

FILOZOFIJA *SSS* PSIHOANALIZO VII.



Slavoj Žižek
HEGEL IN OZNAČEVALEC

Mladen Dolar
STRUKTURA
FAŠISTIČNEGA GOSPOSTVA

Rado Riha
FILOZOFIJA V ZNANOSTI

Zbornik
GOSPOSTVO, VZGOJA,
ANALIZA

Nenad Miščević
JEZIK KOT DEJAVNOST

Slavoj Žižek
FILOZOFIJA SKOZ
PSIHOANALIZO

Sigmund Freud
DVE ANALIZI

Zbornik
HITCHCOCK

Rado Riha, Slavoj Žižek
PROBLEMI TEORIJE
FETIŠIZMA

Zbornik
OD GALILEJA DO PLATONA

Jacques Lacan
SEMINAR XX – ŠE

Mladen Dolar, Slavoj Žižek
HEGEL IN OBJEKT

Ernesto Laclau, Chantal Mouffe
HEGEMONIJA IN
SOCIALISTIČNA STRATEGIJA

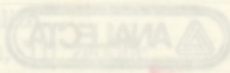
Zdenko Vrdlovec
LEPOTA PREVARE

G. W. F. Hegel
ABSOLUTNA RELIGIJA

Jacques Lacan
SEMINAR VII –
ETIKA PSIHOANALIZE

FILOZOFIJA SKOZ PSIHOANALIZO VII

Uvodnik	5
Lacan	
Seminar XVII: Hrbtina stran psihoanalize	9
Transfer	
Mladen Dolar, Sofist, ali o transferu	41
Miran Božič, Spincarova žoka, ali o ljubezni	59
Cogito in nezavedno	
Immanuel Kant, Kritika Čistega uma	83
Zdravko Kobe, Mesto nezavednega v transcenden-	
talnem idealizmu	147
"Ženska ne obstaja"	
Bruce Fink, "Ni spolnega razmerja." Eksistenca in	
formule seksacije	225
Slavoj Žižek, Cogito in spolna razlika	239
Povezave freudovskega polja	
Michel Chion, Blue Velvet	301
Slavoj Žižek, David Lynch kot preračunil	315
Analitična filozofija	
Marjan Simenc, Konvencija in komunikacija	337
Tomaž Erzar, Davidson? D'Avisson??	341
Politično	
Octave Mannoni, Saj vem, pa vendar	359
Ernesto Laclau, Univerzalizem, partikularizem in	
vprašanje identitete	385
Richard Rorty, Kontingenca, ironija in solidarnost	397
Parva magnorum artificum artificia	
Adrien Baillet, Descartesovi sanje 2. dne	
10. novembra 1619	437
Sigmund Freud, Pismo Maksimu Leroyu o	
Descartesovih sanjah	443
Zdravko Kobe, Psihoanaliza kot psihoanaliza	
Patricia Highsmith	445



UVODNIK

Uvodnik	5
Lacan	
Seminar XVII: Hrbtna stran psihoanalize	9
Transfer	
Mladen Dolar, Sofist, ali o transferju.....	41
Miran Božovič, Spinozova <i>Etika</i> , ali o ljubezni.....	59
Cogito in nezavedno	
Immanuel Kant, Kritika čistega uma	83
Zdravko Kobe, Mesto nezavednega v transcenden-	
talnem idealizmu	147
"Ženska ne obstaja"	
Bruce Fink, "Ni spolnega razmerja." Eksistenca in	
formule seksuacije	225
Slavoj Žižek, Cogito in spolna razlika.....	259
Povezave freudovskega polja	
Michel Chion, Blue Velvet.....	301
Slavoj Žižek, David Lynch kot preraphaelit.....	315
Analitična filozofija	
Marjan Šimenc, Konvencija in komunikacija	327
Tomaž Erzar, Davidson? D'Avisson???	341
Politično	
Octave Mannoni, Saj vem, pa vendar... ..	359
Ernesto Laclau, Univerzalizem, partikularizem in	
vprašanje identitete	385
Richard Rorty, Kontingenca, ironija in solidarnost.....	397
Parva magnorum artificum artificia	
Adrien Baillet, Descartesove sanje z dne	
10. novembra 1619	437
Sigmund Freud, Pismo Maximu Leroyu o	
Descartesovih sanjah.....	443
Zoologija skozi psihoanalizo	
Patricia Highsmith, Tri zgodbe.....	445

UVODNIK

Ena od enigem kulturnega življenja v postsocialistični Vzhodni Evropi je, da je tudi po znagi demokracije na Češkem Milan Kundera ostal izobčenec: izdaje njegovih del v češčini so redke, mediji gredo molče preko njih, vsem je nekako nerodno govoriti o njem. Kot upravičilo za takšno ravnanje se pogrevajo stari očitki, da je bil Kundera prikrit kolaborant s komunističnim režimom, da se je umaknil v zasebniško uživanje in nikoli ni tvegala moralno pokončnega spopada v Havlovem slogu, ipd. Toda korenine tega odpora so globlje: Kundera prinaša neko sporočilo, ki je neznosno za "normalizirano" demokratično zavest.

Pri najbolj površinskem branju se zdi, da je osnovna os, ki strukturira univerzum njegovih del, nasprotje med nabuhlo patetiko uradne ideologije in med otokom vsakdanjega zasebnega življenja, njegovih drobnih radosti in užitkov - otokom, ki je zunaj ideologije in nam omogoči zavzeti distanco, ki da videti ideološki ritual v njegovi komični pretencioznosti. Uradni totalitarni ideologiji se ne splača agresivno upirati s patetičnimi besedami o svobodi in demokraciji - to nas prej ali slej pripelje do nove različice "Velikega Marša", ideološke obsedenosti. Pot subverzije totalitarizma je v ohranjanju zasebnih otokov svobode, ki nam omogočijo opazovati ideološki spektakel iz cinične distance in ga tako uzreti v njegovi groteskni nesmiselnosti... Če Kundero zvedemo na to držo, ga je kaj lahko zoperstaviti Havlovemu temeljemu "althusserjanskemu" vpogledu, kako je najbolj konformistična drža prav "apolitična" drža zasebniške distance, ki na zunaj uboga ritual, ohranja pa zasebno distanco in se izživlja v cinični ironiji: ni dovolj ugotoviti, da je ideološki ritual zgolj videz, v katerega nihče ne verjame - ta videz je prav kot videz bistven, zato je treba tvegati in porušiti javni ritual (Havlov slavní primer malega človeka, prodajalca v zelenjavni trgovini, ki ne verjame v socializem, a kljub temu ob uradnih praznikih pridno obesi v izložbo geslo o socializmu itd.).

Naslednje, že bolj poglobljeno branje upošteva, da iz ideologije ni mogoče preprosto izstopiti: ciničen privatizem, obsedenost z zasebnimi

užitki, itd., vse to ni nič drugega kot sam način, kako je totalitarna realsocialistična ideologija na delu v na prvi pogled "neideološkem" vsakdanu, kako ga opredeljuje, kako je v njem "prisotna na način odsotnosti", če naj uporabimo to sintagmo iz heroične epohe strukturalizma. Depolitizacija zasebne sfere v poznem realsocializmu je "prisilna", opredeljena je s temeljno prepovedjo svobodne razprave o politiki; zato se je zmerom drži pečat izmikanja tistemu, za kar "zares gre". Od tod poteza, ki že na prvi pogled pade v oči ob branju Kundera: depolitizirana zasebna sfera nikakor ni sfera nedolžnega uživanja, ampak se poganjanja za spolnimi itd. užitki zmerom drži nekaj zatohlega, klavstrofobičnega, neavtentičnega, celo obupanega. Iz tega branja bi nauk Kunderovih romanov bil prav nasprotnje prvemu branju: totalitarna realsocialistična ideologija od znotraj korumpira samo sfero zasebnosti, kamor pobegnemo pred njo.

Toda treba je narediti še korak naprej: nauk Kundera je bolj dvoumen. Kljub zatohlosti zasebne sfere je dejstvo, da je prav totalitarna država na tem področju pogojila niz pojavov, o katerih pričajo številni kroniki življenja na socialističnem Vzhodu: kot reakcija na totalitarno ideološko gospodstvo se ni razvil le sciniziran beg v užitke, v zasebno "dobro življenje", ampak tudi izjemen razcvet prijateljstva, obiskovanja na domu, skupnih večerij, poglobljenih intelektualnih razgovorov v zaprtih zasebnih družbah - prav ta raven je bila tista, ki je praviloma tako očarala obiskovalce z Zahoda. In problem je v tem, da obeh plati ne moremo abstraktno ločiti: sta dve plati istega, zato gresta z demokracijo obe v zgubo. To temeljno dvoumnost ohranja Kundera (nemara celo ne glede na svoje zavestne namere): duh "Srednje Evrope", pristnega prijateljstva in intelektualne družabnosti, je preživel edinole na Češkem, Madžarskem, Poljskem, kot reakcija na totalitarno ideološko gospodstvo, na Zahodu pa je šel v zgubo.

In nemara je treba tvegati še en, zadnji, odločilen korak naprej: sama podređitev realsocialistični ureditvi proizvede specifičen užitek, ne le užitek, ki ga da zavest, da živimo v univerzumu, kjer ni negotovosti, kjer ima Sistem odgovor na vse, ampak predvsem uživanje v sami bežavosti sistema - naslajanje nad neumnostmi uradnega rituala, nad

zlizanimi stilskimi obrati uradnega ideološkega diskurza. Pomislimo le, do kolikšne mere so stalinske sintagme v ironični obliki prežele govor Zahodnih intelektualcev: "objektivna odgovornost", itd. Zgled tovrstnega uživanja birokracije je prizor iz filma Brasil Terryja Gilliana: po hodnikih ogromne upravne hiše hodi birokrat-vodja, kot da se mu nekam izjemno mudi, za njim pa lovi korak gruča nižjih birokratov; birokrat-vodja se obnaša, kot da je prezaseden, ljudem okoli sebe med hitro hojo daje navodila, pregleduje dokumente, vse v naglici, kot da je na poti na nek drug važen sestanek. Ko birokrat-vodja v hodniku naleti na junaka filma (Jonathan Pryce), mu na hitro navrže par besed in že oddrvi naprej... Toda junak ga kasneje še parkrat vidi, kako brezsmiselno blodi po oddaljenih hodnikih. V čem je tu užitek? V sami brezsmiselnosti početja birokratov, katerih divje sestankovanje med hojo, četudi oponaša skrajno učinkovito izrabo vsake minute, v strogem smislu ne služi ničemur, je čisti ritual, ki ga vršijo v neskončnost. Tu gre za nekaj, kar je izvrstno zadel sodobni ruski skladatelj Alfred Schnittke s svojo opero Življenje z idiotom: takojmenovani "stalinizem" nas v čisti, najbolj radikalni obliki sooči s tem, čemur Lacan reče bejavost, inherentna označevalcu kot takemu. Gre za zgodbo poročenega moškega ("Jaza"), ki ga Partija kaznuje tako, da ga prisili, da vzame k sebi na dom idiota iz norišnice; ta idiot, Vava, je sicer videti kot normalen bradat intelektualec z očali, izkaže pa se za vsiljivca, ki najprej posili Jazovo ženo, nato pa še samega Jaza - je zmes nesmiselnega ideološkega blebetanja, prežetega z obscenim uživanjem.

In nauk psihoanalize je, da smo, kolikor živimo v govorici, v takšni ali drugačni obliki obsojeni na to bejavost: lahko zavzamemo do nje distanco, ki jo naredi bolj znosno, ne moremo pa se je otresti.

Devolite mi, dragi prijatelji, da se še enkrat ustavim ob vaši
asistenci, v vaših pomembnih besedah, to poudarjam, to mi nekateri
izmed vas sledijo že v moji tretji premislitvi.

Analiza lahko postane analitična, prijetna, pa tudi pomembna, polna.

HRBTNA STRAN PSIHOANALIZE

Tekst je uredil Jacques-Alain Miller

Z dovoljenjem Jacquesa-Alaina Millerja objavljamo prevod prvih dveh poglavij seminarja Jacquesa Lacana iz leta 1969-1970. Prevod je narejen po izdaji *Le Séminaire de Jacques Lacan. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Livre XVII: L'envers de la psychanalyse. Éditions du Seuil, Pariz 1991, str. 9-42.*

I

PRODUKCIJA ŠTIRIH DISKURZOV

Diskurz kot brez besed.

Mesta pred-interpretirajo.

Razmerje vednosti do užitka.

Hlapec oropan svoje vednosti.

Želja po vednosti.

Dovolite mi, dragi prijatelji, da se še enkrat ustavim ob vaši asistenci, v vseh pomenih besede¹, še posebej danes, ko mi nekateri izmed vas sledijo že v moji tretji premestitvi.

¹ assistance lahko pomeni navzočnost, prisotnost, pa tudi pomoč, podporo.

Še prej pa lahko storim vsaj to, da pojasnim zakaj sem tu in se tako zahvalim zaslužnim. Gre za nekakšno izposoj, s katero želi Pravna fakulteta ustreči nekaterim mojim kolegom iz *Ecole Pratique des Hautes Etudes*, h katerim me je želela prijazno pridružiti. Naj se torej tu zahvalim, sam, mislim pa da tudi z vašo asistenco², Pravni fakulteti, še posebej njenim vrhovom, zlasti gospodu le Doyenu.

Kot ste morda izvedeli iz razglasa, bom tu govoril le drugo in tretjo sredo vsakega meseca - pa ne, da mi ne bi ponudili prostora za vse srede - tako da bom drugi dve sredi prost, seveda za to, da se posvetim drugim službovanjem. Mislim, da že lahko najavim, da bom prve srede v mesecu, vsaj deloma, to pomeni vsakič drugič, torej prvo sredo v decembru, februarju, aprilu in juniju, imel na univerzi v Vincennesu ne seminar, kot je bilo napačno objavljeno, temveč nasprotno nekaj, kar sem, da bi dobro poudaril, da gre za nekaj drugega, skrbno poimenoval *štiri improviziranke* (*quatre impromptus*), ki sem jim dal nek humoristični naslov, ki ga boste izvedeli na mestih, kjer je že objavljen.

Kajti, kot boste videli, mi odgovarja, da takšen namig pustim obviseti v zraku, takoj se bom okoristil s tem in tu opral očitek vesti, ki mi je ostal od srečanja z neko osebo - način, kako sem sprejel to osebo, se je kasneje v premisleku izkazal za kaj malo prijaznega - pa ne da bi kaj takega hotel, tako je pač bilo.

Nekega dne je neka oseba, ki je morda tu in ki tega seveda ne bo dala vedeti, stopila k meni na cesti, ko sem se ravno usedel v taksi. V ta namen je ustavila svoje malo motorno kolo in me nagovorila - *Ali ste to vi, doktor Lacan?* - *Da sem*, odgovorim, *in zakaj?* - *Ali boste nadaljevali s svojim seminarjem?* - *Seveda, prav kmalu.* - *Kje pa?* In tu, ne brez razloga, to mi bo že verjela, sem odgovoril - *Boste videli.* Vsled česa se je odpeljala s svojim malim motornim kolesom, ki ga je pognala s tako naglico, da sem ostal tam ves osupel in s pekočo vestjo. To pekočo vest sem si hotel

² cf. op. 1 - tudi tu Lacan igra na oba osnovna pomena besede.

danes olajšati, pojasniti svoje razloge in se tej osebi, če je tu, opravičiti.

Resnično, to je prav gotovo priložnost, da opozorimo, kako nikdar in nikakor ni izgred (*l'excès*) nekoga drugega tisto, zaradi česar se sami, vsaj na videz, pokažemo, kot da smo vsi iz sebe (*excédés*). Razlog je vselej v tem, da ta izgred sovпада z nekim vašim izgredom. Ker sem bil sam v tem trenutku v stanju prezaposlenosti (*excès de préoccupation*), sem se brez dvoma zato pokazal v neki luči, za katero sem hitro uvidel, da je neumestna.

Vstopimo na tej točki v to, kar bo naša letošnja snov.

1

Menil sem, da bi moral ta seminar nasloviti *Narobe psihoanaliza* (*La Psychanalyse à l'envers*).

Ne mislite, da ta naslov karkoli dolguje aktualnemu dogajanju, ki se dojema kot prekurnišvo določenega števila mest. Za to bom podal naslednji dokaz. V nekem tekstu iz leta 1966, natančneje v enem od tistih uvodov, ki sem jih napisal za zbirko mojih *Spisov* in ki zaznamuje tekst z naslovom *De nos antécédents*, sem na strani 68 označil svoj diskurz kot obrnjeno reprizo, tako sem rekel, freudovskega projekta (*reprise du projet freudien à l'envers*). Precej pred dogodki se je torej zapisalo - *obrnjena repriza*.

Kaj to pomeni? Lani sem večkrat prišel do tega, da je treba razločiti, kar pri tem pripada diskurzu, kot neko nujno strukturo, ki v marsičem presega govor (*la parole*), ki je vselej bolj ali manj priložnosten. Prednost dajem, sem dejal, in nekega dne celo objavil, *diskurzu brez besed* (*paroles*).

V resnici lahko diskurz čisto dobro vztraja brez besed. Vztraja v določenih temeljnih razmerjih. Le-ta pa se, dobesedno, ne bi mogla vzdrževati brez govorice. Preko govorice se vzpostavi določeno število stabilnih razmerij, v notranjost katerih se seveda lahko vpiše

nekaj, kar je širše in seže dlje kot dejanska izjavljanja. Le-teh prav nič ne potrebujemo za to, da bi se naše obnašanje, naša dejanja eventualno vpisala v okvir določenih osnovnih izjav. Kaj bi bilo v nasprotnem primeru s tem, s čimer se srečujemo v izkustvu, še posebej analitičnem - na slednje se v tem zgloboh slicujemo le zato, da bi ga natančno označili - kaj bi bilo s tem, kar srečujemo pod aspektom nadjaza?

Obstajajo strukture - drugače jih ne bi mogli imenovati - s katerimi lahko opredelimo to, kar je moč ločiti od onega v *obliki*, ki sem se mu lani dovolil dati poudarek neke posebne rabe - torej to, kar se dogaja spričo temeljnega razmerja, ki sem ga opredelil kot razmerje enega označevalca do nekega drugega označevalca. Od tod izjaha vznik tega, kar imenujemo subjekt - spričo označevalca, ki, ob priliki, deluje kot zastopnik tega subjekta pri nekem drugem označevalcu.

Kako umestiti to temeljno obliko? To obliko, če želite, bomo letos brez odlašanja zapisali na nek nov način. Lani sem to storil z zunanostjo označevalca S_1 - iz katerega izhaja naša definicija diskurza, takšnega, kot ga bomo izpostavili v tem prvem koraku - v krogu označenem s kratico A, to se pravi v polju velikega D drugega. Toda, če to nekoliko poenostavimo, vzemimo S_1 in, označeno z znakom S_2 , baterijo označevalcev. Gre za tiste označevalce, ki so že tu, medtem ko je v točki začetka, kamor se umeščamo, da bi zaznamovali to, kar v tem pripada diskurzu, diskurzu kot statusu izjave, S_1 treba videti kot nekaj, kar intervenira. Intervenira v označevalno baterijo, ki jo nimamo nikoli pravice imeti za razpršeno oziroma za nekaj, kar ne bi že tvorilo mreže tega, kar se imenuje vednost.

Diskurz se postavlja od tistega trenutka dalje, ko S_1 s svojo intervencijo v definirano polje, ki se v tem trenutku kaže kot polje že strukturirano z vednostjo, začne nekaj zastopati. To, kar predpostavlja, njegov *hypokeimenon*, je subjekt, v kolikor ta predstavlja to specifično potezo, ki jo je treba razlikovati od živečega individua. Le-ta je prav gotovo mesto subjekta, njegova markirna točka, vendar ni istega reda kot to, kar subjekt poprisoti spričo statusa vednosti.

$$\frac{S_1}{\S} \longrightarrow \frac{S_2}{a}$$

Brez dvoma je tu, okoli besede *vednost*, točka dvoumnosti, za katero moramo danes dobro poudariti to, na kar sem že večkrat opozoril vaša ušesa, po več poteh, stezah, prebliskih, svetlobnih sledeh.

Ali bi osvežil spomin tistim, ki so si to zapisali, tistim, ki jim to morda še blodi po glavi? Lansko leto sem *vednost* poimenoval užitek Drugega.

Zabavna zadeva. To je formulacija, ki dejansko ni bila še nikoli izustena. Ni več nova, kajti že lani sem jo pred vami lahko opremil z zadostno mero verodostojnosti, govoril o njej ne da bi vzbudil kakšne posebne ugovore. In tu je ena izmed točk snidenja, ki sem vam ga napovedal za letos.

Dopolnimo najprej to, kar je bilo najprej na dveh nogah, potem na treh, in dodajmo še četrto.

Slednja, na tem sem vztrajal že dolgo, še posebej pa lani, saj je bil dovolj dolgo moj seminar namenjen natanko temu - *D'un Autre à l'autre*, sem ga naslovil - je ta drugi, mali drugi, z razvpitim *I*, kar označujemo na tej ravni, ki je raven algebre, označevalne strukture, kot objekt *a*.

Na tej ravni označevalne strukture nam je treba vedeti zgolj nekaj o načinu, kako to deluje. Kaj iz tega izide pa lahko vidimo, če vse skupaj zapišemo tako, da sistem zavrtimo za četrtno obrata.

O tej famozni četrtni obrata govorim že precej dolgo in tudi ob drugih priložnostih - zlasti odkar je izšlo to, kar sem napisal pod naslovom *Kant s Sodom* - tako da ste si lahko mislili, kako bomo nekoč morda prišli do tega, da zadeva ni omejena zgolj na primer tako imenovane sheme *Z*, in da za ta četrtnski obrat obstajajo še drugi razlogi, ne le čisti slučaj imaginarne predstavitve.

$$\frac{\$}{a} \longrightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

To je en primer. Če upravičeno velja, da verige, da zaporedja črk te algebre ne smemo spreminjati, potem s tem, ko se prepustimo tej operaciji četrtinskega obrata, dobimo štiri strukture, ne več, pri čemer vam prva na nek način kaže izhodišče.

Na papirju hitro in brez težav pridemo do ostalih treh.

S tem zgolj natančneje opredelimo nek aparat, na katerem ni prav nič vsiljenega, kot bi dejali v neki določeni perspektivi, za nobeno abstrakcijo realnosti ne gre. Prav nasprotno, je že od nekdej vpisano v to, kar deluje kot ta realnost, o kateri sem pravkar govoril, v realnost diskurza, ki je že v svetu in ki ta svet podpira, vsaj tisti svet namreč, ki ga poznamo mi. In ne le da je vanj že vpisano, temveč spada med njegove oboke.

Seveda je prav malo važna oblika črk, kamor vpisujemo to simbolno verigo, če je le količkaj razločna - to zadošča, da se lahko kaže nekaj, kar pripada konstantnim razmerjem. Takšna je ta formula.

Kaj pravi? Umešča nek trenutek. Nadaljevanje tega, kar bomo razvili v tem našem srečanju, nam bo povedalo, kakšen smisel gre dati temu trenutku. Formula pravi, da prav v hipu, ko S_1 intervenira v že konstituirano polje drugih označevalcev, kolikor se ti kot taki že artukulirajo med seboj - če naj intervenira pri nekem drugem označevalcu sistema, vznikne tole, \$, kar smo imenovali subjekt kot razcepljen. Letos moramo ta status, z močnim poudarkom, povzeti v celoti.

In končno, že od nekdej smo poudarjali, da iz te poti izide nekaj določenega kot neka izguba. To označuje črka, ki se bere kot objekt a .

Nismo pozabili, da je treba označiti točko, od koder črpamo to funkcijo izgubljenega objekta. Gre za Freudov diskurz, nanašajoč

se na posebni pomen ponavljanja pri govorečem bitju. Dejansko pri ponavljanju ne gre za katerikoli učinek spomina v biološkem smislu. Ponavljanje je v določenem razmerju s tem, kar je meja te vednosti in kar se imenuje užitek.

Zaradi tega ima formula, da je vednost užitek Drugega, vrednost neke logične artikulacije. Užitek Drugega seveda v kolikor - kajti ni nobenega Drugega - ga kot polje vzpostavi intervencija označevalca.

Brez dvoma mi boste tu dejali, da se skratka vseskozi vrtimo v krogu - označevalec, Drugi, vednost, označevalec, Drugi, vednost, itd. Vendar pa nam prav tu termin *užitek* omogoča pokazati točko, kjer se vplete aparat. Na ta način nedvomno izstopimo iz tega, kar pri tem avtentično pripada vednosti, kar je prepoznavno kot vednost, da bi se navezali na meje, na njihovo polje kot tako, tisto polje, na katerega si drzni stopiti Freudov govor.

Kaj izhaja iz vsega tega, kar ta govor artikulira? Ne vednost, temveč zmeda. No, tudi iz zmede moramo izbrskati razmislek, kajti gre za meje in za to, da izstopimo iz sistema. Da izstopimo iz njega zaradi česa? - Zaradi sle po smislu, ker se zdi, kot da sistem potrebuje smisel. Sistem ne potrebuje ničesar. Toda mi, šibka bitja, kakršna se srečujemo tekom letošnjega leta ob vseh preokretih, mi potrebujemo smisel. No, tu je eden.

Morda to ni resnični smisel. Vendar pa bomo gotovo videli, da obstaja mogoče teh *morda ta ni resnični*, katerih vztrajnost nam ravno nakazuje dimenzijo resnice.

Bodimo pozorni na samo dvoumnost, ki jo je v psihoanalitični neumnosti dobila beseda *Trieb*, namesto da bi se poskusilo dojeti, kako se ta kategorija artikulira. Ta kategorija ni brez predhodnikov, reči hočem, da je beseda že služila določenemu rabi, ki sega daleč, vse do Kanta, to pa, čemur služi v analitičnem diskurzu, bi zaslužilo, da se ne prenačimo in je ne prevedemo prehitro z *instinkt*. Vendar pa do teh zdrsev ne prihaja brez razloga, in čeprav že dolgo vztrajamo na tem, da je tak prevod napačen, se imamo vendar pravico z njim okoristiti. Seveda ne za to, še posebej ob tej temi, da bi posvetili

pojem instinkta, temveč da spornimo, kaj v Freudovem diskurzu oživlja to rabo - in da se enostavno potrudimo, da bi ta diskurz zaživel drugače.

Popularno vzeto je ideja instinkta ideja neke vednosti - neke vednosti, za katero ne moremo reči, kaj to pomeni, vsekakor pa se šteje, in to ne kar tako, da je njen rezultat ohranjanje življenja. Nasprotno pa, če podelimo nek smisel temu, kar Freud izjavi o načelu ugodja kot bistvenem za delovanje življenja, in sicer da je načelo ugodja tisto, kjer se ohranja kar najnižja napetost, ali nismo s tem že rekli nečesa, kar nadaljevanje njegovega diskurza razkriva, kot da mu je vsiljeno? Namreč gon smrti.

Ta pojem mu je vsilil razvoj izkustva, analitičnega izkustva, v kolikor se strukturira iz diskurza. Ne smemo namreč pozabiti, da za iznajdbo gona smrti ni treba upoštevati obnašanja ljudi.

Gon smrti imamo tu. Imamo ga tam, kjer se nekaj dogaja med vami in tem, kar jaz rečem.

2

Rekel sem *tem, kar jaz rečem*, ne govorim o tem, da jaz sem.³ In le čemu, saj je to konec koncev razvidno iz vaše prisotnosti (*assistance*). Ne gre za to, da vaša prisotnost govori meni v prid. Včasih, in to kar pogosto, govori namesto mene.

Karkoli že mi daje pravico, da tu nekaj povem, gre za nekaj, kar bi imenoval bistvo te manifestacije, ki so jo v zaporedju tvorile različne publike (*assistances*), ki seni jih pritegnil glede na mesto, od koder sem govoril.

³ *Ce que je suis* lahko pomeni tako "to, kar sem", kot "to, da sem". Za drugo možnost smo se odločili zato, ker se v naslednjem stavku Lacan opre na ta, drugi pomen.

Veliko mi je bilo do tega, da bi neke priključil naslednjo opazko, kajti zdelo se mi je, da je danes, ko se nahajam na nekem novem mestu, za to primeren dan. Mesto je imelo vselej svojo besedo pri stilu tega, kar sem imenoval ta manifestacija, ob kateri ne bom zamudil priložnosti za opozorilo, da je povezana z običajnim pomemom besede *interpretacija*. To, kar se rekel z, za in v vaši prisotnosti (*assistance*), je potrebno v vsakem od teh momentov definirati kot vselej že interpretirana geografska mesta.

To bo moralo prejeti svoje mesto v malih vrtečih se kvadrilih, ki sem se jih danes začel posluževati in h katerim se bom še vrnil. Da pa vas ne pustim povsem v praznem, vam bom takoj nakazal nekaj v zvezi s tem.

Če bi moral interpretirati to, kar sem govoril na Sainte-Anne med leti 1953 in 1963, če bi moral zadeti žeblico na glavico interpretacije - interpretacije v smislu, ki je nasproten analitični interpretaciji, in ki daje lepo čutiti, koliko je analitična interpretacija obrnjena drugam kot interpretacija v običajnem pomenu izraza - bi dejal, da je bilo, kot resnično zvenečo struno, najbolj občutiti šaljivost (*la rigolade*).

Najbolj značilna osebnost tamkajšnjega poslušalstva, ki je bilo brez dvoma zdravniško obarvano - vendar pa je bilo tudi nekaj navzočnikov (*assistants*), ki niso bili zdravniki - je bila tista, ki je spenjala moj diskurz z neprestanimi gagi. To bi izbral za najbolj značilno potezo tega, kar je deset let tvorilo bistvo moje manifestacije. Dokaz več, zadeve so še začele kisati šele tedaj, ko sem trimester posvetil analizi šale.

To je velik oklepaj, in prav dolgo ne bom več mogel iti v tej smeri, vendar moram dodati še značilno potezo interpretacije v okolju, v katerem ste me zapustili zadnjič, *Ecole normale supérieure*.

E.N.S. - začetnice zvenijo res veličastno. Stvar se vrti okoli bivajočega. Vselej je treba znati izkoristiti črkovne dvoumnosti, še posebej ker gre za tri prve črke besede *enseigner* (poučevati). Skrat-

ka, na rue d'Ulm⁴ smo prišli do tega, da je bilo to, kar sem počel, poučevanje.

Prej to ni bilo povsem očitno. Celo priznано ni bilo. Profesorji, še posebej zdravniki, so bili zelo zaskrbljeni. Ker ni šlo za medicino, se je razraščal dvom, ali je zadeva vredna naziva poučevanje, vse do dneva, ko so prišli fantje s *Cahiers pour l'analyse*, ki so se formirali na tistem koncu, kjer - kot sem rekel že mnogo pred tem, prav v času gagov - kjer izobraževanje ne daje nobene vednosti, se ga pa izvrstno poučuje. Da so tako interpretirali to, kar sem govoril - danes govorim o neki interpretaciji, ki ni analitična - pač ima nek smisel.

Sveda ne vemo, kaj se bo zgodilo tu. Ne vem, ali bodo prihajali študentje prava, vendar pa bi bilo to za interpretacijo dejansko odločilno. Verjetno bo to obdobje daleč najpomembnejše od vseh treh, kajti letos gre za to, da psihoanalizo zgrabimo na njeni hrbtni strani (*prendre la psychanalyse à l'envers*) in da ji morda ravno podelimo nek status, v tistem pomenu besede, ki mu pravimo juridični. Kakorkoli že, to je bilo prav gotovo vselej in v celoti povezano z strukturo diskurza. Če pravo ni to, če ni to točka, kje se dotaknemo načina, kako diskurz strukturira realni svet, kje jo potem iskati? Zato nismo tu nič manj na mestu kot sicer.

Priložnosti, ki jo nudi to mesto, torej nisem sprejel zgolj zaradi komodnosti. Vendar pa utegne to povzročiti tudi manjše motnje v vašem kroženju, vsaj za tiste, ki so bili vajeni drugega konca. Nisem povsem prepričan, da je ta prostor prav komoden za parkiranje. Vendar pa vam je konec koncev v ta namen še vedno na voljo rue d'Ulm.

3

Vrnimo se k naši temi.

⁴ Gre za ulico, kjer se nahaja Ecole normale supérieure.

Prišli smo do našega instinkta in naše vednosti kot, na kratko, umeščene s tem, kar Bichat definira z življenjem. *Življenje*, pravi - in to je kar najgloblja definicija, če od blizu pogledate ni niti najmanj banalna - *je skupek sil, ki se upirajo smrti*.

Preberite, kar je dejal Freud o upornosti (*résistance*) življenja stremljenju k Nirvani, kot so imenovali gon smrti v trenutku, ko ga je Freud vpeljal. V osrčju analitičnega izkustva, ki je izkustvo diskurza, se nedvomno pojavlja to stremljenje k povratku k neživem (*inanimé*). Freud gre do tod. Vendar, pravi, ta mehurček - podoba se dejansko vsiljuje ob poslušanju teh strani - vzdržuje dejstvo, da se življenje vanj vrača zgolj po vselej istih poteh, ki jih je enkrat dobro začrtalo. Kaj je to, če ne resnični smisel tega, kar najdemo v pojmu instinkta kot implikacijo neke vednosti?

To stezo, to pot poznamo, gre za vednost, ki jo imamo od prednikov. In kaj je ta vednost? - če ne pozabimo, da Freud vpelje to, kar sam imenuje onstran načela ugodja, kar pa ni narobe obrnjeno ugodje. Vednost je to, kar naredi, da se življenje ustavi na neki meji poti proti užitku. Kajti pot proti smrti - za to namreč gre, govora je o mazohizmu - pot proti smrti ni nič drugega kot to, kar se imenuje užitek.

Obstaja neko prvotno razmerje vednosti do užitka, in sem se vplete to, kar vznikne v trenutku, ko se pojavi aparat tega, kar pri tem pripada označevalcu. Odtlej je razumljivo, da na to navežemo funkcijo vznika označevalca.

To zadošča, boste rekli, zakaj bi morali vse pojasniti? In izvor govornice, zakaj pa ne? Vsakdo ve, da se je za to, da bi pravilno strukturirali neko vednost, potrebno odreči vprašanju izvorov. Kar počnemo, ko to artikuliramo, je presežek glede na to, kar moramo letos razviti in se umešča na raven struktur. Gre za ničevo iskanje smisla. Toda, kot sem že rekel, upoštevati je treba, kaj smo.

Torej bom nadaljeval. V zglobo nekega užitka - in ne kateregakoli užitka, nedvomno mora ta ostati neprosojen - v zglobo nekega med vsemi privilegiranega užitka - pa ne po tem, da bi bil

to seksualni užitek, kajti ta užitek umešča v zglob prav izgubo seksualnega užitka, kastracijo - v razmerju z zglobom, ki ga tvori s seksualnim užitkom, pride v freudovski fabuli o ponavljanju do zasnove nečesa, kar je temeljno in kar utemeljuje neko črkovno artikulirano shemo. Ko je tako vzniknil S_1 , v prvem času, se ponovi pri S_2 . Iz tega vstopa v razmerje vzikne subjekt, ki ga nekaj zastopa, neka določena izguba, ob kateri se je izplačalo potruditi se k smislu, da bi razumeli njeno dvoumnost.

Ta isti objekt, ki sem ga po drugi strani označil za tisto, okoli česar se v analizi organizira celotna dialektika frustracije, sem lani, in to ne kar tako, imenoval *presežni užitek* (*plus-de-jouir*). To pomeni, da je izguba objekta tudi zev, luknja, odprta nečemu, za kar ne vemo, ali je reprezentacija manka uživanja, ki se umešča iz procesa vednosti, v kolikor slednja tam dobi povsem drug poudarek in je odtlej venost, ki jo naglaša označavalec. Toda, ali je to res isti objekt?

Razmerje do užitka nenadoma poudari ta funkcija, ki je zaenkrat še virtualna in ki se imenuje funkcija želje. Prav tako je to razlog, zakaj artikuliram *presežni užitek* kot to, kar se tu pojavi, ne pa izhajajoč iz napenjanja sil ali transgresije.

Zadržimo se malo, prosim vas, ob tem blebetanju.

Če kaj, potem analiza pokaže - tu se sklicujem na tiste, ki imajo malce druge duše od tiste, za katero bi lahko rekli, tako kot Barrès pravi za truplo, da blebeta - natanko to, da ne gre za nobeno transgresijo. Vtihotapiti se ni isto kot prekoračiti (*transgresser*). Videti na pol odprta vrata ni isto kot prestopiti njihov prag. Še bomo imeli priložnost naleteti na to, kar tu vpeljujem - to tu ni transgresija, temveč gre prej za to, da nekaj, kar pripada redu užitka - nek prebitek - vdre, pade v polje.

No, morda je celo to tisto, kar je treba plačati. Zaradi tega sem vam lani rekel, da je pri Marxu *a* prepoznan kot delujoč na ravni, ki se artikulira - iz analitičnega diskurza in ne iz katerega drugega - kot presežni užitek. To Marx odkrije kot tisto, kar se dejansko dogaja na ravni presežne vrednosti.

Seveda ni Marx izumil presežne vrednosti. Vendar pred njim nihče ni vedel, kam se umešča. Umešča se na to isto dvoumno mesto, za katerega sem pravkar rekel, da je mesto dodatnega dela, presežnega dela. Kaj nam to kupi? pravi, če ne prav užitka, ki pa mora nekam iti.

Kar pri tem bega, je dejstvo, da če plačamo užitek, ga imamo, od trenutka pa, ko ga imamo, je zelo nujno, da ga napravimo. Če ga ne napravimo, ima to celo vrsto posledic.

Pustimo zadevo za trenutek v zraku.

4

Kaj počnem? Poskušam vas pripraviti do priznanja, če naj to enostavno umestim, da ta aparat na štirih nogah, s štirimi pozicijami, lahko služi za definicijo štirih temeljnih diskurzov.

Ni naključje, da sem vam kot prvo podal prav to formo. Nič ne pravi, da ne bi mogel izhajati iz čisto drugačne, iz druge na primer. Vendar obstaja dejstvo, določeno z zgodovinskimi razlogi, da je ta prva forma, tista, ki se izraža izhajajoč iz tega označevalca, ki zastopa subjekt pri nekem drugem označevalcu, še prav posebej pomembna, zakaj v tem, kar bomo letos govorili, se bo vila med štirimi kot artikulacija diskurza gospodarja.

Mislim, da vas ni treba opozarjati na zgodovinsko pomembnost diskurz gospodarja, saj ste vendarle zbrani skupaj na tem situ, ki se mu reče univerzitetno, in zato veste, da filozofija govori zgolj o tem. Tudi preden je o tem govorila, torej preden je to imenovala s pravim imenom - pri Heglu je to vsaj očitno in prav posebej ponazorjeno - je bilo že razvidno, da se je to, kar nas zadeva v pogledu diskurza, pa naj bo ta še tako dvoumen, in kar se imenuje filozofija, pojavilo na ravni diskurza gospodarja.

Ne vem, do kam utegne seči to, kar vam imam danes pokazati, kajti ne smemo se več obirati, če želimo obkrožiti vse štiri diskurze.

Kako se imenujejo drugi? Takoj vam bom povedal, zakaj ne? - ali vas ne bi s tem ravno zmamil?

Tale, drugi na tabli, je diskurz histerika. To se ne vidi takoj, vendar vam bom to pojasnil.

In potem preostala dva. Eden od njiju je diskurz analitika. Drugi pa - ne, tega vam zanesljivo ne bom povedal. Če bi to danes kar tako izgovoril, bi to lahko povzročilo preveč nesporazumov. Videli boste - gre za nek zelo aktualen diskurz.

Vrnimo se torej k prvemu. Na svoje mesto moram postaviti to, kar v njem pripada označitvi algebričnega aparata, ki ga imamo pred seboj in ki podaja strukturo diskurza gospodarja.

Če naj hitro napredujemo, S_1 je označevalec, funkcija označevalca, na kar se opira bistvo gospodarja. Na drugi strani - morda se spominjate tega, kar sem lani večkrat poudaril - polje hlapca⁵, to je vednost, S_2 . Če beremo pričevanja, ki jih imamo o življenju v antiki, oziroma o diskurzu o tem življenju - glede tega preberite Aristotelovo *Politiko* - potem ni nobenega dvoma, da je suženj opredeljen kot opora vednosti.

V antični eri suženj ni enostavno nek razred, kot je to naš moderni suženj, je neka funkcija, vpisana v družino. Suženj, o katerem govori Aristotel, je prav toliko v družini kot v državi, še bolj v prvi kot v drugi. In sicer zato, ker ima neko *savoir-faire*⁶. Preden pa zvemo, ali se vednost ve, ali lahko subjekt utemeljimo na perspektivi neke vednosti, ki bi bila na sebi povsem transparentna,

⁵ *Esclave*, francoski prevod Heglovega *Knecht* iz slavne dialektike gospodarja in hlapca. Sicer beseda v francosčini pomeni predvsem suženj in Lacan v nadaljevanju igra na oba pomena oziroma obe rabi besede, mi pa uporabljamo oba prevoda, glede na kontekst.

⁶ Izraz *savoir-faire* puščamo v originalu, ker v slovenskem prevodu (spretnost, veščina) izgubimo aluzijo na vednost (*savoir*), ki je za to Lacanovo izpeljavo ključnega pomena.

je pomembno vedeti, kako naj rescribiramo register tega, kar je izvorno *savoir-faire*.

Toda kaj se dogaja pred našimi očmi in daje smisel, nek prvi smisel - naleteli boste tudi na druge - filozofiji? Zahvaljujoč Platonu, so nam o tem na srečo ostale sledi, in bistveno je, da se jih spomnimo, da bi lahko to, za kar gre, postavili na pravo mesto, saj, konec koncev, če je v tem, kar nas obdeluje, nek smisel, je ta lahko zgolj v tem, da se stvari postavijo na svoje mesto. Kaj kaže filozofija v vsem svojem razvoju? Tole - krajo, rop, odvzem vednosti hlapcu, in sicer z njej lastno operacijo gospodarja.

Da bi se o tem prepričali, zadošča, da smo malo izvedeni v Platonovih dialogih, in Bog ve, da se že šestnajst let trudim, da bi si tisti, ki me poslušajo, to izvedenost pridobili.

Začnimo z vpeljavo razlike v to, čemur bi ob tej priliki rekel dva obraza vednosti, artikuliran obraz in to *savoir-faire*, ki je tako sorodna vednosti živali, ki pa pri sužnju/hlapcu ni povsem brez tega aparata, ki iz nje naredi mrežo govornice najbolj artikuliranih. Uvideti moramo, kako se lahko ta druga plast, artikulian aparat, prenaša, to je prenaša iz sužnjevega žepa v žep gospodarja - če so v tej dobi sploh imeli žepe.

V tem je ves napor osamovojitve (*dégagement*) tega, kar se imenuje *episteme*. Zabavna beseda, ne vem, če ste o njej že kdaj razmišljali - *postaviti se v dober položaj*, beseda je skratka ista kot *verstehen*. Gre za to, da najdemo položaj, ki omogoča, da vednost postane vednost gospodarja. Funkcija *episteme*, v kolikor je opredeljena kot prenosljiva vednost, pogledajte si Platonove dialoge, je vselej v celoti povzeta od obrtnih tehnik, to se pravi od služnih tehnik. Gre za to, da se iz njih iztrga bistvo, da bi lahko ta vednost postala gospodarjeva vednost.

Potem pa se seveda to podvoji z drobnim vzratnim sunkom, ki je natanko to, kar imenujemo lapsus, vrnitev potlačenega. Ampak, reče nekdo, Karl Marx ali kdo drug.

Poglejte si dialog *Menon*, tam kjer gre za koren števila 2 in njegovo nesoizmernost. Tam nekdo pravi - Toda pogledimo, naj pride suženj, dragi dečko, in videli boste, on ve. Postavljajo mu vprašanja, vprašanja gospodarja seveda, in suženj seveda odgovori na vprašanja to, kar ta vprašanja že narekujejo kot odgovor. Tu najdemo neko obliko posmehovanja. To je način, kako smešimo osebo, ki jo tam vrtimo na ražnju. Izkaže se, da je teža zadeve, da je namera v tem, da se vidi, da suženj ve, kar pa se mu prizna zgolj v tem ovinku posmeha; pri tem ostane prikrito, da ne gre za nič drugega kot za to, da sužnja oropamo njegove funkcije na ravni vednosti.

Da bi to, kar sem pravkar rekel, dobilo nek smisel, bi bilo treba videti, in to bo naš korak prihodnjič, kako se artikulira položaj hlapca v pogledu užitka. To vprašanje sem načel že lani, v obliki nekega pitoresknega *hint*a. Ponavadi se reče, da je užitek privilegij gospodarja. Nasprotno pa je zanimivo to, kot vsakdo ve, kar ga v tem demantira.

Na kratko, pri tem gre za status gospodarja. Danes sem vam za uvod hotel povedati le to, kako zelo nas ta status zanima, način, kako se izraža, pa je bolje prihraniti za nek naslednji korak. Zanima nas, ko je to, kar se razkrije in se hkrati omeji na en kotiček pejzaža, funkcija filozofije. Glede na to, da sem letos časovno bolj omejen kot druga leta, tega brez dvoma ne bom mogel razviti. Nobenega pomena nima, da nekdo povzame to temo in iz nje naredi kar hoče. Filozofija v svoji historični funkciji je to iztrganje, lahko bi celo rekel izdaja, hlapčeve vednosti, da bi se pretvorila v vednost gospodarja.

Ali to pomeni, da je to, kar vidimo vznikniti kot znanost, ki naj služi dominaciji nad nami, sad te operacije? Tudi tu ugotavljamo - in za to se nam ni treba prav nič prenaglati - da niti najmanj ne gre za to. Ta modrost, ta *episteme*, narejena tako, da se lahko zateče k vsem dihotomijam, je pripeljala zgolj do neke vednosti, ki jo lahko označimo s terminom, ki je služil Aristotelu samemu za opredelitev gospodarjeve vednosti - namreč teoretska vednost. Ne v šibkem pomenu, ki ga dajemo tej besedi, temveč v tistem

poudarjenem, ki ga ima beseda *theoria* pri Aristotelu. Edinstvena napaka. K njej se povrnem, kajti to je živa točka mojega diskurza, njegov stožer - šele v trenutku, ko je nekdo, na podlagi odpovedi slabo pridobljeni vednosti, če lahko tako rečem, prvič izločil iz strogega razmerja S_1 do S_2 funkcijo subjekta kot tako, imenoval sem Descartesa, takšnega Descartesa, kot ga lahko artikuliram, ne brez soglasja najmanj pretežnega dela tistih, ki se s tem ukvarjajo - šele v tem trenutku se rodi znanost.

Razlikovati velja med časom, ko pride do obrata, lastnega poskusu prenesti vednost iz sužnja na gospodarja, in časom ponovnega odhoda te vednosti, ki ga motivira zgolj določen način, kako postaviti v strukturo vso možno funkcijo izjave, v kolikor to podpira zgolj artikulacija označevalca. To je en primer, ki že nakazuje, kaj lahko prinese tisti tip dela, ki vam ga letos predlagam. Ne mislite, da se zadeve tu končajo.

Kar tu razvijam ima od trenutka, ko na to opozorimo, najmanj značaj odpiranja oči za nekaj očitnega - kdo lahko zanika, da filozofija nikdar ni bila nič drugega kot fascinirajoč podvig v prid gospodarja? Na drugem koncu imamo Heglov diskurz in njegovo nebuloznost, ki se ji reče absolutna vednost. Kaj bi lahko pomenila absolutna vednost, če izhajamo iz definicije, ki sem si jo dovolil postaviti kot poglavitno za naše postopanje v oziru vednosti?

Morda bomo prihodnič začeli na tej točki. Vsekakor bo to eden naših začetkov, kajti obstaja tudi drugi, ki ni nič manj pomemben in ki je še prav posebej blagodejen zaradi naravnost dušičnih nebuloznosti, ki jih slišimo od psihoanalitikov in ki zadevajo željo po vednosti.

Če obstaja kaj takega, ob čemer nas bi morala psihoanaliza siliti k trdovaratnem vztrajanju, je to dejstvo, da želja po vednosti nima nič z vednostjo - razen seveda, če se pustimo odpraviti s prazno in opolzko besedo transgresija. To razlikovaje je temeljno in ima pomembne konsekvence s pedagoškega vidika - želja po vednosti ne vodi k vednosti. K vednosti vodi - dovolili mi boste, da to pojasnim z večjo ali manjšo zamudo - diskurz histerika.

Dejansko je tu treba postaviti neko vprašanje. Ali si gospodar, ki izvede to operacijo premestitve, bančnega obračanja, vednosti hlapca, želi vednosti? Ali ima željo, da bi vedel? Resnični gospodar, to smo na splošno videvali vse do neke nedavne epohe, vidimo pa to vse redkeje, resnični gospodar ne želi prav nič vedeti - želi, da to deluje. In zakaj bi hotel vedeti? Saj obstajajo zabavnejše reči kot to. Kako je filozof gospodarju vdahnil željo po vednosti? Tu vas zapuščam. Gre za majhno provokacijo. Če je med vami kdo tak, ki bo do prihodnič uganil, za kaj gre, mi bo to povedal.

26. novembra 1969.

II

GOSPODAR IN HISTERIK

Vednost, ki se ne ve.

Histerizacija diskurza.

Vednost in resnica.

Pol-rekanje.

Uganka, citat, interpretacija.

U	G	H	A
$\frac{S_2 \longrightarrow a}{S_1 \quad \S}$	$\frac{S_1 \longrightarrow S_2}{\S \quad a}$	$\frac{\S \longrightarrow S_1}{a \quad S_2}$	$\frac{a \longrightarrow \S}{S_2 \quad S_1}$

Te štiri formule je dobro imeti pred seboj kot referenco.

Tisti, ki so prisostvovali mojemu prejšnjemu seminarju, so lahko slišali, da sem spomnil na formulo, po kateri označevalec, za razliko od znaka, zastopa subjekt za nek drug označevalec. Ker nič ne pravi, da drugi označevalec o tem kaj ve, je jasno, da ne gre za predstavljanje (*représentation*), temveč za zastopnika (*représentant*).

Preko tega sem istega dne lahko ponazoril to, kar sem imenoval diskurz gospodarja.

1

Če je diskurz gospodarja mogoče zvesti na en sam označevalec, iz tega sledi, da nekaj zastopa. Če to imenujemo *nekaj*

(*quelque chose*), s tem rečemo že preveč, zastopa x, in prav to je treba pri tej zadevi pojasniti.

Prav nič ne nakazuje, na kakšen način bi gospodar vsiljeval svojo voljo. Nedvomno je za to potreben nek pristanek, in če se ob tej priložnosti Hegel lahko skliče zgolj na smrt kot označevalca absolutnega gospodarja, je to tokrat nek znak - znak, da ta pseudo-izvor ne razreši ničesar. Če naj se to nadaljuje, mora gospodar dejansko vstati od mrtvih, namreč prestati preizkušnjo - šele tedaj se vidi, da je res gospodar. Hlapec je na istem - le da se je odpovedal soočenju s to preizkušnjo.

Uganka funkcije gospodarja se torej ne razkrije takoj. Opozarjam, ker je to že na poti - neki poti, ob kateri se nimamo kaj pretvarjati, da smo jo odkrili mi, in ki ni pot teorije nezavednega - da ni prav nič samoumevno, da se vsa vednost, s tem, ko je vednost, kot taka tudi ve.

Kar odkrivamo v izkustvu že najmanjše psihoanalize, pripada redu vednosti in ne poznavanja ali predstavljanja. Gre prav za nekaj, kar v določenem razmerju poveže označevalec S_1 z drugim označevalcem S_2 .

To so precej zaprašeni izrazi, bi rekel, če lahko poslužujoč se te metafore opozorim na poudarek, ki ob priliki pritiče izrazu *vednost*.

Vendar pa v nekem takšnem razmerju - prav v kolikor se ne ve - počiva temelj tega, kar se ve, kar se nemoteno artikulira kot mali gospodar, kot *jaz*, kot tisti, ki o tem nekaj ve.

Kljub vsemu pa je od časa do časa moč opaziti, da se to zatakne. Tu izbruhne celotna faza lapsusov in spodrseljavev, od koder se razkriva nezavedno. Vendar pa se slednje še precej bolje in dalnosežneje razkriva v luči analitičnega izkustva.

Od časa do časa si dovolimo prebrati kakšno biografijo, če je to mogoče in če imamo dovolj dokumentov, iz katerih je moč razbrati, za kaj neko življenje verjame, je verjelo, da mu je usojeno,

korak za korakom, in da lahko ob priliki celo vidimo, kako je življenje verjelo, da je to usodo sklenilo.

Vendar pa se zdi, da je v luči tega pojma, da ni gotovo, da se vednost ve, mogoče razbrati, na ravni katere nezavedne vednosti poteka delo, ki izdaja to, kar je dejansko resnica vsega, kar se je verjelo biti.

Poslužujoč se sheme diskurza velikega G lahko rečemo, da delo hlapca, ki tvori neko nerazodeto nezavedno, na nek prikrit način razkriva, ali je to življenje vredno, da o njem govorimo. Zaradi tega je iz resnic, iz resničnih resnic, vzniknilo toliko zavojev, umislekov in napak.

Psihoanalitično izkustvo torej vednost postavlja v center, na zatožno klop. To nam že samo na sebi nalaga dolžnost izpraševati, kar pa ne omejuje polja vednosti. Če naj povemo vse, gre za to, da vednost na noben način in v nobenem trenutku, niti kot upanje v prihodnost, ne more tvoriti zaprte celote - slednje se je zdelo dvomljivo že pred nastopom psihoanalize.

Morda so se skeptiki tega zdvoimljenja lotili nekoliko nizko, govorim o tistih, ki so si nadeli to ime v času, ko je dvomljenje konstituiralo neko šolo, o čemer imamo le zelo medlo predstavo. Toda konec koncev, morda je bilo to vredno truda, kaj pa vemo? Kaj vemo o tem, glede na to, kar nam je od skeptikov ostalo? Morda je bolje, da o tem ne sodimo. Od njihove vednosti nam je morda ostalo le to, kar so od njih uspeli pobrati drugi, tisti, ki niso vedeli, od kod izhajajo skeptične formule radikalnega zdvoimljenja v vso vednost, a *fortiori* v totalizacijo vednosti.

Predstava, da vednost lahko tvori celoto, je, če lahko tako rečem, imanentna politiki kot taki - kar nam lepo pokaže, kako majhen je vpliv šol. Da je ta predstava imanentna politiki kot taki, vemo že dolgo. Imaginarna ideja celote kot jo daje telo, celote, ki se opira na primerno obliko zadovoljitve, na to, kar je na robovih zaokroženo, je bila vselej uporabljana v politiki, uporabljala jo je stranka političnega pridigarstva. Kaj je lepšega, a tudi manj odprtega? Kaj bolj spominja na zaprtje, lastno zadovoljitvi?

Povezanost te podobe z idejo zadovoljitve je tisto, proti čemur se moramo bojevati vsakič, ko naletimo na nekaj, kar tvori vozle v tem delu, v delu prinašanja na dan po poteh nezavednega. To je ovira, meja ali bolje motek, v katerem izgubimo smer, in kjer se počutimo blokirani.

Nenavadno je videti, kako je iz neke doktrine, ki jo je Marx zasnoval na funkciji boja, razrednega boja, kljub temu nastalo to, kar je v tem trenutku problem, s katerim se soočamo vsi, namreč ohranjanje diskurza gospodarja.

Slednji seveda nima strukture starodavnega gospodarja, ki se umešča na mesto, zaznamovano z velikim G. Umešča se na mesto na levi, ki ga kot klobuk pokriva U. Povedal bom, zakaj. V slednjem zaseda mesto, ki ga bomo začasno imenovali dominantno, S_2 , ki ga opredeljuje to, da ni vednost o vsem (*savoir-de-tout*), ne gre za to, temveč vse-vednost (*tout-savoir*). Bodite pozorni na to, kar zase trdi, da ni nič drugega kot vednost, in čemur v vsakdanji govorici rečemo birokracija. Težko bi rekli, da v tem ni nič problematičnega.

V mojem prvem nastopu, tistem izpred treh tednov, smo izhajali iz tega, da je v prvem statusu diskurza gospodarja, vednost delež sužnja/hlapca. In mislim, da sem nakazal, ne da bi to lahko zadnjič razvil, ker je bilo za to na žalost premalo časa, da pride v premiku od antičnega k modernemu gospodarju, ki se mu reče kapitalist, do preobrazbe na mestu vednosti. Prišel sem celo do tega, da sem rekel, kako filozofska tradicija ni brez odgovornosti za to pretvorbo.

Tako da je proletarijat zato, ker je bil nečesa razlaščen - nečesa, kar je bilo prej seveda obča last - usposobljen uporabljati izraz razlaščenost, ki upravičuje tako podvzetje, kot uspeh revolucije.

Ali ne občuti, da to, kar mu je povrnjeno, ni nujno njegov delež? Kapitalistično izkoriščanje ga dejansko opehari za njegovo vednost, s tem ko jo naredi za neuporabno. Kar pa mu je dano v

določenem tipu sprevrnitve, je nekaj drugega - je gospodarjeva vednost. Zato je s tem zgolj zamenjal gospodarja.

Kar ostane, je dejansko bistvo gospodarja, namreč to, da ne ve, kaj hoče.

Takšna je resnična struktura diskurza gospodarja. Hlapec ve mnogo stvari, predvsem pa ve, kaj hoče gospodar, četudi slednji tega ne ve, kar ni nič neobičajnega, saj sicer ne bi bil gospodar. Hlapec to ve in v tem je njegova funkcija hlapca. Zaradi tega tudi vse skupaj deluje, kajti, kakorkoli že, to je kar dolgo delovalo.

Dejstvo, da vse-vednost preide na mesto gospodarja, nikakor ne osvetli, temveč še malce bolj zamegli to, za kar gre, namreč resnico. Od kod izhaja, da naj bo na tem mestu označevalec gospodarja? Kajti to je nedvomno S_2 gospodarja, ki kaže skelet nove tiranije vednosti. To je tisto, kar preprečuje, da bi se na tem mestu v teku gibanja zgodovine, kot morda upamo, pojavilo to, kar pripada resnici.

Znak resnice je zdaj drugod. Proizvesti ga mora to, kar je nadomestilo antičnega sužnja, to se pravi tisti, ki so sami potrošni produkti, kot pravimo, potrošni tako kot drugi. *Potrošniška družba*, se reče. *Človeški material*, kot so nekdamer dejali - ob ploskanju nekaterih, ki so v tem videli nežnost.

Na to je veljalo opozoriti, kajti sedaj moramo izprašati to, za kar gre v dejanju prihoanalize.

2

Tega se ne bom lotil na tisti ravni, na kateri sem pred dvema leti upal speti to zanko, ki je ostala razklenjena, zanko dejanja, v katerem se utemeljuje in vzpostavlja psihoanalitik. Tega se bom lotil na ravni analitikovih intervencij, ko je enkrat izkustvo že vzpostavljeno v svojih natančnih mejah.

Če obstaja neka vednost, ki se ne ve, to sem že dejal, je postavljena na ravnen S_2 , ki ga imenujem drugi označevalec. Ta drugi označevalec ni sam. Trebuh Drugega, velikega A, jih je poln. Ta trebuh, tak pošasten trojanski konj, daje oporo fantazmi neke vednosti-totalitete. Pa vendar je jasno, da njena funkcija predpostavlja nekaj, kar udari od zunaj, sicer ne bi nikoli nič prišlo na plan. In Troja ne bi bila nikdar zavzeta.

Kaj vzpostavi analitik?

Veliko slišim govoriti o diskurzu psihoanalize, kot da to kaj pomeni. Če nek diskurz opredelimo s tem, kar je njegova dominantna, potem obstaja diskurz analitika, kar pa ni isto kot psihoanalizirajoč diskurz, diskurz, ki je dejansko prisoten v analitičnem izkustvu. Kaj analitik vzpostavi kot analitično izkustvo, je moč enostavno povedati - vzpostavi histerizacijo diskurza. Drugače rečeno, gre za strukturno vpeljavo, v umetnih pogojih, diskurza histerika, ki je tu označen z velikim H.

Lani sem ga poskusil izostriti rekoč, da je ta diskurz obstajal, oziroma da bi obstajal, pa naj je psihoanaliza tu ali ne. To sem dejal na nek slikovit način, ko sem mu dal najobičajnejšo oporo, tisto, iz katere je za nas izšlo poglobitno izkustvo, namreč ovinek, vijugasto sled, na kateri počiva ta nesporazum, ki v človeškem rodu tvori spolna razmerja.

Ker imamo označevalec, se moramo med seboj razumeti, in prav zato se ne razumemo. Označevalec ni narejen za spolna razmerja. Od kar je človeško bitje govoreče, fuč, je konec s to popolno, harmonično kopulacijo, ki jo sicer ni mogoče najti nikjer v naravi. Narava v tem pogledu nudi neskončno število vrst, ki, vsaj večinoma, ne prinašajo nobene kopulacije, kar kaže kako malo je v načrtu narave, da bi to tvorilo neko celoto, neko zaokroženost.

Kakorkoli že, eno je gotovo - če za človeka to poteka v vijugah, je za to zaslužno neko oné, ki to dopušča, najprej s tem, da zadevo napravi nerešljivo.

To je to, kar pomeni diskurz histerika, marljiva kot je. Ko rečemo *marljiva*, histerika napravimo za žensko, vendar to ni njen privilegij. Veliko moških se spusti v analizo in so že zaradi tega prisiljeni prečkati diskurz histerika, kajti to je zakon, pravilo igre. Gre za to, da spoznamo, kaj iz tega sledi za razmerje med moškim in žensko.

Vidimo torej histeričarko, ki kot le more fabricira moškega - moškega (*homme*), ki bi ga poganjala želja po vednosti.

Ob tem sem se ustavil v mojem zadnjem seminarju. Ugotavljamo, da je zgodovinsko gledano gospodar počasi opeharil hlapca za njegovo vednost, da bi iz nje napravil vednost gospodarja. Ostaja pa skrivnost, kako se mu je lahko porodila želja po tem. Če mi verjamete, gospodar želje ni prav nič potreboval, kajti hlapec mu jo je izpolnil še preden je sploh vedel, kaj utegne želeti.

O tem bi bil razpredal zadnjič, če ne bi ta očarljiva stvar planila iz realnega - pravijo mi, da iz realnega dekolonizacije. Baje gre za nekega pacienta alžirskega rodu, ki so ga premestili sem. Kot vidite, očarljiva norija, zaradi katere vsaj do določenega trenutka, kajti iti moram naprej, ne bom mogel razviti, katero vez postavljam med filozofski diskurz in diskurz histerika, kajti zdi se, da je bil filozofski diskurz tisti, ki je gospodarju vzbudil željo po vednosti. Za katero histerijo bi lahko tu šlo? Tu je neko področje, ki ga ne gre oskruniti. Če je med vami kaj takih, katerih mišljenje jo rado popiha malce naprej od tega, kar pripoveduje govornik, bodo tu našli priložnost, da urijo svoj talent. Zagotavljam jim, da se mi pot zdi obetavna.

Naj bo tako ali drugače, če naj podamo neko širšo formulo kot je umestitev histerije na nivo razmerja moški-ženska, recimo, da zgolj iz tega, kar tu vpisujem o diskurzu histerika, še vedno ni moč razbrati, kaj je to \$. Toda če gre za njegov diskurz in če zaradi tega diskurza obstaja nek človek (*homme*), ki ga poganja želja po vednosti, za vednost o čem potemtakem gre? - kakšna je vrednost nje same, te osebe, ki govori? Kajti, v kolikor je ta oseba objekt a,

je izpadla, izpadla spričo učinka diskurza, na njegovi vselej kje zalomljeni poti.

Kar v končni instanci histeričarka hoče, da vemo, je to, da govoriči spodleti zajeti obseg tega, kar lahko ona, kot ženska, razkrije o užitku. Vendar histeričarki ne gre za to. Gre ji za to, da drugi, ki se mu reče moški, ve, kako zelo dragocen objekt postane ona v kontekstu tega diskurza.

Ali ni tu konec koncev temelj analitičnega izkustva? - če rečem, da histeričarka podeli drugemu kot subjektu dominantno mesto v diskurzu histerika, potem to pomeni, da histerizira svoj diskurz, iz njega naredi ta subjekt, ki se ga prosi, naj se ne ozira na nič drugega kot na štiri zidove, ki ga obkrožajo, in proizvaja označevalce, ki vzpostavijo, če naj povemo vse, to prosto asociacijo kot gosodarico tega polja.

Reči, kar vam pade na um - kako bi lahko to do česa pripeljalo, če bi ne bilo določeno, da v tem naključnem izstopanju označevalcev ni nič takega, kar - prav zato, ker gre za označevalce - se ne bi nanašalo na to vednost, ki se ne ve in ki je dejansko tisto, kar pri tem dela.

Vendar pa ni razloga, da subjekt o slednji tu ne bi vedel malce več. Kaj se lahko zgodi s to obilno produkcijo S_1 -ov, če si analitik ne vzame besede? Zagotovo marsikaj. Analitik, ki posluša, lahko zabeleži veliko stvari. S tem, kar lahko izusti nek povprečni sodobnik, če se ne ozira na nič, lahko naredimo ekvivalent majhne enciklopedije. Če bi bila zadeva zabeležena, bi vsebovala ogromno ključev. Kasneje bi lahko celo izdelali ali dali narediti majhno elektronsko napravo. In to je ideja, ki nekaterim lahko pade na um - izdelajo elektronsko napravo, zahvaljujoč čemu mora analitik zgolj potegniti listek in jim s tem odgovori.

Poglejmo, kaj je v igri tu, v analitikovem diskurzu. On, analitik, je gospodar. V kateri obliki? To moram prihraniti za naša prihodnja srečanja. Zakaj v obliki a ?

Na njegovi strani se nahaja S_2 , vednost - pa naj to vednost pridobi poslušajoč svojega analizanta, ali pa gre za že pridobljeno in določljivo vednost, kar lahko na določeni ravni omejimo na analitikov *savoir-faire*.

Vendar pa je treba pri tej shemi razumeti - in to je naznačeno že s tem, da se v diskurzu gospodarja S_2 nahaja na mestu hlapca, kasneje, v diskurzu moderniziranega gospodarja, pa na mestu gospodarja - da to ni ista vednost.

Na katerem mestu je v diskurzu na skrajni desni? Na tistem mestu, ki nam ga Hegel, najsublimnejši vseh histerikov, opiše kot mesto resnice.

Dejansko ne moremo reči, da je *Fenomenologija duha* v tem, da izhajajoč iz *Selbstbewusstsein* pridemo do tako imenovanega dojetja na najbolj neposredni ravni čutnosti, kar bi pomenilo, da se vsa vednost ve že od začetka. Čemu potlej vsa ta fenomenologija, če bi šlo le za to?

Toda, kar imenujem histerija tega diskurza teži prav k temu, da bi se slednji izognil tistemu razločku, ki bi omogočil opaziti, da četudi ta historični stroj, ki je dejansko zgolj sprevod šol in nič več, ne bi nikoli prišel do absolutne vednosti, bi to služilo zgolj obeleženju izničenja, spodletelosti, končnega izbrisa tega, kar edino motivira funkcijo vednosti - dialektike, ki jo tvori z užitkom. Absolutna vednost bi bila zgolj in enostavno ukinitve te entitete. Kdor od blizu študira *Fenomenologijo*, o tem ne more dvomiti.

Kaj nam zdaj prinese položaj S_2 na mestu resnice?

3

Kaj je vednost kot resnica? Tu bi lahko rekli - Kako vedeti brez vednosti?

To je uganka. To je odgovor - da je uganka - med drugimi primeri. In dal vam bom še enega.

Oba imata isto značilnost, ki je lastna resnici - resnico lahko vselej rečemo le na pol. Naša draga resnica Epinalove imažerije, ki prihaja iz vodnjaka, ni nikoli nič drugega kot truplo.

V Italiji, na nekem predavanju, za katerega so me ne vem zakaj prosili, in za katero nisem bil, to vem, preveč dobro pripravljen, sem se sklical na Himero, v kateri je utelešen natanko izvirni značaj diskurza histerika. In Himera postavi uganko možu Ojdipu, ki je morda že imel kakšen kompleks, prav gotovo pa ne tistega, kateremu je dal svoje ime. Himeri odgovori na nek določen način in tako postane Ojdip.

Na Himerino vprašanje bi se našlo mnogo drugih odgovorov. Na primer, lahko bi rekel - dve nogi, tri noge, štiri noge, to je Lacanova shema. To bi imelo povsem drugačen rezultat. Lahko bi rekel, to je človek kot dojenček. Dojenček začne na vseh štirih. Se postavi na dve, si spet pomaga s tretjo in se v istem hipu ravno kot žoga zakadi v trebuh svoje matere. To je tisto, čemur dejansko, in upravičeno, pravimo Ojdipov kompleks.

Mislím, da vidite, kaj tu pomeni funkcija uganke - je neko pol-rekanje (*mi-dire*), kot je Himera neko pol-telo, pripravljeno na to, da izgine takoj, ko je bila dana rešitev.

Vednost kot resnica - to definira tisto, kar mora biti struktura neke interpretacije.

Če sem dolgo vztrajal na razliki med ravniyo izjavljanja in ravniyo izjave, je bilo to zato, da bi funkcija uganke dobila svoj smisel. Uganka je verjetno to, neko izjavljanje. Nalagam vam, da iz njega naredite izjavo. Znajdite se s tem kakor veste in znate - kot je to storil Ojdip - in nosili boste posledice. To je tisto, za kar gre pri uganke.

Toda obstaja še nekaj drugega, na kar le redko pomislimo, česar sem se sam od časa do časa dotaknil, počohal, vendar pa me

je po pravici povedano dovolj zadevalo, da mi o tem ni bilo udobno govoriti. Temu se reče citat.

Kaj je citat? V nekem tekstu, kjer bolj ali manj dobro napredujete, če ste na primer na hvaležnem področju družbenega boja, kar na enkrat citirate Marxa in dodate - *je rekel Marx*. Če ste analitik, citirate Freuda in napišete - *je rekel Freud* -, to je bistveno.

Uganka, to je izjavljanje - in najdete se, kar zadeva izjavo. Citat, to je - jaz postavim izjavo, kar pa zadeva ostalo, prepuščam vam skrb za trdno oporo, ki jo najdete v imenu avtorja. To zelo dobro deluje in nima nobenega opravka z bolj ali manj majavo funkcijo avtorja.

Kadar citiramo Marxa ali Freuda - teh dveh imen nisem izbral po naključju - je to v funkciji deleža, ki v nekem diskurzu pripada predpostavljenemu bralcu. Na svoj način je tudi citat neko pol-rekanje. Je neka izjava, za katero vam nakažejo, da je sprejemljiva le v kolikor ste že udeleženi v določenem diskurzu, strukturiranem na ravni temeljnih struktur, ki so tu na tabli. To je edino - ali bi to do tega trenutka lahko pojasniti? - zaradi česar je citat, zaradi česar je dejstvo, da citiramo nekega avtorja ali pa ne, na drugi stopnji lahko pomembno. To vam bom ponazoril in upam, da boste to vzeli za dobro, kajti gre za nek primer, ki nam je domač.

Vzemimo, da v drugem času citiramo nek stavek, in povemo od kod je, povemo ime avtorja, M. Ricoeur na primer. Vzemimo, da citiramo isti stavek in ga postavimo pod moje ime. Smisel nikakor ne more biti v obeh primerih isti. Upam, da sem vam na ta način dal čutiti, kaj imenujem citat.

In ta dva registra, kolikor imata svoj delež v pol-rekanju, predstavljata medij in tisto, v imenu česar, če lahko tako rečemo intervenira interpretacija.

Interpretacijo - tisti, ki se je poslužujejo, to opazijo - pogosto vzpostavlja uganka. Uganka kot možna béra v spletu analizirančevega diskurza, ki jo vi, interpret, ne morete sami nikoli dopolniti, ki je ne morete imeti za nekaj razkritega, ne da bi lagali. Citat pa je po

drugi strani, včasih vključen v isti tekst, določena izjava. Takšna je izjava, ki lahko šteje za razkritje, s pogojem, da jo priključite celotnemu kontekstu. S tem pa se skličete na njenega avtorja.

Kar dejansko preseneča pri tej instituciji analitičnega diskurza, ki je gibalno transferja, ni to - kot so nekateri verjeli, da trdim - da naj bi bil analitik umeščen v funkcijo subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve. Če je analizirancu tako zlahka dana beseda - prav tako namreč dobi to svobodo - to pomeni, da mu je analitik priznal, da lahko govori kot gospodar, to se pravi kot šklopotalo, da pa rezultati ne bodo tako dobri kot pri resničnem gospodarju, da mora to pripeljati do neke vednosti - vednosti, ki jo kot talca vzame za poroštvo tisti, ki že vnaprej pristane na to, da bo produkt analizirančevih umovanj, namreč psihoanalitik, v kolikor mu je kot temu produktu namenjeno, da gre na koncu v izgubo, da ga proces eliminira.

Kaj pomeni, da lahko analitik zasede to mesto, ki je na ravni diskurza gospodarja mesto gospodarja? Že v enostavnem delovanju razmerij gospodarja in hlapca je jasno, da je želja gospodarja želja Drugega, je namreč želja, ki jo prestreže hlapec.

Vprašanje ni v tem, mesto česa analitik zavzame, da bi sprožil gibanje investicij subjekta, ki se zanj predpostavlja da ve - subjekta, ki s tem, da je priznan kot tak, na svoji strani že vnaprej nosi to, kar imenujemo transfer.

Analitik se napravi za analizirančev razlog želje. Kaj pomeni ta bizarnost? Ali jo moramo imeti za prigodo, zgodovinski pojav, ki bi ga prvič videl svet?

Prehitevajoč nadaljni razvoj poti, ki nas bo morda pripeljala do velikega ovinka, bom rekel le to, da se je ta funkcija pojavila že prej, in da se Freud ni kar tako rad vračal k tolikim pred-sokratikom, med drugimi k Empedoklesu.

Ker vem, da je od dveh naprej ta predavalnica zasedena, bom danes in odslej naprej končal petnajst minut do dveh. Zmenek vam napovem drugo sredo v januarju.

SOFIST, ALI O TRANSFERJU

17. decembra 1969

"Sofia", če je verjel Platonovim diogenim namigom, se dogaja leta 399, malo pred Sokratovo smrtjo. Prevedla Alenka Zupančič
"Teaitetos", kjer se konča en dialog, so se pogovorniki dogovorili, da se jutro naslednjega dne - Teaitetos uvede dialog z epaminom na "naš včerajnji dogovor" (216a). Napisan je bil med leti 366 in 361, skupaj s "Teaitetos", "Parmenidom" in "Politikom". Natančno zaporedje nastanka teh dialogov je sicer negotovo, tu pa bom sledil hipotezi, da je "Sofia" nastal po "Parmenidu" in da poskusa po svojih postih razločevati razgovor, v kateri je običaj kmet "Parmenide". Hipotetizirajo kmeti kmetov pravičije svoj Sokrat, ki se v "Sofii" namaguje spomni svojega državnega dialoga s Parmenidom ("... ko sem tudi jaz, se misel, sedeloval pri njegovi stenojati raziskavi njegovo urjenje tistih, tedaj ko je bil on v resnici le živoreden starec" (217e)).

V razmisleku do "Parmenida" se bo tu zgodila neka daljša preobrazba. Parmenid sam je nekaj obsevan in misel, in njegovim diogeni pa namigovi njegov zastopnik, gost iz Elea, "veliki Parmenidov" in Zenojevih učencev, ter izredno filozofski človek" (216a). Dialog se teko po eni strani odvija v smeri Parmenida in njegove hipoteze stvarnosti - pomenijo jo pa "veliki Parmenid" in "ali Parmenid", po drugi strani pa tega, da se je treba te smeri odzvati, še več, da bi lahko paradoksalni logiki dialoga sledili do konca, se treba vsaj nekoliko odzvati - beseda je močna, a uporabi jo sam diogeni gost, ki se v nekem trenutku odzove:

"Da mi ne napišite, da postajam kakor nehoten odstopnik? Kaj je to? ... V naši obrambi bo nujno izpostaviti govorice ometa Parmenida ter celo praviš tako nebitno, da biva z našim

SOFIST, ALI O TRANSFERJU

"Sofist", če je verjeti Platonovim diegetskim namigom, se dogaja leta 399, malo pred Sokratovo smrtjo, in to dan po "Teaitetu"; komaj so končali en dialog, so se sogovorniki dogovorili, da se dobijo naslednjega dne - Teodoros uvede dialog z opominom na "naš včerajšnji dogovor" (216a). Napisan je bil med leti 366 in 361, skupaj s "Teaitetom", "Parmenidom" in "Politikom". Natančno zaporedje nastanka teh dialogov je sicer negotovo, tu pa bom sledil hipotezi, da je "Sofist" nastal po "Parmenidu" in da poskuša po svojih poteh razreševati zagato, v kateri je običal konec "Parmenida". Hipotezo konec koncev opravičuje sam Sokrat, ki se v "Sofistu" mimogrede spomni svojega davnega dialoga s Parmenidom ("... ko sem tudi jaz, še mlad, sodeloval pri njegovi temeljiti raziskavi sijajno urejenih trditev, tedaj ko je bil on v resnici že častivreden starec." (217c)).

V razmerju do "Parmenida" se bo tu dogodil neki daljnosežni premik. Parmenid sam je zdaj odsoten in mrtev, na njegovem mestu pa nastopi njegov zastopnik, gost iz Elea, "sotovariš Parmenidovih in Zenonovih učencev ter izredno filozofski človek" (216a). Dialog se tako po eni strani odvija v senci Parmenida in njegove izjemne avtoritete - poimenujejo ga "veliki Parmenid" in "oče Parmenid" -, po drugi strani pa terja, da se je treba te sence otresti, še več, če hočemo paradoksnu logiki dialoga slediti do konca, je treba tvegati očetomor - beseda je močna, a uporabi jo sam eleatski gost, ki se v nekem trenutku zdrzne:

"Da mi ne naprtiš, da postajam kakor nekakšen očetomorilec? - Kaj je zdaj to? - V naši obrambi bo nujno izprašati govorico očeta Parmenida ter celo prisiliti tako nebivajoče, da biva z ozirom

na nekaj kot tudi spet obratno bivajoče, da v nekem smislu ne biva." (241d)

Območje očetomora je tako v grobem jasno načrtano: če se je "Parmenid" odvijal kot serija urejenih hipotez, ki so izpraševale vse možne načine povezave biti in Enega (v naši lacanovski terminologiji bi lahko rekli Realnega in Simbolnega), pa se zdaj pred mišljenjem pojavijo nevместljive entitete - nebivajoče, ki v določenem smislu vendarle biva, bivajoče, ki v določenem smislu ne biva; med bit in nebit, med bit in Eno, se vrine motno območje dozdevkov, ki jih je treba raziskati in se jih poskusiti odkrižati. Lahko bi rekli tudi takole: očetomor odpre območje videza. Če ni več očetne avtoritete, postanejo stvari negotove in z vso ostrino se postavi vprašanje: s kakšno avtoriteto lahko govori filozofski diskurz?

Območje videza in dozdevkov neposredno napotuje na območje transferja. Platon začne dialog z razpredanjem o božanskih ljudeh, ki tvorijo posebno kategorijo in jim pritiče poseben status. Zdaj so videti kot božji odposlanci, zdaj kot blazneži, "nekaterim se ne zdijo ničesar vredni, drugim pa odtehtajo vse" (216c). To kategorijo tvorijo "sofist, državnik, filozof" (217a). Kar jih družijo, je prav to, da povzročajo transfer in lahko delujejo le preko transferja, obdani z božjo auro, kot "subjekti, ki se zanje predpostavlja, da vedo". In ni naključje, da Platon navede prav tiste tri slovite nemogoče poklice, ki jih navaja Freud: gospostvo, vzgoja, analiza. Ti poklici so nemogoči, kolikor je njihov stožer prav transferno razmerje. Če je po naši izhodiščni hipotezi državnik tu zastopnik gospostva in filozof zastopnik vzgoje, pa pripade sofistu dvoumni privilegij, da utelesi mesto analitika.

Ves dialog se suče okoli določitve sofista, ki kot neujemljivi objekt povzroča govor, terja nove in nove poskuse zajetja, a se naposled vselej izmuzne definiciji, postavljen je na neko kočljivo mejo diskurza, kot zastopnik videza in majavosti vsakega smisla. Glavni problem dialoga je ločitev sofista od filozofa: izvreči je treba varljivi diskurz videza in trdno obmejiti območje filozofske vednosti in njeno avtoriteto, stabilizirati smisel. Mu to uspe? Naj tu namesto

anticipacije citiram osebno noto slovenskega prevajalca, Valentina Kalana:

"Glede osebne motivacije za prevajanje, če koga to zanima, moram reči, da sem doživel razočaranje. Ko sem pred tremi leti začel s prevajanjem, sem živel še v veri, da ta Platonov tekst razrešuje gordijski vozle prepleta filozofije in ideologije: a ne le, da "Sofist" tega ne more rešiti, temveč je platonizem prav iluzija razlike, iluzorno razlikovanje sofistike in filozofije, ideologije in znanosti." (Kalan 1980, 5)

In nemara lahko previdno dodamo, da je s stališča filozofije razočaranje upravičeno, s stališča psihoanalize pa nikakor.

Sofist, ki ga skuša zakoliti dialog, je v samem dialogu odsoten. Nihče ga ne brani, ne more se sam zagovarjati, a vendar je močnejši, kot se je zdelo, z nevidno roko meša filozofove štrene, vedno znova se izkaže, da je sofistov udarec filozofiji usodnejši, kot je bilo videti, ločnica med filozofijo in sofistiko je čedalje bolj izmuzljiva in nazadnje odsotni govorec nemara odnese dvoumno zmago. Prvi problem, postavitev jasne ločnice, potegne za seboj drugega, namreč določitev možnosti legitimnega izrekanja. Da bi lahko sesuli sofista, je treba zakoliti osnove prave filozofske govorice.

Poskus določitve sofista se najprej odvija skozi sedem definicij, od katerih se nobena ne izkaže za prav zadovoljivo. Definicije se postavljajo skozi dieretično členjenje, v katerem vsaka dihotomija proizvede nove dihotomije. V nadrobnejšo izpeljavo, ki je sicer dovolj znana, se tu ne bom spuščal. Zanima me le točka, kjer stvar spodleti. Platon začenja z generalno ločnico, ki ločuje proizvajalne umetnosti od pridobitnih umetnosti (*tehne*). Prvim je naložen prehod iz nebivajočega v bivajoče, torej proizvajajo nekaj novega (219b; podobno v "Simpoziju": "Namreč sleherni vzrok za to, da karkoli prehaja iz nebivajočega v bivanje, je proizvajanje (*poiesis*)" (205bc)); druge pa zgolj pridobivajo nekaj že proizvedenega, bodisi z menjavo, trgovino itd. ali z obvladovanjem, lovom, bojevanjem itd. Ob tako postavljeni osnovni ločnici je sofist sprva seveda videti kot

pridobitnik, neproduktivni izkoriščevalec, denimo kot trgovec ali "lovec na duše". A če ga peta definicija tako ob podrobnejši specifikaciji postavlja kot pridobitnika z obvladovanjem skozi "prepirljivo oporekanje" (eristiko), in to za denar, lahko to pridobivanje uspešno izvaja le, če obenem vendarle nekaj proizvaja, nekaj nudi: proizvaja pač videz, iluzijo, privid, in tako ga bo sedma definicija naposled morala postaviti v območje proizvodjanja, četudi nadvse dvomljivega. Sofist je posnemovalec, tako kot slikar, proizvaja podobe, "ikone", posnetke določenega vzorca (paradigme).

"Kako naj imenujemo tisto, kar se sicer kaže podobno lepemu na osnovi neprimernega opazovanja; če pa bi nekdo dobil možnost, da takšne stvari zadostno opazuje, sploh ne bi bilo podobno tistemu, čemur obeta biti podobno? Ali tega ne imenujemo, ker se že tako prikazuje, podobno pa ni, prikazen (*phantasma*)?" (236b)

Sofist, skratka, proizvaja fantazme. Če je posnemanje sumljiva vrsta produkcije, pa je sofistika sumljiva vrsta posnemanja, neprimerno posnemanje, ki ponuja podobnost, ki to ni - slikar vsaj ponuja posnetek posnetka, sofist pa še tega ne. Tako sofist nazadnje spodnese osnovno ločnico: po eni plati je sicer pridobitnik, a to le na podlagi določene produkcije, ki je pravzaprav le posnemanje produkcije - ne prehod iz nebivajočega v bivajoče, temveč ustvarjanje sive cone vmesnosti: niti bit niti nebit. "Pojavljati se kot nekaj, biti pa ne ..." (236e); govorica, ki "se ni bala postaviti si za podlago, da nebivajoče biva; na drugačen način se namreč lažnost in neresnica ne bi mogla izkazati kot bivajoče." (237a) Videz je torej to nebivajoče, ki na določen način vendarle biva, se prikazuje kot nekaj, čeprav to ni - opredelitev, ki jo bo, mimogrede rečeno, malone dobesedno dobrih dva tisoč let kasneje zapisal tudi Hegel: "... videz (*der Schein*) imenujemo tisto *bit*, ki je neposredno na sami sebi *nebit*." (TWA 3, 116) Mesto sofista je območje videza, odseva, podobe, fantazme, ki je prav zmes bivajočega in nebivajočega: "Bati se je, da si je bivajoče skovalo z nebivajočim približno takšen splet, ki je zares neobičajen in nerazumljiv (*atopon*)."
(240c) Kraj videza je nekraj, atopos, nevместljivo mesto. S tem pa se sesuje Parmenidova jasna ločnica med bitjo in nebitjo. Že dejstvo, da se lahko stvar

lažno in varljivo prikazuje, udari nazaj na filozofijo; ne moremo mu enostavno zoperstaviti resnice, pravega stanja stvari, ne da bi pojasnili, kako je prevara na določen način utemeljena v stvari sami. Treba je torej zavreči očeta Parmenida, ker njegova sredstva niso dovolj proti zvijačam sofista, obenem pa skovati novo strategijo, ki bo sofista učinkoviteje onemogočila.

Zato je torej potrebno jasno postaviti temelje izrekanja, a prav v teh novih temeljih bo, kot bomo videli, zazijala luknja nebiti, kamor se bo lahko naselil videz. - Osnovni problem Parmenida je bila izenačitev Enega in biti, a to je bila le skrajna, radikalna razrešitev temeljnega predsokratskega problema, ki bi ga lahko poimenovali *števnost biti*. Kako spraviti skupaj bit in število? Na koliko počel je mogoče zvesti temelje bivajočega? Isokrat, denimo, pravi najenostavneje: "Za ene je neskončno biti, za Empedokla štiri, za Iona samo tri, za Alkmaiona dve, za Parmenida ena, za Gorgiasa sploh nobene" (po Dièsu). Podobno tu Platon:

"Eden pripoveduje, da so bitja sicer tri ...; drugi našteje dvoje bitij, vlažno in suho ali toplo in hladno, ki jih običajno naseljuje skupaj in jih poroča. Pri nas pa eleatska skupina ... tako razčlenjuje svoje zgodbe, da je tisto, kar imenujemo vse, dejansko eno. Kasneje pa so nekatere jonske in sicilske Muze prišle do zamisli, da je najbolj neomajno, če se oboje prepleta, tako da govorijo, kako je bivajoče (bit) tako mnoštvo kot tudi enotnost ..." (242cd)

Skratka, bit je treba tako ali drugače združiti z označevalcem in jo napraviti števno. Da bi lahko o biti govorili, jo moramo razdeliti, spojiti s števnostjo, jo razcepiti na počela ali rodove. Izrečena bit je razcepljena bit. Parmenidovo ekstremno stališče pa tako ne nastopa le zoper učinke videza, temveč v zadnji instanci zoper učinke govorice sploh - govorica je tista, ki vnaša razcep v polnost biti. Zato je tudi argument proti Parmenidu podoben kot že v dialogu "Parmenid": naj še tako postavimo enačaj med bit in Eno, imamo vendarle že dvoje, bit in Eno. Štetje se ne izide. Že minimalni učinek poimenovanja je vnos nebiti:

"Kdor postavlja, da je ime nekaj drugačnega kakor stvar, nekako že govori o dvojici. - Da. - Če pa bo dalje jemal ime kot

prav isto s stvarjo, bo ali prisiljen govoriti o imenu za nič, ali pa bo sledilo, če bo trdil, da je ime nečesa, da je ime zgolj ime imena, ne pa nečesa drugega. - Tako. - Poleg tega bo enota sama ime enote pa tudi spet enotnost imena." (244d)

Če torej izrekanje, in že njegova osnovna gesta števnosti, naseli nebit v biti, potem se sesuje Parmenidova osnovna podmena o nedeljivosti biti in enega, a potem se tu naseli tudi videz, in pravi problem je tedaj ne izogniti se cepitvi, temveč kako doseči takšno cepitev biti, ki ji sofist ne bo mogel do živega, cepitev, ki bo dopustila nebit in videz, a bo odporna zoper splošni relativizem in možnosti prevare. Platon tedaj v osnovi nadaljuje Parmenidov program, toda tako, da bi ga napravil prožnejšega in odpornejšega.

Do druge perspektive istega problema pridemo preko vprašanja gibanja in mirovanja. Bit naj bi bila tisto večno in nespremenljivo onkraj gibanja, nastajanja in minevanja. Zenonovi paradoksi so pričali prav o navideznosti gibanja in toliko je bila Parmenidova drža osnovna gesta filozofije sploh. Za Platona pa je zdaj problem prav v tem, da ni mogoče enostavno ohraniti čistosti biti onstran gibanja:

"Ali se bomo tako lahko pustili prepričati, da v resnici gibanje in življenje in duša in razumnost niso prisotni v vsestransko popolnem bivajočem, ki naj samo niti ne živi niti ne misli, temveč naj bo vzvišeno in sveto, brez posesti uma v stanju nespremenljivosti. - Saj bi utegnili, dragi gost, privoliti v strašen nauk. ... - Pa tudi za tisto, kar se giblje ter za gibanje je treba privoliti, da sta bivajoče." (249a)

Gibanje je torej tudi del biti, še več, če naj bo bit spoznatna, mora vsebovati gibanje, mirujoča bit je nespoznatna. Tako pa imamo že vsaj troje: bit, gibanje, mirovanje; to troje pa se razporeja tako, da se gibanje ne more mešati z mirovanjem, oboje pa je zaobseženo v biti.

"Bivajoče torej postavljaš kot nekaj tretjega v duši poleg teh dveh, s tem da sta tako mirovanje kakor gibanje zaobsežena s strani

bivajočega; in ko si zbral in dojel njuno skupnost in zvezo z bitnostjo, si tako obadva nagovoril, da bivata." (250b)

Razporeditev treh bitnosti, s katerimi za zdaj razpolagamo, se obenem neposredno stika z vprašanjem enega in množstva: je mogoče enemu pripisati množstvo, ne da bi s tem razbili njegovo enost? Ju je mogoče enostavno držati vsaksebi? Potrebna je neka generalna odločitev:

"Ali ne smemo povezovati niti bitnosti z gibanjem in mirovanjem niti ničesar drugega z ničemer drugim, temveč moramo v razpravah pri nas postaviti, da so te stvari nepomešane in nezdružljive, tj. nezmožne za vzajemno udeleževanje? Ali naj vse zberemo k istemu kot zmožno medsebojne skupnosti in povezovanja? Ali pa nekatere stvari res so zmožne, druge pa ne?" (251d)

Če zveze ni, potem nazadnje zabredemo v radikalno zagato nezmožnosti izrekanja. Če je vse povezano z vsem, potem se znajdemo v nasprotni zagati neopredeljivosti. Prava je lahko le tretja možnost, namreč da se nekaj nujno povezuje, nekaj pa ne. Temeljna opozicija je tedaj med mešanjem in nemešanjem, vključujočnostjo in izključujočnostjo, in ta opozicija bo lahko služila kot paradigma za tvorbo kategorij kot rodov bivajočega. Tako kot se v jeziku nekatere črke skladajo, druge pa ne, tako kot se v glasbi določeni glasovi mešajo, drugi pa ne, tako bo potrebna filozofska gramatika, filozofska muzika. Ta gramatična in glasbena filozofija pa je z drugo besedo dialektika. "Deliti z ozirom na rodove, tako da ne smatramo niti da je ista oblika drugačna niti, če je drugačna, da je ista, mar ne bomo rekli, da to pripada dialektični znanosti?" (253d) Namesto generalne ločnice med bitjo in nebitjo tedaj dobimo serijo določil - rodov, "ki veljajo za najširše in najpomembnejše" (254c) -, ki jih moramo opredeliti v medsebojnem razmerju vključujočnosti in izključujočnosti.

Čim pa imamo tri rodove - bit, gibanje, mirovanje -, se nam takoj prikradeta še dva. Vsak od njih je namreč drugačen od drugih in isti sam s seboj, tako da se morata k še tako minimalni členitvi rodov dodati še istost in drugačnost.

"Kaj neki pa smo sedaj spet tako izrekli z 'istim' in 'drugačnim'? Ali sta istost in drugačnost nekakšna dva rodova, druge vrste kakor oni trije, ki pa se dejansko vedno po nujnosti združujeta z onimi, tako da je treba raziskavo usmeriti z ozirom na petero bivajočega, ne pa z ozirom na tri ..." (254e)

Ta nova dva rodova se z ozirom na osnovne tri izkažeta za nevместljiva. S prvimi tremi je bilo lahko: gibanje in mirovanje se izključujeta, bit pa vključuje oba, nova dva pa se nanašata na vse, ne da bi s katerim od njih sovpadala, a tudi ne da bi bila kje drugje, kjer bi jima lahko odredili posebno mesto. Zadevata samo njihove relacije in nista nikjer izven njih, čeprav ju moramo predpostaviti kot posebna rodova, da bi sploh lahko imeli prve tri. Prvi trije so razločljivi le tako, da participirajo na istosti in drugačnosti. A ta razločljivost hkrati preti, da si spodkoplje svoj lastni temelj, kolikor vsak element participira na obojem, tako na istosti kot na drugačnosti. Če je bilo prej lahko zoperstaviti vključevanje in izključevanje, pa je zdaj to veliko težje - treba je uvesti dodatno distinkcijo.

"Kadar ga [gibanje] namreč določimo kot isto in neisto, seveda nismo govorili na enak način, temveč vsakokrat kadar ga določimo kot isto, tedaj tako govorimo zaradi deležnosti istega z ozirom na samega sebe, vsakokrat kadar pa ga določimo kot neistega, je to spet na osnovi njegove skupnosti z drugačnostjo ..." (256a-b).

Dodatna distinkcija je torej distinkcija vidikov: elementi so isti glede nase in drugačni od drugih, istosti in neistosti jim ni mogoče pripisati v enem in istem pomenu, z istega vidika (in tu je ostri rob, ki loči Platona od Hegla, ki bo postavil prav to nemogočo zahtevo kot podlago dialektike).

Vendar paradoksnim konsekvencam tudi tako ni mogoče ubežati. Čim smo postavili drugačnost in razliko kot poseben rod, ki so ga v določeni obliki deležni vsi ostali, se nam začnejo izmikati jasne meje vključevanja in izključevanja. Gibanje je, denimo, drugačno od biti, se pravi z določenega vidika nebivajoče. Razlika

vsakega elementa od biti ga poriva v sfero nebivajočega, odpre nebit kot sfero, ali kar kot tiho predpostavko členitve sfer. Razlika vnese nebit v bit. Gibanje je tako obenem bivajoče, kolikor participira na biti, in nebivajoče, kolikor je drugačno od nje.

"Torej je nujno, da nebivajoče biva tako na osnovi gibanja kakor tudi z ozirom na vse ostale rodove; z ozirom na vse namreč narava drugačnosti, s tem da proizvaja nekaj drugega od bivajočega, sleherno stvar napravi za nebivajoče. Poleg tega bomo na isti način o vseh rodovih skupaj pravilno govorili, da ne bivajo, kakor tudi obratno, da bivajo in so bivajoče, ker imajo delež na bivajočem." (256e)

Tako pa je naposled tudi sama bit drugačna od drugih stvari, ki so bivajoče: po eni strani je vseprežemajoča, toda če jo hočemo zajeti kot tako, kot drugačno od drugih, tedaj sama postane udarjena z nebitjo, postane drugo od bivajočega. Sleherna entiteta je tedaj notranje razcepljena na plat biti in nebiti, paradokсна narava drugačnosti jih cepi od znotraj.

"... bivajoče in drugačnost potekata skozi vse ter se mesebojno prežemata, tako da drugačnost, ker je dobila delež na bivajočem, biva zaradi te deležnosti, vendar pa ni ravno ono, česar delež je dobila, temveč drugačna; ker pa je drugačna od bivajočega, je popolnoma jasno, da je nebivajoče. ... bivajoče neizpodbitno tisočkrat tisoč stvari ni, kot tudi druge stvari v resnici posamezno in vse skupaj na mnogotero načinov so, na mnogotero načinov pa niso." (259a-b)

Tako je videti, da smo spet zašli v radikalno zagato s konca "Parmenida": "Naj rečemo še to: bodisi da Eno obstaja ali da ne obstaja, ono samo in druge stvari, kot je videti, so v svojem odnosu do sebe in v svojem medsebojnem odnosu vse in niso nič, in so videti vse in so videti nič. - To je popolna resnica." (166)

Je Platon potemtakem naposled vendarle Hegel? Tega mnenja je bil najprej sam Hegel, ki v *Zgodovini filozofije* hvali "Sofista" kot neposredno predhodnico dialektičnega mišljenja. Citira ga, kot vedno, nekoliko po spominu: "Težavno in resnično [*das Schwere und das*

Wahrhafte] je to, da pokažemo, da je tisto, kar je drugo, isto [*was das Andere ist, Dasselbe ist*] in kar je isto, drugo, in sicer v enem in istem oziru ..." (TWA 19, 72) Če pogledamo, kaj na tem mestu stoji pri Platonu, lahko izluščimo prav nasproten pomen:

"... pustiti te stvari kot malovredne, biti pa zmožen s preiskovanjem slediti razpravam v sleherni posameznosti, bodisi da kdo za nekaj, kar je drugačno, trdi, da je nekje isto, in kadar je nekaj isto, trdi, da je drugačno, in sicer na tisti način ter glede na tisto stanje, o katerem on trdi, da ga je katerokoli od obojega doseglo." (259cd)

Platonova poanta je torej v tem, da je sicer lahko trditi, tako kot to počnejo sofisti, da je nekaj obenem isto in na določen način tudi drugačno, težava pa je ravno natančno preiskati, kako in v katerem oziru. - Na ta slavni Heglov *faux pas* je že 1845 opozoril K. L. W. Heyder, v novejšem času pa je zaslovel z znanim Gadamerjevim tekstom o Heglovi in antični dialektiki (objavljenim 1961; Gadamer 1980, 21)

A tudi če Hegel pri neposrednem tolmačenju tega mesta brez dvoma nima prav, tudi če bi bil Hegel v Platonovih očeh v zadnji instanci nemara sofist, je vendarle sam dispozitiv "Sofista" tak, da Platona nenehno sili preko meje, ki si jo je sam postavil. Ko se je podal na določeno pot, ni več mogoče brzdati njenih konsekvenc. Ne gre le za to, da Platonov postopek "utekočini" vsa fiksna določila, zlasti in predvsem zoperstavitev biti in nebiti, v njem je vsebovan še neki ključni spekulativni obrat: izrekanje od znotraj zadeva stvar samo, o kateri izreka, od znotraj jo najeda in spreminja. Predikacija je nazadnje "spekulativno samorazlikovanje bistva", kot pravi Gadamer (1980, 24), in tu sta Hegel in Platon na istem. Logos zvrta luknjo v bit, govorica postane "eden izmed rodov bivajočega" (260a), brez katerega bi se tudi samo bivajoče razblinilo, hkrati pa prav govorica udari bivajoče z nebivajočim: "Prav nebivajoče se nam je vendar izkazalo kot en rod bivajočega med drugimi, ki pa je razpršen in posejan med vse bivajoče." (260b) Govorica, logos, je drugo ime za to posejanost. In kot je bil potreben spekulativni obrat ob videzu - če videz je, potem mora biti

že stvar sama tako ustrojena, da omogoča prevaro -, tako je potrebno ob govorici uvideti, da je naposled *stvar sama strukturirana kot govorica*.

Z raziskavo rodov bivajočega smo najprej dobili pet členov: bit, gibanje, mirovanje, istost, drugost. Bit sicer prežema vse ostale člene, toda čim jo postavimo kot člen uveržen z ostalimi, čim torej postane člen označevalne verige, so ostali členi obenem drugo od biti, sama bit pa drugo od njih, torej drugo od bivajočega. Vmes med člene se naseli nebit kot sam princip, sama zmožnost členitve. Kar se ponavlja skozi verigo členov, je prav nebit, ki jo sploh omogoča. Tako dobimo gibanje, ki bi ga lahko opisali tudi takole:

- "bit kot člen je definirana s tem, da se preko ekspanzije lahko meša s katerim koli členom;
- bit, ki deluje kot ekspanzija, se pripiše vsem členom, ki tako dospejo do biti [bivanja];
- členi, ki tako bivajo, negirajo bit kot člen (moment drugega); nebit vznikne pod vsemi členi kot člen brez fiksiiranega mesta, kot ponavljana ločnica;
- bit kot člen se odtegne vsem členom (moment istega); nebit se fiksira kot brezno, ki absorbira vse člene." (Milner 1966, 76)

Označevalna logika, ki se polasti rodov bivajočega, čim jih postavimo v verigo, prinese s seboj to nihanje biti in nebiti in s tem pulziranje celotne verige. Bit, ki omogoča celotno verigo in jo zaobsega, je hkrati sama njen člen in s tem pade pod udar drugosti. Konsekvenca je ta, da se nam nebit prikrade kot šesti rod bivajočega, ki ga sicer ne moremo vmestiti, a od znotraj obeleža vse ostale. Čim postavimo rodove z njihovim medsebojnim participiranjem, vzpostavimo diskurz kot nerazrešljiv splet biti in nebiti. V istem mahu postane rod bivajočega tudi govorica (260a).

Konsekvenca te strategije je drugačna konstelacija, kot smo jo imeli pri "Parmenidu". Tam je bila ločnica med bitjo in nebitjo v zadnji instanci vendarle jasna. V čisti obliki sta si stala nasproti bit in Eno (torej označevalec) kot nesoizmerna, serija hipotez je

preigravala vse možnosti njenega razmerja, generalna ločnica pa je tekla med "Eno je" in "Eno ni". Tu pa se je ta ločnica premestila v vsakega izmed členov, postala je njihov notranji razcep in princip njihovega razmerja in navezave. Vnanja napetost se je ponotranjila in univerzalizirala. Čim pa pristanemo na konsekvenco inherentnega deleža nebiti, se s tem odpre možnost sofista. Sofist je prav zastopnik tega deleža nebiti, na katerega se lahko opreta videz in prevara. Njegovo varljivo rokovanje z videzom vznikne na mestu nebiti.

"Iz teh razlogov je torej treba najprej raziskovati, kaj neki je govorica in mnenje in videz [*phantasia*], da bi ob njih očitnosti ugledali tudi njihovo skupnost z nebivajočim. Ko pa bomo to uvideli, bomo dokazali, da neresnica biva. Potem ko pa bomo to dokazali, bomo sofista privezali nanjo, če je res vanjo zapleten in ji podložen ..." (261a) "Od obeh govorov torej resnični izraža bivajoče tako, kakor z ozirom na tebe tudi je. - Kaj pa drugega? - Napačen govor pa navaja stvari, ki so drugačne od bivajočega. - Da. - Nebivajoče torej upošteva kot bivajoče." (263b)

Čim smo torej sesuli jasno eleatsko zoperstavitev biti in nebiti, čim smo zamajali fiksno rodov kot najsplošnejših "kategorij" in jih spremenili v svežnje označevalnih relacij, ki jih preči splet biti in nebiti, smo tudi že odprli vrata sofistu. Ali pa jih lahko tudi zapremo?

Neresnični govor, katerega mojster je sofist, naj bi se torej od resničnega razlikoval po tem, da nebivajoče jemlje za bivajoče. To navidez preprosto in nedvoumno opredelitev je najprej mogoče vzeti na najbolj elementarni ravni. Platon za hip spregovori z jezikom Carnapa ali Russella in poda svojo različico "*the cat is on the mat*". Če vzamemo stavka "Teaitetos sedi" in "Teaitetos leti" ter ju primerjamo z dejstvenim stanjem, je očitno, da je eden resničen in drugi neresničen (263a). "Teaitetos sedi" *if and only if* Teaitetos sedi. Da bi odločili o resničnosti, je treba samo empirično pogledati, kako stvari zares stojijo. A če bi bilo to vse, bi o (ne)resničnosti odločalo prav čutno spoznanje, se pravi tisto najbolj varljivo in minljivo, s tem pa bi bilo tudi konec platonizma. Da bi lahko govorili o resnici

v emfatičnem pomenu, je treba torej uvesti dodatne distinkcije: najprej med mišljenjem in govorom, in nato znotraj mišljenja med različnimi procesi spoznanja (*dianoia*), mnenja (*doksa*) in domišljije (*phantasia*). Pravo mišljenje (*dianoia*) je pač tisto, ki se odvija kot "razgovor duše same s seboj, ki znotraj nje poteka brez glasu," govor pa je "tok, ki gre od duše kot glasovni izraz skozi usta." (263e) Toda od tega nemega, brezglasnega razgovora duše s seboj do njegovega glasovnega, jezikovnega, drugim dostopnega izraza ni enoznačnega prehoda.

"Kaj pa, kadar spet takšno stanje nekomu ni prisotno samo od sebe, temveč preko zazanavanja, ali ga je mogoče primerno in pravilno izraziti kako drugače kakor videz ali predstava [*phantasian*]." (264a)

Poleg nemega razgovora s seboj, tega vodnika na poti do resnice, so v duši še drugačna stanja - nenehno jo preplavlja to "medsebojno mešanje zaznave in mnenja", ki tvori videz (264b). Razgovor duše s seboj vodi k resnici, le kadar je "sam od sebe", kadar ima svoje merilo sam v sebi, a kako naj v vnanjem jezikovnem izrazu razločimo, od kod prihaja? Kdaj je "avtonomen" in kdaj "heteronomen", kdaj govori resnico in kdaj laže? Tudi v "Kratilu" se je na koncu postavil problem, ali ne bi bilo pravo spoznanje nemara samo tisto, ki se dogaja brez besed. Čim smo v govorici, smo tudi v možnosti prevare, govorica, logos, pa, kot rečeno, pripada stvari sami in ni le njen vnanji "izraz". Ne moremo se torej izogniti temu, da "neresnična govorica" in "napačno mnenje" imata svojo eksistenco, da ustvarjata "posnetke bivajočega", ki so kot menice brez kritja in na katere se opira "umetnost varanja" (264d).

Kako lahko od tod poskusimo sofistu zadržniti zanko okoli vratu? Zgoraj smo že videli, da je treba sofista vendarle uvrstiti v proizvodjanje, ne le v golo pridobitništvo, saj proizvaja videz, tako da mora prava odločitev pasti v razločitvi pozitivne in negativne vrednosti videza, v ločnici sredi proizvodjanja posnetkov, podob. Legitimne posnetke in podobe je treba razločiti od nelegitimnih, sofistovih.

A pred tem smo postavljeni pred še bolj generalne odločitve. Proizvajanje, ki je bilo opredeljeno kot prehod iz nebivajočega v bivajoče, je treba najprej razdeliti na božansko in človeško. Božje proizvajanje je proizvajanje narave, vseh živih in neživih teles. Toda ali je to proizvajanje res božje? Ali nemara narava ne poraja stvari samodejno, brez vnanjega vzroka in božjega načrta? Je narava sama sebi dovolj, se imanentno razgrinja sama iz sebe? Vlada v njej naključje ali umnost?

"ELEATSKI GOST: Ali vse to narava rojeva na osnovi nekega samodejnega vzroka, ki ustvarja brez mišljenja, ali pa vse to nastaja v skladu tako z razumom kakor tudi z božansko izvedenostjo, ki prihaja od boga?

TEAITETOS: Jaz sicer, morda zaradi svoje mladosti, pogosto menjam svoj nazor v obeh smereh; sedaj pa, ko gledam vate in domnevam, da si ti zamišljaš, kako vse to nastaja ravno po bogu, sem s tem tudi sam postal tega mnenja." (265cd)

Nemara smo tu prišli do enega odločilnih mest v "Sofistu", do mesta, kjer je transferno razmerje izrečeno naravnost in brez ovinkov. Je mogoče bolj jasno postaviti vlogo predpostavljene vednosti, deleža verjetja, ki je inherenten vednosti? Gledam vate in ti verjamem, privzemam, da veš, zato lahko vem tudi jaz. In nemara ni naključje, da mesto transferja vznikne prav ob garanciji za umno ureditev univerzuma. Teaitetos ima eleatskega gosta, ta ima boga: oba se naslanjata na predpostavljenega subjekta, ki garantira umnost in utemeljuje vednost. - Mogoče bi bilo sicer ugovarjati, da je Teaitetovo verjetje na tem mestu le skrajšava argumentacije, saj se "Sofist" ne mara podrobneje spuščati v kozmološka vprašanja. Eleatski gost se za privzem svoje teze zaneša na Teaitetovo naravo, ki da je že "brez dokazov" (265d) na pravi poti in je pripravljena verjeti na besedo, kar bi bilo mogoče tudi dokazati z argumenti (kot to Platon ob tem vprašanju tudi poskuša storiti v "Filebu" in v "Zakonih"). A ta skrajšava nemara ni le prihranek časa, ko je treba tu reševati druge probleme, temveč je nekaj strukturno nujnega, na transferni skrajšavi nemara v zadnji instnci temelji sleherna vednost in tudi konec "Sofista" nazadnje ne bo mogel ponuditi boljšega

orožja zoper sofista kot je orožje transferja. Če se sofist po svoji naravi poslužuje transferne skrajšave, se je bo moral v določeni točki poslužiti tudi filozof.

Problem sofista je, da ustvarja tranfer, se pravi s proizvodnjo videza proizvaja učinek verjetja, ki pa nima pokritja v stvari sami. Umetnost videza je obenem umetnost, kako vzpostaviti transfer, privzem predpostavljene vednosti. Toda transfer ustvarja tudi Sokrat, in to še toliko bolj, kolikor zatrjuje, da je njegova poglavitna vednost v tem, da ve, da nič ne ve. Ne ve nič - razen o ljubezni, kot previdno doda v "Simpoziju": "... saj je ljubezen edina stvar na svetu, na katero se spoznam." (177d) Ta izjava, ki vednost o ljubezni postavlja ob bok in nasproti epistemološki vednosti, vmešča Sokrata v transferno območje in sem locira poglavitni vzvod njegovega postopka (da ne govorimo o *agalma*, ki jo je Lacan izpostavil kot stožer "Simpozija", tega dialoga, ki se v celoti suče okoli transfernih predpostavk vednosti). Če Platon zdaj v "Sofistu" razloči dve vrsti sofista - tistega, "ki si ne domišlja, da ve", nasproti tistemu, ki se "predstavlja kot nekdo, ki ve" (268a) -, je težko videti, kako bi prvega razločili od Sokrata. Kako ločiti sofista kot lažnega pretendenta, ki zgolj manipulira s transferjem, od filozofa, ki majevitično uporablja transfer kot edino pravo pot do vednosti?

Platonova metoda razločevanja, ki naj bi nazadnje zakoličila območje sofista in ga spodnesla, je torej začela z ločitvijo na božansko proizvajanje, ki proizvaja naravo, od človeškega, tistega, kar naredijo ljudje. Na to ločnico se cepi druga: umetnost proizvajanja stvari same je treba ločiti od umetnosti proizvajanja podob. Druga se ne pokriva s prvo, saj obstajajo podobe, ki so nastale z "božansko spretnostjo" in tako spadajo k "stvari sami".

"Tako podobe v spanju in sanjah kakor tudi vsi odsevi [*phantasmata*], ki čez dan nastajajo sami od sebe, kakor pravijo - tako senca, kadar sredi ognjenega sija nastopajo temne stvari, ali pa izgled in podoba, ki se proizvaja tako, da dvojna svetloba, lastna in tuja, tedaj ko se zbereta v eno na svetlih in gladkih površinah, povzroča zaznavanje, ki je nasprotno poprej običajnemu prizoru. -

To sta torej dva proizvoda božanskega ustvarjanja, stvar sama in spemljevalna podoba sleherne posamezne stvari." (266bc)

Stvar sama je torej podvojena, k njej spada njen lastni odsev, njena zrcalna podoba, njena senca, njen dvojnik v podobi, njena refleksija, njena "fantazma". S to podvojitvijo pa je območje videza, imaginarnega, predstavljeno že v stvar samo in pripada že božanskemu proizvajanju, podoba ni le človeški dodatek.

Človeška umetnost proizvajanja podob je tedaj kot "od človeka proizvedene sanje, izdelane za budne" (266c). Če stavbarstvo kot proizvajanje gradi hišo, pa slikarstvo kot proizvajanje podob izdelava sliko hiše. Vsa ta členitev pa služi temu, da bi nazadnje lahko potegnili distinkcijo v zadnji kategoriji, med pravimi in nepravimi podobami in posnetki. Božja mimezis je vedno "prava", čeprav je podvojitve stvari same, razcep nanjo in na njeno podobo, človeška mimezis pa je zaznamovana z neodločljivostjo, od znotraj jo preganja zmota "kot dejansko bivajoča neresnica, ki je po svoji naravi neka enota sredi bivajočega" (266e). Prave podobe je treba razločiti od ponaredkov in simulakrov. Prave podobe slonijo na podobnosti, ta pa lahko izvira le iz poznavanja stvari, ki jo upodablja, torej ne na nekem zunanjem razmerju, temveč notranjem, spoznavnem, noetičnem, ki ohranja notranje bistvo, medtem ko ga simulaker sprevrača. Simulakri pa so tedaj podobe brez podobnosti, zgolj navidezne podobe, ponavljanje brez originala, samo pretvarjajo se, da so podobe in če kljub temu, da niso podobni, lahko učinkujejo, je to le zato, ker ustvarjajo neko optično iluzijo. Videz podobnosti lahko ustvarjajo le tako, da na določen način vštejejo gledalca in zanj uprizorijo predstavo, perspektivno iluzijo. To iluzijo lahko po drugi strani hranijo le tako, da so njeni tvorci sami orodje te predstave, sami všteti v podobo, ki jo proizvajajo. Sofistika je tako zvrst gledališča: ne gre za ustvarjanje podob, ki "poteka s pomočjo orodij", tako kot pri slikarstvu ali kiparstvu, temveč "tako, da sam proizvajalec prizora samega sebe daje na voljo kot orodje" (267a), kot to počnejo gledališki igralci. Sofist je torej igralec, ki posnema, z igalsko spretnostjo se sam napravi za posnetek, a ponarejeni posnetek. Sofist je "posnemovalec modreca", *sophistikos* posnema *sophos*, igra njegovo vlogo, tako da sta v to ponarejeno podobo

všteta tako on sam kot njen gledalec. A tudi modrec je posnemovalec:

"... posnemanje na osnovi mnenja nazovimo ... navidezno posnemanje [prikazovanje mnenja], doksomimetiko, posnemanje v skladu z znanostjo pa neke vrste znanstveno ali historično posnemanje in prikazovanje." (267e)

Modrec posnema znanstveno, na podlagi spoznanja, notranjega razmerja s stvarjo samo; sofist posnema le navidezno, od zunaj. A če se poslužujeta istih besed, če oba pretendirata na filozofsko mesto, kako razločiti modreca od tega, ki le igra modreca?

V borbi proti sofistu smo začeli z rodovi bivajočega, ki naj bi postavili trdne temelje izrekanja zoper sofistiko, a čim smo jih postavili kot označevalno verigo, je bila njihova nujna implikacija nebit kot princip njihove členitve in s tem govorica kot poslednji rod bivajočega. Nebit je potegnila za seboj videz in dozdevek kot konsekvenco govorice - nebit, ki jo implicira govorica, ni enostavno nič, dozdevek je bivajoča nebit, izmuzljiva zmes biti in nebiti, pozitivacija nebiti. Če sta se bit in nebit naselila v vsakega izmed členov kot njihov notranji razcep, se je s tem mednje naselil tudi videz, fantazma, prav na to pa se je lahko oprl transfer kot vzvod sofistovega učinkovanja. Tako pa se je logika videza polastila celote, znašli smo se v univerzumu dozdevkov brez garancije, meja med pravimi in napačnimi posnetki se je čedalje bolj izmikala.

Kadar Platon naleti na zagato, kako ločiti pravo od nepravega - in ta zagata se mu nenehno vrača v novih in novih oblikah -, se na kritičnem mestu pogosto zateče v svojo priljubljeno strategijo: uvedbo mita, neke izvirne pripovedi, pripovedi o izvoru (kar je Hegel poimenoval Platonovi "znanstveno brezvredni miti" (TWA 3, 66)). Mit je postavljen kot metaforično sito, ki naj razloči pravo in nepravo. Tako v "Faidru" (245c-257b) mit o kroženju nesmrtnih duš, ki so pred inkarnacijo videle Ideje in so v utemeljitvenem spominu deležne prepoznavne pravega spoznanja. Tako v "Državniku" (269a-274e) kozmološki in historični mit, ki postavlja (med drugim) izvorni, arhaični čas, od koder bi bilo mogoče utemeljiti državnika kot "človeškega pastirja" itd. A pri "Sofistu" mit umanjka, ne more

nas potegniti iz zadrege. Videz in prevara sta utemeljena v stvari sami in če hočemo potegniti ločnico med pravim, epistemološkim posnemanjem in onim ponarejenim, navideznim posnemanjem, se ne moremo izviti iz transfernega kroga. Platon, kot rečeno, nikjer ne pobija sofistovih teorij, nazorov ali stališč, kritika velja le načinu produkcije sofistove vednosti, njegovemu zapeljevanju z videzom brez pokritja v stvari sami. A filozof se nazadnje ne more boriti s sofistom drugače kot s transferjem: da bi lahko prišli do vednosti, je že treba vedeti, vedeti, kaj je prava vednost, vedeti, kaj je treba vedeti; v vednosti je treba privzeti neko minimalno predpostavko, predpostaviti pravo vednost, da bi lahko do nje prišli. Samo če verjamem v filozofovo vednost, tako kot Teaitet eleatskemu gostu, lahko potegnem razliko med pravim in nepravim. Da bi nas lahko vodila stvar sama, ji moramo ravno tako "nasesti", se ji pustiti zapeljati, verjeti, da je stvar sama, storiti korak brez pokritja, zastaviti košček ljubezni, ki je pred modrostjo in njen pogoj. Če umanjka transferna garancija, pa se znajdemo v brezopornem svetu ponaredkov in simulakrov.

Nemara je bil Platon tudi prvi in največji anti-platonik.

Mladen Dolar

Bibliografija:

- Audouard, Xavier (1966), "Le simulacre", *Cahiers pour l'analyse* 3, str. 57-72.
- Deleuze, Gilles (1969), "Platon et le simulacre", v *Logique du sens*, str. 292-307, Paris: Minuit.
- Gadamer, Hans-Georg (1980), *Hegels Dialektik*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (1971¹).
- Guthrie, W.K.C. (1978), *A History of Greek Philosophy, Volume V: The Later Plato and the Academy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F. (1970), *Theorie Werkausgabe, Werke in 20 Bänden*, izd. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp (citirano kot TWA).
- Kalan, Valentin (1980), "'Sofist' ali o idealizmu (Sofistika - filozofija - ideologija)", v: Platon (1980), str. 5-52.
- Milner, Jean-Claude (1966), "Le point du signifiant", *Cahiers pour l'analyse* 3, str. 73-82.
- Plato (1978), *The Collected Dialogues*, izd. Edith Hamilton & Huntington Cairns, Princeton (New Jersey): Princeton University Press (Bollingen Series LXXI, 1961¹).
- Platon (1980), *Sofist*, Maribor: Obzorja.

¹ J. Lacroix, "Le Simulacre chez Platon: Le langage, l'éthique du Sens", Paris 1991, 2. in 4. poglavje, str. 49-50; prim. Martin Dolar, "Platon in postmoderni", *Problemi-Jazbeci*, 1-2, 1990, str. 31-43 in Slavoj Žižek, "On double signification", *Problemi-Jazbeci*, 1-2, 1990, str. 209-220.

SPINOZOVA ETIKA, ALI O LJUBEZNI

Sublimni moment ljubezni je po Lacanu tisti, ko se v ljubljenem udejani metafora ljubezni, se pravi tisti, ko ljubljeni svojo funkcijo ljubljenega objekta nadomesti s funkcijo ljubečega, ko se torej ljubljeni sam začne obnašati tako, kot se je doslej obnašal ljubeči, ko torej ljubezen vrne, z eno besedo, ko dá tisto, česar nima. Ljubiti namreč po Lacanu pomeni *donner ce qu'on n'a pas*, dati tisto, česar nimaš. Kdo je po Lacanu ljubeči in kdo ljubljeni? *L'aimant*, ljubeči, je tisti, ki mu nekaj manjka, torej subjekt manka, želeči, in ki obenem *ne ve, kaj je tisto, kar mu manjka, l'aimé*, ljubljeni, pa tisti, ki nekaj ima - prav v tem, kar ima, v tem, kar je skrito v njem, je v očeh drugega vsa njegova privlačnost -, in ki obenem *ne ve, kaj je tisto, kar ima*. Je to, kar ima ljubljeni, v kakršnikoli zvezi s tistim, kar ljubečemu manjka? *Kar ljubečemu manjka, ni tisto, kar je skrito v ljubljenem*, odgovarja Lacan. In prav v tem je ves problem ljubezni. Ljubeči v ljubljenem nekaj vidi, od njega nekaj hoče, ta pa ne ve, kaj je tisto, kar drugi vidi v njem, ne ve, kaj je tisto, kar v očeh drugega tvori njegovo privlačnost - iz tega precepa se lahko ljubljeni izvije samo tako, da vrne ljubezen, da se torej sam spremeni v ljubečega, da sam postane želeči, subjekt manka; s tem, ko dá svoj lastni manko, dá tisto, česar nima.¹

Kar nas zanima, je prav ta sublimni moment, sama metafora ljubezni v Spinozovi *Etiki*. Ljubezen v pravem pomenu besede namreč tudi po Spinozi vznikne iz radikalnega nesklada med tem,

¹

J. Lacan, *Le Séminaire. Livre VIII: Le transfert*, Éditions du Seuil, Pariz 1991, 3. in 4. poglavje, str. 49-80; prim. Mladen Dolar, 'Platon in psihoanaliza', *Problemi-Razprave*, 1-2, 1990, str. 31-53 in Slavoj Žižek, 'Od dvorske igre do Igre solz', *Problemi-Eseji*, 1-2, 1993, str. 209-220.

kar ljubeči vidi v ljubljenem, in tem, kar ljubljeni sam zase misli, da je.

Edino mesto v Spinozovi *Etiki*, ki slika ta sublimni moment ljubezni,² ko se ljubljeni spremeni v ljubečega - to je obenem tudi eno od maloštevilnih mest, kjer Spinozova notorična fascinacija s patološkimi oblikami ljubezni za trenutek popusti -, je prav III P41, kjer Spinoza to metaforo predstavi iz očišča samega ljubljenega objekta:

Če si kdo predstavlja, da ga kdo drug ljubi, in če misli, da sam za to ni dal nobenega vzroka, bo tudi sam ljubil onega drugega.

Kaj po Spinozi pomeni nekoga ljubiti? Nekoga ljubiti pomeni predstavljati si ga kot vzrok veselja. Kdo je potemtakaem ljubeči? Tisti, ki čuti veselje, ki ga spremlja ideja vnanjega vzroka, tj. ljubljenega objekta. In ljubljeni (objekt)? Ljubljeni (objekt) je vzrok veselja, ki ga izkuša ljubeči. Ljubljeni se po Spinozi spremeni v ljubečega prav kolikor misli, da sam za ljubezen, ki jo ljubeči čuti do njega, ni dal nobenega vzroka.

Denimo, da sem v "sebi podobni stvari", v drugem, tako ali drugače vzbudil veselje in da me le-ta zdaj ljubi; s tem, da me ljubi, prav v meni vidi vzrok svojega veselja; ko se prepoznam kot objekt njegove ljubezni, vem, da v očeh drugega nastopam kot vnANJI vzrok njegovega veselja.

V skladu s P33 nastopi zahteva po vzajemnosti: drugi si zdaj na vso moč, kolikor more, prizadeva doseči, da bi tudi jaz ljubil njega - zahteva torej, da bi njegovo ljubezen uslišal, da bi mu ljubezen vrnil.

² Najstrožje branje Spinozove teorije afektov, kar jih poznam, je obsežno delo A. Matherona *Individu et communauté chez Spinoza* (Les Éditions de Minuit, Pariz 1969), ki III., IV. in V. del *Etike* bere vzporedno s *Teološko-politično* in *Politično* razpravo; to delo je za razumevanje zadnjih treh delov *Etike* enako *de rigueur*, kot sta obe Gueroultovi knjigi - *Spinoza I: Dieu* (Aubier-Montaigne, Pariz 1968) in *Spinoza II: L'âme* (Aubier-Montaigne, Pariz 1974) - za razumevanje prvih dveh.

To, ali bom zdaj drugemu ljubezen vrnil ali ne, je po P41 odvisno od tega, ali sam zase mislim, da sem za to, da me drugi ljubi, dal vzrok ali ne:

1. če mislim, da sem za to, da me drugi ljubi, dal upravičen vzrok, se bom ponašal, kar, strogo vzeto, pomeni, da bom skoz ljubezen, ki mi jo izkazuje drugi, ljubil samega sebe;
2. če pa mislim, da za to, da me drugi ljubi, nisem dal nobenega vzroka, bom tudi jaz ljubil njega, njegovo ljubezen bom uslišal, ljubezen mu bom vrnil - z eno besedo, iz ljubljenega se bom spremenil v ljubečega.

Ad primum: L'hainamoration

Vzemimo najprej sovraštvo, za katerega, *mutatis mutandis*, po P40 velja natanko isto kot po P41 za ljubezen, in si zamislimo naslednjo situacijo: denimo, da sem v drugem tako ali drugače vzbudil žalost in da me le-ta zdaj sovraži; s tem, da me sovraži, v meni vidi vzrok svoje žalosti; ko se uzrem kot objekt njegovega sovraštva, vem, da v očeh drugega nastopam kot (vnanji) vzrok njegove žalosti.

Njegovega sovraštva, se pravi njegove žalosti, ki jo spremlja ideja vnanjega vzroka, tj. ideja mene samega, se po P27 (*affectuum imitatio*) kmalu 'nalezem', navzamem tudi sam. Tu se zdaj zastavlja ključno vprašanje: koga zdaj jaz sam sovražim - sebe ali drugega? Namreč problem s posnemanjem *extra-regarding* afektov drugega nastopi tisti trenutek, ko se ta afekt nanaša na mene samega - ga bom torej posnema kot *self*- ali kot *extra-regarding* afekt? Odgovor na to vprašanje je seveda odvisen od tega, komu - sebi ali drugemu - bom pripisal vzrok *svoje* žalosti. Če vzrok svoje žalosti pripišem sebi, bom sovražil samega sebe, če pa ga pripišem drugemu, bom sovražil njega.

Denimo, da sem za to, da me drugi sovraži, dal upravičen vzrok, in da zdaj njegov afekt posnemam vključno z vzrokom: ker drugi v meni vidi vzrok svoje žalosti, tudi jaz v sebi vidim vzrok njegove - in potemtakem tudi *svoje* žalosti, tj. žalosti, ki sem se je sicer navzel od drugega, žalosti, v kateri ga zgolj oponašam, posnemam, s katero pa sem ga pred tem navdal prav jaz sam. Tu je zdaj razmerje sil naslednje: medtem ko drugi sovraži mene, pa jaz sovražim *samega sebe*. Skoz sovraštvo, ki ga drugi čuti do mene, sovražim samega sebe.

Po Spinozi se namreč sovraštvo v pravem pomenu besede, tj. žalost, ki jo spremlja ideja *vnanjega* vzroka, lahko nanaša samo na vnanje predmete, je torej izključno *extra-regarding* afekt. Sovraštvo kot *self-regarding* afekt, tj. žalost, ki jo spremlja ideja *notranjega* vzroka, pa se imenuje sram (P30 *schol.*). Občutek sramu me potemtakem navdaja takrat, kadar samega sebe opazujem z žalostjo.

"Ali to se primeri poredkoma", pravi Spinoza. O sebi namreč navadno nisem pripravljen zatrjevati nečesa, kar mene samega navdaja z žalostjo; prej nasprotno: o sebi si celo prizadevam *zanikovati* vse, o čemer si predstavljam, da me navdaja z žalostjo (P25). Občutka sramu se bom potemtakem po Spinozi največkrat otepal z vsemi štirimi.

Vzemimo zdaj ljubezen in si zamislimo analogno situacijo: denimo, da sem tokrat v drugem tako ali drugače vzbudil veselje in da me le-ta zdaj ljubi; s tem, da me ljubi, prav v meni vidi vzrok svojega veselja; ko se uzrem kot objekt njegove ljubezni, vem, da v očeh drugega nastopam kot (vnanji) vzrok njegovega veselja.

Njegove ljubezni, se pravi njegovega veselja, ki ga spremlja ideja vnanjega vzroka, se pravi, ideja mene samega, se navzamem tudi sam. Spet se zastavlja vprašanje: koga zdaj ljubim jaz sam - sebe ali drugega? Kar je spet odvisno od tega, komu bom pripisal vzrok svojega veselja. Če ga bom pripisal sebi, bom ljubil samega sebe, če pa ga bom pripisal drugemu, bom ljubil njega.

Denimo, da sem za to, da me drugi ljubi, dal upravičen vzrok, in da zdaj njegov afekt posnemam vključno z vzrokom: drugi v meni vidi vzrok svojega veselja, torej tudi jaz v sebi vidim vzrok njegovega - in potemtakem tudi *svojega* veselja. Ker se po Spinozi ljubezen v pravem pomenu besede, tj. veselje, ki ga spremlja ideja *vnanjega* vzroka, lahko nanaša samo na vnanje predmete, ker je torej izključno *extra-regarding* afekt, v tem primeru dobimo naslednjo sliko: drugi, ki izkuša veselje, katerega vzrok sem jaz sam, izkuša ljubezen v pravem pomenu besede in potemtakem ljubi mene, jaz, ki zgolj posnemam tisti afekt drugega, s katerim sem ga navdal sam, in ki potemtakem, strogo vzeto, izkušam veselje, ki ga spremlja ideja *notranjega* vzroka, pa *ljubim samega sebe*. Skoz ljubezen, ki mi jo izkazuje drugi, potemtakem ljubim samega sebe. Z drugimi besedami, postavljam se, slavim, povečujem samega sebe. Ljubezen kot *self-regarding* afekt, tj. veselje, ki ga spremlja ideja *notranjega* vzroka, se namreč po Spinozi imenuje *gloria*, slava (P30 *schol.*).

To pa se primeri večkrat, pravi Spinoza: *self-regarding* afekt ljubezni, tj. slava, je neprimerno pogostnejši od *self-regarding* afekta sovraštva, tj. sramu. Za razliko od sramu, se slave najbrž ne bom otepal, saj si o sebi prizadevam zatrjevati vse, o čemer si predstavljam, da me navdaja z veseljem (P25).

Kako bom v takšni samovšečni drži reagiral na zahtevo drugega po vzajemnosti? Meni, ki sem dal upravičen vzrok za to, da me drugi ljubi in ki potemtakem, kot vzrok svojega veselja, ljubim sam sebe, si seveda ni težko predstavljati, kaj je tisto, kar drugi, ki si zdaj na vso moč prizadeva, da bi tudi jaz ljubil njega, v resnici hoče od mene. Na vsak način me poskuša navdati z veseljem, ki bi ga v mojih očeh, kot vzrok, spremljala prav ideja njega samega - se pravi v mojih očeh poskuša nastopiti kot vzrok *mojega* veselja, da bi bil na ta način lahko vzrok *svojega* veselja. Na vsak način me hoče navdati z veseljem in obenem samega sebe prikazati kot vzrok *le-tega* prav z namenom, da bi jaz ljubil njega, *on pa bi potem* - ker bi si kajpada lahko predstavljal, da je za to, da ga jaz zdaj ljubim, dal upravičen vzrok - *ljubil samega sebe, ne pa mene*.

Zahteva drugega po vzajemnosti je potemtakem v mojih očeh videti takole:

- s tem, da si drugi prizadeva, da bi tudi jaz ljubil njega, si prizadeva, da bi me navdalo veselje, ki bi ga kot vzrok spremljala ideja njega samega (P34 *dem.*);
- čim večje bo veselje, o katerem si bo drugi predstavljal, da zaradi njega navdaja mene, tem večje veselje bo navdalo njega samega (*ibid.*);
- ker pa bo njegovo veselje izviralo iz dejstva, da je z veseljem navdal mene, bo drugi tudi sam sebe gledal z veseljem (P30);
- čim večje bo torej veselje, o katerem si bo drugi predstavljal, da zaradi njega navdaja mene, s tem večjim veseljem bo opazoval sam sebe, se pravi, tem bolj se bo ponašal (P34).

Povedano naravnost: čim bolj bom jaz ljubil drugega, čim večja bo ljubezen, s katero bom odgovoril na njegovo zahtevo po vzajemnosti, na zahtevo, da bi tudi jaz ljubil njega - tem bolj bo drugi ljubil sam sebe.

In kako bo na mojo tovrstno držo reagiral drugi, ki me ljubi in ki mi zdaj - v želji, da bi bil tudi sam ljubljen - izkazuje dobroto (P39)? Ker vidi, da njegovo dobroto sprejemam nehvaležno, se bo razžalostil (P42) - in me potemtakem začel sovražiti.

Ker me drugi z ljubeznijo očitno ne more navdati neposredno, se pravi tako, da me ljubi in si obenem na vso moč prizadeva, da bi tudi jaz ljubil njega - ljubezen je torej očitno že v Spinozovih očeh *a state that is essentially a by-product* -, bi me nemara lahko poskusil zlomiti s kakšnim posrednim prijemom, denimo tako, da se zame sploh ne bi zmenil, obenem pa bi začel z veseljem navdajati neko osebo X, do katere je sam sicer popolnoma ravnodušen, ve pa, da jo jaz ljubim. Sodeč po P22, ki uprizarja natanko tak posreden strategem, bi mu to praviloma moralo uspeti:

Če si predstavljamo, da nekdo z veseljem navdaja stvar, ki jo ljubimo, nas bo do njega navdala ljubezen.

Drugi bi s tovrstnim prijemom v meni nemara res vzbudil ljubezen, toda obenem bi si nakopal novo nevšečnost, namreč sovražstvo tistega X, ki ga z veseljem navdaja zato, da bi v meni vzbudil ljubezen do sebe. Ljubezni namreč ne bo vzbudil samo v meni, ampak bržkone tudi v X: ker bo X zdaj le težko mislil, da je za ljubezen, ki mu jo je na vsem lepem začel izkazovati drugi, dal upravičen vzrok, bo po P41 le-temu ljubezen kajpada vrnil. Ta *ménage à trois*, ljubezenski trikotnik, v katerem oba z X ljubiva drugega, drugi pa v resnici ljubi samo mene - njegova ljubezen do X je, kot del njegovega strategema, zgolj slepilo -, bo seveda neizogibno razpadel: tisti trenutek, ko bo X uvidel, da je vez med mano in drugim tesnejša od vezi med drugim in njim, bo po P35 meni zavidal, drugega pa bo začel sovražiti. Itn.

Marivauxov korolarij

Morda najlepši zgled, s katerim bi lahko ponazorili Spinozovo dialektiko ljubezni, da namreč vse dotlej, dokler mislim, da sem za ljubezen, ki jo drugi čuti do mene, dal upravičen vzrok, ljubim samega sebe, in ne drugega, in da se v ljubečega spremenim vselej šele takrat, kadar mislim, da za ljubezen nisem dal nikakršnega vzroka, najdemo v drugem poglavju Marivauxovega (nedokončanega) romana *La Vie de Marianne*: gre namreč za prizor, v katerem se Marianne, koketa, spogledljivka, ženska, ki jo vodi *le soin d'être aimable*, skrb, želja, da bi ugajala, da bi bila videti vredna ljubezni, ženska, ki se vsem ponuja kot objekt ljubezni, ki pa ljubezni nikomur ne vrača, ampak skoz ljubezen, ki ji jo izkazujejo drugi, ljubi zgolj samo sebe, v nekem trenutku zlomi in nekomu ljubezen vrne. Ta odlomek tako rekoč hkrati uprizarja Spinozovo propozicijo 41, njen dokaz in sholijo.

Vse se zgodi v cerkvi, med mašo, in sicer popolnoma brez besed - samo skoz igro pogledov. Ko je prišla v cerkev, se je Marianne namestila tako, da je bila vsem na očeh - v svoji nečimrnosti je celo vnaprej videla poglede, ki jih bo deležna. Po-

gledov ji ni bilo treba dolgo čakati - komaj je sedla, že je pritegnila oči vseh moških, priklenila njihove poglede nase, se polastila vse njihove pozornosti. Do trenutka, ko vstopi Marianne, so ostale ženske v očeh moških še nekaj pomenile: vse po vrsti so bile spogledljivke, vse po vrsti so se trudile ugajati; in ne zaman - vsaka je namreč imela svoj krog oboževalcev, katerih pogledov je bila deležna. *Mais j'arrive, on me voit, et tous ces visages ne sont plus rien, il n'en reste pas la mémoire d'un seul*, pridem jaz, vidijo me in obrazi vseh ostalih žensk popolnoma zbledijo. Vse to bi Marianne lahko povedala v enem samem stavku, če bi Cezarjeve besede pomešala z besedami Antioha iz Racinove *Fedre*: prišla sem, bila videna - in ugajala.

Samo strmimo lahko nad tem, kar je Marianne zmožna deducirati iz enega samega *coup d'oeil*, iz enega samega bežnega pogleda, s katerim so jo oplazile ženske, ko so opazile, da je vse poglede njihovih oboževalcev priklenila nase: *on avait voulu le* (namreč *coup d'oeil*) *rendre distrait*, hotele so, da bi bil ta bežni pogled videti raztresen - *mais c'était d'une distraction faite exprès*, toda raztresenost je bila narejena namenoma, hoté. Čeprav je bil ta bežni pogled - vsaj na prvi pogled - videti raztresen, Marianninemu pozornemu očesu ni ušlo, da je bilo v njem vendarle opaziti *un air d'inquiétude et de dédain*, torej zaznati določen nemir in prezir - in prav ta nemir in prezir, ki ga je bilo zaznati v njihovem pogledu, v Marianninih očeh predstavlja *un aveu bien franc de ce que je valais*, povsem odkrito priznanje moje dejanske veljave. Že samo zaradi te dedukcije bi roman prej kot *La Vie de Marianne* bržčas zaslužil naslov *La Vue de Marianne*. Marianne namreč ve, da je *la distraction*, raztresenost, eno izmed *states that are essentially by-products*, se pravi eno izmed tistih stanj, ki jih nikoli ne moremo proizvesti namenoma, saj že *sam poskus, da bi takšno stanje proizvedli namenoma, vnaprej izključuje prav tisto stanje, ki ga poskušamo doseči*. Marianne torej očitno ve, da hoteti, da bi bil pogled videti raztresen, pomeni prav toliko kot hoteti nekaj, česar enostavno ni mogoče hoteti: ne morem namreč hoteti, da bi bil moj pogled videti *distract*, raztresen, in da moj pogled obenem ne bi

izdajal določene *attention*, pozornosti, ki jo od mene terja *sam poskus*, da bi bil moj pogled videti *distract*; ne morem hoteti, da bi bil moj pogled videti ravnodušen, ne morem hliniti, da nekoga opazujem z nezanikanjem, in da obenem tisti, ki ga s takšnim pogledom oplazim, v njem ne bi razbral določenega interesa, ki sem ga vložil v *sam poskus*, da bi bil moj pogled videti ravnodušen, nezainteresiran. Torej že *sam poskus*, da bi hoté, namenoma proizvedli neko stanje, ki je *essentially a by-product*, vnaprej izključuje prav tisto stanje, ki ga poskušamo proizvesti. Sam intencionalni element, ki je vsebovan v hotenju, da bi bil naš pogled videti raztresen, nepozoren, nezainteresiran, ravnodušen, je namreč inkompatibilen z *odsotnostjo intencionalnosti*, ki karakterizira raztresenost, nepozornost, nezainteresiranost, ravnodušnost. Raztresenost, nepozornost, nezainteresiranost, ravnodušnost, ki je narejena namenoma, hoté, in v kateri se potemtakem zrcali določen nemir, prezir, je kot taka prav oblika pozornosti. Marianne pač ve, da je pristno ravnodušen tisti, ki prostor s pogledom premeri tako, da se z očmi na nekom povsem po naključju ustavi, nekoga drugega zgolj bežno ošvrkne in spet nekoga tretjega preprosto preskoči - tisti, ki raztresenost, ravnodušnost zgolj hlini, pa prav s svojim nemirnim pogledovanjem na stran razodeva, da prav dobro ve, da je v prostoru nekdo, ki ga noče opaziti.³ Markiza de Merteuil iz *Les Liaisons dangereuses*, ki je umetnost pretvarjanja razvila tako rekoč do popolnosti, tako da svojo masko dobesedno *uteleša*⁴ - v 81. pismu se namreč postavlja s popolnim obvladovanjem svojih oči, z brzdanjem pogleda, z močjo nad izrazom, nad potezami svojega obraza -, je bila po lastnih besedah zmožna *prendre à volonté ce regard distract*, po volji privzeti, nadeti si tisti raztreseni pogled, za katerega je samo Valmont vedel, da je v resnici narejen in ga je pogosto hvalil in občudoval. Ko zvenio, kaj vse je morala prestati, da se je izurila v tem, ji lahko mirno verjamemo na besedo: če jo

³ Več o problematiki *states that are essentially by-products* je najti v Jon Elster, *Sour Grapes*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, 2. poglavje, str. 43-108.

⁴ Prim. G. Barrère, 'La maîtrise du corps dans la séduction: les libertins des *Liaisons dangereuses* de Laclos', *Le corps à découvert*, izd. F. Noudelmann, Les Éditions STH, Pariz 1992, str. 169-78.

je kaj užalostilo, si je prizadevala, da bi bila videti vesela; namenoma si je sama zadajala bolečine in obenem poskušala doseči na obrazu izraz ugodja; simptome, vnanje znake veselja je vsakokrat poskušala zatreti, prikriti, itn. Tu je markiza, ki se, podobno kot Marianne, tudi sama postavlja s poznavanjem filozofije, pač Descartesova učenka: ve namreč, da lahko svoje trenutno čustvo prikrijemo tako, da si obenem intenzivno zamišljamo, živo predstavljamo, hlinimo prav tisto čustvo, ki je nasprotno temu, ki ga želimo prikriti.⁵

Marianne je zaenkrat še pasivni receptor pogledov drugih: je v središču pozornosti, vse oči so uprte vanjo, pritegnila je vse poglede - sama pa tako rekoč nikogar ne vidi. Ta prizor nam tako rekoč slika podobo sprevrnjenega panoptikona: medtem ko nadzornik v Benthamovem panoptikonu iz svoje osrednje lože vidi vse okrog sebe, na da bi bil sam viden, pa je Marianne videna od vseh okrog sebe, ne da bi sama videla kogarkoli; v očeh drugih, v njihovih pogledih vidi zgolj samo sebe, potrditev svojega *amour-propre*, samoljubja. Je torej dobesedno zagledana sama vase. Lahko bi celo rekli, da obstaja tako rekoč samo kolikor je videna, samo kolikor je nekomu na očeh, samo skozi oči drugih, in da je tisti trenutek, ko drugi svoj pogled obrnejo drugam, preprosto ni več, da enostavno preneha obstajati, podobno kot manekenke, ki same zase pravijo: *you exist through others' eyes - when they stop looking at you, there's nothing left*⁶, ali pa kot Nikolaj Kuzanski, ki je - pred ikono Boga, ki je bila tako mojstrsko naslikana, da ga je, kamorkoli se je postavil v prostoru, vedno gledala nazaj - sam zase rekel: "Obstajam zato, ker me gledaš; če bi ti svoj pogled obrnil stran, bi jaz prenehal obstajati".⁷

Zdaj nastopi sublimni moment: medtem ko so vsi pogledi uprti vanjo, v nekem trenutku v množici sama s pogledom izolira

⁵ Descartes, *Les Passions de l'âme*, CXIII: *Des actions des yeux & du visage*, AT XI, 412-13.

⁶ *Time*, 16. septembra 1991, str. 49.

⁷ Nikolaj Kuzanski, *Le Tableau ou la vision de Dieu*, Cerf, Pariz 1986, str. 37.

nekoga: *parmi les jeunes gens dont j'attirais les regards*, med tistimi, katerih poglede sem pritegovala, *il y en eut un que je distinguai moi-même*, je bil nekdo, ki sem ga razločila sama, *et sur qui mes yeux tombaient plus volontiers que sur les autres*, na njem so se moje oči raje ustavljale kot na drugih. Pogled tiste, ki sama priklepa poglede vseh, zdaj pritegne nek izbrani posameznik; videna prvič sama vidi nekoga. *J'aimais à le voir*, rada sem ga videla. Če je doslej izkušala ugodje zato, ker je bila videna, pa ga zdaj prvič izkusi zato, ker sama vidi nekoga; prevedeno v Spinozov jezik: če je imelo njeno veselje doslej notranji vzrok, pa ga od tega trenutka naprej spremlja ideja vnanjega vzroka.

Komu vrne ljubezen, v kom prepozna vnanji vzrok svojega veselja? V nikomer od tistih, za katere prav dobro ve, da jih sama navdaja z veseljem: le-ti so namreč vzrok svojega veselja videli v njej, ona pa vzrok svojega veselja v sebi (veselje, ki jo navdaja zaradi tega, ker sama navdaja druge z veseljem, tj. veselje, ki ga, kot vzrok, spremlja ideja nje same, Marianne povsem v skladu s Spinozovo P30 *schol.* imenuje *la gloire*, slava). Vnanji vzrok svojega veselja prepozna prav v tistem, za katerega misli, da sam vzroka svojega veselja ni mogel prepoznati v njej - in potemtakem tudi ona vzroka svojega veselja ne v sebi -, ker mu pač ni dala vzroka za ljubezen: ob pogledu nanj je namreč preprosto pozabila na to, da bi mu ugajala. *J'oubliais à lui plaire*, nisem več mislila na to, da bi mu ugajala, *et ne songeais qu'à le regarder*, mislila sem samo še na to, da bi ga gledala; *j'étais coquette pour les autres*, za druge sem bila še vedno spogledljivka, *je ne l'étais pas pour lui*, zanj pa ne več.

Da lahko Marianne zares ugaja šele zdaj, ko je prenehala misliti na to, da bi ugajala, je kajpada jasno: *le soin d'être aimable* je namreč enako paradokсна, enako inkonsistentna drža kot drža tistih žensk, ki so hotele, da bi bil njihov pogled videti raztresen: *être aimable* ni namreč nič manj stanje, ki ga ni mogoče proizvesti namenoma, hoté, kakor *distraction* - kot tako je z *le soin*, s skrbjo, seveda enako nezdružljivo kot *la distraction* z *vouloir*. *Nothing is so*

Situacija, v kateri drugi v meni ugaajo, ni moja želja, da bi bil vzrok svojega veselja, jaz sem pa v sebi na vsakem trenutku

unimpressive as behaviour designed to impress,⁸ pravi Elster. V očeh pozornega opazovalca pač nihče ne pusti bolj bledega vtisa kakor tisti, ki poskuša napraviti vtis; nihče ne ugaja manj kakor tisti, ki se na vse pretege trudi, da bi ugajal - zares lahko ugaja samo tisti, ki sploh ne poskuša ugajati. Ker so prav vsi razen njenega izbranca "odkriti hvalili njene čare", to seveda pomeni, da so prav vsi razen njega nasledili njeni samovšečni igri - njemu, ki jo je opazoval "popolnoma drugače od ostalih", "bolj zadržano in vendar bolj pozorno", pa je začela ugajati šele zdaj, ko ni več mislila na to, da bi mu ugajala. Prav zato se lahko ta trenutek začne med njima dogajati "nekaj neprimerno resnejšega".

Dokler jo vodi skrb, želja, da bi ugajala, da bi bila videti vredna ljubezni, ugaja zgolj sama sebi, ljubi zgolj sama sebe, njej pa ne ugaja nihče. Njej začne nekdo ugajati, tj. sama v nekom prepozna vzrok svojega veselja, šele tisti trenutek, ko sama ne misli več na to, da bi ugajala. Z eno besedo, *l'aimante*, ljubeča, postane tisti trenutek, ko opusti *le soin d'être aimable*, ko opusti skrb, željo, da bi ugajala, da bi bila videti vredna ljubezni.

Marianne ta trenutek tudi v strogo lacanovski perspektivi postane ljubeča, torej subjekt manka, želeča. Kar namreč po Lacanu karakterizira ljubečega, je - kot smo videli - prav dejstvo, da mu nekaj manjka, in da obenem ne ve, kaj inu manjka. V tem smislu je ljubeči subjekt manka in potemtakem želeči. Kako razmišlja Marianne, ko odhaja iz cerkve? *Je m'en allais avec un coeur à qui il manquait quelque chose*, odhajala sem s srcem, ki mu je nekaj manjkalo, *et qui ne savait pas ce que c'était*, in ki ni vedelo, kaj je tisto, kar mu manjka. Če je v cerkev prišla kot spogledljivka, kot ženska, ki si domišlja, da zna ugajati, da zna pritegniti pozornost, prikleniti poglede nase, kot ženska, ki si domišlja, da ve, kaj je tisto, kar v očeh drugih tvori njeno privlačnost, kot ženska, ki si domišlja, da ve, kaj ima - pa zdaj, ko odhaja, ne ve, kaj ji manjka, ne ve, kaj je tisto, česar nima. Njeno nemirno pogledovanje nazaj

⁸ Elster, *op. cit.*, str. 66.

pa je znamenje utvare, da je to, kar ji manjka, skrito prav v tistem, ki ga je pustila za sabo.

Mariannine besede, da namreč *la douceur d'aimer interrompt le soin d'être aimable*, lahko potemtakem vsakdo v svojem izvodu *Etike* mirno pripiše na rob k propoziciji 41 kot Marivauxov korolarij.

*Ad secundum: La main qui apparaît
de l'autre coté est le miracle*

Drugemu, ki me ljubi in ki potemtakem v meni vidi vzrok svojega veselja, bom ljubezen vrnil, tj. sam bom v njem prepoznal vzrok svojega veselja, prav kolikor v sebi ne bom prepoznal vzroka njegovega veselja. Se pravi, v ljubečega se bom spremenil, prav kolikor v sebi ne bom videl tistega, kar drugi vidi v meni. Po Spinozi torej ljubezen v pravem pomenu besede vznikne in nekega radikalnega nesklada, namreč iz nesklada med tem, kar drugi, kot ljubeči, vidi v meni, in tem, kar jaz, kot ljubljeni, sam zase mislim, da sem.

Tudi sovraštvo do drugega, ki me sovraži, se porodi iz analognega nesklada: drugega, ki me sovraži in ki potemtakem vzrok svoje žalosti vidi v meni, bom tudi sam začel sovražiti, tj. v njem bom sam prepoznal vzrok svoje žalosti, prav kolikor v sebi ne bom prepoznal vzroka njegove žalosti. Spet gre torej za to, da v sebi ne vidim tistega, kar drugi vidi v meni.

Če drugemu ljubezen vrnem prav kolikor mislim, da za ljubezen, ki mi jo izkazuje, nisem dal nikakršnega vzroka - kako, v kakšnih okoliščinah mora tedaj drugi v meni uzreti objekt svoje ljubezni, vzrok svojega veselja, da jaz sam v sebi ne bom prepoznal vzroka njegovega veselja in da potemtakem skoz ljubezen, ki mi jo izkazuje, ne bom ljubil samega sebe, ampak da mu bom ljubezen dejansko vrnil?

Situacijo, v kateri drugi v meni uzre objekt svoje ljubezni, vzrok svojega veselja, jaz sam pa v sebi ne morem prepoznati

vzroka njegovega veselja, saj tistega, kar je vzbudilo njegovo ljubezen, strogo vzeto, ni v meni - drugi me potemtakem ljubi zaradi nečesa, kar je v meni več kot jaz sam -, slikata propoziciji 15 in 16.

V P15 so ključnega pomena prav okoliščine, v katerih sem prvič aficiral njegovega duha, denimo okoliščine, v katerih me je prvič videl, čeprav ljubezen drugega v tem primeru nikoli ne bo ljubezen na prvi pogled (melanizem neudržljive ljubezni na prvi pogled razvija P16).

Poglejmo najprej P14, na katero se opirata P15 in P16. Po P14 zadošča, da je bil duh enkrat aficiran z dvema afektoma hkrati, pa bo tisti trenutek, ko bo nekoč pozneje aficiran z enim od obeh, *obenem* aficiran tudi z drugim.

Iz P14 povsem smiselno izhaja P15, kjer Spinoza pravi, da je sleherna stvar lahko po naključju vzrok veselja in potemtakem objekt ljubezni, ljubljeni objekt. Denimo, da je bil duh drugega enkrat aficiran z dvema afektoma hkrati: z afektom, ki njegove zmožnosti mišljenja ni niti večal niti manjšal, in z nekim drugim afektom, ki je to zmožnost, recimo, večal. Ko bo duha drugega kdaj pozneje s prvim afektom, tj. z afektom, ki sam po sebi njegove zmožnosti mišljenja niti ne večja niti ne inanjša, aficiral resnični vzrok le-tega, bo duh obenem nemudoma aficiran tudi z drugim afektom, tj. z afektom, ki to zmožnost večja, se pravi z veseljem. Duh drugega bo potemtakem aficiran z veseljem kljub dejstvu, da je učinkujoči vzrok tega afekta tokrat izostal; tista stvar, ki je duha aficirala s prvim afektom, bo tako - ne po sebi, ampak po naključju - postala vzrok veselja. In to stvar bo drugi ljubil samo zaradi tega, ker jo je pred tem opazoval z afektom veselja, kateremu pa stvar sama ni bila učinkujoči vzrok. Tako razumemo, dodaja Spinoza, kako se lahko primeri, da nekdo nekoga ljubi, ne da bi poznal vzrok (P15 *schol.*).

Poglejmo zdaj P16. Po tej propoziciji me lahko drugi ljubi že samo zaradi moje podobnosti z nekom, ki njegovega duha navadno navdaja z veseljem, tj. z objektom njegove ljubezni: če si namreč drugi, ki je do mene sicer popolnoma ravnodušen, predstavlja, da

imam z objektom njegove ljubezni neko skupno potezo, bo ljubil tudi mene - čeprav poteza, ki naju druži, že v samem ljubljenem objektu ni bila učinkujoči vzrok tega afekta.

Lep zgled za mehanizem te vrste najdemo pri Descartesu, ki dejstvo, da so ga nenavadno močno privlačile osebe, ki so škilile, v nekem pismu pojasnjuje z ljubeznijo, ki jo je v otroštvu čutil do neke deklice, ki je tudi sama rahlo škilila:

Vtis, ki ga je v mojih možganih pustil pogled na njene krivoglede oči, se je s sočasnim vtisom, ki je v meni vzbujal ljubezen, zrasel do te mere, da sem še dolgo časa potem vsakokrat, kadar sem videl koga, ki je škilil, do njega občutil ljubezen - in sicer samo zaradi tega, ker je imel to hibo. (...) Kadar nekoga ljubimo, ne da bi poznali vzrok, lahko domnevamo, da ga ljubimo zaradi njegove podobnosti z neko potezo v predhodnem objektu naše ljubezni, čeprav te poteze morda niti ne znamo vedno identificirati.⁹

Coup de foudre, neudržljivo ljubezen na prvi pogled, ki bi Descartesa obšla ob pogledu na neko poljubno osebo X, ki tudi sama škili, bi Spinoza potemtakem razstavil takole:

- škilavost, tj. partikularno potezo, po kateri je oseba X podobna ljubljenemu objektu, deklici, je Descartes v samem ljubljenem objektu opazoval z afektom veselja;
- ker je Descartesov duh ob pogledu na osebo X aficiran s podobo te poteze podobnosti, Descartes izkuša veselje;
- oseba X, ki jo odlikuje ta partikularna poteza podobnosti, je torej povsem po naključju postala vzrok Descartesovega veselja;
- Descartes potemtakem osebo X ljubi, čeprav sama partikularna poteza, po kateri je le-ta podobna ljubljenemu objektu, ni učinkujoči vzrok njegovega veselja (P16 *dem.*).

⁹ Descartes, pismo Chanutu, 6. junija 1647, *Oeuvres philosophiques*, III, izd. F. Alquié, Garnier, Pariz 1963, str. 741-42.

Do oseb, ki so škilile, je torej Descartes občutil ljubezen samo zaradi tega, ker jih je z izvornim ljubljanim objektom družila neka partikularna poteza, namreč škilavost; in ta poteza, ki je sprožila celo verigo Descartesovih neudržljivih ljubezenskih reakcij, zaznamovala celo vrsto izbir objekta, je bila že na samem izvornem ljubljenelem objektu nekaj popolnoma naključnega, parcialnega: ni bila škilavost tisto, kar ga je na deklici pritegnilo - le-ta je morala veselje v njem pač vzbuditi kako drugače. Da škilavost, prevedeno v Spinozov jezik, ni bila učinkujoči vzrok Descartesovega afekta veselja, je jasno, saj Descartes razlikuje med dvema vtisoma: med vtisom, ki ga je v njem pustil vsakokratni pogled na njene krivoglede oči, in *nekim drugim vtisom*, namreč vtisom, ki je v njem vzbujal ljubezen.

Skratka, če se po P15 afekt, s katerim me opazuje drugi, name prenese, premesti z objekta, ki je sam njegov učinkujoči vzrok, pa lahko po P16 neka povsem naključna, parcialna poteza ljubljenelega objekta sproži celo vrsto prenosov, premestitev afekta z enega objekta na drugega - *ne da bi bila sama sploh kakorkoli vpletena v nastanek tega afekta*. In ta poteza je lahko dobesedno karkoli, v našem primeru celo hiba, pomanjkljivost, okvara. (Ob tem je zanimiva Descartesova reakcija: ko je to potezo identificiral kot *défaut*, hibo, ga osebe, ki so škilile, niso več privlačile.)

V ljubezenski vezi, v kateri me drugi ne ljubi zaradi vzroka, ki bi bil v meni samein, ampak zaradi nekega meni vnanjega vzroka, ki izvorno pripada nekemu drugemu objektu, s katerim me družijo neka naključna, parcialna poteza, je na delu mehanizem identifikacije. *Trait unaire*, unarna poteza, poteza simbolne identifikacije, je tista naključna poteza, po kateri drugega spominjam na zgubljeni objekt, tj. poteza, ki me družijo z zgubljenim objektom, ki ima razlog ljubezni v samem sebi, in zaradi katere me drugi ljubi. Kadar je ta poteza - tako kot pri Descartesovi otroški ljubezni - hiba, pomanjkljivost, telesna okvara, imamo seveda opraviti s histerično identifikacijo.

Iz lacanovsko-freudovske perspektive bi morali Descartesa in Spinozo dopolniti le v naslednjem: medtem ko bi se Descartes in

Spinoza ob vnažajšnji razdelavi neke svoje ljubezni, za katero ne bi poznala vzroka, prej ali slej dokopala do nekega objekta, za katerega bi ugotovila, da ga ljubita zaradi njega samega, vse ostale pa zaradi neke podobnosti z njim (tak objekt je pri Descartesu deklica, ki je v njem vzbujala ljubezen 'po sebi', pri Spinozi v P16 pa tisti objekt, ki je bil sam učinkujoči vzrok afekta veselja), pa je v lacanovsko-freudovski perspektivi 'pravi' objekt ljubezni, objekt, ki ima razlog, zaradi katerega ga ljubimo, v samem sebi, izvorno zgubljen. (Tak objekt, ki ga ljubimo zaradi njega samega, bi bil nemara edinole Bog.) V izkustvu enostavno ni objekta, ki bi imel razlog, zaradi katerega ga ljubimo, v samem sebi, enostavno ni objekta, za katerega bi lahko rekli, da ga ljubimo zaradi njega samega - vsak končni objekt, ki ga ljubimo, ljubimo zaradi neke naključne, parcialne poteze, ki ga družī z zgubljenim objektom, ki pa sam nikoli ni dan v izkustvu. Ta izvorno zgubljeni objekt, ki sam nikoli ni dan v izkustvu, ki pa šele omogoča, da lahko ljubimo nek pozitivno dani objekt, je prav *objet petit a*.

Razen Boga torej nikogar ne ljubimo zaradi njega samega - vsakogar, ki ga ljubimo, ljubimo zaradi nečesa, kar je v njem več kot on sam.

Donner ce qu'on n'a pas

Če se na mestu ljubljenega objekta znajdem po eni ali drugi od obeh zgoraj opisanih mehanik, bom *extra-regarding* afekt ljubezni drugega, ki se nanaša name, posnemal kot *extra-regarding* afekt, se pravi spremenil se bom v ljubečega, drugemu bom ljubezen vrnil.

Poglejmo, kako bom drugemu ljubezen vrnil, če se bom na mestu ljubljenega objekta znašel po mehaniki, opisani v P15. Denimo, da me drugi prvič vidi skupaj z nekim X, ki v njem navadno vzbuja veselje, in ki ga drugi potemtakem ljubi; denimo še, da je drugi do mene ta hip še popolnoma ravnodušen, da torej sam v njem ne vzbujam ne veselja ne žalosti. Za to, da bi me začel

ljubiti, zadošča, da je takrat, ko me vidi drugič, aficiran z enako nevtralnim afektom kot prvič.

Čeprav zdaj sam po sebi v njem ne vzbujam nič drugačnega afekta kot prvič, pa drugi poleg nevtralnega afekta izkuša še nekaj več, namreč afekt veselja, ki ga je v njem - v odsotnosti učinkujočega vzroka tega afekta - obudil sam nevtralni afekt, s katerim ga navdajam jaz sam. Čeprav se torej jaz sam zdaj do drugega ne obnašam nič drugače kot takrat, ko me je prvič videl, čeprav nanj zrem enako hladno in neprizadeto, z enakim nezanimanjem, čeprav od njega nič nočem - pa me drugi zdaj ljubi, in sicer samo zaradi tega, ker me je pred tem videl skupaj z X, ki je v njem vzbujal veselje in ki ga je drugi potemtakem ljubil.

Drugi me potemtakem ljubi, ne da bi bil jaz sam učinkujoči vzrok njegovega veselja, se pravi, ne da bi bil sam dal kakršenkoli vzrok za ljubezen - kar v drugem sam vzbujam, je zgolj nevtralni afekt ravnodušnosti. S tem, ko torej drugi po tej mehaniki v meni uzre vzrok svojega veselja, objekt svoje ljubezni, me ljubi zaradi nečesa, česar, strogo vzeto, ni v meni, zaradi nečesa, kar je v meni več kot jaz sam.

Povsem enako seveda velja tudi za sovraštvo: sovraštva drugega sem lahko deležen že samo zaradi tega, ker me je pred tem videl skupaj z nekim Y, ki je v njem vzbujal žalost in ki ga je drugi potemtakem sovražil.

Čeprav torej zdaj sam po sebi v drugem vzbujam zgolj nevtralen afekt, tj. niti veselja niti žalosti, pa drugi zdaj v meni vendarle vidi vzrok svoje žalosti; čeprav mu nič nočem, pa me drugi zdaj vendarle sovraži - na popolnoma nevtralen afekt, s katerim ga aficiram sam, drugi potemtakem odgovarja s sovraštvom.

Nenadno, nepričakovano sovraštvo, ki ga drugi čuti do mene, je v mojih očeh kajpada nerazložljivo - naj se še tako trudim, v sebi ne bom našel ničesar, s čimer bi bil v njem vzbudil žalost; če pa kaj najdem, to prav gotovo ne bo tisto, kar sem iskal, saj me drugi zdaj sovraži samo zaradi tega, ker me je pred tem videl skupaj z Y. Ker vzroka njegove žalosti ne bom našel v sebi, sam

nase enostavno ne bom mogel zreti z žalostjo - se torej enostavno nimam česa sramovati, saj učinkujoči vzrok njegove žalosti ne tiči v meni, ampak zunaj mene, namreč v Y. Drugi me potemtakem sovraži, ne da bi bil jaz sam učinkujoči vzrok njegove žalosti, se pravi, ne da bi bil dal kakršenkoli vzrok za sovraštvo.

S tem, da me sovraži, drugi v meni vidi vzrok svoje žalosti, jaz sam pa nikakor ne vidim, s čim sem mu prizadejal gorje. Afekt drugega zdaj posnemam, torej tudi sam postanem žalosten, navda me sovraštvo. Ker pa sam zase mislim, da za sovraštvo, ki ga drugi čuti do mene, nisem dal prav nikakršnega vzroka - vse, kar sam vzbujam v njem, je, strogo vzeto, zgolj nek nevtralen afekt -, njegovega *extra-regarding* afekta sovraštva, razumljivo, ne morem posnemati kot *self-regarding* afekt: ne morem jaz biti vzrok *svoje* žalosti, ko pa nisem vzrok *njegove* žalosti. Ker torej drugi vzrok svoje žalosti vidi prav v meni in v nikomer drugem, in ker sam nikakor ne vidim, s čim sem ga prizadel, lahko jaz vzrok *njegove* žalosti vidim edinole v *njem samem*. Žalosti drugega v tem primeru enostavno ne morem razložiti drugače, kot da rečem: sam si je kriv, sam je vzrok svoje žalosti. Torej: *nisem jaz vzrok njegove - in svoje - žalosti, ampak je drugi vzrok svoje - in moje - žalosti*. Ker torej vzrok *svoje* žalosti prepoznam v drugem, ga začnem sovražiti.

Povsem enak reakcijski mehanizem je na delu tudi pri ljubezni, a z naslednjo nemajhno razliko: če se sramu na vse kriplje otepam, pa mi slava najbrž ugaja; ne le, da bom zasluge za veselje drugega samemu sebi pripravljen pripisati veliko prej kot pa krivdo za njegovo žalost, ampak še več: medtem ko se bom, po eni strani, učinkujoče vzročnosti za žalost drugega pogostoma poskušal otresti tudi takrat, kadar vzrok njegove žalosti ne bom po naključju, ampak po sebi, pa si bom, po drugi, učinkujočo vzročnost za njegovo veselje nemalokrat lastil tudi takrat, kadar vzrok njegovega veselja ne bom po sebi, ampak po naključju. Kadar si bom učinkujočo vzročnost za veselje drugega pripisal neupravičeno, si bom o sebi ustvaril boljše mnenje, kot je prav, in bom potemtakem postal ohol, ošaben; kadar pa bom krivdo za njegovo žalost vzel nase - recimo, da me drugi trdno privije in spravi v precep, tako da se ne morem

več izmikati -, se bom kesal. Večkrat bom torej v primeru veselja drugega reagiral z ošabnostjo (tj. z neupravičenim veseljem nad samim sabo), kot pa v primeru njegove žalosti s kesanjem (tj. z upravičeno žalostjo nad samim sabo). Ali drugače povedano: na sovrašтво bom s sovraštvom odgovoril večkrat, kot pa bom na ljubezen odgovoril z ljubeznijo.

Čeprav ne vidim, s čim sem ga razveselil, se bom tokrat drugemu najbrž zlahka pustil prepričati, da gre zasluga za njegovo veselje prav meni in nikomur drugemu. Ne vem sicer, kako sem v njem vzbudil veselje, a sem ga nekako že moral, saj mi drugi s tem, da me ljubi, navsezadnje ves čas dopoveduje prav to: ti, samo ti in nihče drug, si vzrok mojega veselja. Četudi ne vidim, s čim sem ga razveselil, se mi ne bo težko strinjati. A vse dotlej, dokler bom tudi sam v sebi videl to, kar drugi vidi v meni, vse dotlej, dokler se bom tudi sam imel za vzrok njegovega - in potemtaka tudi svojega - veselja, bom njegov *extra-regarding* afekt ljubezni pač posnemal kot *self-regarding* afekt in bom torej, strogo vzeto, ljubil samega sebe, in ne njega.

Kadar torej na ljubezen drugega odgovorim z ljubeznijo, je tak odgovor rezultat neke skrajno nevzdržne, skrajno brezizhodne situacije, namreč: z ljubeznijo bom odgovoril samo takrat, kadar svoje slave, kljub vsej vnemi, kljub mrzličnemu iskanju, brskanju po samem sebi - tj. kljub prizadevanju, da bi o sebi zatrjeval nekaj, o čemer si predstavljam, da me navdaja z veseljem -, ne bom imel na kaj obesiti, se pravi takrat, ko bodo odpovedale prav vse moje samovšečne racionalizacije veselja drugega in ko v sebi ne bom našel absolutno ničesar, s čimer bi bil lahko v drugem vzbudil veselje. Torej: drugi me ljubi, v meni vidi vzrok svojega veselja, jaz pa v sebi ne najdem prav ničesar, s čimer bi bil v njem vzbudil veselje. Drugi me torej ljubi *kljub dejstvu*, da v meni ni ničesar, zaradi česar bi me lahko ljubil, *kljub dejstvu*, da nisem vreden ljubezni - kaj mi potemtaka sploh še ostane drugega, kot to, da zdaj jaz sam v njem prepoznam vzrok svojega veselja in mu potemtaka ljubezen vrnem?

V obeh ljubeznih do Boga, opisanih v petem delu, tj. *amor erga Deum*, o kateri govorijo propozicije 14-20, in *amor Dei intellectualis*, o kateri govorijo propozicije 32-36, sublimni moment ljubezni izostane, kar je seveda razumljivo, kajti če nas Bog ljubi, nas prav gotovo ne ljubi zaradi tega, ker bi mi ljubili njega: medtem ko prva ljubezen nujno ostaja *neuslišana*, saj s samo zahtevo po vzajemnosti ljubljeni objekt, Boga, pohabimo, uničimo (P19), pa je v drugi tisti trenutek, ko se je ovemo, že na delu nekaj več kot vzajemnost, namreč *istovetnost* - ljubezen Boga do ljudi in umska ljubezen duha do Boga sta namreč po Spinozi *unum et idem*, eno in isto (P36 coroll.).

Transcendentalna estetika

§ 1

Miran Božovič

Na katerikoli način in skozi katero koli sredstvo, naj se to spominja pomena na predmetu, pa je tako, skozi kar se govori nanje neposredno in na kar kot na sredstvo morajo vse občutke vznemirjati zve.¹ Ti pa se vzpostavijo le, kolikor nam je predmet dostopno pa je zopet, vsaj za nas ljudi, možno le tako, da obstaja ne neki način aficiranja duha.² Sposobnost (receptivnost) duha predstavlja skozi način, kako smo aficirani od predmeta, in kot taka, pa je. Predmeti so nam torej dostopni preko občutkov, in sicer na dva dostavljajo zve; miljenji pa so skozi pamet, in na drugi način pojmi. Vse miljenije pa se mora, naj bo to naravni občutek ali preko ovinka (indirecte), preko določene sredstva, dostaviti nanj, na zve in torej pa nas na čustveni, kot smo, način predmet ne more biti dan na drugačen način.

1. de Anima III, 2.

2. de Anima III, 2.

Immanuel Kant

KRITIKA ČISTEGA UMA

Transcendentalni nauk o elementih

B 33

Prvi del Transcendentalna estetika

§ 1

Na katerikoli način in skozi katero koli sredstvo naj se že spoznanje nanaša na predmete, pa je tisto, skozi kar se nanaša nanje neposredno in na kar kot na sredstvo meri vse mišljenje, vendarle *zor*.¹ Ta pa se vzpostavi le, kolikor nam je predmet dan; to pa je zopet, vsaj za nas ljudi, možno le tako, da predmet na neki način aficira duha.² Sposobnost (receptivnost) dobiti predstave skozi način, kako smo aficirani od predmetov, se imenuje *čutnost*. Predmeti so nam torej dani preko čutnosti, in edino ta nam dostavlja *zore*; mišljeni pa so skozi razum, in od njega izvirajo *pojmi*. Vse mišljenje pa se mora, naj bo to naravnost (*directe*) ali preko ovinka (*indirecte*), preko določenih značilnosti, nazadnje nanašati na *zore* in torej pri nas na čutnost, ker nam noben predmet ne more biti dan na drugačen način.

1 die Anschauung

2 das Gemüt

B 34 Učinek predmeta na predstavno sposobnost, kolikor smo aficirani od njega, je *občutek*.³ Tisti zor, ki se nanaša na predmet skozi občutek, se imenuje *empirični zor*. Nedoločeni predmet empiričnega zora se imenuje *pojav*.

V pojavu imenujem to, kar korespondira občutku, *materija* pojava, tisto, kar naredi, da je mogoče raznoličje⁴ pojava urediti v neka razmerja, pa imenujem *forma* pojava. Ker tisto, v čemer je edino mogoče urediti pojave in jih postaviti v neko formo, samo ne more biti zopet občutek, nam je materija vseh pojavov sicer dana le a posteriori, njihova forma pa mora biti zanje v celoti že a priori prisotna v duhu in jo je zato mogoče obravnavati ločeno od vsakega občutka.

B 35 Čiste (v transcendentalnem smislu) imenujem vse predstave, v katerih ni najti ničesar, kar spada k občutku. Potemtakem se bo čista forma čutnih zorov nasploh, v kateri je vse raznoličje pojavov zrto v nekih razmerjih, a priori nahajala v duhu. Ta čista forma čutnosti se bo sama imenovala tudi *čisti zor*. Če tako od predstave kakega telesa izločim tisto, kar o njem misli razum, npr. substanco, silo, deljivost ipd., in če prav tako izločim tisto, kar pri tem spada k občutku, npr. nepredirnost, trdoto, barvo ipd., mi od tega empiričnega zora še vedno nekaj ostane, namreč razsežnost in oblika. Ti spadata k čistemu zoru, ki se kot gola forma čutnosti tudi brez dejanskega predmeta čutov ali občutka a priori nahaja v duhu.

B 36 Znanost o vseh apriornih principih čutnosti imenujem *transcendentalna estetika*.^{*} Mora torej obstajati taka znanost, ki tvori prvi

3 die Empfindung

4 das Mannigfaltige

* Nemci so edini, ki sedaj uporabljajo besedo *estetika*, da bi z njo označili tisto, čemur pravijo drugi kritika okusa. Razlog za to tiči v zmotnem upu izvrstnega analitika Baumgartna, da bi kritično presojo lepega postavil na umska načela in njena pravila povzdignil v znanost. Toda ta napor je zaman. Kajti omenjena pravila oziroma kriteriji so po svojih poglobitvinih virih zgolj empirični in ne morejo tako nikoli utemeljiti a priori določenih zakonov, po katerih bi se morala ravnati naša presoja okusa; pravzaprav prav slednje tvori preizkusni kamen pravilnosti prvega. Zavaljo tega bi bilo smotno to poimenovanje bodisi zopet opustiti in ga prihraniti za tisti nauk, ki je resnična znanost

del transcendentalnega nauka o elementih, v nasprotju s tistim, ki vsebuje principe čistega mišljenja in se imenuje transcendentalna logika.

V transcendentalni estetiki bomo torej najprej izolirali čutnost, tako da bomo odmislili vse, kar pri tem misli razum s svojimi pojmi, in nam ne bo ostalo nič drugega kot empirični zor. Potem pa bomo iz empiričnega zora izločili še vse tisto, kar spada k občutku, tako da ne bo ostalo nič drugega kot čisti zor in gola forma pojavov, kar je edino, kar lahko čutnost poda a priori. V tej raziskavi se bo pokazalo, da obstajata dve formi čutnega zora, ki sta apriorna principa spoznanja, namreč prostor in čas, katerih obravnave se bomo sedaj lotili.

Prvi oddelek

O prostoru

§ 2

Metafizična ekspozicija tega pojma

Preko zunanjega čuta (ki je lastnost našega duha) si predmete predstavljamo kot zunaj sebe in te v celoti v prostoru. V njem je določena oziroma določljiva njihova oblika, velikost in medsebojno razmerje. Notranji čut, preko katerega duh zre samega sebe oziroma svoje notranje stanje, sicer ne daje nobenega zora duše same kot objekta; je pa vendarle neka določena forma, pod katero je zor njenega notranjega stanja edino možen, tako da je vse, kar sodi k notranjim določilom, predstavljeno v razmerjih časa. Zunanje časa ni

(s čimer bi se približali tudi govorici in smislu starih, pri katerih je bila zelo slavna razdelitev spoznanja na *aisthetà kai noetá*) bodisi ga v rabi deliti s spekulativno filozofijo in estetiko deloma jemati v transcendentalnem smislu, deloma v psihološkem pomenu.

38 mogoče zreti, kot tudi prostora ni mogoče zreti kot nekaj v nas. Kaj sta tedaj prostor in čas? Ali sta dejanski entiteti? Ali sta sicer le določili ali tudi razmerji reči, a vendarle takšni, ki bi jim pripadali na sebi, četudi ne bi bile zrte; ali pa sta taki določili, ki sta vezani izključno na formo zora in s tem na subjektivni ustroj našega duha, brez katerega teh predikatov sploh ne bi bilo mogoče pripisati nobeni reči? Da bi se poučili o tem, bi najprej eksponirali pojem prostora. Pod ekspozicijo⁵ (*expositio*) pa razumem razločno (čeprav ne izčrpno) predstavitev tistega, kar sodi k nekemu pojmu; ekspozicija pa je *metafizična*, če vsebuje tisto, kar prikazuje pojem kot dan a priori.

- 1) Prostor ni empiričen pojem, ki bi bil povzet od zunanjih izkustev. Kajti da bi neke občutke lahko nanašal na nekaj zunaj sebe (tj. na nekaj, kar je na drugem mestu prostora, kot se nahajam sam), enako pa tudi, da bi si jih lahko predstavljal zunaj in poleg drug drugih in torej ne zgolj kot različne, temveč na različnih mestih, za to mora biti v temelju že prisotna predstava prostora. Predstava prostora potemtakem ne more biti povzeta skozi izkustvo iz razmerij med zunanjimi pojavi, temveč je samo to izkustvo možno šele skozi omenjeno predstavo.
- 2) Prostor je nujna, apriorna predstava, ki je v temelju vsem zunanjim zorom. Nikoli si ne moremo narediti predstave o tem, da ni nobenega prostora, čeprav si prav lahko zamislimo, da se v njem ne nahajajo nikakršni predmeti. Prostor torej obravnavamo kot pogoj možnosti pojavov, ne pa kot določilo, ki bi bilo odvisno od njih, in je apriorna predstava, ki je po nujnosti v temelju zunanjim pojavom.
- 3) Prostor ni duskurziven ali, kot pravimo, obči pojem o razmerjih reči nasploh, temveč je čisti zor. Kajti prvič si lahko predstavljamo samo en enovit prostor, in če govorimo o večih prostorih, razumemo pod tem le dele enega in istega edinega prostora. Ti deli prav tako ne morejo biti pred tem enovitim

5 die Erörterung

vseobsegojočim prostorom, kot da bi bili njegovi sestavni deli (iz katerih bi se ga dalo sestaviti), temveč jih lahko mislimo le v njem. Prostor je bistveno enovit, raznoličje v njem, s tem pa tudi obči pojem o prostorih nasploh, sloni zgolj na omejitvah. Iz tega sledi, da imajo z ozirom nanje vsi pojmi o prostoru za svoj temelj apriorni zor (ki ni empiričen). Tako tudi nobeno geometrično načelo, npr. da sta v trikotniku dve stranici skupaj večji od tretje, ni nikoli izpeljano iz občega pojma črte in trikotnika, temveč iz zora, in sicer a priori z apodiktično gotovostjo.

- 4) Prostor je predstavljen kot neskončna *dana* velikost. Resda si moramo tudi vsak pojem misliti kot predstavo, ki je (kot njihova skupna značilnost) vsebovana v neskončnem mnoštvu različnih možnih predstav in jih torej vsebuje *pod seboj*; vendar ni mogoče nobenega pojma kot takega misliti tako, kot da bi neskončno mnoštvo predstav vseboval *v sebi*. In vendar si prostor mislimo tako (kajti vsi deli prostora v neskončno so hkratni). Torej je ta izvorna predstava prostora apriorni *zor* in ne *pojem*.

B 40

§ 3

Transcendentalna ekspozicija pojma prostora

Pod *transcendentalno ekspozicijo* razumem opredelitev⁶ kakega pojma kot principa, iz katerega je mogoče uvideti možnost drugih apriornih sintetičnih spoznanj. V ta namen je potrebno, 1) da iz danega pojma dejansko izhajajo tovrstna spoznanja, 2) da so ta spoznanja možna le ob predpostavki podane opredelitve tega pojma.

⁶ die Erklärung

Geometrija je znanost, ki lastnosti prostora določa sintetično in vendar a priori. Kakšna mora biti tedaj predstava prostora, da je možno tako spoznanje o njem? Prostor mora biti izvorno zor; kajti iz golega pojma se ne da potegniti nobenih stavkov, ki prese-gajo pojem, kar se v geometriji vendarle zgodi (Uvod, V). Ta zor pa se mora nahajati v nas a priori, tj. pred vsako zaznavo kakega predmeta, biti mora torej čisti in ne empirični zor. Kajti geometrični stavki so v celoti apodiktični, tj. povezani so z zavestjo svoje nujnosti, npr. prostor ima le tri dimenzije; tovrstni stavki pa ne morejo biti empirične oziroma izkustvene sodbe in tudi ne morejo biti izpeljani iz njih (Uvod, II).

Kako je lahko tedaj v duhu prisoten zunanji zor, ki predhodi objektom samim in v katerem je lahko njihov pojem določen a priori? Očitno ne drugače, kot da ima svoj sedež zgolj v subjektu, kot njegov formalni ustroj, da skozi afekcijo od objektov prejme *neposredno predstavo* o njih, tj. zor; prisoten je lahko le kot forma zunanjega čuta nasploh.

Tako je le ob naši opredelitvi mogoče razumeti *možnost geo-metrije* kot apriornega sintetičnega spoznanja. Tudi če bi ji bila kaka opredelitev, ki tega ne stori, v čem podobna, jo lahko po tej značilnosti najzanesljiveje razlikujemo od nje.

Sklepi iz gornjih pojmov

- a) Prostor sploh ne predstavlja nobene lastnosti kakršnih koli reči na sebi ali njihovega medsebojnega razmerja, tj. ne predstavlja njihovih določil, ki bi se navezovala na predmete same in ki bi ostala, tudi ko bi abstrahirali od vseh subjektivnih pogojev zora. Kajti niti absolutnih niti relativnih določil ni mogoče zreti pred obstojem reči, ki jim pripadajo, in torej ne a priori.
- b) Prostor ni nič drugega kot le forma vseh pojavov zunanjih čutov, tj. subjektivni pogoj čutnosti, pod katerim je za nas zunanji zor edino možen. Ker pa receptivnost subjekta, da je

aficiran od predmetov, po nujnosti predhodi vsem zorom teh objektov, ni težko razumeti, kako je lahko forma vseh pojavov dana v duhu pred vsemi dejanskimi zaznavami in s tem a priori, in kako lahko kot čisti zor, v katerem morajo biti določeni vsi predmeti, pred vsem izkustvom vsebuje principe njihovih razmerij.

O prostoru, o nečem razseženem ipd., lahko potemtakem govorimo le s stališča človeka. Če se odmaknemo od subjektivnega pogoja, pod katerim lahko edino dobimo zunanji zor, kakor smo namreč aficirani od predmetov, tedaj predstava prostora ne pomeni čisto nič. Ta predikat pripada rečem le, kolikor se nam pojavljajo, tj. kolikor so predmeti čutnosti. Stalna forma te receptivnosti, ki jo imenujemo čutnost, je nujni pogoj vseh razmerij, v katerih zremo predmete kot zunaj sebe, in če abstrahiramo od teh predmetov, je to čisti zor, ki ima ime prostor. Ker posebnih pogojev čutnosti ne moremo narediti za pogoje možnosti stvari, temveč le njihovih pojavov, lahko vsekakor rečemo, da prostor zajema vse reči, ki bi se nam utegnile pojaviti zunanje, vendar ne, da zajema vse reči same na sebi, ne glede na to, če jih zremo ali ne, oziroma ne glede na to, kateri subjekt jih zre. Glede zorov drugih mislečih bitjih namreč sploh ne moremo soditi, ali so vezani prav na tiste pogoje, ki omejujejo naš zor in so za nas občeveljavni. Če omejitev kake sodbe dodamo k samemu pojmu subjekta, velja sodba brezpogojno. Stavek: Vse reči so druga poleg druge v prostoru, velja z omejitvijo, da te reči jemljemo kot predmete našega čutnega zora. Če tukaj pogoj dodam k samemu pojmu in rečem: Vse reči, kot zunanji pojavi, so druga poleg druge v prostoru, velja to pravilo vobče in brez omejitve. Naša ekspozicija potemtakem uči *realnost* (tj. objektivno veljavnost) prostora z ozirom na vse tisto, kar nam lahko zunanje nastopa kot predmet, in hkrati *idealnost* prostora z ozirom na reči, kolikor jih z umom obravnavamo same na sebi, tj. ne da bi upoštevali stroj naše čutnosti. Zagovarjamo torej *empirično realnost prostora* (z ozirom na vso možno zunanje izkustvo), čeprav sicer res zagovarjamo njegovo *transcendentalno idealnost*, tj. da ni nič, brž ko opustimo pogoj možnosti vsega izkustva in ga privzamemo kot nekaj, kar je v temelju rečem samim na sebi.

B 43

B 44

Razen prostora pa tudi ni nobene druge subjektivne in na nekaj *zunanjega* nanašajoče se predstave, ki bi jo lahko imeli za a priori objektivno. Kajti iz nobene od njih ni mogoče izvesti apriornih sintetičnih stavkov, tako kot v primeru zora v prostoru (§ 3). Zaradi tega takim predstavam, strogo vzeto, idealnost sploh ne pripada, čeprav se s predstavo prostora skladajo v tem, da sodijo zgolj k subjektivnemu ustroju čutov, npr. vida, sluha, čutenja, skozi katere dobimo občutke barv, zvokov in toplote; toda ker so to zgolj občutki in ne zori, sami po sebi ne omogočajo nikakršnega spoznanja objekta, še najmanj apriornega.

Namen te opombe je le v tem: preprečiti, da si zagovarjane idealnosti prostora ne bi kdo domislil pojasnjevati s povsem neustreznim primerom, kjer se namreč denimo barv, okusa ipd. sicer povsem upravičeno ne obravnava kot lastnosti reči, temveč zgolj kot spremembe našega subjekta, ki so pri različnih ljudeh lahko celo različne. Kajti tisto, kar je že samo izvorno le pojav, npr. vrtnica, je v takem primeru v empiričnem smislu obravnavano kot reč sama na sebi, ki se pač vsakemu očesu lahko kaže drugače. Nasprotno pa je transcendentalni pojem pojavov v prostoru kritično opozorilo, da nasploh nič, kar se zre v prostoru, ni stvar na sebi in da tudi prostor ni forma reči, ki bi jim bila denimo lastna samim na sebi, temveč nam predmeti na sebi sploh niso znani; tisto, kar imenujemo zunanji predmeti, ni nič drugega kot zgolj predstave naše čutnosti, katerih forma je prostor, katerih resnični korelat, tj. reč sama na sebi, s tem sploh ni spoznana in ne more biti spoznana, vendar se v izkustvu tudi nikoli ne sprašujemo po njej.

Drugi oddelek

O času

B 46

§ 4

Metafizična ekspozicija pojma časa

1) Čas ni empiričen pojem, ki bi bil povzet iz kakega izkustva. Kajti hkratnost in sosledje sploh ne bi vstopila v zaznavo, če ne bi bil v temelju a priori prisoten pojem časa. Le ob njegovi predpostavki si lahko predstavljamo, da je nekaj v enem in istem času (hkrati) ali v različnih časih (v sosledju).

2) Čas je nujna predstava, ki je v temelju vsem zorum. Z ozirom na pojave časa samega nasploh ne moremo odpraviti, čeprav pojave pač vsekakor lahko odstranimo iz časa. Čas je torej dan a priori. Vsa dejanskost pojavov je možna edino v njem. Pojavi lahko v celoti odpadejo, medtem ko časa samega (kot občega pogoja njihove možnosti) ni mogoče odpraviti.

3) Na tej apriorni nujnosti temelji tudi možnost apodiktčnih načel o časovnih razmerjih oziroma aksiomov časa nasploh. Čas ima samo eno dimenzijo; različni časi niso hkrati temveč, v sosledju (tako kot različni prostori niso v sosledju, temveč hkrati). Teh načel ni mogoče izvesti iz izkustva, kajti izkustvo ne bi dalo ne stroge občosti ne apodiktčne gotovosti. Tedaj bi lahko rekli le, da tako uči običajna zaznava, ne pa, da tako mora biti. Ta načela veljajo kot pravila, pod katerimi so izkustva nasploh možna, in nas poučijo pred njimi in ne skozi nje.

4) Čas ni diskurziven ali, kot mu pravimo, obči pojem, temveč čista forma čutnega zora. Različni časi so le deli prav istega časa. Predstava, ki je lahko dana le skozi en sam predmet, pa je zor. Prav tako se tudi stavka, da različni časi ne morejo biti hkrati, ne bi dalo izvesti iz občega pojma. Ta stavek je

B 47

sintetičen in ne more izhajati zgolj iz pojmov. Torej je neposredno vsebovan v zoru in predstavi časa.

- B 48 5) Neskončnost časa ne pomeni nič drugega, kot da je vsa določena velikost časa možna le skozi omejitve enega samega temeljnega časa. Izvorna predstava *čas* mora biti zato dana kot neomejena. Kjer pa si same dele in vsako velikost predmeta lahko predstavljamo določeno le skozi omejitve, tam celotna predstava ne more biti dana skozi pojme (kajti ti vsebujejo le delne predstave), temveč morajo imeti te predstave v temelju neposredni zor.

§ 5

Transcendentalna ekspozicija pojma časa

- B 49 V ta namen se lahko skličem na točko 3, kjer sem tisto, kar je pravzaprav transcendentalno, zavaljo kratkosti postavil pod rubriko metafizične ekspozicije. Tukaj bi še dodal, da je pojem spremembe in z njim pojem gibanja (kot spremembe mesta) možen le skozi predstavo časa in v njej; in če ta predstava ne bi bila apriorni (notranji) zor, ne bi mogli z nikakršnim pojmom dojeti možnosti spremembe, tj. povezave kontradiktorno zoperstavljenih si predikatov v enem in istem objektu (npr. bit na kakem mestu in nebit prav istega objekta na istem mestu). Obe kontradiktorno-zoperstavljeni določili se lahko nahajata v eni reči le v času, namreč v *sosledju*. Naš pojem časa torej pojasni možnost vseh tistih apriornih sintetičnih spoznanj, ki jih podaja obči nauk o gibanju, ki ni nič manj ploden.

§ 6

Sklepi iz gornjih pojmov

- a) Čas ni nekaj, kar bi obstajalo samo zase ali bi kot objektivno določilo pripadalo rečem in kar bi torej ostalo, tudi če bi

abstrahirali od vseh subjektivnih pogojev njihovega zora. Kajti v prvem primeru bi bil čas nekaj, kar bi bilo dejansko tudi brez dejanskih predmetov. Kar zadeva drugo, pa čas kot rečem samim pripadajoče določilo ali red ne bi mogel predhoditi rečem kot njihov pogoj in ga tudi ne bi mogli zreti in spoznati a priori skozi sintetične stavke. Nasprotno pa se to slednje vsekakor lahko zgodi, če čas ni nič drugega kot subjektivni pogoj, pod katerim se lahko v nas vzpostavi kak zor. Kajti tedaj si lahko to formo notranjega zora predstavljamo pred predmeti in s tem a priori.

b) Čas ni nič drugega kot forma notranjega čuta, tj. zrenja samega sebe in svojega notranjega stanja. Kajti čas ne more biti določilo zunanjih pojavov; čas ne spada ne k obliki ne k legi ipd., pač pa določa razmerje predstav v našem notranjem stanju. In prav ker ta notranji zor ne podaja nobene oblike, poskušamo to pomanjkljivost nadomestiti z analogijami in si časovno zaporedje predstavljamo kot črto brez konca, v kateri tvori raznoličje zaporedje, ki ima le eno dimenzijo, ter iz lastnosti te črte sklepamo na vse lastnosti časa, s to izjemo, da so deli črte hkratni, deli časa pa vselej v sosledju. Iz tega je tudi razvidno, da je sama predstava časa zor, saj se da vsa njena razmerja izraziti s pomočjo zunanjega zora.

c) Čas je apriorni formalni pogoj vseh pojavov nasploh. Prostor, ki je čista forma vsega zunanjega zora, je kot apriorni pogoj omejen zgolj na zunanje pojave. Ker pa nasprotno vse predstave, naj imajo za svoj predmet zunanje predmete ali ne, same ne sebi, kot določila duha, vendarle spadajo k notranjemu stanju; to notranje stanje pa spada pod formalni pogoj notranjega zora, torej čas: je čas apriorni pogoj vseh pojavov nasploh, in sicer neposredni pogoj notranjih (naših duš) in ravno s tem posredno tudi pogoj zunanjih pojavov. Če lahko a priori rečem: vsi zunanji pojavi so v prostoru in so a priori določeni po prostorskih razmerjih, pa lahko iz principa notranjega čuta rečem povsem vobče: vsi pojavi nasploh, tj. vsi predmeti čutov, so v času in se po nujnosti nahajajo v časovnih razmerjih.

B 52 so v času, ker je pri pojmu reči nasploh abstrahirano od vsakega načina njihovega zora, ta pa je ravno tisti pogoj, pod katerim spada čas v predstavo reči. Če pa sedaj pogoj dodamo k samemu pojmu in se stavek glasi: vse reči, kot pojavi (predmeti čutnega zora), so v času, tedaj ima to načelo vso svojo objektivno pravilnost in apriorno občnost.

Naše trditve potemtakem učijo *empirično realnost* časa, tj. objektivno veljavnost z ozirom na vse predmete, ki bi kdajkoli utegnili biti dani našim čutom. In ker je naš zor vselej čuten, nam v izkustvu nikoli ne more biti dan predmet, ki ne bi spadal pod pogoj časa. Nasprotno pa času odrekamo vsako pretenzijo po absolutni realnosti, kjer bi namreč kot pogoj ali lastnost sploh pripadal rečem, tudi če ne bi upoštevali forme našega čutnega zora. Tiste lastnosti, ki pripadajo rečem na sebi, nam nikoli ne morejo biti dane skozi čute. V tem je torej *transcendentalna idealnost* časa, po kateri čas, če abstrahiramo od subjektivnega pogoja čutnega zora, sploh ni nič in ga ne moremo ne kot subsistentnega ne kot inherentnega prištevati k rečem samim na sebi (brez njihovega razmerja do našega zora). Toda podobno kot pri prostoru tudi te idealnosti ne smemo primerjati s subrepcijami občutkov, ker tam za sam pojav, ki mu inherirajo ti predikati, vendar predpostavljamo, da ima objektivno realnost; ta pa tukaj povsem odpade, razen če ni zgolj empirična, tj. če samega predmeta ne obravnava zgolj kot pojav. V zvezi s tem si velja podrobneje ogledati gornjo opombo k prvemu razdelku.

§ 7

Pojasnilo

Proti tej teoriji, ki času priznava empirično, odreka pa mu absolutno in transcendentalno realnost, sem od globokoumnih mož tako enoglasno slišal neki ugovor, da iz tega domnevam, da se mora po naravi vzbuditi pri vsakem bralcu, ki ni vaje tovrstnih obravnjav. Glasi se takole: Spremembe so dejanske (to dokazuje menjava naših

lastnih predstav, četudi bi zanikali vse zunanje pojave skupaj z njihovimi spremembami). Spremembe pa so možne le v času, torej je čas nekaj dejanskega. Odgovor ne povzroča nikakršnih težav. Sprejemam celoten argument. Čas je vsekakor nekaj dejanskega, namreč dejanska forma notranjega zora. Čas ima torej subjektivno realnost z ozirom na notranje izkustvo, tj. dejansko imam predstavo časa in svojih določil v njem. Dejanski je torej ne kot objekt, temveč kot predstavi način, kako samega sebe obravnavam kot objekt. Če pa bi sebe, ali če bi mene kako drugo bitje lahko zrl brez tega pogoja čutnosti, tedaj bi prav ista določila, ki si jih sedaj predstavljamo kot spremembe, podala neko spoznanje, v katerem predstava časa in s tem tudi spremembe sploh ne bi nastopala. Njegova empirična realnost tako še naprej ostaja pogoj vseh naših pojavov. Le absolutne realnosti mu po zgoraj navedenem ne moremo priznati. Čas ni nič drugega kot forma našega notranjega zora.* Če od njega odvezujemo posebni pogoj naše čutnosti, izgine tudi pojem časa; čas se ne navezuje na predmete same, temveč zgolj na subjekt, ki jih zre.

B 54

Razlog, zakaj je bil ta ugovor postavljen tako enoglasno, in sicer od tistih, ki nauku o idealnosti prostora kljub temu ne znajo očitati nič prepričljivega, pa je ta. Menili so, da ne morejo apodiktčno prikazati absolutne realnosti prostora, saj jim to preprečuje idealizem, po katerem ni mogoče podati strogega dokaza dejanskosti zunanjih predmetov. Nasprotno pa da je dejanskost predmeta naših notranjih čutov (mene samega in mojega stanja) jasna že neposredno skozi zavest. Zunanji predmeti bi lahko bili goli videz, predmet notranjega čuta pa je po njihovem mnenju neovrgljivo nekaj dejanskega. Vendar niso pomislili na to, da oboji, ne da bi jim kot predstavam oporekali njihovo dejanskost, vseeno spadajo le k pojavom, ki imajo vselej dve plati: eno, kjer je objekt obravnavan sam na sebi (ne glede na način njegovega zrenja, toda njegov ustroj ostane ravno zaradi tega vselej problematičen), in drugo, kjer

B 55

* Resda lahko rečem, da si moje predstave sledijo; vendar to pomeni le, da se jih zavedamo v časovnem sosesledju, tj. po formi notranjega čuta. Čas zato še ni nekaj nasebnega in tudi ne rečem objektivno pripadajoče določilo.

B 52 upoštevamo formo zora tega predmeta, ki je ne smemo iskati v predmetu samem na sebi, temveč v subjektu, ki se mu ta pojavlja, vseeno pa dejansko in nujno pripada pojavu tega predmeta.

B 56 Čas in prostor sta potemtakem dva spoznavna vira, iz katerih je mogoče a priori oblikovati različna sintetična spoznanja, glede česar nam zlasti čista matematika ponuja bleščeč primer z ozirom na spoznanja o prostoru in njegovih razmerjih. Oba skupaj sta namreč čisti formi vsega čutnega zora in s tem omogočata apriorne sintetične stavke. Ta apriorna spoznavna vira pa si tudi ravno s tem (da sta zgolj pogoja čutnosti) določata svoje meje: nanašata se namreč zgolj na predmete, kolikor jih obravnavamo kot pojave, in ne prikazujeta reči samih na sebi. Prvi tvorijo edino polje njune veljavnosti, in če stopimo ven iz njega, nimata več nobene objektivne rabe. Ta realnost prostora in časa sicer ohranja zanesljivost izkustvenega spoznanja nedotaknjeno; kajti naše spoznanje je povsem enako gotovo, naj se te forme po nujnosti navezujejo na reči same na sebi ali le na naš zor teh reči. Nasprotno pa morajo tisti, ki zagovarjajo absolutno realnost prostora in časa, priti navzkriž s principi samega izkustva, naj jo privzemajo kot subsistentno ali le kot inherentno. Kajti če se odločijo za prvo (kar je običajno stališče matematičnih raziskovalcev narave), morajo privzeti dve večni in neskončni za sebe obstoječi nereči (prostor in čas), ki sta tu (tudi če v resnici ni nič dejanskega) le zato, da bi v sebi zajemali vse dejansko. Če zavzamejo drugo stališče (ki ga zagovarjajo nekateri metafizični naravoslovci) in jemljejo prostor in čas za razmerja pojavov (drug zraven drugega ali v sosledju), ki so abstrahirana iz izkustva, čeprav so v tej abstrakciji predstavljena zmedeno, tedaj morajo apriornim matematičnim naukom glede dejanskih reči (npr. v prostoru) odreči njihovo veljavnost ali vsaj apodiktično gotovost. Ta namreč sploh ni možna a posteriori, apriorna pojma prostora in časa pa sta po tem mnenju le stvara umišljanja,⁷ katerih vir je dejansko potrebno iskati v izkustvu in v iz njega abstrahiranih razmerjih, iz katerih je umišljanje naredilo nekaj, kar sicer vsebuje njihovo občost, vendar pa ne more biti brez restrikcij, ki jih je

7 die Einbildungskraft

narava povezala z njimi. Prvi pridobijo toliko, da si polje pojavov odprejo za matematične trditve. Vendar se ravno spričo teh istih pogojev precej zapletejo, ko hoče razum stopiti iz tega polja. Drugi sicer res pridobijo glede slednjega, namreč to, da jih predstavi prostora in časa ne ovirata, ko hočejo o predmetih razsojati ne kot o pojavih, temveč zgolj v razmerju do razuma; vendar ne morejo podati nobenega temelja za možnost apriornih matematičnih spoznanj (saj jim manjka resničen in objektivno veljaven apriorni zor), prav tako pa ne morejo vzpostaviti nujne skladnosti med izkustvenimi stavki in tistimi trditvami. V naši teoriji o resničnem ustroju teh dveh izvornih form čutnosti sta obe težavi odpravljeni. B 58

Da slednjič transcendentalna estetika ne more vsebovati več kot ta dva elementa, namreč prostor in čas, je jasno iz tega, da vsi drugi pojmi, ki spadajo k čutnosti, celo pojem gibanja, ki združuje oba kosa, predpostavljajo nekaj empiričnega. Gibanje tako predpostavlja zaznavo nečesa gibljivega. Toda če prostor obravnavamo samega po sebi, v njem ni nič gibljivega. Torej mora biti gibljivo nekaj, kar je mogoče najti v *prostoru le skozi izkustvo*, torej empirična danost. Transcendentalna estetika med svoje apriorne danosti prav tako ne more šteti pojma spremembe; kajti čas sam se ne spreminja, temveč se spreminja nekaj, kar je v času. Torej je za to potrebna zaznava nečesa obstoječega in sukcesije njegovih določil, in s tem izkustvo.

§ 8

Obče opombe k transcendentalni estetiki

I. Najprej bo potrebno karseda razločno pojasniti, kakšno je nasploh naše mnenje glede temeljnega ustroja čutnega spoznanja, da bi se v zvezi s tem izognili vsakemu napačnemu razumevanju.

Hoteli smo torej reči: da ves naš zor ni nič drugega kot predstava pojava; da niti reči, ki jih zremo mi, same na sebi niso take, kakor jih zremo, niti niso njihova razmerja sama na sebi

takšna, kot se pojavljajo nam, in če bi nasploh odpravili svoj subjekt ali tudi le subjektivni ustroj čutov, bi vse tiste lastnosti, vsa razmerja objektov v prostoru in času izginila, še več, izginila bi tudi prostor in čas, in kot pojava ne moreta eksistirati na sebi, temveč le v nas. Kako bi utegnili biti s predmeti na sebi in ločenimi od vse receptivnosti naše čutnosti, ostane nam docela neznano. Mi ne poznamo nič drugega kot svoj način njihovega zaznavanja, ki je svojski nam in ki tudi ni nujno lasten vsakemu bitju, vsekakor pa vsakemu človeku. Mi imamo opraviti le z njim.

B 60 Prostor in čas sta njegovi čisti formi, občutek nasploh je njegova materija. Edino prostor in čas lahko spoznamo a priori, tj. pred vsako dejansko zaznavo, in zato se imenujeta čisti zor; občutek pa je v našem spoznanju tisto, kar naredi, da se imenuje aposteriorno spoznanje, tj. empirični zor. Prva pripadata naši čutnosti sploh nujno ne glede na to, kakšne vrste so naši občutki; ti pa so lahko zelo različni. Tudi če bi ta svoj zor lahko prignali do najvišje stopnje razločnosti, se s tem ne bi približali ustroju predmetov samih na sebi. Kajti v vsakem primeru bi tedaj v dovršeni obliki spoznali pač le svojo vrsto zora, tj. svojo čutnost, in še to le pod subjektu izvorno pripadajočimi pogoji prostora in časa; kaj bi predmeti utegnili biti sami na sebi, bi nam niti ob najbolj jasnem spoznanju njihovega pojava, ki nam je edino dan, vseeno nikoli ne postalo znano.

Da celotna naša čutnost ni nič drugega kot zmedena predstava reči, ki zares vsebuje tisto, kar jim pripada samim na sebi, vendar le v nekakšnem nakopičenju značilnosti in delnih predstav, ki jih zavestno ne razčlenimo, je potemtakem potvorba pojma čutnosti in pojava, ob kateri je celotni nauk neuporaben in prazen.

B 61 Razlika med nerazločno in razločno predstavo je zgolj logična in ne zadeva vsebine. Pojem *pravičnosti*, ki ga uporablja zdrava pamet, brez dvoma vsebuje prav isto, kot lahko razvije iz njega najsubtilnejša spekulacija, le da se v običajni in praktični rabi v teh mislih ne zavedmo tistih raznolikih predstav. Zaradi tega ne moremo reči, da je običajni pojem čuten in da vsebuje goli pojav, kajti pravičnost se sploh ne more pojavljati, temveč se njen pojem nahaja v razumu in predstavlja neko lastnost (moralno) dejanj, ki jim pripada samim

na sebi. Nasprotno pa predstava *tesla* v zoru ne vsebuje čisto nič, kar bi lahko pripadalo kakemu predmetu samemu na sebi, temveč le pojav nečesa in način, kako smo aficirani od njega; ta receptivnost naše spoznavne sposobnosti se imenuje čutnost, in tudi če bi tisto (pojav) preiskali vse do temelja, bi se čutnost še naprej *toto coelo* razlikovala od spoznanja predmeta samega na sebi.

Leibniz-Wolffova filozofija ja zaradi tega vse raziskave o naravi in izvoru naših spoznanj postavila na povsem napačno izhodišče, saj je razliko med čutnostjo in intelektualnim obravnavala kot zgolj logično, ko pa je očitno transcendentalna in ne zadeva zgolj forme razločnosti ali nerazločnosti, temveč njihov izvor in vsebino; ustroja reči samih na sebi tako skozi čutnost ne spoznamo zgolj nerazločno, temveč ga sploh ne spoznamo, brž ko odstranimo svoj subjektivni ustroj, pa predstavljenega predmeta skupaj z lastnostmi, ki mu jih je pripisal čutni zor, sploh ni in ga tudi ne more biti nikjer več, saj prav ta subjektivni pogoj določa formo tega objekta kot pojava.

B 62

Pri pojavih sicer zelo dobro razlikujemo tisto, kar bistveno pripada njihovemu zoru in velja za vsak človeški čut nasploh, od tistega, kar mu pripada le po naključju, saj ne velja na podlagi odnosa do čutnosti nasploh, temveč le na podlagi posebnega položaja in organizacije tega ali onega čuta. In tedaj pravimo, da prvo spoznanje predstavlja predmet sam na sebi, drugo pa le njegov pojav. Če ostanemo pri tem (kot se običajno zgodi) in samega tistega empiričnega zora ne obravnavamo zopet kot zgolj pojav (kot bi se moralo zgoditi), v katerem ni najti čisto nič, kar bi pripadalo kaki stvari sami na sebi, se naš transcendentalni razloček izgubi, in tedaj mislimo, da vseeno spoznavamo reči na sebi, čeprav imamo povsod (v svetu čutov) tudi ob najgloblji raziskavi njegovih predmetov opraviti izključno s pojavi. Tako bomo mavrico sicer označili za goli pojav ob dežju s soncem, ta dež pa za stvar samo na sebi - kakor je tudi prav, kolikor slednji pojem razumemo le v fizičnem smislu, namreč kot tisto, kar je v občem izkustvu ob vseh različnih legah do čutov v zoru vendarle določeno tako in ne drugače. Če pa vzamemo to empiričnost nasploh in, ne da bi se ozirali na njeno skladnost z vsakim človekovim čutom,

B 63

vprašamo, ali tudi to predstavlja predmet sam na sebi (in s tem ne moremo misliti dežnih kapljic, kajti te so vendar kot pojavi že empirični objekti), tedaj je vprašanje o odnosu predstave do predmeta transcendentalno; in ne samo, da so tedaj te kapljice zgolj pojavi, tudi njihova okrogla oblika, še več, celo prostor, v katerem padajo, ni tedaj nič nasebnega, temveč gola modifikacija ali podlaga našega čutnega zora, medtem ko nam transcendentelni objekt ostane neznan.

B 64 Druga pomembna skrb naše transcendentalne estetike je, da ne bi vzbujala zgolj določene naklonjenosti kot verjetna hipoteza, temveč bi bila tako gotova in nedvomna, kot je le mogoče zahtevati od kake teorije, ki naj bi veljala za organon. Da bi povsem razvidno prikazali to gotovost, bomo izbrali poljuben primer, ob katerem postane njegova veljavnost očitna in lahko tako pripomore k večji jasnosti tistega, kar je bilo navedeno v § 3.

Če torej vzamemo, da sta prostor in čas sama na sebi objektivna in da sta pogoja možnosti reči samih na sebi, se pokaže, prvič, da imamo o obeh a priori apodiktčne in sintetične stavke, ki so zelo številni zlasti glede prostora, in zato bomo za primer tukaj raziskali predvsem tega. Glede na to, da so stavki geometrije a priori spoznani sintetično in z apodiktčno gotovostjo, sprašujem: od kod jemljete tovrstne stavke in na kaj se opira naš razum, da bi se dokopal do tovrstnih sploh nujnih in obče veljavnih resnic. Za to ni nobene druge poti kot skozi pojme ali skozi zore; oboji pa so lahko dani bodisi a priori bodisi a posteriori. Slednji, namreč empirični pojmi, enako pa tudi tisto, na čemer temeljijo, empirični zor, lahko podajo izključno takšen sintetični stavek, ki je tudi sam zgolj empiričen, tj. izkustveni stavek, ta pa ne more nikoli vsebovati nujnosti in absolutne občosti, kar je vendarle značilnost vseh stavkov geometrije. Kar zadeva prvo in edino sredstvo, namreč da se do takšnih spoznanj dokopljemo skozi gole apriorne pojme ali zore, pa je jasno, da iz golih pojmov sploh ni mogoče dobiti sintetičnega spoznanja, temveč le analitično. Vzemite B 65 le stavke, da se z dvema premima črtama ne da zaobjeti nobenega prostora, da tako torej ni mogoč noben lik, in ga poskušajte izvesti iz pojma premih črt in števila dve; ali tudi stavek, da je iz treh

premih črt lik možen, in ga poskušajte prav tako izvesti zgolj iz teh pojmov. Ves vaš napor je zaman in prisiljeni se boste zateči k zoru, kakor geometrija tudi vselej počne. Dajte si torej predmet v zoru. Kakšne vrste pa je ta zor, ali je to čisti apriorni zor ali empiričen? Ko bi bil slednje, bi iz njega nikoli ne mogel nastati občevaljavni, in še manj apodiktčni stavek, kajti izkustvo ne more nikoli podati česa takega. Svoj predmet si morate torej a priori dati v zoru in na njem utemeljiti svoj sintetični stavek. Če pa v vas ne bi bila prisotna neka zmožnost apriornega zrenja; če ta subjektivni pogoj ne bi bil po formi hkrati obči apriorni pogoj, pod katerim je sam objekt tega (zunanjega) zora edino možen; če bi bil predmet (trikotnik) sam na sebi nekaj brez odnosa do vašega subjekta: kako bi lahko tedaj rekli, da mora tisto, kar nujno leži v vaših subjektivnih pogojih za konstrukcijo trikotnika, nujno pripadati tudi trikotniku samemu na sebi? Kajti svojim pojmom (treh črt) tedaj vendar ne bi mogli dodati nič novega (lik), kar bi se moralo zato nujno nahajati v samem predmetu, saj bi bil ta dan pred vašim spoznanjem in ne skozenj. Če torej prostor (in enako tudi čas) ne bi bil gola forma vašega zora, ki vsebuje apriorne pogoje, pod katerimi so reči za vas edino lahko zunanji predmeti, ki brez teh subjektivnih pogojev na sebi niso nič, tedaj o zunanjih objektih nikakor ne bi mogli ničesar dognati a priori. Tako ni zgolj možno oziroma verjetno, temveč je nedvomno gotovo, da sta prostor in čas kot nujna pogoja vsega (zunanjega in notranjega) izkustva zgolj subjektivna pogoja vsega našega zora, v razmerju do katerega so zato vsi predmeti goli pojavi in za sebe niso v tem načinu dane reči; zaradi tega se da glede forme pojavov marsikaj povedati a priori, nikoli pa niti najmanj o reči sami na sebi, ki utegene biti v njihovem temelju.

B 66

II. K potrditvi te teorije o idealnosti tako zunanjega kot notranjega čuta, s tem pa vseh objektov čutov kot golih pojavov, lahko pripomore zlasti ta opazka, da vse, kar v našem spoznanju sodi k zoru (izvzemši torej občutek ugodja in neugodja ter voljo, ki sploh niso spoznanja), ne vsebuje nič drugega kot gola razmerja - razmerje mest v zoru (razsežnost), spremembo mest (gibanje) in zakone, po katerih je določena ta sprememba (gibalne sile). Kar je

B 67

navzoče na kakem mestu ali kar poleg spremembe mesta učinkuje v rečeh samih, pa s tem ni dano. No, skozi gola razmerja vendarle ni nikoli spoznana kaka stvar na sebi; in ker so nam skozi zunanji čut dane zgolj relacijske predstave, je tako vsekakor potrebno soditi, da lahko ta v svoji predstavi vsebuje le razmerje nekega predmeta do subjekta in ne tistega notranjega, kar na sebi pripada objektu. Z notranjim zorom je povsem enako. Ne samo da v njem pravzaprav ravno predstave *zunanjega čuta* tvorijo tisto snov, s katero navdajamo svojega duha, temveč tudi čas, v katerega postavljamo te predstave in ki sam predhodi njihovi zavesti v izkustvu ter je kot formalni pogoj v temelju načinu, kako jih postavljamo v duhu, že vsebuje razmerja sosledja, hkratnosti in tistega, kar je hkratno s sosledjem (trajnega). Tisto, kar lahko kot predstava predhodi vsakemu dejanju, da kaj mislimo, pa je zor, in če ne vsebuje nič drugega kot razmerja, forma zora; in ker ta ne predstavlja ničesar, če ni nekaj postavljeno v duhu, ne more biti nič drugega kot način, kako je duh aficiran skozi lastno dejavnost,

B 68 namreč skozi to postavljanje njenih predstav in s tem skozi samega sebe, tj. biti ne more nič drugega kot notranji čut po svoji formi. Vse, kar je predstavljeno skozi kak čut, je toliko vselej pojav, in tako bodisi ne bi smeli privzeti notranjega čuta ali pa je subjekt, ki je njegov predmet, lahko predstavljen skozenj le kot pojav in ne, kakor bi sodil o samem sebi, če bi bil njegov zor gola samodejavnost, tj. če bi bil njegov zor intelektualen. Vsa težava je tukaj zgolj v tem, kako lahko subjekt notranje zre samega sebe; toda ta težava je lastna vsaki teoriji. Zavest samega sebe (apercepcija) je enostavna predstava jaza, in če bi bilo v subjektu že samo z njo *spontano* dano vso raznoličje, bi bil notranji zor intelektualen. Pri človeku zahteva ta zavest notranjo zaznavo raznoličja, ki je poprej dano v subjektu, in način, kako je raznoličje brez spontanosti dano v duhu, se mora zaradi tega razločka imenovati čutnost. Če naj zmožnost samoovedenja poišče (aprehendira) tisto, kar leži v duhu, ga mora aficirati, in edino na ta način lahko proizvede zor samega sebe, katerega forma, ki je v temelju že poprej prisotna v duhu, pa v predstavi časa določa način, kako je raznoličje skupaj v duhu; in zato duh samega sebe ne zre tako, kakor bi se neposredno predstavljal spontano, temveč

po načinu, kako je od znotraj aficiran, torej tako, kakor se sebi pojavlja, in ne, kakor je.

III. Če rečem, da tako zor zunanjih objektov kot tudi samozor duha oboje predstavlja v prostoru in času tako, kakor to aficira naše čute, tj. kakor *se pojavlja*, to nikakor ne pomeni, da so ti predmeti zgolj *videz*. Kajti v pojavu imamo objekte, še več, tudi lastnosti, ki jim jih pripišemo, vselej za nekaj dejansko danega; ker pa so te lastnosti odvisne le od načina zrenja subjekta v njegovi relaciji do danega predmeta, ta predmet kot *pojav* razlikujemo od njega samega kot objekta *na sebi*. Ko tako trdim, da kvaliteta prostora in časa, v skladu s katerima kot pogojem njihovega obstoja postavljam telesa in svojo dušo, leži v mojem načinu zrenja in ne v teh objektih na sebi, s tem nočem reči, da se zgolj *zdi*, da so telesa zunaj mene, ali da se le *zdi*, da je moja duša dana v mojem samozavedanju. Če bi iz tega, kar bi moral prištevati k pojavu, naredil goli videz, bi bil za to kriv jaz sam.* Vendar se po našem principu idealnosti vseh naših čutnih zorov to ne zgodi; ravno nasprotno, če se tistim predstavnim formam pripiše *objektivno realnost*, prav tedaj se ni mogoče izogniti temu, da se ne bi vse sprevrglo v goli *videz*. Kajti če imamo prostor in čas za lastnosti, ki se morata po svoji možnosti nahajati v stvareh na sebi, in če premislimo nesmiselnosti, v katere se tedaj zapletemo - tudi če odpravimo vse dejansko eksistentne reči, nam tedaj namreč še vedno ostaneta dve neskončni reči, ki nista substanci in tudi ne nekaj substancam dejansko inherentnega, ki pa vendarle morata biti nekaj eksistentnega in celo nujni pogoj eksistence vseh reči -, pač

B 70

* Predikate pojava lahko pripišemo objektu samemu v razmerju do našega čuta, npr. vrtnici rdečo barvo ali vonj; videza pa ni mogoče nikoli kot predikata pripisati predmetu, ravno zato, ker tisto, kar pripada predmetu le v razmerju do čutov ali nasploh do subjekta, videz *za sebe* pripiše objektu, npr. dve ušesi, ki so jih na začetku pripisovali Saturnu. Kar se sploh ne nahaja v objektu samem na sebi, vselej pa v njegovem razmerju do subjekta in je neločljivo od predstave tega objekta, to je pojav, in tako se predikate prostora in časa upravičeno pripisuje predmetom čutov kot takim, in v tem ni nikakršnega videza. Če pa bi vrtnici *na sebi* pripisal rdečico, Saturnu ušesi ali če bi vsem zunanjim predmetom *na sebi* pripisal razsežnost, ne da bi se oziral na določeno razmerje teh predmetov do subjekta in svoje sodbe postavil pod to omejitvev - šele tedaj bi nastal videz.

B 71 ne moremo zameriti dobremu *Berkeleyju*, če je telesa zvedel na goli videz. Še več, ker bi na ta način tudi svojo lastno eksistenco postavili v odvisnost od za sebe obstoječe realnosti take nereči, kot je čas, bi morali skupaj s časom tudi njo narediti za goli videz; nesmisel, ki si ga doslej še nihče ni zapisal na svoj račun.

IV. V naravni teologiji, kjer si mislimo neki predmet, ki ne samo da za nas nikakor ne more biti predmet zora, temveč tudi samemu sebi sploh ne more biti predmet čutnega zora, se skrbno pazi na to, da se od vsega njegovega zora (kajti vse njegovo spoznanje mora biti zor in ne *mišljenje*, ki vselej izpričuje omejitve) odmisli pogoja časa in prostora. Toda s kakšno pravico lahko to storimo, če smo poprej čas in prostor naredili za formi reči samih na sebi, in to taki formi, ki bi kot apriorna pogoja eksistence reči ostali, tudi če bi odpravili reči same; kajti kot pogoja vsega obstoja nasploh bi morala biti tudi pogoja obstoja boga. Če prostora in časa nočemo narediti za objektivni formi vseh reči nasploh, ne preostane nič drugega, kot da ju naredimo za subjektivni formi našega zunanjega in notranjega načina zrenja, ki se imenuje čuten zato, ker *ni izvoren*, tj. ker ni takšen način zrenja, skozi katerega bi bil dan tudi sam obstoj objekta zora (in ki lahko, kolikor lahko uvidimo mi, pritiče le izvornemu bitju), temveč je odvisen od obstoja objekta in je torej možen le tako, da je predstavna sposobnost subjekta aficirana od njega.

B 72

Prav tako ni nujno, da način zrenja v prostoru in času omejimo na čutnost človeka; četudi se morajo nemara vsa končna misleča bitja v tem nujno skladati s človekom (čeprav mi ne moremo odločiti o tem), ta način zrenja zaradi te obče veljavnosti vseeno še ne preneha biti čutnost, in sicer ravno zato, ker je izpejlani (*intuitus derivativus*), ne pa izvorni (*intuitus originarius*) in s tem ne intelektualni zor, za katerega je iz pravkar navedenega razloga videti, da lahko pritiče edino izvornemu bitju, nikakor pa ne bitju, ki je tako po svojem obstoju kot po svojem zoru (ki določa njegov obstoj v odnosu do danih objektov) odvisno. Ta zadnja opazka se v našo estetsko teorijo sicer uvršča le kot pojasnilo in ne kot argument.

Tukaj imamo tako enega od iskanih elementov za rešitev obče naloge transcendentalne filozofije: *Kako so možni apriorni sintetični stavki?*, namreč čista apriorna zora, prostor in čas; ko hočemo v apriorni sodbi seči preko danega pojma, najdemo prav v njiju tisto, kar ne more biti na aprioren način odkrito v pojmu, vsekakor pa v zoru, ki mu ustreza, in je lahko sintetično povezano z njim; iz tega razloga pa te sodbe nikoli ne morejo segati dlje kot na predmete čutov in veljajo le za objekte možnega izkustva.

Transcendentalni nauk o elementih

Drugi del Transcendentalna logika

Prvi razdelek Transcendentalna analitika

Prva knjiga Analitika pojmov

Drugo poglavje O dedukciji čistih razumskih pojmov

Drugi oddelek (A) O apriornih temeljih za možnost izkustva

Da bi bil kak pojem proizveden popolnoma a priori in bi se nanašal na kak predmet, čeprav sam ne sodi v pojem možnega izkustva in tudi ne sestoji iz elementov možnega izkustva, je docela protislovno in nemogoče. Kajti tedaj ne bi imel nobene vsebine, zato ker mu ne bi korespondiral noben zor, zori, skozi katere so nam lahko dani predmeti, pa nasploh tvorijo polje oziroma celotni predmet možnega izkustva. Apriorni pojem, ki se ne bi nanašal na možno izkustvo, bi bil le logična forma za pojem, vendar ne pojem sam, s katerim bi bilo nekaj mišljeno.

Če torej obstajajo apriorni pojmi, ti seveda ne morejo vsebovati nič empiričnega; vseeno pa morajo biti čisti apriorni pogoji

za možno izkustvo, saj lahko njihova objektivna veljavnost sloni edino na njem.

Če bi zato hoteli vedeti, kako so možni čisti razumski pojmi, moramo raziskati, kateri so tisti apriorni pogoji, od katerih je odvisna možnost izkustva in ki ostanejo v njegovem temelju, tudi če abstrahiramo od vse empiričnosti pojavov. Pojem, ki vobče in v zadostni meri izraža ta formalni in objektivni pogoj izkustva, bi se imenoval čisti razumski pojem. Ko enkrat imam čiste razumske pojme, si vsekakor lahko izmislim tudi predmete, ki so morda nemožni, take, ki so morda na sebi sicer možni, vendar ne morejo biti dani v nobenem izkustvu, ker je bilo v povezavi čistih razumskih pojmov lahko izpuščeno nekaj, kar vendarle nujno sodi k pogoju možnega izkustva (pojem duha), ali ker so ti pojmi denimo širšega obsega, kot ga lahko zajame izkustvo (pojem Boga). A če *elementi* za vsa apriorna spoznanja, celo za samovoljne in absurdne izmisleke, res ne morejo biti povzeti iz izkustva (kajti tedaj ta spoznanja ne bi bila apriorna), morajo vendarle vselej vsebovati čiste apriorne pogoje možnega izkustva in njegovega predmeta, kajti drugače z njimi ne bi bilo nič mišljeno, še več, brez danosti tudi oni sami sploh ne bi mogli nastati v mišljenju.

A 96

Te pojme, ki ob vsakem izkustvu a priori vsebujejo čisto mišljenje, lahko sedaj najdemo v kategorijah, in zadostna dedukcija teh kategorij in utemeljitev njihove objektivne veljavnosti je že, če lahko dokažemo, da je lahko edino preko njih mišljen kak predmet. Ker pa je v takšni misli udeleženih več kot zgolj ta zmožnost mišljenja, namreč razum, in ker tudi sam razum kot spoznavna zmožnost, ki naj bi se nanašala na objekte, prav tako potrebuje pojasnilo glede možnosti tega odnosa, moramo pred tem preučiti subjektivne vire, ki tvorijo apriorno podlago za možnost izkustva, in to ne po njihovem empiričnem, temveč transcendentalnem ustroju.

A 97

Če bi bila vsaka posamična predstava docela tuja drugi, takorekoč izolirana in ločena od nje, ne bi nikoli nastalo kaj takega, kot je spoznanje, ki je celota primerjanih in povezanih predstav. Če torej zaradi tega, ker v svojem zoru vsebuje raznolikost, čutu priložim *sinopsis*, temu vselej korespondira neka sinteza, in

receptivnost lahko le v povezavi s spontanostjo omogoči spoznanja. Spontanost pa je temelj trojne sinteze, ki po nujnosti nastopa v vsakem spoznanju: namreč *aprehenzije* predstav, kot modifikacij duha v zoru, njihove *reprodukcije* v umišljanju in njihove *rekognicije* v pojmu. Te tako napotujejo na tri subjektivne spoznavne vire, ki omogočajo sam razum in, skozi njega, vse izkustvo kot empirični produkt razuma.

Vnaprejšnje opozorilo

Dedukcija kategorij je povezana s tolikermi težavami in terja, da se spustimo tako globoko do prvih temeljev možnosti našega spoznanja nasploh, da se mi je - da bi se izognil obširnosti dovršene teorije in da pri tej tako nujni raziskavi vendarle ne bi spregledal ničesar - zdelo primerneje, da z naslednjimi štirimi točkami bralca bolj pripravim, kot da bi ga poučil; in da predstavim sistematično obravnavo teh elementov razuma šele v tretjem razdelku, ki sledi za tem. Zaradi tega se bralec vse dotlej ne bo mogel znebiti nejasnosti, ki je na poti, ki je še docela neprehojena, na začetku neizogibna, ki pa se bo, tako upam, v omenjenem razdelku razjasnila do popolnega uvida.

1.

O sintezi aprehenzije v zoru

Od koder si že bode naj izvirajo naše predstave, naj bodo povzročene skozi vpliv zunanjih reči ali skozi notranje vzroke, naj nastanejo a priori ali empirično kot pojavi, pa kot modifikacije duha vendarle sodijo k notranjem čutu, in kot taka so vsa naša spoznanja nazadnje vendarle podvržena formalnemu pogoju notranjega čuta, namreč času; vse predstave morajo biti urejene, povezane in postavljene v razmerja v njem. To je obča opomba, ki jo je potrebno v nadaljevanju vseskozi upoštevati kot temeljno.

Vsak zor vsebuje v sebi neko raznoličje, ki pa vendarle ne bi bilo predstavljeno kot tako, če duh ne bi razlikoval časa v medsebojnem zaporedju vtisov; kajti *kot vsebovana v enem trenutku* ne more biti nobena predstava nikoli nič drugega kot absolutna enotnost. Da bi sedaj iz tega raznoličja nastala enotnost zora (kot denimo v predstavi prostora), za to je najprej potrebno iti skozi raznolikost in jo potem strniti. To dejanje imenujem *sinteza aprehenzije*, ker je naperjeno naravnost na zor, ki sicer res nudi neko raznoličje, vendar pa brez posredovanja sinteze tega nikoli ne more podati kot raznoličja, in sicer vsebovanega v *eni predstavi*.

Ta sinteza aprehenzije mora biti tako izvedena tudi a priori, tj. z ozirom na predstave, ki niso empirične. Kajti brez nje ne bi mogli imeti a priori niti predstav prostora niti predstav časa, saj so te lahko proizvedene le skozi sintezo raznoličja, ki ga nudi čutnost v svoji izvorni receptivnosti. Torej imamo čisto sintezo aprehenzije.

2.

O sintezi reprodukcije v umišljanju

Zakon, po katerem se predstave, ki so si pogosto sledile ali se spremljale, nazadnje združijo med seboj in se s tem postavijo v tako povezavo, da tudi brez prisotnosti predmeta ena od teh predstav v skladu s stalnim pravilom proizvede prehod duha k drugi, je sicer zgolj empiričen. Ta zakon reprodukcije pa predpostavlja, da so sami pojavi dejansko podvrženi takemu pravilu in da v raznoličju njihovih predstav obstaja spremljava ali zaporedje, ki je v skladu z nekimi pravili; kajti brez tega bi naše empirično umišljanje nikoli ne dobilo zase nečesa, kar bi bilo v skladu z njegovo zmožnostjo, in bi torej kot mrtva in nam samim neznana zmožnost ostalo skrito v notranjosti duha. Če bi bil cinober zdaj rdeč zdaj črn, zdaj lahek zdaj težek, če bi se kak človek spremenil zdaj v to zdaj v ono živalsko podobo, če bi bila ob najdaljšem dnevu zemlja pokrita zdaj s sadeži zdaj z ledom in snegom, moje empirično umišljanje sploh ne bi dobilo priložnosti, da bi ob pred-

stavi rdeče barve pomislilo na težki cinober; ali če bi bila določena beseda prirejena zdaj tej zdaj oni reči, ali tudi, če bi bila ena in ista reč imenovana zdaj tako zdaj drugače, ne da bi v tem vladalo neko pravilo, ki so mu pojavi podvrženi že sami po sebi, tedaj ne bi moglo priti do empirične sinteze reprodukcije.

A 102 Torej mora biti nekaj, kar omogoča samo to reprodukcijo pojavov in tvori apriorni temelj njihove nujne sintetične enotnosti. To pa kaj hitro odkrijemo, če pomislimo, da pojavi niso reči na sebi, temveč zgolj igra naših predstav, ki se na koncu zvedejo na določila notranjega čuta. Kajti če lahko pokažemo, da niti naši najčistejši apriorni zori ne priskrbijo spoznanja, razen če ne vsebujejo take povezave raznoličja, ki omogoča celovito sintezo reprodukcije, je ta sinteza umišljanja tudi pred vsakim izkustvom utemeljena na apriornih principih, in tedaj moramo privzeti čisto transcendentalno sintezo umišljanja, ki je v temelju same možnosti vsega izkustva (saj to nujno predpostavlja reproduktivnost pojavov). No, očitno pa je, da ko v mislih povlečem kako črto ali ko hočem misliti čas od enega poldneva do drugega ali tudi ko si hočem predstavljati le kako določeno število, moram te raznolike predstave najprej nujno zajeti v mislih eno za drugo. Če pa bi predhodne predstave (prve dele črte, predhodne dele časa oziroma zaporedoma predstavljene enote) vselej izgubil iz misli in jih ne bi reproduciral, vtem ko bi prešel k naslednji, ne bi mogla nikoli nastati cela predstava in tudi nobena od prej imenovanih misli, še več, tedaj ne bi mogle nastati niti najčistejše in prve temeljne predstave prostora in časa.

Sinteza aprehenzije je torej neločljivo povezana s sintezo reprodukcije. In ker tvori prva transcendentalni temelj možnosti vseh spoznanj nasploh (ne zgolj empiričnih, temveč tudi čistih apriornih), sodi reproduktivna sinteza umišljanja k transcendentalnim dejanjem duha, in v tem oziru bi to zmožnost imenovali tudi transcendentalna zmožnost umišljanja.

O sintezi rekognicije v pojmu

Brez zavesti, da je tisto, kar mislimo, prav isto, kot smo mislili trenutek poprej, bi bila vsa reprodukcija v nizu predstav zaman. Kajti tedaj bi v zdajšnjem stanju obstajala neka nova predstava, ki sploh ne bi spadala k aktu, skozi katerega naj bi bile postopoma proizvedene te predstave, in njihovo raznoličje ne bi v nobenem trenutku tvorilo celote, ker ne bi imelo enotnosti, ki mu jo lahko priskrbi le zavest. Če v štetju pozabim, da sem enote, ki so mi sedaj pred očmi, zaporedoma dodajal eno k drugi, ne bi spoznal množine, proizvedene skozi to sukcesivno dodajanje enega, s tem pa tudi števila ne; kajti pojem števila obstoji le v zavesti te enotnosti sinteze.

Beseda pojem bi nas lahko že sama po sebi navedla na to opazko. Kajti prav ta *ena* zavest je tisto, kar raznoličje, ki je zrto in potem tudi reproducirano zaporedoma, poenoti v eno predstavo. Ta zavest je lahko često le šibka, tako da jo s proizvodnjo predstave povežemo le v učinku, ne pa tudi v samem aktu, tj. neposredno; a ne glede na te razlike mora biti vendarle vselej prisotna neka zavest, četudi ji manjka izstopajoča jasnost, in brez zavesti so pojmi, z njimi pa spoznanje predmetov, docela nemogoči.

In tukaj si je sedaj nujno priti na jasno o tem, kaj mislimo z izrazom predmet predstav. Zgoraj smo dejali, da pojavi sami niso nič drugega kot čutne predstave, ki jih na sebi in v istem smislu ne smemo imeti za predmete (zunaj predstave zmožnosti). Na kaj tedaj mislimo, ko govorimo o predmetu, ki korespondira spoznanju in ki se potemtakem tudi razlikuje od njega? Ni težko uvideti, da mora biti ta predmet mišljen le kot nekaj nasploh = X , ker razen svojega spoznanja vendar nimamo ničesar, kar bi lahko kot korespondentno postavili nasproti temu spoznanju.

Vidimo pa, da naša misel o odnosu vsakega spoznanja do svojega predmeta nosi s seboj neko nujnost, saj predmet obravnavamo kot tisto, kar preprečuje, da bi bila naša spoznanja

določena na slepo oziroma poljubno, temveč so a priori določena na neki način; kajti kolikor se naša spoznanja nanašajo na predmet, se morajo v odnosu do predmeta nujno skladati tudi med seboj, tj. imeti morajo tisto enotnost, ki tvori pojem predmeta.

Ker pa imamo mi opraviti le z raznoličjem svojih predstav in ker tisti X, ki naj bi jim korespondiral (predmet), za nas ni nič, saj bi moral biti nekaj od vseh naših predstav različnega, je jasno, da enotnost, ki je za predmet nujna, ne more biti nič drugega kot formalna enotnost zavesti v sintezi raznoličja predstav. Le ko v raznoličju zora udejanimo sintetično enotnost, lahko tako rečemo, da spoznamo predmet. Ta enotnost pa bi bila nemogoča, ko se zora ne bi dalo proizvesti po nekem pravilu s tako funkcijo sinteze, ki a priori naredi za nujno reprodukcijo raznoličja in omogoči pojem, v katerem se to raznoličje poenoti. Tako si mislimo trikotnik kot predmet, ko se zavedamo sestavitve treh premih črt po nekem pravilu, po katerem lahko v vsakem trenutku prikažemo takšen zor. Ta *enotnost pravila* določi vse raznoličje in ga omeji na pogoje, ki omogočijo enotnost apercepcije, in pojem te enotnosti je predstava predmeta = X, ki ga mislim skozi omenjene predikate trikotnika.

Vse spoznanje zahteva pojem, naj bo ta še tako nepopoln ali še tako temen; pojem pa je po svoji formi vselej nekaj občega in kar nastopa kot pravilo. Pojem telesa tako glede na enotnost raznoličja, ki je mišljeno skozenj, nastopa kot pravilo za naše spoznanje zunanjih pojavov. Ta pojem pa je lahko pravilo zorov le na ta način, da ob danih pojavih predstavlja nujno reprodukcijo njihovega raznoličja in s tem sintetično enotnost v njihovi zavesti. Ob zaznavi nečesa zunaj nas tako pojem telesa naredi za nujno predstavo razsežnosti, z njo pa tudi predstavo nepredirnosti, oblike itn.

Vsaka nujnost pa ima v svoji osnovi vselej nek transcendentalni pogoj. Zatorej mora obstajati transcendentalni temelj enotnosti zavesti v sintezi raznoličja vseh naših zorov, ki je s tem tudi temelj pojmov objektov nasploh in potemtakem tudi vseh predmetov izkustva, brez katerega bi bilo nemogoče misliti kakršen koli predmet

za naše zore; kajti predmet ni nič drugega kot nekaj, česar pojem izraža takšno nujnost sinteze.

No, ta izvorni in transcendentalni pogoj ni nič drugega kot *transcendentalna apercepcija*. Zavest samega sebe glede na določila našega stanja ob notranji zaznavi je zgolj empirična, vselej menljiva, v tem toku notranjih pojavov ne more biti nobenega stalnega ali trajnega sebstva, in se običajno imenuje *notranji čut* ali *empirična apercepcija*. Tisto, kar si moramo *nujno* predstavljati kot numerično identično, ne more biti mišljeno kot takšno skozi empirične danosti. Za potrditev takšne transcendentalne predpostavke je potreben pogoj, ki predhodi vsemu izkustvu in ga tudi omogoča. A 107

V nas pa ne more biti nobenih spoznanj, nobene povezave in medsebojne enotnosti le-teh, brez tiste enotnosti zavesti, ki predhodi vsem danostim zorov in v odnosu do katere je edino možna vsaka predstava predmetov. To čisto izvorno, nemenljivo zavest bi sedaj imenoval *transcendentalna apercepcija*. Da si zasluži to ime, je razvidno že iz tega, da je tudi najčistejša objektivna enotnost, namreč enotnost apriornih pojmov (prostor in čas) možna le skozi odnos zorov do nje. Numerična enotnost te apercepcije je torej a priori v temelju vseh pojmov, enako kot je raznolikost prostora in časa v temelju zorov čutnosti.

Prav ta transcendentalna enotnost apercepcije iz vseh možnih pojavov, ki bi kdajkoli utegnili nastopati v izkustvu, oblikuje povezanost⁸ vseh teh predstav v skladu z zakoni. Kajti ta enotnost zavesti bi bila nemogoča, če se duh v spoznanju raznoliča ne bi mogel ovesti identitete funkcije, skozi katero sintetično poveže raznoličje v eno spoznanje. Izvorna in nujna zavest identitete samega sebe je tako hkrati zavest neke prav tako nujne enotnosti sinteze vseh pojavov v skladu s pojmi, tj. v skladu s pravili, ki jih ne samo nujno naredijo za reproduktibilne, temveč s tem tudi njihovemu zoru določijo neki predmet, tj. pojem nečesa, v katerem nujno sodijo skupaj. Kajti duh si v raznolikosti svojih predstav nikakor ne bi A 108

8 der Zusammenhang

možel misliti identitete samega sebe, in sicer a priori, ko ne bi imel pred očmi identitete svojega dejanja, ki vso sintezo aprehenzije (ki je empirična), podvrže neki transcendentalni enotnosti in tako šele omogoči njeno povezanost po apriornih pravilih. Od tod bomo lahko pravilneje določili tudi naše pojme o predmetu nasploh. Vse predstave imajo kot predstave svoj predmet in so lahko tudi same zopet predmeti drugih predstav. Pojavi so edini predmeti, ki so nam lahko dani neposredno, in tisto, kar se v njih neposredno nanaša na predmet, se imenuje zor. No, ti pojavi pa niso reči same na sebi, temveč so tudi sami le predstave, ki imajo zopet svoj predmet - predmet, ki ga mi več ne moremo zreti in bi ga zato imenovali neempirični, transcendentalni predmet = X.

Čisti pojem tega transcendentalnega predmeta (ki je dejansko ob vseh naših spoznanjih vselej enak = X) je tisto, kar lahko našim empiričnim pojmom nasploh edino priskrbi odnos do predmeta, tj. objektivno realnost. Ta pojem lahko sicer sploh ne vsebuje nobenega določenega zora, in torej ne bo zadeval nič drugega kot tisto enotnost, ki se mora nahajati v raznoličju spoznanja, kolikor stoji v odnosu do predmeta. Ta odnos pa ni nič drugega kot nujna enotnost zavesti, in s tem tudi sinteze raznoličja skozi skupno funkcijo duha, ki ga poveže v eni predstavi. Ker moramo sedaj to enotnost imeti za a priori nujno (ker bi bilo spoznanje sicer brez predmeta), bo odnos do transcendentalnega predmeta, tj. objektivna realnost našega empiričnega spoznanja slonela na transcendentalnem zakonu, da morajo biti vsi pojavi, kolikor nam naj bi bili skoznje dani predmeti, podvrženi apriornim pravilom njihove sintetične enotnosti, po katerih je edino možno njihovo razmerje v empiričnem zoru. Pojavi morajo biti skratka v izkustvu podvrženi pogojem nujne enotnosti apercepcije, enako kot morajo biti v golem zoru podvrženi formalnim pogojem prostora in časa, tako da postane vsako spoznanje možno šele skozi to enotnost apercepcije.

Preliminarna razlaga možnosti kategorij kot apriornih spoznanj

Je le *eno* izkustvo, v katerem so vse zaznave predstavljene v celoviti in zakoniti povezanosti; prav tako kot je tudi le en prostor in en čas, v katerem se nahajajo vse forme pojavov in vse razmerje biti ali nebiti. Ko govorimo o različnih izkustvih, je s tem mišljeno le več zaznav, kolikor sodijo v eno in isto obče izkustvo. Celovita in sintetična enotnost zaznav tvori namreč ravno formo izkustva, in ta ni nič drugega kot sintetična enotnost pojavov po pojmi.

Enotnost sinteze po empiričnih pojmi bi bila docela naključna, in če ta ne bi temeljila na transcendentalnem temelju enotnosti, bi bilo možno, da bi našo dušo zapolnjeval splet pojavov, ne da bi iz tega vendar kdajkoli moglo nastati izkustvo. V tem primeru pa bi odpadel tudi ves odnos spoznanja do predmetov, saj bi mu manjkala povezava po občih in nujnih zakonih; pojavi bi tako sicer lahko bili nemiselni zor, vendar nikoli spoznanje, torej za nas sploh ne bi bili nič. A 111

Apriorni pogoji možnega izkustva nasploh so hkrati pogoji možnosti predmetov izkustva. In sedaj trdim: zgoraj navedene *kategorije* niso nič drugega kot *pogoji mišljenja v možnem izkustvu*, tako kot *prostor* in *čas* vsebujeta *pogoje zora* za možno izkustvo. Torej so kategorije tudi temeljni pojmi, da bi mislili objekte nasploh za pojave, in imajo tako a priori objektivno veljavnost. Prav to pa je bilo tisto, kar smo dejansko hoteli vedeti. A 112

Možnost, še več, nujnost teh kategorij pa sloni na odnosu, ki jo ima celotna čutnost, in z njo tudi vsi možni pojavi, do izvorne apercepcije; v njej mora biti vse nujno v skladu s pogoji celovite enotnosti samozavedanja, tj. vse mora biti nujno podvrženo občim funkcijam sinteze, namreč sinteze po pojmi, saj lahko apercepcija edino v njih a priori dokaže svojo celovito in nujno identiteto. Tako ni pojem vzroka nič drugega kot sinteza (tistega, kar sledi v časovnem zaporedju, z drugimi pojavi) *po pojmi*, in brez takšne enotnosti, ki ima svoje pravilo a priori in si podvrže pojave, A 112

v raznoličju zaznav ne bi bilo mogoče najti celovite in obče, torej nujne enotnosti zavesti. Zaznave pa v tem primeru tudi ne bi sodile v izkustvo, bile bi torej brez objekta, zgolj slepa igra predstav, tj. manj kot sanje.

Vsi poskusi, da bi te čiste razumske pojme izpeljali iz izkustva in jim pripisali zgolj empiričen izvor, so torej docela ničevi in prazni. Da niti ne omenjam tega, da ima npr. pojem vzroka na sebi potezo nujnosti, ki je izkustvo sploh ne more dati; izkustvo nas sicer uči, da nekemu pojavu običajno sledi nekaj drugega, vendar ne, da bi mu to nujno moralo slediti, in tudi ne, da bi se iz njega kot pogoja dalo a priori in docela obče sklepati na posledico. A glede tistega empiričnega pravila *asociacije*, ki ga moramo vendarle v celoti privzeti, če rečemo, da je v zaporedju dogodkov vse podvrženo pravilom, tako da se nikoli ne zgodi nič, čemur ne prehodi nekaj, čemur to vselej sledi - to, kot zakon narave, na čem sloni to, vprašujem, in kako je sama ta asociacija sploh možna? Temelj možnosti asociacije raznoličja, kolikor leži v objektu, se imenuje *afiniteta* raznoličja. Vprašujem torej, kako si razlagate celovito afiniteto pojavov (po kateri pojavi *morajo* biti podvrženi stalnim zakonom in spadati podnje).

Po mojih načelih je ta afiniteta povsem razumljiva. Vsi možni pojavi spadajo kot predstave k celotnemu možnemu samozavedanju. S tem samozavedanjem kot transcendentalno predstavo pa je neločljivo povezana numerična identiteta in je zanj a priori gotova, ker nič ne more priti v spoznanje drugače kot preko te izvorne apercepcije. Ker mora ta identiteta tako nujno sodelovati v sintezi vsega raznoličja pojavov, če naj postanejo empirično spoznanje, so pojavi podvrženi apriornim pogojem, s katerimi se mora njihova sinteza (aprehenzije) v celoti skladati. No, predstava občega pogoja, po katerem je *lahko* postavljeno neko raznoličje (torej na enak način), pa se imenuje *pravilo*, in če *mora* biti tako postavljeno, *zakon*. Torej se vsi pojavi nahajajo v celoviti povezavi po nujnih zakonih in s tem v *transcendentalni afiniteti*, *empirična afiniteta* pa je zgolj posledica transcendentalne.

Da se narava ravna po našem subjektivnem temelju apercepcije, še več, da je z ozirom na svojo zakonitost odvisna od nje, to res zveni zelo absurdno in čudno. Če pa pomislimo, da ni ta narava na sebi nič drugega kot skupek pojavov in da torej ni reč na sebi, temveč zgolj množica predstav duha, se ne bomo čudili, da jo najdemo zgolj v radikalni zmožnosti vsega našega spoznanja, namreč v transcendentalni apercepciji, v tisti enotnosti, spričo katere se edino lahko imenuje objekt vsega možnega izkustva, tj. narava; in da lahko tudi ravno zaradi tega to enotnost spoznamo a priori in s tem kot nujno, od česar bi se bi vsekakor morali posloviti, če bi bila dana *na sebi* neodvisno od prvih virov našega mišljenja. Kajti tedaj ne bi vedel, od kod naj bi vzeli sintetične stavke o takšni obči naravni enotnosti, saj bi jih v tem primeru morali povzeti od samih predmetov narave. Ker pa bi to lahko storili le na empiričen način, od tod tudi ne bi mogli povleči nobene druge kot zgolj naključno enotnost, ta pa še zdaleč ne zadošča za tisto nujno povezanost, ki jo imamo v mislih, ko uporabimo besedo narava.

Tretji oddelek

A 115

O razmerju razuma do predmetov nasploh in možnosti, da jih spoznamo a priori

Kar smo v prejšnjem razdelku podali ločeno in posamič, bi sedaj predstavili enotno in povezano. Obstajajo trije subjektivni viri spoznanja, na katerih sloni možnost izkustva nasploh in spoznanje predmetov izkustva: *čut*, *umišljanje* in *apercepcija*; vsakega od njih je mogoče obravnavati kot empiričnega, namreč v aplikaciji na dane pojave, vsi pa so tudi apriorni elementi ali podlage, ki omogočajo samo to empirično rabo. *Čut* predstavlja pojave empirično v *zaznavi*, *umišljanje* v *asociaciji* (in *reprodukciji*), *apercepcija* v *empirični zavesti* identitete teh reproduktivnih predstav s pojavi, skozi katere so bile dane, torej v *rekogniciji*.

Celotna zaznava pa ima a priori za svoj temelj čisti zor (z ozirom nanj kot predstavo je to forma notranjega zora, čas), asociacija čisto sintezo umišljanja in empirična zavesti čisto apercipijo, tj.

- A 116 celovito identiteto samega sebe ob vseh možnih predstavah.
- Če hočemo sedaj raziskati notranji temelj te povezave predstav vse do tiste točke, v katero se morajo stekati vsi skupaj, da bi tam šele dobili enotnost spoznanja za možno izkustvo, moramo začeti s čisto apercipijo. Vsi zori niso za nas nič in nas niti najmanj ne zadevajo, če ne morejo biti povzeti v zavest, naj jo dosegajo direktno ali indirektno, in le skozi zavest je spoznanje edino možno. Mi se a priori zavedamo celovite identitete samih sebe z ozirom na vse predstave, ki bi kdajkoli utegnile spadati k našemu spoznanju, kot nujnega pogoja možnosti vseh predstav (ker te pač v meni predstavljajo nekaj le na ta način, da z vsemi drugimi spadajo k eni zavesti in torej morajo vsaj moči biti povezane v njej). Ta princip velja a priori in se lahko imenuje *transcendentalni princip enotnosti* vsega raznoličja naših predstav (torej tudi v zoru). Ker pa je enotnost raznoličja v subjektu sintetična, nam čista apercipija poda princip sintetične enotnosti raznoličja v vsem možnem zoru.*
- A 117

- A 118 Ta sintetična enotnost pa predpostavlja oziroma vključuje neko sintezo, in če naj bo ta enotnost a priori nujna, mora biti tudi sinteza apriorna sinteza. Torej se transcendentalna apercipija nanaša na čisto sintezo umišljanja, kot nujni apriorni pogoj možnosti

* Ta stavek si je potrebno res dobro ogledati, saj je zelo pomemben. Vse predstave imajo nujni odnos do *možne* empirične zavesti; kajti če tega odnosa ne bi imele in če bi bilo docela nemogoče, da bi se jih ovedli, bi to pomenilo, da sploh ne obstajajo. Vsa empirična zavest pa ima nujni odnos do transcendentalne zavesti (ki predhodi vsemu posebnemu izkustvu), namreč zavesti samega sebe kot izvirne apercipije. Zatorej je sploh nujno, da v mojem spoznanju vsa zavest spada k eni zavesti (samega sebe). Tu imamo sedaj sintetično enotnost, ki je spoznana a priori in ki ravno tako podaja temelj za apriorne sintetične stavke, ki zadevajo čisto mišljenje, kakor podajata prostor in čas temelj za take stavke, ki se tičejo forme golega zora. Sintetični stavek, da mora biti vsa različna *empirična zavest* združena v enem enovitem samozavedanju, je sploh prvo in sintetično načelo našega mišljenja nasploh. Ne smemo pa spregledati, da je gola predstava jaz v odnosu do vseh ostalih (katerih kolektivno enotnost omogoča) transcendentalna zavest. Ta predstava je lahko sedaj jasna (empirična zavest) ali temna, to je tukaj vseeno, še več, irelevantna je tudi njena dejanskost; temveč možnost logične forme vsega spoznanja nujno sloni na razmerju do te apercipije *kot možnosti*.

sestavitve raznoličja v enem spoznanju. Apriorna pa je lahko le *produktivna sinteza umišljanja*; kajti *reproduktivna* sloni na pogojih izkustva. Torej je princip nujne enotnosti čiste (produktivne) sinteze umišljanja pred apercipijo temelj možnosti vsega spoznanja, še posebej izkustva.

No, sintezo raznoličja v umišljanju pa imenujemo transcendentalna, ko ne glede na razliko v zorih meri zgolj na apriorno povezavo raznoličja, in enotnost te sinteze se imenuje transcendentalna, ko je v odnosu do izvirne enotnosti apercipije predstavljena kot a priori nujna. Ker je ta enotnost apercipije v temelju možnosti vsega spoznanja, je transcendentalna enotnost sinteze umišljanja čista forma vsega možnega spoznanja, in skozi njo morajo biti torej a priori predstavljeni vsi predmeti možnega izkustva.

Enotnost apercipije v odnosu do sinteze umišljanja je razum, A 119
in prav ta ista enotnost je z ozirom na *transcendentalno sintezo umišljanja čisti razum*. Torej so v razumu čista apriorna spoznanja, ki vsebujejo nujno enotnost čiste sinteze umišljanja z ozirom na vse možne pojave. To pa so *kategorije*, tj. čisti razumski pojmi; empirična spoznavna zmožnost človeka potemtakem nujno vsebuje razum, ki se nanaša na vse predmete čutov, čeprav le preko zora in njegove sinteze skozi umišljanje, in kot danosti za možno izkustvo so tako vsi pojavi podvrženi razumu. Ker pa je ta odnos pojavov do možnega izkustva prav tako nujen (saj brez njega skozi pojave sploh ne bi dobili nobenega spoznanja in nas ti tako sploh ne bi zadevali), sledi, da je čisti razum preko kategorij formalni in sintetični princip vseh izkustev in da imajo pojavi *nujni odnos do razuma*.

To nujno povezanost razuma s pojavi preko kategorij bi sedaj predočili tako, da začnemo od spodaj navzgor, namreč od empiričnega. Prvo, kar nam je dano, je pojav, ki se, če je povezan z A 120 zavestjo, imenuje zaznava (brez razmerja do neke vsaj možne zavesti bi pojav za nas nikoli ne mogel postati predmet spoznanja in tako za nas ne bi bil nič, in ker sam na sebi nima nikakršne objektivne realnosti in eksistira le v spoznanju, sploh ne bi bil nič). Ker pa vsak pojav vsebuje neko raznoličje in so tako različne zaznave v

duhu same po sebi razdrobljene in posamič, je potrebna njihova povezava, ki je v samih čutih ne morejo imeti. V nas je torej neka dejavna zmožnost sinteze tega raznoličja, ki jo imenujemo umišljanje in katere neposredno ob zaznavah izvedeno dejanje imenujem aprehenzija.* Umišljanje naj bi namreč raznoličje zora spravilo v neko *podobo*; pred tem mora torej vtise povzeti v svojo dejavnost, tj. jih aprehendirati.

A 121 Jasno pa je, da niti ta aprehenzija raznoličja sama še ne bi vzpostavila podobe in povezanosti vtisov, če ne bi obstajal neki subjektivni temelj, da se zaznavo, od katere duh preide k drugi, pritegne naprej k naslednji in se tako prikaže njihovo celotno zaporedje, tj. če ne bi obstajala reproduktivna zmožnost, ki je sicer le empirična.

A 116 A če bi predstave reproducirale druga drugo brez razlike, tako kot so se pač znašle skupaj, se zopet ne bi vzpostavila njihova določena povezanost, temveč bi prišlo zgolj do njihovega kopičenja brez pravila in tako tudi ne bi dobili spoznanja; zaradi tega mora imeti njihova reprodukcija pravilo, po katerem neka predstava v umišljanju stopi v povezavo raje s to in ne s kako drugo predstavo. Ta subjektivni in *empirični* temelj reprodukcije po pravilih imenujemo *asociacija* predstav.

A 117 A 118 Če pa ta enotnost asociacije ne bi imela tudi objektivnega temelja, zaradi katerega je nemogoče, da bi umišljanje aprehendiralo pojave drugače kot pod pogojem možne sintetične enotnosti te aprehenzije, tedaj bi bilo tudi nekaj povsem naključnega, da se pojavi prilegajo v sklop človeškega spoznanja. Kajti četudi bi imeli zmožnost asociiranja predstav, bi tedaj samo po sebi vendarle ostalo povsem nedoločeno in naključno, če so predstave tudi asociabilne; in v primeru, da ne bi bile asociabilne, bi bila možna cela množica

A 122

* Da je umišljanje nujna sestavina same zaznave, na to pač še ni pomislil noben psiholog. To izhaja od tod, da so to zmožnost deloma omejili samo na reprodukcijo, deloma pa so mislili, da nam čuti ne samo posredujejo vtise, temveč jih tudi celo sestavijo in vzpostavijo podobe predmetov; za to pa je poleg sprejemljivosti vtisov brez dvoma potrebno še nekaj več, namreč funkcija njihove sinteze.

zaznav in tudi pač celotna čutnost, kjer bi bilo v mojem duhu mogoče najti dosti empirične zavesti, vendar ločeno in ne da bi spadala k *eni* zavesti mene samega. To pa je nemogoče. Kajti le s tem, da vse zaznave prištevam k *eni* zavesti (izvirne apercipcije), lahko ob vseh zaznavah rečem, da se jih zavedam. Torej mora obstajati neki objektivni temelj (tj. temelj, ki ga je mogoče uvideti a priori pred vsemi empiričnimi zakoni umišljanja), na katerem sloni možnost, še več, celo nujnost na vse pojave raztezajočega se zakona, da se namreč pojave v celoti obravnava kot take danosti čutov, ki so sami po sebi asociabilni in so v reprodukciji podvrženi obćim pravilom celovite povezave. Ta objektivni temelj vse asociacije pojavov imenujem *afiniteta* pojavov. Tega temelja pa ne moremo najti nikjer drugje kot v načelu enotnosti apercipcije z ozirom na vsa spoznanja, ki naj bi pripadala meni. Po tem načelu morajo čisto vsi pojavi priti v duha oziroma biti aprehendirani tako, da ustrezajo enotnosti apercipcije; to pa bi bilo nemogoče brez sintetične enotnosti v njihovi povezavi, ki je potemtakem tudi objektivno nujna.

Objektivna enotnost vse (empirične) zavesti v *eni* zavesti (izvirne apercipcije) je tako nujni pogoj sploh vsake možne zaznave, in afiniteta vseh pojavov (bližnja ali daljnja) je nujna posledica sinteze v umišljanju, ki je a priori utemeljena na pravilih. A 123

Tudi umišljanje je torej zmožnost apriorne sinteze, zaradi česar mu dajemo ime produktivnega umišljanja, in kolikor ima z ozirom na vse raznoličje pojavov za svoj cilj izključno nujno enotnost v njihovi sintezi, ga lahko imenujemo transcendentalna funkcija umišljanja. Da je celo afiniteta pojavov, z njo asociacija in skozi njo končno reprodukcija po zakonih, potemtakem pa izkustvo samo možno le preko te transcendentalne funkcije umišljanja, je tako nemara sicer res čudno, vendar je to iz predhodnega vseeno dovolj razvidno: brez te transcendentalne funkcije umišljanja pojmi predmetov sploh ne bi sovpadli v eno izkustvo.

Kajti ta stalni in trajni jaz (čiste apercipcije) tvori korelat vseh naših predstav, kolikor je zgolj možno, da se jih ovemo, in vsa zavest prav tako sodi k *eni* vseobsegajoči čisti apercipciji,

A 124 kakor ves čutni zor kot predstava sodi k enemu čistemu notranjemu zoru, namreč času. Prav ta apercipcija je sedaj tisto, kar se mora pridružiti čistemu umišljanju, da bi njegova funkcija postala intelektualna. Kajti čeprav je sinteza umišljanja izvedena a priori, je sama na sebi vendarle vselej čutna, saj raznoliče povezuje le tako, kot se ji *pojavi* v zoru, npr. v obliki trikotnika. Skozi razmerje raznoličja do enotnosti apercipcije pa se bodo lahko vzpostavili pojmi, ki pripadajo razumu - vendar le preko umišljanja v odnosu do čutnega zora.

A 125 Čisto umišljanje je tako ena od temeljnih zmožnosti človeške duše, ki je a priori v temelju vsega spoznanja. Preko njega povežemo raznoliče zora po eni strani in pogoje nujne enotnosti apercipcije po drugi. Oba skrajna konca, namreč čutnost in razum, se morata nujno povezovati preko te transcendentalne funkcije umišljanja; drugače bi namreč čutnost resda dala pojave, vendar ne predmetov empiričnega spoznanja in torej ne izkustva. Dejansko izkustvo, ki sestoji iz aprehenzije, asociacije (reprodukcije), slednjič iz rekognicije pojavov, vsebuje v tem zadnjem in najvišjem (od teh zgolj empiričnih elementov izkustva) pojme, ki omogočijo formalno enotnost izkustva in z njo vso objektivno veljavnost (resnico) empiričnega spoznanja. Ti temelji rekognicije raznoličja, kolikor se tičejo *zgolj forme izkustva nasploh*, pa so sedaj tiste *kategorije*. Na kategorijah tako temelji vsa formalna enotnost v sintezi umišljanja, in preko nje tudi vsa njihova empirična raba (v rekogniciji, reprodukciji, asociaciji, aprehenziji) vse tja do pojavov, ker lahko ti le preko omenjenih elementov pripadajo spoznanju in nasploh naši zavesti, torej nam samim.

A 122 Red in pravilnost tako v pojave, ki jih imenujemo *narava*, vnesemo mi sami, in jih v njej tudi ne bi mogli najti, ko jih ne bi mi oziroma narava našega duha izvorno položili vanjo. Kajti ta naravna enotnost mora biti nujna, tj. a priori gotova enotnost povezave pojavov. Kako pa bi vendar mogli a priori priti do sintetične enotnosti, če ne bi bili v izvornih spoznavnih virih našega duha a priori vsebovani subjektivni temelji takšne enotnosti in če ti subjektivni pogoji ne bi bili hkrati objektivno veljavni, kolikor so

temelji možnosti, da v izkustvu nasploh spoznamo kak objekt.

A 126

Razum smo zgoraj opredelili na razne načine: kot spontanost spoznanj (v nasprotju z receptivnostjo čutnosti), kot zmožnost mišljenja, ali tudi zmožnost pojmov, ali tudi sodb; vse te opredelitive pa se, če si jih ogledamo podrobneje, iztečejo v eno. Sedaj ga lahko karakteriziramo kot *zmožnost pravil*. Ta značilnost je plodnejša in se bolj približa njegovemu bistvu. Čutnost nam daje forme (zora), razum pa pravila. Ta je vselej zaposlen s podrobnim motrenjem pojavov z namenom, da bi v njih našel kako pravilo. Če so pravila objektivna (in torej nujno pripadajo spoznanju predmeta), se imenujejo zakoni. Čeprav skozi izkustvo spoznamo mnogo zakonov, pa so ti vendarle le posebne določitve še višjih zakonov, od katerih najvišji (ki so jim podrejeni vsi ostali) a priori izhajajo iz razuma samega in niso povzeti iz izkustva, temveč morajo, nasprotno, pojavom priskrbeti njihovo zakonitost in ravno s tem omogočiti izkustvo. Razum torej ni zgolj zmožnost, da si s primerjavo pojavov oblikujemo pravila; razum je sam zakonodaja za naravo, tj. brez razuma sploh ne bi bilo narave, tj. sintetične enotnosti raznoličja pojavov po pravilih; kajti pojavi se kot taki ne morejo nahajati zunaj nas, temveč eksistirajo zgolj v naši čutnosti. Narava pa je, kot predmet spoznanja v izkustvu, z vsem, kar utegne vsebovati, možna le v enotnosti apercpepcije. Enotnost apercpepcije pa je transcendentalni temelj nujne zakonitosti vseh pojavov v izkustvu. Prav ista enotnost apercpepcije je z ozirom na raznoličje predstav (da se ga namreč določi iz ene same predstave) pravilo, in zmožnost teh pravil je razum. Vsi pojavi torej kot možna izkustva ravno tako a priori ležijo v razumu in prejmejo svojo formalno možnost od njega, kakor kot goli zori ležijo v čutnosti in so po formi možni edino skozi njo.

A 127

Naj zveni še tako pretirano in še tako absurdno, če rečemo, da je razum sam vir zakonov narave in s tem formalne enotnosti narave, pa je ta trditev vseeno povsem pravilna in v skladu s predmetom, namreč izkustvom. Empirični zakoni kot taki sicer nikakor ne morejo izvajati svojega izvora iz čistega razuma, enako kot neizmerne raznolikosti pojavov ni mogoče v zadostni meri razložiti iz čiste forme čutnega zora. Vendar so vsi empirični

A 128 zakoni le posebne določitve čistih zakonov razuma, pod katerimi in po normah katerih so empirični zakoni šele možni; pojavi lahko le skozi privzamejo zakonito formo, enako kot morajo biti tudi vsi pojavi ne glede na različnost svojih empiričnih form vendarle vselej v skladu s pogoji čiste forme čutnosti.

Čisti razum je tako v kategorijah zakon sintetične enotnosti vseh pojavov in s tem izkustvo glede na njegovo formo šele izvorno omogoča. V transcendentalni dedukciji kategorij pa tudi nismo imeli namena pokazati več, kot da razložimo to razmerje razuma do čutnosti in preko nje do vseh predmetov izkustva, torej objektivno veljavnost njegovih čistih apriornih pojmov, in da s tem določimo njihov izvor in resnico.

Sumarična predstavitev pravilnosti in edine možnosti te dedukcije čistih razumskih pojmov

A 129 Če bi bili predmeti, s katerimi ima opraviti naše spoznanje, reči same na sebi, o njih sploh ne bi mogli imeti nobenih apriornih pojmov. Kajti od kod naj bi jih vzeli? Če bi jih vzeli od objekta (ne da bi tukaj še enkrat raziskali, kako nam bi mogel biti objekt znan), bi bili naši pojmi zgolj empirični in ne apriorni pojmi. Če bi jih vzeli iz samih sebe, tedaj tisto, kar je zgolj v nas, ne more določiti ustroja predmeta, različnega od naših predstav, tj. ne more biti temelj, zakaj naj bi obstajala kaka reč, ki ji pripada nekaj takega, kot imamo v mislih in, in vsa ta predstava ni, nasprotno, prazna. Če pa imamo povsod opraviti le s pojavi, tedaj je ne samo možno, temveč tudi nujno, da nekateri apriorni pojmi predhodijo empiričnemu spoznanju predmeta. Kajti kot pojavi tvorijo ti predmet, ki je zgolj v nas, ker se gola modifikacija naše čutnosti sploh ne nahaja zunaj nas. No, že sama ta predstava, da so vsi ti pojavi in s tem vsi predmeti, s katerimi se lahko ukvarjamo, v celoti v meni, tj. da so določila mojega identičnega sebstva, izraža njihovo celovito enotnost v eni in isti apercipiji kot nujno. V tej enotnosti možne zavesti pa obstoji tudi forma vsega spoznanja predmeta (skozi njo je

raznoličje mišljeno kot pripadajoče enemu objektu). Način, kako raznoličje čutne predstave (zor) spada k eni zavesti, zato kot njegova intelektualna forma predhodi vsemu spoznanju predmeta in tvori tudi apriorno formalno spoznanje vseh predmetov nasploh, kolikor so mišljeni (kategorije). A 130
Njihova sinteza skozi čisto umišljanje in enotnost vseh predstav v odnosu do izvorne apercipcije predhodita vsemu empiričnemu spoznanju. Čisti razumski pojmi so torej a priori možni in v odnosu do izkustva celo prav nujni le zato, ker ima naše spoznanje opraviti zgolj s pojavi, katerih možnost leži v nas, katerih povezava in enotnost (v predstavi predmeta) se nahaja zgolj v nas in mora torej predhoditi vsemu izkustvu ter ga glede na formo tudi šele omogočiti. In iz tega temelja, izmed vseh edinega možnega, je bila potem izpeljana tudi naša dedukcija kategorij.

Drugi oddelek (B)

B 129

Transcendentalna dedukcija čistih razumskih pojmov

§ 15

O možnosti povezave nasploh

Raznoličje predstav je lahko dano v zoru, ki je zgolj čuten, tj. ki ni nič drugega kot receptivnost, in forma tega zora lahko a priori leži v naši predstavi zmožnosti, ne da bi bila zato kaj drugega kot način, kako je subjekt aficiran. Toda *povezava* (*coniunctio*) raznoličja nasploh ne more nikoli priti v nas skozi čute in torej tudi ne more biti vsebovana že v čisti formi čutnega zora; kajti B 130
povezava je akt spontanosti predstavnne zmožnosti, in ker moramo to za razliko od čutnosti imenovati razum, je vsaka povezava - naj se je ovemo ali ne, naj bo to povezava raznoličja zora ali raznih pojmov in naj bo v prvem primeru zor čuten ali ne čuten - dejanje razuma; to dejanje bomo poimenovali s splošnim imenom *sinteza*, da bi tako hkrati označili, da si ne moremo ničesar predstavljati kot povezano v objektu, ne da bi to prej povezali sami, in da je med

vsemi predstavami *povezava* edina, ki ne more biti dana skozi objekt, temveč jo lahko izvede edino subjekt, ker je povezava akt njegove samodejavnosti. Tukaj zlahka opazimo, da mora biti to dejanje izvorno enovito in enakoveljavno za vsako povezavo ter da razgradnja, *analiza*, ki je videti nasprotje povezave, le-to vendarle vselej predpostavlja; kajti kjer razum ni prej ničesar povezal, tam tudi ničesar ne more razgraditi, ker je bilo to lahko dano predstavi zmožnosti kot povezano le *skozi razum*.

B 131 Pojem povezave pa poleg pojma raznoličja in njegove sinteze implicira še pojem njegove enotnosti. Povezava je predstava *sin tetične* enotnosti raznoličja.* Predstava te enotnosti torej ne more nastati iz povezave, prav nasprotno, s tem da se pridruži predstavi raznolikosti, pojem povezave šele omogoči. Ta enotnost, ki a priori predhodi vsem pojmom povezave, ni denimo tista kategorija enosti (§ 10); kajti vse kategorije temeljijo na logičnih funkcijah v sodbah, v teh pa je že mišljena povezava in potemtakem tudi enotnost danih pojmov. Kategorija torej že predpostavlja povezavo. Torej moramo to enotnost (kot kvalitativno, § 12) iskati še višje, namreč v tistem, kar vsebuje sam temelj enotnosti različnih pojmov v sodbah in s tem tudi temelj možnosti razuma, celo v njegovi logični rabi.

§ 16

O izvorni sintetični enotnosti apercepcije

B 132 "Jaz mislim" mora *moči* spremljati vse moje predstave; kajti sicer bi bilo v meni predstavljeno nekaj, kar sploh ne bi moglo biti mišljeno, kar pomeni, da bi bile te predstave bodisi nemožne ali da vsaj zame ne bi bile nič. Tista predstava, ki je lahko dana pred

* Ali so predstave same identične in bi torej lahko bile mišljene analitično ena skozi drugo, to je tukaj irelevantno. *Zavest* ene predstave je, kolikor govorimo o raznoličju, potrebno pač vselej razlikovati od zavesti druge, in tukaj gre edino za sintezo te (možne) zavesti.

vsem mišljenjem, se imenuje *zor*. Torej je vse raznoličje zora v nujnem odnosu do "*Jaz mislim*" v istem subjektu, v katerem se nahaja to raznoličje. Ta predstava pa je akt spontanosti, tj. ne moremo je imeti za pripadajočo čutnosti. Imenoval bi jo čista *apercepcija*, da bi jo razlikoval od *empirične*, ali tudi *izvorna apercepcija*, ker je to tisto samozavedanje, ki proizvede predstavo "*Jaz mislim*", ki mora moči spremljati vse druge in je v vsej zavesti ena in ista, medtem ko nje same ne more spremljati nobena več. Njeno enotnost bi imenoval tudi *transcendentalna* enotnost samozavedanja, da bi označil možnost apriornega spoznanja iz nje. Kajti raznolike predstave, ki so dane v zoru, ne bi bile v celoti *moje* predstave, če ne bi v celoti pripadale enemu samozavedanju, tj. kot *moje* predstave (pa četudi se jih ne zavedam kot takih) morajo biti vendarle nujno v skladu s pogojem, pod katerim *morejo* edino biti skupaj v enem občem samozavedanju, ker drugače ne bi celovito pripadale meni. Iz te izvirne povezave se da izpeljati marsikaj.

Namreč, ta celovita identiteta apercepcije v zoru danega raznoličja vsebuje sintezo predstav in je možna le skozi zavest te sinteze. Kajti empirična zavest, ki spremlja različne predstave, je na sebi razdrobljena in je brez odnosa do identitete subjekta. Ta odnos se torej še ne vzpostavi s tem, da vsako predstavo spremljam z zavestjo, temveč s tem, da *dodajam* eno k drugi in se te sinteze zavedam. Le kolikor lahko raznoličje danih predstav poenotim v *eni zavesti*, je torej možno, da si predstavljam samo *identiteto zavesti v teh predstavah*, tj. *analitična* enotnost apercepcije je možna le ob predpostavki neke *sintetične* enotnosti.* Misel: te v zoru dane predstave v celoti pripadajo *meni*, potemtakem pomeni enako kot:

* Analitična enotnost zavesti pripada vsem splošnim pojmom kot takim - če si npr. mislim *rdeče* nasploh, si s tem predstavljam neko lastnost, na katero lahko (kot značilnost) naletimo v čemerkoli oziroma ki je lahko povezana z drugimi predstavami; analitično enotnost si lahko torej predstavljam le preko pred tem mišljene možne sintetične enotnosti. Predstavo, ki jo je potrebno misliti kot skupno *različnim*, se obravnava kot pripadajočo takim predstavam, ki imajo poleg nje v sebi še nekaj *različnega*; potemtakem mora biti že prej mišljena v sintetični enotnosti z drugimi (četudi le zgolj možnimi predstavami), preden lahko v njej mislim analitično enotnost zavesti, ki jo naredi za *conceptus communis*. In tako je sintetična enotnost apercepcije najvišja točka, na katero

poenotim jih v enem samozavedanju ali jih vsaj lahko poenotim v njem, in čeprav ta misel sama še ni zavest *sinteze* predstav, vendarle predpostavlja možnost te sinteze, tj. le kolikor lahko raznolikost predstav zajamem v eni zavesti, jih v celoti imenujem "*moje*" predstave; kajti sicer bi imel tako raznobarvno različno sebstvo, kolikor imam predstav, ki se jih zavedam. Sintetična enotnost raznoličja zorov, kot dana a priori, je torej temelj same identitete apercepcije, ki a priori predhodi vsemu *mojemu* določenemu mišljenju. Povezava pa ne leži v predmetih in ne more biti povzeta od njih denimo skozi zaznavo in šele tako sprejeta v razum, temveč je

B 135 izključno delo razuma, ki sam ni nič drugega kot zmožnost apriornega povezovanja ter spravljanja raznoličja danih predstav pod enotnost apercepcije. To načelo je najvišje v celotnem človeškem spoznanju.

To načelo nujne enotnosti apercepcije je samo sicer res identični in s tem analitični stavek, kljub temu pa vendarle razkriva nujnost sinteze v zoru danega raznoličja, brez katere ni mogoče misliti tiste celovite identitete samozavedanja. Kajti z jazom kot enostavno predstavo ni dano nič raznolikega; to je lahko dano samo v zoru, ki se razlikuje od te predstave, in v eni zavesti je lahko mišljeno le *skozi* povezavo. Razum, v katerem bi bilo s samozavedanjem dano hkrati že vse raznoličje, bi bil *zroč*; naš lahko samo *misli* in mora zor poiskati v čutih. Jaz se torej z ozirom na raznoličje v zoru danih mi predstav zavedam samega sebe kot identičnega, ker jili v celoti imenujem "*moje predstave*", ki tvorijo *eno*. To pa z drugimi besedami pomeni, da se a priori zavedam nujne sinteze teh predstav, ki se imenuje izvorna sintetična enotnost apercepcije, ki ji morajo biti podvržene vse meni

B 136 dane predstave, ki pa ji jih je skozi sintezo potrebno šele podvreči.

moramo navezati vso rabo razuma, celo celotno logiko, in v skladu s tem transcendentno filozofijo, še več, ta zmožnost je razum sam.

§ 17

Načelo sintetične enotnosti apercepcije je najvišji princip vse rabe razuma

Najvišje načelo možnosti vsega zora v odnosu do čutnosti se v skladu s transcendentalno estetikom glasi: da je vse raznoličje zora podvrženo formalnim pogojem prostora in časa. Najvišje načelo možnosti zora v odnosu do razuma je: da je vse raznoličje zora podvrženo pogojem izvirne sintetične enotnosti apercepcije.* Prvemu so podvržene vse raznolike predstave zora, kolikor so nam *dane*, drugemu, kolikor morajo moči biti *povezane* v eni zavesti; kajti brez tega ne more biti z njimi nič mišljeno ali spoznano, ker dane predstave nimajo nič skupnega z aktom apercepcije "*Jaz mislim*" in na ta način ne bi bile združene v enem samozavedanju.

B 137

Razum je, vzeto na splošno, zmožnost *spoznanj*. Spoznanja obstojijo v določenem odnosu danih predstav do objekta. *Objekt* pa je tisto, v česar pojmu je *poenoteno* raznoličje danega zora. Vsa poenotitev predstav pa zahteva enotnost zavesti v njihovi sintezi. Potemtakem je prav enotnost zavesti tisto, kar tvori odnos predstav do predmeta in s tem njihovo objektivno veljavnost, torej to, da postanejo spoznanja. Na enotnosti zavesti sloni potemtakem tudi sama možnost razuma.

Prvo razumsko spoznanje, na katerem temelji vsa njegova ostala raba in ki je hkrati tudi povsem neodvisno od vseh pogojev čutnega zora, je torej načelo izvirne *sintetične* enotnosti apercepcije. Gola forma zunanjega čutnega zora, prostor, tako še ni spoznanje; prostor da le raznoličje zora a priori za možno spoznanje. Da pa bi v

*

Prostor in čas in vsi njuni deli so zori, torej posamične predstave z raznoličjem, ki ga vsebujejo v sebi (glej transcendentalno estetiko). Potemtakem niso goli pojmi, skozi katere je ena in ista zavest vsebovana v več predstavah, temveč je skoznje več predstav vsebovanih v eni predstavi ter njeni zavesti, in so potemtakem sestavljeni. So torej enotnost zavesti, kjer je ta *sintetična*, a vendar izvirna enotnost. Ta njihova *posamičnost* je pomembna v aplikaciji (glej § 26).

B 138 prostoru karkoli spoznal, npr. črto, jo moram *potegniti* in tako sintetično vzpostaviti neko določeno povezavo danega raznoličja, tako da je enotnost tega dejanja hkrati enotnost zavesti (v pojmu črte), in šele s tem je spoznan neki objekt (neki določeni prostor). Sintetična enotnost zavesti je torej objektivni pogoj vsega spoznanja, ki ga ne potrebujem le, da bi spoznal kak objekt, temveč pod katerim mora stati vsak zor, *da bi zame postal objekt*; kajti drugače in brez te sinteze se raznoličje ne bi poenotilo v eni zavesti.

Ta zadnji stavek je, kot rečeno, sam analitičen, čeprav postavlja sintetično enotnost zavesti za pogoj vsega mišljenja; kajti ta stavek ne pove nič drugega, kot da morajo biti vse *moje* predstave v kateremkoli danem zoru podvržene pogoju, pod katerim jih kot "*moje*" predstave edino lahko prištejem k identičnemu sebstvu in jih tako kot sintetično povezane v eni apercipiji povzamem z občim izrazom "*Jaz mislim*".

To načelo pa vendarle ne velja za vsak nasploh možni razum, temveč le za tisti, skozi katerega čisto apercipijo v predstavi "*Jaz sem*" sploh še ni dano nič raznolikega. Tisti razum, skozi katerega samozavedanje bi bilo hkrati dano raznoličje zora, razum, skozi katerega predstavo bi hkrati eksistirali tudi objekti te predstave, za enotnost zavesti ne bi potreboval posebnega akta sinteze raznoličja, ki ga potrebuje človeški razum, ki zgolj misli in ne zre. Toda za človeški razum je to vendarle neizogibno prvo načelo, tako da si sploh ne more ustvariti niti najmanjše predstave o kakem drugem možnem razumu - bodisi takem, ki bi sam zrl, bodisi takem, ki bi imel v svoji osnovi resda čutni zor, ki pa bi bil drugačne vrste, kot je zor v prostoru in času.

§ 18

Kaj je objektivna enotnost samozavedanja

Transcendentalna enotnost apercipije je tista enotnost, skozi katero je vse v zoru dano raznoličje poenoteno v pojem objekta. Zato se imenuje *objektivna* in jo moramo razlikovati od *subjektivne*

enotnosti zavesti, ki je določilo notranjega čuta, skozi katero je tisto raznoličje zora empirično dano za takšno povezavo. Ali se raznoličja empirično zavedam kot hkratnega ali v sosledju, je odvisno od okoliščin oziroma od empiričnih pogojev. Empirična enotnost zavesti preko asociacije predstav zaradi tega tudi sama zadeva pojav in je povsem naključna. Nasprotno pa je čista forma zora v času, zgolj kot zor nasploh, ki vsebuje neko dano raznoličje, podvržena izvorni enotnosti zavesti, namreč skozi nujni odnos raznoličja zora do enega: "Jaz mislim"; torej skozi čisto sintezo razuma, ki je a priori v osnovi empirični. Edino transcendentalna enotnost je objektivno veljavna; empirična enotnost apercepcije, s katero se tukaj ne ukvarjamo in ki je poleg tega le izpeljana iz prve pod danimi pogoji in *concreto*, ima zgolj subjektivno veljavnost. Eden povezuje predstavo kake besede z eno stvarjo, drugi z drugo; in v tem, kar je empirično, enotnost zavesti z ozirom na tisto, kar je dano, ni nujna in občeveljavna. B 140

§ 19

Logična forma vseh sodb je v objektivni enotnosti apercepcije v njih vsebovanih pojmov

Nikoli se nisem mogel zadovoljiti z definicijami, ki jih dajejo o sodbi nasploh logiki: sodba je, kot pravijo, predstava nekega razmerja med dvema pojmomoma. Tukaj se ne bom prerekal z njimi o pomanjkljivosti te razlage (čeprav je iz tega spregleda logike izšlo precej neprijetnih posledic),* ki v vsakem primeru ustreza le za kategorične, ne pa za hipotetične in disjunktivne sodbe (saj slednje ne B 141

* Obširni nauk o štirih silogističnih figurah zadeva le kategorične umske sklepe, in čeprav ni nič drugega kot umetnost, kako se s pomočjo prikrite vpeljave neposrednih sklepov (*consequentiae immediatae*) med premise čistega umskega sklepanja izvabiti videz, da obstaja več vrst sklepanja, kot je tisto v prvi figuri, si samo s tem vseeno ne bi mogel narediti posebne slave, ko mu ne bi bilo uspelo priskrbeti izključne veljave kategoričnim sodbam, češ da se mora dati nanje navezati vse ostale, kar pa je po § 9 napačno.

vsebujejo razmerja pojmov, temveč sodb samih), naj le pripomnim, da tukaj sploh ni določeno, v čem je to *razmerje*.

Če pa natančneje preučim razmerje danih spoznanj v vsaki sodbi in to razmerje, ki pripada razumu, razlikujem od razmerja po zakonih reproduktivnega umišljanja (ki ima le subjektivno veljavnost), ugotovim, da sodba ni nič drugega kot način, kako dana spoznanja spraviti do *objektivne* enotnosti apercpcije. Kopula "je" v sodbah meri prav na to, da loči objektivno enotnost danih predstav od subjektivne. Kajti ta kopula označuje njihov odnos do izvorne apercpcije in njene *nujne enotnosti*, in to tudi če je sama sodba empirična in s tem naključna, npr. telesa so težka. S tem sicer nočem reči, da te predstave *nujno spadaja skupaj* v čutnem zoru, temveč da *spadajo skupaj zaradi nujne enotnosti* apercpcije v sintezi zorov, tj. po principih objektivne določitve vseh predstav, kolikor lahko iz njih nastane spoznanje, po principih, ki so vsi izpeljani iz načela transcendentalne enotnosti apercpcije. Edino na ta način nastane iz tega razmerja *sodba*, tj. razmerje, ki je *objektivno veljavno* in ki se v zadostni meri razlikuje od razmerja teh istih predstav, kjer bi obstajala zgolj subjektivna veljavnost, npr. po zakonih asociacije. Po teh zakonih bi lahko dejal le: Kadar nosim kako telo, čutim pritisk teže; ne pa: Ono, telo, je težko; slednje pomeni, da sta ti dve predstavi povezani v objektu, tj. ne glede na razlike v stanju subjekta, in da nista skupaj zgolj v zaznavi (pa naj bo ta še tolikokrat ponovljena).

§ 20

Vsi čutni zori so podvrženi kategorijam kot pogojem, pod katerimi se lahko njihovo raznoličje edino združi v eno zavest

Kar je raznoliko dano v čutnem zoru, nujno spada pod izvorno sintetično enotnost apercpcije, ker je *enotnost* zora možna edino skozi njo (§ 17). Tisto dejanje razuma, skozi katero je raznoličje danih predstav (naj bodo te zori ali pojmi) nasploh postavljeno pod apercpcijo, pa je logična funkcija sodb (§ 19).

Torej je vse raznoliče, kolikor je dano v enem empiričnem zoru, *določeno* z ozirom na eno od logičnih funkcij oblikovanja sodb,⁹ skozi katero je namreč nasploh spravljeno do zavesti. No, *kategorije* pa niso nič drugega kot prav te funkcije oblikovanja sodb, kolikor je raznoliče danega zora določeno z ozirom nanje (§ 13). Torej je tudi raznoliče v danem zoru nujno podvrženo kategorijam.

§ 21

Opomba

B 144

Raznoliče, ki je vsebovano kakem v zoru, ki ga imenujem "moj", je skozi sintezo razuma predstavljeno kot pripadojoče *nujni* enotnosti samozavedanja, in to se zgodi skozi kategorijo.* Ta torej kaže: da je empirična zavest danega raznoličja enega zora prav tako podvržena čistemu apriornemu samozavedanju, kakor je empirični zor podvržen čistemu čutnemu zoru, ki je ravno tako aprioren. - V gornjem stavku je tako narejen začetek *dedukcije* čistih razumskih pojmov, v kateri moram, saj izvirajo kategorije *neodvisno od čutnosti* zgolj iz razuma, zaenkrat še abstrahirati od načina, kako je dano raznoliče za empirični zor, in se osredotočiti zgolj na enotnost, ki pride v zor skozi razum s pomočjo kategorij. V nadaljevanju (§ 26) se bo iz načina, kako je v čutnosti dan empirični zor, pokazalo, da je njegova enotnost ravno tista enotnost, kot jo po prejšnjem § 20 kategorija predpisuje raznoličju danega zora nasploh, in šele ko bo tako prikazana njena apriorna veljavnost z ozirom na vse predmete naših čutov, bo torej v celoti dosežen namen dedukcije.

B 145

Toda od nečesa pa v zgornjem dokazu vendarle nisem mogel abstrahirati, namreč od tega, da mora biti raznoliče za zor *dano* še

⁹ logische Funktionen zu urteilen

* Argument temelji na predstavljeni *enotnosti zora*, skozi katerega je dan predmet, ta enotnost zora pa v sebi vselej vključuje sintezo raznolike za neki zor danega in že vsebuje odnos tega slednjega do enotnosti apercipije.

pred sintezo razuma in neodvisno od nje; kako, pa tukaj ostane še nedoločeno. Kajti če bi si zamislil razum, ki sam zre (denimo božji razum, ki si ne bi predstavljal danih predmetov, temveč bi bili skozi njegove predstave hkrati dani oziroma proizvedeni tudi ti predmeti sami), tedaj z ozirom na takšno spoznanje kategorije sploh ne bi imele nikakršnega pomena. Kategorije so pravila le za razum, katerega celotna zmožnost je v mišljenju, tj. v dejanju, da sintezo raznoličja, ki mu mora biti dano od drugod v zoru, spravi do enotnosti aprecepcije, za razum torej, ki sam zase sploh ne *spozna* ničesar, temveč le povezuje in ureja snov za spoznanje, namreč zor, ki mu mora biti dan skozi objekt. O tej svojskosti našega razuma, da lahko a priori vzpostavi enotnost aprecepcije le preko kategorij in le skozi ravno to vrsto in število kategorij, pa se ne da navesti nobenega podrobnejšega razloga, kot se ne da navesti razloga za to, zakaj imamo ravno te funkcije oblikovanja sodb in nobenih drugih ali zakaj sta čas in prostor edini formi našega možnega zora.

B 146

§ 22

Kategorija nima nobene druge rabe za spoznanje reči, kot je njena aplikacija na predmete izkustva

Misliti si predmet in predmet *spoznati* torej ni isto. K spoznanju namreč sodita dva kosa: prvič pojem, skozi katerega je kak predmet nasploh mišljen, in drugič zor, skozi katerega je predmet dan. Kajti če pojmu sploh ne bi mogli dati korespondentnega zora, bi bil ta pojem po formi sicer res misel, vendar bi bil brez vsakega predmeta, in skozenj ne bi bilo mogoče nobeno spoznanje kake reči; ker tedaj, kolikor bi vedel, ne bi bilo in tudi ne bi moglo biti ničesar, na kar bi lahko apliciral svojo misel. Vsi za nas možni zori pa so čutni (estetika); mišljenje predmeta nasploh skozi čisti razumski pojem lahko torej pri nas postane spoznanje le, kolikor je ta pojem nanešen na predmete čutov. Čutni zor je bodisi čisti zor (prostor in čas) bodisi empirični zor tistega, kar je v prostoru in času neposredno, skozi občutek, pred-

B 147

stavljeno kot dejansko. Z določitvijo čutnega zora lahko dobimo apriorna spoznanja predmetov kot pojavov (v matematiki), vendar le po njihovi formi; ali nemara obstajajo reči, ki jih je potrebno zreti v tej formi, pa ostane pri tem še neugotovljeno. Potemtakem matematični pojmi sami zase niso spoznanja; razen če ne predpostavimo, da obstajajo reči, ki si jih lahko mi prikažemo le v skladu s formo tistega čistega zora. Reči v prostoru in času pa so dane le, kolikor so zaznave (z občutkom pospremljene predstave), torej le skozi empirično predstavo. Čisti razumski pojmi, tudi če so aplicirani na apriorne zore (kot v matematiki), potemtakem vzpostavijo spoznanje le, kolikor je mogoče te zore, preko njih pa torej tudi razumske pojme, aplicirati na empirične zore. Potemtakem nam kategorije preko tega zora tudi ne nudijo nobenega spoznanja reči, če jih ni mogoče aplicirati na *empirične zore*, tj. kategorije so uporabne le za možnost *empiričnega spoznanja*. To pa se imenuje *izkustvo*. Potemtakem nimajo kategorije nobene druge rabe za spoznanje reči, razen kolikor teh ne privzamemo kot predmete možnega izkustva.

B 148

§ 23

Gornji stavek je zelo velikega pomena, saj določa meje rabe čistih razumskih pojmov z ozirom na predmete, tako kot je transcendentalna estetika določila meje rabe čiste forme našega čutnega zora. Prostor in čas sta, kot pogoja možnosti, kako so nam predmeti lahko dani, veljala izključno za predmete čutov, torej le za predmete izkustva. Onstran teh meja ne predstavljata več ničesar; sta namreč le v čutih in zunaj njih nimata nikakršne dejanskosti. Čisti razumski pojmi so prosti te omejitve in se raztezajo na predmete zora nasploh, naj bo ta podoben našemu ali ne, da je le čuten in ne intelektualen. Ta širši obseg pojmov, onstran *našega* čutnega zora, pa nam nič ne pomaga. Kajti tedaj so to prazni pojmi objektov, o katerih z njimi ne moremo razsojati ničesar, niti tega ne, če so sploh možni ali ne; so gole miselne forme brez objektivne realnosti,

B 149 ker nimamo pri roki nobenega zora, na katerega bi lahko aplicirali sintetično enotnost apercpcije, ki tvori edino vsebino teh miselnih form, in tako določili kak predmet. Smisel in pomen jim lahko priskrbi edino naš čutni in empirični zor.

B 146 Če torej privzamemo kot dan kak objekt *ne-čutnega* zora, si ga seveda lahko predstavljamo z vsemi tistimi predikati, ki ležijo že v predpostavki, *da mu ne pripada nič, kar sodi k čutnemu zoru*: torej, da ni razsežen oziroma v prostoru, da njegovo trajanje ni časovno, da v njem ni najti nikakršne spremembe (sosledja določil v času) itn. Toda če zgolj nakažem, kakšen zor objekta *ni*, ne da bi mogel povedati, kaj pa potem je vsebovano v njem, to pač ni pravo spoznanje; kajti tedaj sploh nisem predstavil možnosti objekta tega svojega pojma, ker nisem mogel dati nobenega zora, ki bi mu ustrezal, temveč sem lahko rekel le, da naš zor zanj ne velja. Vendar je tukaj še pomembneje, da na takšen nekaj ne bi bilo mogoče aplicirati niti ene same kategorije. Nanj npr. ne bi bilo mogoče aplicirati pojma substance, tj. nečesa, kar lahko eksistira zgolj kot subjekt, nikoli pa kot goli predikat; kajti če mi empirični zor ne bi dal primera aplikacije, sploh ne bi vedel, če bi utegnila obstajati kakršnakoli reč, ki ustreza tej določitvi. A več o tem v nadaljevanju.

B 150

§ 24

O aplikaciji kategorij na predmete čutov nasploh

B 147 Čisti razumski pojmi se že zgolj skozi razum nanašajo na predmete zora nasploh, naj bo ta naš ali kak drugi, da je le čuten, vendar pa so ravno zato gole *miselne forme*, s katerimi še ni spoznan noben določeni predmet. Sinteza oziroma povezava raznoličja v njih se je nanašala zgolj na enotnost apercpcije in je bila s tem temelj možnosti apriornega spoznanja, kolikor sloni na razumu; ta sinteza tako ni bila samo transcendentalna, temveč tudi zgolj čisto intelektualna. Ker pa je v nas v temelju navzoča neka

apriorna forma čutnega zora, ki sloni na receptivnosti predstavnosti zmožnosti (čutnost), lahko razum kot spontanost skozi raznoličje danih predstav določi notranji čut v skladu s sintetično enotnostjo apercepcije in tako a priori misli sintetično enotnost apercepcije raznoličja čutnega zora, kot pogoj, ki mu morajo biti nujno podvrženi vsi predmeti našega (človeškega) zora; na ta način pa kategorije, ki so sicer gole miselne forme, dobijo objektivno realnost, tj. aplikacijo na predmete, ki so nam lahko dani v zoru, vendar le kot pojavi; kajti le glede pojavov smo zmožni apriornega zora.

B 151

To sintezo raznoličja čutnega zora, ki je a priori možna in nujna, lahko imenujemo *figurativna* (*synthesis speciosa*), za razliko od tiste, ki je bila z ozirom na raznoličje zora nasploh mišljena v goli kategoriji in se imenuje razumska povezava (*synthesis intellectualis*); obe sta *transcendentalni*, pa ne zgolj zato, ker se odvijata a priori, temveč tudi utemeljujeta možnost drugih apriornih spoznanj.

Toda če meri zgolj na izvorno-sintetično enotnost apercepcije, tj. na to transcendentalno enotnost, ki je mišljena v kategorijah, se mora figurativna sinteza za razliko od zgolj intelektualne povezave imenovati *transcendentalna sinteza umišljanja*. Umišljanje je zmožnost, predstavljati si v zoru kak predmet tudi *brez njegove prisotnosti*. Ker so vsi naši zori čutni, sodi umišljanje spričo subjektivnega pogoja, pod katerim lahko razumskim pojmom edino priskrbi kak korespondentni zor, k čutnosti; kolikor pa je njegova sinteza vendarle udejanjenje spontanosti, ki je določujoča in ni, tako kot čut, zgolj določljiva, kolikor lahko potemtakem glede na njegovo formo a priori določi notranji čut v skladu z enotnostjo apercepcije, je toliko umišljanje zmožnost apriornega določanja čutnosti; in njegova sinteza zorov, v skladu s kategorijami, mora biti transcendentalna sinteza umišljanja, ki je učinek razuma na čutnost in njegova prva aplikacija (ki je hkrati temelj vseh ostalih) na predmete za nas možnih zorov. Kot figurativna se ta sinteza razlikuje od intelektualne sinteze brez vsakega umišljanja le v razumu. Kolikor pa je umišljanje spontanost, ga včasih imenujem tudi *produktivno* umišljanje in ga po tem razlikujem od *reproduktivnega*, katerega sinteza je podvržena izključno

B 152

empiričnim zakonom, namreč zakonom asociacije, in ki zaradi tega v ničemer ne prispeva k razlagi možnosti apriornega spoznanja. Reprodukтивna sinteza umišljanja zavorlo tega tudi ne sodi v transcendentalno filozofijo, temveč v psihologijo.

* * *

Na tem mestu bi sedaj razložili paradoks, ki je moral vsakomur pasti v oči ob ekspoziciji forme notranjega čuta (§ 6), namreč da ta čut še celo nas same prikaže zavesti le tako, kot se pojavljamo sami sebi, in ne tako, kot smo sami na sebi, ker namreč zremo sami sebe, kakor smo notranje *aficirani*; to pa je videti potislovno, ker bi morali biti do samih sebe pasivni. Prav zaradi tega se v sistemih psihologije *notranji čut* in zmožnost *apercepcije* (kar mi skrbno razlikujemo) raje razglašata za isto.

Tisto, kar določa notranji čut, je razum in njegova izvorna zmožnost, da poveže raznoličje zora, tj. da ga spravi pod apercepcijo (na čemer temelji tudi sama njegova možnost). Ker pa razum pri nas ljudeh sam po sebi ni zmožnost zorov in teh, tudi če bi bili dani v čutnosti, vendarle ne more povzeti vase, da bi takorekoč povezal raznoličje *svojega lastnega zora*, zato sinteza razuma, če jo obravnavamo samo zase, ni nič drugega kot enotnost dejanja, ki se ga, kot takega, zaveda tudi brez čutnosti, skozi katero pa je vendarle sam zmožen notranje določiti čutnost z ozirom na raznoličje, ki mu utegne biti dano po formi njenega zora. Razum tako pod oznako *transcendentalne sinteze umišljanja* izvede to dejanje na *pasivni* subjekt, katerega *zmožnost* je, in glede tega lahko upravičeno rečemo, da je notranji čut z njim *aficiran*. Apercepcija in njena sintetična enotnost tako nikakor ni istovetna z notranjim čutom; prav nasprotno, kot izvor vse povezave meri apercepcija na raznoličje *zorov nasploh* in v obliki kategorij pred vsakim čutnim zorom na objekte nasploh, medtem ko notranji čut vsebuje golo *formo zora*, a brez povezave raznoličja v njem, in torej sploh še ne vsebuje nobenega *določenega zora*, ki je možen le ob

zavesti njegove določitve skozi transcendentalno dejanje umišljanja (sintetični vpliv razuma na notranji čut), ki sem ga imenoval figurativna sinteza.

To lahko tudi v vsakem trenutku zaznamo v sebi. Ne moremo si misliti črte, ne da bi jo v mislih *povlekli*, ne moremo si misliti kroga, ne da bi ga *opisali*, treh razsežnosti prostora si sploh ne moremo predstavljati drugače, kot da iz iste točke *postavimo* tri med seboj pravokotne črte, in tudi časa si ne moremo predstavljati drugače, kot da se v *vlečenju* preme črte (ki naj bi bila zunanja figurativna predstava časa) posvetimo zgolj dejanju sinteze raznoličja, s katerim sukcesivno določamo notranji čut, in s tem sukcesiji teh določil v njem. Gibanje, kot dejanje subjekta (ne kot določilo objekta),* torej sinteza raznoličja v prostoru, če abstrahiramo od njega in se posvetimo zgolj dejanju, s katerim določimo *notranji čut* v skladu z njegovo formo, pojem sukcesije prav šele proizvede. Razum torej v notranjem čutu ne *najde* takšne povezave raznoličja, temveč *jo proizvede*, vtem ko ga aficira. Kako pa se jaz, ki mislim, razlikuje od jaza, ki zre sam sebe, (saj si lahko vsaj kot možne predstavljam še druge načine zrenja) in je vendarle istoveten s tem drugim kot isti subjekt, kako torej lahko rečem: *Jaz*, kot inteligenca in *misleči* subjekt, spoznam samega sebe kot *mišljeni* objekt, kolikor sem si poleg tega dan v zoru, le da, enako kot pri drugih fenomenih, ne kot sem pred razumom, temveč kakor se sebi pojavljam - to ni nič bolj in nič manj težavno kot vprašanje, kako sem nasploh lahko samemu sebi objekt, in sicer objekt zora in notranjih zaznav. Da pa temu vendarle dejansko mora biti tako, lahko, če prostor opredelimo za golo čisto formo pojavov zunanjih čutov, jasno razložimo s tem, da si časa, ki pač ni predmet zunanjega zora, ne moremo predočiti drugače kot s sliko črte, kolikor jo povlečemo, in da brez tega načina prikaza sploh ne bi

B 155

B 156

* Gibanje objekta v prostoru ne spada v čisto znanost in torej tudi ne v geometrijo, saj tega, da je nekaj gibljivo, ni mogoče spoznati a priori, temveč le skozi izkustvo. Nasprotno pa je gibanje kot opis nekega prostora čisti akt sukcesivne sinteze raznoličja v zunanjem zoru nasploh skozi produktivno umišljanje in kot tako ne spada le v geometrijo, temveč tudi v samo transcendentalno filozofijo.

mogli spoznati enosti njegove razsežnosti; prav tako s tem, da moramo določila časovne dolžine ali tudi časovnih mest za vse notranje zaznave vselej povzeti od tistega, kar nam spremenljivega prikazujejo zunanje reči, in da moramo potemtakem določila notranjega čuta kot pojave urejati v času na povsem enak način, kakor moramo določila zunanjega čuta urejati v prostoru; in če torej glede slednjih privzamemo, da z njimi spoznamo objekte le toliko, kot smo zunanje aficirani, moramo tudi glede notranjega čuta priznati, da z njim zremo sami sebe le tako, kakor smo mi notranje aficirani *od samih sebe*, tj. da, kar zadeva notranji zor, spoznamo svoj lastni subjekt le kot pojav, ne pa po tem, kar je sam na sebi.*

B 157

§ 25

Nasprotno pa se v transcendentalni sintezi različja predstav nasploh, torej v sintetični izvorni enotnosti apercepcije, zavedam samega sebe ne, kakor se sebi pojavljam, in tudi ne, kakor sem sam na sebi, temveč le, *da sem*. *Ta predstava je mišljenje* in ne *zrenje*. Ker pa je za *spoznanje* nas samih poleg dejanja mišljenja, ki raznoliče vsakega možnega zora spravi do enotnosti apercepcije, potreben še določen način zora, skozi katerega je to raznoliče dano, moj lastni obstoj sicer ni pojav (in še toliko manj goli videz), vendar se lahko določitev mojega obstoja** izpelje le v skladu s formo notranjega čuta glede na poseben način, kako je v

B 158

* Ni mi jasno, kako lahko kdo vidi tolikšne težave v tem, da je notranji čut aficiran od nas samih. Vsak akt *pozornosti* nam poda takšen primer. V njem razum vselej določi notranji čut v skladu s povezavo, ki jo misli, v notranji zor, ki korespondira raznoličju v sintezi razuma. Kako zelo je duh s tem običajno aficiran, bo lahko vsakdo sam zaznal v sebi.

** "Jaz mislim" izraža akt določitve mojega obstoja. Obstoj je torej s tem že dan, vendar pa način, kako naj ga določim, tj. kako naj v sebi postavim različje, ki sodi k njemu, s tem še ni dan. Za to je potreben samozor, ki ima za svoj temelj neko a priori dano formo, tj. čas, ta samozor pa je čuten in sodi k receptivnosti določljivega. Ker pa nimam še drugega samozora, ki bi mi še pred aktom *določanja* dal tisto *določujoče* v meni (glede tega se zavedam le njegove spontanosti), tako kot mi čas daje določljivo, ne morem določiti svojega obstoja kot samodejavnega bitja, temveč si

notranjem zoru dano raznoličje, ki ga povezujem, in potemtakem torej nimam nikakršnega *spoznanja* o sebi, *kakor sem*, temveč zgolj, kakor se samemu sebi *pojavljam*. Zavest samega sebe torej še zdaleč ni spoznanje samega sebe, ne glede na vse kategorije, ki, skozi povezavo raznoličja v apercepciji, tvorijo mišljenje *objekta nasploh*. Tako kot za spoznanje od sebe različnega objekta poleg mišljenja objekta nasploh (v kategoriji) vendarle potrebujem še neki zor, s katerim določim tisti obči pojem, tako tudi za spoznanje samega sebe poleg zavesti oziroma poleg tega, da se mislim, potrebujem še neki zor raznoličja v sebi, s katerim določim to misel, in jaz obstajam kot inteligenca, ki se zaveda le svoje zmožnosti povezovanja, medtem ko je z ozirom na raznoličje, ki naj bi ga povezala, podvržena omejitvenemu pogoju, ki ga imenuje notranji čut, namreč da lahko tisto povezavo ponazori le v skladu s časovnimi razmerji, ki ležijo povsem zunaj razumskih pojmov v pravem pomenu; in zaradi tega se lahko spozna le, kakor se z ozirom na zor (ki ne more biti intelektualen in dan skozi razum sam) zgolj pojavlja sama sebi, ne pa, kakor bi se spoznala, ko bi bil njen zor intelektualen.

B 159

§ 26

Transcendentalna dedukcija obče možne izkustvene rabe čistih razumskih pojmov

V *metafizični dedukciji* je bil razkrit izvor apriornih kategorij nasploh s pomočjo njihove popolne skladnosti z občimi logičnimi funkcijami mišljenja, v *transcendentalni* pa prikazana njihova možnost kot apriornih spoznanj predmetov zora nasploh (§ 20, 21). Sedaj bi pojasnili možnost, da se *skozi kategorije* a priori spozna predmete, ki bi kdajkoli *utegnili nastopati v naših čutih*, in sicer ne glede forme

predstavjam le spontanost svojega mišljenja, tj. določanja, in moj obstoj ostaja vselej določljiv le čutno, tj. kot obstoj pojava. Kljub temu pa se zaradi te spontanosti imenujem *inteligenca*.

njihovega zora, temveč glede zakonov njihove povezave, ter se tako naravi takorekoč predpiše zakone in se jo
B 160 celo naredi za možno. Kajti če kategorije zato ne bi ustrezale, ne bi bilo jasno, kako mora biti vse, kar bi utegnilo nastopati v naših čutih, podvrženo zakonom, ki a priori izvirajo zgolj iz našega razuma.

Najprej bi opozoril, da pod *sintezo aprehenzije* razumem tisto združitv raznoličja v empiričnem zoru, ki omogoči zaznavo, tj. empirično zavest tega zora (kot pojava).

V predstavah prostora in časa imamo a priori *formi* tako zunanjega kot notranjega čutnega zora, in sinteza aprehenzije raznoličja pojava mora biti vselej v skladu s tema dvema, ker se
B 157 lahko odvija le po tej formi. Toda prostor in čas nista zgolj formi čutnega zora, temveč sta tudi sama a priori predstavljena kot *zora* (ki vsebujeta neko raznoličje), torej z določilom *enotnosti* tega raznoličja v sebi (glej transcendentalno estetiko).^{*} Torej je že sama
B 161 *enotnost sinteze* raznoličja, zunaj nas ali v nas, s tem pa tudi *povezava*, s katero mora biti v skladu vse, kar naj bi si predstavljali določeno v prostoru in času, kot pogoj sinteze vse aprehenzije a priori dana že hkrati s tem zorom (ne v njem). Ta sintetična enotnost pa ne more biti nobena druga enotnost kot povezava raznoličja danega *zora nasploh* v izvorni zavesti, v skladu s kategorijami, le da aplicirana na naš *čutni zor*. Potemtakem je vsa sinteza, ki šele omogoči tudi samo zaznavo, podvržena kategorijam; in ker je izkustvo spoznanje skozi povezane zaznave, so kategorije pogoji možnosti iskustva, in torej veljajo a priori tudi za vse predmete izkustva.

^{*} Če je prostor predstavljen kot *predmet* (kar je dejansko potrebno v geometriji), ta vsebuje več kot zgolj formo zora, namreč *združitv* raznoličja, danega v skladu s formo čutnosti, v neko *zoro* predstavo; *forma zora* nam tako daje zgolj raznoličje, *formalni zor* pa tudi enotnost predstave. To enotnost sem v estetiki prišel zgolj k čutnosti, da bi s tem le poudaril, da ta enotnost predhodi slehernemu pojmu, čeprav sicer res predpostavlja neko sintezo, ki ne pripada čutom, skozi katero pa vsi pojmi prostora in časa šele postanejo možni. Kajti ker sta šele skozi njo (s tem da razum določi čutnost) prvič *dana* prostor in čas kot zora, spada enotnost tega zora a priori k prostoru in času in ne k pojmu razuma (§ 24).

* * *

Ko torej npr. empirični zor kake hiše skozi aprehenzijo njegovega raznoličja pretvorim v zaznavo, mi ko temelj nastopa *nujna enotnost* prostora in zunanjega čutnega zora nasploh, in tedaj takorekoč zarišem njeno obliko v skladu s to sintetično enotnostjo raznoličja v prostoru. Toda če abstrahiram od forme prostora, ima prav ista sintetična enotnost svoj sedež v razumu, in je kategorija enakovrstnega v zoru nasploh, tj. kategorija *velikosti*, in tako mora biti tista sinteza aprehenzije, tj. zaznava, skozinskoz v skladu s to kategorijo.* B 162

Ko (če vzamemo drugi primer) zaznavam zmrzovanje vode, aprehendiram dve stanji (tekočinskosti in trdnosti) kot taki stanji, ki stojita drugo do drugega v relaciji časa. Toda v času, ki ga kot notranji *zor* postavim kot temelj tega pojava, si nujno predstavljam sintetično *enotnost* raznoličja, saj brez nje tista relacija ne bi mogla biti dana kot *določena* v zoru (z ozirom na časovno sosledje). No, ta sintetična enotnost pa je kot apriorni pogoj, pod katerim povežem raznoličja *zora nasploh* - če abstrahiram od stalne forme svojega notranjega zora, namreč časa - kategorija *vzroka*, skozi katero, če jo apliciram na svojo čutnost, vse, *kar se zgodi, določim v času nasploh glede na to relacijo*. Torej je aprehenzija v takšnem dogodku, s tem pa tudi ta dogodek sam, glede na možno zaznavo podvržena pojmu razmerja učinkov in vzrokov, enako pa tudi v vseh drugih primerih. B 163

* * *

* Na ta način je dokazano, da mora biti sinteza aprehenzije, ki je empirična, nujno v skladu s sintezo apercepcije, ki je intelektualna in je docela a priori vsebovana v kategoriji. Prav ena in ista spontanost tako, tam pod imenom umišljanja in tu razuma, vnese povezavo v raznoličje zora.

Kategorije so pojmi, ki pojavom, s tem pa naravi kot skupku vseh pojavov (*natura materialiter spectata*), a priori predpisujejo zakone; in ker ti niso izpeljani iz narave in se ne ravnaajo po njej kot svojem vzorcu (saj bi bili tedaj zgolj empirični), se sedaj zastavi vprašanje, kako je mogoče dojeti, da se mora narava ravnati po kategorijah, tj. kako lahko a priori določijo povezavo raznoličja narave, ne da bi je povzeli iz nje. Tukaj je rešitev te uganke.

Da se morajo zakoni pojavov v naravi skladati z razumom in njegovo apriorno formo, tj. z njegovo zmožnostjo *povezovanja* raznoličja nasploh, ni nič bolj nenavadno kot to, da se morajo sami pojavi skladati z apriorno formo čutnega zora. Kajti enako kot zakoni ne eksistirajo v pojavih, temveč le relativno glede na subjekta, ki mu pojavi inherirajo, kolikor ima razum, tako tudi pojavi ne eksistirajo na sebi, temveč le relativno glede na isto bitje, kolikor ima čute. Reči same na sebi bi bile nujno v skladu s svojimi zakoni tudi brez razuma, ki jih spoznava. Toda pojavi so le predstave reči, ki so glede na to, kar bi utegnili biti na sebi, nespoznani. Kot goli pojavi pa niso podvrženi nobenemu drugemu zakonu povezave kot tistemu, ki ga predpisuje povezovalna zmožnost. No, tisto, kar povezuje raznoličje čutnega zora, je umišljanje, ki je glede na enotnost svoje sinteze odvisno od razuma in glede na raznoličja aprehenzije od čutnosti. Ker pa je vsa možna zaznava odvisna od sinteze aprehenzije, ona sama, ta empirična sinteza, pa od transcendentalne sinteze in s tem od kategorij, morajo biti vse možne zaznave, s tem pa tudi vse, kar lahko kdaj koli doseže empirično zavest, tj. vsi pojavi narave glede na povezavo podvrženi kategorijam, in narava (obravnavana zgolj kot narava nasploh) je tako odvisna od kategorij, ki so izvorni temelj njene nujne zakonitosti (kot *natura formaliter spectata*). Čista razumska zmožnost, ki skozi gole kategorije a priori predpisuje zakone pojavom, pa tudi ne zadošča za več zakonov, kot so tisti, na katerih sloni *narava nasploh*, kot zakonitost pojavov v prostoru in času. Ker posebni zakoni zadevajo empirično določene pojave, ne morejo biti v celoti izpeljani iz kategorij, čeprav so jim vsi skupaj podvrženi. Da bi

te sploh lahko poznali, se mora pridružiti izkustvo; toda o izkustvu nasploh in o tem, kaj je lahko spoznano kot predmet izkustva, pa nas lahko poučijo edino tisti apriorni zakoni.

§ 27

Rezultat te dedukcije razumskih pojmov

Nobeneega predmeta si ne moremo *misлити* drugače kot skozi kategorije; nobeneega mišljenega predmeta ne moremo *spoznati* drugače kot skozi zore, ki ustrezajo tistim pojmom. Vsi naši zori pa so čutni, in to spoznanje je, kolikor je njegov predmet dan, empirično. Empirično spoznanje pa je izkustvo. Potemtakem je apriorno spoznanje za nas možno le glede predmetov možnega izkustva.*

B 166

A čeprav je to spoznanje omejeno zgolj na predmete izkustva, zato še ni v celoti povzeto iz izkustva, saj so tako čisti zori kot tudi čisti razumski pojmi elementi spoznanja, ki se a priori nahajajo v nas. Obstajata pa le dve poti, po katerih je mogoče misлити *nujno* skladnost izkustva s pojmi njegovih predmetov: bodisi izkustvo omogoča te pojme bodisi ti pojmi onogočajo izkustvo. Prvo ne velja z ozirom na kategorije (tudi ne z ozirom na čisti čutni zor); kajti kategorije so apriorni pojmi in s tem neodvisni od izkustva (zatrjevanje njihovega empiričnega izvora bi bila neke vrste *generatio aequivoca*). Potemtakem nam preostane le drugo (takorekoč sistem *epigeneze* čistega uma): da namreč kategorije s strani razuma vsebujejo temelje možnosti izkustva nasploh. Kako pa omogočajo izkustvo in katera načela njegove možnosti nam dajo v roko v svoji

B 167

*

Da se ne bi prehitro spotaknili ob domnevne neprijetne posledice tega stavka, bi le spomnil, da kategorije v *mišljenju* niso omejene s pogoji našega čutnega zora, temveč imajo nezamejeno polje. Zor je potreben le za *spoznanje* tistega, kar mislimo, za določitev objekta. Ob odsotnosti zora ima lahko ta misel objekta sicer še vedno svoje resnične in koristne posledice za *umsko rabo* subjekta; te pa se tukaj še ne da podati, ker ni vselej naravnana na določitev objekta in s tem na spoznanje, temveč meri tudi na določitev subjekta in njegovo hotenje.

aplikaciji na pojave, o tem nas bo podrobneje poučil naslednji glavni razdelek o transcendentalni rabi razsodnosti.¹⁰

Med obema omenjenima edinima potema bi lahko kdo hotel ubrati še neko srednjo pot, namreč da kategorije niso niti *samostojno mišljeni* prvi apriorni principi našega spoznanja niti niso vzete iz izkustva, temveč so subjektivne, hkrati z našo eksistenco vsajene nam zasnove za mišljenje, ki jih je že naš tvorec naravnal tako, da se njihova raba natanko ujema z zakoni narave, po katerih se razvija izkustvo (neka vrsta *preformacijskega sistema* čistega uma). Toda poleg tega, da ob takšni hipotezi ni videti konca, kako daleč naj bi gnali predpostavko o vnaprej določenih zasnovah za bodoče sodbe, je proti predlagani srednji poti odločilno tole: da bi v tem primeru kategorijam manjkala *nujnost*, ki bistveno sodi k njihovemu pojmu. Pojem vzroka npr., ki izreka nujnost nekega rezultata pod predpostavljenim pogojem, bi bil namreč napačen, če bi slonel le na poljubni, nam vsajeni subjektivni nujnosti, da določene empirične predstave povežemo po takšnem pravilu razmerij. Tedaj ne bi mogel reči, da je učinek povezan z vzrokom v objektu (tj. nujno), temveč le, da sem jaz tako naravnal, da si teh predstav ne morem misliti drugače kot tako povezanih. To pa je ravno tisto, kar si skeptik najbolj želi. Kajti v tem primeru ne bi bil ves naš uvid, izhajajoč iz domnevne objektivne veljavnosti naših sodb, nič drugega kot goli videz, in tedaj tudi ne bi manjkalo ljudi, ki te subjektivne nujnosti (ki mora biti občutena) pri sebi ne bi hoteli priznati; v vsakem primeru se ne bi mogli z nikomer prerekati o tistem, kar sloni zgolj na načinu, kako je organiziran njegov subjekt.

¹⁰ die Urteilskraft

Kratek povzetek te dedukcije

Ta dedukcija je prikaz čistih razumskih pojmov (in z njimi vsega teoretičnega spoznanja a priori) kot principov možnosti izkustva, pri čemer je izkustvo vzeto kot *določitev* pojavov v prostoru in času *nasploh*, - slednjič prikaz tega, da ta določitev izhaja iz principa *izvorne* sintetične enotnosti apercipije kot forme razuma v odnosu do prostora in časa kot izvornih form čutnosti. B 169

Prevedel Zdravko Kobe

Pogled temi brez skrajnega presežka. Transcendentalni idealizem je v oči vse naše volnosti postavil samozavešni subjekt, ki vodi ne samo izhodišče govornosti, temveč je v celoti avtor spoznavnega sveta. Predmeti našega izkustva po tej teoriji namreč ne prikazujejo stvari, kakor so neodvisno od človekove čutnosti in mišljenja; časa same ne veči, temveč so v ontološkem smislu le pojavi, ki so vedno že posredovani skozi njegov spoznavni aparat in so v tej omrežnosti pojavi obliki odvaja od njega; kar se nam kaže kot neodvisno od nas obstoječi predmet, je zato le skuplek predstav, ki jih imamo o njem. Pri tem igra odločilno vlogo razmislek o statusu časa in prostora, ki zaradi svojih paradoksalnih lastnosti, predvsem odločnosti enostavnih elementov, iz katerih bi se ju dalo sestaviti, po Kantu ne dopušča nobene druge razlage, kot da ju obravnavamo kot posledico formalnih značilnosti naših čutov, ki imajo pač to lastnost, da vse skozi afekcijo dobljene vtise postavijo v ti dve formi zunanjega in notranjega čuta. Se pravi: čas kot splošna forma vseh predmetov pojavnega sveta v tem okviru predstavlja kriterij, ki omogoča jasno ločitev med pojavnim in nesplošnim, fenomenalnim in noumenalnim. Karkoli se miha v časi, vse, kar lahko obravnavamo kot nekaj časovnega in posledičnega spremembam, je v toliko zgolj pojav.

Sveda teza, da so predmeti v času in prostoru zgolj skupni predstav, še ne implicira, da imajo te predstave svoj vir v samozavešnem subjektu. Takšna trditev izhaja izle iz občutka, da čuti niso sposobni proizvesti enotnosti. Ker sta namreč prostora in čas utemeljena kot formi človekove čutnosti, se njene paradoksalne lastnosti precesijo tudi na prvotne čutne danosti, in kakor v pro-

MESTO NEZAVEDNEGA V TRANSCENDENTALNEM IDEALIZMU

Problem: Adickes

Nezavedno in Kantova teorija spoznavnega procesa sta na prvi pogled temi brez skupnega presečišča. Transcendentalni idealizem je v osrčje vse možne vednosti postavil samozavedni subjekt, ki tvori ne samo izhodišče gotovosti, temveč je v nekem radikalnem smislu celo avtor spoznavnega sveta. Predmeti možnega izkustva po tej teoriji namreč ne prikazujejo stvari, kakor so neodvisno od človekove čutnosti in mišljenja dane same na sebi, temveč so v ontološkem smislu le pojavi, ki so vselej že posredovani skozi njegov spoznavni aparat in so v tej empirično pojavnih obliki odvisni od njega: kar se nam kaže kot neodvisno od nas obstoječi predmet, je zato le skupek predstav, ki jih imamo o njem. Pri tem igra odločilno vlogo razmislek o statusu časa in prostora, ki zaradi svojih paradoksnih lastnosti, predvsem odsotnosti enostavnih elementov, iz katerih bi se ju dalo sestaviti, po Kantu ne dopušča nobene druge razlage, kot da ju obravnavamo kot posledico formalnih značilnosti naših čutov, ki imajo pač to lastnost, da vse skozi afekcijo dobljene vtise postavijo v ti dve formi zunanjega in notranjega čuta. Še posebej čas kot splošna forma vseh predmetov pojavnega sveta v tem oziru predstavlja kriterij, ki omogoča jasno ločitev med pojavnim in nasebnim, fenomenalnim in noumenalnim. Karkoli se nahaja v času, vse, kar lahko obravnavamo kot nekaj časovnega in podvrženega spremembam, je v toliko zgolj pojav.

Sveda teza, da so predmeti v času in prostoru zgolj skupki predstav, še ne implicira, da imajo te predstave svoj temelj v samozavednem subjektu. Takšna trditev izhaja šele iz okoliščine, da čuti niso sposobni proizvesti enotnosti. Ker sta namreč prostor in čas utemeljena kot formi človekove čutnosti, se njune paradokсне lastnosti prenesejo tudi na prvotne čutne danosti, in kakor v pros-

toru ni nič enostavnega, tako tudi čuti na tej ravni še ne morejo vsebovati nobenih enostavnih predstavnih elementov. Kajti ko bi jih, bi bil njihov predmet - če govorimo o zunanjem čutu - bodisi prostorski ali neprostorski. Toda če bi bil prvo, potem bi ga lahko razdelili na manjše prostorske enote, tako da prva predstava dejansko ni mogla biti enostavna; če pa nasprotno privzamemo, da so predmeti prvih čutnih vtisov enostavni, potem iz kombinacije teh enostavnih neprostorskih elementov nikoli ne bi mogla nastati predstava prostora. Ker v vsakem primeru zaidemo v protislovje, nam po Kantu ne preostane drugega, kot da v zoru dani material obravnavamo kot amorfnno maso vtisov, ki ne vsebuje nobenega enostavnega predstavnega elementa, ki bi jih duh dobil v roke kot že izdelane predstave konkretnih stvari. Da bi iz tega slepega spleta občutkov sploh nastal kakršenkoli red, je zato najprej potrebno spontana dejavnost mišljenja, ki kaotične vtise organizira v skladu z določenimi pravili in jih poenoti v predstavo nekega predmeta. "Med vsemi predstavami," pravi Kant,¹ "je *povezava* edina, ki ne more biti dana skozi objekt, temveč jo lahko izvede le subjekt sam." Ker je skratka izvorno dano čutno raznoličje *an sich zerstreut*, ker je zor sam po sebi slep, sleherna predmetna enotnost predpostavlja dejanje predhodne poenotitve.

A iti je treba še dlje. Če naj iz v zoru danega amorfnega raznoličja nastane enotnost predstave objekta, potem mora njegova sinteza zadostiti novim formalnim zahtevam. "Povezava je predstava sintetične enotnosti raznoličja. Predstava te enotnosti torej ne more nastati iz povezave, saj vendar s tem, da pristopi k predstavi raznoličja, šele omogoči pojem povezave."² Ker z golim naključnim kopičenjem kaotičnih čutnih vtisov nikoli ne bi dobili enotnosti, mora biti torej ta na neki način prisotna že pred poenotitvijo. Kot je znano, je Kant to lastnost našel v samozavedanju, ki s svojo nujno formalno enotnostjo predstavlja temelj za pojem transcendentnega objekta, ki uravnava sintezo raznoličja in rezultira v konstitucijo konkretnega predmeta, ki je v skladu z empiričnimi zakoni

¹ KrV, B 130.

² KrV, B 130-131.

povezan v sklenjeni univerzum. Samozavedni subjekt tako dejansko tvori "najvišjo točko", ki na svojih ramenih nosi takorekoč celotno zgradbo pojavnega sveta, in zato niti ni pretirano reči, da njegova splošna forma ni toliko čas kot predvsem zavest. Ves empirični svet, s katerim se srečujemo v vsakdanjem življenju, je nenazadnje le splet predstav, ki so, če naj sploh kaj predstavljajo, vselej že posredovane skozi načeloma samozavedno dejavnost poenotitve; zavest postane dobesedno vseprisotna, postane sinonim za empirično bit. Česar se subjekt ne zaveda ali se vsaj ne more zavedati, tega preprosto ni, in možnost obstoja nezavednega se zdi s tem že vnaprej odpravljena.

Kljub temu obstaja neka interpretacija, ki si je izdatno pomagala z nezavedno produkcijo nasebnega subjekta. Gre za tako imenovano teorijo dvojne afekcije, katere glavni zagovornik je bil zlasti Erich Adickes,³ ki je z njo poskušal razrešiti protislovnost Kantovih izjav glede tega vprašanja. V svojih spisih in znotraj same *Kritike čistega uma* namreč enkrat trdi, da je izvor afekcije v rečeh, kot so same na sebe neodvisno od subjektovega spoznavnega aparata, medtem ko drugič nedvoumno govori o razmerju med prostorsko časovnim predmetom, ki na določen način aficira naše čute in s tem proizvede konkretne zaznave barve, vonja, ipd. No, tudi če ne bi bilo te dvojnosti v Kantovem tekstu, bi osnovni problem ostal nespremenjen, saj njegova teorija zahteva ali mora vsaj dopuščati obe vrsti afekcije. Po eni strani namreč prvotno raznoličje zora ne more izhajati iz empiričnega predmeta, saj ta nastane šele skozi sintezo, predvsem pa je sam po sebi le nekaj predstavnega. Če bi bil izvor prvotnih čutnih danosti v njem, bi vzrok predstav ležal v neki drugi predstavi oziroma v samem subjektu, s čimer bi se ves pojavni svet sprevrgel v objektivno povsem neutemeljeno poigravanje subjekta s svojimi lastnimi predstavami, ki bi predstavljal tudi edini vzrok njihovega materialnega elementa. Zaradi tega je potrebno privzeti, da prvotno raznoličje čutov izhaja iz afekcije "reči na sebi" in da ima tudi samo nasebni status,

³ E. Adickes, *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, Mohr, Tübingen 1929.

kolikor kot material za konstitucijo pojavnosti predhodi pojavom. Po drugi strani pa je enako nujno sprejeti tudi empirično afekcijo reči na naše čute. Subjekt spoznanja ima pač tudi svojo pojavno plat, tok njegovih predstav v empirični zavesti je podvržen času in je v nekem razmerju z ostalimi stvarmi v času in prostoru. In če naj, kot zahteva Kant, pojavni svet tvori eno celoto, ki je podvržena enemu občeveljavnemu kavzalnemu sklopu, potem notranje življenje empiričnega subjekta seveda ne more predstavljati izjeme. Tudi njegovo čutenje, mišljenje in hotenje je v tem oziru na enak način uvrščeno v verigo vzrokov in učinkov, tako da zunanje reči v nas proizvedejo kavzalno povsem določene odzive, kakor so naše misli po drugi strani vzrok dejanj s povsem določenimi zunanjimi učinki. Predvsem to velja za čutne predstave zunanjih predmetov, ki nastanejo ravno na podlagi kavzalne interakcije z njimi. Tako transcendentna afekcija reči na sebi kot empirična afekcija se tako izkažeta za "nujni posledici Kantovih premis".

Adickes je na podlagi tega preudarka izdelal kompleksno in dokaj slikovito interpretacijo, ki poskuša zadostiti obema zahtevama in hkrati odpravlja nekatere druge paradokse, ki se pojavijo, če Kantova transcendentalna načela neposredno apliciramo na empirični svet. Spoznavni proces naj bi tako imel svoje izhodišče v dveh noumenalnih entitetah, v nasebnem subjektu in nasebnih objektih, ki se nahajajo v čisto notranjem, logično teleološkem odnosu. Reči na sebi naj bi z zunajčasovno in nekavzalno afekcijo v mojem noumenalnem jazu proizvedle neko raznoličje, prav tako nasebno, ki bi ga subjekt v skladu z neko notranjo prisilo oziroma zakonom poenotil v objekte in jih projiciral v časovno prostorski svet. Na ta način bi nastali pojavni objekti - med njimi tudi moje lastno telo - s takšnimi in takšnimi silami, lastnostmi, pozicijo v prostoru, vendar brez sekundarnih kvalitete; nastala bi skratka podoba sveta, kakršno je tedaj predpostavljala naravoslovna znanost. Te neodvisno od empiričnega jaza konstituirane empirične reči naj bi sedaj v skladu z empiričnimi kavzalnimi zakoni učinkovale na moje empirične čute in v njih proizvedle dražljaje, ki jih subjekt organizira v empirične predstave obarvanih, otipljivih predmetov. V tej drugi fazi imamo opraviti z običajnim empiričnim procesom, kakor ga v grobem

prikazuje empiristični model in ki je tako kot vsi ostali pojavi legitimni predmet znanstvenega preučevanja in spoznanja.

S to teorijo v resnici pridobimo domačo podobo sveta, ki ji je zgolj dodana neka transcendentalna utemeljitev, ki nikjer neposredno ne poseže vanjo in ki je za razlago pojavov natanko po Kantovih zahtevah tudi nikjer ne smemo uporabljati. Čeprav je zunanje pojave konstituiral nasebni jaz, so torej nasproti empiričnemu jazu samostojni kot nekaj objektivno danega in od njegove subjektivnosti neodvisnega. Transcendentalni del zgodbe se preprosto odvije pred vzpostavitvijo empirične zavesti in nikoli ne more postati predmet subjektovega spoznanja; prav zaradi tega je potrebno njegove izvorne predstave obravnavati kot *nezavedne* in njegovo sintezo kot *nezavedno* produkcijo pojavnega sveta.

"Celotne pojavno-časovne ureditve so torej proizvedene, nezavedno ustvarjene od mojega jaza na sebi, ko ta na podlagi afekcije reči na sebi njihove medsebojne odnose reproducira v tej povsem drugačni obliki. Moj jaz kot pojav (ki je sam v času in, kolikor upoštevamo njemu pripisano telo, tudi v prostoru) ta red potem najde kot nekaj danega, v kar je postavljen tudi sam in od česar je odvisen."⁴

Moj empirični jaz najde v pojavnem svetu tisto, kar je bil pred tem sam kot nasebni jaz *nezavedno* položil vanj. Na podlagi tovrstne "delitve dela" je mogoče elegantno postaviti ob bok sicer neposredno nasprotujoče si trditve, denimo, da afekcija izvira iz nasebne in empirične reči, da je pojavni predmet posredovan skozi subjektov spoznavni aparat in neodvisen od njega, da je subjekt svoboden in hkrati podvržen kavzalnemu determinizmu, potrebno je le skrbno ločiti med empiričnim in transcendentalnim pomenom teh trditev. Če poleg tega upoštevamo, da se - kakor je kot prvi

⁴ E. Adickes, op. cit., str. 48.

pokazal ravno Adickes⁵ - "reči na sebi" ne nanašajo na druge reči, ki bi se nahajale zadaj za pojavi v nekem drugem svetu, temveč predstavlja zgolj *drugačen način obravnave teh istih predmetov* v prostoru in času, če torej upoštevamo, da so "reči na sebi" in pojavi ontološko identični, potem tudi transcendentne in empirične afekcije ni nujno postavljati za ontološko različna dogodka, ki bi se nahajala v časovnem zaporedju. Isto razmerje med stvarjo in jazom bi tako pač enkrat obravnavali v skladu s pogoji naše čutnosti in drugič brez njih, enkrat kot časovno kavzalno in drugič zopet kot logično in zunajčasovno.

Toda Adickesova interpretacija ima vsemu svojemu metafizičnemu ogrođju navkljub resne težave. Pravzaprav je ravno razlog njene moči tudi vzrok za njeno največjo pomanjkljivost, saj se transcendentalni del zgodbe, ki je zunaj dosega možnega spoznanja, izkaže kot povsem odvečen. Nenazadnje je vseeno, če je neodvisno od moje empirične zavesti obstoječi zunanji predmet pojav mojega nasebnega jaza, ki ga ne poznam, ali pa ga obravnavam kot reč na sebi. Trditev, da jaz kot empirični subjekt v empiričnem spoznavnem procesu povzemam vase nekaj, kar sem že bil pred tem nezavedno povnanjil kot nasebni subjekt, je tako popolnoma irelevantna, če ne morem vzpostaviti določene identitete med nasebnim in pojavnim jazom, če skratka nasebna narava noumenalnega jaza ne nastopa v mojem empiričnem samozavedanju. Dejansko je takšna trditev prav napačna, saj jaza, ki se ga ne zavedam, sploh ne morem obravnavati kot jaz, in če izhodišče za sintezo izkustva kljub temu postavimo vanj, potem jaz ravno nisem njen subjekt.

Tega se je očitno zavedal tudi Kant, ki je zlasti v na novo napisani transcendentalni dedukciji kategorij iz druge izdaje dal velik poudarek tezi, da mora biti izvorna sinteza različja izpeljana v modusu zavesti in samozavedanja. Že na samem začetku razglasi, da mora stavek *Jaz mislim* kot izraz samozavedanja načeloma moči

5

Njegova knjiga *Kant und das Ding an sich* (Berlin 1924) je odstranila sleherno senco dvoma o legitimnosti tega pojma znotraj Kantovega sistema in še danes predstavlja temeljno delo za tkim. "double aspect view", katerega protagonisti so zlasti B. Rousset, G. Prauss in H. E. Allison.

spremljati vse moje predstave, saj bile v nasprotnem primeru po Kantu te predstave bodisi nemogoče ali pa vsaj zame ne bi bile nič. Da bi nekemu raznoličju sploh lahko pripisali status predstave, mora biti torej načeloma zavedno, in če neke predstave ne moremo postaviti v eksplicitno zavest, to pač preprosto pomeni, da ne gre za predstavo. Še bolj izrazito pa nujnost samozavedanja izstopi v nadaljevanju, ko Kant začne izpeljevati konsekvence sintetične enotnosti apercipije.

"Ta celovita identiteta apercipije nekega v zoru danega raznoličja vsebuje sintezo predstav, in je mogoča le skozi zavest te sinteze. Kajti empirična zavest, ki spremlja različne predstave, je na sebi razdrobljena in je brez odnosa do identitete subjekta. Ta odnos se torej ne vzpostavi že s tem, da bi vsako predstavo spremljal z zavestjo, temveč le na ta način, da eno dodam k drugi in se njihove sinteze zavedam."⁶

Podrobnosti tega odlomka so lahko sporne, nedvomno pa je, da v njem Kant trdi, da se mora sinteza raznoličja odvijati v modusu samozavedanja in da je njegova enotnost nujni pogoj, pod katerim se sploh lahko dokopljemo do predstave konkretnega pojavnega predmeta. Ker v čutilih poleg tega ni mogoče najti niti najmanjšega elementa predstavne enotnosti, ki bi bil dan neodvisno od sinteze, brez samozavedanja ne bi imeli niti "empirične zavesti" predstav kot predstav, tako da bi brez samozavedanja in njegove transcendentalne formalne enotnosti, ki mora predhoditi izkustvu, izgubili ves predstavi svet. Samozavedanje je prav prvi in nujni pogoj, ki utemeljuje vse ostale.

Videti je torej, da je nezavedno v katerikoli obliki za vselej izgnano iz Kantove teoretične filozofije. In vendar obstaja odlomek,

⁶ KrV, B 133. Kurziva je naša.

resda ne v *Kritiki čistega uma*, temveč v manj "pomembni" *Antropologiji* "v pragmatičnem oziru", kjer Kant dobesedno pravi takole:

"Imeti predstave in se jih vendar ne zavedati, v tem na videz tiči protislovje; kajti kako bi mogli vedeti, da jih imamo, ko pa se jih ne zavedamo? Ta ugovor je postavil že *Locke*, ki je zaradi tega tudi zavrnil obstoj predstav takšne vrste. - A vendarle se lahko *posredno* zavedamo, da imamo neko predstavo, čeprav se je neposredno ne zavedamo."⁷

Kant v nadaljevanju tudi omenja, da je področje naših čutnih zorov in občutkov, "ki se jih ne zavedamo, čeprav lahko nedvomno sklepamo, da jih imamo," neizmerno, medtem ko zavestne predstave tvorijo le majhen del našega duha, kjer je njegova karta osvetljena. Pri tem ne skriva nekakšnega začudenja, saj iz tega izhaja, da bi zadostovalo, da bi "neka višja moč dejala: Bodi luč!", pa bi se pred našimi očmi samodejno odprl pravi mali svet. Pristavlja tudi, da se često igramo z nezavednimi predstavami, "še večkrat pa smo mi sami le igra temnih predstav". Kakorkoli že, gotovo je, da je Kant vendarle dopuščal in prav izrecno zatrjeval obstoj nezavednih predstav, vprašanje je le, v kakšni obliki in ali je ta trditev kompatibilna z njegovimi izvajanji v *Kritiki čistega uma*.

Dogmatiki

Čeprav obstajajo določene sorodnosti,⁸ ki so verjetno več kot izraz golega naključja, velja takoj opozoriti, da Kantova nezavedna

⁷ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, TWA, XII, str. 417-418.

⁸ Nezavedne predstave namreč tudi Kant povezuje s potlačitvijo motečih dejstev, z nesamovoljnim tekom naših misli in celo z ljubeznijo oziroma spolnostjo. Tako v že omenjenem odlomku med drugim pravi: "Kajti večkrat se igramo s temnimi predstavami in imamo interes, da ljube ali neljube predmete zasenčimo pred domišljijo; še

predstava nima dosti skupnega s Freudovim pojmom nezavednega. Izhaja namreč iz povsem drugačnega diskurza, ki se navezuje na Leibniza, kjer so bile "nezavedne" predstave običajno pojmovane kot tiste sestavine razločno zaznanih predstav, ki zaradi svoje neznatnosti in bežnosti ne morejo neposredno postati predmet zavesti, vendar kot delne predstave tvorijo njene sestavne elemente in so kot take nujno vsebovane v njej. Sam Leibniz je za ponazoritev često uporabljal primer bučanja morskih valov. Jasno zaznavni zvočni vtis, povzročen v našem duhu, je sestavljen iz številnih drobnih šumov, ki ga oddaja vsak posamezni val. Čeprav teh sedaj v celotni podobi ne moremo opaziti kot takih, moramo vseeno zaključiti, da na neki način vendarle zaznavamo tudi vsak šum posebej. Kajti če sploh ne bi zaznavali drobnih šumov, ki izhajajo iz vsakega posamičnega vala, če ti torej ne bi imeli nikakršnega učinka v našem duhu, potem ne bi mogli slišati niti bučanja stotisočernih valov. Stotisočkrat nič je pač še vedno enako nič. Samo dejstvo, da so zaznavni v svoji medsebojni povezavi, nam tako za nazaj dokazuje, da morajo v našem duhu obstajati tudi drobne zaznave šumenja vsakega, še tako neznatnega šuma posamičnega vala.

Ker je vsaka celota zgrajena iz svojih sestavnih delov, vsaka predstava iz delnih predstav, vsaka zaznava iz drobnih zaznav, lahko zaznavni rezultat nastane zgolj z združitvijo že pred tem obstoječih predstavnihih elementov. Zaradi omejenosti svojih spoznavnih zmožnosti jih sicer nismo sposobni razločiti samih po sebi, tako da bodo nemara za vselej ostali zunaj področja neposredne opazljivosti, toda v skladu z Leibnizovim splošnim načelom o vseprisotnosti kontinuitete gre pri tem le za vprašanje stopnje.

Po Leibnizu je tako zmotno trditi, da v duši obstaja samo tisto, kar lahko neposredno opazimo v njej. Podobno kot je materialni svet sestavljen iz delcev, ki jih ne moremo zaznati, moramo tudi v primeru duha priznati, da so opazne predstave sestavljene iz

pogostejše pa smo mi sami igra temnih predstav, in naš razum se ne zmore rešiti pred neslanostmi, v katere zabrede pod njihovim vplivom, četudi razpozna njihovo prevaro. - Enako je tudi s spolno ljubeznijo." (*Ibid.*, TWA, XII, str. 418.)

tistih, ki se nahajajo pod pragom neposredne zaznavnosti.⁹ Zaradi tega je potrebno skrbno razlikovati med zaznavo nasploh in neposredno zaznavno zaznavo: "Dobro je narediti razloček med percepcijo, ki je notranje stanje monade, ki predstavlja zunanje reči, in apercepcijo, ki je zavest ali refleksivno spoznanje tega notranjega stanja."¹⁰ Duša, ki je po svojem bistvu predstavna, se v vsakem trenutku nahaja v nekem predstavnem stanju in je vselej zapolnjena z neskončnim številom predstav. Vendar te niso nujno tudi eksplicitno zavedne, saj je za zavest poleg obstoja predstave potrebna še predstava te predstave, zavedna je le zaznava, ki je tudi sama zaznana kot taka. Tako se vsebina duha v splošnem deli na apercipirane percepcije in tiste, ki to niso, gole percepcije, in medtem ko so prve eksplicitno zavestne in tako tvorijo predstave v običajnem pomenu, pa poleg njih obstaja še neizmerno področje predstav, ki jim ta zavest manjka. To so gole percepcije, katerih obstoj se razkrije preko posledic, ki jih neizbežno povzročijo.

Toda čeprav razloček med golo percepcijo in apercipirano percepcijo implicira neko dimenzijo nezavednega in čeprav tudi dvojnost med percepcijo in apercepcijo hkrati napotuje na nasprotje med zavestjo in samozavedanjem, tu, kot je razvidno že iz samih primerov, vseeno ne gre za dva kvalitativno različna pojava ali stanji duše, temveč za gradacijo znotraj istega kontinuuma. Zaznava, ki ni neposredno povezana z zavestjo, oziroma neapercipirana percepcija tvori le nižjo stopnjo apercipirane percepcije. Drobna zaznava zato tudi ni nekaj nasploh nezavednega, temveč je v njej zavest le premalo intenzivna, da bi se je lahko neposredno zavedali kot take. Razlogov za to je sicer lahko več. Najpogostejši je sicer vsekakor v tem, da je ta zaznava premajhna oziroma prešibka, da bi lahko

⁹ Cf. pismo Rémondu, 4. november 1715: "Strinjam se s kartezijanci, da duša vselej dejansko misli, vendar se ne strinjam, da opaža vse svoje misli. Kajti naše velike zaznave in naše velike težnje, ki jih opažamo, so sestavljene iz neskončno drobnih zaznav in drobnih nagnjenj, ki jih ne moremo opaziti. In prav v teh neopaznih zaznavah se nahaja razlog tistega, kar se dogaja v nas; podobno kot je razlog tistega, kar se dogaja v opaznih telesih, v neopaznih gibanjih." Gerhardt, *Philosophische Schriften*, III, str. 657.

¹⁰ *Principes de la Nature et de la Grâce*, § 4.

postala zaznavna, vendar je enako lahko zgolj preveč običajna in nepomembna, čeprav je sama po sebi aperceptibilna. Predstava je tedaj neapercipirana preprosto zato, ker ji ne posvečamo ustrezne pozornosti. Zaradi je mogoče vsako drobno zaznavo s pomočjo določenih postopkov povzdigniti do apercepcije, in obratno, sedaj zavedne predstave bodo ob pomanjkanju pozornosti ali zaradi novih zaznav prej ali slej potonile nazaj v gmoto nezaznanega.

Tu se nam zariše tudi meja Leibnizove koncepcije "nezavednih" predstav, ki dejansko niso nič drugega kot drobne in neopazne, *perceptions petites ou insensibles*. Nasploh njihova uvedba ne temelji toliko na kakem posebnem argumentu, temveč gre v prvi vrsti za posledico Leibnizove splošne teorije o individualnih substancah. Če monade vsebujejo v sebi vsa svoja določila, pretekla, sedanja in prihodnja, in če so nadalje vsa notranja določila predstave, potem morajo pač obstajati tudi neapercipirane percepcije, saj se v vsakem trenutku dejansko zavedamo le omejenega števila iz te neskončne zaloge predstav. Leibniz jih skratka potrebuje zato, ker to zahteva njegov sistem. Brž ko jih iztrgamo iz vpetosti v monadologijo in začnemo primere, s katerimi je poskušal empirično ponazoriti razloček med zavednim in nezavednim, obravnavati same zase, nam zato ne preostane dosti več kot skupek psiholoških opazk, ki same po sebi ne morejo nositi posebnega metafizičnega bremena. Kar se je sprva kazalo kot utemeljitev neke nove dimenzije znotraj človekovega duha, se tako nazadnje izteče v razloček med več in manj, ki ima za svojo vselej le relativno mejo povsem naključno postavljen kriterij empirične zaznanosti. Predvsem pa v okviru teh primerov zavest nastopa kot izvorna danost, ki tvori izhodišče celotne obravnave, ne pa kot nekaj, kar je pravzaprav šele potrebno utemeljiti. Zaradi tega nam Leibniz tudi ni sposoben podati neodvisnega kriterija za to, v čem je sploh zavest in v čem je pravi razlog njene razlike do tistega, kar ni zavedno. Jasno je, da tako rudimentarna teorija ne more imeti posebnega pomena za Kantov transcendentalni projekt.

V resnici ga neposredno tudi skorajda ni mogla imeti, saj Leibnizov vpliv na nemško filozofijo 18. stoletja ni bil vezan toliko na njegove razpršene in povečini neobjavljene spise, temveč je učinkoval predvsem v obliki, ki mu jo je nadel Christian Wolff. Ne glede na to, da se tega, v svojem času sicer neznansko slovečega filozofa danes običajno obravnava kot epigona in eklektika, katerega edina kvaliteta je v njegovi pedantnosti, je vsaj v našem primeru odigral zelo pomembno vlogo. Preko njegovega sistematičnega prikaza je teorija o obstoju "predstav, ki se jih ne zavedamo" postala splošno razširjena teza, ki so jo z redkimi izjemami sprejemala domala vsa pomembnejša imena tiste dobe.¹¹ Zlasti pa je celotni teoriji in razločkom, ki jih je Leibniz povečini preprosto privzemal kot danost in jih zvajal na povsem zunanjo razliko v velikosti, šele on priskrbel neodvisno podlago. Wolff je namreč zavest povsem enoznačno povezal s stopnjo jasnosti predstav in razločljivostjo njenih značilnosti, tako da je razprava o zmožnosti razlikovanja postala določujoča za celotno pojmovanje zavesti, in sicer tako v smislu njene opredelitve kot problemskega polja, na katerega se je začela navezovati.¹² In kakorkoli že utemeljimo to povezavo med jasnostjo in zavestjo, se nam razprava o zavesti in nezavednem s tem prestavi na povsem drugo področje. Namesto nekega samostojnega principa, ki je v vsej svoji transparentnosti in stvariteljski samozadostnosti dan neodvisno od konkretnih predstav in pred njimi, postane zavest nekakšna parazitska tvorba - postane

11 Cf. K. J. Grau, *Die Entwicklung des Bewußtseinsbegriffes im XVII. und XVIII. Jh.*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York 1981² (Halle 1916¹), zlasti str. 181-230.

12 Wolff je v svoji empirični psihologiji zavest, podobno kot Leibniz, sicer še naprej sprejemal kot neposredno danost: "Cogitare dicimur, quando nobis conscii sumus eorum, quae in nobis contingunt." (*Psychologia empirica*, Hallae 1737, § 23.) Vendar je to izključno posledica posebnega statusa te vede, saj se v racionalni psihologiji, ki podaja razloge za empirično ugotovljena dejstva, to razmerje obrne in zavest nastopa kot nekaj izpeljanega: "Quae simul percepta anima a se invicem distinguit, eorum sibi est conscia & contra: Quorum sibi conscia est, ea a se invicem distinguit." (*Psychologia rationalis*, Hallae 1740, § 10.)

formalna značilnost predstave oziroma spoznanja, tako da je za določitev njene narave potrebno predvsem analizirati lastnosti samih predstav. To pa ni več toliko stvar metafizike, temveč ravno logike kot nauka o predstavah in pravilih njihove povezave.¹³

Če hočemo zajeti pravi pomen pojma zavesti, kakor je bil v rabi v Kantovem času in kakor ga je v grobem uporabljal tudi Kant sam, se je zato potrebno zateči predvsem k tedanjim traktatom iz logike. V ta namen se kot najustreznejši ponuja Meierjev učbenik, ki ga je v svojih predavanjih uporabljal tudi Kant. V njem lahko tako rekoč na samem začetku naletimo na eksplicitno definicijo zavesti.

"Svojih predstav in svojih spoznanj se zavedamo (conscium esse, adpercipere), kolikor te in njihove predmete razlikujemo od drugih predstav in stvari. Zvest je dvojna predstava: predstava predmeta in predstava njegove razlike od drugih."¹⁴

Bistvena poteza tega novega pojmovanja je, kot že rečeno, da zavest ne nastopa več kot merilo vseh stvari, ni več samozadostno središče, ki bi tvorilo izhodiščno točko v presoji dogajanja v notranjosti duše, temveč sama postane nekaj deriviranega. Meier tako ne izhaja več iz pojma ali dejstva zavesti, tako da bi iz nje

¹³ Odločilnega pomena je preprečiti spontano razumevanje današnjega bralca, ki zavest nekako samodejno poveže s samozavednim subjektom in iz samozavedanja takoj naredi ontološko entiteto, pač po vzoru kartezijanskega *cogita*, ki je lastnik in nosilec svojih neposredno dostopnih predstav. Takšno branje je v primeru Kanta povsem zgrešeno, saj je tedaj uveljavljeni pojem zavesti izhajal iz logike in je zato imel povsem drugačno konotacijo: navezoval se je na pojme, kot so predstava, pojem, mišljenje, značilnost, ne pa toliko na denimo problemsko področje svobode ali vesti. Za ilustracijo naj navedemo, da v Baumgartnovi *Metaphysici* pojem zavesti sploh ne nastopa na sicer obširnem seznamu ključnih metafizičnih terminov, in tudi nasploh je v celotni knjigi omenjen samo enkrat, pa še tam bolj mimogrede, medtem ko je po drugi strani naravnost temeljen tako za Baumgartnov kot Meierjev učbenik logike. Res pa je, da je logika tedaj vključevala tudi marsikaj, kar bi danes uvrstili v psihologijo.

¹⁴ G. F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle 1752, § 13; nav. po Ak. A., XVI, str. 80. Ta definicija sicer izvira neposredno od Wolffa, cf. zg., op. 12.

potem izpeljal nadaljnje razločke, temveč samo zavest opredeli kot značilnost določenega odnosa med subjektom in njegovimi predstavami. Odločilni kriterij ni več v neposredni introspekciji, temveč temelji na kompetenci razlikovanja: predmeta ali njegove lastnosti se zavedamo tedaj, ko ga lahko razlikujemo od drugih predmetov. Ta definicija seveda najprej vključuje notranja stanja duše, ki tvorijo običajno, neposredno dostopno področje zavesti, saj tedaj pač razlikujemo predstave. Vendar se enako nanaša tudi na ostale instance predstavljanja, kjer zavest v psihološkem pomenu ni prisotna, dovolj je že, da smo na podlagi svojih predstav sposobni dejansko izvajati razločke in razlikovati predmete med seboj. Tudi ko storimo kaj "na slepo", brez misli, ali ko sicer ne vemo, da imamo kako predstavo in se je ne moremo neposredno ovesti, potem pa v danih okoliščinah ravnamo na ustrezen način in dejansko - v besedi ali dejanju - razločimo nekaj, s tem dokažemo obstoj zavesti v tej predstavi. Zavest tako ni nekaj, kar bi bilo lastno le meni samemu in bi mi omogočilo neposreden stik z mojimi predstavami, temveč se moram tako pri sebi kot pri drugih obrniti h kompetenci razlikovanja in dejanskemu ravnanju kakega subjekta.

V zvezi s tem bi se nam nemara utegnil zastaviti pomislek, češ da je ta opredelitev presplošna in preširoka. Kajti če je sposobnost razlikovanja zadostni kriterij, da nekomu ali nečemu pripišemo zavest, potem bi morali zavest pripisati najprej živalim, kar bi bilo nemara še sprejemljivo, vendar tudi rastlinam, ki se obračajo po Soncu, s čimer dokazujejo, da razlikujejo med svetlobo in temo, in nazadnje celo tisti slavni magnetni igli, ki pač vselej pokaže proti severu in tako razlikuje strani neba. Toda tovrstno razmišljanje pozablja, da gre pri razlikovanju, ki utemeljuje zavest, vselej za predstavno razlikovanje, ki je od samega začetka refleksivno. "Določene stvari predstavljajo nekaj, mi pa si predstavljamo stvari",¹⁵ pravi o tem Kant. In tudi Meier dodaja, da je zavest po

¹⁵ *Logik Blomberg, Ak. A., XXIV, str. 40.*

svoji naravi dvojna in da poleg predstave predmeta kot svoj pogoj vključuje predstavo njegove razlike do drugih.¹⁶

Takšna opredelitev zavesti se sicer na prvi pogled ne razlikuje bistveno od Leibnizove apercipirane percepcije, vendar zaradi novega metodološkega izhodišča, ki zavesti na pojmovni ravni več ne povezuje s transparentnostjo, omogoča nadaljnjo logično specifikacijo. Znotraj tradicije, ki sega vsaj do Descartesa, namreč tudi razloček med jasnim in nejasnim, razločnim in nerazločnim izvira iz sposobnosti subjekta, da s svojimi predstavami razlikuje predmete. Za jasno je veljala tista predstava, ki nam omogoča, da ob ustreznih okoliščinah identificiramo neki predmet in ga spoznamo kot instanco tega pojma. V najbolj banalnem primeru to pomeni, da smo ob soočenju s primerkom določene vrste samodejno sposobni razpoznati ga kot to-in-to oziroma da smo sposobni uporabljati določeni pojem. Če pri tem nismo zmožni podati razlogov, na podlagi katerih dejansko izvajamo takšne razlikovanje, je naša predstava *mere clara* in nerazločna, in šele ko lahko razpoznamo tudi njene distinktivne lastnosti, postane predstava razločna. Razločnost je potemtakem mogoče obravnavati kot jasnost drugega reda sestavljenih predstav: razločna je tista jasna predstava, katere sestavni deli so tudi sami jasni, nerazločna pa tista kompleksna predstava, ki je zgolj jasna, jasna zgolj kot celota, medtem ko so njena določila nejasna.

"Ko se zavedamo kake predstave, se je zavedamo zgolj vzeto v celoti, tako da v njej sami ničesar ne razlikujemo med seboj; ali pa se zavedamo tudi raznoličja v njej. V prvem primeru imamo

¹⁶ Še jasneje izstopa predstavna narava razlikovanja, ki utemeljuje zavest, iz serije definicij v Baumgartnovi logiki: "§ 1. Sibi aliquid repraesentare est illud PERCIPERE. - § 2. Diversitatem percipere est DISTINGUERE. - § 3. Quae ens aliquod distinguit, illa APPERCIPI, seu eorum sibi est conscium." (A. G. Baumgarten, *Acroasis logica*, Hallae 1772².) Kot vidimo, je razlikovanje tukaj že takoj pojmovano kot zaznavanje razlike in ne kot golo fizično razlikovanje, na katerega lahko naletimo tudi pri rečeh, ki jim je dimenzija zavesti povsem tuja. Nadalje pa je tudi zaznavanje oziroma predstavljanje pojmovano kot inherentno refleksivno. Če bi definicijo iz tretjega paragrafa analizirali do konca, bi se torej glasila nekako takole: "Sibi diversitatem aliquorum repraesentare est eorum sibi esse conscium."

nerazločno ali **zmedeno spoznanje** (*cognitio indistincta et confusa*), v drugem pa **razločno spoznanje** (*cognitio distincta*)..."¹⁷

V tem paragrafu Meier sicer res začne z dejstvom zavedanja neke predstave, toda to je sedaj dovoljeno, ker je bila zavest pred tem že utemeljena na razlikovanju. Enako bi torej lahko za nerazločno definirali tudi tisto spoznanje oziroma predstavo,¹⁸ s pomočjo katere lahko razločimo zgolj predmet v celoti; in obratno, kot razločno bi lahko povsem enako označili predstavo, ob kateri se zavedamo tudi njenega raznoličja. Vsi trije pojmi - zavest, jasnost in zmožnost razlikovanja - se na tej ravni nanašajo na isto dejstvo. Kar velja za enega, velja tudi za ostala dva.

Na podlagi tega lahko naredimo še en korak naprej v analizi zavesti. Če lahko s pomočjo svojih predstav razlikujemo predmete, se mora v njih nahajati nekaj, kar to razlikovanje omogoča; to vlogo pa lahko zopet opravlja samo tisto, kar inherentno razlikuje predstave same. Predstave pač niso prazna imena, ki bi jih od zunaj podeljevali rečem, temveč se lahko na svoje predmete nanašajo le preko določil, ki jih vsebujejo in ki iz njih šele naredijo predstavo tega določenega predmeta. Da bi sploh veljala za predstavo neke reči, ga mora predstavljati, vsebovati mora skratka tista določila, ki pripadajo tudi reči sami kot taki. Prav tisto, kar opredeljuje stvar samo in kar iz nje naredi poseben predmet s svojimi posebnimi

¹⁷ G. F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 14; nav. po Ak. A., XVI, str. 80. - Opozoriti velja, da sta izraza nerazločno spoznanje in zmedeno spoznanje uporabljeni kot istovetna, kar je pomembno zlasti zato, ker se slednji navezuje na pojem reda in implicira neurejenost. Kant bo preciziral, da je red pravzaprav vzrok razločnosti in nered vzrok nerazločnosti.

¹⁸ Ta dva pojma sta namreč za Meierja skorajda sinonima: "Spoznanje (*cognitio*) je bodisi skupek večih predstav ali tisto dejanje, skozi katerega je proizvedena predstava neke stvari. Ne da bi morali skrbeti za kako opazno zmoto, lahko predstave in spoznanja jemljemo za istovetne." (*Ibid.*, § 11; Ak. A., XVI, str. 77.) Na spoznanje lahko torej gledamo na dva načina, kot dejavnost ali kot rezultat te dejavnosti; v drugem pomenu je spoznanje istovetno s predstavo. Skorajda odveč je pripomniti, da je ta opredelitev pomembno vplivala na Kantov, sicer v nekem drugem oziru veliko bolj emfatičen pojem spoznanja.

lastnostmi, ki se v toliko razlikuje od vseh ostalih, je zato hkrati tudi tisto, kar omogoča razlikovanje te stvari in njene predstave od drugih. Predstavna določila tako po eni strani podvajajo določila stvari same in nam s tem omogočajo, da jo spoznamo kot to, kar je, po drugi strani pa nastopajo kot tisto sredstvo, skozi katerega jo lahko razlikujemo od vseh ostalih. *Determinatio entis* je obenem *ratio distinguendi*.¹⁹

Iz tega pa sedaj izhaja, da zavest temelji ravno na določenih stvari, ki iz njih naredijo te določene reči in iz predstav predstave teh reči. Ker namreč tvorijo tisti razlog, ki omogoča razlikovanje, zavest pa je prisotna le tam, kjer lahko razlikujemo predmete, so značilnosti predstav tudi razlog obstoja same zavesti.

"Značilnost, oznaka spoznanja in reči (nota, character cognitionis et rei) je tisto v spoznanju ali rečeh, kar je, kolikor je spoznano, razlog, zaradi katerega se jih zavedamo; oziroma so razločki spoznanja in njegovega predmeta. Kjer je torej zavest, tam so spoznane značilnosti."²⁰

Pojem značilnosti tako zavzame osrednjo mesto v obravnavi problematike zavesti: odslej se tako rekoč celotna analiza odvija na ravni predstav in njihove notranje strukture. Po eni strani je pri-

19 Cf. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*: "§ 67. Cognitio diversitatis est DISTINCTIO, et ratio distinctionis in distinguendo DISCRIMEN (differentia, character, nota). Iam omnis determinatio entis est id, ex quo cognosci potest, ens illud nec indeterminatum, nec alio modo determinatum esse. Ergo omnis determinatio est discrimen entis." (Nav. po Ak. A., XVII, str. 41.)

20 G. F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 115; Ak. A., XVI, str. 296-297. - Prve zasnuteke takšne utemeljitve zavesti najdemo sicer že v Wolffovi racionalni psihologiji: "§ 16. Si perceptiones partiales singulae obscurae sunt; anima sibi rerum perceptarum atque sui conscia esse nequit. - § 19. Obscuritas perceptionum totalis tollit apperceptionem. - § 20. Ex claritate perceptionum partialium nascitur apperceptio." Vendar so imele pri Wolffu *perceptiones partiales*, ki ustrezajo Meierjevim značilnostim, drugačno vlogo; videti je, da je bila zanj jasnost delnih zaznav pogoj jasnosti celotne predstave. V utemeljevanju zavesti na značilnostih predstav je potemtakem mogoče videti prispevek, ki je prav Baumgartnovu in Meierjevo delo.

sotnost značilnosti nujni pogoj za vzpostavitev zavesti in kot taka dobesedno tvori njeno podlago. Kolikor sta za Meierja predstava in spoznanje sinonima, pa bi lahko obenem potegnili sklep, da je navzočnost značilnosti hkrati tudi zadosten pogoj za njeno oblikovanje. Ne samo da se zavest vselej opira na značilnosti, da torej tam, kjer imamo opraviti z njo, temelji na določenih predstavah, videti je, da je skupaj z značilnostmi vselej dana tudi zavest. S tem bi se vzpostavil popoln enačaj med notranjimi določili naših predstav in zavestjo, ki jo nujno prinašajo s seboj, tako da bi se ta sprevrgla v golo posledico njihove prisotnosti v našem duhu in bi bila tako po svojem obsegu kot intenzivnosti v celoti odvisna od njihove kvalitete. Postala bi skratka splošna oznaka za predstavnost nasploh, forma obstoja predstav.

Ta teza pa nas postavi v nemajhno zagato. Kajti z njo bi bila, vsaj tako je videti, že vnaprej izključena možnost obstoja nejasno zavednih predstav, še več, iz nje bi izhajalo, da so vse naše predstave v celoti jasne in razločne. Če je namreč zavest istovetna s kompetenco razlikovanja in preko nje z jasnostjo in če so po drugi strani vse predstave tudi zavedne, potem v predstavah sploh ne bi mogle obstajati nejasne značilnosti. Nerazločnost bi bila tedaj nekaj protislovnega oziroma predstavne značilnosti, ki so nejasne, tedaj preprosto ne bi obstajale. Zaradi tega je to neposredno izenačevanje predstavnosti z zavestjo vsaj preuranjeno, kar nam sicer daje slutiti že dejstvo, da Meier v nadaljevanju takoj začne klasificirati različne vrste značilnosti, ki jih rangira po njim lastni kvaliteti in preko tega po stopnji, v kateri "podpirajo zavest". Tako jih najprej razdeli na neposredne, to je značilnosti, ki so vsebovane že v sami predstavi, in posredne značilnosti, med katere se uvrščajo tiste, ki jih je iz dane predstave mogoče izpeljati, in k temu doda, da "zavest temelji na neposrednih značilnostih". Predvsem pa to svojo razvrščanje razvije z razločki med trdilnimi in nikalnimi, pomembnimi in drobnimi, plodnimi in neplodnimi, nujnimi in naključnimi, notranjimi in zunanji značilnostmi - z razločki torej, ki jim je vsem skupna predpostavka, da imajo različne vrste predstavnih določil različno težo v spoznavanju reči, da so skratka ene boljše od drugih. Na ta način se znotraj diskurza o zavesti, ki je bila doslej kljub svoji

odvisnosti videti homogena in absolutna, naseli ideja o stopnjevanju. Če zavest temelji na značilnostih in če lahko znotraj teh razločimo različne kvalitete stopnje, potem mora pač isto veljati tudi za kvaliteto zavesti, ki jo povzročijo. "Čim več značilnosti kake stvari spoznamo, čim večje so te značilnosti in čim popolneje spoznamo te značilnosti, toliko večja in boljša je zavest. Potemtakem povzročijo trdilne, pomembne, plodne, notranje, nujne in zadostne značilnosti večjo in boljšo zavest kot njim zoperstavljene."²¹ Razlika v intenzivnosti se pri tem sicer še vedno giblje znotraj področja zavesti in predstav, ki se jih zavedamo, vendar nas že sama prisotnost stopnjevanja sooča z možnostjo, da bo v neki točki meja zavesti prekoračena.

V tem oziru je še posebej pomenljiva kategorija zadostne oziroma nezadostne značilnosti. Kolikor so značilnosti razločki, ki nam omogočajo identificirati kako stvar, jih seveda lahko obravnavamo kot zadostne ali nezadostne za njeno spoznanje. Tako je denimo dvonožnost nezadostna, dejstvo, da je razumna žival, pa zadostna značilnost za spoznanje človeka. Dvonožnost je zato nezadostna značilnost samo v nekem določenem oziru, namreč kolikor je naš namen spoznati človeka in ga razločiti od vseh ostalih bitij, nasprotno pa je povsem lahko zadostna v kakem drugem oziru, saj z njo dani predmet dejansko spoznamo kot nekaj dvonožnega. Toda, to isto distinkcijo, ki je po svoji naravi torej relativna, Meier brez zadržkov aplicira tudi na zavest nasploh: "Ker so značilnosti temelji, so bodisi zadostni *temelji zavesti* bodisi nezadostni temelji."²² Uvedba tega paradoksnega pojma pa nam sedaj odpre področje za predstave, ki se jih ne zavedamo: značilnosti, ki niso zadostne za vzpostavitev zavesti, so lahko v našem duhu prisotne samo kot ne zavedne predstave.

²¹ G. F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 122; Ak. A., XVI, str. 315. - Opozoriti velja, da Meier tukaj značilnosti obravnava celo kot vzroke zavesti.

²² *Ibid.*, § 119; Ak. A., XVI, str. 309.

"Neko spoznanje bodisi vsebuje toliko značilnosti, kot je potrebno za zavest, bodisi jih ne vsebuje. Prvo je **jasno spoznanje** (*cognitio clara*), ki je eno z mislijo in s spoznanjem, ki se ga zavedamo. Drugo je **temno spoznanje** (*cognitio obscura*), ki ni niti misel niti ni povezano z zavestjo."²³

Ponovna opredelitev jasnosti kot spoznanja, katerega značilnosti omogočajo vzpostavitev zavesti, sicer zgolj potrjuje izenačevanje med zavestjo in jasnostjo, le da sedaj vključuje tudi razloge, ki omogočajo razlikovanje in s tem zavest. Tudi pripomba, da je predstava, ki se je zavedamo, misel in da je torej celotno področje zavesti in jasnih predstav istovetno z mišljenjem, v bistvu ne prinaša nič novega. Nasprotno pa je vsekakor nova obratna trditev, da so tiste predstave, katerih značilnosti so prešibke, da bi omogočile vzpostavitev zavesti, nejasne in temne. So predstave, ki se jih ne zavedamo. In če je v navedenem citatu beseda zgolj o definiciji temnih predstav, ki pušča vprašanje njihove dejanskosti odprto, nam Meier že v naslednjem odstavku zatrdi, da takšne predstave tudi zares obstajajo.

"Ker imamo mnogo jasnih spoznanj, katerih značilnosti sicer spoznavamo, vendar ne jasno; so v naši duši dejansko navzoče temne predstave, ki tvorijo material, iz katerih duša postopoma sestavlja jasno spoznanje."²⁴

Toda, mar iz same logike Meierjevega izpeljevanja ne izhaja, da je to področje temnih predstav prazno? Mar ne bi morali torej

²³ *Ibid.*, § 124; Ak. A., XVI, str. 316.

²⁴ *Ibid.*, § 128; Ak. A., XVI, str. 322. - Opozorili bi na besedo sestaviti, *zusammensetzen*, ki jo Kant skupaj s *verbinden* uporablja kot nemški prevod za sintezo. Nauk o temnih predstavah kot tiste zaloge, *fundus animae*, ki daje na razpolago material za izgradnjo zavestnih predstav oziroma, kar je isto, miselnih ali pojmovno obdelanih spoznanj, se bo, kot bomo videli, na odločilnem mestu pojavil tudi pri Kantu.

nasprotno sklepati, da značilnosti, ki ne povzročijo zavesti, preprosto ne obstajajo? Od kod pravzaprav izhaja pripoznanje njihovega obstoja? Kot odločilni argument v prid vpeljave temnih in ne zavednih predstav Meier tukaj navaja trditev, da si v marsikaterem jasnem spoznanju predstavljamo značilnosti, ki si jih ne predstavljamo jasno. Od tod seveda neposredno sledi, da si jih moramo predstavljati nejasno in potemtakem temno, brez zavesti. Toda osnovno vprašanje je ravno v tem, kaj nam zagotavlja, da takšne značilnosti sploh obstajajo? Naš avtor se v navedenem odlomku sklicuje na paragraf 115, vendar je tam značilnost opredeljena natanko kot "tisto, kar je, kolikor je spoznano, razlog, zaradi katerega se zavedamo predstav in stvari". Če skratka značilnost pojmujeemo kot temelj, ki, kolikor si ga predstavljamo, povzroči zavest, potem je predstavljati si jo in se je vendar ne zavedati čisto protislovje. Od kod lahko potem Meier zatrjuje, da si lahko značilnosti predstavljamo tudi nejasno?

Najpreprostejši odgovor na to ključno vprašanje bi se vrnil nazaj na razloček, ki ga je Meier uporabil v uvodni definiciji zavesti, kjer je bilo rečeno, da je ta po svoji naravi dvojna, predstava predmeta in predstava njegove razlike od drugih. Iz zagate bi se tako lahko izvili s trditvijo, da ni vsaka predstava tudi zavestna, saj si lahko nekaj preprosto predstavljamo, ne da bi to razlikovali, se pravi ne da bi si predstavljali tudi razliko samo. Prvo spoznanje bi bilo tedaj temno in ne zavedno, medtem ko šele drugo doda tudi jasnost. A četudi bi se po tej poti nemara izognili Meierjevemu problemu, bi bila cena prevelika, saj bi skupaj z njim izgubili tudi celotno problematiko. Zavest bi tedaj izgubila svojo logično utemeljitev, hkrati pa bi se nam zopet povrnilo staro pojmovanje zavesti kot izvirne transparentnosti. Če naj nauk o zavesti preseže raven gole dejstvenosti, potem dvojna narava zavesti ne more imeti druge funkcije, kot da loči med predstavnim in nepredstavnim razlikovanjem in s tem polje zavednega in nezavednega razmeji od tistega, v katerem ta razloček sploh ne obstaja. Dejstvo, da se lahko jasnih predstav neposredno ovemo kot takih, nam lahko pove le, da je mogoče o nezavednem govoriti le s stališča jasne zavesti. Brž ko

ga uporabljamo znotraj nečesa zavednega, pa mora samo nastopiti kot rezultat, ki ima svoj razlog drugje.

Utemeljitev obstoja ne zavednih predstav mora tako izhajati iz istega premisleka, ki nam poda tudi razlog obstoja same zavesti, se pravi natanko iz zmožnosti našega razlikovanja predmetov in nauka o značilnostih. Ta podkrepitev je pri Meierju navzoča zgolj v zasnutkih in še tu je povezana z dvoumnostmi; vendar iz razlogov, ki bodo postali razvidni pozneje, to niti ni bil njegov namen. Zato pa lahko obširnejšo izpeljavo te teze, ki se povsem sklada z njegovimi in našimi zahtevami, najdemo v Baumgartnovi empirični psihologiji.

"Nekatere stvari mislim razločno, nekatere nerazločno. Kdor misli nekaj nerazločno, ta ne razlikuje njegovih značilnosti, a jih vendar predstavlja, oziroma jih zaznava. Kajti ko bi razlikoval značilnosti nerazločno predstavljenega, tedaj bi tisto, kar predstavlja nerazločno, mislil razločno; če pa poleg tega ne bi zaznaval značilnosti nerazločno mišljenega, tedaj preko njih nerazločno zaznanega ne bi zmožel razlikovati od drugih. Kdor torej misli kaj nerazločno, ta jih [namreč značilnosti] predstavlja nejasno."²⁵

Minimalna osnovna predpostavka njegovega izvajanja je, da imamo nerazločno predstavo predmeta, s pomočjo katere ga razlikujemo od ostalih, vendar v njej sami ne razločimo nobenih drugih značilnosti. Če bi razlikovali tudi njegove značilnosti, če torej ne bi bila jasna samo predstava kot celota, temveč bi se zavedali tudi njenih sestavnih delov, bi bila namreč ta predstava toliko tudi razločna. Ključen pa je seveda nasprotni sklep, da so v predstavi predmeta, ki je zgolj jasna, vendarle vsebovane tudi nejasne

²⁵ A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 510; nav po Ak. A., XV, str. 6. Pojem mišljenja, *cogitatio*, tukaj ni uporabljen v smislu jasnega predstavljanja tako kot pri Meierju, temveč je podobno kot pri Descartesu in Leibnizu splošna oznaka za dejavnost duše.

značilnosti, na podlagi česar Baumgarten že v naslednjem paragrafu sklene, da v "duši obstajajo temne percepcije".

Na čem temelji ta trditev in kako lahko vemo, da si dejansko predstavljamo tisto, česar se ne zavedamo? Odgovor je preprost. Če si dejansko ne bi predstavljali značilnosti tega predmeta, če bi si ga predstavljali zgolj kot nekaj nasploh, kot golo ime, potem ga sploh ne bi mogli razlikovati od drugih. Sama dejanska sposobnost razlikovanja nam v tem primeru dokazuje, da se v njem opiramo na razločke, ki potemtakem morajo biti prisotni v naši predstavi, naj se jih zavedamo kot takih ali ne. Še več, ker naša sposobnost razlikovanja vselej seže dlje kot razlogi, ki smo jih sposobni navesti kot utemeljitev za svoje početje, so v nas vselej prisotne tudi predstave, ki se jih ne zavedamo.

Dodatno podkrepitev prejme ta teza v samem logičnem nauku o značilnostih. Doslej smo te obravnavali predvsem v njihovem odnosu do subjekta kot spoznavne temelje, ki omogočajo razlikovanje in s tem tvorijo podlago za vzpostavitev zavesti. Lahko pa jih obravnavamo tudi izključno v objektivnem smislu, se pravi kot določila, ki so formalno oziroma dejansko vsebovana v kaki predstavi. Značilnosti so tedaj "delne predstave", ki tvorijo sestavne elemente pojma in izražajo njegovo notranjo strukturo. V tem oziru je njihova vloga dvojna. Kot določila, ki so neposredno vsebovana v kakem pojmu in jih lahko v idealnem primeru taksativno naštejemo, tvorijo njegovo vsebino, hkrati pa ravno s tem določajo obseg reči ali pojmov, na katere ga lahko apliciramo. Razmerje med intenzijo in ekstenzijo oziroma med vsebino in obsegom je pri tem obratno: večja ko je vsebina kakega pojma, več ko je v njem določil, toliko manjši je obseg stvari, na katere se nanaša. Zelo abstraktni pojmi, katerih stvarna vsebina je majhna, imajo tako veliko referentov, medtem ko se s konkretnostjo in bogastvom določil temu ustrezno zmanjšuje tudi njihov obseg. Na podlagi razlike v vsebini pojme nadalje delimo na višje in nižje: višji je tisti pojem, ki je bolj abstrakten in v sebi združuje značilnosti, ki so skupne večim nižjim, medtem ko analogno nižji poleg določil, ki pripadajo višjemu, vsebuje tudi še druge značilnosti, ki konkretizirajo njegovo vsebino in zmanjšajo njegov obseg. To razmerje je bilo v logiki tedaj

mišljeno s pomočjo relacije "vsebovati v" in "vsebovati pod": "Kar je predstavljeno kot značilnost drugega, je vsebovano v njem in mu pripada. Abstraktni pojem je torej vsebovan v vseh tistih pojmi, iz katerih ga je mogoče abstrahirati. Abstraktni pojem vsebuje tiste pod seboj, iz katerih je abstrahiran, ti pa so vsebovani pod njim."²⁶

Kot je razvidno, sta bili relaciji "vsebovati v" in "vsebovati pod" pojmovani kot recipročni. Značilnosti, ki so kot delne predstave vsebovane v nekem pojmu, z nasprotnega stališča tudi same tvorijo predstave, ki jih vsebuje ta izvorni pojem pod seboj.²⁷ Določilo predstave je pač tudi samo predstavno, je delna predstava, ki lahko enako nastopa samostojno. In ker sta obe relaciji poleg tega načeloma tranzitivni - tudi same značilnosti ali delne predstave imajo lahko svoje delne predstave -, se to izhodiščno razmerje lahko zopet ponovi. Na ta način se oblikuje logična piramida rodov in vrst, znotraj katere je mogoče prehajati v obe smeri. Dovolj je, da iz enega ali večih izvornih pojmov odstranimo kake značilnosti in ohranimo samo tiste, ki so skupne večim, pa bomo dobili višji pojem ali rod. In obratno, tako kot smo skozi abstrakcijo dobili višji pojem, lahko skozi logično specifikacijo v sam pojem vključimo tudi tista določila, ki jih vsebuje pod seboj, s čimer dobimo vrsto ali nižji pojem. Od tod vidimo, da relacija "vsebovati pod" vključuje tako množico posamičnih reči, na katere se nanaša, kot tudi nižje pojme, ki tvorijo konkretnije vrste danega splošnega pojma. Kolikor pojmovne značilnosti zgolj podvajajo notranja določila reči samih, gre pri tem pravzaprav le za vprašanje, ali bomo kak splošni pojem neposredno aplicirali na njemu pripadajočo množico stvari ali pa bomo to izpeljali posredno preko množice nižjih pojmov in njihovih referentov. Hkrati pa lahko tudi ugotovimo, da je razlika med višjim in nižjim pojmom relativna, saj lahko isti pojem obravnavamo enkrat tako in drugič drugače: pojem črnca je tako nižji z ozirom na pojem človeka in višji z ozirom na pojem črnega učenjaka.

²⁶ G. F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 260; Ak. A., XVI, str. 551.

²⁷ Cf. *Refl.* 2285: "Značilnost obravnavamo prvič kot predstavo samo po sebi, drugič kot pripadajočo kot delni pojmi k neki drugi predstavi..." (Ak. A., XVI, str. 299.)

V neki točki pa se ta načeloma relativni razloček vendarle izkaže za absolutnega. Na eni strani bomo skozi postopno abstrakcijo naleteli na mejo, ko se ne bo dalo abstrahirati nobenega določila več, ne da bi izgubili sam pojem. To gornjo mejo tvori najabstraktenjši pojem ali najvišji rod, ki sam ni več vrsta, pojem torej, ki ima minimalno vsebino, se pa ravno zato nanaša na vse možne reči. Enako bomo na drugem koncu dobili najnižjo vrsto, ki sama ni več rod, se pravi pojem, ki vsebuje celotno bogastvo določil neke posamične reči in ima enega samega referenta, namreč to reč samo. Ta najnižji pojem bo določen v vseh možnih ozirih. V nasprotnem primeru, če v njem torej kaka značilnost stvari ne bi bilo vsebovana, bi bilo namreč mogoče s specifikacijo nadaljevati; hkrati pa tedaj tudi ne bi bil pojem te posamične reči, saj bi se zaradi svoje nedoločenosti lahko nanašal tudi na kaj drugega. Kakor tvori zgornjo mejo logične abstrakcije povsem prazen in enostaven pojem, se na spodnjo mejo logične specifikacije skratka nahaja neskončno kompleksen celovito določeni posamični pojem.

Povsem enako sklepanje pa je mogoče uporabiti tudi v obratni smeri. Tudi za vsako predstavo nečesa posamičnega, ki nas tukaj zanima, velja, da mora biti celovito določena. Resda je mogoče pojem hiše, ki se kot splošna predstava načeloma nanaša na množico vseh primerkov posamičnih hiš, uporabiti tudi za to posamično hišo, ki jo vidim pred seboj in ki ima denimo dvoje vrat in štiri okna. Toda tudi v tem primeru se moj pojem vendarle nanaša na to posamično hišo ravno preko podrobnejših značilnosti, ki so vsebovane v moji konkretni predstavi hiše, ki jo vidim pred seboj, tako da se nazadnje nanaša nanjo zopet preko nižje predstave, ki v zadnji konsekvenci mora biti celovito določena, če naj bo singularna. Ker so vse posamične stvari tega sveta določene v vseh možnih ozirih, saj je v primeru individua za vsak možni predikat že določeno, da ga bodisi vsebuje bodisi ne vsebuje, je lahko predstava nečesa posamičnega zgolj celovito določena predstava. *Conceptus singularis est conceptus omnimode determinatum*. Kjerkoli imamo opraviti s singularnimi predstavami, lahko zato neposredno zatrdimo, da so v njej v pozitivni ali negativni obliki določeni vsi možni predikati. Predvsem to pomeni, da so celovito določene vse tiste

predstave, ki jih dobimo preko čutov. Ker namreč te vselej predstavljajo nekaj dejansko obstoječega, to pa je nujno singularno, morajo tudi same te predstave vsebovati v sebi neskončno množico določil ali značilnosti, ki je potrebna za celovito določitev.²⁸

Kar zadeva splošne predstave, katerih abstraktnost sicer pozna različne stopnje, lahko tako sedaj ugotovimo, da so nejasne predstave oziroma značilnosti sicer lahko prisotne v njih, vendar to nikakor ni nujno. V primeru najbolj abstraktnega pojma, ki ga sestavlja eno samo določilo, se pač predstave bodisi zavedamo v celoti ali pa se je sploh ne zavedamo. Tretje možnosti ni in zato enostavna predstava sploh ne more biti nerazločna; tukaj je torej možnost nejasnega oziroma nezavednega izključena. Vmesno področje med nejasnim in popolnoma jasnim zasedajo ostali splošni pojmi. Ker je njihova vsebina relativno majhna in v sebi ne vsebujejo prevelikega števila delnih predstav, smo nemara sposobni razlikovati vse njihove značilnosti, tako da je tedaj naša predstava povsem razločna. Seveda pa se v teh splošnih pojmih jasna zavest ne razteza vselej in pri vseh subjektih na vsa njihova določila, zaradi česar se pri njih že odpre možnost obstoja nejasnosti. Kompleksne splošne predstave so torej lahko tako razločne kot tudi nerazločne, odvisno pač od stopnje njihove kompleksnosti in jakosti zavesti subjekta, se pravi njegove zmožnosti spoznavanja in pozornosti, ki jim jo posveča. In slednjič imamo še povsem konkretne predstave posamičnih reči, ki prihajajo od čutov. Ker te kot celovito določene vsebujejo v sebi neskončno množico določil, je njihova kompleksnost strukturno prevelika, da bi se jih subjekt zavedal v njihovi celoti. Ne glede na vso pozornost in ne glede na siceršnjo ostrino njegovega duha bo zunaj dosega njegove jasne zavesti ostalo še neskončno drugih določil, saj gre tukaj ravno za nepremostljivi prepad med

28 Cf. A. G. Baumgarten, *Acroasis logica*: "§ 51. Obiectum conceptus vel est ens singulare seu individuum, vel universale, hoc est, pluribus commune. Conceptus singularis seu individui IDEA; conceptus communis, seu eiusdem in pluribus, NOTIO est. - § 66. Omne actuale est ens singulare seu individuum; ergo omne, quod sentitur, singulare est. Ergo omnis conceptus per sensum idea est. - § 75. Idea, quum ens singulare seu individuum repraesentat, omnimode determinata est. Notio non omnimode determinata est, sed tamen non omnimode determinata."

neskončnostjo določil in končnostjo njegovih spoznavnih zmožnosti. Če je bila nejasnost določil in posledična nerazločnost kontingentna lastnost splošnih predstav, so torej singularne predstave čutov vselej bistveno nerazločne: v njih so nujno vsebovane značilnosti, ki so nejasne, in čeprav se lahko ovemo vsake njene delne predstave, vsake posebne značilnosti, je samo področje nejasnega neizbrisno.

"Ker čuti predstavljajo posamične stvari tega sveta in od tod celovito določene stvari, kot take, ... so v vsakem občutku, povezanim s čutom, oziroma v tistem, kar je občuteno, predstavljene posamične stvari, vendar ne jasno, od tod povečini nejasno. Torej je v vsakem občutku nekaj nejasnega, in od tod je tudi v razločnem občutku primešano nekaj nerazločnosti."²⁹

Na ta način smo preko logičnega ovinka prišli do dodatnega dokaza o obstoju ne zavednih predstav. Naj bodo predstave čutov še tako razločne, naj bo stopnja zavesti v njih še tako visoka, bo v njih vendarle vselej primešano tudi nekaj nejasnosti in nerazločnosti. Te značilnosti so tedaj sicer prisotne v predstavi, tvorijo njene sestavne elemente in jo dopolnjujejo do celovite določenosti, vseeno pa kot spoznavni temelji niso zadostne, da bi povzročile zavest in jasnost. In če se sedaj ozremo nazaj na Meierjevo izvajanje, ni težko ugotoviti, da se njegova jasna spoznanja, katerih značilnosti si sicer predstavljamo, vendar ne jasno, nanašajo v prvi vrsti na čutne predstave in da prav te nejasne značilnosti običajno čutnih zaznav tvorijo njegove nezadostne temelje zavesti.

²⁹ A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 544; Ak. A., XV, str. 15.

Čeprav so poglavitno področje aplikacije nauka o temnih predstavah tvorile predvsem predstave čutov, je vendarle povsem očitno, da veljavnost te teorije ni bila omejena izključno na čutnost. Res je sicer, da so bile nerazločne predstave, kar je zgolj drugo ime za jasno predstavo z nejasnimi značilnostmi, definitorno poimenovane kot čutne, *sensitivae*, in res je tudi, da je bil analogno razum opredeljen kot zmožnost razločnih spoznanj.³⁰ A pri tem je potrebno skrbno paziti na stvarno težo teh trditev. Ni namreč res, da predstave, ki smo jih dobili preko čutov, po tej definiciji ne bi mogle biti razločne, kakor je po drugi strani napak trditi, da so abstraktni pojmi razuma vsi in vselej le razločni. Predstave čutov imajo v naši zavesti vendarle določeno stopnjo jasnosti, in ta se seveda lahko razteza tudi na nekatere njihove značilnosti. Ko tako vidim pred seboj neki predmet ter ga razpoznam kot hišo z dvoje vrat in štirimi okni, je ta moja jasna predstava, ki izvira od čutov, po svoji vsebini povsem istovetna z razumskim pojmom hiše, ki ji kot značilnosti dodam dvoje oken in štiri vrata. V toliko sta obe predstavi enako razločni. Edina razlika med njima je v tem, da samovoljno oblikovani pojem razuma ne vsebuje nobenih drugih določil več in je s tem v celoti razločen, medtem ko druga kot predstava posamičnega predmeta poleg njih vselej združuje tudi nešteto drugih določil in je zato razločna le deloma. Posebnost predstav čutov je skratka v tem, da je pri njih z ozirom na naše omejene spoznavne zmožnosti nerazločnost neodpravljiva, v nekem smislu konstitutivna. Enako se lahko tudi pri razumskih predstavah, še posebej pri zelo kompleksnih, zgodi, da si nismo sposobni jasno predstavljati vseh določil, ki so vsebovana v njih. Lep dokaz za to je že sama metafizika. V takem primeru je naša predstava navkljub svoji intelektualnosti deloma nerazločna oziroma senzitivna. Ključna

³⁰ Cf. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 521: "REPRAESENTATIO non distincta SENSITIVA vocatur." in § 624: "Anima mea cognoscit quaedam distincte, facultas distincte quid cognoscendi est FACULTAS COGNOSCITIVA SUPERIOR (mens), intellectus." (Ak. A., XV, str. 9 in 34.)

razlika je zopet v tem, da je zaradi končnega števila značilnosti splošnih pojmov pri njih načeloma vendarle mogoče izpeljati dokončno analizo in oblikovati povsem razločno predstavo. Pri obeh poimenovanih gre skratka za izpostavitev poglavitne lastnosti, možnost totalne razločnosti pri eni in neodpravljljivost nerazločnosti pri drugi, ne pa za popoln in izključujoč enačaj med razumom in distinktivnostjo na eni strani ter čuti in senzitivnostjo na drugi.

Nasploh velja opozoriti, da mišljenje v logiki tistega časa ni bilo pripeto na razum, temveč so ga povezovali z zavestjo oziroma jasnostjo: zaobsegalo je vse tiste predstave in njihove elemente, ki se jih zavedamo in jih lahko kot take tudi naštejemo.³¹ S stališča misli je bilo zaradi tega povsem irelevantno, če je njen izvor v čutih ali v razumu. Ne glede na to, ali predstava poleg jasnih značilnosti objektivno vzeto vključuje tudi tiste, ki se jih ne zavedamo, je pač v svojem jasnem aspektu obakrat natanko enaka. Seveda pa je pri tem potrebno dodati, da je zaradi omejenosti naših zmožnosti jasno zavedna predstava vselej obča, vselej gre za pojem, ki je skupen večim možnim referentom, tako da se področje zavesti in mišljenja natanko prekriva s sfero splošnih značilnosti. Misel je vselej končna, vsaka predstava in vsak pojem, ki se ga zavedamo, je z ozirom na celovito določenost stvari abstrakcija.

31 Cf. G. F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 123 (Ak. A., XVI, str. 316): "Kolikor se predstave zavedamo, se imenuje misel." Enako tudi A. G. Baumgarten, *Acroasis logica*, § 3: "Perceptio appercepta est COGITATIO." Vendar to ne velja vselej, zlasti ne v metafiziki, cf. zg., op. 25. - Dodati velja, da je bil pojem pojma znotraj logike širši od pojma misli, saj se je nanašal na vse predstave bitja, ki ima zmožnost mišljenja. Cf. G. F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 249 (Ak. A., XVI, str. 533): "Pojem (conceptus) je predstava take stvari v nečeni, kar poseduje zmožnost mišljenja. Vse naše predstave so potencialni pojmi." Enako tudi A. G. Baumgarten, *Acroasis logica*, § 49: "CONCEPTUS est repraesentatio unius in cogitante seu perceptio unius." Medtem ko so se torej misli nanašale zgolj na tiste predstave, ki so zavedne, in natanko toliko, kolikor so zavedne oziroma jasne, je pojem vključeval vse predstave, tako jasne kot temne, in je bil v toliko sinonim za predstavo nasploh (pod pogojem seveda, da ima dotično bitje lahko tudi jasne predstave oziroma misli). - Toda za razliko od tega je bil pojem znotraj metafizike vendarle definiran kot predstava razuma, cf. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 632 (Ak. A., XV, str. 35): "Repraesentatio rei per intellectum est eius CONCEPTIO." Razlog za to različnost bo razviden v nadaljevanju.

Abstraktnost zavednih predstav nam obenem pove, da predstave čutov ne morejo biti neposredno dane kot jasne in da je za vzpostavitev zavesti potrebno najprej izpeljati neko operacijo. To premostitveno vlogo opravljajo logična dejanja komparacije, refleksije in abstrakcije. Značilnosti predstav, ki so dane v naših čutih, se najprej primerja med seboj, pretehta način njihove povezave in slednjič izloči tiste, ki lahko nastopajo kot skupne večim in nam omogočajo v zadostni meri razlikovati dani predmet od ostalih. Na podlagi tega postopka se iz nepregledne kopice osnovnih vtisov oblikujejo predstave in njihove značilnosti, ki so jasne in zavestne. Ker misel tvori rezultat te operacije, značilnosti, ki tvorijo njeno izhodišče, same še ne morejo biti zavedne. Prav temne predstave so torej tiste, ki ne glede na siceršnje argumente tvorijo pogoj jasne zavesti, saj lahko le one nudijo osnovno zalogo določil, iz katerih je mogoče izgraditi abstraktno in zavestno predstavo. Ta je vendar zgolj nekakšna okrajšava, povzetek določil, ki morajo biti že dana. In prav na to meri Meier, ko pravi, da temne predstave tvorijo material, iz katerih duša oblikuje jasno spoznanje.

No, tu pa se nam ponovno zariše osnovna težava. Komparacija, refleksija in abstrakcija so namreč dejavnosti, ki kot logične nedvomno implicirajo zavest. Toda če je ta šele rezultat logičnih operacij, potem se ne morejo odvijati ob jasni zavesti. Ista določila tako terjajo zase zavestni status, hkrati pa jim moramo zavest odreči. In ker gre pri tem za čisto protislovje, je mogoče obe zahtevi uskladiti med seboj le na ta način, da znotraj samega pojma zavesti vnesemo neko dvojnost. Potrebno je razlikovati med *dvema vrstama zavesti*, med jasno in nejasno zavestjo, pri čemer nejasna in toliko ne zavedna predstava ne velja za nezavedno nasploh, temveč za predstavo, ki je le premalo jasna, da bi tudi sama postala eksplicitno zavedna. Zavest toliko ni prisotna in se ne stopnjuje samo znotraj sfere jasnih predstav, temveč mora isto veljati tudi za temne predstave, ki v tem smislu prav tako lahko manj ali bolj temne in s tem bolj ali manj jasne oziroma, kar je isto, bolj ali manj zavestne.

"Temno spoznanje je bodisi **sploh temno** (cognitio absolute obscura) ali **relativno temno** (cognitio relative obscura). Prvo bi moralo biti tako temno, da sploh ne bi bilo mogoče narediti ga jasnega. Nobeno resnično spoznanje ni sploh temno, in potemtakem ne smemo ničesar imeti za sploh temno. Vsa resnična temna spoznanja so le relativno temna, to je, moči tega ali onega mislečega bitja niso zadostna, da bi ga naredila jasnega."³²

V našem primeru to pomeni, da se omenjena tri logična dejanja odvijajo v modusu nejasne zavesti. Kot takih se jih ne moremo tudi neposredno zavedati, vendar pa na podlagi oblikovanja abstraktnih pojmov iz nižjih razločnih predstav lahko utemeljeno sklepamo, da mora biti tudi pri izgradnji jasnih predstav iz nejasnih določil na delu strukturno enaka operacija.

Na podoben način je sedaj mogoče razložiti tudi ostala navidezna neskladja, ki so nas zbudila v Meierjevi izpeljavi, denimo ob analizi pojma nezadostnega temelja. Predvsem je potrebno ugotoviti, da se ne samo v tej točki, temveč - kar pozornemu bralcu vsekakor ni moglo uiti - nasploh v celotni razpravi zoperstavljata dve različni pojmovanji zavesti: eno vztraja na strogem razlikovanju med aperceptibilnim in neaperceptibilnim, medtem ko je za drugo zavest nekaj inherentno intenzivnega, kar se tako znotraj sfere apercipiranih kot neapercipiranih predstav spreminja skozi vse različne stopnje od čistega nič zavesti pa do popolnoma razločne misli. Za prvo je zavest istovetna z jasno predstavo, medtem ko drugo enako vključuje nejasne predstave, če so le prisotne v duši in prispevajo k naši zmožnosti razlikovanja. Za prvo je zavest omejena samo na tiste predstave, ki se jih lahko neposredno ovemo kot takih, medtem ko je po drugi zavest splošna forma njihovega obstoja, naj se jih zavedamo ali ne.

A če sta ti dve pojmovanji različni, to nikakor ne pomeni, da se izključujeta, prav nasprotno. Obe namreč temeljita na isti podlagi,

³² G. F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 125; Ak. A., XVI, str. 316.

ki jo tvori nauk o značilnostih in z njim povezana sposobnost razlikovanja. Tako so najprej tudi znotraj jasne zavesti prisotne različne stopnje, ki pač rastejo skupaj s številom in relativno težo jasno spoznanih značilnosti, kar je ravno poglavitna lastnost druge koncepcije. Še pomembnejše je dejstvo, da nam prav ta drugi nauk poda razlog, zakaj se ob določenih predstavni določilih sploh vzpostavi eksplicitna zavest. V tem smislu lahko torej teorijo jasne zavesti obravnavamo kot golo podmnožico splošnejšega nauka o zavesti nasploh, s čimer se prva teorija izkaže za derivat druge. Po drugi strani pa velja tudi obratno, saj se v neki točki splošna teorija izkaže za odvisno od svoje posebne aplikacije. Kajti da bi se nam sploh odprlo področje zavesti, skupaj s svojim razločkom med zavednim in ne zavednim, se moramo nazadnje nekje vendarle opreti na jasno zavest, saj je o nerazločnosti mogoče govoriti le s stališča jasne in eksplicitno zavedne predstave: nejasna predstavna določila so lahko navzoča le znotraj jasne predstave. V nasprotnem primeru pač sploh ne bi imeli opraviti z nečim predstavnim.

Obe pojmovanji zavesti se tako medsebojno dopolnjujeta: vsako posebej ima svoj temelj v svojem drugem. Brez jasne zavesti ne bi mogli dobiti niti nejasne, in obratno, če ne bi bilo temnih predstav, se ne bi mogle nikoli vzpostaviti niti jasna in razločna spoznanja. Napetost med obema je konstitutivne narave, in zato tudi ene, vsaj v okviru tu predstavljenega konceptualnega okvira, ni mogoče odpraviti na račun druge.

Kar zadeva nauk o "predstavah, ki se jih ne zavedamo", lahko sedaj sklenemo, da imajo te svoje legitimno mesto v presečišču oziroma v razliki med obema podrobnejšima pomenoma zavesti. Kolikor bi zavest jemali strogo v njenem ožjem pomenu, kjer nastopa kot jasna, kot eksplicitna zavest, bi sicer lahko govorili o nezavednem. Vendar takšne "predstave" kot nezavedne tedaj pravzaprav izgubijo svoj predstavn status, tako da bi v tem smislu enako lahko tudi potegnili sklep, da sploh ne obstajajo. Če pa nasprotno zavest jemljemo v njenem širšem pomenu, ki temelji zgolj na dejanski zmožnosti razlikovanja in vključuje tako jasne kot nejasne predstave, se pravi tako tiste, ki se jih eksplicitno zavedamo, kot tudi one, ki se jih v empiričnem smislu sploh ne zavedamo,

nezavedne predstave vsekakor obstajajo. Vendar v okviru te koncepcije zavesti ravno niso nezavedne, temveč zgolj šibko zavedne predstave. Ker je znotraj te širše koncepcije zavest sinonim za predstavnost nasploh, bi bil izraz "nezavedna predstava" *contradictio in adiecto*. Šele če obe pojmovanji združimo in zavest vzamemo v ožjem, predstavo pa v širšem pomenu, dobimo prostor za predstave, ki jasno in eksplicitno niso zavedne, za katere pa moramo vendarle priznati, da lahko obstajajo - to so tedaj temne predstave, ki so nezavedne s stališča prve teorije in zgolj nejasno zavedne oziroma jasno ne zavedne s stališča druge. Dejanskost njihovega obstoja pride do izraza zlasti pri predstavah čutov, ki so spricho svoje singularnosti določene v vseh ozirih.

Kant

Danes se nam utegne zdeti vsebina Meierjeve in Baumgartnove koncepcije zavesti in sploh sam način njenega utemeljevanja relikv pozabljene, nerazumljive preteklosti, ki predstavlja nemara najboljšo ponazoritev apriornega igrakanja s pojmi brez stvarne vsebine, tako značilnega za tradicionalno metafiziko, in videti je pravo olajšanje, da jo je Kant s svojim kritičnim projektom dokončno ovrget in postavil tja, kamor sodi, v ropotarnico zgodovine filozofije. V nasprotju s tem utečenim nazorom smo sami prepričani, da je nesluteni uspeh kritike medvedja usluga ravno za samega avtorja tega podjetja. Vedeti je namreč treba, da je pojmovanje, ki smo ga poskušali nekoliko podrobneje predstaviti, v Kantovem času tvorilo splošno razširjeni in v marsičem nevprašljivi okvir celotne filozofske diskusije o problematiki zavesti. Pojmi, kot so temne predstave, jasnost in razločnost, zavest, značilnost, pojem, misel, spoznanje, so imeli znotraj te diskusije svojo natanko določeno mesto, vpeto v tesno medsebojno povezavo. Kant, ki je bil sam dodobra vpeljan v to filozofsko tradicijo, je lahko povsem upravičeno pričakoval, da bodo njegova izvajanja razumeli v kontekstu tako določenega konceptualnega ogródja. Nasprotno pa nam prav zaradi uspeha njegove kritike to ozadje ni več prezentno; naše razumevanje

Kanta ne izhaja iz pojmovne mreže, ki jo je kot dano privzemal Kant sam, temveč temelji na načinu, kakor so njegovo reformulacijo tradicionalnih pojmov razumeli njegovi neposredni nasledniki.

S tem sicer ne nameravamo zavračati pomena napačnega razumevanja, merilo vsakega filozofskega sistema je pač vselej on sam, prav tako naš namen ne more biti iskanje avtentičnega pomena, kot da bi bil kateri koli avtor gospodar svojih misli in zadnji razsodnik glede pravilnosti interpretacij svojega dela, in slednjič tudi ne mislimo zmanjševati novosti Kantovega filozofskega zastavka; prav nasprotno, mnenja smo, da lahko šele s stališča zgodovinsko danih predpostavk njegovih izvajanj ustrezno dojamemo vso radikalnost njegovega projekta. Kajti čeprav se na tistih redkih mestih, kjer se neposredno naslavlja na svoje predhodnike, zlasti na Leibniza in Wolffa, Kant običajno eksplicitno zoperstavlja njihovim tezam in toliko daje vtis, da njegova filozofija nima dosti skupnega z njimi, je in bi moral biti toliko bolj zgovoren njegov molk na ostalih mestih. Pri tem ne gre toliko za njegovo na videz nedosledno in neprecizno rabo izrazov, ki so zanj očitno imeli tehnični pomen, medtem ko nam ostajajo zgolj dodatna uganka, za njegova nagnjenost k vedno novim definicijam, za katere se zdi, da namesto da bi vnašale red in jasnost, zgolj množijo zmedo. Predvsem je pomembno dejstvo, da stari konceptualni aparat prikaže vso svojo učinkujočnost natanko na mestih, kjer se Kant oddaljuje od tradicionalnega pojmovanja. Zaradi stroge konsistentnosti, medsebojne sovisnosti posameznih elementov namreč tudi še tako droben premik potegne za seboj niz strukturnih permutacij znotraj celotnega sistema. Na ta način se ravno stara "metafizična" teorija izkaže kot najpripravniješe orodje za tisto, kar je dobilo ime kritika ali celo ovržba metafizike. Kant je skratka, takšno je vsaj naše mnenje, teorije svojih predhodnikov po eni strani uporabljal kot svojo predpostavko, hkrati in predvsem pa je z njo dobil v roke mehanizem, ki je na podlagi čisto minimalnega zagona samodejno, v skladu s svojo inherentno logiko pripeljal do povsem novih zaključkov. Prav zato je potrebno z vso resnostjo jemati

"nekritičnega" Kanta, Kanta, v katerem se skriva ključ za razumevanje Kantove kritike.³³

V nadaljevanju bomo poskušali ugotoviti, v kolikšni meri in v kakšni obliki je Kant vzel za svoje posamezne elemente nauka o zavesti svojih predhodnikov, in na podlagi tega določiti vlogo, ki jo ima zlasti teorija o nezavednem znotraj njegovega transcendentalnega projekta.

Zavest

Že po navedbah iz *Antropologije* je bilo razvidno, da je Kant v splošnem priznaval obstoj predstav, ki se jih ne zavedamo. Zlasti iz njegovih predavanj o logiki lahko razberemo, da je sprejemal tudi večino ostalih prvin logičnega pojmovanja zavesti. "Če predstavo in njen predmet, na katerega se nanaša, razlikujemo od drugih predstav, se predstave zavedamo."³⁴ Kot vidimo, je ta definicija povsem istovetna z Meierjevo. Skupaj z njo pa je Kantu lastna tudi Meierjeva dvojnost.

"Različnost forme spoznanja sloni na nekem pogoju, ki spremlja vso spoznavanje - na zavesti. Če se predstave zavedam, je jasna; če se je ne zavedam, temna."³⁵

³³ Takšen sklep izhaja pravzaprav že iz samih Kantovih izjav, saj mesta, v katerem eksplicitno zavzame stališče do svojih predhodnikov, vendarle niso izključno odklonilna. Tako v sami *Kritiki čistega uma* (B XXXVI) slavi Wolffa kot "največjega med vsemi dogmatičnimi filozofi", enako pa lahko v njegovi *Logiki* zasledimo trditev, da "je Wolfova obča logika najboljša, kar jih premoremo" (TWA, VI, str. 443). Kant v nadaljevanju omeni tudi oba naša protagonista: "*Baumgarten*, mož, ki ima v tem veliko zaslug, je koncentriral Wolffovo logiko, in *Meier* je potem zopet komentiral Baumgartna."

³⁴ *Logik Blomberg*, Ak. A., XXIV, str. 40.

³⁵ *Logik*, TWA, V, str. 459.

Jasnost je tukaj (zopet povsem enako kot pri Meierju) definirana z zavedanjem neke predstave. To bi samo po sebi nedvomno napeljevalo k tezi, da je za Kanta zavest značilna zgolj za določeno podmnožico predstav, ki se pač od drugih odlikujejo po urejenosti svojih značilnosti, medtem ko bi se ostale, nejasne oziroma temne predstave nahajale zunaj področja zavesti. Toda na drugih mestih lahko zopet naletimo na trditve, ki implicirajo drugačno pojmovanje.

"Zavest svojih predstav, ki zadošča za *razlikovanje* nekega predmeta od drugih, je *jasnost*. Tista pa, ob kateri postane jasna tudi *sestavitev* predstav, se imenuje *razločnost*."³⁶

Za razliko od gornje opredelitve, kjer je zavest povsem istovetna z jasnostjo, Kant sedaj izhaja iz predstav kot po svoji naravi zavestnih, tako da za splošni rod razdelitve že takoj postavi "zavest svojih predstav". Znotraj te vseobsegajoče sfere nekatere predstave zadoščajo za razlikovanje in se imenujejo jasne, medtem ko so ostale temne; pri nekaterih lahko nadalje razločimo tudi njihove sestavne značilnosti, spričo česar se te predstave imenujejo razločne, medtem ko ostale ostanejo nerazločne in zgolj jasne. Še enkrat lahko ugotovimo, da Kant tudi v tej točki v celoti sledi Meierju in njegovemu pojmovanju stopnjevitosti zavesti, ki izhaja iz zadostnih oziroma nezadostnih temeljev ali bolje iz zadostne oziroma nezadostne jasnosti delnih predstav. V skladu s tem Kant sprejema tudi idejo različne intenzivnosti zavesti znotraj temnih predstav in trdi, da je sploh vsaka predstava zavedna.

"Če se zavedamo kakega spoznanja, postane pojem jasen. Nobeno spoznanje ni sploh nezavedno, ... Če torej govorimo o

³⁶ *Anthropologie*, TWA, XII, str. 421.

nezavednih pojmih, potem ti označujejo pojme, ki se jih ne zavedamo neposredno, ki pa se jih preko sklepov vsekakor lahko ovemo."³⁷

Tudi predstave, ki se jih ne moremo neposredno ovesti, se potemtakem prav tako nahajajo znotraj zavesti, le da je njena jakost pri njih pač premajhna za jasnost in eksplicitnost. Tako kot pri Meierju skratka tudi za Kanta velja, da je potrebno razlikovati med dvema vrstama zavesti, med ožjo in širšo, med jasno in temno. In enako kot Meier tudi Kant obe vrsti povezuje kot vzajemno pogojujoči se, saj tudi on vztraja na tezi, da je temne in eksplicitno ne zavedne predstave mogoče obravnavati le kot sestavine jasnih in zavednih. "Temnost zaznamo le v razločnem spoznanju, ko skozenj zaznamo razloček, katerega razlogov se ne zavedamo."³⁸ Poleg tega lahko v drugi izdaji *Kritike čistega uma* zasledimo opombo, kjer Kant neposredno poveže oba pojma zavesti.

"Jasnost ni, kot pravijo logiki, zavedanje neke predstave; kajti določena stopnja zavesti, ki pa ne zadošča za spomin, mora biti navzoča tudi v marsikateri temni predstavi, ker brez vsake zavesti v povezavi temnih predstav ne bi mogli delati nobene razlike, kar pa smo vendarle sposobni narediti pri značilnostih marsikaterih pojmov (...). Nasprotno, jasna je tista predstava, v kateri zavest zadostuje za zavest njene razlike od drugih predstav. Če zavest sicer zadošča za razlikovanje, vendar ne za zavest razlike, je potrebno predstavo še vedno imenovati temna. Torej obstaja neskončno mnogo stopenj zavesti vse tja do izginotja."³⁹

³⁷ Logik Philippi, Ak. A., XXIV, str. 40. Enako tudi *ibid.*, str. 410: "Temen pojem ni tisti, ki se ga ne zavedamo, temveč tisti, ki se ga neposredno ne zavedamo, ki pa se ga lahko ovemo preko sklepov."

³⁸ Refl. 2335, Ak. A., XVI, str. 320.

³⁹ KrV, B 415. V pričujoče opombi zbode prostodušnost, s katero se Kantu zapiše tisti "wie die Logiker sagen", kar nedvomno priča o samoumevnosti, s katero je bil pojem zavesti povezan z logičnim diskurzom.

Izjemen pomen te opombe je že v dejstvu, da gre za eno nadvse redkih mest, kjer se Kant znotraj same *Kritike čistega uma* eksplicitno opredeli do tradicionalne logične koncepcije zavesti. A predvsem je pomenljiv način, kako to stori. Kajti čeprav se v njej na manifestni ravni zoperstavi pojmovanju logikov, je vendarle več kot očitno, da dejansko v celoti povzema tradicionalne argumente. V ta namen zadostuje že bežna primerjava dejanskih Meierjevih oziroma Baumgartnovih tez s tistim, kar jim Kant očita. Najprej imamo opraviti z ugovorom, katerega naslovnik bi lahko bil 124 paragraf Meierjeve logike, češ da zavesti ne smemo istovetiti z jasnostjo. Ta ugovor je paradoksen že zaradi tega, ker, kot smo videli, to tezo pravzaprav sprejema Kant sam. Nadalje pa niti Meier ni ostal zgolj pri tako omejenem pojmu zavesti, saj je pri njem enako odmerjen tudi prostor za temne predstave. Še več, če se ozremo na paragraf 13, kjer Meier definira zavest kot dvojno predstavo, ki vključuje tudi predstavo razlike, lahko ugotovimo, da Kant ponuja kot odgovor natanko tisto, kar je Meier že sam sprejemal za opredelitev jasnosti. Podobno je z idejo o stopnjevitosti zavesti, katere intenzivnost se lahko pri Meierju spreminja skozi neskončno stopenj od totalne konfuzije do popolnoma razločne predstave. Kant torej zopet odkriva že odkrito, in to na podlagi argumentov, ki so prav tako povzeti iz del domnevno kritiziranih avtorjev. Če si namreč pogledamo, zakaj je po Kantu nujno privzeti tezo o stopnjevitosti zavesti, bomo v njegovih besedah brez težav razbrali odmev Baumgartnovega dokaza o obstoju temnih predstav iz paragrafa 510 njegove metafizike: da bi sploh lahko razlikovali med predstavami, ki se jih jasno zavedamo zgolj v celoti, morajo biti znotraj njih in v toliko tudi znotraj same jasne zavesti dejansko navzoče delne značilnosti, na katere se v svojem razlikovanju opiramo. Ker je zavest pri obeh avtorjih enako opredeljena z zmožnostjo razlikovanja, je potrebno te značilnosti vsekakor imeti za zavedne; ker pa pa morajo biti po drugi strani s stališča eksplicitne zavesti ravno nezavedne, če naj ostanejo nejasne in nerazločne, je zavest v tem vmesnem področju pač temna. Zavest je tedaj sicer navzoča, vendar se je skozi introspekcijo ne moremo neposredno

polastiti. Ni je mogoče izolirati kot take oziroma, kot pravi Kant, ta zavest ne zadošča za spomin. Primerjavo bi lahko gnali še naprej, na vsakem koraku pa bi vedno znova naleteli na natanko iste razložke, kot smo jih izpeljali ob obravnavi Meierjeve koncepcije zavesti. V vsakem primeru logiki niso trdili, da bi bila zavedna samo jasna predstava, temveč so skupaj s predstavami tudi zavest delili na jasno in temno v povsem enakem smislu, kot predlaga Kant.

Nasploh bi dodali, da je njegova kritika logikov potvorjena. Kant namreč dobro ve, zakaj imajo v okviru logike jasne predstave nesporno metodološko prednost in zakaj se v njej pojem zavesti v prvi vrsti navezuje na jasnost. "Ker je zavest bistveni pogoj celotne logične forme spoznanja, se zato logika more in sme ukvarjati le z jasnimi, ne pa s temnimi predstavami."⁴⁰ Da bi na predstave mogli aplicirati logična pravila, preverjati njihovo pravilnost, za to je najprej potrebno, da se jih neposredno zavedamo kot takih. Področje logike kot vede, ki naj bi nas učila pravil konsekventnega in neprotislovnega mišljenja, je spričo tega omejeno izključno na jasne predstave. Iz istega razloga se tudi ne ozira toliko na vprašanja, na kakšen način nastanejo, kaj se mora zgoditi, preden predstava postane pojem, in podobno. Njena naloga se v tem oziru konča pri logični dedukciji dejstva, da temne predstave pač morajo obstajati pri zaznavah in da so nujni pogoj jasnega spoznanja, medtem ko dedukcijo njihove geneze in obravnavo samih zmožnosti, ki so vpletene v njihovo produkcijo, prepušča metafiziki.

Pojem in zor

Kant je seveda predvsem metafizik. Njegovo prevzemanje logičnih doktrin je motivirano s konkretnim ciljem raziskave pogojev za izgradnjo objektivno veljavnega spoznanja. Na podlagi navedene opombe smo sicer videli, da je tudi znotraj samega transcendental-

⁴⁰ Logik, TWA, VI, str. 458.

nega projekta v celoti sprejemal tradicionalni nauk o zavesti. Ker pa se ta opira na značilnosti, ki so vsebovane v predstavah in njim lastno kvaliteto, mora biti naslednji korak naše raziskave v vprašanju, kako se razloček med temnimi in jasnimi predstavami, med implicitno in eksplicitno zavestjo sklada s Kantovim temeljno dvojnostjo med pojmi in zori. Problem je namreč v tem, da nauk o temnih predstavah v veliki meri sloni na obstoju singularnih predstav čutov, ki so po notranji strukturi analogne jasnim pojmom. Nasprotno se Kant v tej točki na prvi pogled kar najbolj oddaljuje od tradicionalnega logičnega pojmovanja, saj je nekdanjo enovitost predstave nasploh sedaj zamenjala radikalna dvojnost, ki jo je Kant dodatno utemeljil s tem, da je pojme opredelil za razumske in zore za čutne predstave rekoč, da razum ne more zreti in čuti ne misliti.

To manifestativno nasprotje pa nas zopet ne sme zavesti, in enako kot prej je tudi tu potrebno najprej določiti stvarno težo takšnih opredelitev in natančneje pogledati, kaj je za Kanta pojem in kaj zor (prav res, kaj je zor?). Glede tega lahko v njegovi logiki najdemo tole definicijo:

"Zor je posamična predstava (*repraesentatio singularis*), pojem *obča* (*repraesentatio per notas communes*) ali *reflektirana* predstava (*repraesentatio discursiva*)."⁴¹

Ta definicija je tako rekoč uradna, narejena v najbolj žlahtni maniri tradicionalnih logičnih zahtev po navedbi najbližjega rodu in specifične razlike. Izhodišče tvori torej pojem predstave, ki je po Kantu ni mogoče definirati, saj jo moramo vselej že uporabiti; s prvo logično specifikacijo pa nam sedaj ta skupni rod razpade na pojme in zore, pri čemer je njuna specifična razlika v tem, da so zori posamične predstave in pojmi obče.⁴² Medtem ko imajo prvi

⁴¹ *Logik*, TWA, VI, str. 521.

⁴² "Pojem je zoperstavljen zoru; kajti pojem je obča predstava ali predstava tistega, kar je skupno večim objektom, torej predstava, kolikor je lahko vsebovana v različnih." (*Ibid.*)

lahko le en sam predmet, je konstitutivna značilnost slednjih, da imajo določen obseg in se preko splošnih značilnosti nanašajo na več možnih referentov. Govoriti o občih pojmih je zato po Kantu čista tautologija: pojmi so vselej obči, in če kaka predstava ni obča, potem to pač ni pojem. Res je sicer, da lahko tudi pojem apliciramo na kako posamično reč, vendar pa pojem zaradi tega ne postane posamičen, takšna je samo njegova raba.⁴³ In tudi tedaj se na ta posamični predmet ne nanaša neposredno, temveč ga lahko doseže le s posredovanjem zora. Kot obča predstava vsebuje namreč pod seboj načeloma neskončno število vedno bolj konkretnih pojmov, katerih vsebina je vedno bogatejša, dokler nazadnje ne doseže posamične predstave. Edino ta slednja je zares predstava te posamične reči, in če jo naj pojem izloči izmed vseh svojih možnih predmetov ter vzpostavi referencialni odnos do nje kot individualne, lahko to stori le preko singularne predstave. Ker je ta predstava po Kantovi opredelitvi zor, je potemtakem naslednja razlika med njimi v tem, da se pojmi vselej nanašajo na svoje referente posredno, nazadnje vselej preko zorov, medtem ko imajo edino zori neposreden odnos do svojega predmeta.⁴⁴ Obe predhodni značilnosti lahko slednjič povzamemo z opredelitvijo, da mora biti zor kot singularna predstava, ki se neposredno nanaša na svoj predmet, celovito določena, medtem ko je pojem kot splošna predstava določen le v nekaterih ozirih. Zor vsebuje v sebi neskončno število določil, pojem pa je vselej končen.

Kantova distinkcija, ki je bila videti tako nova, toliko ne naredi nič drugega, kot da tradicionalnemu razločku med *conceptus*

43 Cf. *Wiener Logik*, Ak. A., XXIV, str. 908-909: "Toda raba kakega *conceptus* je lahko singularis. Kajti kar velja za mnoge reči, lahko apliciramo tudi neki posamičen primer. ... Če torej za vse hiše rečem, da morajo imeti streho, tedaj je *usus universalis*. ... Posebna raba pa meri zgolj na mnoge. Npr. nekatere hiše morajo imeti vrata. Ali pa pojem uporabim le za posamično reč. Npr. ta hiša je tako ali tako ozaljšana. Ne delimo torej *conceptus* v *universales*, *particulares* in *singulares*, temveč sodbe." - Podobno (izmed celega mnoštva) tudi *Refl.* 2873, Ak. A., XVI, str. 554: "*Usus conceptuum* est vel in abstracto vel concreto, et hic vel in pluribus communi vel singulari."

44 Cf. npr. *KV*, B 33 A 19: "Na kateri koli način in skozi katero koli sredstvo naj se že spoznanje nanaša na predmete, pa je tisto, skozi kar se nanaša nanje neposredno in na kar kot na sredstvo meri vse mišljenje, vendarle zor."

communes in *conceptus singulares* nadane novo ime. Pojmi, ki so bili prej splošna oznaka za vse predstave mislečega bitja, so zdaj omejeni izključno na obče predstave, medtem ko nekdanji singularni pojmi postanejo zori. Pri tem premiku je sicer nedvomno sodelovalo več faktorjev, vsaj z logičnega aspekta pa je Kantov poglavitni argument vsekakor v trditvi, da so pojmi po definiciji abstraktni. A kaj nas sploh sili v sprejetje takšne trditve? Kot smo že videli, lahko pojme delimo na višje in nižje, na tiste, ki vsebujejo kak pojem pod seboj, in tiste, ki jih kot svoje delne predstave vsebujejo v sebi, in če bomo logično specifikacijo nadaljevali vse do njenega konca, bomo slednjič na najnižjem robu naleteli na celovito določeno singularno predstavo. Mar bomo samo zaradi njene singularnosti to predstavo sedaj uvrstili v povsem drugo kategorijo? Odgovor na to dilemo je vsekakor negativen; in vendar je Kant utemeljeval svojo razlikovanje med pojmi in zori prav s podobnim argumentom.

"Vsi pojmi stojijo v takšni medsebojni relaciji, da je nek pojem vselej z ozirom na drugega višji in nižji, kolikor je eden vsebovan pod drugim, in od tod slednjič nastane vrsta subordiniranih pojmov. Najnižjega pojma se ne da določiti. Kajti ko imam kak pojem, ki ga apliciram na individue, bi bilo vendarle še možno, da med individui, čeprav več ne delam nobenega razločka, vseeno obstaja še manjše razlike."⁴⁵

Problem je torej po Kantu v tem, da se zgoraj opisana dilema sploh ne more zastaviti, saj skozi logično determinacijo nikoli

45 *Wiener Logik*, Ak. A., XXIV, str. 910. Cf. tudi *Logik Pölitz*, Ak. A., XXIV, str. 569: "Najnižjega pojma se ne da določiti, vsekakor pa lahko rečem najnižje spoznanje, kajti spoznanja vsebujejo tako pojme kot zore. Najnižje spoznanje bi bilo torej neposredni zor, ker ta vsebuje le eno posamično reč. Najnižji pojem bi bil tak, pod katerim ne bi bil vsebovan noben drugi pojem več ali katerega uporabljamo pri individuu, npr. filozof Wolff: tukaj je pojem filozof apliciran na individua Wolffa: takšnega pojma ni mogoče določiti, kajti četudi imamo tak pojem, ki ga apliciramo neposredno na individue, bi vsekakor lahko obstajali razločki, ki jih ne opazimo oziroma jih zanemarjamo."

ne bomo mogli izčrpati značilnosti individua: ne glede na to, koliko določil bomo mislili kot vsebovane v pojmu, bodo zunaj njega še vedno ostalo neskončno mnogo drugih značilnosti, tako da bo naša predstava vselej ostala obča in neskončno oddaljena od najnižje predstave posamične reči. Naši pojmi ostanejo abstraktni, zaradi česar je najnižje spoznanje, ki je celovito določeno, lahko samo nekaj drugega, zor.⁴⁶

No, bolj kot sama argumentacija so tukaj pomenljive predpostavke, ki so potrebne za njeno konkluzivnost. Ni namreč težko opaziti, da Kantovo izpeljevanje tako v pojmovanju zora kot singularne predstave kot v utemeljevanju razločka med pojmi in zori zgolj povzema miselni sklop, ki smo ga lahko zasledili že pri Meierju in Baumgartnu. Vendar ta pri njiju ni bil uporabljen za razlikovanje med občim in posamičnim, temveč med jasnim in temnim, razločnim in nerazločnim. Ker so človekove spoznavne zmožnosti omejene, smo dejali tam, se lahko jasnost naših predstav razteza zgolj na končno število v kakem pojmu vsebovanih določil. Vsi zavedni pojmi ali, kar je isto, misli so zato določeni le delno, v svoji jasni dimenziji so vselej obči. In če Kant na podlagi tega premisleka potegni sklep, da pojmi ne morejo biti singularni, potem jih mora očitno obravnavati kot bistveno jasne in razločne. Oziroma natančneje, pojem mora navezati na misel kot zavedno predstavo in področje pojma definirati kot področje možne jasnosti.⁴⁷

S pomočjo te opazke postane sedaj tudi jasneje, zakaj se morata za spoznanje pri Kantu združiti pojem in zor. V okviru tradicionalne koncepcije je bila tovrstna dvojnost odveč, saj so bile singularne predstave že od vsega začetka mišljene kot po svoji naravi pojmovne. Celovito določena predstava čutov v svoji popol-

⁴⁶ Cf. *Wiener Logik*, Ak. A., XVI, str. 911: "Najnižje spoznanje je zor." - Toda, že na naslednji strani lahko beremo, da je "celovito določeni pojem najnižji med vsemi; kajti ta ni več skupen večim." Nasploh lahko pripomnimo, da je Kant pojem zora tako tesno povezoval s pojmom celovito določenega pojma oziroma predstave, da ta dva izraza često zamenjuje.

⁴⁷ V refleksiji (Ak. A., XVI, str. 533), ki jo Adickes postavlja v leto 1755-56, res zasledimo trditve, da je pojem "*repraesentatio cum conscientia*".

nosti sicer res ni mogla preseči praga jasnosti, tako da se je misel raztezala zgolj na del njenih določil, vendar so premostitveno vlogo med končnostjo misli in neskončnostjo določil dejansko obstoječe reči tam igrale temne značilnosti, ki so bile vsebovane v *tej isti predstavi*. Predstava čutov je bila skratka že po svoji naravi spoznanje, le da je bilo to enkrat bolj in drugič manj jasno. Nasprotno pa pri Kantu pojem zaradi svoje inherentne občosti ne more doseči posamične reči. Za vzpostavitev določenega odnosa med abstraktnostjo pojma in konkretnostjo stvari je zato vselej potrebno dopolnilo zora. Toda, ker se po eni od Kantovih zgodnjih formulacij spoznanje poleg tega razteza le na jasne predstave,⁴⁸ spoznavna zmožnost pa je pri človeku omejena, tudi za zor velja, da kot tak ne more imeti statusa spoznanja. V svojem jasnem aspektu, ki edini šteje za spoznanje, se tako tudi zor predrugači, postane abstraktni pojem: pojem ni več tisto, kar je bila nekoč misel, namreč jasni del nemara celovito določene predstave, temveč se sprevrže v posebno abstraktno predstavo, in tudi zor ni več zgolj nekdanja predstava čutov, ki lahko vsebuje tudi kanček jasnosti in razločnosti, temveč nerazločna predstava, ki se, kolikor postane jasna, spremeni v pojem in s tem loči od zora.

To tezo lahko dodatno podkrepimo s Kantovo trditvijo, da vsaj pri nas ljudeh razum ne more zreti in čuti ne misliti.⁴⁹ Če vemo, da je razum pojmovan kot zmožnost jasnega in razločnega in da pomeni zreti imeti celovito določene predstave, prvi del zgolj ponavlja splošno ugotovitev, da je jasnost naših predstav vselej končna. Nasprotno pa lahko iz drugega dela razberemo nekaj precej močnejšega. Kajti če upoštevamo, da imajo čuti za svoj predmet dejansko obstoječe in od tod celovito določene reči, medtem ko misel označuje jasne oziroma razločne predstave, potem ta izjava pravi, da predstave čutov same po sebi ne vsebujejo jasnosti, ali konkretnije, da so zori izvorno zmedeni. Preden k njim ne pristopi

⁴⁸ Cf. *Refl.* 1677, Ak. A., str. 79: "cognitio est complexus repraesentationum clararum."

⁴⁹ Kant je sicer bitju, katerega razum bi imel zmožnost zrenja, pripisal intelektualni zor: zor, ker gre za celovito določeno predstavo, in intelektualni, ker bi bila ta predstava v celoti jasna in razločna.

razum s svojo aktivno⁵⁰ močjo oblikovanja razločnosti, so zori povsem temni; toda ko se to enkrat zgodi, jasna predstava ni več zor, temveč postane kot produkt razuma misel in kot abstraktna pojem. Kolikor so predstave čutov oziroma zori res zori, so zmedeni, brž ko prejmejo jasnost, pa se sprevržejo v pojme.

Dejansko je Kant tukaj naredil še en korak naprej. Že iz dosedanjega izvajanja je razvidno, da so zanj vsi pojmi abstraktni in predvsem vse abstraktne predstave pojmi. A čeprav so tako vse jasne predstave po naravi pojmovne, so zori vendarle ohranili lastno samostojnost - v spoznanju so pač prisotni kot celovito določene temne predstave poleg pojmov. V tem smislu bi lahko pojme obravnavali kot jasen izsek oziroma abreviaturo sicer nerazločnega zora. Preko čutov bi že bile dane celovito določene predstave, naloga razuma bi bila sedaj samo v tem, da vanje vnese tudi jasnost in razločnost in s tem iz njih naredi pojme. Na ta način bi se celotni spoznavni proces sprevrgel v neskončno razgradnjo zora, ki bi s postopno analizo potegnila na luč jasnosti vedno več značilnosti, že pred tem vsebovanih v njem. Takšno koncepcijo je zares mogoče najti v okviru Leibnizove tradicije, vendar je to hkrati tudi točka, kjer ji je Kant najbolj vneto nasprotoval: da bi sploh lahko začeli postopek analize, moramo najprej oblikovati samo predstavo skupaj z njenimi značilnostmi. Ta zahteva, ki jo lahko v grobem parafraziramo rekoč, da analiza vselej predpostavlja sintezo, se zdi na prvi pogled povsem nedolžna, saj je očitno, da moramo predstavo najprej dobiti v roke. Toda ker je naperjena kot ugovor proti tradicionalnemu pojmovanju, je že sama po sebi izključena možnost, ki bi se nam v ta namen utegnila zdeti najbolj samoumevna, namreč, da bi jo dobili preko čutov. To je vendar prav vsebina tradicionalne rešitve, kjer pač čuti posredujejo mišljenju

že izdelane celovito določene predstave. In če se Kant zoperstavlja temu nauku, potem čuti ne morejo vsebovati predstavnih značilnosti. Ne samo da niso jasni, temveč sami po sebi sploh ne morejo biti predstavní.⁵¹

⁵¹ Kantova sicer tako pogosta kritika dogmatičnega enačenja čutnosti z nerazločnostjo in z njo povezane "intelektualizacije" naše predstavne zmožnosti se ob tem pokaže v skrajno paradoksní luči. Ta razloček najprej nikakor ni absoluten v smislu, da bi Kantovi predhodniki vse predstave čutov imeli za izključno zmedene in senzitivne in vse predstave razuma za v celoti razločne. Prav nasprotno, kot smo videli zgoraj, so ti zelo jasno razlikovali med izvorom in notranjo kvaliteto predstav, med predstavami čutov in čutnimi oziroma nejasnimi predstavami; vendar so hkrati tudi vedeli, da je nerazločnost pri predstavah čutov neodpravljiva. Tako se izkaže, da ravno tisto, kar je po Kantu odločilni argument proti njej, v resnici tvori konstitutivni del same kritizirane koncepcije. Kant namreč pravi, da bo predstava, ki smo jo dobili preko čutov, ne glede na vso svojo morebitno razločnost še naprej ostala čutna predstava, saj je v tem primeru odločilno vprašanje izvora, ki je realno ali transcendentálno, ne pa razloček v razločnosti ali neurejenosti, ki je logičen. Povedano drugače, Kant trdi, da bodo predstave čutov vselej čutne, to pa je natanko vsebina tradicionalnega nauka, ki se mu na videz zoperstavlja. - Podobno razmerje vlada tudi v zvezi z razumom. Ker je bil ta v okviru racionalističnega sistema eksplicitno opredeljen kot zmožnost razločnega spoznanja, bi Kant nemara lahko našel vsaj minimalno stvarno oporo za nauk, ki ga kritizira. Kajti če je razločnost rezultat delovanja razuma, ki ureja predstave, potem morajo biti vse razločne misli v formalnem smislu proizvedene skozi razum, četudi je njihov izvor nemara v samih čutih. In če je razum res zmožnost, katerega narava je v oblikovanju razločnosti, potem sam po sebi tudi vselej proizvaja le razločna spoznanja. Nerazločnost lahko zaradi tega izvira samo od drugod, od čutov: v primeru predstav, ki prihajajo od čutov, jim je temnost inherentna, medtem ko je v primeru pojmov, ki po svoji naravi izvirajo iz razuma, nerazločnost rezultat "neopaznega vpliva čutov na razum" (izraz se sicer, ne po naključju, nahaja pri Kantu, cf. *KV*, B 350 A 294). Obakrat se tako izkaže, da je za razločnost spoznanj, celo za samo jasnost, kolikor je razločnost le potencirana jasnost, v okviru tradicionalne koncepcije vselej odgovoren razum, medtem ko je obratno nerazločnost oziroma nejasnost delnih predstav posledica čutov. Na podlagi tovrstne razmejitve naj bi wolffovci sedaj po Kantu potegnili nedopusten sklep, ki izenačuje razum z razločnostjo in čutnost s konfuzijo: "Razlog, zakaj imajo Wolff in ostali zmedena spoznanja za čutna, je v tem: ker spoznanje, preden ni obdelano skozi razum, nima razločnosti, temveč je spoznanje še logično zmedeno, ... Če je spoznanje zmedeno; potem vzrok ni v tem, ker je čutno, temveč ker je logično zmedeno in ga razum še ni obdelal. Vsa spoznanja, ki prihajajo od čutov, so logično zmedena le, če še niso obdelana skozi razum; toda zaradi tega, ker so še zmedena, niso čutna; temveč če so vzeta od čutov, ostanejo po svojem izvoru čutna, četudi so obdelana od razuma in postanejo razločna." (*Metaphysik L*, Ak. A., XVIII, str. 229.) - Toda zopet je potrebno ugotoviti, da njegova kritika zgreši svojega naslovnika: kot je razvidno iz gornjega prikaza, dogmatični filozofi nikakor niso izvajali inkriminiranih zaključkov. Stališče, ki ga Kant pobija, torej ne more biti njihovo; pač pa so zato njihovi argumenti, s katerimi razlaga njihovo domnevno zmoto. Še več, - in v tem je sedaj pravi paradoks - ravno Kant je tisti, za katerega so vse naše jasne predstave

Poanto, za katero nam gre, je poskušal Kant ponazoriti s pomočjo razločka med analitičnimi in sintetičnimi značilnostmi oziroma med "narediti pojem razločen" in "narediti razločen pojem". Pri prvem je pojem ali pač katerakoli predstava, ki je vzeto v celoti jasna, dana, potrebno je le razjasniti tudi njene delne značilnosti. S tem postopkom torej v ničemer ne pomnožimo vsebine predstave, temveč zgolj spremenimo formo tistega, kar je že vsebovano v njej; izhajamo iz dane celote in jo razstavimo. Nasprotno pa je v drugem primeru predstavo potrebno šele ustvariti.

"Kajti ko delam razločen pojem, tedaj začnem od delov in od teh nadaljujem do celote. Tukaj značilnosti sploh še ne obstajajo; kajti te dobim šele skozi sintezo."⁵²

Bistven je prav ta poudarek. Ne gre za vprašanje, ali so predstave čutov, ki nam dostavljajo delovni material za izgradnjo misli in spoznanja, po svoji naravi razločne ali ne, ali so njene značilnosti jasne ali temne, ključnega pomena je dejstvo, da *pred posredovanjem mišljenja v "predstavah čutov" ni nikakršnih značilnosti*. Sploh je že sama predstava čutov premočna oznaka, saj čuti ne oblikujejo nikakršnih predstav, temveč vsebujejo gole občutke, ki ne predstavljajo ničesar. "Občutki niso predstave, temveč le material zanje."⁵³ Da bi danosti čutov sploh kaj predstavljale, je potrebno iz njih predstavo šele narediti. In ker se to zgodi skozi sintezo mišljenja, so vse človekove predstave tako izključno pojmi in sežejo

pojmi, ki so tudi po svoji predstavnosti rezultat dejavnosti razuma, in za katerega po drugi strani čuti sploh ne dostavljajo nikakršnih predstav. Ne samo, da njegova kritika ne more prizadeti dogmatikov: če jo vzamemo zares in če sploh lahko zadane koga, potem je to ravno Kant sam.

⁵² Logik, TWA, VI, str. 491.

⁵³ Refl. 177, Ak. A., XV, str. 65. Adickes postavlja to refleksijo v leto 1769 ali v leta 1764-68. V vsakem primeru je iz konteksta refleksije razvidno, da ni neposredno povezana s problematiko disertacije iz leta 1770.

natanko tako daleč kot mišljenje. Pojmi bodo ob tem še naprej dovzetni za razloček med jasnim in temnim in večina izmed njih bo po svojem izvoru še vedno ostala empirična, pričo česar se je Kant običajno omejeval na trditev, da je edino forma pojmov kot običih predstav narejena oziroma razumska. Vendar je alternativa očitno prazna: predstave so bodisi posredovane skozi mišljenje in tedaj so abstraktne, so pojmi, bodisi mišljenje še ni poseglo vmes, toda v tem primeru ravno še niso predstave, temveč zgolj nepredstavni čutni vtisi. Morda je res zgolj forma pojmov delo razuma, toda prav ta pojmovna forma je tisto, kar predstavo naredi za predstavo.

Zor

Seveda pa se ob tem zastavi vprašanje, kam naj potem sploh vmemesto zore. V začetku smo dejali, da so ti celovito določene singularne predstave ter jih v skladu s tradicionalnim in, kot je bilo videti, tudi Kantovim pojmovanjem obravnavali kot tisto sestavino, ki je v spoznanju delež čutov. Sedaj pa se je nasprotno izkazalo, da čutne danosti v predstavnem smislu sploh ne vstopajo v spoznanje, da ne vsebujejo nikakršnih značilnosti in potemtakem še najmanj tiste, ki so potrebne za celovito določitev. Na drugi strani so se tudi vse predstave izkazale za predstave razuma, so ravno pojmi, ki so po svoji naravi obči, in ne zori. Tako je videti, da zori ne morejo imeti nikakršne vloge v spoznavnem procesu, še več, da so prav inherentno protislovni.

V zvezi s to dilemo velja na prvem mestu poudariti, da je mogoče zor - če ga sploh še lahko tako imenujemo - obravnavati z dveh različnih vidikov. Po eni strani lahko vidimo v njem tisto nujno podlago, ki tvori materialno izhodišče za oblikovanje pojmov. Čeprav tukaj strogo vzeto sploh ne moremo govoriti o predstavah in značilnostih, lahko ta čutni material v določenem smislu vendarle navežemo na nekdanjo singularno predstavo čutov, saj se nahaja v neposrednem stiku z dejansko obstoječimi stvarmi; hkrati ga lahko pogojno obravnavamo kot celovito določenega, kolikor je sam nekaj

dejansko obstoječega in predvsem kolikor vsebuje neizčrpno bogastvo, ki bi ob dokončani operaciji mišljenja dejansko rezultiralo v celovito določeno spoznanje. Drugič pa lahko zor obravnavamo ravno kot ta konec spoznavnega procesa, kjer bi bil ves čutni material v celoti predelan v predstave. Tovrstno spoznanje bi sicer zahtevalo neskončno nalogo in bo vselej ostalo nikoli dosegljivi ideal. A vendar, v tej hipotetični točki celovito določenega spoznanja bi pojem izgubil svojo občost in bi postal singularen, postal bi ravno zor.

Zor lahko tako v prvem približku postavimo na dve enako paradoksnosti mesti spoznavnega procesa: na njegov izhodiščni rob, ki je vselej že presežen, kolikor imamo sploh opraviti s predstavami, in na njegov zaključek, ki ne more biti nikoli dosežen, kolikor smo ljudje. Je hkrati vselej že za nami in vselej še pred nami, vselej že presežen in nikoli še ne dosežen.

Oba aspekta najdemo povezana v eni od Kantovih poznih refleksij.

"Reči spoznavamo le preko značilnosti; prav to se imenuje spoznati, kar prihaja od poznati. Kajti razum je zmožnost mišljenja, tj. diskurzivnega spoznavanja skozi pojme; pojmi pa so značilnosti z občo rabo.

Zor prihaja od čutov; preko značilnosti razum zore razgradi in jih sestavi. Um gre potem od tistega, kar vsebujejo značilnosti, do tistega, kar vsebuje celotni pojem."⁵⁴

Po uvodni izpostavitvi pojmovne narave značilnosti preide Kant k obravnavi njihove povezave z zorom. V zvezi s tem lahko zasledimo dve smeri gibanja, ki bi ju lahko poimenovali kot pot navzgor in pot navzdol, od katerih je prva delo razuma in druga uma. Pri prvi izhajamo od čutno danega materiala, ki ga mišljenje

⁵⁴ Refl. 2281, Ak. A., XVI, str. 298.

poveže preko značilnosti in s tem naredi pojem. Dejstvo, da Kant v izhodišče neposredno postavi zor, in omemba njegove razgraditve preko značilnosti na videz implicira, da nam čuti posredujejo že izdelane predstave, ki jih razum zgolj okrajša v obče. Vloga mišljenja v oblikovanju pojmov bi se toliko približala tradicionalni konceptiji, kjer je bila zvedena na logična dejanja komparacije, refleksije in abstrakcije. Vendar smo že zgoraj videli, da v "predstavah čutov" samih po sebi ni nikakršnih predstavnih značilnosti: čuti nam ne dajejo nič drugega kot surovo gmoto vtisov, iz katerih je potrebno predstavo najprej narediti. To je sedaj delo mišljenja, ki "predstave čutov" razgradi na ta način, da določen del izvorno povzame vase in ga pretvori v predstavno značilnost oziroma v pojem. Prav tako imenovana razgradnja in povezava zorov je tista, skozi katero se značilnosti prvič vzpostavijo; v njej se ne obdeluje že pred tem danih predstavnih določil, ne ureja se temnih predstav, temveč se vanje izvorno vnese značilnosti in s tem iz njih prvič naredi nekaj predstavnega. Šele ta razgradnja nam torej sploh da v roke nekaj, kar je mogoče podvreči analizi. Razum na ta način sicer res pokonča neskončno bogastvo, ki je potencialno dano v čutih, in s tem ubije konkretnost stvari, vendar ima njegovo negativno početje tudi svojo pozitivno plat, saj je ta usmrtilcev hkrati pogoj za vzpostavitev predstavnega odnosa. Spoznanje predmeta se ustvari šele skozi rez mišljenja v živo tkivo reči, ki iz kontinua čutnih danosti izvorno oblikuje diskretno mrežo pojmovnih razmerij.

Prav spričo izvorne in stvariteljske narave te "razgradnje in povezave zora preko značilnosti" ima tako nastali pojem tudi čisto poseben status, kolikor je še vedno vpet v čutne danosti. Predstavne značilnosti tukaj namreč še niso ločene od svojega rojstnega mesta, čeprav že razkosano, se meso stvari še drži pojma in ga je mogoče toliko tudi še naprej sekati. Vse dokler je razum potopljen v čutni material, lahko skratka neomejeno nadaljuje svoje delo, še več, svoje izvorne razgradnje nikoli ne bo mogel izpeljati do konca, stvari ne bo mogel nikoli popolnoma ubiti. Predvsem pa imajo tedaj pojmovne značilnosti poleg lastne predstavnosti v sebi tudi živo gmoto čutnih vtisov, zaradi česar ta pojem na neki način že neposredno vsebuje iskano dopolnilo do singularnosti stvari. V tej izvorni

razgradnji in povezavi je skratka določen del čutnih vtisov razrezan in pretvorjen v predstavne značilnosti, ki bi jih bilo potencialno mogoče razgraditi naprej vse do celovite določenosti. Ta je seveda nikoli dosegljivi ideal; a vendar, vse je tu, material je dan, ta pa nam s svojo prisotnostjo hkrati jamči, da ne bomo nikjer v tej neskončni povezavi naleteli na protislovje in da bi na njenem koncu v celoti eksponirali svoj pojem, ki se bi tedaj pretvoril v zor.⁵⁵ Prav zaradi tega lahko na tem izjemnem mestu svoj pojem obravnavamo kot okrajšavo celovite določene predstave; in čeprav je ta dana zgolj kot možnost, saj se predstava v pravem smislu vzpostavi le skozi okrajšavo, le kolikor je pojmovno razsekana, lahko dejansko obstoječe čutne danosti *znotraj* tega izvornega pojma že sedaj obravnavamo kot zor, tj. kot potencialno celovito določeno predstavo posamične stvari. To izjemno mesto, kjer je znotraj samega pojma na neki način vsebovana neskončna določenost, je tudi pravo mesto spoznanja, v katerem sta v skladu s Kantovo zahtevo združena pojem in zor. Edino v tem smislu lahko pri nas ljudeh kot končnih bitjih zor sploh nastopa kot element spoznanja, namreč kot potencialno dopolnilo do celovite določenosti, ki je dejansko vsebovano znotraj pojma. Brž ko pojem iztrgamo iz njegove izvorne povezave s čutnimi danostmi oziroma z zorom, pa se pretvori v zgolj abstraktno predstavo, ki ji lahko tedaj edino varljivi spomin na njeno rojstvo zagotavlja digniteto spoznanja.

Tako dobimo pojem ali misel v pravem pomenu besede - kot predstavo, v kateri je vsebovano končno število nujno skupnih

55 S stališča reči potrebuje abstraktni pojem dopolnilo zora zato, da bi vzpostavil povezavo z dejansko obstoječimi singularnostmi. Kolikor izhajamo iz predstav samih, pa je zor nujen, ker nam s svojo celovito določenostjo edino on lahko zagotovi, da naš pojem ne implicira protislovja. Problem je namreč v tem, da smo lahko v abstrakciji skupaj z ostalimi določili "izpustili tudi nekaj, kar vendar nujno sodi k pogoju možnega izkustva" (*KrV*, A 96). Tedaj je naša abstraktna predstava sama po sebi sicer možna, vendar bi ob celoviti ekspoziciji ugotovili, da vključuje protislovje in se v resnici ne more nanašati na nič dejansko obstoječega. Da bi preprečili to možnost, bi morali v izkustvu v celoti eksponirati svoj pojem. Ker pa to zaradi omejenosti naših zmožnosti ni izvedljivo, je naša edina opora ravno čutni material, ki kot še nepredelani, a vendar celovito *določljiv* del pojmovno obdelane predstave zagotavlja, da je možna in neprotislovna tudi njena dokončna ekspozicija.

značilnosti in nič drugega. Z njo lahko razum prosto operira, jo povezuje z drugimi, izvaja takšne in drugačne sklepe, oblikuje vedno višje pojme in podobno, skratka manipulira z njimi brez omejitev, ki mu jih je prej postavljaj čutni material. Cena, ki jo mora plačati goli pojem za to svojo svobodo, pa je seveda izguba povezave s stvarjo samo. Z njim se zato hkrati začne tudi pot navzdol, ki poskuša nadomestiti golemu pojmu lastno manjkavost in vzpostaviti ponovno povezavo s singularnostjo stvari. Toda tudi če svoj pojem sedaj še enkrat povežemo s čutnimi danostmi, je singularnost tedanje stvari nepovrtno izgubljena; namesto nje imamo sedaj opraviti z novo singularnostjo, eno celovito določenost je zamenjala druga. "Celotni pojem" je zaradi tega s stališča iz izvorne povezave iztrganega pojma ideja oziroma natanko ideal uma, ki pač terja, da morajo biti predstave vseh dejansko obstoječih stvari celovito določene - in v mislih doda manjkajoči del.⁵⁶ Um je tisti, ki si nikoli doseženo popolnost spoznanja zastavi za svoj končni cilj, ko zor ne bi bil vsebovan zgolj kot predstavno nepredelana sestavina pojma, temveč bi zor in pojem sovpadla; ko zor ne bi bil le potencialni pojem, temveč bi se sam pojem pretvoril v zor.

Za opredelitev statusa zora je v tako obeh primerih odločilno vprašanje celovite določenosti. Ko v predstavah upoštevamo zgolj tiste značilnosti, ki so dejansko vsebovane v njih kot značilnosti, so vse naše predstave enake, so abstraktni pojmi, saj se vselej obče značilnosti vzpostavijo natanko toliko, kolikor mišljenje pregnete nepredstavne čutne vtise. Zor zaradi tega pravzaprav nikoli *ne doseže ravni dejanskosti*; strogo vzeto ostane vselej zgolj možen, le da je oblika njegove potencialnosti dvojna. Po eni strani je lahko prisoten znotraj kakega pojma v obliki še nepredelanih čutnih danosti; kot tak je dejanski, vendar tedaj ravno ni predstaven, dejanski je kot potencialno predstaven. Po drugi strani tvori ideal popolnega spoznanja, ki stoji na končni točki spoznavnega procesa; tedaj bi

⁵⁶ Cf. *KV*, B 601 A 573: "Celovita določitev je potemtakem pojem, ki ga v njegovi totaliteti ne moremo nikoli prikazati in concreto in torej temelji le na ideji, ki ima svoj sedež v golem umu, ki predpisuje razumu pravilo njegove izčrpnosti rabe."

sicer bil predstaven, vendar je ta točka ravno ideal, ki se po definiciji ne more udejaniti.

V zvezi s tem lahko slednjič opozorimo na neko distinkcijo, ki jo je Kant postavljajal na isto raven kot zgoraj omenjeno nasprotje med "narediti pojem razločen" in "narediti razločen pojem". Prvo razločnost je imenoval analitična in drugo sintetična in temu ustrezno tudi same značilnosti delil na analitične in sintetične. Pri tem je za nas zlasti zanimivo dejstvo, da je prve obravnaval kot sestavine pojma in druge kot dele zora, tako da je analitične povsem izenačil s pojmovnimi in sintetične z intuitivnimi značilnostmi.⁵⁷ Videti je sicer, da bi bilo spričo tega zoram vendarle potrebno pripisati lastne, od razuma neodvisne predstavnne elemente. Kajti intuitivne značilnosti so tukaj pač različne od pojmovnih, hkrati pa morajo kot predstavnne sestavine zora izražati celovito določenost, ki je pojmovno mišljenje ne more doseči. Na ta način bi zopet dobili nazaj tradicionalno koncepcijo, kjer čuti že sami po sebi posredujejo dejanske celovito določene predstave, v katere razum zgolj vnese manjkajočo jasnost. Toda če si Kantovo distinkcijo ogledamo podrobneje, ni težko opaziti, da gre tudi pri njej predvsem za razliko med aktualnim in potencialnim.

"Analitična značilnost je delni pojem kakega pojma kot dejanske celote. Sintetična značilnost ... del nekega pojma kot možne celote, kar mora skozi več delov šele nastati."⁵⁸

Kot element moje dejanske predstave je delna značilnost analitična, saj jo lahko tedaj izločimo že z razčlenitvijo, in če bi spoznanje res obravnavali zgolj kot dejanski delno jasni zor, potem

⁵⁷ Cf. *Refl.* 2286, Ak. A., XVI, str. 301: "Značilnost je delna predstava, ki je kot taka spoznavni temelj. Je bodisi intuitiven (sintetični del): del zora, bodisi diskurziven: del pojma, ki je analitični spoznavni temelj."

⁵⁸ *Refl.* 2989, Ak. A., XVI, str. 300-301. Podobno tudi *Refl.* 2290 (*Ibid.*, str. 301): "Delni pojmi mojega dejanskega pojma (ki jih že mislim v njem) so analitični; delni pojmi zgolj možnega celotnega pojma so sintetični."

bi bilo potrebno določila zora prav tako misliti kot analitične značilnosti spoznanja. Že sintetična narava intuitivnih določil nam potemtakem dokazuje, da te ne morejo biti dejansko vsebovane v kaki predstavi. Sintetične so natanko zato, ker kot značilnosti nikoli niso dane, temveč morajo biti šele dodane; obstajajo zgolj kot možne značilnosti sicer vedno zgolj možne celovito določene predstave.

Kot smo videli, je prav ta sintetična dimenzija nujna za spoznanje, ki obstaja le, če je v pojmu poleg njegovih analitičnih značilnosti *dejansko* vsebovano *potencialno* dopolnilo do celovite določitve. Razloček med analitičnim in sintetičnim, dejanskim in potencialnim je zaradi tega mogoče aplicirati tudi na sam pojem: ta je sintetičen, kolikor je vpet v potencialno celovito določeni čutni material, in analitičen, kolikor upoštevamo zgolj njegove dejansko obstoječe značilnosti.⁵⁹ S tem pa se nasprotje med pojmom in zorom tako nazadnje - povsem v skladu z abstraktnostjo vseh dejanskih predstav - izteče v *nasprotje znotraj samega pojma*. Kantov zor ni nič drugega kot sintetični pojem, ki ga je pogojno mogoče imenovati zor, kolikor ga spričo njegove potencialne neskončnosti razlikujemo od analitičnega, ki je "goli pojem". Drugače pa zor sploh ne more obstajati.

Če bi sedaj hoteli povzeti spoznavni proces od začetne čutne gmote vse do njegovega končnega rezultata, bi dobili tročleno gradacijo, znotraj katere je mogoče zaslediti dva koraka mišljenja. Izhodišče tvorijo nepredstavni čutni vtisi, ki jim razum skozi izvorno razgradnjo v značilnosti podeli predstavi status. Tako nastane najprej sintetični pojem oziroma zor, kolikor je znotraj dejansko vzpostavljene pojmovne predstave v tej prehodni fazi še vedno navzoče potencialno sintetično dopolnilo do celovite določenosti. Omenimo,

⁵⁹ V tem je tudi ključ za razumevanje Kantovega drugače težko ujemljivega razločka med sintetično in analitično enotnostjo zavesti. Analitična enotnost je, kot pravi Kant, lastna vsem pojmom kot takim; če pa k njim dodamo tudi potencialno celovito določenost čutnega materiala oziroma če se pojem še ni odtrgal od njega, imamo opraviti s sintetično enotnostjo zavesti. V izvorni sintezi je enotnost zavesti vselej sintetična in ta je tudi pogoj analitične.

da je mogoče čutne vtise tudi edino v tej obliki obravnavati kot potencialno celovito določene, tj. kolikor tvorijo še nepretvorjeni del dejanske predstave, saj bi zunaj nje ostali izključno dejstveni in bi jim bila dimenzija predstavnosti tuja. V naslednjem koraku razum sintetični pojem oziroma zor nato odlepi od čutnosti, s čimer ga pretvori v goli pojem. Korak od sintetičnega do analitičnega pojma se imenuje abstrakcija, glede katere Kant sicer rad opozarja, da je namesto "abstrahirati nekaj" pravilneje uporabljati sintagmo "abstrahirati od nečesa". V abstrakciji namreč ne abstrahiramo skupnih značilnosti, temveč abstrahiramo *od* čutnega dela pojma, odmislimo potencialna določila pojma in vzamemo zgolj tisto, kar je dejansko vsebovano v njem. Tako dobljeni analitični pojem tvori sedaj končni rezultat spoznavnega procesa.⁶⁰ Pojem kot dejanska obča predstava lahko šteje za spoznanje le, če je nastal iz sintetičnega oziroma če je bil pred tem zor. In če Kant pravi, da se morata za spoznanje združiti pojem in zor, potem to nikakor ne pomeni, da bi pojem in zor stopala v spoznavni proces kot dve dejansko obstoječi predstavi, tako da bi se pojem kot misel od zunaj pridružil čutnemu zoru, mu domnevno podelil luč jasnosti in ga s tem rešil slepote. Prav nasprotno. Ne samo, da so čutni vtisi pred posegom mišljenja sami po sebi nepredstavni, temveč lahko zor obstaja le kot potencialna sintetična dimenzija znotraj pojma. Še več, niti pojem se ne pridruži čutnim vtisom kot že izdelana predstava, temveč se v tej združitvi prav šele vzpostavi. Pojem je rezultat spoznanja in ne eno od izhodišč.

60

V refleksiji 2909 (Ak. A., XVI, str. 571) eksplicitno najdemo to trostopenjsko razčlenitev spoznanja: "Čutni vtisi. Zori in pojmi. - V prvih je zgolj materija, v drugih forma čutnosti, v tretjih forma razuma skozi abstrakcijo (občost)." Čutni vtisi oziroma *Empfindungen* označujejo nepredstavni material, zor stoji za sintetični pojem in pojem za analitični "goli pojem", od katerega je odmišljena sintetična primes. Pri formi čutnosti misli Kant poleg vpetosti sintetičnega pojma v čutnost seveda predvsem na takoiimenovani formi zora, prostor in čas. Od tod težava, saj iz našega branja razločka med pojmom in zorom izhaja, da zori ne predstavljajo samostojne komponente izkustva, zaradi česar bi bilo potrebno tudi prostor in čas obravnavati kot pojmovna oziroma kot produkt mišljenja. V zvezi s tem bi tukaj omenili le, da je znotraj same *Kritiki čistega uma* mogoče najti močne argumente v podporo našemu rezultatu in da je takšno konsekvenco nenazadnje potegnil tudi J. S. Beck, sicer eden najprodnornejših in najdoslednejših Kantovih učencev.

V zvezi s tem še splošna opomba. Razložki med pojmom in zorom, med analitičnimi in sintetičnimi značilnostmi, status spoznanja, vse to smo poskušali izpeljati na podlagi predvsem logičnih distinkcij, ki smo jih povzeli iz dogmatičnega diskurza. Če bi torej hoteli določiti točko, v kateri se je Kant odločilno odcepil od nekdanjega racionalističnega pojmovanja, potem se ta nikakor ne nahaja v razdelitvi predstav na pojme in zore, temveč lahko tiči le v trditvi, da čutni vtisi niso predstave.⁶¹ Medtem ko prva distinkcija zgolj preimenuje tradicionalno racionalistično nasprotje med občim in singularnim in se je da toliko v celoti prevesti v stari diskurz, nam šele teza o nepredstavni naravi čutnega materiala omogoči drugačno osmislitev tega razložka in nas s tem prestavi na nova tla, ki bodo pozneje postala podlaga kritičnega projekta. A še tukaj lahko ugotovimo, da se prav skozi način obravnave te nove teze še izraziteje izpriča moč dogmatičnega konceptualnega aparata, saj so povečini ravno stari argumenti tisti, ki sedaj v novih okoliščinah Kanta privedejo do njegovih novih konsekvenc. Kant pravzaprav ne naredi nič drugega, kot da trditev o nepredstavni naravi čutnih vtisov integrira v racionalistični miselni sklop. Zato tudi ne preseneča, da so novi pojmi strukturno zelo podobni starim: tako kot je mišljenje nekoč vnašalo jasnost v temne značilnosti čutov, enako razum sedaj te značilnosti šele ustvarja; tako kot se prej jasna zavest ni mogla raztezati na celotno predstavo čutov, enako je sedaj pri Kantu vsaka dejanska predstava po svoji naravi abstraktna; in enako kot so bile predstave čutov izvorno povsem nerazločne in

61 Mesto razcepa bi lahko locirali v paragraf 255 Meierjeve logike, ki pravi: "Vsi naši občutki so pojmi." (Nav. po Ak. A., XVI, str. 299.) Napako "psihologov" vidi Kant prav v njihovem zmotnem mnenju, "da nam čuti ne samo posredujejo vtise, temveč jih tudi celo sestavijo," za kar pa je "poleg sprejemljivosti vtisov brez dvoma potrebno še nekaj več". (Cf. *KV*, A 120.) - V nam žal nedostopnem članku "Kant's Sensationism" (*Synthese* 47, str. 229-255) naj bi Rolf George pokazal, da je Kant privzel senzacionistično doktrino - tj. zgoraj opisano tezo, da so čutni vtisi izključno posledice kavzalne učinkovanja predmetov na naše čute, ki sami po sebi nimajo referencialnega odnosa do njih in niso intencionalni - na podlagi Condillacovih izvajanj, ki jih med drugim obravnava Tetens, in morda tudi preko angleškega filozofa Thomasa Reida, pri katerem je imel razložek med nereferecialnimi občutki in referencialnimi zaznavami osrednje mesto in katerega delo je vsaj deloma poznal tudi Kant.

so tudi sicer vselej ostale bistveno temne, tako so zori sedaj izvorno nepredstavni in strogo vzeto zgolj potencialni. V vseh treh primerih gre za to, da je Kant za izpeljevanje svoje nove teze preprosto prevzel argumente, ki so znotraj nekdanjega sistema veljali nasprotju med jasnim in temnim.

Zavest in spoznanje

Z navedbami iz različnih del smo potrdili, da je Kant sprejemal domala vse prvine tradicionalnega nauka o zavesti. V tej točki se je izkazal za zvestega učenca dogmatičnih filozofov, in to tudi tedaj, ko si si je prizadeval poudariti svojo izjemnost. Hkrati smo lahko ugotovili, da se tudi njegov razloček med pojmi in zori v veliki meri ujema s tradicionalnim nasprotjem med občim in singularnim. Kolikor se oddaljuje od njega, je to v prvi vrsti posledica nove teze o nepredstavni naravi izvornih čutnih danosti, na katero je Kant apliciral konceptualni aparat, ki prav tako izvira iz logičnega diskurza. To nas niti ne more presenetiti, saj je logična obravnava značilnosti ključnega pomena za razlikovanje med predstavnim in nepredstavnim. Ker pa zavest temelji na značilnostih, nam te sedaj nudijo tudi sredstvo za povezavo obeh miselnih sklopov.

Kot smo videli, v okviru tradicionalnega pojmovanja strogo vzeto ni bilo nezavednih predstav, obstajal je zgolj razloček med jasnim in temnim. Če se kake značilnosti nismo bili sposobni ovesti v njeni izolirani neposrednosti, je bila to preprosto posledica dejstva, da so značilnosti kot temelji zavesti prešibke. Namesto razlike med zavednim in nezavednim smo tako dobili nasprotje med jasno in temno zavestjo in idejo o neskončni gradaciji njene jakosti. Nezavedna zavest se je pri tem v prvi vrsti nanašala na neizčrpno bogastvo značilnosti čutnih predstav, vendar smo za nezavedna opredelili tudi logična dejanja komparacije, refleksije in abstrakcije. Temnost je bila pri njih pač posledica dejstva, da tvorijo pogoj za oblikovanje jasne misli in kot take, vsaj kar zadeva izvorno obdelavo čutnih predstav, strukturno nujno ne morejo biti jasne.

To razmerje se sedaj pri Kantu spremeni, kolikor pri njem šele logična obdelava tista, ki čutne danosti razreže preko značilnosti in jim s tem podeli predstavno formo. Nekdanjemu razločku med jasnim in temnim je zato potrebno dodati še dimenzijo *nepredstavnega*, s čimer se sedaj prvič odpre prostor za *nezavedno* v pravem pomenu. Pri tem sicer ne gre toliko za golo danost čutnih vtisov, ki sami po sebi pravzaprav niso nič drugega kot gola fizikalna dejstva, ki nimajo nič skupnega z dimenzijo zavesti. Kot nezavedne prav tako ne moremo obravnavati niti izvirne razgradnje čutnih danosti, saj se mora ta že odvijati v modusu zavesti, če naj prinaša s seboj predstavne značilnosti in na koncu rezultira v jasnem pojmu. Pač se za nezavedno dejansko izkaže tista gmota čutnih vtisov, ki še ni in dokler še ni predelana v predstavne značilnosti, tisti del torej, ki v tej izvorni prepletenosti mišljenja s čuti tvori potencialno oziroma sintetično dopolnilo do celovite določenosti znotraj samega pojma. V tem delu čutnih danosti zavest ni le prešibka, da bi lahko prestopila prag jasnosti, ni samo temna, temveč je, *čeprav znotraj zavesti in natanko kolikor je znotraj nje*, prav nezavedna. In ker je ta del zaradi omejenosti človekovih spoznavnih zmognosti neodpravljen, je v samem spoznavnem procesu znotraj zavesti vselej navzoča dimenzija nezavednega.

Temna oziroma eksplisitno ne zavedna zavest se na ta način sicer ne umakne v celoti pred nezavednim. Kantova trditev, da so vse naše predstave zavedne in kljub morebitni neskončni temnosti vseeno spadajo v področje zavesti, bo še vedno ohranila svojo veljavo. Ker je zavest ravno forma njihovega obstoja, bodo te skratka vselej zavedne. Vendar pa to ne pomeni, da so vse danosti čutov predstavne, kot tudi ni njuno, da bi bile predstave vselej jasne in da bi bila zavest v njej eksplisitna. To velja najprej za samo izvorno predelavo čutnega materiala v predstavne značilnosti, za katero smo že dejali, da je iz strukturnih razlogov temna. A predvsem se na podlagi podobnega argumenta skupaj z njo nahajajo v temi tudi vsi razločki, ki jih opravi mišljenje v tej izvorni sintezi. Dokler je razum potopljen v čutne danosti, dokler imamo opraviti s sintetičnim pojmom, vse dotlej zato tudi ne moremo govoriti o jasni zavesti. Ta se lahko vzpostavi šele v prehodu iz sintetičnega v analitični pojem,

ko mišljenje skozi novo operacijo abstrakcije odreže nepredstavni del. Analitični pojem, ki tvori končni rezultat spoznavnega procesa, je tako hkrati tudi prva točka, kjer se lahko neposredno ovemo svoje predstave.

Opazimo lahko, da se stopnjevanje od nezavednega, jasno ne zavednega do jasno kot zavednega natanko prekriva z zgoraj predstavljeno tročleno gradacijo spoznanja od čutnih vtisov preko sintetičnega pojma oziroma, pogojno rečeno, zora do analitičnega golega pojma. Tam smo hkrati dejali, da je pravo mesto spoznanja v vmesnem področju, ki ga zaseda sintetični pojem, na podlagi česar lahko sedaj v zvezi z razmerjem med zavestjo in spoznanjem dodamo dve novi opazki.

Ker se jasna zavest vzpostavi šele po pretvorbi potencialno celovito določenega zora v goli pojem, je eksplicitno zavedanje nekega predmeta že znak izgube neposrednosti spoznanja. Vez s čutnostjo je tedaj že pretrgana, spoznanje se že nahaja za našim hrbtom. Ker pa je jasna zavest po drugi strani prav pogoj, da bi sploh lahko govorili o temnih značilnostih, ki lahko nastopajo le kot nerazločne sestavine sicer jasne predstave,⁶² je izguba neposrednega spoznanja hkrati tudi pogoj njegove dejanskosti. Na ta način dobimo par izključujočih alternativ, ki se medsebojno pogojujeta. Spoznanje je v svoji neposrednosti vselej temno, medtem ko je jasna zavest golega pojma le spomin nanj; a čeprav se vselej dogaja za hrbtom naše jasne zavesti, je za nas pogoj njegovega obstoja ravno v izgubi neposrednosti. Obstaja le skozi lastno izgubo, dano je le v tej samodistanci do samega sebe.

Ta minimalna samodistanca pa je nadalje dovolj velika, da se vanjo naseli načelni *razložek med obsegom spoznanja in vsebino jasnega pojma*. Čeprav niti neposredno spoznanje ne more doseči neskončnosti, ki bi bila potrebna za predstavno prisvojitve posamične

⁶² Ker vemo, da je v okviru tradicionalnega diskurza misel sinonim za jasno predstavo, moramo v zgoraj navedeni trditvi videti tudi enega od temeljnih pomenov Kantove zahteve, da mora "Jaz mislim" moči spremljati vse moje predstave. Ker lahko skratka nejasne predstave obstajajo le kot sestavine jasnih, morajo v neki točki doseči raven misli. Drugače zame sploh ne bi bile predstave in torej sploh ne bi obstajale.

stvari v njeni celoviti določenosti, je v temni zavesti spoznanja načeloma vendarle navzoče več določil, kot se kažejo v luči jasnosti. Prehod iz sintetičnega v analitični pojem z ozirom na dejansko obstoječe značilnosti ne prinaša nobene razlike, saj v njem odpadeta zgolj prejšnja neposrednost in potencialnost. Vseeno pa nikakor ni nujno, da so vsa določila tako nastalega golega pojma v celoti jasna, zaradi česar tisto, kar lahko eksplicitno navedemo kot značilnost tako pridobljenega spoznanja, načeloma tudi ne dosega celotnega obsega dejanskega spoznanja. Če Kant tako pravi, da "zavest sama po sebi ni toliko predstava, ki bi razlikovala kak poseben objekt, temveč forma predstave nasploh, kolikor se imenuje spoznanje",⁶³ s to trditvijo ne omejuje spoznanja zgolj na eksplicitno zavedne predstave, saj sedaj že vemo, da so vse predstave zavedne, ne da bi zato morale biti tudi jasne. Kljub temu, da se vzpostavi šele skozi pojmovno obdelavo zora, lahko zato spoznanje vključuje tudi tiste značilnosti, ki jih ne moremo jasno razlikovati in za katere sploh ne vemo, da jih imamo. Tedaj je pač naše spoznanje temno.⁶⁴

Transcendentalno stališče

Pomenljivo je, da se v naši obravnavi spoznavnega procesa pri Kantu vse doslej vprašanje transcendentalne dimenzije sploh še ni zastavilo. Vse teze, ki smo jih razvili na tej poti, bi lahko v enaki meri kot Kant zagovarjal tudi njegov dogmatični sodobnik, če bi le sprejel nepredstavno naravo čutnih danosti. Tudi če Kant prostora in časa ne bi pojmoval kot formi čutnosti, ki nimata nič skupnega z neodvisno od našega spoznanja obstoječimi stvarmi, in ne bi vzpostavil načelne dvojnosti med nasebnostjo in pojavnostjo, bi torej zgoraj razvite teze tvorile sestavni del njegovega filozofskega sistema.

⁶³ KrV, B 404 A 346.

⁶⁴ Kant v zvezi s tem pripominja: "Če se bo potemtakem v prihodnjem življenju naša duša ovedla vseh svojih temnih predstav, potem tudi največji učenjak ne bo segel dlje od najbolj neukega; le da se učenjak že tukaj zaveda nekoliko več." (*Metaphysik L_I*, Ak. A., XVIII, str. 228.)

Te so v veliki meri neobčutljive za transcendentalni razloček, zaradi česar jih je mogoče skoraj neposredno integrirati v kritični projekt. O tem nenazadnje priča že samo dejstvo obstoja zgoraj citirane opombe, v kateri je Kant sredi kritične analize racionalne psihologije preprosto povzel tradicionalno pojmovanje zavesti in jasnosti. Edina razlika je pravzaprav le v tem, da predmeti spoznanja sedaj niso nič drugega kot naše predstave o njih, s čimer se prejšnje ugotovitve v zvezi s predstavami in našo dejavno vlogo v njihovem oblikovanju pač prenesejo na same reči. Teza, da v čutne danosti šele spoznavajoči subjekt vnese predstavne značilnosti, se tako preprosto radikalizira v trditev, da je subjekt s svojo dejavnostjo tvorec spoznavnega sveta.

Seveda pa uvedba transcendentalnega stališča vnese tudi nekatere nove poudarke. V zvezi s tem je potrebno najprej omeniti vlogo časa, ki ni zgolj čas izmenjavanja fizičnih in psihičnih dogodkov, temveč tudi in predvsem *čas spoznavanja*. Če je bilo obseg predstavnosti mogoče prej enoznačno določiti z dejansko izpeljano sintezo čutnih danosti in je v vsakem posamičnem trenutku zajemal izključno tisto, kar je že bilo pretvorjeno v značilnosti, obstoj spoznavnega predmeta zato sedaj ni več omejen ne dejansko stanje, temveč se razteza tudi na tiste čutne danosti, katerih material bo kdajkoli v prihodnosti podvržen sintezi. Povedano drugače, empirična reč sicer res obstaja le kot predmet spoznanja in kolikor je predmet spoznanja, vendar njen obstoj ni več pogojen le z dejansko doseženim rezultatom, temveč se enako razteza na vsa bodoča spoznanja. Če tako v tem trenutku ne bi vedeli za obstoj kakega dogodka ali denimo fizikalnega delca, bi na podlagi njegovega odkritja enkrat v prihodnosti pač morali priznati, da je obstajal že v tem sedanjem, našem času. Empirična reč obstoji skratka kot predmet *možnega* spoznanja.⁶⁵ Tako pa tudi *potencialnost prejme neko vrsto dejanskosti*.

⁶⁵ Seveda je pomen možnosti tukaj ravno v tem, da se enkrat mora udejaniti. Šele s stališča dejanskega spoznanja lahko za nazaj ugotovimo, da je bilo to spoznanje vselej že možno in da je njegov predmet vselej že obstajal kot predmet možnega spoznanja. Če se ne bi nikoli udejanilo, nikoli tudi možno ne bi bilo.

Načeloma brezkraina pretvorba potencialnosti v dejanskost, ki gre z roko v roki z načelno brezkrainostjo trajanja, v našem primeru vpliva zlasti na določitev statusa dopolnila do celovite določenosti, ki obstaja znotraj sintetičnega pojma oziroma zora. Sedaj namreč ni več mogoče preprosto reči, da se predstavnost in spoznanje razteza zgolj na dejansko vzpostavljene značilnosti, saj bi se lahko z nadaljevanjem in poglobitvijo sinteze lahko katerakoli potenacialnost udejanila. Kar je v tem trenutku še zgolj nepredstavni in nezavedni del zora, bi se s tem za nazaj izkazalo za vselej že predstavno in vselej že dejansko. Pri obravnavi spoznavnega procesa je zato vselej potrebno upoštevati, s katerega stališča pravzaprav govorimo. Če opisujemo sintezo izkustva v skladu z logičnim zaporedjem njene konstitucije, prvotno danemu raznoličju zora sploh ne moremo pripisati statusa predstave, niti implicitno ne. Kar imamo na voljo na tej ravni, so - natanko tako kot pri nerazumnih živalih - zgolj kaotični čutni vtisi, ki strogo vzeto ne predstavljajo ničesar in razen svoje kavzalne korelacije s predmeti, katerih učinki so, nimajo nobene druge pravilnosti. Prav zaradi tega lahko Kant brez protislovja zatrdi, da občutki niso predstave, temveč le material zanje. To postanejo šele, ko se s svojo spontano dejavnostjo odzovemo nanje, jih poenotimo okoli nekega objekta in na ta način nazadnje oblikujemo jasno predstavo. Toda ko je ta enkrat dejansko vzpostavljena, se njena predstavnost prenese tudi na snov, iz katere je nastala, tako da tudi prvotni čutni vtisi, ki jim je Kant v prvi fazi odrekel status predstave, sedaj retroaktivno postanejo predstavi. Uspeh sinteze pred-postavlja, tj. postavlja za nazaj, da je moralo raznoličje zora že od vsega začetka obstajati v nekem zavednem modusu, in sicer natanko kot povsem nerazločna, temna in v toliko nezavedna predstava.

Status prvotnega v zoru danega raznoličja je zato skrajno dvoumen. Če bi ga lahko ujeli v trenutku njegovega nastanka v naši čutnosti, če si ga torej predstavljamo brez sleherne primesi sintetične dejavnosti, potem je z njim imenovano le zaporedje čutnih vtisov brez sleherne predstavnosti in brez vsakega objekta. Ne samo da to raznoličje ni zavedno in se ga tudi ne moremo ovesti kot takega, temveč se sploh ne nahaja v modusu zavesti, in čeprav je kot

pozitivna fizična entiteta lahko v neskončnost diferenciran, v sebi ne vsebuje nikakršne predstavne določenosti. V zoru dano raznoličje je v toliko že neustrezen izraz, ker ne more veljati niti za predstavo. Če pa nasprotno o njem govorimo s stališča že izpeljane sinteze, ki poleg dejanske povrh tega vključuje tudi možno sintezo, tedaj privzame vse lastnosti, ki smo mu jih prej zanikali - postane nekaj, kar je že od samega začetka moralo biti predstavno in imeti svoj objekt.⁶⁶ Zavest tega raznoličja je bila zelo šibka, tako da ne zadošča za spomin, kot maksimalno nerazločna in temna se je pravzaprav nahajala na mejni točki med zavestnim in sploh nezavednim. V tej prvi fazi sinteze izkustva zavesti zato ni mogoče zasačiti na delu v eksplicitni obliki, in če govorimo v tem smislu, bo prvotno raznoličje zora vselej ostalo nezavedno. Vendar gre pri tem zopet le za vprašanje stopnje, saj je tudi sedaj raznoličje zora kot sestavni del pojmovno obdelane jasne predstave v veliki meri nerazločno, ne da bi ga zaradi tega izvrgli iz področja zavesti. Pomembno je le, da lahko z enkrat dosežene točke jasne predstave za nazaj ugotovimo, da je moral subjekt že pred tem izvajati svoje razločke, s čimer se nam konstitucija predmetov samodejno rekonstruira na način, ki v izhodišče že takoj postavi predstave v nekem modusu zavesti, pa čeprav šibke.

Seveda nezavedno s tem vseeno ni odpravljeno. Če bi hoteli udejaniti vso potencialnost, ki je vsebovana v sintetičnem pojmu oziroma zoru, če bi torej hoteli celotno raznoličje čutov pretvoriti v predstavne značilnosti in dejansko vzpostaviti celovito določeno predstavo, bi namreč morali premostiti prepad med končnostjo in

⁶⁶ Razliko, ki jo poskušamo prikazati, je mogoče ponazoriti z dvoumnostjo, ki je lastna sintagmi "raznoličje nekega predmeta", ki jo Kant sicer pogosto uporablja. Z njo lahko mislimo bodisi raznoličje, ki je nastalo kot *rezultat afekcije* določenega predmeta, ali pa raznoličje, ki *predstavlja* ta predmet. Seveda gre obakrat za isto raznoličje, vendar pa šele pojmovna sinteza omogoča predstavno povezavo med raznoličjem in predmetom, ki bi sicer ostala izključno kavzalne narave. Glede tega je Kant že leta 1762 v spisu *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* zapisal, da "je nekaj povsem drugega *razlikovati* reči med seboj in *razliko* med rečmi *spoznati*". K temu je pristavil: "Naslednja razdelitev bi utegnila biti zelo koristna. *Logično razlikovati* pomeni spoznati, da reč A ni B, ... *fizično razlikovati* pa pomeni skozi različne predstave biti naveden k različnim dejanjem." (TWA, II, str. 613.)

neskončnostjo. To pa ni mogoče. Čas sicer res nima konca in tudi spoznavanje je mogoče v njem brezmejno nadaljevati, vendar kljub temu ne more doseči neskončnosti. V vsakem možnem trenutku je dejanski obseg trajanja pač omejen, podobno kot s postopnim, načeloma neomejenim štetjem nikoli ne bomo dobili neskončnega števila. S vključitvijo potencialnosti se nam meja med zavestjo in nezavednim tako sicer premakne onstran vsaka določljive točke, kljub temu pa ostane dimenzija nezavednega znotraj zavesti, nepredstavnega znotraj predstave kot taka neukinljiva. Zavest se ne more polastiti neskončne celote, med njo in celovito določenostjo bo še naprej vztrajal neskončni prepad. Ker pa predmet v transcendentalnem smislu ni nič drugega kot naše predstave o njem, to hkrati tudi pomeni, da reči v prostoru in času obstajajo le kot delno določene. Svet, kakor ga spoznavamo mi, je zaradi končne narave našega spoznanja tako v konstitutivnem smislu manjkav: sredi samih reči zija nikoli odpravljliva luknja, ki ji na drugi strani ustreza in v kateri se hkrati manifestira dimenzija nezavednega znotraj transcendentalne zavesti.

Poleg poudarjene vloge časa v spoznavnem procesu uvedba transcendentalnega stališča zastavi tudi problem samozavedanja. V okviru Leibnizove tradicije se to vprašanje pravzaprav niti ni pojavljalo, saj je bilo tam samozavedanje skoraj v celoti izenačeno z zavestjo. Kot pove že samo ime, je apercepcija označevala stanje, ko lahko subjekt zazna tudi svojo predstavo kot tako: apercepcija je le ad-percipirana percepcija, percepcija torej, ki ji jo spremlja neka druga percepcija.⁶⁷ Na ta način se je samozavedanje sprevrglo v golo intenziviranje zavesti, do katere pride ob predstavah s posebno kvaliteto. Apercepcija ni nič drugega kot jasna zavest, in obratno, gola zavest, ki je v tem smislu sinonim za temne predstave, je zgolj šibko apercipirana percepcija. Kant je deloma sicer ohranil elemente tega pojmovanja, saj samozavedanje tudi pri njem ni neka dodatna

⁶⁷ Čeprav je Kant zavest in samozavedanje načeloma pojmoval kot formo predstave, je včasih vendarle zabredel tudi v takšno koncepcijo. Cf. npr. *Logik* (TWA, VI, str. 457): "Zavest je pravzaprav predstava, da je v meni neka druga predstava." Po formi (vendar ne po vsebini) lahko odmev tega pojmovanja zasledimo tudi v za Kanta običajni sintagmi, da zavest spremlja, *begleitet*, predstave.

lastnost, ki bi se predstavam pridružila na določeni točki sinteze izkustva, ko bi bil prag jasnosti presežen, temveč je enako kot prej na delu že od samega začetka. Vendar je celotno problematiko prestavil na povsem drugo področje.

Za Kanta se samozavedanje namreč ne navezuje na psihološki pomen te besede, se pravi na stanje, ko se subjekt obrne nazaj vase in s tem vzpostavi refleksivno zavedanje samega sebe. Po eni strani se na ta način (na čemer je pozneje vztrajal zlasti Fichte) samozavedanje sploh ne bi moglo vzpostaviti. Predvsem pa sem jaz kot subjekt mišljenja pač le eden od predmetov možnega izkustva, za katerega veljajo isti spoznavni pogoji kot za ostale stvari, edina razlika je v tem, da so materialni predmeti zajeti preko zunanjega, medtem ko samega sebe spoznavam preko svojega notranjega čuta. Zavedanje samega sebe toliko tudi ne uživa nikakršnega privilegija, in če Kant samozavedanje postavi za pogoj spoznanja, potem ima v mislih nekaj drugega. Gre za vprašanje, *kako je mogoče v zoru danem raznoličju podeliti predmetni odnos*. Da bi iz nepredstavljivih čutnih danosti sploh nastala predstava, mora biti v subjektu že navzoč temelj te predstavnosti, ki jim priskrbi enotnost in uravnava njihovo sintezo. Brez tega bi bile predstave rezultat slepe naključnosti, spričo česar med njimi tudi ne bi bilo nujne povezave, ki je pogoj objektivnosti spoznanja. In prav v tem je sedaj po Kantu konstitutivna vloga izvorne apercepcije, ki s svojo nujno formalno enotnostjo omogoča vzpostaviti tisto točko = X, okoli katere se odvija sinteza predmeta spoznanja. Če ne bi bilo nje, potem v naših predstavah ne bi imele objektnega odnosa, še več, tedaj sploh ne bi imeli nobenih predstav. In obratno, kolikor vendarle imamo predstave in nam uspe konstituirati predmet spoznanja, potem se je to lahko zgodilo le skozi formalno enotnost samozavedanja. Ta potemtakem ni omejena le na posebno skupino predstav, katerih predmet je misleči subjekt, prav nasprotno, udejanjena je povsod tam, kjer imamo opraviti s kakršnim koli objektom, naj gre za predmet zunanjega ali notranjega čuta.

Samozavedanje je tako v prvi vrsti ime neke strukture, ki je temelj sleherne predstavnosti in objektivnosti. Osnovni pomen te

strukture zato tudi ni zavedanje samega sebe kot nekega posebnega predmeta oziroma predstave, temveč je potrebno poudarek prenesti na *samo-nanašanje*, ki je skupaj s svojo nujno formalno enotnostjo implicirana v taki zavesti.

Seveda pa mora biti kot pogoj sinteze ta struktura na neki način vendarle navzoča že pred njo. V zvezi s tem je potrebno najprej preprečiti napačno razumevanje, ki izvorno apercepcijo postavlja v transcendentalnega subjekta, kakršen je pred prepletenostjo s čutnimi danostmi. Struktura bi bila po tej interpretaciji v celoti vzpostavljena že pred izkustvom, v naslednjem koraku bi jo subjekt zgolj nekako prenesel na v zoru dano raznoličje in s tem konstituiral zunanje predmete ter empirično spoznanje samega sebe. Prav tukaj naj bi ležala tudi razlika med transcendentalnim in empiričnim samozavedanjem: medtem ko ima v slednjem subjekt pred seboj zgolj neki objekt, se lahko le v transcendentalni dimenziji zajame kot pravi subjekt. Njegova čistost naj bi bila hkrati dokaz njegove avtentičnosti.

Vendar to branje, ki Kanta pravzaprav potisne nazaj na kartezijansko stališče, ne vzdrži. Proti njemu je dovolj pripomniti, da čisti subjekt in njegovo samozavedanje sploh ne moreta obstajati. Kajti če je struktura sicer res formalni pogoj vzpostavitve objektnega odnosa, po drugi strani velja, da se lahko ta forma udejani le v neki materiji. Samozavedni subjekt zato tudi ne more obstajati pred izgradnjo izkustva, temveč se lahko njegova formalna enotnost manifestira le *skozi sintezo in v njej*. Prav njegova čistost je tako tudi dokaz njegove nedejanskosti. Še več, ker se konstitucija izkustva odvija okoli pojma transcendentalnega objekta, ker je skratka izvorna sinteza v skladu s kategorijami, ki niso nič drugega kot modusi enotenja, naravnana v enotnost predmeta v prostoru in času, je prva vzpostavljena enotnost enotnost objekta in ne subjekta. Eksplicitno samozavedanje subjekta se zaradi tega vzpostavi šele kot odboj od tega zunanjega predmeta. Ni izvorna danost, ki bi bila dostopna v njegovi neposredni notranjosti, še preden bi se podal v zunanji svet,

temveč je vselej že posredovana z zunanost objekta in je prav njegov derivat.⁶⁸ Ni izhodišče, temveč dvojno posredovani rezultat.

Tudi v zvezi z apercpcijo je tako zopet potrebno ugotoviti, da pri Kantu nastopa v različnih pomenih in vlogah, pač glede na to, na katero fazo konstitucije izkustva se postavimo. V izhodišču imamo opraviti z izključno formalno strukturo samonanašanja, ki pred sintezo nima nikakršne dejanskosti. Kot taka se manifestira šele v sintezi čutnih danosti, ko se skozi njeno formalno strukturo vzpostavi predstavnost oziroma objektni odnos našega spoznanja. Vendar se v tej svoji realizaciji transcendentalna enotnost apercpcije nanaša na vse predmete izkustva, tako zunanje kot notranje, je splošna forma pojavnega sveta. In šele ko se v novem koraku osredotočimo na predmet notranjega čuta, na svoje predstave, dobimo sedaj tisto, kar običajno razumemo pod samozavedanjem. Skupna značilnost vseh treh primerov je struktura, ki ima formo samonanašanja. Ta je toliko implicirana v vsaki zavesti predmeta, je prav pogoj njegovega obstoja; ker pa pride najbolj do izraza v eksplicitnem samozavedanju, kjer naj bi bil ravno subjekt sam tisti, ki se zaveda samega sebe, lahko skupaj s Kantom govorimo o logični formi apercpcije. In edino ta formalna apercptivnost našega mišljenja je lahko sedaj tisto, kar kot *internum mentis principium* oziroma *naturalis quaedam animi lex* (oba izraza sta iz Kantove *Disertacije*) izraža temeljni pogoj slehernega enotenja.

"Vse predstave imajo nujni odnos do neke *možne* empirične zavesti; kajti če tega odnosa ne bi imeli in če sploh ne bi bilo mogoče, da bi se jih zavedali, bi to pomenilo, da sploh ne obstajajo. Vsaka empirična zavest pa ima nujen odnos do neke transcendentalne zavesti (ki je pred vsakim posebnim izkustvom), namreč zavesti mene samega kot izvirne apercpcije. ... Vendar pa ne smemo pozabiti, da je gola predstava *jaz* v odnosu do vseh ostalih (katerih kolektivno enotnost omogoča) transcendentalna zavest. Ta

⁶⁸ Prvi stavek spoznavajočega subjekta zato pri Kantu ni *ego sum*, temveč *id est*. Subjekt, ego, je v svoji eksplicitno zavedni obliki zgolj parazitska tvorba na objektu, *idu*.

predstava je sicer lahko jasna (empirična zavest) ali temna, to je tukaj irelevantno, irelevantna je celo sama njena dejanskost - temveč možnost logične forme vsakega spoznanja nujno sloni na razmerju do te apercipije *kot zmožnosti*.⁶⁹

Kant z vpletanjem pojma empirične zavesti,⁷⁰ ki ga tukaj uporablja kot sinonim za jasno zavest oziroma samozavedanje, sicer

⁶⁹ *KrV*, A 117.

⁷⁰ Omenili smo že, da pri Kantu obstajata dva pomena zavesti, eksplicitna in implicitna, jasna in temna, pri čemer med njima oziroma znotraj njih obstaja možnost stopnjevanja. Podobna težava pa obstaja tudi pri pojmu empirične zavesti, saj tudi njo Kant uporablja v dveh različnih pomenih, tako da se enkrat nanaša samo na tiste instance, ki se dejansko (dejali bi empirično) eksplicitno zavedne, drugič pa je z njo v skladu s splošno definicijo mišljena zavest, ob kateri je prisoten empirični moment, *Empfindung*, in je toliko v grobem sinonim za zaznavo. Vendar je potrebno poudariti, da empirična zavest v tem širšem, tehničnem pomenu ni nujno tudi eksplicitno zavedna, tako da obstaja možnost empirične zavesti, ki je temna in nezavedna. Natanko v to rubriko se uvršča prvotno v zoru dano raznoličje, v katerem je 1) prisoten empirični moment občutka in ki je 2) v tem prvem trenutku povsem nerazložno in nezavedno ter šele retroaktivno zadobi predstavi in zavedni status. Zmeda je še toliko hujša, ker tudi znotraj empirične zavesti obstajajo stopnje: "Od empirične zavesti do čiste pa je možna postopna sprememba, dokler realno v njej povsem ne izgine in ne ostane zgolj formalna zavest (a priori) raznoličja v času in prostoru." (*KrV*, "Antizipationen der Wahrnehmung", B 207.) Tovrstno stopnjevanje se seveda ne sklada s tistim, ki je na delu v razmerju med temnimi in jasnimi predstavami, zato je potrebno znotraj zavesti definirati dve vrsti intenzivnosti, ki ju bomo imenovali formalna in materialna intenzivnost, od katerih se lahko vsaka spreminja od nič pa do neke določene stopnje. Formalna intenzivnost zavesti se tako nanaša na stopnjo reda in jasnosti, ki je navzoča v njenih predstavah, kjer se na eni skrajnosti nahaja v celoti nerazložna in nezavedna predstava, na drugem koncu pa bi dobili povsem razložno in eksplicitno zavedno predstvo, ki v primeru zora implicira neskončnost. Materialna intenzivnost zavesti pa je nasprotno odvisna od stopnje, v kateri je v zavesti prisoten materialni, empirični moment spoznanja, *das Reale der Empfindung*, ki se lahko zopet stopnjevito giblje med določeno, navzgor neomejeno stopnjo in spodnjo mejo, kjer bi empirični moment izginil in bi se zavest sprevrgla v čisto zavest. Dejansko nobena od treh skrajnosti ni dosegljiva, tako da se sleherni stanje zavesti vselej nahaja nekje vmes tako po formalni kot materialni plati, saj je empirični povod pogoj, da bi naš duh sploh lahko začel sintezo, kakor je neka minimalna, vendar od nič višja stopnja reda nujna, da bi se vzpostavila eksplicitna zavest, s stališča katere je šele mogoče govoriti o nezavednih temnih predstavah. Ta nujna prepletenost materialne in formalne stopnje v sleherni dejansko vzpostavljeni zavesti konkretnega predmeta ali predstave, ki je vselej povezana tudi z empiričnim momentom, je morda razlog, da Kant te abstraktne razdelitve nikjer ni podal v

še enkrat uspe zaplesti zadevo, vendar je osnovna vsebina pričujoče opombe dovolj očitna. Predvsem je v njej natančno izpostavljeno razmerje med transcendentalno enotnostjo samozavedanja, ki tvori pogoj sinteze, in empirično vzpostavljenim samozavedanjem, ki je njen rezultat. Kant povsem določno pove, da apercepcija v tem smislu ni neposredno povezana z jasno zavestjo samega sebe, temveč označuje le določeno *zmožnost*, zmožnost formalne poenotitve v zoru danega raznoličja. To zmožnost lahko jemljemo za transcendentalno, kolikor izraža pogoj obstoja predmetov izkustva, nikakor pa je ne smemo povezovati ne z eksplicitnim samozavedanjem ne z nasebnim, transcendentnim subjektom izkustva.

Prav nasprotno. Ker se vsaka jasna zavest vzpostavi šele kot končni rezultat formalne predelave čutnih danosti, se mora sama ta izvorna sinteza odvijati pod pragom eksplicitnosti. Čeprav se dejavnost mišljenja odvija v modusu samozavedanja, je ta formalno

eksplicitni obliki in da je deloma tudi težil k enačenju med empirično in eksplicitno zavestjo. Kljub temu pa nam takšen model dovoljuje predstavitev določenih hipotetičnih situacij, s pomočjo katerih lažje določimo vlogo, ki jo ima vsaka od njih v dejanski zavesti. Tako smo že omenili, da lahko status prvotnega v zoru danega raznoličja vsaj v nekem približku obravnavavamo kot primer empirične zavesti, ki ima potemtakem določeno pozitivno stopnjo materialne, a je brez formalne intenzivnosti oziroma je ta na ničelni stopnji. Pomembno je, da si lahko sedaj zamislimo tudi hipotetični primer, kjer bi bila navzoča določena stopnja formalne intenzivnosti, vendar bi bila v njej materialna stopnja enaka nič in torej ne bi imela nikakršne empirične primesi. S tem bi dobili, kot pravi Kant, čisto zavest, ki nam omogoča izolirati formalni moment zavesti oziroma opredeliti zavest kot formo predstav, kolikor lahko veljajo za spoznanje. In prav po tej poti je potrebno določiti status transcendentalne enotnosti samozavedanja, se pravi kot abstraktno formo konkretnega empiričnega spoznanja. - To tezo potrjuje tudi zanimiva diskusija iz *Metaphysik Dohna*. Kant tam najprej opredeli zavedanje samega sebe, ki se izraža v predstavi jaz, za temeljno dejanje duše. Potem nadaljuje: "Ta apperceptio je 1., empirična, zavest samega sebe kot bitja, katerega obstoj je določen v času; 2. zavest, kolikor sem jaz sam določujoč, se imenuje intellectualis, apperceptio pura. *Sie ist sehr schwer zu fassen*. Ko rečem, jaz sem, vzamem svoje mišljenje kot dogodek, s čimer si hkrati predstavljam nekaj, kar se zgodi. *Das reine Bewusstsein kommt schon in der Logik vor*." (Ak. A., XXVIII, str. 670-671.) To zavest je res težko zajeti, in potem ko Kant pove, česa pod njo ne smemo razumeti, nas preprosto napoti na logiko: gre za zavest, ki jo lahko najdemo v logičnem diskurzu, za zavest, ki tvori logično formo predstav in spoznanja. Prav zaradi tega je mogoče razliko med čisto in empirično, transcendentalno in pojavno zavestjo oziroma samozavedanjem opredeliti z distinkcijo med psihološko in logično zavestjo.

samozavedna sinteza ravno temna in ne zavedna.⁷¹ Ker pa nadalje na podlagi te formalne dejavnosti nastanejo empirične predstave in empirično, preko sinteze v zoru danega raznoličja vzpostavljeno eksplicitno samozavedanje pojavnega subjekta, lahko tudi samo izvirno dejavnost mišljenja postavimo v pojavni svet in tudi transcendentalno apercipijo obravnavamo kot *zmožnost tega empiričnega subjekta*. Transcendentalna enotnost apercipije tako označuje zgolj to lastnost pojavnega jaza, da lahko kaotičnim empiričnim čutnim danostim podeli predstavno formo in jih poenoti v nekaj, kar se nanaša na nekaj drugega, na objekt - lastnost, da jih lahko s pomočjo prirojenega zakona sintetizira v objektivno enotnost zavesti. V ta namen se tako ni potrebno sklicevati na nasebni subjekt in njegove morebitne zmožnosti, tudi ni potrebno, da bi bila sinteza že od samega začetka izvedena ob jasni, eksplicitni zavesti, dovolj je, da lahko na neki način izpeljemo pojem objekta. Potrebno je le, da ima sinteza izkustva formalno strukturo samonanašanja, ki na podlagi čutnih danosti samodejno, takorekoč mehanično vzpostavi točko njihove objektne enotnosti. Zavedanje samega sebe je pri tem zgolj eden od rezultatov dejstva, da je sinteza izkustva izpeljana v modusu samonanašanja, in tudi sicer Kant poudarja, da samozavedanje v zoru danem raznoličju ne doda nič novega, temveč ga s svojo formalno dejavnostjo zgolj povzdigne v objektno *formo* in mu s tem podeli digniteto spoznanja.⁷² To je tudi vsa vsebina trditve, da tvori samozavedanje pogoj konstitucije predmetnega sveta.

71 Cf. *KrV*, A 103-104: "Ta zavest je lahko često le šibka, tako da jo s proizvodnjo predstave povežemo le v učinku, ne pa tudi v samem aktu, tj. neposredno; a ne glede na te razlike mora biti vendarle vselej prisotna neka zavest, četudi ji manjka izstopajoča jasnost, in brez zavesti so pojmi, z njimi pa spoznanje predmetov, docela nemogoči."

72 Za podkrepitev te teze in podrobnejšo obravnavo razmerja med samozavedanjem in samonanašajočo se kategorialno sintezo, napotujemo na študijo D. Sturma, *Kant über Selbstbewußtsein*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 1985. Nasploh smo se v pričujoči razpravi poskušali izogniti obsežnejši obravnavi vprašanja samozavedanja.

Če se sedaj ozremo nazaj na izhodiščno vprašanje o vlogi nezavednega znotraj transcendentalnega idealizma, lahko ugotovimo, da je Adickesova interpretacija precej bližje Kantovi argumentaciji, kot se je zdelo. Prvotna sinteza izkustva je, čeprav predpostavlja formalno enotnost samozavedanja in se odvija v modusu načeloma samozavedne kategorialne konstitucije zunanjih predmetov, zares nezavedna, kolikor s tem mislimo na možnost eksplicitne jasne zavesti, kar je sicer običajen pomen te besede. Ker jasna zavest poleg tega predpostavlja dejanje poenotitve, ki ni eksplicitno zavedno, lahko tudi sprejmemo Adickesovo tezo, da subjekt kot empirični jaz v predmetih izkustva kot dano sprejme nekaj, kar je pred tem sam nezavedno položil vanje. Potrebno pa je dodati, da pri tem ne gre za dva subjekta ali za subjekta, obravnavanega na dva različna načina, tako da bi bila nezavedna produkcija delo nasebnega subjekta in jasna zavest lastna empiričnemu jazu. Tudi tukaj lahko namreč podobno kot pri zavesti, kjer se enkrat zavedna predstava za nazaj izkaže za vselej že zavedno, rečemo: Kar je enkrat empirično, je vselej že moralo biti empirično, kar je enkrat pojavno, je vselej že bilo pojavno. Nezavedne predstave skratka niso nasebne predstave nasebnega subjekta, temveč so predstave tega empiričnega pojavnega jaza, ki ima tudi znotraj svojih pojmovno že obdelanih predstav še naprej nezavedne in temne delne predstave čutnega zora. Tudi noumenalni del Adickesove interpretacije se s tem v celoti prestavi v javni svet.

A tudi v tej točki smo še naprej zavezani Adickesovi dediščini in njegovi zahtevi, da je potrebno vse empirično pojavne dogodke razložiti v skladu z empiričnimi zakoni. To v prvi vrsti pomeni, da mora biti načeloma mogoče tudi sam spoznavni proces z vsemi njegovimi "transcendentalnimi" funkcijami opisati izključno v skladu z zakoni pojavnega sveta in jih izpeljati iz njih kot kavzalno nujno zaporedje empiričnih dogodkov.

Sinteza izkustva privzame toliko nekoliko drugačno podobo, kot jo je razvil Adickes in kot je sploh običajna v dandanes razširjeni recepciji Kantove teoretične filozofije. Izhodiščno točko tvori afekcija nekega neznanega vzroka, ki v subjektivih čutih proizvede nepredstavno kaotično gmoto vtisov. Narava te afekcije je v tem trenutku še nedoločljiva, enako pa velja tudi za dano raznoličje, ki ga, ker ni zavedno in še toliko manj spoznano, ne moremo uvrstiti ne v pojavni ne v nasebni svet. Subjekt nato v naslednjem koraku s slepo dejavnostjo, ki ima formalno strukturo samonanašanja, amorfnó raznoličje poenoti okoli nekega objekta, ki ga v skladu s kategorijami uvrsti v enoviti časovno prostorski pojavni svet. Šele sedaj, ob predstavi tega predhodno konstituiranega predmeta, se lahko - morebiti preko nove afekcije in nove sinteze⁷³ - vzpostavi tudi jasna eksplicitna zavest in samozavedanje, ki je povsem očitno empirična in je del pojavnega sveta. Toda tako kot se s tem tudi prvotno v zoru dano raznoličje izkaže za vselej že zavestno in predstavno, le da ni bilo - in tudi sedaj ne more biti - prisotno v obliki jasne eksplicitne zavesti, velja enako tudi za njegovo empirično pojavno naravo. Trenutno predstavno stanje empiričnega jaza mora pač imeti tudi svoje empirične vzroke, iz katerih po nujnosti izhaja, in čeprav izvorna sinteza raznoličja ne more biti predmet neposrednega izkustva, saj je ravno nezavedna, to še ne pomeni, da je tudi zunaj področja izkustvenega oziroma pojavnega sveta. Po Kantu namreč pojavnost ni povezana s pogoji neposrednega opazovanja, ki so pač kontingentni in odvisni od povsem naključnih lastnosti in zmožnosti naših čutov, temveč je (v fenomenalnem smislu) "dejansko vse, kar je s kako zaznavo

⁷³ V pričujoči razpravi smo skorajda povsem zanemarili za Kanta zelo pomemben razloček med notranjim in zunanjim čutom ter ju obravnavali preprosto kot enovito zmožnost čutnosti. S tem razločkom se zadeva +precej zaplete, saj je potrebno upoštevati, da so tudi predstave kot predmeti zavesti podvržene enakim postopkom konstitucije kot zunanji predmeti in da tako kot ti tudi same predpostavljajo neko afekcijo, samoafekcijo s strani subjekta. Vendar menimo, da omenjena distinkcija ne vpliva bistveno na pravilnost naše interpretacije in da jo je mogoče brez večjih težav integrirati vanjo. Opozoriti velja, da se je Adickesova razlaga spoznavnega procesa elegantno izognila temu problemu tako, da lahko pri njem zunanji čut po funkciji izenačimo s čutnostjo nasebnega jaza in notranji čut s čutnostjo empiričnega jaza.

povezano po empiričnih zakonih."⁷⁴ Če pa izhajamo iz trenutne jasne empirične zavesti neke predstave in raziskujemo njene vzroke v skladu z empiričnimi zakoni, potem bomo pač v neki točki naleteli na afekcijo, s katero je bilo proizvedeno raznoličje, kar pomeni, da je bilo tudi to že od vsega začetka del pojavnega sveta. Čeprav smo v zgornjem opisu imeli v mislih predvsem logično zaporedje korakov za konstitucijo predmetov izkustva, sedaj lahko rečemo tudi, da je kot proces, ki se v celoti odvija v pojavnem svetu, dejansko potrjen pogojem časovnosti.

Tudi glede izvora afekcije lahko postopamo na podoben način in v skladu z empiričnimi zakoni ter splošno povezavo vsega pojavnega sveta v en kavzalni sklop raziščemo povezave med dogodki, ne glede na to, ali gre za časovno-prostorske fizikalne ali za časovne mentalne pojave. Ker v tej verigi ne more biti lukenj, bomo na ta način ugotovili, da je prvotna afekcija prav tako izhajala iz nekega empiričnega predmeta. Ta je bil v tistem trenutku sicer še neznan, toda po predpostavki se iz tako nastalega raznoličja skozi sintezo oblikuje ravno predstava tega predmeta, za katerega se potem izkaže, da se je v svoji kavzalni zgodovini nahajal tudi v interakciji z našimi čuti. Še enkrat je treba priznati, da razmerje med predmetom in čuti v empirični afekciji ne more biti zaznano in spoznano neposredno, tako da bi lahko v samem trenutku afekcije in sinteze opazovali konstitucijo predmeta, toda če se sinteza potemtakem odvija za tenčico neposrednega spoznavanja, to še ne pomeni, da se nahaja tudi za tenčico pojavnosti.⁷⁵ Tako kot

⁷⁴ KrV, A 379.

⁷⁵ Na tem mestu moramo izraziti svoje nestrinjanje s Hokeom Robinsonom, ki v sicer odličnem članku "The Priority of Inner Sense" (*Kant-Studien* 79, str. 177) pravi: "A tako kot nas je podobna težava privedla k razlikovanju med intencionalnim notranjim čutom kot pojavom od noetičnega notranjega čuta, kot je na sebi, bomo tukaj razlikovali *diferenciacijo* v intencionalnem notranjem čutu - ki je izpeljana iz zunanega čuta - od *diferenciacije* v noetičnem notranjem čutu, tj. *diferenciacijo* v notranjem čutu, kot je na sebi. *Sklepamo*, da se ta slednja *diferenciacija mora zgoditi*: kako naj bi se sicer izognili arbitrarnosti, razložili nepokornost pojavov do volje, pojasnili skladnost med različnimi spoznavajočimi subjekti? *A opazovati* to *diferenciacijo* preprosto ni mogoče. Kajti če je vsa enotnost in z njo inteligibilnost proizvedena od umišljanja v skladu s kategorijami, je surovo čutno raznoličje - pred obdelavo s strani umišljanja - *per defi-*

nedvomno obstajajo dogodki, ki jih ni nihče opazoval - denimo v davni preteklosti, ko še ni bilo ljudi, ali pa v zvezi s Kantovim vprašanjem o prebivalcih Marsa -, enako lahko tudi za konstitucijo predmetov izkustva rekonstruiramo njen kavzalni potek v empirično pojavnem svetu. Vsako zatekanje k nasebni produkciji in razmerjem v noumenalnem svetu reči na sebi je odveč.

"Če me kdo na primer vpraša, od kod to, da v izvornem predstavljanju proizvedena predstava izpade ravno tako in ne drugače, tako da na ta način dobimo določeno predstavo nečesa *tako* velikega, *takšne* oblike, *določenega* realnega itn., ko pa vendar razum sintetizira izvorno, bomo ... odgovorili, da se določena predstava ravna po določenem objektu. Da je na primer predstava mize, ki jo vidim pred seboj, različna od predstave stola, prihaja od tod, da je prvi predmet miza in drugi stol in da oba drugače učinkujeta name. Ali smo potemtakem s tem mislili eksistenco reči na sebi in jim pripisali kavzalnost? Nikakor! ... Od tega izvornega predstavljanja izvira ves pomen naših pojmov, in zato vprašanje po vzrokih naših

nitionem neinteligibilno. Prav tako ne moremo opazovati umišljanja na delu: spontanost kot aktivna je v opazovanju in ne v opazovalcu, tako da lahko opazujemo le produkt, ne pa produciranje. Zato diferenciacija notranjega čuta na sebi, podobno kot značilnosti reči na sebi nasploh, pade za tenčico pojavnosti." Seveda lahko pri vseh pojavih in tako tudi pri čutu govorimo o njihovem nasebnem aspektu, vendar kot reč na sebi ne more imeti nikakršne učinkujoče vloge v pojavnosti, sploh pa ne moremo vanj postaviti nobene dejavnosti, ki predpostavlja čas in pojavnost. Robinson pravilno ugotovi, da sinteza ne more biti predmet neposrednega opazovanja, kolikor možnost spoznanja nastopi šele po poenotitvi, ker pa tukaj istoveti pojavno in neposredno opazljivo na eni strani ter nasebno in neopazljivo, zagreši napako, ki jo je Kant eksplicitno zavrnil v svojem spisu proti Eberhardu. V to ga je med drugim zavedel tudi preudarek, da mora obstajati dodatni razlog, če naj mišljenje poenoti v zoru dani material v neki določeni predmet, ki je takšen in ne drugačen. Toda če je raznoličje zora kaotično in nepredstavno, to še ne pomeni, da je tudi neekspresivno (v skladu z Leibnizovo definicijo, da je ekspresivnost v stalnem in pravičnem razmerju med dvema rečema), tako da je sleherni dodatni, nasebni element za sintezo izkustva preprosto nepotreben. Cf. tudi spodaj navedeni citat iz Becka.

določenih predstav bodisi nima nikakršnega pomena sploh ali pa ga ima samo v pomenljivem obsegu, to je: na empiričnem področju.⁷⁶

A če rečem na sebi odzdamo tudi to minimalno vlogo, da bi nastopale kot zadnji vir afekcije, s katero se začne sinteza izkustva, in če samo transcendentalno apercepcijo opredelimo za zmožnost empiričnega jaza, tako da se celotna sinteza odvija v pojavnosti, kam naj potem postavimo reči na sebi in kaj nam sploh še ostane od transcendentalnega razločka med pojavnim in noumenalnim. V resnici ne kaj dosti, vendar to lahko predstavlja presenečenje samo za tistega, ki reči na sebi pojmuje kot ločene entitete *poleg* pojavov in dopušča možnost neposrednega poseganja noumenalnega v pojavni svet. Poleg tega velja opozoriti, da transcendentalni razloček izvira iz nekega drugega argumenta, ki je v prvi vrsti povezan s statusom prostora in časa in ga je Kant razdelal že leta 1770 v svoji *Disertaciji*, torej še pred izgradnjo tistega, kar je danes znano kot transcendentalni idealizem. Reči, kakor jih spoznavamo mi, moramo obravnavati kot pojave zato, ker lahko po Kantu paradokse prostora in časa razrešimo le s tem, da jih povežemo z nekaterimi formalnimi značilnostmi našega čutnega zora. Ker pa ni metafizičnega argumenta, ki bi Bogu ali angelom po nujnosti priložil enake spoznavne zmožnosti, kot jih ima končno bitje človek, moramo pač dopustiti možnost, da nemara obstajajo tudi drugačni načini zrenja, kjer bi bili taisti predmeti, ki jih mi postavljamo v prostor in čas, morda neprostorski in nečasovni. In še ob tej predpostavki so reči na sebi mejni pojem, ki nima vstopa v naš kavzalno zaokroženi pojavni svet.

Prav zato je tudi potrebno vztrajati na nauku o temnih ali nezavednih predstavah. Le na ta način je mogoče ohraniti pojavni status elementov za konstitucijo predmetov izkustva, ki bi jih drugače morali prestaviti v sfero noumenalnega, kar bi spodkopalo

sam temelj transcendentalnega projekta. Ne trdimo, da je to Kantu vselej uspelo, še manj, da so njegove izjave glede tega enoznačne, a vseeno menimo, da so - če parafraziramo Adickesa - ravno nezavedne predstave in sploh pojem nezavednega v obeh svojih dimenzijah "ključ za njegovo spoznavno teorijo".

Bruce Fink

"NI SPOLNEGA RAZMERJA" EKSISTENCA IN FORMULE SEKSUACIJE

"...govoreče bitje - kar je pleonazem, saj je bit le skozi govor; če ne bi bilo glagola biti, sploh ne bi bilo biti" (Seminar XXI, *Les non-dupes errent*, 15. januar 1974).

"...O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati" (Wittgenstein, *Logično filozofski traktat*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1976, str. 167).

"Nekaj ex-sistira na nečem natanko zato, ker ni sparjeno z njim, ker ni z njim "strojeno", če mi dovolite ta neologizem" (Seminar XXI, *Les non-dupes errent*, 19. marec 1974).

Ko je budistični logik Nagarjuna govoril o nečem, kar mora zanimati tudi nas, študente psihoanalize, o nirvani (ki je sorodna Freudovemu načelu ugodja in Lacanovemu užitku),¹ je zapisal:

* Prevedeno po: Bruce Fink, "There's No Such Thing as a Sexual Relationship", *Newsletter of the Freudian Field* 1-2, Volume 5, str. 59-85.

1 Material, vsebovan v tem tekstu, je služil kot osnova za predavanja, ki sem jih imel od leta 1987 na univerzah Cornell, Yale, UCLA in UC Irvine ter v Londonu in Melbourne; zgodnja verzija teksta pa je bila objavljena v reviji *Newsletter of the Center for Freudian Analysis and Research*, London, Anglija, 10, 1988.

3. O nirvani je bilo rečeno, da ni niti odpravljena niti dosežena, niti uničena niti večna, Niti izginula niti ustvarjena.
4. Nirvana vsekakor ni neka obstoječa stvar, saj bi v tem primeru lahko govorili o njeni visoki starosti in smrti. Prav tako je napačno trditi, da se neka obstoječa stvar ne postara ali da je ne doleti smrt.
5. Če pa nirvana je neka obstoječa stvar, potem mora biti konstruiran proizvod (*samskrta*), Saj nikoli niso našli obstoječe stvari, ki bila ne-konstruiran proizvod (*asamskrta*). ...
17. Ni izraženo, ali Veličastni (Buda) obstoji po svoji smrti, Ali ne obstoji, ali oboje, ali nobeno od tega.
18. Tudi ni izraženo, ali Veličastni obstoji, medtem ko ostaja (na svetu), Ali ne obstoji, ali oboje, ali nobeno od tega. ...
24. ... Buda ni nikoli učil katerekoli *dharma* (elementa, dejavnika, resnice) o čemerkoli.²

Po Nagarjuni ni Buda nikoli ničesar rekel o nirvani. Ker o nirvani ne moremo ničesar reči, zanjo tudi ne moremo reči, da *eksistira*. Pa vendar je jasno, da igra pomembno vlogo v budizmu. Kljub temu, da so vsa posvetna prizadevanja diskreditirana in da je treba vse želje pogasiti, ima nirvana neko vlogo ali težo.

Kakšen pa je odnos med paradoksalnim statusom nirvane v budizmu in med Lacanovo trditvijo, da spolnega razmerja ni? da Ženska ne *eksistira*? da za Drugi užitek ne moremo reči, da *eksistira*?

V budistični logiki se ne trdi preprosto le za nirvano, da ne *eksistira*: vsaka stvar podleže tej isti usodi. Kot mnogi filozofi

² *Emptiness: A Study in Religious Meaning*, Frederick J. Streng, Abingdon Press, New York, 1967, str. 215-217.

njegovega časa (okoli leta 200) je tudi Nagarjuna hotel pokazati ničevost govorice, absurdnost vseh naših kategorij in prevzetnost vseh trditev.³ Podobno zaskrbljenost so izrazili grški in rimski skeptiki, ki so s pomočjo sofistične argumentacije pokazali ničevost vseh teorij, neubranljivost vseh trditev in tako brezvrednost človeškega uma. Tako budisti kot skeptiki so se zatekli k ne-navezanosti in ravnodušnosti do vseh stvari kot odgovoru na to zagonetko. Ključna postavka obeh šol se da zelo preprosto prevesti v Lacanovske termine: Drugi manjka, nič ne garantira verodostojnosti naših trditev, govorica laže, ni absolutne vednosti, Drugi je prečrtan (A).⁴

Rezultat budizma in skepticizma je, da ne moremo zatrditi niti eksistence niti ne-eksistence česarkoli. Govorica je tako

³ Poglejmo, na primer, kaj je napisal o času (*Ibid.*, str. 205):

1. Če "sedanjost" in "prihodnost" eksistirata tako, da predpostavljata "preteklost", bosta "sedanjost" in "prihodnost" eksistirali v "preteklosti".
2. Če "sedanjost" in "prihodnost" nista eksistirali tam (v "preteklosti"), kako lahko "sedanjost" in "prihodnost" eksistirata tako, da predpostavljata "preteklost"?
3. Brez tega, da predpostavimo "preteklost", ne moremo dokazati, da ti dve stvari ("sedanjost" in "prihodnost") eksistirata. Potemtakem ne eksistira niti sedanjost niti prihodnost...
6. Ker je čas odvisen od stvari (*bhava*), kako lahko čas (eksistira) brez stvari? Nobene stvari ni, ki eksistira; kako bo potem čas postal (nekaj)?

⁴ Moderni logiki so prišli do podobnih zaključkov, vendar po drugačni poti. Zdi se, da trdijo, da protislovja nastopijo, kadar so naši logični in matematični sistemi prignani do meje, tako da bo filozofski sistem, ne glede na to, kako strogo definiramo njegove termine, trčil ob neko mejo; ne bo veljal za vse primere. Večinoma vse poteka dobro, vendar zmeraj nastopijo izjeme, ne glede na dozdevno preprostost in eleganco naših aksiomov.

Če tako formuliramo odkritje modernih logikov (kakršna sta Russell in Gödel), ga lahko navežemo na tisto, kar gre v Lacanovem sistemu z roko v roki z nepopolnostjo Drugega z veliko začetnico: na objekt *a*. Objekt *a* lahko razumemo kot anomalijo: katalog vseh katalogov, ki ne vključujejo samih sebe, tj. katerih status je nedoločen (če namreč katalog vključuje sebe, se ne bi smel vključevati, in če se ne vključuje, bi se moral vključevati); torej kot tisto trditev v nekem aksiomatskem sistemu, ki pripelje do protislovja oziroma ki je formalno neodločljiva. Objekt *a* je meja formalnega sistema, mesto, kjer se govorica kot sistem podre. Za razliko od budistov in skeptikov večina modernih logikov s tem ni diskvalificirala sistema v celoti, ampak je le opozorila na radikalno necelovitost vsakega sistema.

nezanesljiva kot orodje za mišljenje, da prav o ničemer ne moremo reči, da eksistira ali da ne eksistira.

PREDHODNOST REALNOSTI

Kjub temu, da se ta perspektiva zdi zelo radikalna, pa vendarle začne z nekakšno predpostavljeno zunanjo realnostjo, ki ji naša govorica ustreza ali ne; po skeptiku ji v zadnji instanci ne ustreza, oziroma ne moremo vedeti, če ustreza ali ne. Z drugimi besedami, zdi se, da budizem in skepticizem kljub vsemu sprejemata korespondenčno teorijo resnice, epistemološki nazor, ki so ga zastopali številni filozofi skozi vso zgodovino filozofije. Realnost je tam zunaj; govorica in znanost si morata prizadevati, da bi ji ustrezali (francoski termin za to ustrezanje, *adéquation*, implicira, da bi morala biti govorica, ki jo uporabljamo, da bi govorili o realnosti, adekvatna, se pravi, da bi morala adekvatno opisovati tisto, kar je tam zunaj). Realnost je tako logično predhodna.

Realnost —————> Govorica

Skeptikov nazor je, da različne govorice *ne* členijo realnosti na različne načine, kot bi rekel Saussure, saj nimamo nobene garancije, da govorica sploh ustreza realnosti. Resnica je tudi za skeptika takšno popolno ustrezanje; problem je v tem, da nam je resnica nedostopna, ker ni ničesar, kar bi garantiralo to ustrezanje.

PREDHODNOST GOVORICE

Po Lacanu korespondenčna teorija resnice postavi epistemološki voz pred konja. Govorica je namreč tista, ki določa realnost. Stvari *eksistirajo* le kolikor o njih lahko govorimo, le kolikor

jih naša simbolna ureditev imenuje in ustvari prostor zanje. Besede pripeljejo stvari do biti. Da bi nekaj eksistiralo, se mora o njem dati govoriti, se ga mora dati artikulirati v besedah. Tako naš univerzum diskurza - naše lingvistično obzorje - definira, kaj eksistira. *La paix de soir* (spokojnost večera) eksistira za francosko govorečega subjekta, ima nekakšno eksistenčno težo v svetu, medtem ko za ne-francosko govorečega subjekta nima nobene teže.⁵

Govorica —————> Realnost

Skozi dejanje imenovanja nekaj preide v bivanje. V nekem smislu ga prej *ni bilo*; ni eksistiralo. Imenovanje zareže v realno - v nekakšno neizpiljeno, nediferencirano snov - in pobegne s kosom let tega. Metaforično rečeno, kos realnega izčrpa, ga prenese v govorico in ga s tem v nekem smislu ubije; vendar pa ga istočasno prenese v bit za nas v obliki označevalcev, v besede, s katerimi lahko govorimo.

Realno - - - -> Govorica —————> Realnost

EKSISTENCA IN EX-SISTENCA

Eksistira zgolj tisto, kar se da reči.

Ex-sistira zgolj tisto, kar se da zapisati.

Ko Lacan trdi o Drugem užitku - ki so ga izkusili določeni ljudje -, da ne eksistira, s tem misli, da *nima mesta v našem sim-*

⁵ Prim. Lacanovo razpravljanje o izrazu "*la paix de soir*" v Seminarju III, *Les psychoses*, str. 156-157.

bolnem univerzumu, da ne more biti izgovorjen, da je neizrekljiv. V Seminarju XX, Še, Lacan poveže Drugi užitek s svetniki in njihovo mistično vznesenostjo. Poglejmo naslednji odlomek iz Svetega Janeza od Križa:

Vstopil sem, ne vem kam

Vstopil sem ne vem kam
in ostal nevedoč
vso znanost transcendirajoč.

Vedel nisem kam sem vstopil
ko pa sem se videl tam
ne da bi vedel kje sem
sem razumel mnoge stvari;
ne bom rekel kaj sem občutil
kajti ostal sem nevedoč
vso znanost transcendirajoč.

V miru in usmiljenju
je bila znanost izpopolnjena
v globokoumni osamljenosti
razumljena nemudoma;
bilo je nekaj tako skrivnostnega
da sem ostal jecljajoč
vso znanost transcendirajoč.

Bil sem tako prežet
tako prevzet tako navdušen
da je bil moj čut
oropan vseh občutkov
in moja duša obdarovana
z razumevanjem brez razumevanja
vso znanost transcendirajoča.

Tisti ki zares prispe tja
izgine pred sabo
vse kar je vedel prej

napotuje v to, da se zdi povsem brez vrednosti in njegova znanost napreduje medtem ko sam ostaja nevedoč vso znanost transcendirajoč...⁶

Izkušnja Svetega Janeza od Križa je onstran besed, onstran artikulacije, onstran izražanja v govorici, ki jo razume drugi.⁷ Ko pa Lacan razpravlja o Drugem užitku, trdi, da so ga nekateri izkusili, kljub temu pa zanj ni mesta v svetu diskurza. Strogo vzeto ne eksistira. Eksistenca je namreč neposredno povezana z artikulacijo. (Lacan zastopa ta nazor bolj ali manj nespremenjeno od Seminarja I naprej.)

Kakšen pa je potem status tega Drugega užitka, za kateri ne moremo reči, da eksistira? V sedemdesetih letih je Lacan trdil, da "ex-sistira": igra vloge skozi svoje vztrajanje, kot da je zunaj (simbolne ureditve). Ne le da ta Drugi užitek izkusimo skozi vdor realnega, poleg tega ga lahko še zapišemo. Ni ga mogoče artikulirati ali opisati, je pa lahko "vpisan", formuliran v kvazilogičnih/matematičnih terminih: $\overline{\forall x}: \Phi x$. V nadaljevanju bom obširjeje razpravljal o Lacanovih "formulah" ali matemih; ključna distinkcija med eksistenco kot mestom v simbolni ureditvi in ex-sistenco kot izhajanjem iz nekega drugega mesta in insistiranjem na nekem drugem mestu (mestu realnega) nam bo služila kot ključ za razumevanje Lacanove radikalne trditve o odnosu med spoloma.

⁶ Moj prevod.

⁷ Paradoks te pesmi je zelo podoben tistemu, ki nanj naletimo v Lacanovem razpravljanju o Drugem užitku: Sveti Janez od Križa nam pove, da je to neizrekljivo, vendar to pove s tako veliko besedami! Lacan nam pove, da Drugega užiteka ne moremo imenovati, kljub temu pa ga v nekem smislu imenuje (ko tako imenovani vaginalni orgazem kot nasprotje klitoralnemu razkrinka kot napačno poimenovanje). Do podobnega paradoksnega položaja pride pri objektu *a*: Lacan da poudarek na objekt *a* kot zlom same govorice in v tem smislu kot aspekt realnega kot nemogočega, tistega, ki ne deluje, hkrati pa o njem govori in razpravlja z vsakega mogočega vidika, do neskončnosti pojasnjuje njegove nosilce, učinke itd. Upam, da se ta dozdevni paradoks na koncu tega teksta ne bo več zdel paradoksen.

"NI SPOLNEGA RAZMERJA"

"Seksuirano bitje se avtorizira zgolj iz samega sebe"

(Seminar XII, *Les non-dupes errent*, 9. april 1974)⁸

Lacan si je dolga leta prizadeval razložiti, zakaj se zdi, da stvari med ženskami in moškimi ne delujejo; kot analitik je iz leta v leto cele dneve poslušal pritožbe ljudi o njihovih razmerjih, o njihovem spolnem življenju, o njihovih fantih, dekletih, ljubimcih, možeh in ženah. V poznih šestdesetih letih je svoj sklep povzel z enim izmed tistih šokantnih izrazov, zaradi katerih je tako zelo znan: "ni spolnega razmerja" (*il n'y a pas de rapport sexuel*).⁹

Francosi izraz je dvoumen, saj so *rapports sexuels* lahko uporabljeni tudi tako, da se nanašajo preprosto na spolni odnos. Če vas francoski zdravnik vpraša "*Avez-vous des rapports sexuels?*", vas sprašuje, če "spite z nekom" ali ne, kar je evfemizem za koitus. Lacan kajpada ni trdil, da ljudje ne koitirajo - to bi bila v najboljšem primeru smešna trditev; njegova uporaba besede *rapport* tu

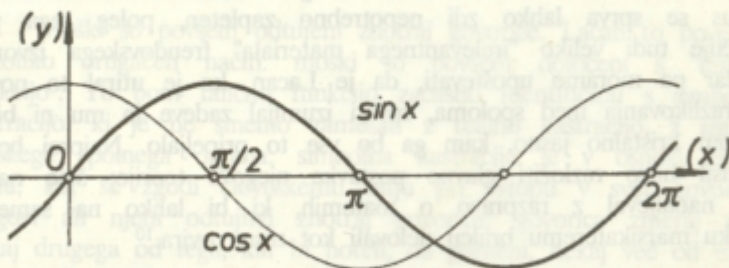
⁸ Ta stavek, ki temelji na bolj znanem "*Tanalyste ne s'autorise que de lui-même*" (analitikova edina pooblastitev prihaja od njega samega, analitik je pooblaščen zgolj s strani samega sebe oziroma le mi sami smo tisti, ki se lahko pooblastimo, da smo analitiki), lahko spremenimo v "Edina pooblastitev nekoga kot bitja s spolom (moškim ali ženskim) prihaja od njega samega".

⁹ Prevod, ki ga tu predlagam za Lacanov pogosto ponavlján "*il n'y a pas de rapport sexuel*". Opazimo lahko, da v angleščini (in v slovenščini [op.p.]) nisem mogel najti načina, da bi se pri prevodu izognil problemu, ki ga predstavlja uporaba glagola "biti". Lacanov "*il n'y a pas*" je namreč močnejši, kot če bi rekli "Spolna razmerja ne eksistirajo", saj implicira, da "Spolna razmerja tudi ne eksistirajo"; bolje je, da rečemo "Take reči ni." O tem govorim kasneje; tu bi rad le še dodal, da Lacan uporablja dve različni vrsti formulacij za dva različna pojma: kadar reče "*L'Autre n'existe pas*", lahko še zmeraj predpostavimo, da Drugi mogoče ex-sistira, ko pa reče "*Il n'y a pas d'Autre de l'Autre*", nam ne pušča več odprte možnosti spekuliranja o tem, ali ta Drugi Drugega (onstran ali izven Drugega) kljub temu ex-sistira: Drugi Drugega niti ne eksistira niti ne ex-sistira.

napotuje v bolj "abstraktno" področje idej: odnos, razmerje, proporcija, ratio, frakcija itd.

Po Lacanu ni *direktnega razmerja* med moškimi in ženskami, dokler so le-ti moški in ženske. Drugače rečeno, ne "interagirajo" kot moški na ženske in ženke na moške. Nekaj jih ovira, da bi lahko bili v takšnem razmerju; nekaj izkrivlja njihovo interakcijo.

Lahko si zamislimo, da bi imeli nekaj takega kot razmerje med moškimi in ženskami, če bi moške in ženske lahko definirali v sovisnih terminih, če bi naprimer 2-krat moški bil enak ženski ($2M=Ž$), ali če bi jih lahko definirali v terminih preproste komplementarne inverzije, kot aktivnost/pasivnost (Freudova verzija, čeprav ni zadovoljila niti njega samega). Lahko si celo zamislimo, da bi moškost povezali s sinusno krivuljo in ženskost s kosinusno krivuljo, saj bi tako formulirali nekaj, kar bi lahko imeli za spolno razmerje: $\sin^2 x + \cos^2 y = 1$.



Prednost te formule je, da na grafičen način poda to, kar pravi Freud, ko opisuje različne reči, ki jih moški in ženske pričakujejo drug od drugega: "zdi se, da sta ljubezen moškega in ljubezen ženske ločeni s psihološko fazno razliko". Navzlic očitni heterogenosti moške in ženske krivulje, navzlic faznemu zaostanku druge za prvo, pa lahko obe krivulji s kvadriranjem kombiniramo tako, da je njuna vsota ena. Vendar po Lacanu nobena takšna enačba ni možna: ničesar, kar bi lahko veljalo za pravo razmerje med spoloma, se ne da zapisati.

Na odnosu med spoloma ni nič *komplementarnega* (kot bi lahko menili na osnovi formule $x^2 + y^2 = 1$, kjer sta x ženska in y moški), niti ni med njima preprostega inverznega razmerja ali kakršnegakoli paralelizma. *Vsak spol je definiran ločeno, glede na neki tretji termin.* Tako imamo zgolj neko ne-razmerje, odsotnost vsakega zamišljivega direktnega razmerja med spoloma.

Lacan je hotel pokazati, (1) da sta spola definirana ločeno in različno in (2) da partnerja nista niti simetrična niti se ne prekrivata. Moški in ženske niso definirani v skladu z biološkimi distinkcijami: ne gre za to, da opišemo ali formaliziramo značilne poteze tistih ljudi, ki bi jih biologi razporedili kot moške ali ženske. Lacan prvič razvije strogo psihoanalitični pristop k definiciji moških in žensk v Seminarju XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, in nadaljuje s tem tja do sredine sedemdesetih let.

To je naloga resnično zgodovinskih razsežnosti, saj je bilo v preteklosti le malo resnih poskusov, da bi definirali spola kako drugače kot v biološko-medicinskih ali genetičnih terminih. Lacanov poskus se sprva lahko zdi nepotrebno zapleten, poleg tega pa vključuje tudi veliko "irelevantnega materiala" freudovskega izvora. Vendar pa moramo upoštevati, da je Lacan, ko je utiral to novo pot razlikovanja med spoloma, sproti izumljal zadeve in mu ni bilo zmerom kristalno jasno, kam ga bo vse to pripeljalo. Najprej bom poskusil hitro razložiti glavne postavke njegove teorije; šele nato bom nadaljeval z razpravo o matemih, ki bi lahko na samem začetku marsikateremu bralcu delovali kot resna ovira.¹⁰

¹⁰ Tu moramo biti pozorni na dejstvo, da so Lacanovi teksti notorično odprti za različne interpretacije in da je interpretacija, ki jo podajam tukaj, moja lastna. Povrh tega pa gradivo, ki ga tukaj razvijam, tvori *punktuacijo* Lacanovega dela: v sedanji verziji tega teksta namenoma ne upoštevam vzporedne razlage formul seksuacije, ki jo najdemo pri Lacanu; zdi se mi namreč, da ta vzporedna razlaga (1) odvrta pozornost od njegovih najostrejših in najbolj daljnosežnih zaključkov o razliki med spoloma, poleg tega pa (2) je presežena z nadaljnjim razvojem Lacanovega dela. Njegova vzporedna razlaga ni nezanimiva (če si bralec želi podrobne razprave o njej, naj si ogleda prvo verzijo tega teksta, omenjeno v opombi 1), vendar pa menim, da je nekako manj uporabna.

RAZLIKOVANJE MED SPOLOMA

Po Lacanu so moški in ženske definirani različno glede na govorico, tj. glede na simbolno ureditev. Lacanov prispevek k razumevanju nevroz in psihoz vsebuje postavko, da je v psihozi del simbolnega izkjučen in se vrne v realnem, pri nevrozi pa do te izključitve ne pride. Na podoben način sta tudi moškost in ženskost definirani kot različni vrsti razmerij do simbolne ureditve, kot različna načina, kako je človeško bitje razcepljeno z govorico. Njegove formule seksuacije torej zadevajo le nevrotične subjekte: moški in ženske so, psihoanalitično rečeno, zmeraj nevrotični; razlikujejo se glede na način, kako so odtujeni od/znotraj simbolne ureditve.

MOŠKI

Moški so povsem odtujeni znotraj govorice. Lacan to pove na nekoliko drugačen način: moški so povsem določeni s "falično funkcijo". Tu bom falično funkcijo začasno identificiral s simbolno kastracijo, ki je ne smemo zamešati z realno kastracijo, z izgubo moškega spolnega organa: simbolna kastracija je v osnovi enaka temu, kar se zgodi človeškemu bitju pri vstopu v svet govorice, njegovi ali njeni odtujitvi znotraj govorice; govorica zmeraj reče nekaj drugega od tega, kar bi hoteli, da pomeni, nekaj več od naših namer ali nekaj manj kot bi nam bilo všeč. Tako se kastracija nanaša na odtujitev človeške želje, do katere pride, ker smo prisiljeni izražati naše želje v besedah, oziroma ker se sama želja oblikuje znotraj in s sredstvi govorice, ki jih nismo sami izumili, tj. ki smo se jih naučili od drugih in ki jih moramo uporabljati, ker jih uporabljajo drugi in ker ti drugi razumejo zgolj ta sredstva. To je tisto, kar mi bo za zdaj pomenila kastracija, falična funkcija pa se nanaša na kastracijo, do katere pripelje naša uporaba govorice, tj. označevalcev.

Lacanovo glavno postavko o moških lahko tako izrazimo na različne načine:

- Moški so povsem odtujeni znotraj govorice.
- Moški je popolnoma podrejen simbolni kastraciji.
- Moškega v celoti določa falična funkcija.

Tako lahko kljub neskončnim permutacijam, ki jih dopušča govorica v konstituciji želje, moškega dojamemo kot omejenega ali končnega z ozirom na simbolni register. V terminih želje tvorita to mejo oče in njegov incestuozni tabu: želja moškega nikoli ne seže onstran incestuozne želje, ki je ni mogoče uresničiti, saj bi s tem prestopili očetovo mejo in tako izkoreninili samo "sidrišče" nevroze - *le nom du père* - očetovo ime, a tudi *le non du père*, očetov "Ne!" (*nom* in *non* sta v francoščini homonima). Tu se jasno pokaže, kako je pri Lacanu moška struktura v marsičem sinonimna z obsesivno nevrozo.

Lingvistično vzeto je ta meja moškega tista, ki vzpostavi samo simbolno ureditev; je namreč tisti prvi označevalec (S_1) - očetov "Ne!" -, ki je izhodišče označevalne verige, iz katere sestoji govorica, in ki je na delu v prvotni potlačitvi: v vzpostavitvi nezavednega in mesta za nevrotičen subjekt.

Ugodje moškega je omejeno na podoben način, meje tega ugodja pa so določene s falično funkcijo. Njegovo ugodje je omejeno na to, kar dovoljuje igra samega označevalca - na to, kar Lacan imenuje falični užitek in čemur bi lahko rekli simbolni užitek. Fantazme moškega so vezane na tisti vidik realnega, ki nekako jamči za simbolno ureditev: objekt *a*. Objekt *a* naredi, da se simbolno giblje po zmerom istih krožnih poteh in se nenehno *izogiba* realnemu.¹¹ V moškem polju imamo opraviti z nekakšno

¹¹ Takšno pojmovanje objekta *a* je na delu v Lacanovi spremni besedi k "Seminarju o 'Ukradenem pismu'", sam sem o tem na dolgo razpravljal v "The Nature of Unconscious Thought, or Why No One Ever Reads Lacan's Postface to 'The Seminar on

simbiozo subjekta in objekta, simbolnega in realnega, dokler je med njima ohranjena ustrežna distanca.

ŽENSKE

Medtem ko moške definira dejstvo, da so povsem ujeti v falično funkcijo, povsem pod oblastjo zakona označevalca, pa so ženske definirane s tem, da *niso* povsem ujete vanjo. Ženska ni razcepljena na isti način kot moški: kljub temu, da je odtujena, ni popolnoma podrejena simbolni ureditvi. Falična funkcija je sicer pri njej na delu, ne vlada pa absolutno. Glede na simbolno ureditev ženska ni cela, ni omejena z njo oziroma zajeta vanjo.

Medtem ko je ugodje moškega povsem določeno z označevalcem, pa je ugodje ženske z njim določeno delno, ne povsem. Moški so omejeni na to, čemur Lacan pravi falični užitek, ženske pa lahko izkusijo ta užitek *in* neko drugo vrsto užitka, ki jo Lacan imenuje Drugi užitek. Tega Drugega užitka ne izkusi vsak subjekt, ki je umeščen v žensko polje, - pogosto se lahko prepričamo, da je veliki večini žensk to izkustvo tuje -, vendar pa je po Lacanu ta Drugi užitek kot strukturna možnost zmerom navzoč v ženskem polju.

Kaj je ta Drugi užitek, ki so ga zmožni izkusiti le tisti, ki jih moramo psihoanalitično vzeto klasificirati kot ženske? Samo dejstvo, da Lacan zapiše "Drugi" z velikim D, priča o povezanosti Drugega užitka z označevalcem, vendar je ta užitek povezan z S_1 , ne z S_2 - ne s "katerimkoli" označevalcem, ampak z "Drugim označevalcem" (če naj skujemo novo sintagmo): z unarnim označevalcem. Medtem ko S_1 (očetov "Ne!") moškemu omeji doseg njegovih gibov in ugodij, pa je S_1 za žensko izbirni "partner"; njeno razmerje do S_1 ji dovoljuje, da seže preko meja, ki jih postavlja govorica, in preko

'The Purloined Letter', predavanju, ki sem ga imel v angleščini na Seminarju o Lacanu v Parizu junija 1989.

drobnjakarskega ugodja, ki ga dopušča govorica. Za moške je končna točka, ženskam pa služi kot odprta vrata. (Težave, na katere naletimo, ko skušamo podrobneje opredeliti Drugi užitek, izhajajo iz neizrekljivosti in nedostopnosti S_1 kot točke izvira, ki je ne moremo neposredno dojeti na kakršenkoli artikuliran, diskurziven način.)

Ženska struktura dokazuje, da ima falična funkcija svoje meje in da označevalec ni vse. Kot takšna je zelo blizu histeriji, kot je definirana v diskurzu histeričarke (prim. Seminar XVII, *L'Envers de la psychanalyse*, o štirih diskurzih).

ONSTRAN BIOLOGIJE

Način, kako Lacan definira moškega in žensko, nima nič skupnega z biologijo. Vsi smo verjetno naleteli na moške histerike in na ženske obsesivne prisilne nevrotičarke. Če je moja interpretacija Lacana tu pravilna, ima moški histerik žensko strukturo: potencialno lahko izkusi tako falični kot Drugi užitek.

S kliničnega gledišča se za veliko ljudi, ki bi jih biološko vzeto morali imeti za ženske, izkaže, da imajo moško strukturo, za veliko ljudi, ki bi jih biološko vzeto morali imeti za moške, pa se izkaže, da imajo žensko strukturo. Analitik se zato mora v svojem šolanju znebiti utečenih miselnih obrazcev, ki nam naložijo, da žensko takoj identificiramo kot histeričarko in s tem kot nekoga, ki je opredeljen z žensko strukturo. Odnos vsake osebe do označevalca in njen način užitka moramo raziskati bolj skrbno; ne smemo delati prehitrih zaključkov na osnovi biološkega spola.¹²

Dejstvo, da toliko ljudi prekorači trdo biološko distinkcijo, nemara vsaj deloma pojasni rabo kategorije *borderline*, ki je tako razširjena v Ameriki. Psihiatri, psihoanalitiki in psihologi pogosto

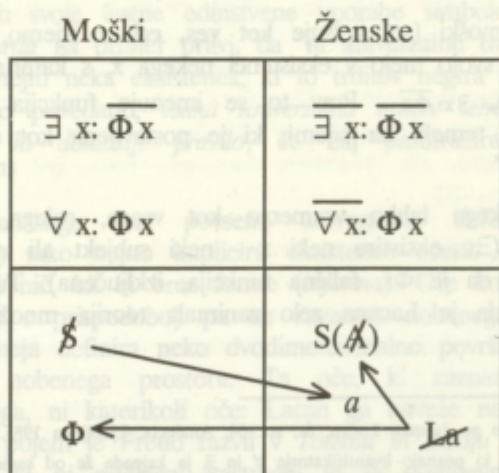
¹² Zanimiv sklep iz tega je, da si lahko privoščimo trditev, da analitik kot analitik nima spola. Isto velja za gospodarja.

diagnozirajo kot *borderline* prav tiste paciente, ki prestopijo to biološko mejo.

Lacanov specifičen način definiranja moškosti in ženskosti pokaže, zakaj med spoloma ni razmerja; da bi to postalo bolj jasno, moramo najprej podrobneje razviti, kdo so spolni partnerji moškega in ženske.

FORMULE SEKSUACIJE

V Seminarju XX, *Encore*, Lacan poda shemo, glede katere trdi, da je na njeni zgornji polovici delal več let, spodnja polovica pa se mu je utrnila v preblisku prav tisto jutro, preden jo je prvič narisal na tablo na svojem seminarju.



Svojo interpretacijo te sheme bom začel s komentarjem nekaj odlomkov iz *Encore*.

MOŠKA STRUKTURA

"Najprej zgoraj štiri stavčne formule, dve na levi, dve na desni. Prav vsako govoreče bitje se vpisuje na eno ali na drugo stran. Na levi, spodnja vrsta, $\forall x: \Phi x$ označuje, da se skozi falično funkcijo moški vpisuje **kot ves, cel** ..." ¹³

Formula $\forall x: \Phi x$ tako pomeni, da je *moški povsem podrejen falični funkciji* (x zastopa katerikoli subjekt ali njegov del, Φx falično funkcijo, aplicirano na ta subjekt ali njegov del, $\forall x$ pa celoto x). ¹⁴ Parafrazirajmo to formulo: moškega popolnoma določa simbolna kastracija, tj. vsak njegov delec pade v območje označevalca, noben njegov del ne uide zakonu, ki je inherenten označevalcu. Če si ogledamo nadaljevanje zgoraj navedenega odlomka, pa vidimo, da vendarle je neka izjema:

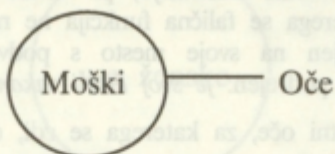
"... moški [se] vpisuje **kot ves, cel**, z izjemo, da ta funkcija zadene na svojo mejo v eksistenci nekega x , s katerim je funkcija Φx zanikana, $\exists x: \overline{\Phi x}$. Prav to se imenuje funkcija očeta.... Celota torej tukaj temelji na izjemi, ki je postavljena kot člen, ki povsem zanika Φx ."

Moškega lahko vzamemo kot vsega, celega, ker ga nekaj razmejuje ($\exists x$: eksistira neki x - neki subjekt ali njegov del -, ki zanj velja, da je Φx , falična funkcija, izključena). Tu moramo takoj opozoriti, da je Lacana zelo zanimala teorija množic in da se ta

¹³ Navedeno po Jacques Lacan, *Še*, str. 64, Analecta, Ljubljana 1985.

¹⁴ Bralcem, ki poznajo kvantifikatorja $\forall$ in $\exists$, je kajpada že od samega začetka jasno, da se Lacanova uporaba teh kvantifikatorjev močno razlikuje od njune običajne uporabe v logiki; razlika je zlasti v tem, da Lacanu $\forall x$ ob različnih priložnostih pomeni "vsi x " in " x v celoti". Lacanovo prisvojitve drugačnega simbola za negacijo bi morali razumeti tudi tako, da implicira nekaj drugega kot preprosti $\neg$, ki ga uporabljajo v simbolni logiki; različni pomeni črte za negacijo nad kvantifikatorjem in funkcijo so na kratko opisani spodaj.

teorija neposredno ukvarja s problemi dela in celote. Moškega lahko vzamemo kot vsega, ker je njegovi množici določljiva meja:



Moramo pa si zapomniti, da Lacanovo delo na spolni razliki temelji na njegovi predelavi tradicionalne logike v terminih njegove lastne logike označevalca. Označevalec nikoli ni sam. Nikoli ne bi govorili o črnem, če ne bi šlo tudi za belo, tj. če ne bi bilo primerov, v katerih črnega ni najti. Črno dobi pomen iz tega, da se včasih prikaže nekaj drugega kot črno. Beseda črno ima pomen šele v nasprotju z belim.

Medtem ko Lacan v zgodnjih šestdesetih letih uporablja teorijo razredov, pa v zgodnjih sedemdesetih letih naprej razvija isto idejo v terminih svoje lastne edinstvene uporabe simbolov klasične logike: v *L'Etourdit* na primer pravi, da "ni univerzalne trditve, ki je ne bi mogla omejiti neka eksistenca, ki to trditev negira" (*Scilicet* 4, str. 7). Drugače povedano, *vsaka univerzalna trditev temelji na eksistenci izjeme, ki dokazuje pravilo*, če naj parafraziramo znano francosko reklo.¹⁵

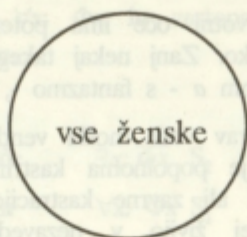
Bistvo moškega (kot povsem, univerzalno definiranega s falično funkcijo) tako nujno implicira eksistenco očeta. Brez očeta ne bi bil moški nič, bil bi brez forme (*informe*). Oče kot meja (če naj nadaljujemo s prispodobno) pa ne zavzema nobenega območja: znotraj svojih meja definira neko dvodimenzionalno površino, vendar ne zapolnjuje nobenega prostora. Ta oče, ki zaznamuje mejo moškosti moškega, ni katerikoli oče: Lacan ga naveže na prvotnega očeta, katerega pojem je Freud razvil v *Totemu in tabuju* - na očeta prvotne horde, ki ni podlegel kastraciji in je domnevno obvladal

¹⁵ Tako se zdi, da mora tudi pravkar izrečena univerzalna trditev imeti izjemo! Tu najdemo pri Lacanu odmev Charlesa Sandersa Pierca, ki je zapisal: "Brez meje pravilo nima nikakršnega pomena."

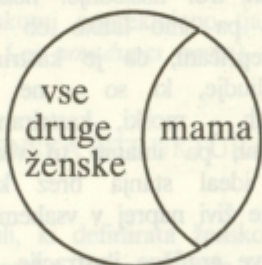
vsako posamično žensko v hordi. Medtem ko so vsi moški zaznamovani s simbolno kastracijo, pa vendarle eksistira ali vztraja en moški, na katerega se falična funkcija ne nanaša, en moški, ki ni bil nikoli postavljen na svoje mesto s podvrženjem simbolni kastraciji. Zakonu ni podrejen: *je svoj lastni zakon*.

Ali ta prvotni oče, za katerega se zdi, da eksistira v Lacanovi zgornji formuli moške strukture ($\exists x: \overline{\Phi x}$), eksistira v običajnem smislu? Ne, ta moški ex-sistira: v njegovem primeru falična funkcija ni preprosto negirana v nekem mehkem smislu, ampak je izključena (Lacan nakaže, da znamenje negacije nad kvantifikatorjem zastopa neuskkljenost, znamenje negacije nad falično funkcijo pa zastopa izključitev); ta izključitev implicira najvišjo in popolno izločitev nečesa iz simbolnega registra. Ker lahko zgolj o tistem, kar *ni izključeno* iz simbolne ureditve, rečemo, da eksistira (eksistenca gre z roko v roki z govorico), mora prvotni oče, ki implicira tovrstno izključitev, ex-sistirati, stati izven simbolne kastracije. Očitno imamo zanj ime in tako na nek način eksistira znotraj naše simbolne ureditve; po drugi strani pa sama njegova definicija implicira zavrnitev te ureditve in tako prvotni oče po definiciji ex-sistira. Njegov status je problematičen in Lacan bi ga v petdesetih letih kaj lahko opredelil kot ekstimen: izključen od znotraj. Zanj pa vendarle lahko rečemo, da ex-sistira, ker ga, tako kot objekt *a*, lahko zapišemo: $\exists x: \overline{\Phi x}$.

Za mitičnega očeta prvotne horde velja, da ni podlegel kastraciji. Kaj pa je simbolna kastracija drugega kot neka meja ali omejitev? Zanj ni nobenih omejitev: po Lacanu prvotni oče vse ženske vrže v isto kategorijo: dostopne. Množica *vseh* žensk eksistira zanj in samo zanj:



Njegova mati in sestre so zanj prav tako dopusten plen kot njegovi sosodje in sestrične. Učinek kastracije je v tem, da se ta mitična množica razdeli v vsaj dve kategoriji: dostopne in nedostopne. Kastracija povzroči izključitev: mama in sestre so prepovedane.



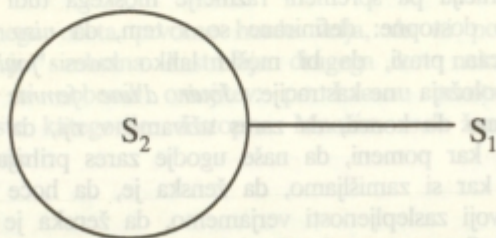
Kastracija pa spremeni razmerje moškega tudi do tistih žensk, ki ostanejo dostopne: definirane so s tem, da *niso* prepovedane. V *Encore* Lacan pravi, da bi moški lahko zares "*jouir d'une femme*" zgolj iz položaja ne-kastracije. *Jouir d'une femme* pomeni, da z žensko gremo do konca, da zares uživamo v nji, da jo v polni meri izkoristimo, kar pomeni, da naše ugodje zares prihaja od nje, ne od nečesa, za kar si zamišljamo, da ženska je, da hoče biti, od nečesa, za kar v svoji zaslepljenosti verjamemo, da ženska je ali ima, ali kaj podobnega. Samo prvotni oče lahko zares uživa v samih ženskah. Navadni moški smrtniki se morajo sprijazniti s tem, da uživajo v svojem partnerju, objektu *a*.

Samo mitični prvotni oče ima potemtaka lahko resnično spolno razmerje z žensko. Zanj nekaj takega je. Vsak drug moški ima "razmerje" z objektom a - s fantazmo -, ne z žensko *per se*.

Dejstvo, da je prav vsak moški vendarle definiran z obema formulama - po prvi je popolnoma kastriran, po drugi pa neka instanca v njem negira ali zavrne kastracijo -, potrjuje, da incestuozne želje še naprej živijo v nezavednem: navzlic kastraciji (razcepitvi kategorije žensk v dve različni skupini) ima vsak moški še naprej incestuozne sanje, v katerih poseduje privilegij umišljenega očeta, ki ne pozna nikakršnih meja in mu je zato dosegljivo polno ugodje.¹⁶

Če naj se za trenutek izrazimo v *kvantitativnih* terminih, lahko tudi rečemo, da Lacan trdi naslednje: nekoč je pravilo kastracije poznalo izjemo, danes pa smo lahko ob vsakem moškem, ki ga srečamo, absolutno prepričani, da je kastriran. Tako lahko mirno rečemo, da so vsi ljudje, ki so - ne v bioloških, ampak v psihoanalitičnih terminih - moški, kastrirani. Kljub temu, da so moški povsem kastrirani, pa imamo tu vendarle neko protislovje: ideal ne-kastracije - ideal stanja brez kakršnihkoli meja, brez omejitev - nekako nekje živi naprej v vsakem moškem.

S spremembo prve grafične ilustracije, ki jo je najti zgoraj, bi lahko moško strukturo podali takole:



¹⁶ Pozorni moramo biti na dejstvo, da so bile te formule zgrajene za nevroze, ne za psihoze; če bi se v realnem življenju ravnali po takšnih sanjah ali fantazmah, ne bi več bili v območju nevroz.

S_2 tukaj ustreza $\forall x: \Phi x$ in zastopa sina, S_1 , ki ustreza $\exists x: \overline{\Phi x}$, pa zastopa očeta.

Oče $\exists x: \overline{\Phi x} S_2$

Sin $\forall x: \Phi x S_1$

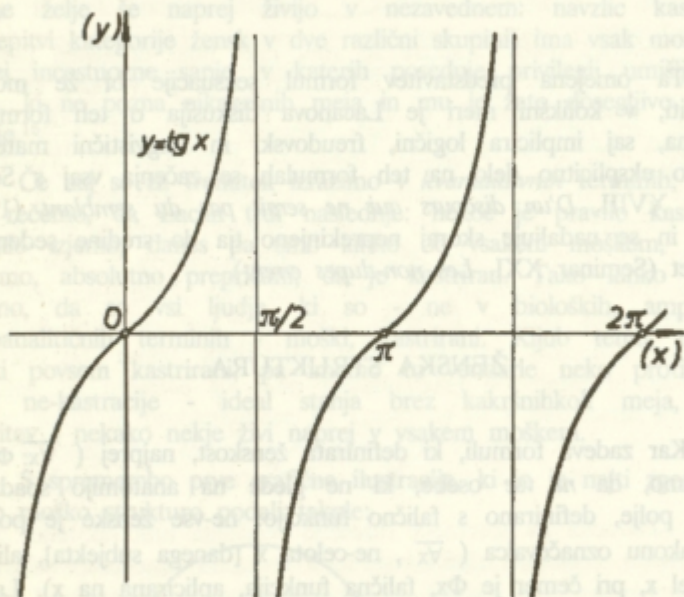
Ta omejena predstavitev formul seksuacije bi že morala razjasniti, v kolikšni meri je Lacanova diskusija o teh formulah večslojna, saj implicira logični, freudovski in lingvistični material. Njegovo eksplicitno delo na teh formulah se začne vsaj s Seminarjem XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (1970-1971), in se nadaljuje skoraj neprekinjeno tja do sredine sedemdesetih let (Seminar XXI, *Les non-dupes errent*).

ŽENSKA STRUKTURA

Kar zadeva formuli, ki definirata ženskost, najprej ($\overline{\forall x: \Phi x}$) ugotovimo, da *ni* vse osebe, ki ne glede na anatomijo spada v žensko polje, definirano s falično funkcijo: ne-vse ženske je podrejeno zakonu označevalca ($\overline{\forall x}$, ne-celota x [danega subjekta], ali ne vsak del x , pri čemer je Φx , falična funkcija, aplicirana na x). Lacan tega ne poda na pozitiven način, denimo s trditvijo, da *neki del vsake ženske* uide vladavini falosa; to pušča kot možnost, ne kot nujnost, vendar pa je ta možnost odločilna v določitvi spolne strukture.

Druga formula ($\overline{\exists x: \Phi x}$) trdi, da ne moremo najti niti ene same ženske, za katero je falična funkcija čisto neoperativna: vsako žensko *vsaj deloma* določa falična funkcija ($\overline{\exists x}$, ne eksistira niti en sam x [subjekt ali njegov del], na kateri ne bi bila aplicirana Φx , falična funkcija). To nas znova opozori na razliko med klasično

in Lacanovo logiko: medtem ko se klasična logika ukvarja predvsem z vsem in nekaterim, pa je Lacanova logika radikalno drugačna in privzame dobršen del tega, kar teorija pove o delih in celotah.¹⁷ Če bi bila falična funkcija za subjekt *povsem* neoperativna, bi bil ta subjekt psihotičen. Podoba, ki se mi zdi uporabna za ilustracijo dveh formul ženske strukture, je krivulja tangens:



Na točki $\pi/2$ krivulja zgoraj izgine iz polja in se nato skrivnostno ponovno pojavi na spodnji strani. Tej točki ne moremo podeliti nobene realne vrednosti; prisiljeni smo se zateči k izrazom, kot je ta, da se, ko gre x od 0 proti $\pi/2$, vrednost y približuje

¹⁷ To je povsem zgubljeno v angleškem prevodu dveh poglavij Seminarja XX, *Encore*, ki sta ju v svojo knjigo *Feminine Sexuality*, Norton 1982, vključili Juliet Mitchell in Jacqueline Rose.

pozitivni neskončnosti, ko gre x od π proti $\pi/2$, pa se y približuje negativni neskončnosti; nihče zares ne ve, kako se ti dve krivulji srečata, vendar pa si prisvojimo sistem simbolov, s katerim lahko o tem govorimo. Status tega Drugega užitka, ki ga lahko izkusijo tisti, ki padejo v žensko kategorijo, je soroden statusu vrednosti tangentne krivulje na točki $\pi/2$. Povsem izgine iz lestvice, iz lepega polja reprezentacije. Njegov status je soroden statusu logične izjeme, primera, ki postavi pod vprašaj celoto.

Formula $\exists x: \overline{\Phi x}$ v nekem smislu povzema naslednje. Falična funkcija določa ne-vse ženske: $\overline{\forall x: \Phi x}$. Trditev, da *eksistira* del nje, ki zavrača falično funkcijo (oziroma, kot bi se glasil zapis, $\exists x: \overline{\Phi x}$), pa bi pomenila, da je nekaj, kar falični funkciji reče ne, kljub temu podvrženo tej funkciji, tj. postavljeno znotraj simbolne ureditve. *Eksistirati* namreč pomeni imeti mesto znotraj simbolnega registra. Zato Lacan nikoli ne trdi, da ženska instance, ki je postavljena onstran falosa, *eksistira*: Lacan vztraja na njeni radikalni drugosti v razmerju do logosa, do simbolne ureditve, kot jo strukturira falos. $\exists x: \overline{\Phi x}$ zanika *eksistenco* tega "področja onstran falosa", vendar pa, kot bomo videli, nikakor ne zanika njegove *ex-sistence*.¹⁸

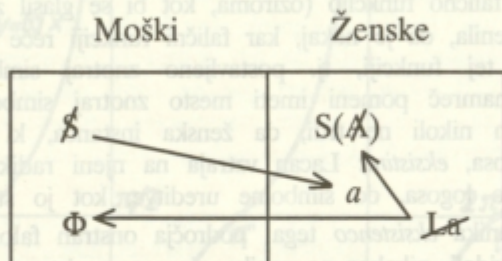
Ženska potemtakem ni nekako manj "popolna" kot moški, saj je moški cel zgolj v razmerju do falične funkcije.¹⁹ Ženske niso nič manj "cele" kot moški, razen ko jih obravnavamo v terminih falične funkcije; ženske niso nič bolj "nedefinirane" ali "nedoločene" kot moški, razen v razmerju do falične funkcije - tega neiztrebljivega tretjega člena.

¹⁸ Tako kot v primeru moške strukture $\exists x: \overline{\Phi x}$ ne postavi eksistence, ampak *ex-sistence*. Zato bi lahko utemeljeno trdili, da v Lacanovem simbolizmu kot nasprotju klasične logike $\exists x$ pomeni "ex-sistira x ", medtem ko $\exists x$ preprosto zanika možnost eksistence x , ne da bi karkoli jamčilo o njegovi *ex-sistenci*.

¹⁹ Moški vsekakor v nobenem smislu ni cel brez svojega partnerja, objekta a ; polnost, ki jo doseže, ko se združi s svojim partnerjem, pa ostaja v najboljšem primeru fantazmat-ska ($\$0a$).

PARTNERJA?

Oglejmo si zdaj simbole ali mateme, kot jim pravi Lacan, ki se nahajajo pod formulami seksuacije. Tukaj vidimo, da je prekržani La - ki v nekem smislu simbolizira, da ženska ni vsa - s puščicama, ki nakazujeta, da gre za partnerja Ženske, na eni strani povezan s Φ (fi, falos), na drugi strani pa s $S(A)$, z označevalcem manka v Drugem (A kot *Autre*, Drugi).



FALOS: EDEN IZMED PARTNERJEV ŽENSKE

Kaj je falos? Falos je označevalec, ki zastopa tisti del materine želje, ki seže onstran njenega otroka. Otrok opaža, tako v svoje nezadovoljstvo kot v nezadovoljstvo matere, da mati ni vedno navzoča in da tudi takrat, ko je navzoča, otrok ni vedno v središču njene pozornosti. Mater očitno zanimajo druge stvari²⁰ - ljudje, objekti in dejavnosti - in to zainteresiranost (za nekaj drugega) simbolizira falos.

²⁰

Mati, katere želja je fiksirana edino na njenega otroka, ne ustvari nobenega drugega prostora, ni fiksirana nikamor drugam; otrok je tako ujet v dualno razmerje, ki bo prej ali slej pripeljalo do psihoze.

Falos je označevalec: označevalec same želje. Kolikor je želja po svoji naravi tekoča, gibljiva, lahko falos opredelimo kot označevalec *želje po nečem drugem*, kot označevalec neizčrpnosti, brezkončne domiselnosti želje - v smislu nenehnega *stremljenja naprej*, nenehnega prizadevanja za nečim, stanja nenehne pripravljenosti, budnosti, vznburjenosti, vztrajne erekcije. Želje, torej, ki je absolutna in nenasitna.

Ta označevalec zavzema privilegiran položaj v označevalni ureditvi: ko deluje, otroku ni več treba dojemati matere kot Drugega, ki nekaj zahteva, ampak kot želeči Drugi - Drugi, ki potemtakem ni in ne more biti *comblé* (zapolnjen, dan kot celota) in ki ga ne more zadovoljiti sam otrok, ampak namesto tega išče nekaj drugega. Materina želja utira pot želji otroka: enodimezionalno polje zahteve se odpre novemu brezkončnemu obzorju: območju neizčrpnega, "neujemljivega" lova, imenovanega želja.

Ta en označevalec omogoča vse transformacije, ki jim je podvržena želja: zdrsitev od nekega objekta ali osebe k nekemu drugemu objektu ali osebi (metonimija) in nadomestitev objekta ali osebe z nekim drugim (metafora).²¹ Kar z drugimi besedami pomeni, da ta en označevalec omogoča poln razcvet moči govornice. Zahteva implicira nekakšno stalnost ali strditev (zahteva je vedno zahteva po isti stvari), ki jo lahko presežemo zgolj s pomočjo tega enega označevalca. Brez njega bo otrok verjetno ostal ujet v stadiju avtizma. Ta en označevalec je tako v nekem smislu strukturirajoče načelo same označevalne ureditve. Kljub temu pa so različne *stopnje dostopa* k temu označevalcu; v spisu o *Hamletu* sem dokazoval, da se po Lacanu v tej igri drama vrti okoli Hamletovega delnega in problematičnega dostopa k temu označevalcu, ki bi mu edini

21 Vsekakor grem tu prehitro preko Lacanovega razdelave metafore in metonimije v petdesetih letih, saj je v tej fazi njegovega dela falos dojet kot označenec, tj. smisel ali pomen (prim. str. 557 v *Écrits*); tu izhajam iz predpostavke, da je v poznejšem Lacanu falos kot označevalec želje zelo tesno povezan z imenom Očeta, tako da ju včasih celo ni mogoče razločiti.

omogočil, da se loči od svoje matere/Druega (mOther).²² Bolj ko je subjektov "dostop" k temu označevalcu popoln, boljša je artikulacija njegove ali njene želje, polnejša je njegova ali njena sposobnost delovanja, in večja je njegova ali njena ločitev od Druega v vseh njegovih inkarnacijah: govorica, mati/Drugi (mOther), oče, država, zakon, religija itd.²³

S(A): DRUGI PARTNER ŽENSKÉ

Če se vrnemo k naši tabeli, vidimo, da so ženske, medtem ko so po eni strani "sparjene" s falosom, po drugi strani tudi nerazvozljivo "strojene" (*troisées*) z nečim, kar priča o manku ali luknji v označevalni ureditvi.

Ta manko ni preprosto manko, ki je neposredno v korelaciji z željo, namreč manko, ki priča o tem, da je govorica prežeta z željo in da Drugi manjka, tj. da mati ali oče kot utelešenji Druega nista popolna in tako nekaj hočeta. Označevalec tega manka, ki implicira željo (oziroma želje, ki implicira manko), bi bil sam falični označevalec.

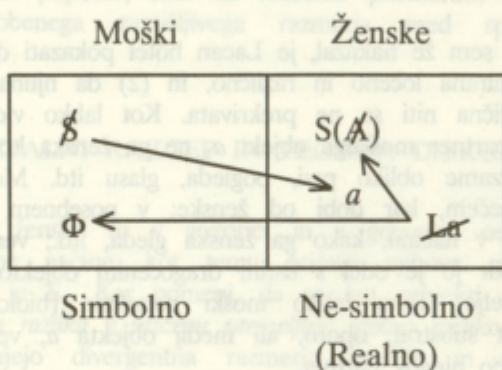
Potemtakem je še eno obličje Druega kot zaprečenega, ki je tu na delu; njegova prva razlaga bi lahko bila, da gre za prvotno potlačitev kot izvor oziroma sidrišče simbolne ureditve, tj. za nujno "izginotje" nečesa, tako da lahko to, od koder nekaj izgine, pride do biti: za izključitev nečesa iz simbolne ureditve, na kateri temelji celota te ureditve. Po Lacanu prvotna potlačitev sestoji v izvzetju S_1 , unarnega označevalca - različnega od vseh drugih označevalcev -, ki

²² Ta tekst, "Reading *Hamlet* with Lacan", je objavljen v zborniku, ki sta ga leta 1992 uredila Richard Feldstein in Willy Apollon. O ločitvi glej moj članek "Alienation and Separation: Logical Moments of Lacan's Dialectic of Desire", objavljen v *Newsletter of the Freudian Field*, 4, 1990.

²³ Ta pojem "dostopa" ali "dostopnosti" nekega označevalca se mi ne zdi povsem ustrezen, vendar tega tukaj ne morem podrobneje razviti.

ni "del" simbolne ureditve. S_1 in $S(A)$ sta iste vrste, četudi v Lacanovem delu nista vedno izenačena.

Če se še enkrat vrnemo k matemam na tabeli, lahko opazimo, da se vsi elementi na moški strani zdijo neposredno povezani s simbolno ureditvijo, medtem ko elementi na ženski strani ne spadajo vanjo v pravem pomenu, četudi so nekako povezani z njo.



Objekt a je tisti del realnega, okoli katerega simbolno kroži, da bi se mu izognilo; La zastopa žensko, kolikor je ne moremo ustrezno definirati z govorico; $S(A)$ pa je izključen iz simbolnega. Pravzaprav ni težko videti, da so vsi matemati na ženski strani vpisi realnega.

Na tej podlagi lahko rečemo, da ima ženska v nekem smislu nogo v obeh vratih: eden izmed njenih partnerjev, Φ , je lepo umeščen v simbolno, medtem ko seže drugi, $S(A)$, onstran simbolnega oziroma je sama onstranost simbolnega. Φ lahko tukaj izenačimo z S_2 (katerikoli označevalec), $S(A)$ pa z S_1 (Drugi - ali "edini", tj. unarni - označevalec). Moški ostaja omejen na polje, ki

ga pokriva Φ , njegov edini "dostop" k realni biti preko objekta a , svojega partnerja, ki ga moški lahko najde le v polju ženske.²⁴ Dostop ženske k simbolnemu nemara zahteva razmerje do falosa preko moškega, vendar pa se zdi, da njen dostop k realnemu poteka bolj "neposredno" skozi S_1 , brez kakršnegakoli ovinka preko moškega.

DISSIMETRIJA PARTNERJEV

Kot sem že nakazal, je Lacan hotel pokazati dvojce: (1) da sta spola definirana ločeno in različno, in (2) da njuna partnerja nista niti simetrična niti se ne prekrivata. Kot lahko vidimo na zgornji tabeli, je partner moškega objekt a , ne pa ženska kot taka; objekt a lahko privzame obliko prsi, pogleda, glasu itd. Moški tako lahko uživa v nečem, kar dobi od ženske: v posebnem načinu njenega govorjenja, v načinu, kako ga ženska gleda, itd.; vendar pa je tako zgolj kolikor jo je odel s tistim dragocenim objektom, ki razvema njegovo željo. Tako lahko moški *potrebuje* (biološko definirano) žensko kot substrat, oporo, ali medij objekta a , vendar pa ženska nikoli ne bo njegov partner.

In tudi moški kot tak ne bo nikoli njen partner: lahko da ženska *potrebuje* (biološko definiranega) moškega, da bi zanj utelesil falos, vendar pa bo njen partner falos in ne moški.²⁵ Zlom ali dissimetrija sta še bolj radikalna, kadar gre za njen Drugi partner, $S(A)$ ali S_1 , saj ta partner sploh ni umeščen v moško polje, in tako se ženski sploh ni treba zateči k moškemu, da bi se "nanašala" nanj. Lacan gre celo tako daleč, da reče, da je - medtem ko je falični užitek spolen - ta Drugi užitek aoseksualen. Tako ima ženska poleg dostopa k spolnemu (faličnemu/simbolnemu) užitku Φ

²⁴ Perverznež lahko to najde kje drugje kot v ženskem polju. Prav zato perverzneža, čeprav je biološko vzeto moški, verjetno ne moremo opredeliti z moško strukturo.

²⁵ Iz analitične izkušnje se zdi jasno, da moški v razmerjih z drugimi teži, da bi se izenačil z označevalcem, ženska pa, da bi se izenačila z objektom.

potencialno še dostop k ne-spolni vrsti užitka preko S(A). Lacan ta Drugi užitek povezuje z religiozno ekstazo, vendar naj razprava o tej povezanosti počaka na kakšno drugo priložnost.

Če bi se izkazalo, da so spolni partnerji moških in žensk identični - če bi recimo objekt *a* deloval kot edini partner za oba -, bi bila želja moških in žensk kot seksuiranih bitij strukturirana na nekakšen vzporeden način in na tej osnovi bi si lahko zamislili spolno razmerje med njimi. Vendar pa je dissimetrija njihovih partnerjev skrajna in popolna; zato ne moremo postulirati, artikulirati ali zapisati nobenega zamišljivega razmerja med spoloma v kakršnikoli obliki.

DIFERENCIALNI RAZCEP IN TEORIJA DISKURZA

Moški in ženske so v govorici in z govorico odtujeni na radikalno različne načine, kot temu pričajo njihova nezdružljiva razmerja do S_1 in S_2 . Kar pomeni, da so kot subjekti razcepljeni različno in da *ta razlika v razcepu utemeljuje spolno razliko*.²⁶ Spolno razliko preprečujejo divergentna razmerja moških in žensk do označevalca. To lahko formuliramo na več različnih načinov: moški

²⁶ Iz drugih Lacanovih tekstov vemo, da je razcep značilen za nevrotike: eksistenca subjektivnosti, ki je rezultat razcepa, je v primeru psihoz dvomljiva. Lacan postavi pod vprašaj samo možnost, da gre za subjekt, kadar je posameznik, s katerim imamo opraviti, psihotik. Kot vemo iz Lacanovega dela, je psihoza rezultat neuspeha vzpostavitve Imena Očeta. So posamezniki, ki očetovega imena - ne toliko v obliki imena, kot npr. John ali Bill, ampak predvsem v obliki same besede "oče" z vsemi njenimi denotacijami in konotacijami v naši kulturi - nikoli niso asimilirali. Ime Očeta ima pri Lacanu nekakšno lingvistično eksistenco - kot člen v govorici, kot beseda -, pa vendar ga ne moremo natančno vezati na neko dano besedo; se pravi, da ima nekakšno bolj strukturalno funkcijo, ki mu dopušča, da deluje kot sidrišče za subjekta. Je pogoj same možnosti subjektivnosti.

Psihotiki niso razcepljeni subjekti; ni jasno, v kakšnem smislu jih sploh lahko imamo za subjekte. Po drugi strani pa srečamo veliko različnih variacij nevrotikov, predvsem moške in ženske. Zdi se, da raznolikost izhaja iz različnih načinov razcepljanja, iz različnih vrst razmerja do govorice. Zdi se, da je to tisto, kar Lacan pove s svojimi formulami seksuacije.

in ženske so različno kastrirani, moški in ženske so različno odtujeni, moški in ženske so različno razcepljeni. Vse to nas pripelje do istega.

Če je razcep lingvistična operacija, morajo biti razlike v načinu, kako moški in ženske dojemajo, uporabljajo in/ali utelešajo govorico. Formula $\forall x: \Phi x$ (*pas-tout*) nakazuje, da ženske niso povsem pod oblastjo govornice, pa vendar jih je veliko podvrženih "histerični konverziji" - psihosomatskim bolečinam in paralizi, ki prizadenejo dele telesa v skladu s subjektivim pojmovanjem tega, kako je zgrajeno njegovo telo, ne pa v skladu z resnično anatomsko zgradbo telesa.²⁷ Mar ni to najboljši možni dokaz, da so tudi ženske pod oblastjo govornice in da so njihova telesa popisana z označevalci?

Pa vendar se moška in ženska uporaba govornice v določenih zadevah povsem razlikujeta. Pri pretresu te razlike v diskurzih nam lahko pomagajo formulacije Lacanove algebre v zadnjih letih njegovega poučevanja, kjer je unarni označevalec, S_1 , identificiran kot "označevalec-gospodar", nekakšen prvobiten, izoliran označevalec, ki stoji sam zase in se pri vzpostavitvi svoje prevlade ne nanaša na noben drug označevalec. S_2 pa je povezan z vednostjo, z umom, z nekakšno zalogo vsega znanja, ki je uporabno za racionalizacijo.

Če se lotimo diskurza moških in diskurza žensk s tema dvema pojmom, lahko naprimer S_1 dojamemo kot resnico diskurza moškega: kot smo že videli, je S_1 eden možnih prevodov $\exists x: \Phi x$ (eksistira en x , ena instanca, kjer je falična funkcija neoperativna). Vse, kar spada v diskurz moškega, lahko dojamemo kot obupan poskus, da bi zakrili tisto občutljivo točko, tisto nedosegljivo idealno pozicijo gospodarja. $\forall x: \Phi x$ (za vsak x je falična funkcija operativna) pa v nekem smislu ustreza S_2 : moškemu, kolikor ga obvladujejo zakon označevalca, um, vednost, racionalnost, racionalizacija. Če zadevo tako formuliramo, se zdi, da moška

²⁷ Veliko ljudi trpi npr. za domnevnimi srčnimi bolečinami na levi strani prsnega koša, čeprav se srce dejansko nahaja točno v sredini prsnega koša.

struktura (in obsesivna nevroza) ustrezata diskurzu univerze, ki ga je Lacan razvil v Seminarjih XVII in XX:

$$\frac{S_2}{S_1} \longrightarrow \frac{a}{\$}$$

$$\text{Oče} - \exists x: \overline{\Phi x} - S_1$$

$$\text{Sin} - \forall x: \Phi x - S_2$$

S_1 , tako kot deluje v diskurzu gospodarja, se upira stališču, da obstoji nekaj takega kot um ali resnica; volja sama prevladuje: "naredil boš, kar sem ti rekel, *ker sem tako rekel*". Moški bi radi (večinoma nezavedno) našli gospodarja, ki bi ga ubogali, vendar pa bi tega gospodarja radi tudi strmoglavili in sami zavzeli položaj absolutne avtoritete. Od tod zadrega. Vendar je v obeh primerih ključen S_1 .

Kako pa je z žensko uporabo govornice? Z diskurzom ženske? Oglejmo si diskurz histeričarke:

$$\frac{\$}{a} \longrightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

Diskurz ženske sploh ni strukturiran na isti način kot diskurz moškega. Ženske ne iščejo racionalizacij S_1 , besede gospodarja. Moški sprejme S_1 brez vprašanja. S_1 mu je *nec plus ultra*, dokončna, zadnja točka ali celo popkovina njegovih najbolj divjih sanj. V nekem smislu ga drži skupaj: je to, kar ga dela celega, ker najde v

S_1 svojo mejo ali omejitev. Ženska pa ne najde svoje meje v S_1 ; S_1 zanjo ni alfa in omega. Raje zavzame neko distanco do S_1 in ga zaslišuje: "Pa kaj potem, če si tako rekel! - daj mi vsaj en dober razlog, zakaj bi ti verjela, kaj šele ubogala!"

Histeričarke so živ dokaz, da v iskanju absolutnega nikoli ne pridemo do zadnjega člena, ob katerem bi se iskanje ustavilo: ženska lahko neutrudljivo nadaljuje z iskanjem, ne da bi kadarkoli naletela na nekaj, kar bi služilo isti funkciji, kot jo S_1 opravlja za moškega. To včasih deluje kot vir tesnobe, včasih pa kot vir ekstaze.

V diskurzu histeričarke razcepljeni subjekt zavzema prevladujočo pozicijo, naslavlja se na S_1 in ga spodbija. Medtem ko se diskurz univerze ravna po navodilih označevalca-gospodarja in si izmišlja sisteme, ki naj ga raztolmačijo, pa se histeričarka obrne direktno na gospodarja in od njega zahteva, da pokaže, iz česa je, kakšnega kova je, tako da s pomočjo vednosti proizvede nekaj resnega. Njen diskurz je natančno nasprotje diskurza univerze, vse pozicije so tu zamenjane. Histeričarka ohranja prvenstvo subjektivnega razcepa: protislovje med zavestnim in nezavednim in s tem konfliktno, protislovno naravo same želje.

Desno spodaj, v poziciji, ki jo Lacan izmenoma imenuje produkt, produkcija ali izguba, naletimo na vednost (S_2). V to pozicijo Lacan tudi umesti užitek, se pravi ugodje, ki izhaja iz diskurza; Lacan torej sugerira, da histeričarka doseže vrhunec uživanja ob vednosti. V diskurzu histeričarke je vednost nedvomno erotizirana v večji meri kot kjerkoli drugje. V diskurzu gospodarja je vednost cenjena le kolikor proizvaja nekaj drugega, vendar pa je sama vednost gospodarju nedostopna; v diskurzu univerze vednost ni toliko samosmoter kot predvsem tisto, kar upravičuje obstoj in dejavnost akademika. Histerija tako glede na vednost prinaša enkratno konfiguracijo; zato je Lacan diskurz znanosti poistovetil z diskurzom histerije.²⁸

²⁸ V tej zvezi glej "Science, Knowledge, and Truth", predavanje, ki sem ga imel na UCLA.

ŠE ENKRAT O EX-SISTENCI

Glede na Lacanove številne trditve o eksistenci, ki se zdijo paradokсне - "Ženska ne obstaja", "Drugi užitek ne obstaja" - in ki vsebujejo *il y a in il n'y a pas* - "Ni spolnega razmerja", "*Il y a de l'Un*", "*Il n'y a pas d'autre de l'Autre*" -, bi rad še dodal kratko opombo o Lacanovem pojmovanju eksistence.

Kolikor je meni znano, je bila beseda "ex-sistenca" prvič uporabljena v francoščini v prevodih Heideggra (v *Biti in času*²⁹), kot prevod grške *ekstasis* in nemške *Ekstase*. Korenski pomen termina v grščini je stati zunaj nečesa ali stati stran od nečesa. V grščini so besedo ponavadi uporabljali za "odstranitev" ali "premestitev" nečesa, vendar pa so jo postopoma začeli uporabljati tudi za stanja duha, ki jim danes pravimo "ekstatična". Izpeljani pomen besede je tako postal "ekstaza"; od tod tudi njeno razmerje do Drugega užitka. Heidegger je velikokrat igral na korenski pomen besede, "stati zunaj" ali "stopiti iz sebe", pa tudi na njeno tesno zvezo v grščini s korenem besede za "eksistenco". Lacan uporablja ex-sistenco, ko govori o "eksistenci, ki stoji stran od", ki nekako vztraja od zunaj. O nečem, kar ni vključeno noter, o nečem, kar ni intimno, ampak "ekstimno".

Drugi užitek je onstran simbolnega, stoji stran od simbolne kastracije. Ex-sistira. Znotraj naše simbolne ureditve lahko zarišemo njegovo mesto in ga celo imenujemo, kljub temu pa ostaja

29

Tu je zanimivo dejstvo, da je Heidegger vpeljal pojem ex-sistence v razmerje do časa; njegovo razpravo lahko zato plodno primerjamo z Nagarjunovo, ki sem jo navedel na začetku tega članka. Poglejmo naprimer naslednji odlomek iz Heideggrovih *The Basic Problems of Phenomenology* (Indiana University Press, Bloomington 1982, str. 266-267): "Bistvo prihodnosti je v *prihajanju-k-sebi*; bistvo preteklosti Štega, da je nekaj bilo) je v *iti-nazaj-k*; bistvo sedanjosti pa je v *ostati-z*, *zadrževati-se-pri*, se pravi *biti-z*. Te lastnosti *k*, *nazaj-k*, *z*, razkrijejo osnovno zgradbo časovnosti. Kolikor je določena s temi *k*, *nazaj-k* in *z*, je časovnost *zunaj same sebe*. ... Časovnost kot enotnost prihodnosti, preteklosti in sedanjosti ne nosi *Dasein* stran zgolj včasih in ob priliki; nasprotno je kot časovnost sama *izvirni zunaj-sebe*, ekstatikon."

neizrekljiv in neizrazljiv. Lahko ga vzamemo kot nekaj, kar ex-sistira, saj ga lahko zapišemo: $\overline{\forall x: \Phi x}$.

Ženska ne eksistira, saj je ne moremo ustrezno definirati z govorico oziroma znotraj nje, vendar pa ex-sistira, saj jo lahko zapišemo kot prečrtano: $\cancel{\text{Ženska}}$.

Spolna razmerja pa se v tem pogledu razlikujejo od ženske - ne moremo jih zapisati in tako niti ne eksistirajo niti ne ex-sistirajo. Preprosto jih *ni*: ali ni to tisto, kar nam toliko pacientov govori že toliko let?!

Prevedel Kostja Žižek

COGITO IN SPOLNA RAZLIKA

1 Kantovska razpoka v univerzalnem

Omemba "razpoke v univerzalnem" ob Kantu se nemara zdi paradokсна: ali ni bil Kant obseden od univerzalnega, ali ni bil njegov osnovni smoter izpostaviti univerzalno mrežo transcendentalnih kategorij, ki je konstitutivna za spoznanje, ali njegova etika ne vztraja, da je edini kriterij moralnosti našega delovanja univerzalna forma kategoričnega imperativa, itd.? Toda čim je Reč-na-sebi postavljena kot nedosegljiva, je vsaka univerzalnost potencialno suspendirana, tj. vsaka univerzalnost implicira točko izjeme, na kateri je njena veljavnost izničena; oziroma, povedano v jeziku sodobne fizike, vsaka univerzalnost implicira točko singularnosti. Ta "singularnost" je v zadnji instanci *sam kantovski subjekt*, namreč prazni subjekt transcendentalne apercepcije. Zaradi te singularnosti vsaki od Kantovih treh kritik "spodrsne" ob univerzalizaciji. V "čistem umu" antinomije vzniknejo, ko v uporabi kategorij sežemo preko našega končnega izkustva in jih apliciramo na *totalnost* univerzuma: čim skušamo dojeti univerzum kot *Celoto*, se hkrati prikaže kot končen in kot neskončen, kot vseobsegajoča mreža vzrokov in kot nekaj, kar vsebuje svobodna bitja... V "praktičnem umu" to razpoko vpelje možnost "radikalnega Zla", Zla, ki glede na svojo formo *sovpade* z *Dobrim* (svobodna volja kot volja, ki sledi samopostavljenim univerzalnim pravilom, lahko izbere "zlo" iz načela, ne zavoljo "patoloških, empiričnih vzgibov). V "zmožnosti presoje" kot "sintezi" čistega in praktičnega uma razpoka nastopi dvakrat. Najprej imamo nasprotje estetike in teleologije, dveh polov, ki skupaj *ne* tvorita harmonične celote. Lepota je "smotrnost brez smotra": kot proizvod človekove zavestne dejavnosti nosi znamenje smotrnosti, vendar pa se neki predmet prikaže kot "lep" zgolj kolikor je izkušen kot nekaj, kar ne služi nobenemu določenemu smotru, kar je navzoče brez razloga ali cilja. Z drugimi besedami, Lepo označuje paradokšno

točko, na kateri človeška dejavnost (ki je sicer instrumentalna, usmerjena k realizaciji zavestnih smotrov) začne delovati kot spontana naravna sila: resnična umetnina ni nikoli rezultat zavestnega načrta, izrasti mora "spontano"... Teleologija pa po drugi strani razbira skrite smotre v naravi, ki je podrejena slepim mehaničnim zakonom, tj. ki je ontološko konstituirana kot "objektivna realnost" skozi transcendentale kategorije, med katerimi ni prostora za smotrnost.

Sublimno je tako treba dojeti kot pokazatelj spodletele "sinteze" Lepote in Smotrnosti, oziroma, če naj uporabimo elementarno matematiko, kot presek dveh množic, množice "lepega" in množice "smotnega" - kajpada njun *negativni* presek, tj. presek, ki vsebuje elemente, ki niso niti lepi niti smotni. Sublimni pojavi (natančneje, pojavi, ki v subjektu vzbudijo občutek sublimnega) nikakor niso lepi, so kaotični, brezoblični, pravo nasprotje harmonični estetski obliki, hkrati pa tudi ne služijo nobenemu smotru, tj. so pravo nasprotje tistih potez, ki pričajo o skriti smotrnosti v naravi (so monstrozni v smislu nefunkcionalno prenapihnjene, pretiranega značaja nekega organa ali predmeta). Kot tako je Sublimno mesto vpisa čiste subjektivnosti, katere brezno skušata vsaka na svoj način, z videzom harmonije, zakriti Lepota in Teleologija.

V kakšnem razmerju je torej, približe vzeto, Sublimno do dveh množic Lepega in Teleološkega, katerih presek je? Kar zadeva razmerje med Lepim in Sublimnim, Kant, kot je znano, dojam Lepo kot simbol Dobrega; hkrati pa poudari, da tisto, kar je zares sublimno, ni objekt, ki vzbudi občutek sublimnega, ampak moralni zakon v nas, naša nadčutna narava. Naj torej Lepo in Sublimno preprosto dojamemo kot dva različna simbola Dobrega? Od kod potem njuna razlika? Ali ni bolj ustrezno sklepati, da mora dvojnost Lepega in Sublimnega temeljiti v neki dvojnosti, ki se drži samega moralnega Zakona? Tu nam priskoči na pomoč psihoanalitična teorija; Lacan namreč strogo razločuje med dvema stranema zakona. Na eni strani imamo zakon kot simbolni Ideal-Jaza, tj. zakon v njegovi pomirjajoči funkciji, kot garanta socialnega pakta, kot posredujoči Tretji, ki nam omogoči razrešiti zagate imaginarne agresivnosti; na drugi strani imamo zakon v njegovi nadjazovski

razsežnosti, tj. zakon kot "iracionalen" pritisk, ki nas naredi krive povsem nesorazmerno naši dejanski odgovornosti, kot dejavnik, v katerega očeh smo a priori krivi in ki uteleša nemogoči imperativ uživanja. Ta distinkcija med Idealom-Jaza in nadjazom nam omogoči поблиže opredeliti način, kako se Lepo in Sublimni nanašata na območje etike. Lepo je simbol Dobrega, tj. moralnega zakona kot pomirjajočega dejavnika, ki brzda naš egoizem in omogoča harmonično socialno sožitje. V nasprotju s tem pa dinamično sublimno - vulkanski izbruhi, viharo morje, planinski prepadi, itd. - s samim svojim neuspehom, da bi simbolizirali (simbolno reprezentirali) nadčutni moralni zakon, evocira njegovo nadjazovsko razsežnost. V izkustvu dinamičnega sublimnega je potemtakem na delu naslednja logika: res sem lahko le droben delec v prahu, ki ga mečeta naokoli viharji veter in razburkano morje, na nemilost izročen divjanju naravnih sil - *toda ves ta bes narave zbledi v primerjavi z absolutnim pritiskom, ki ga name vrši nadjaz, ki me ponižuje in prisiljuje, da delujem proti najbolj osnovnim lastnim interesom!* (Tu naletimo na osnovni paradoks kantovske avtonomije: svoboden in avtonomen subjekt, prost prisil patološke narave, sem zgolj v meri, v kateri je moj ponos zdrobljen s poniževalnim pritiskom moralnega zakona.) V tem je tudi nadjazovska razsežnost judovskega boga, ki jo evocira visoki svečenik Abner v Racinovi *Ataliji*: "Je crains Dieu et n'ai point d'autre crainte..." - strah pred besnečo naravo in pred bolečino, ki mi jo lahko prizadenejo drugi ljudje, se ne sprevrže v sublimni mir tako, da se preprosto zavem nadčutne razsežnosti v sebi, ki je onstran dosega naravnih sil, ampak skozi ugotovitev, kako je pritisk moralnega zakona močnejši od najbolj silovite naravne sile.

Neizogiben sklep, ki ga je treba povleči iz tega, je: če je Lepo simbol Dobrega, je Sublimno simbol... že tu se zadeve zapletejo. Problem s sublimnim objektom (natančneje: z objektom, ki vzbudi v nas občutek sublimnega) je, da mu *spodleti* kot simbolu - sublimni objekt evocira Onstranost skozi sam neuspeh njene simbolne reprezentacije. Če je torej Lepo simbol Dobrega, Sublimno evocira - kaj? Možen je le en sam odgovor: gre kajpada za nepatološko, etično, nadčutno razsežnost, toda za *nadčutno, etično držo*,

kolikor ta drži seže preko območja Dobrega - skratka: za radikalno Zlo, za Zlo kot etično držo.¹

Če sta si torej Sublimno in Lepo zoperstavljeni glede na dve plati moralnega zakona (pomirjajoči Ideal-Jaza versus kruti nadjaz), kako naj potem Sublimno razločimo od protipola Lepemu v *Kritiki presodnosti*, od teleologije v naravi? Sublimno označuje naravo v njenem nesmotrnem besnenju oziroma trošenju njenih sil, ki *ničemu ne služi* (Lacanova definicija užitka na prvih straneh *Encore*), medtem ko teleološko opazovanje odkrije v naravi predpostavljeno (zgolj reflektivno, ne konstitutivno) *vednost*, tj. regulativna hipoteza teleologije je, da "narava ve" (tok dogodkov ne sledi zgolj "slepi" mehanični kavzalnosti, ampak ga uravnava neka skrita smotnost).² V

¹ Ta pojem Sublimnega vrže novo luč na motiv "Kant avec Sade", tj. na Lacanovo tezo o Sadu kot resnici Kanta. Začnimo z vsakdanjim vprašanjem: v čem je (domnevni) šarm spolnih priročnikov? Jasno je namreč, da po njih ne brskamo zato, da bi se zares kaj naučili - kar nas na njih privlači, je, da dejavnost, ki pooseblja transgresijo slehernega pravila (ko počenjamo "tisto", naj ne bi premišljali, ampak se neposredno prepustili strastem...), privzame obliko svojega nasprotja in postane predmet šolskega drila. (Med priljubljenimi nasveti, kako si osvežiti spolno življenje, je tudi ta, da postopamo *a contrario* in oponašamo hladno, aseksualno instrumentalno dejavnost: s partnerjem podrobno razpravljava o tem, kaj bova počela, pretehtavava razloge za in proti temu, da začneva s kunilingusom, na papirju razdelava načrt po točkah, kot da gre za zapleteno tehnično operacijo - včasih to "vžge".) Tu naletimo na nekakšno paradokсно sprevrnitev logike Sublimnega: v kantovskem Sublimnem brezmejni kaos čutnega izkustva (besneči vihar, vrtoglavi skalnati previsi) porodi slutnjo čiste Ideje Uma, katere Mera je tako neizmerna, da ji ne more zadostiti noben objekt izkustva, niti narava v najbolj mogočnem razodevanju svojih moči (tukaj je torej Mera, idealni Red, na strani nedosegljive Ideje, brezoblični kaos pa na strani čutnega izkustva); v primeru "birokratizirane spolnosti" pa je razmerje obrnjeno, tj. spolno vzburljenje kot zgled stanja, ki uhaja instrumentalnemu urejanju, je doseženo preko svojega nasprotja, tako da ga obravnavamo kot objekt birokratske dolžnosti... Nemara je (tudi) v tem smislu Sade resnica Kanta: sadist, ki uživa, ko opravlja spolno dejavnost kot instrumentalizirano birokratsko dolžnost, sprevrne in s tem privede do resnice kantovsko Sublimno, v katerem se zavemo nadčutne Mere skozi kaotični, brezmejni značaj našega izkustva.

² V tem natančnem smislu Kantova distinkcija med konstitutivno in regulativno razsežnostjo ustreza Lacanovi distinkciji med vednostjo in predpostavljeno vednostjo: teleološka regulativna Ideja ima status "vednosti v realnem", tj. status racionalne ureditve, inherentne sami naravi, ureditve, ki - četudi je teoretsko nedokazljiva - jo moramo predpostaviti, če naj bo možna naša pozitivna vednost, ki jo strukturirajo konstitutivne transcendentalne kategorije.

Sublimnem narava ne ve - in kjer "[ono] ne ve", tam [ono] uživa (s tem smo spet pri nadjazu kot zakonu, ki uživa, ki je prežeta z obscenim uživanjem). Skrita vez med takšnim izbruhom "uživanja narave" in med nadjazom ponuja ključ za film Johna Forda *Hurikan* (1937), zgodbo o peščeni sipini, ki je nekoč bila rajski, cvetoči tropski otok. Francoski guverner otoka DeLaage (Raymond Massey) obsodi na strogo zaporno kazen Terangija, domačina, ki je udaril nazaj Francoza. Ko Terangi pobegne iz zapore, da bi se pridružil svoji ženi, ga De Laage brez milosti zasleduje, dokler ne izbruhne hurikan, ki uniči ves otok. De Laage je ekstremni pristaš vladavine reda-in-zakona, iracionalno je okužen s kratkovidno aroganco oblastnika - skratka, čisti nadjazovski lik. Po običajnem dojetju filma bi morala biti funkcija hurikana v tem, da poduči De Laageja, kako so na sveti stvari, ki so bolj pomembne od kazenskega zakonika: ko je de Laage soočen z razdejanjem, ki ga je povzročil hurikan, ponižno pomilosti Terangija. Toda takšno branje filma ne ustreza: na laž ga postavi že dejstvo, da hurikan uniči kolibe in celotno življenjsko okolje domorodcev, medtem ko se De Laageju nič ne zgodi - hurikan moramo potemtakem dojeti kot očitovanje *De Laagejevega* patriarhalno-nadjazovskega besa! Z drugimi besedami, De Laageja strezni njegovo soočenje z destruktivno naravo besa, ki tli v njem samem - skozi divjanje hurikana se zave divjega, neukročenega *uživanja*, ki tvori hrbtno stran in resnico njegove fanatične predanosti zakonu. Terangija ne pomilosti zato, ker bi prišel do vpogleda v ničevost človeških zakonov v primerjavi z neizmernostjo naravnih sil, ki se je razodela v hurikanu, ampak zato, ker se je dokopal do spoznanja, da je skrito ozadje tega, kar se prikazuje kot njegova moralna pokončnost, radikalno Zlo, katerega destruktivna moč zasenči celo divjanje hurikana...

2 "Formule seksuacije"

Problem z našo dosedanja predstavitevijo pa je, da smo implicitno dali prednost eni sami vrsti sublimnega ("dinamičnemu" nadjazovskemu Sublimnemu, ki se razodeva v besnenju narave, v

sprostitvi intenzivne, skoncentrirane moči, ki preti, da nas bo preplavila) na račun druge vrste, "matematičnega" sublimnega (vrtoglavice, ki nas prevzame, ko smo soočeni z neskončnim nizom, katerega totalnost je onstran našega dosega). Ta razcep samega Sublimnega, preseka Lepote in Teleologije, na "matematično" in "dinamično" Sublimno, pa je ključnega pomena, saj neposredno zadeva spolno razliko. "Uradna" teorija sublimnega ne le pri Kantu, ampak že pri Burku, njegovemu predhodniku in viru, poveže nasprotje moško/žensko z nasprotjem sublimno/lepo³; naš cilj pa je pokazati, da *se še pred nasprotjem sublimno/lepo spolna razlika vpiše v razcep samega sublimnega na matematično in dinamično sublimno.*

Kot je znano, je pojmovna matrica, ki služi za osnovo nasprotju dveh vrst sublimnega, podana že v *Kritiki čistega uma*, v obliki razlike med dvema vrstama antinomij čistega uma. (KRV, B 454-488) Ko um v svoji uporabi transcendentalnih kategorij seže preko polja možnega izkustva, se pravi, ko uporabi te kategorije na bitnostih, ki nikoli ne morejo postati predmet možnega izkustva (univerzum kot celota, bog, duša), se zaplete v antinomije, tj. neizogibno pride do protislovnih sklepov: univerzum je končen in neskončen; bog obstoji in ne obstoji... Kant razporedi te antinomije v dve skupini: matematične antinomije vzniknejo, ko apliciramo kategorije na univerzum kot celoto (na totalnost fenomenov, ki nikoli ni dana našemu končnemu zoru), medtem ko dinamične antinomije vzniknejo, ko kategorije apliciramo na objekte, ki sploh ne

3 Prim. Tretji razdelek Kantovih *Zapažanj o občutku lepega in sublimnega*. - Tu se posebej zanimivi perversni paradoksi, v katere se zaplete Kant, ko skuša razviti interakcijo lepe ženske in sublimnega moškega: v zadnji instanci se sporočilo moškega ženski glasi "tudi če me ne ljubiš, te bom prisilil, da me boš spoštovala zaradi moči, ki jo izžareva moja sublimna veličina", ženska pa mu vrne s "tudi če me ne spoštuješ, te bom s svojo lepoto prisilila, da me boš ljubil". Ti paradoksi so perversni, kolikor je njihova premisa, da mora ženska, če naj odkrije sublimno veličino moške moralne drže, prenehati ljubiti ga, in nasprotno, da mora moška prezirati ženske zaradi pomanjkanja njene moralne drže, če naj izkusi pravi značaj svoje ljubezni do nje... - V tem smislu Kant celo proizvede svojo formulacijo nemožnosti simbolnega razmerja: v spolnosti je objekt moškega bodisi nespecificirana univerzalnost katerekoli ženske (kolikor ga žene grobo telesno poženje) bodisi fantazmatska podoba, ki ji nobena dejanska ženska ne more povsem ustrezati (romantični pojem sublimne zaljubljenosti); v obeh primerih je realni objekt - dejanska ženska v svoji edinstvenosti - izničen.

spadajo v območje fenomenov (bog, duša). Tu je ključnega pomena različna logika teh dveh tipov antinomij. Ta razlika najprej zadeva modalnost vezi med elementi niza, katerega sinteza proizvede antinomijo: v primeru matematičnih antinomij imamo opraviti z mnogoterostjo (*das Mannigfaltige*), dostopno čutnemu zoru, tj. s preprostim *soobstojem* elementov, ki so dani v zoru (gre za njihovo deljivost in neskončnost); v primeru dinamičnih antinomij pa imamo opraviti z intelektom, s sintetično močjo, ki seže preko tega, kar je zgolj dano v zoru, se pravi, z nujno logično *povezanostjo* (*Verknuepfung*) elementov (pojmi vzroka in učinka).

To razliko dveh vrst antinomij bi lahko nadalje specificirali glede na nasprotje med homogenostjo in heterogenostjo: v matematičnih antinomijah vsi elementi pripadajo istemu časovno-prostorsku nizu; v dinamičnih antinomijah pa nasprotno napredujemo od posledice k vzroku ali temelju, ki vsaj načeloma lahko pripada povsem različni (nečutni, inteligibilni) ontološki ravni. Dejstvo, da vzrok *lahko* pripada povsem različnemu nizu od učinka, dopušča možnost, da sta oba pola antinomije resnična: fenomenalno vzeto je dogodek X - denimo, moja kretnja, s katero podam roko poplajajoči se osebi - določen z univerzalno vzročno mrežo (kot materialni dogodek je podvržen fizikalnim zakonom); noumenalno vzeto pa je lahko ta isti dogodek posledica heterogenega inteligibilnega vzroka (kot etično dejanje je odvisen od svobodne volje avtonomnega subjekta). Druga plat tega istega nasprotja je, da matematične antinomije zadevajo *realno eksistenco* svojega objekta (univerzuma kot Celote), tj. te antinomije razširijo obseg realnosti preko meja možnega izkustva, medtem ko dinamične antinomije zadevajo objekt, ki ne pripada "realnosti", dojeti kot polju možnega izkustva (bog, duša s svobodno voljo...).

Ta strukturna razlika med matematičnimi in dinamičnimi antinomijami je odvisna od dvojne negacije, ki definira status fenomenov: noumenon je ne-fenomen, limitacija fenomenov, povrhu tega pa polje fenomenov samo v sebi nikoli ni popolno, vse. Matematične antinomije so antinomije "ne-vsega" fenomenalnega polja: izražajo paradoks, da - četudi ni nobenega objekta, danega v

zoru, ki ne bi bil fenomenalen - polje fenomenov nikoli ni "vse", popolno, sklenjeno. Dinamične antinomije pa so antinomije univerzalnosti: logična povezanost fenomenov v skladu z univerzalno vzročno mrežo nas nujno pripelje do neke izjeme, do noumenalnega dejanja svobode, ki "štrli ven", suspendira fizikalno vzročno verigo in "spontano", iz sebe, začne novo vzročno verigo. - Status objekta, glede katerega teče spor, je potemtakem radikalno različen v primeru matematične ali dinamične antinomije: "univerzum kot celota" je *totalnost fenomenov*, medtem ko sta "Bog" ali "duša" noumenalni bitnosti *onstran fenomenov*. V skladu s tem je tudi rešitev antinomije vsakokrat različna. V prvem primeru sta tako teza kot antiteza napačni, saj sam objekt, ki mu teza pripiše končnost, antiteza pa neskončnost, ne obstoji (univerzum kot celota fenomenalne realnosti je protislovna entiteta: govoriti o "realnosti" je smiselno le znotraj horizonta našega končnega izkustva; ko govorimo o univerzumu kot "celoti realnosti", pa sežemo preko meja možnega izkustva, tj. transcendentalne kategorije, ki konstituirajo to, kar izkušamo kot "realnost", uporabimo na objektu, ki - zaradi naše končnosti - nikoli ne more postati predmet možnega izkustva). V drugem primeru, kjer objekt, za kateri gre (duša, bog), ni dojet kot predmet možnega izkustva, tj. kot del realnosti, pa je možno, da sta tako teza kot antiteza resnični. Ta dvojnost matematičnega in dinamičnega reproducira dvojnost objekta in subjekta, teoretičnega in praktičnega uma: teoretični um meri na *dovršitev* vzročne verige, na to, da bi dojeli celotno mrežo vzrokov, ki so pripeljali do dogodka, ki ga skušamo pojasniti (regulativni Ideal čistega uma), medtem ko praktični um meri na *suspendiranje* vzročne verige skozi vznik svobodnega dejanja, ki začne "iz sebe" in se ga zato ne da pojasniti s predhodno mrežo vzrokov.

Kaj ima vse to opraviti s spolno razliko? Lacan je skušal formalizirati spolno razliko kot diskurzivno dejstvo s pomočjo svojih "formul seksuacije", kjer na "moški" strani univerzalna funkcija implicira obstoj izjeme, na "ženski" strani pa partikularna negacija implicira, da ni nobene izjeme. Na kar moramo biti pozorni pri teh formulah, je, da so strukturirane kot antinomije v Kantovem smislu, ne kot kontrarna pola: razmerje kontrarnosti je tu izključeno. (V

primeru "moške" antinomije, denimo, kontrarni protipol temu, da "so vsi x podrejeni funkciji Φ ", ne bi bil "je vsaj en X, ki je izvzet funkciji Φ ", ampak "noben x ni podrejen funkciji Φ ".) Zdrava pamet bi tu rekla, da štiri formule tvorijo dva ekvivalentna diagonalna para: ali ni "vsil x so podrejeni funkciji Φ " ekvivalentno temu, da "ni nobenega x, ki bi bil izvzet funkciji Φ "? In, po drugi strani, ali ni "ne-vsi x so podrejeni funkciji Φ " ekvivalentno temu, da "je (vsaj) en x, ki je izvzet funkciji Φ "? Lacanova namera pa je nasprotno postaviti pod vprašaj ta dva enačaja: univerzalna funkcija *implicitira* konstitutivno izjemo; izostanek izjeme funkciji Φ *preprečuje* njen univerzalni domet.⁴

Kateri natančen pojem spolnosti je v osnovi teh "formul seksualizacije"? Lacanov odgovor se glasi: spolnost je učinek na živo bitje zagate, ki vznikne, ko se živo bitje zaplete v simbolno ureditev, tj. je učinek na živo bitje zagate oziroma inkonsistentnosti, ki zaznamuje simbolno ureditev kot univerzalno. Kant je bil prvi filozof, ki je formuliral "razpoko v univerzalnem"; zato njegove antinomije čistega uma - ki so natanko antinomije univerzalizacije - neposredno najavljajo Lacanove formule seksualizacije. Naj se sliši še tako paradokсно, *kantovske antinomije zaznamujejo trenutek, ko se spolna razlika prvič vpiše v filozofski diskurz*, ne v obliki nasprotja med dvema poloma vsake antinomije (univerzum je končen - univerzum je neskončen, itd.), ampak v obliki razlike med dvema tipoma antinomij. Prvi dve ("matematični") antinomiji sta "ženski", reproducirata paradokse lakanovske logike "ne-vsega", medtem ko sta zadnji dve ("dinamični") antinomiji "moški" in reproducirata

⁴ Sedanja ponovna ožvitev problematike človekovih pravic ponuja priložnost, da pokažemo "praktično uporabnost" Lacanovega nasprotja moških in ženskih formul seksualizacije. "Moški" pristop k človekovim pravicam temelji na univerzalizaciji: "vsakdo mora imeti pravico do... (svobode, lastnine, zdravja, itd.itd.)", z izjemo, ki zmerom preži v ozadju - vsakdo ima pravico do teh pravic, kolikor v polni meri zasluži naziv človeka (tj. kolikor ustreza našemu idealiziranemu-ideološkemu pojmu človeka). To nam kajpada omogoči, da potihoma izključimo tiste, ki ne ustrezajo tem kriterijem (norci, zločinci, otroke, ženske, pripadnike drugih ras...). "Ženski" pristop pa bolj ustreza "postmoderni" drži: "nikogar ne sme biti, komur bi bile zanikane njegove specifične pravice" - korak, ki zagotavlja, da specifične pravice (edine, ki zares kaj pomenijo) ne bodo izključene s sklicevanjem na domnevno nevtrarno, vseobsegajočo univerzalnost.

paradokse univerzalnosti, ki se konstituira skozi izjemo. Prevod matematičnih antinomij v Lacanove termine namreč da dve formuli "ženske" strani seksuacije. Tezo o neskončnosti univerzuma moramo brati kot dvojno negacijo, ne kot univerzalno afirmacijo, tj. (kolikor beremo funkcijo Φ kot "slediti nekemu predhodnemu fenomenu v času") "*nobenega* fenomena ni, ki *ne* sledi nekemu drugemu predhodnemu fenomenu" (noben x ni izvzet funkciji Φ), in ne kot "*vsi* x *so podrejeni* funkciji Φ ". Tezo o končnosti univerzuma moramo brati kot "*ne-vsi* x *so podrejeni* funkciji Φ " (tj. i.e. niso vsi fenomeni neskončno deljivi oziroma takšni, da jim predhodi nek drug fenomen), in ne kot "*je neki* x , ki *je izvzet* funkciji Φ ". Dinamične antinomije pa nasprotno razodevajo strukturo "moških" paradoksov seksuacije: "*vsi* x *so podrejeni* funkciji Φ " (vse v veselju je ujeta v univerzalno mrežo vzrokov in učinkov), s pogojem, da *je neki* x , ki *je izvzet* funkciji Φ (tj. svoboda je možna, je neki element, ki uide univerzalni verigi vzrokov in je zmožen avtonomno, iz samega sebe, začeti novo vzročno verigo).⁵

Feministe običajno odvrne Lacanovo vztrajanje na "ne-vsem" ženske: ali to ne implicira, da je ženska nekako nezmožna v polni meri participirati na simbolni ureditvi, se v polni meri integrirati v to ureditev, da je torej obsojena na nekakšno parazitiranje v razmerju do Simbolnega? Ali potemtakem Lacanov "matem" o "ne-vsem" ženske ne spada v najbolj tradicionalni tok patriarhalne ideologije, ali ne izpričujejo neko skrito normativnost na škodo ženske: moški je zmožen najti svojo identiteto v Simbolnem, zmožen je v

⁵ Zdi se, da obstojijo dobri razlogi za nasprotno branje, ki bi navezalo dinamične antinomije na žensko stran formul seksuacije, matematične antinomije pa na moško stran: kot je pokazal Jacques-Alain Miller, so ženske antinomije antinomije inkonsistence, moške antinomije pa antinomije nepopolnosti - in ali dinamične antinomije ne zadevajo inkonsistentnost med univerzalno vzročno mrežo in dejstvom svobode? Ali po drugi strani matematične antinomije ne temeljijo na končnosti, tj. nepopolnosti, našega fenomenalnega izkustva? (Prim. Jacques-Alain Miller, "Extimite" (neobjavljen seminar), Paris 1985-86.) Vendar pa pri Kantu "ne-vse", nepopolni značaj fenomenalnega polja, ne implicira, da je nekaj, kar leži onstran oziroma zunaj tega polja; nasprotno implicira inherentno nekonsistentnost tega polja: fenomeni niso nikoli "vsi", kljub temu pa ni nobene izjeme, ničesar zunaj njih... - šele pri dinamičnih antinomijah imamo opraviti z nasprotjem med fenomeni in njihovo noumenalno Onstranstvijo.

polni meri prevzeti svoj simbolni mandat, medtem ko je ženska obsojena na histerično razcepljenost, na to, da nosi maske, na to, da v resnici noče tega, za kar se dela, da želi... Kako naj dojamemo to žensko upiranje simbolni identifikaciji? Zagrešili bi usodno napako, če bi to upiranje brali kot učinek neke pre-eksistentne ženske substance, ki se ne pusti integrirati v simbolno, kot da je ženska razcepljena med svojo pravo Naravo in med vsiljeno simbolno masko. Že bežen pogled na Lacanove "formule seksuacije" nam pove, da izključitev ženske ne pomeni, da je neki pozitivni bitnosti preprečena integracija v simbolno ureditev: iz tega, da "ni vsa ženska podrejena faličnemu označevalcu", bi bilo napak sklepati, da je nekaj v nji, kar ni podrejeno falosu - ni izjeme in "ženska" je prav ta neeksistentni "nič", ki kljub temu naredi, da so eksistentni elementi "ne-vsi".⁶ In subjekt kot \$, kot čisti "mislim" brezsubstančnega samonanašanja, je natanko ta "nič" brez kakršnekoli pozitivne ontološke konsistence, ki pa kljub temu vnese razpoko v polnost biti.

S tem smo pri paradoksnih dialektiki Meje in njenega Onstrana. Lacanova bistvena poanta je logična predhodnost ne-vsega Vsemu oziroma Meje temu, kar leži Onstran: brezno, ki ga odpre Meja, je šele naknadno zapolnjeno z dozdevkom neke pozitivne vsebine. V tem je antikartezijanska ost Lacanove logike ne-vsega (v smislu nasprotovanja Descartesovi premisi, da manj popolno ne more biti vzrok popolnega, premisi, na podlagi katere Descartes izpelje dokaz božjega bivanja): nepopolno "povzroči" popolno, tj. odpre prazno mesto, ki ga nato zapolni dozdevek Popolnega. Navidez mizoginistična definicija ženske kot "okrnjenega moškega" zato dejansko potrdi njeno ontološko prvotnost: njeno "mesto" je zev, brezno, ki postane nevidno, ko ga zapolni "moški". Moškega definira dinamična antinomija: onstran svoje fenomenalne, telesne eksistence

⁶ Nasprotno je moški tisti, o katerem lahko rečemo, da "se del njega izmakne dosegu falične funkcije" - ta del je prav izjema, ki konstituira univerzalnost. Paradoks je po tem takem v tem, da je moški *podrejen* falični funkciji kolikor je v njemu nekaj, kar se *izmakne* tej funkciji, medtem ko ženska *uhaja* falični funkciji prav kolikor ni v nji ničesar, kar *ni* podrejeno tej funkciji. Rešitev paradoksa je, da je falična funkcija v svoji osnovni razsežnosti *operator izključitve*.

poseduje noumenalno dušo. In če v nasprotju z moškim ženska "nima duše", to nikakor ne pomeni, da je preprost animaličen objekt brez duše - poanta je natanko v tem, da je ta negativnost, ta manko kot tak, tisti, ki jo definira: ženska je Meja, brezno, rob, ki ga retroaktivno zapolni dozdevek Duše.

3 "Nisem tam, kjer mislim"

Tako "ženska" kot "moška" pozicija sta potemtakem definirani z neko temeljno antinomijo: "moški" univerzum implicira univerzano mrežo vzrokov in učinkov, utemeljeno v neki izjemi (v "svobodnem" subjektu, ki teoretično zapopada svoj objekt, vzročni univerzum newtonovske fizike); "ženski" univerzum je univerzum brezmejne razpršenosti in deljivosti, ki se ga prav zato nikoli ne da zaokrožiti v univerzalno Celoto. (Pri Kantu je rešitev matematične antinomije v ne-obstoju samega njenega objekta (univerzuma kot totalnosti objektov možnega izkustva; nič čudnega, če tudi za Lacana "la Femme n'existe pas".) - Kako ta pojem spolne razlike zadeva kartezijski *cogito* in Kantovo kritiko *cogita*? Splošno mesto feminističnega "dekonstruktivizma" je, da je nevtralnost kartezijskega *cogita* lažna, da (s svojim abstraktno-univerzalnim značajem, itd.) prikriva dominantno vlogo moškega. Česar ta kritika ne upošteva, je moment "izginevajočega posrednika", praznina čistega "mislim", ki logično predhodi kartezijski *res cogitans*: kartezijski *cogito* ni "moški" zaradi svojega abstraktno-univerzalnega značaja, ampak zato, ker je še premalo "abstrakten". Z *res cogitans* je brezsubstančna praznina čistega "mislim" že obfused, potihlo spremenjena v "mislečo substanco" - in, zgoščeno povedano, spolna razlika ustreza razliki med kartezijsko *res cogitans* in kantovsko čisto formo "mislim".

V razponu treh let je Lacan ponudil dve nasprotni branji kartezijskega *cogito*. V obeh primerih je razbil enotnost *cogito ergo sum*: *cogito* je dojel kot rezultat izsiljene izbire med mišljenjem in botjo, tj. v obeh primerih "nisem tam, kjer mislim". V *Štirih*

temeljnih konceptih psihoanalize (1964-65) je izbira izbira misli, ta dostop k misli ("mislim") pa je plačan z zgubo biti, ki od znotraj okrne samo misel; v neobjavljenem Seminarju o logiki fantazme (1966-67) je izbira izbira biti, ta dostop k biti ("sem") pa je plačan z izrivom misli v nezavedno. "Nisem tam, kjer mislim" lahko tako beremo na dva načina: kot kantovski "mislim", čisto formo apercipcije, ki temelji na nedostopnosti Jazove noumenalne biti, "Reči, ki misli", ali kot kartezijansko afirmacijo subjektove biti, ki temelji na izključitvi misli. Ti dve različici "nisem tam, kjer mislim" velja brati *sinhrono*, kot dvojnost, skozi katero se registrira spolna razlika: "moški" *cogito* je rezultat "subrepcije hipostazirane zave-sti"(Kant), temelji na izbiri biti, s katero je misel izrinjena v nezavedno ("sem, torej [ono] misli"), medtem ko "la femme n'existe pas" implicira *cogito*, ki izbere misel in je tako reduciran na prazno točko apercipcije, ki predhodi svoji "substancializaciji" v *res cogitans* ("mislim, torej [ono] ex-sistira").

Ta dvojnost v lacanovski tematizaciji *cogita* je eden izmed učinkov radikalnega preloma v njegovem nauku, ki se ga da zelo natančno locirati: do njega pride nekje med Seminarjem o etiki psihoanalize in spisom "Kant avec Sade", napisanim dve leti kasneje kot povzetek nekaterih idej, ki so bile najprej razvite v Seminarju. Učinke tega preloma lahko razberemo na večih ravneh - začnimo z motivom sublimnega objekta-telesa, ki se nahaja v območju "med dvema smrtima". Ta objekt je najprej (v Seminarju) dojet kot sadistova žrtev - kot telo nedolžne mlade ženske, ki čarobno ohrani svojo lepoto, četudi je podvrženo neskončnemu mučenju. V "Kant avec Sade" pa je naenkrat sam sadist tisti, ki je dojet kot objekt-instrument (užitka Drugega) : sadist privzame status *objet a*, tako da prenese razcepljenost, konstitutivno za subjekt (\$), na svojo žrtev. Tesno povezan s to spremembo v motivu sublimnega telesa je dvoumni status Antigone: po eni strani Antigona zastopa željo kot željo Drugega (želja, glede katere Antigona ne popusti, je želja velikega Drugega, npravne ureditve, ki nalaga, da mora biti [bratovo] telo integrirano v simbolno tradicijo z ustreznim pogrebnim ritualom); po drugi strani njeno samomorilsko dejanje implicira hoteno samoizključitev iz velikega Drugega, suspenzijo eksistence

Drugega. - Na bolj splošni ravni ta prelom porodi neko temeljno napetost v Lacanovem pristopu k etiki. Na eni strani imamo etiko želje, ki nam nalaga, da "ne popustimo glede svoje želje" (*ne pas ceder sur son désir*) - na kratko, predati se uživanju (*jouissance*) pomeni kompromitirati željo, zato avtentična etična drža zahteva od nas žrtvovanje užitka, skozi katero se želja prečisti, osvobodi "patoloških" madežev.⁷ Na drugi strani je sama želja dojeta kot obramba pred užitkom, tj. kot kompromisna tvorba (v brezkončno simbolno metonimijo želje pobegnemo, da bi se tako izognili soočenju z Realnim *jouissance*), tako da je edina prava etika etika gona, etika naše zavezanosti *sinthomu*, ki definira obrise našega razmerja do uživanja. Ta napetost med etiko želje in etiko gona pogojuje Lacanov premik od distanciranja k identifikaciji. Tja do zadnje faze Lacanovega nauka je namreč prevladujoča etična drža Lacanove psihoanalize implicirala nekakšno brechtovsko gesto potujitve: najprej se moramo skozi simbolno "posredovanje", skozi delo na označevalcu, potujiti imaginarni fascinaciji; nato gre za privzem simbolne kastracije kot manka, ki konstituira željo; končno gre za "prekoračitev fantazme": za soočenje z inkonsistentnostjo Drugega, ki

⁷ Ta etika želje bi nam, denimo, prisilila, da zavrnamo Lars von Triero *Europa*, film, ki se zanj zdi, da v polni meri realizira Hans-Juergen Syberbergov antisemitski program *estetike* kot edinega medija, v katerem se lahko Nemčija spravi s svojo nacistično preteklostjo (v svojih zadnjih delih namreč Syberberg trdi, da so tisti, ki so zares odgovorni za to, da Nemčija ni bila sposobna "predelati" svoje nacistične preteklosti in jo skozi logiko žalovanja integrirati v svojo zgodovinsko tradicijo, sami Judje s svojo antiestetiko prepovedjo, ki jo ponazarja Adornovo geslo "nobene poezija več po Auschwitzu"). Estetiistični mit, ki ga ponuja *Europa*, je mit o kontinentu, ujetem v viciozni krog dekadentne *jouissance*: sama ta prevelika bližina *jouissance* je tista, ki suspendira učinkovitost performativa, družbene vezi, simbolne avtoritete (ukazi postanejo neoperativni: ko mladi Američan, zaposlen na nemških železnica, dela izpit za strežnika v spalniku, izpitna komisija deluje smešno s svojimi nesmiselnimi vprašanji in neumestno točnostjo, namesto da bu vzbujala tesnobo). Zadnji nauk filma je tako, da celo nedolžni ameriški pogled ne more ujeti dekadentnemu vrtincu evropske *jouissance*, ki ga končno potegne vase. Četudi se film dogaja jeseni 1945, neposredno po zlomu Nemčije, pa je porušena Nemčija z nedvoumnimi namigi predstavljena kot nadčasovna metafora za "Evropo", za kontinent, ujet v krog dekadentne *jouissance*. Celoten film je zgrajen kot hipnotična travma, ki jo upravlja glas anonimnega pripovedovalca (Maxa von Sydowa), ki se naslavlja na junaka in mu sproti govori, kaj naj stori in kaj ga čaka: zadnji namen psihoanalize je natanko v tem, da nas osvobodi uročenosti s takšnim Glasom.

jo zastira fantazmatski scenarij. Skozi vse to se kot rdeča nit vleče teza, da je sklepni moment psihoanalitičnega procesa treba dojeti kot nekak "izstop": kot korak *ven*, ven iz imaginarne ujetosti, iz Drugega... V svoji zadnji fazi pa Lacan nakaže neko nezaslišano sprevrnitev celotne perspektive: sklepni moment psihoanalize je dosežen, ko subjekt v polni meri vzame nase svojo identifikacijo s "sinthomom", ko se odpove lažni distanci, ki definira naš vsakdan, in se brez zadržkov preda mestu, kjer "[ono] uživa"... - Tu se moramo izogniti pasti, ki je v tem, da interpretiramo drugo različico (izbira biti, plačana z zgubo smisla) kot Lacanovo "zadnjo besedo" in razvrednotimo prvo različico (izbira smisla, plačana z zgubo biti) kot nekaj, kar pripada preseženi teoretski poziciji; gre nasprotno za to, da ohranimo njun ireduktibilni antagonizem, ki je kot tak indeks vpisa spolne razlike.

4 "Ni spolnega razmerja"

Ta pojem spolne razlike nam omogoči ustrezno odgovoriti na vprašanje, ki na prvi pogled nima nobene zveze s spolnostjo: so kompjuterji zmožni misliti ali ne? Odgovor nam da logika obrnjene metafore, kjer - namesto da bi kompjuter dojel kot model človeškega uma (možganov) - same možgane dojamemo kot "kompjuter iz krvi in mesa"; kjer - namesto da bi robot definirali kot umetnega človeka - samega človeka definiramo kot "naravni robot", itd. Ta obrat bi lahko nadalje ponazorili z zgledom iz območja spolnosti, ki je ključnega pomena. Masturbacijo običajno dojamemo kot "imaginarni spolni akt", tj. kot akt, kjer je telesni stik s partnerjem zgolj zamišljen (med masturbiranjem se predajamo vsem mogočim fantazijam o tem, kaj bi počeli...). Toda ali ni možno tu člena zamenjati in dojeti sam "pravi" spolni akt, akt z "dejanskim" partnerjem, kot nekakšno "masturbacijo z realnim (namesto z zgolj-zamišljenim) partnerjem"? Osnovna poanta Lacanovega vztrajanja na tem, da "ni spolnega razmerja", je v tem, da "dejanski" spolni akt *je* natanko to - partner moškega nikoli ni ženska v realnem jedru svoje biti, ampak zmerom ženska kot *a*, zvedena na objekt fantazme

("Not as she is, but as she fills his dream", kot pravi Christina Rossetti v sonetu, v katerem opisuje dvoumno razmerje Elizabeth Siddal do Danteja Gabriela Rossettija). Zato pravi Lacan, da je falični užitek po svojem bistvu masturbacijski.

Na tej osnovi lahko tvegamo eno od možnih definicij lacanovskega Realnega: Realno zaznamuje natanko tisti preostanek, ki se upira temu obratu (kompjuterja kot modela možganov v možgane kot kompjuter iz mesa in krvi; masturbacije kot imaginarnega spolnega akta v dejansko spolni akt kot masturbacijo z dejanskim partnerjem). Realno je tisti X, zaradi katerega se ta "kvadratura kroga" nikoli povsem ne izide. - V tem obratu je na delu nekakšna realizacija metafore: nekaj, kar je najprej dojet kot metaforična simulacija oziroma imitacija "prave" realnosti (kompjuter kot metafora "pravih" možganov, itd.), postane izvirna paradigma, ki jo oponaša realnost "iz krvi in mesa" (možgani nepopolno oponašajo delovanje kompjuterja, itd.). In to, kar izkušamo kot "realnost", se konstituira skozi tak obrat: kot pravi Lacan, je realnost zmerom uokvirjena s fantazmo, tj. če naj bo nekaj realnega izkušeno kot del realnosti, mora ustrezati vnaprejšnjim koordinatam našega fantazmatskega prostora (spolno dejanje mora ustrezati koordinatam fantazmatskega scenarija, možgani morajo ustrezati delovanju kompjuterja, itd.). Na ta način lahko predložimo še eno definicijo Realnega: presežek, trdo jedro, ki se upira metaforizaciji.

Spomnimo se, kako so ob *Alien*³ nekateri kritiki navajali niz potez (dogajanje je omejeno na zaprto moško skupnost, kjer si mora celo Ripley obriti glavo, da jo skupnost sprejme vase; ljudje so povsem brez moči pred grožnjo "alien", itd.) kot argument za to, da je "alien" metafora za AIDS. Toda vse to govorjenje o pošasti iz *Alien*³ kot metafori za AIDS pozabi na ključno dejstvo, da sam AIDS ne deluje tako močno na sodobno zavest zaradi realnosti, ki mu je neposredno lastna kot bolezen, zaradi svojega fizičnega impakta, pa naj bo ta še tako strašen, ampak zaradi izjemne libidinalne energije, ki je investirana vanj (AIDS je percipiran kot entiteta, pred katero ni obrambe, udari naenkrat "od nikoder", izvrstno ustreza vlogi božje kazni za naše razvratno življenje...). AIDS torej zavzema natanko določeno mesto v prostoru naših

ideoloških fantazem in monstrozni "alien" konec koncev zgolj materializira, utelesi, to fantazmatsko razsežnost, ki je že od vsega začetka na delu v pojavu AIDS.

Naša poanta je tako zelo elementarna: kompjutersko-generirana "virtualna realnost" je res dozdevek, temelji na izključitvi Realnega; toda to, kar izkušamo kot "pravo, trdo zunanjo realnost", temelji na natanko isti izključitvi. Zadnji nauk "virtualne realnosti" je virtualizacija same "prave" realnosti: s prividom "virtualne realnosti" je sama "prava" realnost postavljena kot dozdevek same sebe, kot čisti simbolni konstrukt. Dejstvo, da "kompjuter ne misli", pomeni, da je cena za naš dostop k realnosti v tem, da *mora nekaj ostati nemišljeno*.

— Toda ali ni ta vez med *cogitom* in spolno razliko vse preveč abstraktna oziroma nezgodovinska? Na ta očitek lahko najboljše odgovorimo z referenco na Marxa, ki je v Uvodu h *Grundrisse* pokazal, kako neka abstraktna kategorija, ki zaradi svojega abstraktnega značaja velja za vse epohe, zadobi dejanskost šele v nekem natančno določenem zgodovinskem trenutku. Marx je imel v mislih abstraktni pojem dela, uporabe delovne sile, ne glede na svoje posebne kvalitativne opredelitve: ta pojem se realizira, "postane dejanski", šele s kapitalizmom, kjer se delovna sila ponuja na trgu kot blago, zamenljivo za denar in kot tako ravnodušno do svojih posebnih opredelitev. Tu imamo kajpada opraviti s preходом nasebnosti k zasebnosti, v katerem stvar *postane* to, kar je *zmerom-že bila*: v kapitalizmu "delo" postane to, kar je *zmerom-že bilo*. In isto velja za spolno razliko: šele s Kantom - tj. šele s trenutkom, ko je subjekt prvič izrecno dojet kot ne-substanca, ne več kot "del sveta" - spolna razlika postane to, kar je *zmerom-že bila*, ne razlika dveh substancialnih, pozitivnih bitnosti, ampak "ontološki škandal" dveh tipov antinomij in s tem razlika dveh modalnosti *cogita*.

5 Cogito kot fantazmatski pogled

V svoji kritiki Foucaultovega branja Descartesa Derrida do-
jame *cogito* kot hiperboličen, ekscesni moment norosti, kot vrtnec
čistega "mislim..." v njegovi absolutni izključenosti, izvrženosti, ki pa
še ni notranjost, samonavzočnost, misleče substance⁸ - ta *cogito*, ki
predhodi *res cogitans*, je "ženski" *cogito*. Izbira med ženskim in
moškim *cogito* je zato bolj zapletena, kot se nemara zdi na prvi
pogled, saj ni zvedljiva na enostavno simetrično alternativo "misel ali
bit":

- "moški" *cogito* izbere bit, "sem", toda kar dobi kot rezultat izbi-
re, je bit, ki je zgolj mišljena in ne realna (*cogito "ergo sum"*,
mislim "torej sem", kot zapiše Lacan), tj. dobi fantazmatsko bit,
bit "osebe", bit v "realnosti", katere okvir strukturira fantazma.
- "ženski" *cogito* izbere misel, čisti "mislim", toda kar dobi kot
rezultat izbire je misel, oropana vseh nadaljnjih predikatov, torej
misel, ki sovпада s čisto bitjo, oziroma, natančneje, hiperbolična
točka, ki ni niti misel niti bit. Ko torej Lacan v Seminarju
Encore govori o *jouissance feminine*, o ženski, ki uživa nevede,
iz tega nikakor ne sledi, da ima ženska dostop k neizrekljivi
polnosti biti: Lacan izrecno poudari, da *jouissance feminine* ne
eksistira.

Plakat za *Alien*³ (na levi strani sluzasta kovinska glava ET-
monstra, ki grozeče zre v Sigourney Weaver; na desni zgrožen obraz
Sigourney Weaver, ki zre navzdol, tj. odvrta pogled od pošasti,
hkrati pa je vsa njena pozornost fiksirana na pošast) bi lahko
naslovili "smrt in dekle": tu naletimo na *cogito* v njegovi čisti obliki,
ko se (to, kar bo postalo) subjekt konstituira z izvrženjem gnusne,

⁸ Prim. Jacques Derrida, "Cogito in zgodovina norosti", v *Dvom in norost*, Analecta:
Ljubljana 1990.

lepljive substance uživanja.⁹ Zato ne zadošča reči, da je Ono (tuja Reč) "projekcija našega lastnega potlačenega": sam Jaz se konstituira skozi izvrženje Reči, tj. tako, da privzame distanco do substance uživanja. V tej puntualnosti čiste groze ona *misli*, je reducirana na čisto misel: čim se izognemo soočenju s tem "tujcem", čim odvrnemo pogled od tega madeža groze in se umaknemo v zavetišče naše "biti", v nekem razsrediščnem mestu "ono" začne misliti.

— Vse, kar smo doslej povedali, je na zgoščen način uprizorjeno v hollywoodski božični klasiki *It's a Wonderful Life*, filmu Franka Capre, katerega nezgredljivi *noir* podtoni postavljajo na laž običajno redukcijo Caprovega univerzuma na *New Deal* populistični humanizem. Ko je junak filma (James Stewart) na robu tega, da zaradi skrajnega obupa naredi samomor, ga angel Clarence zadnji trenutek zaustavi in ga podvrže nekakšnemu kripkejanskemu eksperimentu z možnimi svetovi: pošlje ga nazaj v njegovo massachusettsko mesto, vendar zadeve uredi tako, da ga nihče od meščanov ne prepozna oziroma se ga sploh ne spomni, tj. odvzame mu njegovo identiteto, vključno z njegovo zgodovino, tako da je Stewart lahko priča temu, kako bi dogodki v mestecu potekali v primeru njegovega neobstoja. Na ta način se Stewartu spet povrne življenjski optimizem, saj mu postanejo očitne katastrofične posledice njegove odsotnosti: njegov brat je mrtev, že zdavnaj je utonil (Stewartu ni bilo, da bi ga rešil), stari lekarnar dobrega srca gnije v zaporu (Stewartu ni bilo, da bi ga opozoril, kako je pomotoma zamešal strup v zdravilo), njegova žena živetari kot obupana stara devica, predvsem pa je propadla očetova mala posojilnica, ki je kreditirala gradnjo hiš delavskih družin in tako služila kot zadnji ščit skupnosti pred brezobzirnim mestnim kapitalistom, ki je hotel prevzeti popolen nadzor nad vsem mestom (Stewartu ni bilo, da bi prevzel očetov

⁹ Med številnimi variacijami na ta motiv "smrti in dekleta" naj omenimo zgolj smrtno nesrečo Karen Silkwood v Nicholsovemu *Silkwood*: Meryl Streep (Silkwood) za volanom avta med nočno vožnjo zavzema desno stran platna, medtem ko je njen pogled fiksiran na vzvratno avtomobilsko ogledalo nad njeno glavo, skozi katero opazuje luč ogromnega tovornjaka, ki se od zadaj bliža njenemu avtomobilu; na levi strani platna skozi zadnje okno avtomobila vidimo luč tovornjaka, kako se postopoma pretvarja v brezobličen zaslepljujoč madež, ki preliva celotno polje...

posel). Namesto v skupnosti, kjer prevladuje solidarnost in kjer ima vsaka revna družina svoj skromen dom, se tako Stewart znajde v nasilnem malem ameriškem mestu, polnem grobih pijancev in hrupnih nočnih lokalov, povsem pod oblastjo lokalnega magnata... - Prva poteza, ki tu neposredno pade v oči, je, da je Amerika, ki jo junak sreča, ko je priča dogodkom, kot bi se odvijali v primeru njegovega neobstoja, dejanska Amerika: njene poteze so vzete iz sive družbene realnosti (razkroj skupnostne solidarnosti, bahava vulgarnost nočnega življenja, itd.). Razmerje med sanjami in realnostjo je tako sprevrnjeno: to, kar junak izkusi v mentalnem poizkusu, ki mu je podvržen, je preprosto dejanska Amerika tridesetih let. V filmskih sanjah, v nočni mori, sreča realno in nato se zateče oziroma vrne v (diegetsko) realnost - v ideološko fantazmo idilične mestne skupnosti, ki se še lahko upira brezobzirnemu pritisku velikega kapitala - prav zato, da bi pobegnil travmatičnemu realnemu. To je tisto, na kar meri Lacan, ko pravi, da na travmatično realno naletimo v sanjah; to je način, kako ideologija strukturira naše izkustvo realnosti.

Vendar pa nas tukaj zanima predvsem kartezijanska razsežnost tega mentalnega eksperimenta. Ko je namreč Stewart poslan nazaj v svoje mestece kot tujec, je oropan vse svoje simbolne identitete, zveden je na čisti *cogito*: kot ga opozori angel Clarence, nima niti družine, niti osebne zgodovine, celo ranica na njegovem licu je izginila - edino preostalo jedro gotovosti, edini "košček realnega", ki ostane isti v dveh različnih simbolnih univerzumih, je njegov *cogito*, čista forma samozavedanja brez vsake pozitivne vsebine. *Cogito* označuje prav to točko, na kateri "Jaz" zgubi oporo v simbolni mreži tradicije in tako - v smislu, ki še zdaleč ni preprosto metaforičen - preneha obstajati. In ključno pri tem je, da ta čisti *cogito* povsem ustreza fantazmatskemu pogledu: v njem je Jaz reduciran na neobstoječi pogled. Drugače povedano, ko zgubim vse svoje dejanske predikate, nisem nič drugega kot pogled, ki mu je paradokсно omogočeno, da opazuje svet, v katerem ne obstajam (kot, denimo, fantazma starševskega koitiranja, kjer sem zveden na pogled, ki še pred mojim dejanskim obstojem opazuje moje lastno spočetje, ali fantazmatski prizor, kjer sem priča lastnemu pogrebu). V tem natanšnem smislu bi lahko rekli, da *fantazma* v svoji najbolj

temeljni razsežnosti implicira *izbiro mišljenja na račun biti*: v fantazmi se znajdem zveden na izginjavajočo točko misli, ki kontemplira potek dogodkov za časa moje odsotnosti, moje ne-biti - v nasprotju s *simptomom*, ki implicira *izbiro biti*, saj je to, kar vznikne v simptomu, prav misel, ki je zgubljena, "potlačena", s tem ko izberemo bit.

Še ena dodatna poteza potrjuje ta fantazmatski status kartezijskega *cogito*. Fantazmatski pogled zmerom implicira nekakšno samopodvojitve: kot da opazujemo "prvobitni prizor" izza naših lastnih oči, kot da nismo neposredno identificirani z našimi očmi, ampak stojimo nekje za njimi. Zato v Hitchcockovem *Dvoriščnem oknu* samo okno deluje kot gigantsko oko (zavese, ki se počasi dvigujejo med napisi na začetku filma, so kot veke, ki se mukoma dvigujejo po prebujenju, itd.): Jefferies (James Stewart) je obsojen na negibnost prav kolikor je zveden na objekt-pogled za svojim lastnim gigantskim očesom, tj. kolikor zavzema mesto zunaj realnosti, ki jo vidi oko. Pri tem je pomenljivo, da je Descartes v svojih optičnih spisih razvil isto fantazmo: človek postavi med sebe in realnost oko mrtve živali in nato, namesto da bi neposredno opazoval realnost pred sabo, opazuje podobe, ki vzniknejo na ozadju živalskega očesa.¹⁰ In ali ni isti dispozitiv na delu v nizu "gotških" in zgodovinskih filmov: na steni dvorane, običajno kot del reliefa, je upodobljeno gigantsko oko, nenadoma pa se zavemo, da se za naslikanim očesom dejansko nekdo skriva in opazuje dogajanje v dvorani? Paradoks je v tem, da *je pogled zakrit z očesom*, tj. s *svojim lastnim organom*. In ali ni ista ekonomija na delu v (upravičeno) najbolj slavnem prizoru *Blue Velvet* Davida Lyncha, ko Kyle MacLachlan skozi špranjo v omari opazuje sadomazohistično erotično igro Isabelle Rossellini Dennisa Hopperja: ta špranja očitno deluje kot napol odprto oko in tako umesti oprezovalca izza njegovega lastnega očesa? Naša poanta pa je tukaj ujemanje med tem fantazmatskim pogledom, ki imobilizira subjekt, ki ga oropa obstoja v realnosti in ga zvede na objekt-pogled, opazujoč realnost, v kateri manjka, in med kartezijskim *cogito*, ki je na vrhuncu

¹⁰ Za podrobnejši oris te fantazme prim. Miran Božovič, "Dvoriščno okno: objekt *a*, *petit a*, kot objekt apetita", v *Hitchcock II*, Analecta: Ljubljana 1991.

svojega radikalnega dvoma prav tako zveden na neobstoječi pogled, ki ohranja distanco do svoje lastne telesne navzočnosti, tj. ki opazuje realnost "izza svoje lastne mrežnice".

6 "Samozavedanje je objekt"

To je torej prva izmed dveh Lacanovih verzij *cogito*: "Mislim, torej [ono] je". Kako pa naj dojamemo njeno drugo verzijo, "Sem, torej [ono] misli"? Spomnimo se drobnega simptomalnega dejanja, ki ga Freud opiše v *Psihopatologiji vsakdanjega življenja*:

"Mlada pacientka mi je med uro analize kot domislek povedala, da se je včeraj pri obrezovanju nohtov 'vrezala v meso, ko sem se trudila porezati kožico ob nohtni posteljici'. To je tako nezanimivo, da se nehote vprašam, kako da se je tega domislila in omenila, in začneš domnevati, da gre za simptomsko dejanje. Res se je zgodila nerodnost na prstancu, torej na prstu, kjer nosiš zakonski prstan. Zgodilo se je tudi prav na njen poročni dan; to daje rani na občutljivi kožici nedvomno prav določen, lahko ugotovljiv pomen. Hkrati je pacientka povedala tudi sanje, ki so namigovale na moževo nerodnost in anestezijo nje kot ženske. Kako pa, da se je ranila na prstancu levece, ko nosimo poročni prstan vendar na desni? Njen mož je jurist, doktor prava ['*Doktor der Rechte*', dobesedno 'doktor desnice'], njeno nagnjenje pa je v dekliskih letih veljalo nekemu zdravniku (v šali '*Doktor der Linke*' ['doktor levece']). Pa tudi 'zakon na levo roko' ['*Ehe zur linken Hand*'] ni brez pomena."¹¹

Drobna rana na levem prstancu potemtakem zgošča dokaj zapleteno verigo artikuliranega *sklepanja* o subjektovi najbolj intimni usodi: priča o subjektovi (nezavedni) vednosti, da je njen zakon neuspeh, o njenem obžalovanju, da ni izbrala svoje prave ljubezni,

¹¹ Sigmund Freud, *K psihopatologiji vsakdanjega življenja*, DZS: Ljubljana 1975, str. 184.

"doktorja levice"... Ta drobna krvava ranica zaznamuje mesto, kjer prebiva njena nezavedna misel, in to, česar ona ni zmožna, je, da bi se prepoznala v tej ranici, da bi rekla "jaz sem tam", kjer je artikulirana ta misel. Če naj subjekt ohrani konsistenco svoje istovetnosti-s-sabo, mora ranica ostati brezpomenski madež. Oziroma, kot bi rekel Lacan, ni Jaza brez nekega tovrstnega razsrediščenega madeža: "Jaz sem" le kolikor nisem tam, kjer mislim, le kolikor slika, ki jo gledam, vsebuje madež, ki zgošča razsrediščeno misel - le kolikor ta madež ostane madež, tj. kolikor se ne prepoznam v njem, kolikor nisem tam, v njem. Zato se Lacan vedno znova vrača k motivu anamorfoze: "normalno" realnost lahko zaznavam le kolikor točka, na kateri "[ono] misli", ostane brezoblični madež.¹²

Teoretična skušnjava, ki se ji moramo tu izogniti, je kajpada v prehitri identifikaciji tega madeža z *objet petit a*: *a* ni sam madež, ampak nasprotno pogled v natančnem smislu gledišča, iz katerega bi madež lahko zaznali v njegovem "pravem pomenu", točka, iz katere bi lahko razločili prave obrise tega, kar subjekt zaznava kot brezoblični anamorfotični madež. Zato analitik po Lacanu zavzema mesto *objet a*: zanj se predpostavlja, da ve - kaj? Natanko pravi pomen madeža. Lacan potemtakem povsem upravičeno trdi, da v paranoji *objet a* "postane viden": viden postane v osebi preganjalca, tj. paranoja je definirana s tem, da objekt-pogled privzame otipljiv obstoj v obliki dejavnika, ki "vidi vame", ki lahko bere moje misli...

V tem smislu *objet petit a* zaznamuje točko samozavedanja: če bi se lahko postavil na to točko, bi lahko odpravil madež in rekel, da "sem tam, kjer mislim". Tukaj postane očiten subverzivni potencial Lacanove kritike samozavedanja kot samopresojnosti: *samozavedanje kot tako je dobesedno razsrediščeno*; spodrslij - madež

12 Kantovski razcep med čisto formo "mislim" in nespoznatno "Rečjo, ki misli" potemtakem še ni freudovsko nezavedno: z nezavednim v strogem smislu imamo opraviti šele v izbiri biti, saj označuje tisti "[ono] misli", ki vznikne v trenutku, ko "[jaz] sem", tj. ko subjekt izbere bit. Drugače povedano, Lacanovi dve različici *cogito* nam omogočita, da jasno razločimo med nezavednim in Onim (*Es*): nezavedno je tisti "[ono] misli" v "sem, torej [ono] misli", medtem ko je Ono tisti "[ono] je" v "mislim, torej [ono] je".

- priča o obstoju nekega razsrediščenega, zunanjega mesta, kjer pridem do samozavedanja (Freudova pacientka artikulira resnico o sebi, o svojem spodletelem zakonu, na nekem mestu, ki je zunaj tega, kar ona izkuša kot območje svoje samoidentitete). V tem je škandal psihoanalize, neznosen za filozofijo: Lacanova kritika samozavedanja ne meri na splošno mesto, po katerem ni subjekt bikoli povsem presojen samemu sebi oziroma nikoli ne more doseči polne osveščenosti glede tega, kaj se dogaja v globini njegove psihe; Lacanova poanta ni, da je polno samozavedanje nemogoče, ker nekaj zmeraj uhaja dosegu mojega zavestnega jaza. Kar Lacan zastopa, je neprimerno bolj paradoksalna teza, da je to razsrediščeno jedro, ki uhaja mojemu dosegu, konec koncev samo samozavedanje - samozavedanje je po svojem statusu neki zunanji objekt zunaj mojega dosega...¹³ Natančneje, samozavedanje je objekt kot *objet petit a*, kot pogled, ki je zmožen zaznati pravi pomen, prave obrise, madeža, v katerem se utelesi neznosna resnica o meni.¹⁴

Zdaj lahko vidimo, zakaj je samozavedanje direktno nasprotje samopresojnosti: sebe se zavedam zgolj kolikor je zunaj mene neko

13 Na tej podlagi lahko ustrezno obrazložimo fobijo pred kompjuterji: strah pred "strojem, ki misli", izpričuje slutnjo, da je misel kot taka zunanja istovetnosti-s-sabo moje biti.

14 Ali ni zgled takega objekta-samozavedanja Hitchcockovski objekt? Njegov travmatični impakt temelji na tem, da utelesi neki neznosni pogled, ki je zabeležil neko grozljivo resnico o subjektu. Spomnimo se očal v prvem umoru v *Tujcih na vlaku*: medtem ko Bruno davi Miriam, Guyevo razvratno ženo, vidimo popačeni odsev umora v njenih očalih, ki so padla na travo, ko jo je Bruno zagrabil. Očala so "tretji partner", priča umora, objekt, ki utelesi pogled (6 let pozneje, v *Napačnem možu*, privzame isto vlogo velika namizna svetilka, priča Rosinega izbruha proti Mannyju). Zato je bistvenega pomena, da ta prizor beremo skupaj z edinstvenim kasnejšim prizorom, ko Bruno davi staro damo iz višje družbe na zabavi. Bruno se najprej zaplete v nedolžno, četudi nekoliko neokusno, družabno igro: ponudi se, da bo pokazal dami (ki voljno ponudi svoj vrat), kako je možno nekoga zadaviti, ne da bi žrtev lahko izustila najmanjši krik. Zadeva pa uide iz nadzora, ko se dvojno razmerje Bruno-dama dopolni s "tretjim partnerjem", tj. ko Bruno opazi za damo, ki jo šaljivo davi, dekle z očali (sestro Anne, Guyeve ljubezni). V trenutku zadeva za Bruna postane resna: kot nakaže glasba, dekletova očala prikljuje Bruno v spomin prvi umor in ta kratek stik pripravi Bruna do tega, da začne zares daviti damo. To dekle (igra jo Hitchcockova lastna hčerka Patricia) je postavljena v vlogo "ženske, ki preveč ve" zgolj zaradi svojih očal: kar sproži v Brunu morilski gon, je neznosen pritisk, ki ga nanj vršijo očala - očala so objekt, ki "vrača pogled", tj. zaradi očal Bruno vidi v presenečenem pogledu dekleta "zapisano svojo pogubo".

mesto, kjer je artikulirana resnica o meni. Kar ni mogoče, je, da bi ti dve mesti (moje in madeževo) sovpadli: madež ni nereflektirani preostanek, ki bi ga lahko odpravili s samorefleksijo, z globljim vpogledom v naše psihično življenje, ampak je produkt samega samozavedanja, njegov objektni korelat. To je tisto, na kar je meril Lacan, ko je simptom zapisal kot "sinthom": simptom kot šifrirano sporočilo je možno razrešiti skozi interpretacijo, zanj se celo da reči, da je zgrajen v pričakovanju te razrešitve, medtem ko je "sinthom" madež, ki je korelativen sami (ne)biti subjekta.

Da bi pojasnili to distinkcijo, se spomnimo dveh verzij *Cape Fear*, J. Lee Thompsonovega izvirnika iz zgodnjih šestdesetih let in Martin Scorsesejevega remakea iz 1991. Četudi je kritike odvrnil Scorsesejev samozavestno-pokroviteljski odnos do izvirnika, pa so vendarle z naklonjenostjo opozorili na bistven premik, ki ga je izvršil Scorsese glede na izvirnik. V izvorni verziji je namreč pravkar izpuščen zapornik (Robert Mitchum) lik čistega Zla, ki preprosto od zunaj vdre v malo mesto in poruši idilo vseameriške družine, ki se ji hoče maščevati; v Scorsesejevem remakeu pa zapornik (Robert de Niro) materializira, utelesi, travme in antagonistične napetosti, ki so že tlele v samem osrčju družine: ženina spolna in emocionalna nezadoščenost, prebujajoča se ženskost hčerke... Skratka, Scorsesejev remake vsebuje interpretacijo, homologno tistemu branju Hitchcockovih *Ptičev*, ki vidi v divjih napadih ptičev materializacijo materinskega nadjaza, torej neke motnje, ki je že na delu v družinskem življenju. - Četudi se takšno branje na prvi pogled lahko zdi "globlje" od domnevno "površinskega" pojma Zla kot zunanje grožnje, pa gre z njim v zgubo dejstvo neke Zunanosti, ki se je ne da zvesti na povnanjenje, na drugotni učinek, inherentnih intersubjektivnih napetosti, ker je izključitev te Zunanosti konstitutivna za samo (inter)subjektivnost: neki objektni presežek se zmerom pridoda intersubjektivni skupnosti kot nelagoden "sopotnik" (tja do pošasti, ki se pridoda skupnosti, ki jo tvori posadka vesoljske ladje, v *Alien*)... Ptiči v Hitchcockovih *Ptičih* so - neglede na upravičenost interpretacije, ki vidi v njih utelešenje intersubjektivnih napetosti - v svoji najbolj radikalni razsežnosti nek takšen prenapihnjjen madež na prstu. Ko namreč Melanie (Tippi Hedren), potem ko prečka zaliv,

prvič napade galeb in jo s kljunom rani na čelo, si Melanie z orokavičeno roko otipa glavo in nato opazi na konici prsta droben rdeč madež - lahko bi rekli, da vse ptice, ki kasneje napadejo mesto, vzniknejo iz tega drobnega madeža, tako kot je v *Severu-severozahodu* škropilno letalo, ki napade Caryja Granta na praznem koruznem polju, najprej zaznano kot droben, komaj viden madež na obzorju.

Ta izvirna podvojitev samozavedanja je skriti temelj intersubjektivnosti: če je, kot se glasi heglovsko splošno mesto, samozavedanje samozavedanje le skozi posredovanje nekega drugega samozavedanja, potem je moja zavest o sebi - prav kolikor ni isto kot samopresojnost - pogojena z vznikom nekega razsrediščenega "[ono] misli". Kar gre v zgubo, ko je razcep med "Jaz sem" in [ono] misli" preveden v standardni motiv intersubjektivnosti, je radikalna *asimetrija* dveh členov - "drugi" je izvirno *objekt*, nepresojni madež, ki preprečuje mojo samopresojnost, s tem da uteleši tisto, kar mora biti izključeno, če naj vznikne "Jaz". Drugače povedano, najvišji paradoks dialektike samozavedanja je, da obrne običajno mnenje, po katerem se "zavest" nanaša na heterogeni, zunanji predmet, medtem ko "samozavedanje" preseže to razsrediščenost: nasprotno je *objekt* v *strogem* smislu *korelat samozavedanja*. Pred samozavedanjem ni nobenega objekta, saj *objekt izvirno vznikne kot nepresojno jedro, ki mora biti izključeno, če naj se zavem sebe*. Oziroma, v Lacanovih terminih, izvirni intersubjektivni korelat subjekta - zaprečenega \$ - ni neki drugi \$, ampak S, nepresojno, polni Drugi, ki poseduje to, kar subjektu konstitutivno manjka (bit, vednost). V tem natančnem smislu je Drugi - drugi človek - izvirno nepredirna, substancialna Reč.

Iz tega pa lahko povlečemo radikalen sklep: očitek, po katerem je kartezijansko-kantovski *cogito* "monološki" in kot tak "potlači" izvirno intersubjektivnost, je povsem zgrešen. Resnica je natanko nasprotna: predkartezijanski individuum neposredno pripada neki skupnosti, vendar sta intersubjektivnost in pripadnost skupnosti strogo zoperstavljeni, tj. *intersubjektivnost v strogem smislu postane možna, zamišljiva, šele s Kantom, šele s pojmom subjekta kot \$, kot*

prazne forme apercipije, ki rabi neki polni *S* kot korelat svoje ne-bití. Drugače povedano, intersubjektivnost kot taka implicira subjektovo radikalno razsrediščenost: šele ko je moje samozavedanje povnanjeno v nekem objektu, ga začnem iskati v drugem subjektu. To, s čimer imamo opraviti pred kantovskim subjektom, ni intersubjektivnost v pravem smislu, ampak skupnost individuov, ki participirajo na skupni univerzalno-substancialni osnovi. Šele s Kantom, z njegovim pojmom subjekta kot \$, kot prazne forme apercipije, kot bitnosti, ki konstitutivno "ne ve, kaj je", rabim Drugi Subjekt zato, da definiram svojo lastno identiteto: kar Drugi misli, da sem, je vpisano v samo osrčje moje lastne identitete-s-sabo. Dvournost, ki se drži Lacanovega pojma velikega Drugega - drugi subjekt v svoji nepresojnosti, hkrati pa sama simbolna struktura, nevtralnó polje, v katerem se srečujem z drugimi subjekti - , potemtakem nikakor ni rezultat teoretske zmede, ampak izraža globoko strukturno nujnost. Prav kolikor sem \$, se ne morem dojeti kot bitje, ki participira na skupni substanci, tj. ta substancia se mi nujno zoperstavi v obliki Drugega Subjekta.

7 "Dvomim, torej sem"

Lacanov dosežek glede *cogita* in dvoma bi lahko povzeli z neko elementarno, a kljub temu izredno daljnosežno teoretsko operacijo: Lacan je zaznal sorodnost med kartezijanskim dvomom in dvomom, ki tli v samem osrčju obsesivne (prisilne) nevroze, ter iz tega povlekel vse konsekvence. Ta korak nima nič opraviti z nekakšno "psihiatrizacijo filozofije", z redukcijo filozofskih drž na izraz patoloških duševnih stanj, ampak nasprotno meri na "filozofikacijo" kliničnih kategorij: z Lacanom prisilna nevroza, perverzija, histerija, itd., prenehajo delovati kot preproste klinične oznake in postanejo imena za eksistencialno-ontološke pozicije, za to, kar je Hegel v Uvodu k *Enciklopediji filozofskih znanosti* poimenoval *Stellungen des Gedankens zur Objektivität*, "drže misli do objektivnosti". Skratka, Lacan dopolni Descartesov *Dvomim, torej sem* - absolutno gotovost, ki jo priskrbi dejstvo, da tudi najbolj radikalni

dvom implicira existenco mene kot mislečega subjekta - z njegovim inherentnim obratom: *Sem le kolikor dvomim*. Na ta način pridemo do elementarnega obrazca drže prisilnega nevrotika: prisilni nevrotik se drži svojega dvoma, svojega vmesnega, neopredeljenega statusa, kot edine opore svoje biti, in se skuša za vsako ceno izogniti trenutku odločitve, ko bi moral presekati svoje omahovanje, svoj "niti-niti" status. Ta negotovost torej še zdaleč ne dezintegrira subjektive konsistentnosti oziroma ne ogroža njegove identitete s sabo, ampak nasprotno zagotavlja njegovo minimalno ontološko konsistenco - spomnimo se Line, junakinje Hitchcockovega *Suma*. Mučijo jo sumi, da jo hoče njen mož umoriti, in namesto da bi storila dejanje, ki bi ji v trenutku omogočilo pretrgati neznosno negotovost, vztraja v svoji negotovosti in v neskončnost odlaga dejanje vpogleda. V slavnem sklepnem prizoru je njen pogled fiksiran na kozarec z nenaravno svetlim mlekom, ki vsebuje odgovor na dvome in sume, ki jo mučijo, pa je kljub temu povsem imobilizirana, nezmožna dejanja - zakaj? Čim bi našla odgovor na svoje sume, bi zgubila status subjekta.¹⁵ Ta dialektični obrat je tisti, ki tvori bistveno potezo subjekta dvoma in suma: "uradno" subjekt obupano teži h gotovosti, k nedvoumnemu odgovoru, ki bi ga ozdravil črva dvoma, ki ga žre; dejansko pa je resnična katastrofa, ki se ji subjekt za vsako ceno skuša izogniti, prav ta rešitev, se pravi vznik dokončnega, nedvoumnega odgovora; zato se tako trdno oklepa svojega negotovega, nihajočega statusa... Tu je na delu nekaj refleksivni odgovor: subjekt vztraja v svoji neodločenosti in odlaga izbiro - ne zato, ker bi ga bilo strah, da bi z odločitvijo za en pol alternative zgubil drugi pol (v primeru Line, da bi se morala, potem ko bi se prepričala o nedolžnosti svojega moža, sprijazniti z dejstvom, da je njen mož droben prevarant, ki nima niti toliko notranje moči, da bi bil zmožen odločnega koraka v Zlo) - česar se subjekt zares boji, je, da bi zgubil dvom kot tak, negotovost, odprto stanje, kjer je še vse možno, kjer ni nobena od opcij izključena... Zato Lacan podeli dejanju status *objekta*: dejanje ne pripada

¹⁵ Prim. Mladen Dolar, "The Father Who Was Not Quite Dead", v *Everything You Always Wanted to Know About Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock)*, Verso: London 1992.

razsežnosti subjekta ("subjekti delujejo, objekti prenašajo delovanje"), ampak preseka nedoločenost, ki ohranja distanco, ki loči subjekt od sveta objektov.

Od tod se lahko na nov način lotimo motiva "Kant avec Sade". Danes je trditev, da je Kant obsesivni nevrotik, že splošno mesto: negotovi status subjekta je vpisan v samo jedro Kantove etike, tj. kantovski subjekt ni po definiciji nikoli "na višini svoje naloge", zmerom ga muči možnost, da njegovo etično dejanje, četudi je v skladu z dolžnostjo, ni bilo izvršeno iz dolžnosti, ampak je bilo motivirano z nekim skritim "patološkim" motivom (denimo s tem, da bom, ko bom izvršil dolžnost, vzbudil v okolju spoštovanje in občudovanje...). Kar Kantu ostane prikrito, kar Kant naredi nevidno s svojo logiko Najstva (*Sollen*), tj. neskončnega, asimptotičnega, procesa realizacije moralnega Ideala, je ključno dejstvo, da je sam ta madež negotovosti, suma glede navzočnosti "patoloških" motivov, tisti, ki ohranja razsežnost etične univerzalnosti: kantovski subjekt se obupano drži dvoma, negotovosti, *da bi ohranil etični status*. Kar imamo tukaj v mislih, ni le splošno mesto, po katerem bi se z realizacijo Ideala zgubila življenjska napetost in bi se tako znašli v letargičnem dolgčasu. Gre za nekaj veliko bolj natančnega: *ko "patološki" madež umanjka, se univerzalno "sesede" v partikularno*. Natanko to je tisto, kar se zgodi v sadovski perverziji, ki zato obrne kantovsko prisilno negotovost in oklevanje v absolutno gotovost: perverznej natanko ve, kaj dela, kaj hoče Drugi od njega, saj se dojema kot instrument-objekt Volje-do-Uživanja Drugega. V tem natančnem smislu Sade uprizori resnico Kanta: hočete etično dejanje, prosto slehernega prisilnega dvoma? Izvolite sadovsko perverzijo!¹⁶

¹⁶ Mojstrovina Patricie Highsmith *Sovin krik* uprizori na popoln način pretanjeno ravnotežje, ki definira perverzno pozicijo. Ženska, ki živi sama v osamljeni podeželski hiši, nenadoma opazi, da jo opazuje sramežljivi oprezovalec, skrit v grmičevju za hišo; usmili se ga in ga povabi v hišo, ponudi mu prijateljstvo in se končno sama zaljubi vanj - s tem pa nevede prekorači nevidno pregrado, na katero se je opirala oprezovalčeva želja, in tako sproži njegov odpor. V tem je jedro perverzne ekonomije: treba je ohraniti pravo distanco, ki preprečuje subjektu, da bi šel do "normalnega" spolnega razmerja - transgresija te distance spremeni objekt ljubezni v odvratni izmeček. Tu imamo tako rekoč ničelno točko "parcialnega objekta", ki pod videzom obstrukcije spolnega razmerja dejansko prikriva njegovo inherentno nemožnost: "parcialni objekt" je

V čem je, natančneje, ta ontološka negotovost subjekta? Ključ zanj nam da vez med tesnobo in željo Drugega: tesnobo vzbudi želja Drugega v smislu, da "ne vem, kateri objekt *a* sem za željo Drugega" - kaj Drugu hoče od mene, kaj je 'v meni več kot jaz', zaradi česar sem objekt želje Drugega - oziroma, filozofsko rečeno, katero je moje mesto v substanci, v "veliki verigi bitja"? Jedro tesnobe je ta absolutna negotovost glede tega, kaj sem: "Ne vem, kaj sem (za Drugega, saj sem to, kar sem, zgolj za Drugega)". Ta negotovost *definira* subjekt: subjekt "je" zgolj kot "razpoka v substanci", zgolj kolikor njegov status v Drugem niha. In pozicija mazohističnega perverzneža ni konec koncev nič drugega kot poizkus izogniti se tej negotovosti; zato implicira zgubo statusa subjekta, tj. radikalno samoobjektivacijo: perverznež *ve, kaj je za Drugega*, ker se postavi kot objekt-instrument užitka Drugega.¹⁷

V tem oziru je pozicija perverzneža nenavadno blizu poziciji analitika: loči ju zgolj tanka, skoraj nevidna črta. Ni naključje, da zgornja raven Lacanovega matema analitičnega diskurza reproducira formulo perverzije ($a \diamond \$$). Zaradi svoje pasivnosti analitik deluje kot *objet a* za analizanta, kot analizantov fantazmatski okvir, kot nekak prazen ekran, na kateri analizant projicira svoje fantazme. Zato tudi formula perverzije obrne formulo fantazme ($\$ \diamond a$): perverzneževa

tu zveden na distanco kot tako, na nevidno oviro, ki mi preprečuje, da bi konzumiral spolno razmerje - kot da bi imeli opraviti s formo fetišizma brez fetiša. (Patricia Highsmith je nasploh najboljša, kadar z nedosegljivim čutom zariše točko, trenutek, v nekem intersubjektivnem razmerju, ko se ustrežljivost sprevrže v vsiljivost: v *Odkupnini za psa*, njeni drugi mojstrovini, mladi policaj-detektiv, ki ponudi pomoč paru, katerega pes je bil ugrabljen, postopoma postane neprijeten vsiljivec...)

- 17 Od tega je odvisna tudi razlika med nevrotičnim in perverzним simptomom (prim. Colette Soler, "The Real Aims of the Analytic Act", *Lacanian Ink* 5, str. 53-60): nevrotiku njegov simptom povzroča zgolj težave, spravlja ga v zagato, izkuša ga kot neprijetno breme, kot nekaj, kar ruši njegovo ravnotežje - skratka, zaradi svojega simptoma *trpi* (in se zato obrne po pomoč k analitiku), medtem ko perverznež brez zadržkov uživa v svojem simptomu. Četudi ga je kasneje sram ali pa je vznemirjen zaradi svojega simptoma, pa mu je simptom kot tak vir globokega zadovoljstva, priskrbi trdno sidrišče njegovi psihični ekonomiji - zato ne rabi analitika, tj. manjka mu izkustvo trpljenja, ki porodi zahtevo po analizi.

fantazma je konec koncev v tem, da bi bil popolen služabnik fantazem svojega drugega (partnerja), tj. da bi se ponudil kot instrument Volje-do-Uživanja *drugega* (kot, denimo, don Giovanni, ki zavaja ženske eno po eno, tako da vsaki uprizori njeno specifično fantazmo: Lacan je upravičeno poudaril, da je don Giovanni ženski mit). Vsa razlika med perverznejšem in analitikom visi na neki nevidni meji, na nekem "nič", ki ju loči: perverznejš potrdi subjektovo fantazmo, ji "da potuho", medtem ko analitik napelje analizanta na to, da "prekorači" fantazmo, da zavzame neko minimalno distanco do nje, in tako naredi vidno praznino (manko v Drugem), ki jo zastira fantazmatski scenarij.

Zato je teoretsko povsem legitimno navezati perverzijo na "mazohizem" analne faze. V svojem Seminarju o transferju¹⁸ je Lacan dokazal, kako nima prehod iz oralne v analno fazo nič opraviti s procesom biološkega zorenja, ampak je v celoti utemeljen v nekem dialektičnem obratu intersubjektivne simbolne ekonomije. Analno fazo definira prilagoditev subjektove želje zahtevi Drugega, tj. objekt-razlog subjektove želje (*a*) sovpade z zahtevo Drugega - zato je Lacanov matem za "analno" prisilno nevrozo hkrati matem gona, \$D. Oralna faza res implicira držo "vse hočem požreti (in tako povsem zadovoljiti svoje potrebe)", toda pri tem ne smemo pozabiti, da je zaradi otrokove nebogljenosti in odvisnosti, ki ju povzroči prežgodnje rojstvo človeške živali, zadovoljitev njegovih potreb od samega začetka "posredovana" z zahtevo, *naslovljeno na Drugega* (prvenstveno mater), ki naj priskrbi predmet, ki zadovolji potrebo. V analni fazi pa pride do dialektičnega obrata v tem razmerju med potrebo in zahtevo: *zadovoljitev potrebe je podrejena zahtevi Drugega*, tj. subjekt (otrok) lahko zadovolji svojo potrebo le s pogojem, da s tem ustreže zahtevi Drugega. Spomnimo se razvpitega zgleda iztrebljanja: otrok vstopi v "analno fazo", ko si prizadeva, da bi svojo potrebo po iztrebljanju zadovoljil tako, da bi hkrati zadostil materini zahtevi po rednem opravljanju potrebe, da bi se iztrebil v nočno posodo in ne v hlače, itd. Isto drži za hrano: otrok je, da bi

s tem dokazal, kako je priden, kako se zna obnašati in "vse poje", ne da bi pri tem umazal obleko in mizo... skratka, svoje potrebe zadovoljujemo, da bi si s tem prislužili mesto v družbeni ureditvi. V tem je temeljna zapreka analne faze: ugodje je "zaprečeno", prepovedano, v svoji neposrednosti, tj. kolikor implicira neposredno zadovoljitev v objektu; dovoljeno je zgolj v funkciji zadostitve zahtevi Drugega. V tem natančnem smislu analna faza poda osnovno matrico obsesivne, prisilne drže. Tu bi lahko navajali v neskončnost zglede iz odraslega življenja; omenimo zgolj obsedenost s Hitchcockom v "postmoderni" teoriji, poplavo knjig, člankov in predavanj, ki si prizadevajo razbrati teoretske finese celo v Hitchcockovih neuspelih, "manjših" filmih. Ali se ne bi dalo vsak deloma obrazložiti te obsedenosti s prisilnonevrotično "slabo vestjo" intelektualcev, ki si ne upajo preprosto prepustiti se čaru Hitchcockovih filmov, ampak čutijo prisilo vedno znova dokazati, da gledajo Hitchcocka zato da bi dokazali neko teoretsko poanto (mehanizem gledalčeve identifikacije, zagate moškega voyeurizma, itd.)? Dopusčeno mi je uživati zgolj kolikor to služi velikemu Drugemu Teorije. - Kar kajpada tukaj bije v oči, je heglovski značaj tega obrata oralne v analno ekonomijo: zadovoljitev potrebe s pomočjo Drugega, ki se odzove na našo zahtevo, "pride do svoje resnice", ko je zadostitev zahtevi Drugega direktno postavljena kot *sine qua non*, kot "transcendentalni okvir", kot pogoj možnosti zadovoljitve naših potreb. In funkcija tretje, "falične" faze je kajpada prav v tem, da subjekta osvobodi te zaslužjenosti zahtevi Drugega.

8 Prehitevajoča identifikacija

Althusserjanska "ideološka interpelacija" zaznamuje retroaktivno iluzijo "zmerom-že": hrbtna stran ideološkega prepoznanja je nespoznanje performativne razsežnosti, tj. ko se subjekt prepozna v ideološkem klicu, avtomatično spregleda dejstvo, da samo to formalno dejanje prepoznanja ustvari vsebino, v kateri se prepoznamo (spomnimo se le klasičnega primera stalinskega komunista: ko se prepozna kot instrument "objektivne nujnosti zgodovinskega razvoja h

komunizmu", se zaslepi za dejstvo, da ta "objektivna nujnost" obstoji le kolikor je vzpostavljena skozi komunistični diskurz, le kolikor se komunist sklicuje nanjo, da bi legitimiral svojo dejavnost). Kar manjka v Althusserjevi razlagi te geste simbolne identifikacije, prepoznanja sebe v simbolnem mandatu, je, da gre v nji za kretnjo, s katero skuša subjekt razrešiti zagato radikalne negotovosti glede svojega statusa (kaj sem kot objekt za Drugega?). Prva stvar, ki jo moramo narediti kot lakanovci ob interpelaciji, je zato, da *obmemo* Althusserjevo formulo ideologije, ki "interpelira individue v subjekte": nikoli ni individuum tisti, ki je interpeliran kot subjekt, v subjekta - nasprotno je sam subjekt tisti, ki je interpeliran v X (v neko specifično subjektno pozicijo, simbolno identiteto ali mandat), s čimer se izogne breznu \$. V klasični liberalni ideologiji je subjekt interpeliran natanko kot "individuum". Zlizana šala bratov Marx o Ravelliju ("Zgledaš kot Ravelli. - Toda saj sem Ravelli! - Nič čudnega, če si mu torej podoben!") se konča s tem, da Ravelli zmagoslavno sklene "Torej sem podoben!" - ta radostni privzem mandata, ta zmagoslavna potrditev tega, da "sem podoben" liku svoje lastne simbolne istovetnosti, izrazi olajšanje, da se mi je uspelo izogniti negotovosti svojega statusa za željo Drugega ("Che vuoi?").¹⁹

Zato ima subjektova simbolna identifikacija zmerom *anticipatori*, prehitevajoči značaj (podoben anticipatomemu prepoznanju "sebe" v zrcalni podobi, čeprav je mehanizem identifikacije povsem različen): kot je Lacan razvil že v štiridesetih letih, v slavnem članku o logičnem času²⁰, je temeljna oblika simbolne identifikacije, tj. privzema simbolnega mandata, v tem, da "se prepoznam kot X", da se razglasim za X, da bi tako prehitel druge, ki me lahko

19 Lep primer tega, kako je lahko nekdo "podoben sebi", je najti v Lubitchevem *To be or not to be*: poljski igralec, ki - kot del zapletene igre, ki naj prevara naciste - posebejla zloglasnega gestapovskega klavca, divje gestikulira in se vulgarno smeji, tako da mi, gledalci, njegovo igro avtomatično percipiramo kot karikirano pretiravanje; toda ko se končno pojavi sam "original" - pravi gestapovski klavec -, se obnaša na natanko isti način, kot da je *svoja lastna karikatura* - skratka, "podoben je sebi", svojemu Idealu-Jaza...

20 Prim. Jacques Lacan, "Le temps logique et l'assertion de la certitude anticipée", v *Écrits*, Editions du Seuil: Paris 1966.

izločijo iz občestva tistih, ki "spadajo v X". Navedimo nekoliko poenostavljeno in skrajšano različico logične uganke o treh ujetnikih, ob kateri Lacan razvije tri modalnosti logičnega časa. Upravnik zapora lahko na podlagi amnestije spusti na prostost enega od treh zapornikov. Da bi se odločil, kateremu bo podelil prostost, jih podvrže logičnemu preizkusu. Zaporniki vedo, da ima upravnik pet klobukov, tri bele in dva črna. Upravnik vsakemu od zapornikov da na glavo klobuk; zaporniki sedijo v trikotniku, tako da lahko vsak od njih vidi barvo klobuka dveh ostalih, ne more pa videti klobuka na svoji lastni glavi. Zmagovalec je tisti, ki prvi ugame barvo lastnega klobuka, kar signalizira tako, da vstane in zapusti prostor. - Imamo tri možne situacije:

- Če ima en zapornik bel klobuk in dva črna klobuk, bo tisti z belim neposredno "uvidel", da je njegov bel, na podlagi preprostega sklepanja: "Sta zgolj dva črna klobuka; oba vidim na glavah ostalih dveh zapornikov, torej je moj klobuk bel." Tukaj ni na delu noben čas, zadošča "trenutek pogleda".
- Druga možnost je, da sta dva bela in en črn klobuk. Če je moj bel, bom sklepal takole: "Vidim en bel in en črn klobuk, torej je moj bel ali črn. Če je moj črn, mora zapornik z belim klobukom videti dva črna klobuka in torej takoj priti do sklepa, da je njegov bel - ker pa tega ne stori, je tudi moj bel." Tukaj že mora preteči nekaj časa, tj. subjekt za odločitev že rabi "čas za razumevanje": sebe moram takorekoč "prestaviti" v sklepanje drugega; do sklepa pridem na podlagi tega, da drugi ne naredi nič.
- Tretja možnost - trije beli klobuki - je najbolj kompleksna. Sklepanje v tem primeru poteka takole: "Vidim dva bela klobuka, torej je moj bel ali črn. Če je moj črn, bo vsak od preostalih dveh zapornikov sklepal takole: 'Vidim en bel in en črn klobuk. Če je tudi moj črn, bo zapornik z belim klobukom videl dva črna klobuka in bo takoj uvidel, da je njegov bel - vstal bo in zapustil prostor. Ker pa tega ne stori, to pomeni, da je tudi moj klobuk bel - zato bom sam vstal in zapustil

prostor.²¹ Toda ker noben od drugih dveh zapornikov ne vstane in odide, je tudi moj klobuk bel."

Tukaj pa Lacan opozori, kako ta rešitev zahteva dvojno zamudo in neko zaustavljeno, prekinjeno gesto. Če so namreč vsi trije zaporniki enako inteligentni, bodo po prvi zamudi, tj. ko bodo opazili, da se nihče od ostalih dveh ne premakne, hkrati vstali - nato pa odreeneli in izmenjali vprašujoče, zmedene poglede. Problem je v tem, da ne bodo vedeli pomena kretnje drugega (vsak od njih se bo vprašal: "Sta ostala dva vstala iz istega razloga kot jaz ali zato, ker sta na moji glavi videla črn klobuk?"). Šele zdaj, ko bodo opazili, da so vsi trije deležni istega oklevanja, bo lahko vsak od njih preskočil k sklepu: samo dejstvo vsem skupnega oklevanja je dokaz, da so vsi v istem položaju, tj. da imajo vsi trije bele klobuke. V tem natančnem trenutku se zamuda prevesi v naglico, vsak od treh zapornikov si reče "Hitro k vratom, preden me druga dva ne prehitita!"²¹

Ni težko ugotoviti, kako vsakemu teh treh momentov logičnega časa ustreza specifičen modus subjektivnosti: "trenutek pogleda" implicira brezosebni "se" ("vidi se"), nevtralni subjekt logičnega sklepanja brez kakršnekoli intersubjektivne dialektike; "čas za razumevanje" nas že vplete v intersubjektivnost, tj. če naj pridem do sklepa, da je moj klobuk bel, se moram "prestaviti" v razmišljanje drugega ("če bi drugi z belim klobukom videl na moji glavi črn klobuk, bi neposredno vedel, da mora biti njegov bel, in bi vstal - ker tega ne stori, je tudi moj bel"). Vendar pa ta intersubjektivnost ostane na ravni "nedoločnega vzajemnega subjekta", kot pravi Lacan: na ravni preproste vzajemne zmožnosti, da upoštevamo sklepanje drugega. Šele tretji moment, "moment sklepa", poda resnično "genezo jaza": v njem pride do premika od S k S_1 , od praznine subjekta, ki jo uteleša radikalna negotovost glede tega, kaj sem, tj. skrajna

²¹ In nemara je (prihodnji) Gospodar preprosto tisti, ki tvega in prvi povleče potezo, tj. reče "Jaz sem bel": Gospodar postane, če se njegov blef posreči...

neodločljivost mojega statusa, do sklepa, da sem bel, do privzema simbolne identitete - "To sem jaz!".

Tu nam ne sme uiti anti-Levi-Straussovka ost teh Lacanovih razmišljanj. Claude Levi-Strauss je dojel simbolno ureditev kot asubjektivno strukturo, kot objektivno polje, v katerem vsak individuum zaseda svoje vnaprej določeno mesto; Lacan pa poda "genezo" te objektivne socio-simbolne identitete: če preprosto čakamo na to, da nam bo dodeljeno neko simbolno mesto, tega ne bomo nikoli dočakali, tj. v primeru simbolnega mandata nikoli preprosto ne ugotovimo, kaj smo, ampak "postanemo, kar smo" skozi prehitevajočo simbolno kretnjo. Ta prehitevajoča identifikacija implicira premik od objekta k označevalcu: (bel ali črn) klobuk je objekt, ki sem jaz, in njegova nevidnost pomeni, da mi nikoli ni dan vpogled v to, "kaj sem kot objekt" (tj. S in a sta topološko inkompatibilna) - ko rečem "bel sem", privzamem simbolno identiteto, ki zapolni praznino negotovosti glede moje biti. V osnovi tega anticipatornega prehitevanja je *inkonkluzivni* značaj vzročne verige: simbolno ureditev obvladuje "načelo nezadostnega razloga": v prostoru simbolne intersubjektivnosti ne morem nikoli preprosto ugotoviti, kaj sem, in zato je moja "objektivna" socialna identiteta vzpostavljena skozi "subjektivno" anticipacijo. - Pomembna podrobnost, ki ponavadi gre mimo neopažena, je, da Lacan v svojem spisu o logičnem času navede kot politični zgled takšne kolektivne identifikacije zatrditev ortodoksne pripadnosti Partiji s strani stalinskega komunista: hitro razglasim svojo komunistično pravovernost, iz strahu, da me drugi ne bodo prehiteli in izločili kot revizionističnega izdajalca...²²

V tem je dvomna vez med Simbolnim in smrtjo: s tem ko privzamem neko simbolno identiteto, tj. s tem ko se identificiram s simbolom, ki je potencialno moj epitaf, se takorekoč "prehitim v smrt". To prehitevanje v smrt pa hkrati deluje kot svoje nasprotje:

²² Na neki drugi ravni je Rosa Luxembourg razbrala homologen anticipatorni korak na delu v revolucionarnem procesu: če čakamo na "pravi trenutek" za revolucijo, ga nikoli ne bomo dočakali - "pravi trenutek" vznikne šele po nizu neuspešnih "prezgodnjih" poskusov, tj. identiteto revolucionarnega subjekta dosežemo zgolj tako, da se "prehitimo" in jo zahtevamo, "preden nastopi njen čas".

meri na to, da bi odložilo mojo smrt in mi zagotovilo posmrtno življenje v simbolni tradiciji, ki me bo preživela - zgled obsesivne strategije: z dejanjem prehitevajoče identifikacije *pohitim s privzemom smrti, da bi se ji izognil*.

Anticipatorična identifikacija je potemtakem neke vrste preventivni udarec, poskus, priskrbeti vnaprejšnji odgovor na vprašanje "kaj sem za Drugi?" in tako pomiriti tesnobo, ki se drži želje Drugega: *označevalec*, ki me zastopa v Drugem, razreši zagato glede tega, *kateri objekt sem za Drugega*. Kar dejansko prehitim s simbolno identifikacijo je torej *objekt a* v meni: simbolna identifikacija je po svojem formalnem ustroju zmerom "beg naprej" od objekta, ki sem. S tem ko, denimo, rečem "Ti si moja žena", se izognem radikalni negotovosti glede tega, kaj ta ženska je v samem jedru svoje biti, kot Reč...²³ To je tisto, kar manjka v Althusserjevi razlagi mehanizma interpelacije: upravičeno poudari moment retroaktivnosti, iluzijo "zmerom-že", vendar pa ne upošteva anticipatornega prehitevanja, ki tvori inherentno hrbtno stran te retroaktivnosti.

Da bi to ključno točko naredili še jasnejšo, si privoščimo ovinek skozi eden najvidnejših dosežkov analitične filozofije, Griceovo razdelavo strukture pomena²⁴. Ko nekaj hočem reči v polnem pomenu besede, je v tem na delu četverna struktura: (1) rečem X; (2) naslovnik mora opaziti, da sem hotel reči X, tj. da je bila izjava "X" z moje strani namerno dejanje; (3) del moje namere mora biti, da mora naslovnik opaziti ne le, da sem rekel X, ampak tudi to, da sem hotel, da naslovnik opazi, da sem hotel reči X, tj. da sem namenoma rekel X; (4) naslovnik mora opaziti (vzeti na znanje) (3), tj. mojo intenco, da bi on opazil, da je moja izjava "X" namerno

²³ V tem smislu *histerija* označuje zlom interpelacije: histerično vprašanje se glasi "Zakaj sem to, kar [ti, gospodar] praviš, da sem?", tj. z njim je postavljena pod vprašaj simbolna identiteta, ki mi jo naloži Gospodar, z njim se tej identiteti uprem v imenu tega, kar je "v meni več kot jaz sam", *objekt a*. V tem je anti-Althusserjanska ost Lacana: subjekt kot \$ ni učinek interpelacije, prepoznanja v ideološkem klicu, ampak nasprotno vznikne skozi samo kretnjo postavitev pod vprašaj identitete, ki mi jo podeli interpelacija.

²⁴ Prim. Paul Grice, "Meaning", v *Studies in the Way of Words*, Cambridge (Ma): Harvard University Press 1989, str. 377-388.

dejanje - skratka, moja izjava "Ta soba je svetla" je primer uspešne komunikacije le v primeru, če se naslovnik zaveda, da z izjavo "Ta soba je svetla" nisem le hotel reči, da je ta soba svetla, ampak sem hkrati hoteli doseči, da bi naslovnik vzel na znanje, da je moja izjava "Ta soba je svetla" namerno dejanje. - Kolikor se to zdi dlakocepsko in neuporabno, zadošča, da se spomnimo situacije, ko se zgubimo v tujem vlemestu in nato poslušamo domačina, ki nam obupano skuša nekaj povedati v domači govorici: tukaj naletimo na raven (4) v čisti, tako rekoč destilirani obliki. Četudi namreč ne vemo, kaj natanko nam domačin hoče povedati, pa se zavedamo ne le dejstva, da nam *nekaj* hoče povedati, ampak tudi dejstva, da *domačin hoče, da bi opazili njegov napor, da bi nam nekaj povedal...* In naša poanta je v tem, da je struktura histeričnega simptoma povsem homologna Griceovi ravni (4): v simptomu ne gre le za histerikovo prizadevanje, da bi prenesel neko sporočilo (pomen simptoma, ki čaka na to, da bo dešifriran), ampak hkrati na bolj fundamentalni ravni za histerikov obupan napor, da bi se potrdil, da bi bil sprejet, kot partner v komunikaciji - konec koncev nam hoče povedati to, da njegov simptom ni brezpomenska fiziološka motnja, ampak da mu moramo prisluhiti, ker prinaša neko sporočilo. Skratka, zadnji pomen simptoma je, da bi Drugi vzel na znanje dejstvo, da ima [simptom].

Nemara se prav glede na to potezo kompjutersko sporočilo razlikuje od sporočila, ki je moment človeške intersubjektivnosti: kar manjka kompjuterju, je natanko ta avtoreferenčnost (v hegllovščini: refleksivnost) pomena. In v tej avtoreferenčnosti nam znova ni težko razbrati obrisov logične časovnosti: s pomočjo označevalca tega refleksivnega pomena, tj. označevalca, ki "pomeni" zgolj samo navzočnost pomena, se nekako "prehitimo" in z anticipatorno kretnjo vzpostavimo našo identiteto ne v neki pozitivni vsebini, ampak v čisti avtoreferenčni označevalni formi, ki aludira na prihodnji pomen.²⁵ Konec koncev je takšna logika vsakega ideološkega

25

V našem vsakdanjem izkustvu je ta zev, ki loči različne ravni intence, na delu v tem, čemur pravimo "vljudnost": ko, da bi začel konverzacijo, nagovorim sobesednika "Kako ste kaj danes?", kajpada tega "ne mislim resno", ampak ponudim prazno konverzacijsko

označevalca-Gospodarja, v imenu katerega bijemo svoje bitke: Domovina, Socializem, Evropa, itd., ali za vse te besede ne velja, da ne označujejo identifikacije z neko jasno opredeljeno pozitivno vsebino, ampak s samo gesto identifikacije? Ko rečem "Verjamem v X (Evropo, Domovino...)", je zadnji pomen te izjave čista intersubjektivnost: izjava pomeni, da verjamem, da nisem sam, da verjamem, da so še drugi, ki verjamejo v X - ideološka Stvar je *stricto sensu* učinek verovanja vanjo s strani subjektov.²⁶

Ta paradoks "prehitevajoče" identifikacije z neznanim je tisto, kar ima Lacan v mislih, ko definira falični (očetovski) označevalec kot označevalec manka označevalca. Kolikor se ta refleksivni obrat manka označevalca v označevalec manka zdi izumetničen, votel intelektualni konstrukt, se spomnimo Malcolma X, legendarnega Afriško-Ameriškega vodje. Naj zadošča odlomek iz članka v *New York Times* ob filmu Spike Leeja *Malcolm X*:

"X zastopa neznano. Neznano govorico, religijo, prednike in kulturo Afriškega Američana. X je nadomestilo za priimek, ki ga je sužnjem podelil suznjelastnik. ... "X" lahko označuje eksperimentiranje, nevarnost, strup, obscenost in ekstazo, povzročeno z mamili. Je tudi podpis osebe, ki ne zna napisati svojega imena. ... Ironija je v tem, da je Malcolm X, tako kot številni pripadniki Islamske Nacije in drugi črnci v šestdesetih letih, prevzel to črko - ki zdaj deluje kot znamenje njegove identitete - kot izraz manka identitete."²⁷

formo, ki zahteva kot odgovor zgolj ritualizirani "V redu" (najboljši dokaz te praznine forme je nelagodje, ki se pojavi, če sogovorec vprašanje vzame resno in začne razlagati, kaj mu je šlo danes narobe...). Kljub temu pa je povsem napačno dojeti vprašanje "Kako ste kaj danes?" kot neiskreno pretvarjanje, da me res zanima stanje sogovornika: četudi prva, dobesedna, raven intence ni "mišljena resno", tj. četudi me zares ne zanima, kako je s tabo danes, pa moje vprašanje izpričuje absolutno "iskreno" intenco, da bi vzpostavil s tabo normalno, prijazno komunikacijo.

26 V Hitchcockovih filmih je tak element razvpiti "MacGuffin", skrivnost, ki poganja pripoved, četudi je sama v sebi "nothing at all": njegov pomen je povsem samoreferenčen, je zgolj v tem, da mu subjekti, ki so zapleteni v zgodbo, pripisujejo nek pomen...

27 Phil Patton, "Marketers Battle for the Right To Profit From Malcolm's 'X'", *The New York Times*, 8.november 1992, str. B1 in 4.

Ta gesta Malcolma X, njegovo dejanje nadomestitve vsiljenega priimka, Imena-Očeta, s simbolom neznanega, je veliko bolj kompleksna, kot se to nemara zdi. Past, ki se ji moramo tu za vsako ceno izogniti, je "iskanje izgubljenih izvirov": povsem zgrešeno je gesto Malcolma X zvesti na preprost primer stremljenja k zgubljenemu Izviru (k "resnični" Afriški identiteti, ki je šla v zgubo, ko so trgovci s sužnji iztrgali črnce iz njihovega socialno-kulturnega okolja). Pravi domet geste Malcolma X je nasprotno v tem, da je referenca na zgubljeni Izvir *referenca na praznino*, na odsotnost, na objekt, ki je nepovrnljivo zgubljen - kot taka omogoči subjektu, da se iztrga naloženi simbolni identiteti in "izbere svobodo", manko fiksne identitete. X kot znamenje praznine seže preko sleherne pozitivne simbolne identitete: čim vznikne njegova zev, se znajdemo v fantazmatskem območju "eksperimentiranja, nevarnosti, strupa, obscenosti in ekstaze, povzročene z mamili", ki ga ne more več zakriti nobena nova simbolna identiteta.

Nadaljnja točka, ki jo je tu treba poudariti, je, da ta identifikacija z neznanim nikakor ni izjema, ampak *tvori konstitutivno potezo simbolne identifikacije kot take*: vsaka simbolna identifikacija je v zadnji instanci identifikacija z nekim X, z nekim "praznim" označevalcem, ki zastopa neznano vsebino, tj. skoznjo se identificiramo s samim simbolom manka identitete. Lacan zmerom znova poudarja, da je Ime-Očeta, ta označevalec simbolne identitete *par excellence*, "označevalec brez označenca". Glede na Malcolma X to pomeni naslednje: četudi X zastopa zgubljeni afriški izvir, pa hkrati zastopa nepreklicno *zgubo* tega Izvira: s tem ko se identificiramo z "X", z označevalcem manka, "konzumiramo" zgubo Izvira. Ironija je potemtakem v tem, da se s samim dejanjem, ki naj zaznamuje našo zvestobo "materinskemu" Izviru, dokončno odpovemo temu Izviru. V psihoanalitičnih terminih: gesta Malcolma X je Ojdipska gesta v svoji najčistejši obliki, tj. gesta nadomestitve želje matere z Imenom-Očeta²⁸:

²⁸ Lacanov pojem Ojdipa je tu treba zoperstaviti "anti-Ojdipskemu" pojmu Ojdipa kot "represivne" sile, ki kanalizira, udomači, polimorfno perverzijo parcialnih gonov in jih

Ime Očeta

želja matere

Tu je odločilnega pomena virtualni značaj Imena-Očeta: očetovska metafora je neki "X" v smislu, da odpre prostor virtualnemu pomenu, tj. da zastopa vse možne prihodnje pomeni. Kar zadeva ta virtualni značaj simbolne ureditve, je zelo poučna vzporednica s kapitalističnim finančnim sistemom. Kot vemo od Keynesa naprej, je kapitalistična ekonomija "virtualna" v zelo preciznem smislu: Keynesovo priljubljeno geslo je bilo, da smo dolgoročno vsi mrtvi - paradoks kapitalistične ekonomije je, da lahko naše sposojanje od (virtualne) prihodnosti, tj. tiskanje denarja, ki nima pokritja v "realni" vrednosti, proizvede realne učinke (gospodarsko rast). V tem je ključna razlika med Keynesom in ekonomskimi "fundamentalisti", ki so obsedeni od "poravnave računov" (vrnitve dolgov, odpovedi "perverznega" zadolževanja pri prihodnosti). Keynesova poanta ni le v tem, da "nenaravno" kreditiranje z nepokritim denarjem lahko da impulz, ki pripelje do dejanske rasti in nam tako omogoči, da kasneje poravnamo dolgove in tako vzpostavimo "naravno ravnotežje" na veliko višji ravni ekonomske razvitosti. Keynes se strinja, da je - čim se prepustimo "nenaravnemu"

stlači v Prokrustov trikotnik Oče-Mati-Otrok. Pri Lacanu "Ojdip" (tj. nastop Imena-Očeta) deluje kot čisti negativni logični operator "deteritorializacije" (od tod njegova besedna igra s homofonijo *Nom-du-Pere* in *Non-du-Pere*): "Ime-Očeta" je funkcija, ki sleherni objekt želje obeleži z znamenjem manka, tj. ki pretvori vsak dosegljiv objekt v metonimijo manka - ob vsakem pozitivnem objektu izkusimo, da "To ni tisto!". (In "Mati" kot incestuozni objekt ni nič drugega kot hrbtna stran te iste operacije: ime za tisti X, ki manjka slehernemu danemu objektu.) Tu nam je lahko v pomoč nanos na Wittgensteinov motto "pomen besede je v njeni uporabi": "oče" kot očetovska metafora je uporabljena zgolj in preprosto zato, da vpelje manko, ki zeva v ozadju slehernega objekta želje. Vsiljiva *prezenca* očeta nas torej ne sme fascimirati: pozitivni lik očeta zgolj utelesi neko negativno simbolno funkcijo, ne da bi kadarkoli bil povsem "na njeni višini".

zadolževanju pri prihodnosti - dokončna "poravnava računov" sinonim za katastrofo, za sesutje celotnega sistema; njegova osnovna poanta je, da sestoji umetnost ekonomske politike natanko v tem, da podaljšujemo virtualno igro in tako odlagamo *ad infinitum* trenutek "poravnave računov". V tem natančnem smislu je kapitalizem "virtualni" sistem: temelji na povsem virtualnem računovodstvu, na nabiranju dolgov, za katere je vnaprej jasno, da nikoli ne bodo poplačani. Paradoks je v tem, da mora to "računovodstvo", četudi je fiktivno, delovati kot nekakšna kantovska "regulativna Ideja", če naj sistem preživi. Tako Marx kot strogi monetaristi v nasprotju s Keynesom vztrajajo pri prepričanju, da mora nekoč, prej ali slej, nastopiti trenutek, ko je treba "poravnati račune", plačati dolgove in tako postaviti sistem na "pravo", "naravno" podlago (razlika med njimi je le v tem, da je za Marxa ta trenutek trenutek zloma sistema, medtem ko monetaristi menijo, da je to "poravnavo računov" možno opraviti znotraj sistema).²⁹ - Lacanov pojem dolga, ki pripada simbolni ureditvi kot taki, je strogo homologen tej logiki kapitalističnega dolga: smisel kot tak ni nikoli "pravi", zmerom je "sposojen od prihodnosti", živi na račun virtualnega prihodnjega Smisla. Stalinski komunist, ki upravičuje sedanja grozljiva dejanja, žrtvovanje milijonov življenj, s sklicevanjem na svetlo komunistično prihodnost, ki bo nastala s pomočjo teh dejanj, tj. ki že danes računa s prihodnjim blagostanjem kot tistim, kar ga za nazaj odrešuje krivde za sedanje grozovitosti, zgolj v čisti obliki naredi viden časovni ustroj smisla kot takega.

Slavoj Žižek

29 Kar zadeva ta virtualni značaj kapitalistične ekonomije, prim. Brian Rotman, *Signifying Nothing*, London: MacMillan 1987.

Michel Chion

BLUE VELVET

1

Ko je bil *Blue Velvet* nagrajen na Festivalu znanstveno fantastičnega filma v Avoriazu (Beneški festival ga je zaradi pornografije bučno zavrnil), so nekateri puristi temu nasprotovali, češ da Lynchevo delo ne pripada znanstveno fantastičnemu žanru in zato ne sodi na ta festival.* Načeloma so imeli prav, saj se film ne sklicuje na noben element, ki bi bil postavljen izven tega, čemur pravimo naravni zakoni, in je zato bolj soroden psihološkemu trilerju. Hkrati pa vsebuje toliko detajlnih ekscentričnosti, da bi ga težko uvrstili kam drugam kot v znanstveno fantastiko.

Med temi ekscentričnostmi so najbolj vidne tiste, ki se kažejo v neposredno vizualni obliki. Kot, denimo, tedaj, ko se moški v rumeni obleki ("the yellow man"), ves ranjen in krvav, pojavi pred Jeffreyem trmasto... pokonci.

Bolj abstraktno vzeto je logika zgodbe, naj je videti še tako izdelana, polna vrzeli: Frank nima nobenega jasnega racionalnega motiva za ugrabitev Dorothyjinega moža in otroka; prav tako Dorothy brez jasnega racionalnega motiva odkloni, da bi o tej ugrabitvi obvestili policijo (ta možnost jo spravi v paniko); zaplet s tretjim človekom ne pripelje nikamor. Končni masaker je enigmatičen. Skrivnosti, ki jih detektiv Williams pripoveduje Jeffreyju, se ne

* Prevedeno po: Michel Chion, *David Lynch*, Cahiers du Cinema, Pariz 1992, str. 108-117 in 227-228.

nadaljujejo v nobeno odkritje. Sicer pa ta detektiv vedno, kadar se pojavi, namigne na kakšno strašno skrivnost (incest s hčerko? vsesplošna zarota?), vendar na koncu nič ne pride na dan. Celo motiv odrezanega uhlja je logično nerazumljiv. Lynch nam do kraja prikriva podobo ugrabljenega očeta in otroka. Prvega vidimo samo mrtvega, drugemu pa, čisto na koncu, bežno zdrsnemo čez hrbet.

Še več. Nedoslednosti v ravnanju oseb naredijo zgodbo še bolj nenavadno: Dorothy pretresena govori po telefonu s svojim možem in s sinom, ne omenja pa ju Jeffreyju, ki je o tem tudi ne sprašuje in ne predlaga ničesar, s čimer bi jima lahko pomagal. In tako naprej.

Čudaštva se ne nehajo niti pri Jeffreyju doma: njegova mati, ki skorajda ne govori, ne kaže nikakršnih čustev niti po infarktu svojega moža in se ne pojavi ob njegovi postelji.

Drugače je videti normalna, razen tega, da neprestano gleda televizijske oddaje s pridušenim zvokom (te kratke, a presunljive podobe, ki najavljajo prizore s Sarah Palmer v *Twin Peaks* in *Fire Walk With Me*, dobijo pomen, če v njih vidimo izraz nekakšnega depresivnega brezna).

Film je torej sen, toda sen, ki je strukturiran: os Sandy/Dorothy nas napeljuje k temu, da ti dve ženski dojamemo kot eno samo. Ko se na začetku filma ponoči v neki spokojni ulici mesteca Lumberton Sandy pojavi pred očmi Jeffreyja, se zdi, kot da je vzniknila iz tesnobne sence listja in iz srhljivega drhtenja hladne sape. Glasba je v tem trenutku še posebej vznemirljiva, in kdo se tedaj pojavi? Navadna srednješolka, ki pa bo vseeno, kot sama večkrat pove, privedla Jeffreyja do srečanja z drugo žensko. Pozneje, ko se Jeffrey in Sandy v nekem lokalu mladostniško pogovarjata, ji Jeffrey pripoveduje, kako strašne in presenetljive stvari je odkril, ko se je vtihotapil k Dorothy. Sandy je tista, ki ji na naše presenečenje takoj zatem in v isti sapi izjavi: "*Ti si skrivnost*". Izjava, ki bi jo veliko bolj kot ona zaslužila Dorothy!

Sandy in Dorothy tako utelešata dva obraza istega sveta, ki po Moebiusovem traku brez konca vodita eden k drugemu (če naj

navedem sijajni obrazec, ki sem si ga izposodil pri Patriceu Rolletu), oziroma dva svetova, ki sta ločena po klasični delitvi: plavalaska pripada dnevni in vsakdanjemu konvencionalnemu življenju, rjavolaska pa je povezana z nočjo in s sumljivimi, strašnimi osebami.

Ko se Jeffrey na koncu znajde v Sandyjinih sanjah, se pravi v pocukranem svetu, podobnem idiličnemu raju, ki mu ga je ona opisala, si lahko mislimo, da je dvakratno ujet v njem (*"In dreams you are mine"*), pravi pesem, ki jo Frank zaigra Jeffreyju), a tudi, da bo zmerom našel pot (skozi uho?), po kateri bo lahko skozi notranjost pobegnul iz tega sveta.

Ta fantazmatska razlaga filma sloni tudi na tem, da smo nekako postavili v oklepaj normalne oporne točke - v tem primeru mladeničeve prave starše. Toda napak bi bilo, če bi zanemarili pomen tega, kako spretno ju je Lynch speljal na stranski tir. Oče Beaumont je žrtev srčne kapi, po kateri ni več zmožen govoriti (njegov glas komaj sliši le na koncu filma). Mati je sicer vedno tu, večno sedi na divanu ali za kuhinjsko mizo, kjer požira zajtrke in televizijske programe v družbi starejše gospe, ki nam jo dialog predstavi kot "teto" (verjetno je sestra Beaumonta očeta), vendar tudi ta gospa ne govori. Ko se Jeffrey pojavi pred gospema, ves prekrit z ranami, dobljenimi v morasti noči, in ko teta plaho dvigne glas, da bi ga izprašala, kaj ji reče? Preprosto, naj bo tiho. Tako imata po scenariju oba starša zavezan jezik, in to v času, ko Jeffrey preživlja preizkušnjo, ki ga bo na koncu vrgla v kar najbolj popoln konformizem. Kaj je to, kar bi starša lahko rekla? Nasvet Jeffreyju, naj bo previden... ali pa kaj takega, kar bi podrlo zgodbo?

Seveda pa ni težko razumeti, da sta Jeffreyjeva oče in mati iz toka filma izključena zato, da bi lahko iz sence stopila fantazmatska starša, Dorothy in Frank, ki vpičo njega spet in spet odigravata prasceno. Pravzaprav je Jeffrey priča njenemu spolnemu aktu (svojemu lastnemu spočetju?), kot nekakšen očetov tekmeč-zarodek, skrit v omari, ki jo ima Dorothy za podaljšek svojega telesa (vedno znova mu ponavlja: *"Ohranjam te v sebi"* in *"Iskala sem te v svoji omar"*). Je torej film fantazija dečka, ki ga dolgočasi pretirana ljubeznivost staršev (sam Lynch nam v številnih izjavah daje vedeti,

da so bili takšni njegovi starši), in si zato izmisli bolj živahne in nevarne starše, s katerimi pa bi bolj intenzivno živel?

Lynch je raje dvakrat podčrtal tisto, kar bi lahko vodilo k tej razlagi. Tako je, denimo, eden od stavkov, ki jih Frank izgovarja v svojem sado-mazohističnem ritualu z Dorothy, "*Očka se vrača domov*", s prizvokom spolne penetracije. Ta ideja "coming home", povezana z idejo vrnitve v naročje (ko se Frank naslavlja na Dorothy, sebe imenuje zdaj "Baby, ki hoče fukati", zdaj "Daddy, ki se vrača"), okrepi občutek, da gre res za starše.

Film je prav tako posejan z mnogimi detajli, ki Dorothy povezujejo z materinsko podobo: valujoči žamet na začetku, iz katerega bo nastala njena jutranja halja in ki uteleša veliko krilo, v katero bi se radi vgnezdili; sočasno izginotje pravih Jeffreyjevih staršev in pravega Dorothyinega otroka, ki se na koncu vsi hkrati naenkrat spet pojavijo, kot da bi s svojo pojavitvijo hoteli zaključiti oklepaj, znotraj katerega je Jeffrey prestal svoje doživetje z Dorothy in nadomestil njenega ugrabljenega sina. Nadalje, ko Dorothy govori z Jeffreyjem, se nejasno izraža: "*skrivni ljubimec*", ki ga ohranja "v sebi", so besede, ki bi lahko pomenile moško seme ali pa tudi otroka, ki ga nosi pod srcem.

Toda s tem, ko se je Jeffrey na koncu odpovedal skrivno krvoskranskemu razmerju z Dorothy, potem ko je ta dobila nazaj svojega sina, še ni splaval iz težav, če naj se tako izrazimo. Sandy, s katero hodi, ima namreč vse poteze idealizirane in deseksualizirane ženske, torej še vedno napoteva na mater: njun odnos je dejansko povsem čist, brez najmanjše sence spolnosti.

Zanimivo je, da je Lynch kasneje, v *Wild at Heart*, posnel neko Lauro Dern, ki je nasprotno hiperseksualna, nora na svoje telo, in se večkrat pojavi gola. Prav gotovo ni naključje, da je v tem drugem filmu Laura Dern dvojno povezana z materinstvom: prvič, z oživiljanjem spomina na splav, in drugič, s svojo nosečnostjo in otrokom. To je tisto, kar je tako šokantno pri Lynchu: razodeta golota - če naj se izrazim svetopisemsko - je pri njem skoraj vedno razodeta golota matere.

Po Lynchu je pomen razpleta v tem, da je Jeffrey odkril zlo, toda to ne bo spremenilo njegovega življenja in Lumberton se bo vrnil v ustaljene tirnice. *"To je vsa vsebina Blue Velvet: zgrabiš za nekaj, in ko skušaš videti, za kaj gre, moraš s tem živeti."* Že sredi filma, med dvema strašnim prividoma in dvema neverjetnima nočnima izletoma, se junak zvesto vrne v svojo sobo, v dobro staro hišo, polno znanih stvari.

To je vse, kar Lynch izrecno pove ali kar jasno sugerira, ko brani dvournost svojega dela. Po vsem tem bi lahko menili, da je Jeffreyjevo iniciacijsko potovanje precej površno, predvsem pa, da odseva neko preveč sumarno odkritje Zla, če naj bi po njem spredeli, kako čuden in nepopoln je svet. Toda ali nam konec koncev 'bildungsromani' povedo kaj bolj zapletenega? Ali ni subtilnost prav v ovinkih, preko katerih prispemo do podobnih zaključkov?

Na tej ravni je Lyncheva premoč nad mnogimi drugimi filmskimi ustvarjalci že v tem, da ga ni strah dobesednosti in da se njegovi junaki predstavljajo kot ubogi na duhu, čeprav to še zdaleč niso. Na simbolni ravni pa gre Lynch še veliko dlje.

V fascinaciji, ki nam jo vzbudi *Blue Velvet*, je torej nekaj, kar se upira običajnim psihoanalitičnim ključem, ali bolje, kar ti ključi odprejo s takšno lahkoto, da ostanemo popolnoma zmedeni.

Vzemimo homoseksualni ključ: Jeffrey se dvakrat znajde pred pasivnimi homoseksualnimi goni, glede katerih se ne more pretvarjati, da jih ne opazi: prvič, ko ga Dorothy pripravi do tega, da se sleče, in ga nato boža, in drugič, ko ga Frank imenuje svojega klovna iz sladkorja, ga poljubi na usta ter mu hkrati izpove svojo ljubezen in zagrozi s smrtjo (če se boš mešal v moje posle, ti bom poslal ljubezensko pismo - drugače rečeno, kroglo v čelo).

Če ta dva skušnjavca dojamemo kot Jeffreyjeva simbolna starša (in Lynch je storil vse, da bi nas na to napeljal), ali se lahko zadovoljimo s tem, da imamo opraviti z - realnim ali umišljenim - prizorom starševskega zapeljevanja, in nato naredimo piko? Se lahko obesimo na ta incest in na tega Ojdipa, ki sta nam prinesena kot na pladnju? Če nočemo nasesti tem klišejem, moramo še enkrat skozi film; vprašati se moramo, če smo ga prav videli in slišali, ter ga gledati in poslušati še bolj na površini, še bolj dobesedno.

Še posebej si moramo ogledati osrednji prizor spolnega akta Dorothy in Franka z Jeffreyem v vlogi opazovalca. Kar je na tem prizoru tako nezaslišano, je njegova gledališka narava. Zastavlja se vprašanje, če osebe ne nastopajo, govorijo, hodijo, delujejo, kot da bi hotele ugoditi voyeurju, zavedajoč se, da mu prirejajo predstavo. Kot da Isabella Rossellini, ko se v modrčku in hlačkah stokajoč plazi po vseh štirih in se potem zopet dvigne, to počne le zato, da bi jo Jeffrey in mi videli.

Vendar pa je takoj zatem sam voyeur primoran stopiti na prizorišče in se razgaliti. Ko se pozneje ob Frankovem prihodu skrrije, stvari niso več iste kot prej. Kar zadeva fantazmatski prizor, ki sledi, ta povzroči v nas neko nelagodje, ki ne izvira le iz eksplcitnega nasilja, saj smo navsezadnje v kinu videli in slišali že kaj hujšega.

Prvič: videti je, kot da je ta prizor rojen iz nekega arhaičnega zvočnega vtisa, kot da ohrani njegovo vznemirljivo nejasnost, ki nas navdihuje z bizarnimi teorijami. Ko je, denimo, glas moškega sredi spolnega akta pridružen, bi si majhen otrok, ki skozi steno prisluškuje spolnemu občevanju odraslih, lahko zamišljal, da vzrok ni v tem, da moški govori v usta ženske ali v njeno telo, ampak v tem, da si je v usta zatlačil kakšno reč iz blaga. Prav to nam kaže prizor iz *Blue Velvet*, ki tu znova odkrije nadrealizem infantilnih seksualnih teorij.

Drugič: prizor vzbuja nelagodje s svojo izvenčasovno naravo. Stavki, ki jih Frank v kratkih intervalih pogosto dobesedno ponavlja ("*Don't fuckin' look at me*"), odmevajo kot v spominu. Ni razlike

med prizorom, ki traja, v katerem je Jeffrey neposredno navzoč, in med posnetki, kjer se prizora spominja. Prizor sam je to spominjanje, razvoj nečesa, kar je že začrtano.

In končno: prizor vzbuja nelagodje, ker je, kot smo že rekli, podoben nekakšnemu ritualu, ki ga igrajo za nekoga. Za Jeffreyja? Tako smo domnevali. Toda ali ne bi bilo bolj ustrezno reči, da ga igrajo za Dorothy?

Dejansko bi si lahko mislili, da se Frank vede, kot da je igralec v neki uprizoritvi, namenjeni temu, da spolno vzburi žensko. Način, kako ponavlja določene stavke, kar lahko razumemo kot izbruhe blazneža, je podoben mehaničnemu ponavljanju nekega banalnega stavka, ki ima namen izzvati vzburjenje. Po medicinski plati je to dražljaj, ki išče svoj učinek. Kakor da bi bil model akcija/reakcija jedro seksualne sheme.

Že prej smo videli, kako je Dorothy iste besede kot Frank govorila Jeffreyju in ga nato plaho vprašala: "*Ti je všeč, da ti tako govorim?*", kot da bi draženje, ki ga je sprejemala, preskušala na nekom drugem.

To je eden vznemirljivih vidikov filma *Blue Velvet*, pogost v realnem življenju, ki pa nam ga film, nepopravljivi olupševalec bivanja, le redko osvetli: osebe, ki ne vedo zagotovo, kaj je njihova želja, se pravi, kaj je tisto, kar hočejo. Osebe torej, kakršne smo mi sami.

Nadalje, ko Frank vstopi, zahteva svoj viski in naredi Dorothy sceno pijanskega in brutalnega moža, spominja na slabega igralca, ki igra kako realistično dramo. Za koga ta predstavitev in ti "*Can't you fuckin' remember anything?*" Nemara za Dorothy, da bi jo pripeljali do užitka? Saj nam je pokazano, da ona ob tem uživa in da isto zahteva od Jeffreyja.

Toda tudi to nas še ne more zadovoljiti, če ne vemo, kaj se temu vzburjenju upira. Pojdimo še enkrat skozi prizor, dokler nam ne bo spregovoril kak natančen detajl. Je neka poteza, ki smo jo

sicer vseskozi opazili, vendar je dolgo trajalo, preden je pritegnila našo pozornost, čeprav je že od vsega začetka jasno navzoča.

Ko Frank zapušča Dorothy, ki leži na tleh, ji - pred očmi skritega Jeffreyja - vrže v obraz: "*Ne umri, misli na Van Gogha*" ("*Be still alive, Baby, do it for Van Gogh*"). Referenca na van Gogha nam pove, da je možki z odrezanim ušesom Dorothyjin mož. Toda zakaj Dorothy hoče umreti, namesto da bi se borila?

Jeffrey to dojame bolje kot mi. Ko pripoveduje Sandy, kaj je zvedel, pokaže, da je razumel - na nas je, da tega ne zgrešimo. Če je Frank Booth odrezal ugrabljenemu možu uho, pravi Jeffrey, je to storil zato, da se Dorothy, ki je na robu samomora, ne bi pustila povleči v brezno. ("*Dorothy Vallens is married to a man named Don. They have a son. I think that son and husband have been kidnapped by a man named Frank. Frank is doing this to force Dorothy to do things for him. I think she wants to die. I think Frank cut the ear I found to her husband as a warning to stay alive.*") Čudna logika, kjer je Frank tisti, ki preperečuje, da bi mati zgubila voljo in se prepustila praznini ("*Padam, padam*", bo govorila v rešilcu, ki jo bo odpeljal). Pomaga si z udarci, s tem, da ugrabi njenega sina in moža, in s kosom odrezanega ušesa (ki pa ga najde Jeffrey).

Dolgo časa potrebujemo, da se nam posveti, kako je Dorothy v globoki depresiji - tako kot pozneje Laura Palmer v *Fire Walk With Me*, ki čuti, da se vedno bolj zgublja, ali kot njena onemogla mati, ki kadi cigareto za cigareto že pred smrtjo svoje hčere, pa tudi zapuščena ženska iz *Industrial Symphony No 1*, Marietta Pace v *Wild at Heart*, ki si v svoji kopalnici prekrije obraz z rdečilom za ustnice in zgubi živce (kar običajno razlagajo kot sredstvo, da se jo naredi grozljivo za gledalca, dejansko pa gre za klic na pomoč), in Mary X v *Eraserhead* ("*Vračam se k svoji materi!*"). Pa vendar so znaki depresije tu in Dorothy to pove. Toda to depresijo si vsakokrat zamišljamo kot posledico neke določene situacije: Marietta Pace naj bi bila pobita, ker njena hči pobegne z moškim, ki si ga sama želi; Mary zato, ker rodi spačka; ženska s strtim srcem zato, ker je bila zapuščena; in Dorothy, ker imajo za talca njenega otroka in moža. V resnici pa je v vseh teh primerih depresivnost primarna.

Sicer pa, ali je upravičeno, da je nekdo potolčen, ker so mu ukradli otroka? Mar ga to ne bi moralo navdati z bojevitostjo? Kar Frank počne z Dorothy, ima za cilj prav to.

Če izhajamo iz ideje, da je po ekstravagantni logiki pripovedi vse, kar se pripeti Dorothy, storjeno z namenom, da bi ji preprečili samomor s pomočjo elektrošokov, draženja občutkov in z izsiljevanjem - kar je metafora za celotno Lynchevo umetnost -, potem film v trenutku prejme izrecen smisel, ki je lepši in zanimivejši in ki na najboljši način razreši zmešnjavo, v kateri smo se znašli.

Prošnja, ki jo Dorothy, sklonjena nad umivalnik, po Jeffreyjevem odhodu pridušeno izreče, ta pretresljivi *"help me"*, torej ne označuje ženske, ki prosi: pomagaj mi dobiti nazaj sina in moža (nič podobnega ga ni prosila), niti: pomagaj mi v moji seksualni frustraciji. Opraviti imamo z žensko, ki jo je uničila neka primarna depresija, z žensko, ki se zgublja v prazno.

3

Kar pa se tiče Dorothyinega moža, ga v filmu vidimo le z nekega nepopolnega vidika, zvezanega, z velikim planom na odrezanem ušesu, da bi ga lahko identificirali; morda spominja na nedonošenčka, na nekaj, kar še ni čisto rojeno, kar je še vedno prekrito z maternično sluzjo.

Ta nepomembni mož je za nas obstajal le v obliki odrezanega uhlja v velikem planu (zato slišimo, da se Dorothy z njim pogovarja... po telefonu). Kar pokaže posnetek iz končnega prizora, je le ostanek, pa čeprav je ta ostanek celo telo.

Replika o van Goghu, ki jo sliši Jeffrey, zlepi skupaj koščke, če naj se tako izrazim, saj ga, v njegovih očeh, poistoveti z lastnikom ušesa in poveže z žensko, po katere intimnem življenju vohlja.

Z materjo, toda tudi z drugim, z očetom, s Frankom.

Omemba van Gogha, razcepljenega človeka, toda lepega lika in velikega slikarja, je simbolična. Lynch je hotel biti slikar, postal je cineast. Pripoveduje nam, da je do tega prišel po poti zvoka, skozi uho.

Frank je ta, ki je odrezal uho, Jeffrey pa tisti, ki ga je našel. Uho je torej sporočilo enega drugemu.

V filmu je še ena komunikacijska zveza med obema moškima. To je pisemska zveza. Ko Frank pretepa Jeffreyja, kar se nekaterim zdi groteskno in brez smisla, to ni le nasilje, izrečene so tudi besede. Frank Jeffreyju izpove ljubezen in reče, da mu bo, če se misli še naprej mešati v njegove posle, se pravi v to, kar ima z Dorothy (ki je, medtem ko se je Jeffrey upiral Frankovim brutalnostim, v avtu izdabila krik, ki bi ga lahko razlagali kot krik frustracije), poslal "*love letter*", se pravi kroglo med oči. No, navsezadnje bo v Dorothyjinem stanovanju krogla zadela njega, Jeffrey pa bo tisti, ki ga bo ustrelil, potem ko je bilo malo prej v istih prostorih slišati country pesem z naslovom "*Love Letters*".

Frank nadaljuje s svojo izjavo in Jeffreyju kot nekakšno sporočilo ponavlja besedilo pesmi, ki jo slišijo na radio-kasetofonu avtomobila, da bi mu vbil v glavo naslednje: "*In dreams I walk with you / In dreams I talk to you / In dreams you're mine.*"

To lahko razumemo takorekoč dobesedno: "*Jaz, oče, bom vedno s tabo, s tem ko bom s tabo govoril.*" Zadeva je hkrati grozljiva ("*Pripadaš mi, podoben si mi, enaka sva.*") in očetovska ("*Naj se zgodi karkoli, imam te rad in te ne bom zapustil.*"). To mu reče kot simbolni oče in če tu naletimo na homoseksualnost, potem je to arhaična homoseksualnost, različna od hoinoseksualne strukture, ki se izoblikuje pozneje. Kar Frank počne z Dorothy, je brez dvoma šokantno, ampak to je stvar odraslih, in Frank je v vlogi očeta, ko sinu prepoveduje mater. Tudi ko mu reče, naj se pazi, mu to reče kot oče.

Frank je zapuščena, in Dorothy, ker imajo za takega njenega očeta in moža. V resnici pa je v vseh teh primerih depresivnost primarna.

Toda hkrati mu pravi, da ga ima rad, kar ne izvira iz homoseksualne ljubezni, ampak iz ljubezni očeta do sina. Tako kot je Dorothy Jeffreyja zapeljala kot sina, bo Jeffrey kot sin s kroglo v čelo svojemu očetu vrnil ljubezensko pismo.

Uho je očetova zapuščina Jeffreyju. V tem primeru nima pomena ženskega ustja, ki vodi v neko zaprto notranjost; je nasprotno prehod, simbol komunikacije med svetovi. Z njim je prenešana sposobnost prehajanja skozi površino, potovanja med svetovi, pa tudi zmožnost, da ponovno najdeš normalni svet (ki na koncu filma izstopi iz Jeffreyjevega ušesa). Frank tako Jeffreyju podari neko življenjsko skrivnost in bujno domišljijo.

Z eno besedo, v *Blue Velvet* povsod začutimo neko življenjsko dinamiko, na vsakem koraku naletimo na ljubezen, in prav to je tisto, kar je tako strašljivo.

4

Iz povedanega bi lahko potegnili še nek splošen zaključek. V Lynchevih filmih lahko večkrat vidimo, kako nekdo, s tem ko se zdrzne ali sune z glavo nazaj, potrdi, da ga je udaril neki privid ali neka brutalna beseda (Merrick v gledališču; Cooper pred Earlom v "Black Lodge"), kar je neposreden, fizičen način, kako pokazati notranjo reakcijo. Ta notranja reakcija je objekt nekega ločenega posnetka - nekega "reaction-shot", kot pravijo Američani - ki se na prejšnji navezuje tako, da rez med dvema posnetkoma hkrati potrjuje in rahlja povezavo in ločitev med obema, med vzrokom in učinkom, med akcijo in reakcijo, z nekim tipično lynchevskim učinkom "šibke vezi", ki spominja na učinek električnega kabla.

S tem hočemo reči, da je *reaction shot* do tolikšne stopnje individualiziran in ločen od vzroka, da zadobi neko vrsto avtonomije in dvoumnosti.

Posnetek reakcije se pogosto tiče kakšne ženske, ki jo v pravem ali prenesenem pomenu besede udari neki moški; ženska v tem najde neki užitek, ki ji izvabi nasmeh (častita Mati, ki si jo pokori Paul na koncu *Dune*; Dorothy, ki jo na njeno zahtevo udari Jeffrey; Marietta, ki kar nori od veselja, ko vidi, kako Sailor brezčutno ubije napadalca). Lahko pa tudi plane v jok, kot Sandy ob pogledu na golo žensko, ki ji hoče prevzeti ljubega - v prizoru iz *Blue Velvet*, kjer se to pripeti, sta oba posnetka, ki kažeta to reakcijo, nenavadna. Gledalce spravita celo v smeh, kljub temu, da so v bistvu šokirani: ne le zato, ker je obraz Laure Dern prav grdo spačen, ampak tudi zato, ker je prehod, ki povezuje oba posnetka s prizorom, katerega posledica sta, nenaden, ne ublažen, ampak prav nasprotno trd.

Nenavadnost tega učinka na filmskem platnu povrh tega izhaja iz protislovja med nedvoumno jasnostjo tehničnega postopka (prehod, ki je kot tak jasno pokazan) in dvoumnostjo odnosa, ki ga ta prehod vzpostavi (kaj naj to pomeni?).

Če je v Lynchevih filmih kot filmih, ki *stavijo na učinke*, najti perversnost, še posebej od *Blue Velvet* naprej, je ta le posledica dejstva, da Lynch uporablja zelo odkrita in agresivna sredstva (od tod njegovo pogosto manipuliranje s temi sredstvi), da bi označil stvari, ki so, nasprotno, dvoumne in nejasne.

Reakcija torej ni preprost odziv na dražljaj. Sama ideja akcije/reakcije (Lynch jo izrazi s pomočjo montaže, katere uporabo obnovi s samo vztrajnostjo, s katero se je tako očitno in na široko poslužuje, da bi proizvedel pomen) v njegovih očeh ostaja skrivnost in vir osuplosti.

Reaction shots pokažejo vzročno-posledični odnos kot majav in nepovezan; ker prenosni jermen od vzroka k učinku ne teče gladko, vzvod zlahka spregledamo.

Več primerov priča o tem vztrajanju na vezi med akcijo in reakcijo, ki v najbolj preproste situacije vnese nove skrivnosti:

- Absurdnost večerje pri X-ovih v *Eraserhead* je zgrajena na bizarnih odnosih vzrok/učinek, akcija/reakcija, do katerih pride zaradi nepovezanosti med vprašanji in odgovori v dialogih, zaradi nelogičnosti v njihovem zaporedju ali zato, ker tišina, ki jih ločuje, traja pretirano dolgo.
- Reakcije na človeka-slona: strah ga je samega strahu, ki ga vzbuja. Ta strah poveča njegov strah, ki se razširi kot okužba in znova sproži strah drugega. Gledalec, ki je postavljen v položaj tretje priče tega mehanizma, skozi posnetke, ki si skorajda ne sledijo več po logiki vzrok/učinek, ne ve, kam bi se dal, kar povzroči njegovo nelagodje, pri nekaterih kritikih in preprostih gledalcih pa tudi nekakšen zmeden odpor do filma.
- Dorothy Vallens v *Blue Velvet* Jeffreyja najprej trpinči z besedami in mu grozi s svojim dolgim nožem, potem pa se na naše presenečenje sprašuje, kakšen učinek je to izzvalo v njem.
- V *Eraserhead* vzpostavi zvezo med vzvodom in izločanjem zarodka iz Henryjevih ust zmontirana povezava. Toda vzročno-posledična zveza med obema ostane uganka: spoj jo hkrati izrazi in pusti nerazloženo.

V nekem drugem odlomku istega filma Henry na prošnjo zaročenkininega očeta razkosa piščanca, ki med premetavanjem izbruha nekakšno krvavo snov, kar spravi hišno gospodinjstvo v trans.

Glede na zadnje primere se lahko vprašamo, če paradigma celotnega problema, ki se tiče vzroka in učinka, ni nemara tole temeljno vprašanje: čemu služi oče? Kakšna povezava je med tem, kar moški počnejo z ženskami, in med otroci teh istih žensk? Ali, še drugače: ima užitek ženske svoj vzrok v moškem ali ne?

Šibka vez med akcijo in reakcijo nemara služi tudi temu, da učinkujemo na žensko, ki jo je treba rešiti, hkrati pa se izogibamo prenevarnega telesnega stika.

Prevedla Meta Štular

DAVID LYNCH KOT PRERAFaelIT

Če bi hoteli v slikarstvu poiskati vzporednico k filmom Davida Lyncha, bi se nemara morali obrniti k preraphaelitom. Že njihov položaj v umetnostni zgodovini je paradoksen, na meji avantgarde in kiča: najprej so delovali kot antitradicionalistična revolucija v slikarstvu, nato pa bili nenadoma - z nastopom modernizma v Franciji - razvrednoteni kot kič, in ta njihov nizek status je trajal do šestdesetih let tega stoletja, do vznika postmodernizma. Kako to, da so postali berljivi šele iz postmodernizma? Iz tega vidika je ključen preraphaelit William Holman Hunt, na prvi pogled tisti, ki se je najhitreje prodal establishmentu in postal cenjeni upodobljevalec religioznih kičastih platen (*The Triumph of the Innocents*, itd.). Toda če si jih pobliže ogledamo, so njegova platna najbolj vznemirljiva, vzbujajo neko izjemno nelagodje - na njih nekaj "ne gre". Omenimo le dve: *Hireling Shepherd* in *Isabella and the Pot of Basil*. Pri *Hireling Shepherd* gre na prvi pogled za pastoralno idilo (pastir, ki osvaja pastirico, in pri tem pozabi na čredo ovac - alegorija cerkve, ki pozabi na svoje "ovčice"); toda dlje ko sliko gledamo, bolj pade v oči kopica detajlov, ki pričajo o Huntovem intenzivnem razmerju do uživanja, do življenjske substance, o njegovem gnusu do spolnosti. Pastir je upodobljen kot mišičast, a zabiti, grob in vulgarno pohoten; premeteni pogled pastirice nakazuje preračunano, vulgarno-zapeljivo manipuliranje z lastno spolno privlačnostjo; preveč živahni rdeči in zeleni toni dajejo celotni sliki odvraten ton, kot da imamo opraviti z nabuhlo, prezrelo naravo. Tu gre za pravi korelat tipičnemu lynchevskemu postopku prevelikega približanja objektu, ki razbije njegovo mirno površino in da videti odvratno gomazenje življenjske substance. Podobno je z *Isabella and the Pot of Basil*, kjer kopica detajlov postavi na laž "uradno" tragično-religiozno vsebino slike (lasje kačje oblike, mrtvaške glave na robovih vrča, itd.); spolnost, ki jo slika izžareva, je zatohla, "nezdrava", prežeta z gnilobo smrti. - In ni težko prepoznati, kako se v tem nakazuje osnovni Lynchev postopek, napredovanje od idiličnega splošnega plana realnosti k absolutni bližini, ki da videti gnusno substanco uživanja, gomazenje življenja; omenimo le slavni

začetek *Blue Velvet*, kjer se kamera pogrezne v travo in od blizu da videti mrčes in ščurke, ki lazijo po zemlji, ali nasprotni postopek na začetku ene od enot *Twin Peaks*, kjer se kamera počasi odmika od nagubanega okroglega tunela, dokler nam naenkrat ne postane jasno, da gre za preprosto zidno dekoracijo z luknjami.¹ V tem preciznem smislu so prerafaeliti postmodernisti *avant la lettre* in so postali zares berljivi šele danes, iz postmoderne izkušnje. Osnovna poteza postmodernega "hiperrealizma" je prav v tem, da s preveliko bližino realnemu, s "premočno" prezenco detajlov, perturbira harmonijo in pomirjajoči učinek podobe realnosti.²

Druge poteza, povezana s prvo, je tista, ki se skriva že v samem imenu "prerafaelitstvo": premik nazaj k tradiciji pred Rafaelom. Prerafaeliti so to dojeli kot vrnitev k naravnemu upodabljanju reči, kakršne res so, toda sama njihova praksa jih postavlja na laž: prvo, kar pade v oči ob prerafaelitskih slikah, je poteza, ki nam, še zmeru, vajenim novodobnega perspektivnega realizma, deluje nekako okorno: njihove slike so nekako ploske, brez prave "globine", ki jo organizira obvladanje perspektive, na njih je nekaj "reljefnega" (če naj niti ne omenjamo tega, da se oseb drži nekaj lutkasto-izumetničenega, tj. da upodobljene osebe še niso "subjekti" v smislu brezdanje globine osebnosti). Gre torej za "prerafaelitstvo" v dobesednem pomenu, tj. za premik nazaj od renesančnega perspektivizma (neskončnega univerzuma) k zaprtemu srednjeveškemu prostoru. Ta "ploskost" upodobljene realnosti, ki zniči učinek neskončne perspektivne odprtosti, ima v Lynchevih filmih natančen zvočen korelat: gre za skrivnostni status zvoka-šuma, ki kot neopredeljevo ozadje spremlja številne scene v Lynchevih filmih in ki je

¹ Mimogrede, isti postopek je uporabil Tim Burton v izvrstni glavi *Batmana*: kamera blodi po zavitih, hrapavih kovinskih tunelih in ko se postopoma odmakne, postane jasno, da gre za značko Batmana.

² Nemara bi bil prvi filozofski zgled oziroma zastopnik te lynchevske drže Leibniz, fasciniran z mikroskopi, ki so mu potrdili, kako je nekaj, kar se iz normalne, vsakdanje perspektive zdi mrtev predmet, polno življenja, ki se razodene, če si ta isti predmet ogledamo iz absolutne bližine: pod lečo mikroskopa vidimo divje gomazenje drobnih živih bitij... Prim. Miran Božovič, *Der grosse Andere: Gotteskonzepte in der Philosophie der Neuzeit*, Wien und Berlin: Turia und Kant 1993, drugo poglavje.

hkrati znotraj in zunaj, mehanični ritem mašine in najbolj intimni utrip živega bitja. Nemara nam tu lahko pomaga vzporednica s sodobno fiziko, namreč prizadevanje fizikov, da bi izsledili šum, ki naj bi še odmeval na robovih veselja kot ostanek začetne eksplozije, ki je ustvarila vesolje ("Big Bang"). Ontološki status tega šuma je bolj zanimiv, kot se nemara zdi, saj subvertira osnovno predpostavko "odprtega", neskončnega univerzuma newtonovske fizike. Pojem tega univerzuma namreč temelji na predpostavki, da vsaka pozitivna entiteta (šum, tvarina) zaseda nek (prazen) prostor, tj. na razliki med prostorom kot praznim in pozitivno bitnostjo, ki ga zaseda. Pri tem je prostor fenomenološko dojet kot preeksistenten temu, kar ga zapolnjuje, kar zaseda mesto v njem: če uničimo neko tvarino, še zmerom ostane prostor, ki ga je ta tvarina zasedala. Šum, ki je preostanek "Big Bang", pa je neposredno konstitutiven za sam prostor: ni šum "v" prostoru, ampak je šum, ki drži odprt sam prostor. Če bi torej zbrisali ta šum, ne bi dobili praznega prostora, ampak bi zgubili sam prostor, v katerem se lahko umestijo ostale bitnosti. Ta šum je torej v nekem smislu "sound of silence", zvok same tišine. - To pa sprevrne celotno ontološko strukturo univerzuma: od "odprtega" brezkončnega univerzuma klasične novoveške fizike se znova znajdemo v "zaprtem" univerzumu, v univerzumu, ki je (kvalitativno in kvantitativno) obmejen s temeljnim "šumom".

Na ta "izvirni šum" se veže naslednja velika Lyncheva revolucija, ki je v tem, da perturbira naše najbolj temeljno fenomenološko razmerje do telesa, telesa drugega, ki je zaznamovano z radikalno zarezo, ločnico, med površino in tistim, kar je zanj. Nemogoče si je predstaviti hkrati telo "od zunaj", površino kože, in to, kar je zadaj - pomislimo na nelagodje, celo gnus, ki se v nas vzbudi, če si ob pogledu na lepo golo telo zgolj zamislimo, kaj je tik pod kožo, na žile, okostje, žleze, če si ob hrani zamislimo, kaj se z njo dogaja, ko jo pogoltnemo... Naš odnos do telesa drugega je potemtakem zaznamovan z nekakšnim suspenzom tega, kar je telo v realnem, pod površino kože. Ta suspenz globine, ta redukcija na površino, je učinek Simbolnega, učinek tega, da je realnost telesa, kot jo doživljamo, strukturirana skozi simbolno ureditev: čim smo v

Simbolnem, tudi kadar smo goli, nismo "zares" goli, ker koža deluje kot "obleka mesa". Kar je s tem suspenzom izključeno, je realno kot življenjska substanca, njeno utripanje: ena od definicij lacanovskega Realnega bi lahko bila tudi, da je to telo, ki je oskubljeno kože, telo, kjer vidimo neposredno rdeče meso, utripanje žil.

Kako torej Lynch perturbira običajno razmerje do površine telesa? Z glasom, z neko besedo, ki "ubija", ki razžre, predre, površino in neposredno zareže v meso, skratka: z besedo, ki ima status *realnega*. Vzemimo *Dune*, kjer je ta moment najbolj poudarjen. Ta glas je predvsem glas samega Paula Atreida, ki ima neposredno fizičen impakt (če dvigne glas, lahko ne le hipnotično zmede nasprotnika, ga takorekoč ogluši, ampak lahko celo z odmevom glasu razstreli trdo skalo). Zato imajo v *Dune* svetovalci vladarjev, ki so "živi računalniki" in lahko berejo misli drugih in vidijo v prihodnost, okoli ust nenavadne rdeče krvave madeže; zato se Paulovi materi Jessici in sestri Aliji, medtem ko Paul prestaja boleč iniciacijski obred pitja vode življenja, iz oči in ust začne cediti kri - kri, ki vdre na dan skozi površino kože, priča o tem, da smo s simbolnim zarezali v realno. Površina kože je prav tako pretrgana v ogromnih popačenih obrazih članov Gilde, ki upravlja s potovanji skozi čas: zaradi použivanja skrivnostne "začimbe", ki nam omogoči prekoračiti meje časovno-prostorske realnosti, so se iz ljudi spremenili v ogromna črvasta bitja, in tudi njihovi spremljevalci so že tako odvisni od použivanja "začimbe", da začnejo, ko le-te primanjkuje, razpadati pri živem telesu (odpirajo se jim razpoke v glavi). Tudi tu je zmerom v ozadju spremenjeni status glasu: člani Gilde ne govorijo več človeške govorice, ampak spuščajo zadihane šume v mikrofoni, ki to prevaja v človeško govorico. Pravo kraljestvo te popačenosti pa je palača, kjer vlada zli baron Vladimir Harkonnen: že njegov obraz je poln gnusnih, mozoljastih izrastkov, pravih "pogankov uživanja", kjer notranjost vdira na dan skozi površino kože. Poleg tega je v njegovem okolju vrsta ljudi z nenavadno popačeno površino kože (z nitjo zašita zareza namesto oči, itd.), posebej srhljiv pa je način, kako Harkonnen z nekakšno oralno-homoseksualno penetracijo použiva svoje žrtve: le-te imajo na prsih, kjer je pod kožo srce, vgrajen zamašek na vrvi - Harkonnen

potegne zamašek in ko ven brizgne kri, jo popije... (v ozadju je tu kajpada spet tipično lynchevska otroška fantazma, da so ljudje zgolj koža, napihnjena z zrakom ali tekočino: ubijemo jih tako, da preprosto "odpremo zamašek" in spustimo ven notranjost). Najvišji primer tega perturbiranja pa je golo telo Isabelle Rossellini, ko se ta pojavi proti koncu *Blue Velvet* in po prestani mori prvič stopi na svetlobo dneva: kot telo iz drugega "nočnega" sveta, prvič na svetlobi dneva, ranjeno, razgaljeno telo, čigar materialna prezenca pritiska na nas z neverjetno težo...

Tu ne gre naključno za žensko telo: najbolj radikalno revolucijo Lynch izpelje prav ob statusu ženske. V novi knjigi o Lynchu, iz katere tu objavljamo ključna odlomka, se Michelu Chionu, ko razpravlja o logiki ženske "reakcije" v Lynchevih filmih, posreči pravi *stroke of a genius*. Njegovo razpravljanje, razpršeno po različnih koncih knjige, lahko naknadno "spravimo v red", tako da v njem ločimo tri korake:

- Chionovo izhodišče je razmik, neuskklajenost, *decalage*, med akcijo in reakcijo, ki je zmerom na delu pri Lynchu: ko neki subjekt - praviloma moški - nagovori žensko ali jo kako drugače "elektrošokira", je reakcija ženske zmerom nekako nesomerna z "impulzom", ki ga je prejela. (Spomnimo se le, kako v *Dune*, Lynchevi neupravičeno podcenjeni mojstrovini, mati-prednica reda Bene Gesserit reagira na "ubijalski" glas Paula Atreida: zdrzne se in odskoči, kot da bi vanjo zarezala neka fizična sila.) Za kar gre pri tej nesomernosti, je nekak kratek stik med vzrokom in učinkom: odnos med njima ni "čist" oziroma linearen, nikoli ne moremo biti gotovi glede tega, do katere mere je sam učinek vzratno "obarval" svoj lastni vzrok. Kar je tu na delu, je kajpada logika anamorfoze, kot jo že v Shakespearjevem *Rihardu Drugem* oriše kraljičin služabnik Bushy: "... kot neke slike, gledane naravnost / le zmedo kažejo, a od strani / razločne oblike: vi, kraljica, pa, / ki gledate od tod na kraljevo / odsotnost, vidite privid gorja, / ki se, če si ogledaš stvar od blizu, / razblini v nič, zato, ker je le senca / nečesa, česar ni". Kraljica nato v svojem odgovoru sama svoje strahove postavi v

kontekst vzroka in učinka: "... saj tudi bolna domišljija / izvira iz kakšne žalosti, pri meni / pa je rodil to žalost prazen nič, / ali pa (je) ta nič (rodilo) nekaj, kar me muči - / vse je za zdaj le še tesnobna slutnja".³ Prav skozi perspektivo subjekta, ki anamorfotično popači "realni" predhodni vzrok, tako da njegovo dejanje nikoli ni neposredno posledica "realnega" vzroka, ampak je posledica subjektivno popačene percepcija vzroka, pride do nesomernosti med vzrokom in posledico, o kateri govori Chion.

- Chionov naslednji korak je "nora" gesta, vredna najbolj drzne Freudove interpretacije: hipoteza, da je osnovna matrica, paradigmatični primer, tega razkoraka med akcijo in reakcijo spolno (ne)razmerje med moškim in žensko. Moški kot aktivni počenjajo določene stvari z ženskami, in vprašanje, ki se zastavlja, je: *je ženski užitek zvedljiv na posledico, je preprost učinek tega, kar moški počenja z njo?* Iz časov prevlade marksizma se nemara še kdo spominja vulgarno-materialističnih redukcionističnih poskusov, razložiti genezo pojma vzročnosti iz prakse, iz dejavnega odnosa človeka do okolja: do pojma vzroka pridem tako, da posplošim izkustvo, kako zmerom, ko storim neko gesto, ta gesta v realnosti okoli mene povzroči isti učinek... Chion predlaga še bolj radikalni "redukcionizem": osnovni model razmerja vzrok-posledica je spolno razmerje. Ireduktibilni razkorak med vzrokom in posledico pomeni zato v zadnji instanci natanko to, da "ni vse ženskega užitka posledica moškega vzroka". In to "ne-vse" moramo dojeti v smislu Lacanove logike "ne-vsega": iz njega nikakor ne sledi, da je neki del ženskega užitka, ki *ni* posledica tega, kar počenja z njo moški. Z drugimi besedami, "ne-vse" ne pomeni nepopolnosti, ampak nekonsistentnost: iz perspektive moškega je v reakciji ženske zmerom nekaj nepredvidljivega, ženska ne reagira na tisto, na kar bi morala, naenkrat ne reagira na nekaj, kar je dotlej zmerom "vžgalo", vzburi pa jo nekaj, kar smo naredili mimogrede in nehote... Oziroma, kot pravi Nicolas Cage v *Wild*

³ Za podrobnejše branje tega odlomka iz Riharda Druega glej Slavoj Žižek, *Pogled s strani*, Ljubljana: Ekran 1988, str. 96-98.

at Heart, ko ga preseneti neka nepričakovana reakcija Laure Dern: "The way your mind works is God's own private mystery."

- Zadnji Chionov korak je v sebi dvojen: specifikacija in nato posplošitev. *Zakaj* je namreč prav ženska tista, ki s svojo nesomerno reakcijo na moški impulz pretrga vzročno verigo? Tista specifična poteza, ki je na prvi pogled povsem zvedljiva na člen v vzročni verigi, dejansko pa jo suspendira oziroma sprevrne, je *ženska depresija*, njena suicidalna nagnjenost, da bi se pogreznila v trajno letargijo: moški "bombardira" žensko s "šoki", da bi jo vzdramil iz te depresije. Tu je ekzemplarna Chionova analiza Lynchovega *Blue Velvet*. Fatalna Dorothy Vallens (Isabella Rossellini) je v suicidalni depresiji, ker je žrtev krutega Franka (Dennis Hopper): ugrabil ji je otroka in moža (ki mu je odrezal uho) ter jo izsiljuje, da ju bo ubil, če se Dorothy ne bo z njim spuščala v sadomazohistične spolne igre. Vzročna veriga se torej zdi jasna, enoznačna in enosmerna: Frank je vzrok težav, od zunaj je vdrl v srečno družino in sprožil grozljivo travmo... Prvo dvoumnost v to jasno podobo vnese dejstvo, da sama Dorothy začne napol uživati v tej igri: ko je - še preden pride k nji Frank - sama z Jeffreyem, se obnaša na razcepljeno-histerični način in ga sama zapleta v svojo sadomazohistično igro, senco tega, kar z njo počne Frank. Tudi to bi še lahko opravili kot učinek šoka: žrtev je tako šokirana nad sadističnim nasiljem, da pride do "identifikacije z agresorjem" in ga sama začne oponašati. Toda na podlagi podrobne analize slavnega prizora sadomazohistične igre med Dorothy in Frankom, ki jo skrit v omari opazuje Jeffrey, Chion predlaga obrnitev celotne perspektive. Ključno vprašanje ob tej igro, ki je kajpada fantazmatski prizor par excellence, je: *za koga* je ta igra uprizorjena?
- Prvi odgovor, ki se ponuja sam od sebe, je kajpada: za Jeffreya. Jeffrey je reduciran na čisti fantazmatski pogled, ki je priča koitusu staršev, tj. lastnemu spočetju. V prid takšnemu branju govori dejstvo, da - kot pokaže Chion - lahko nekatere nenavadne poteze tega, kar Jeffrey *vidi*, ustrezno pojasnimo le

če jih dojamemo kot fantazmatsko halucinacijo na osnovi tega, kar Jeffrey *sliši*. Tako je kos blaga, ki ga mora Dorothy stlačiti v usta Franku, materializacija oziroma uprizoritev otrokove fantazme: ko otrok prisluškuje spolnemu aktu staršev, si ne zna raztolmačiti pridušenega govora in dihanja odraslih ter si zadevo predstavi tako, da mora imeti moški v ustih kos blaga ali kaj podobnega, kar mu preprečuje, da bi jasno govoril... Nemara je še boljši primer maska s kisikom, ki si jo nastavi na usta Frank in nato začne divje-zasoplo dihati: ali ni to spet otroška halucinatorna predstavitev tega, kaj naj bi se dogajalo, ko otrok, ki prisluškuje spolnemu aktu, sliši divje-zasoplo dihanje moškega?⁴

- Toda to branje ne upošteva dejstva, da Frank in Dorothy svoj sadomazohizem *igrata*: vseskozi se obnašata, kot da vesta, da ju nekdo opazuje, tj. kot da je to, kar počenjata, namenjeno nekemu tretjemu pogledu, ki je od začetka *všet* v prizor. Jeffrey ni neopažena priča skrivnemu ritualu: ritual je odigran za njegov pogled. To pa odpre možnost drugačnega branja: center dogajanja, tisti, za kogar se prizor dogaja, ni Jeffrey, ampak "organizator", režiser igre, namreč Frank. V tradicionalnih terminih rečeno, od voyeurizma se tako težišče prenese na eks-hibicionizem: Jeffrey, njegov pogled, je zgolj element v eks-hibicionističnem scenariju, v obliki katerega organizira svoje uživanje Frank. Pomen sadomazohistične igre je v tem, da se

4. Pri analizi filmov je torej bistveno, da homogeno, kontinuirano diegetsko realnost razkrinkamo kot proizvod "sekundarne obdelave", tj. da v nji razpoznamo ločnico med simbolno realnostjo in fantazmatsko halucinacijo. Vzemimo še en primer: *Home Alone*. Ključni element filma je, da dečkovo okolje - družina - nikoli ne sreča dveh vlomilcev. Vlomitca nastopita, ko se otrok znajde sam, in ko se družina na koncu filma spet pojavi, so vse sledi za njima v hiši nekako čarobno zabrisane, čeprav bi morala biti po spopadu med njima in dečkom cela hiša v razbitinah. Prav to dejstvo, da sta vlomitca *nepriznana s strani Drugega*, nedvoumno nakazuje, da gre za dečkovo fantazmo, tj. da z njunim nastopom preskočimo iz socialne realnosti v fantazmatski univerzum - v univerzum, kjer ni ne smrti ne krivde, v univerzum nemih burlesk in risank, kjer se ti lahko na glavo zruši kup železja, pa boš le komaj opazno obtolčen, kjer ti lahko eksplozija benzina raznese glavo, pa boš imel le nekoliko osmojene lase, itd. In nemara bi od tod veljalo dojeti slavni Culkinov krik ne kot strah pred vlomilcema, ampak kot grozo nad tem, da bo (spet) vržen iz realnosti v svoj fantazmatski univerzum.

Frank ponuja pogledu drugega - zakaj? Ključ je nedvomno v Frankovi *impotenci*: vse njegovo hrupno divjanje in preklinjanje razglaša dejstvo, da je Frank impotenten, da spolni akt zgolj fingira za pogled drugega, skrite priče... Namesto sina, ki je priča koitusu staršev, imamo tu očeta, ki organizira spektakel kletvic in agresivnosti ter komičnega oponašanja koitalnih kretenj, da bi sina prepričal o svoji potenci.

- Ponuja pa se še možnost tretjega branja. Za koga Frank organizira sadomazohistični spektakel? V primeru, da Dorothyjina depresija ni rezultat oziroma učinek Frankovega nasilja, ima nasprotno Frankovo nasilje nekakšno "terapevtsko" vlogo: *depresija ni utemeljena v ničemer, je izvirno dejstvo*, in Frankovo sadomazohistični spektakel je zgolj grob, obupan poskus, s surovimi "šoki" ohraniti Dorothy dejavno, ji preprečiti, da bi povsem potonila v depresijo. Surovost njegovih postopkov (ugrabi moža in otroka, možu odreže uho, od nje zahteva udeležbo v sadistični spolni igri) je zgolj znamenje globine njene depresije: le tako surovi šoki jo lahko ohranijo dejavno. V tem smislu ni lahko rekli, da je Lynch pravi anti-Weininger: če je pri Weiningerju ženska tista, ki se "nastavlja" moškemu, skuša fascinirati njegov pogled in ga tako "povleči navzdol", iz duhovne višine v nižino spolnega razvrata, - če je torej tu "izvirno dejstvo" moška duhovnost in je njegova fasciniranost z žensko posledica njegovega padca - pa je pri Lynchu "izvirno dejstvo" ženska depresija, njeno "drsenje navzdol" v brezno samoizničenja, absolutne letargije, in je nasprotno moški tisti, ki se postavlja in nastavlja ženski kot objekt njenega pogleda, tisti, ki "bombardira" žensko s šoki, da bi prebudil njeno pozornost in jo izlekel iz otrplosti. Tradicija te otrple, letargične ženske, ki jo iz spanca depresije vzbudi moški, je bila na delu že v 19.stoletju: spomnimo se Kundry v Wagnerjevem *Parsifalu*, ki je tako na začetku drugega kot na začetku tretjega dejanja zbudena iz katatoničnega spanca (enkrat z grobim Klingsorjevim pozivom, drugič z Gurnemanzovo prijazno skrbjo), ali - v "realnem" življenju - lika Jane Morris, *femme fatale* preraphaelitov, žene Williama Morrisa in ljubice Danteja Gabriela Rossettija. Slavna

fotografija Jane Morris iz 1865 kaže depresivno zamišljeno žensko, ki kot da čaka moškega impulza, da jo iztrga iz letargije: nemara nas ta fotografija pripelje najbliže temu, kar je imel Wagner v mislih z likom Kundry.⁵

Pri tem je ključna splošna struktura, do katere se tako dokopljemo: "normalno" razmerje vzroka in posledice je sprevrnjeno, "posledica" je izvorno dejstvo in tisto, kar se na prvi pogled prikaže kot vzrok - šoki, ki naj bi sprožili depresijo -, je v resnici reakcija na posledico, boj zoper posledico-depresijo. Logika, s katero imamo tukaj opraviti, je znova logika "ne-vsega": "ne-vse" depresije je posledica vzrokov, ki jo sprožijo, toda hkrati ni ničesar, nobenega elementa depresije, ki ne bi bil sprožen s strani nekega zunanjega delujočega vzroka. Z drugimi besedami, vse v depresiji je posledica razen same depresije, tj. depresije kot taka, forme depresije. Depresija ima torej tu strogo "transcendentalni" status: je predpostavljenej okvir, znotraj katerega lahko vzroki delujejo tako kot delujejo. Logika je tu natanko tista, ki jo Deleuze razvije ob freudovski dvojnosti načela ugodja-realnosti in tega, kar je "onstran", gona smrti (kaj je namreč depresija lynchevskih junakinj drugega kot manifestacija gona smrti?). Freudova poanta ni v tem, da bi bili pojavi, ki se jih ne bi dalo razložiti z vladavino načela ugodja-realnosti, ob vsakem protiprimeru - užitku v trpljenju - z lahkoto pokaže narcistični dobiček, ki ga prinese navidezna odpoved ugodju; njegova poanta je v tem, da moramo, če naj obrazložimo samo

⁵ Na motiv iztrganja ženske iz njene letargične otrplosti pa naletimo tudi še tam, kjer tega ne bi pričakovali, denimo v Aspern Papers, eni od mojstrovih Henryja Jamesa. Pripovednik zgodbe se vsili kot najemnik v razpadajočo beneško palačo, kjer živi izredno stara angleška dama, nekoč mladostna ljubezen velikega ameriškega pesnika Asperna, skupaj s svojo nekoliko mlajšo, petdesetletno sorodnico. Pripovednik uporablja vse možne zvijače, da bi se dokopal do objekta, zaradi katerega sta dve dami v središču njegovega zanimanja: kopico še neznanih Aspernovih ljubezenskih pism in pesmi, ki so pravi zaklad za literarno zgodovino, vendar jih starejša dama skrbno hrani. Na kar pripovedovalec v svoji obsedenosti z objektom želje pozabi, je preprosto svoj lastni impakt na življenje v propadajoči palači: s svojo dejavnostjo nenadoma vnese živega, četudi pokvarjenega, duha v depresivno životarjenje dveh dam, iztrga ju iz letargije in v mlajši celo sproži ljubezensko poželjenje...

delovanje načela ugodja-realnosti, predpostaviti neko bolj temeljno razsežnost "gona smrti" in prisile ponavljanja, ki odpre polje zanj.

In v tem je hkrati osnovna struktura subjektivnosti: subjekt je ne-ves določen z vzročno verigo, tj. je sam razmik med vzrokom in posledico, vznikne zgolj kolikor postane odnos med vzrokom in posledico "neuračunljiv".⁶ Z drugimi besedami, ženska depresija pomeni, so pri Lynchu ženske (in ne moški) subjekti: ta depresija ni konec koncev nič drugega kot drugo ime za to, na kar je meril Hegel, ko je govoril o noči absolutne negativnosti, ki pogoltne v svoje brezno vso pozitivno vsebino.

Slavoj Žižek

*"Jezik ne obdaja" (kurziv je Rortyjev), vsaj če naj bo kakorkoli podoben sistemu, za kar ga imajo filozofi. Potemtakem ni nič takega, kar bi se morali naučiti in obvladati. Opasni moramo slediti o jasno definirani skupni strukturi, ki jo uporabniki jezika obvladajo in nato uporabljajo na primerih... Opusti moramo poskus, da bi komunikacijo pojasnili s sklicevanjem na konvencijo."*²

Ta sklop povzema dva Davidsonova velika ne-ja: ne-ja konvenciji iz "Communication and Convention"³ in ne-ja jeziku iz "A

¹ Donald Davidson "A Nice Derangement of Epitaphs", v *Essays on Actions and Intentions*, Blackwell 1982.

² Richard Rorty: *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press 1989, str.12.

³ "V obsegu bi naš model, da lingvistična komunikacija ne poteka preko jasno definirane skupne strukture, ki jo uporabniki jezika obvladajo in nato uporabljajo na primerih... Opusti moramo poskus, da bi komunikacijo pojasnili s sklicevanjem na konvencijo."

⁶ Natanko na to "neuračunljivost" meri freudovski pojem *naddoločnosti*: neki naključni zunanji vzrok-šok lahko sproži nepredvidljive katastrofalne posledice prav kolikor prebudi, dregne v, travmo, ki je zmerom-že tlela, "insistirala", v nezavednem.

KONVENCIJA IN KOMUNIKACIJA

Rorty začne *Contingency, Irony and Solidarity* s hvalnico Davidsonovega pristopa k filozofiji jezika; poleg Wittgensteina naj bi bil prav on tisti, ki je uvidel in v svojih spisih razvil radikalno kontingentnost jezika, ki ga uporabljamo. S konceptom kontingentnosti jezika Rorty meri na dejstvo, da jezik ni niti natančna reprezentacija sveta ("fitting the world"), kakršen v resnici je, niti verni izraz prave narave jaza govorca ("expressing human nature") - da jezik ni adekvaten ne svetu ne jazu, temveč je preprosto orodje, s katerim lahko kaj naredimo. Svoje splošne teze skuša navezati na Davidsonove izpeljave z daljšim citatom s konca Davidsonovega članka "A Nice Derangement of Epitaphs".¹ Navedimo le njegov drugi del:

"Jezik ne obstaja (kurziv je Rortyjevo), vsaj če naj bo kakorkoli podoben tistemu, za kar ga imajo filozofi. Potemtakem ni nič takega, kar bi se morali naučiti in obvladati. Opustiti moramo idejo o jasno definirani skupni strukturi, ki jo uporabniki jeziki obvladajo in nato uporabljajo na primerih... Opustiti moramo poskus, da bi komunikacijo pojasnili s sklicevanjem na konvencijo."²

Ta sklep povzema dva Davidsonova velika ne-ja: ne-ja konvenciji iz "Communication and Convention"³ in ne-ja jeziku iz "A

1 Donald Davidson: "A Nice Derangement of Epitaphs"; v: Ernest Lepore (ur.): *Truth and Interpretation*, Blackwell 1992.

2 Richard Rorty: *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press 1989, str.15.

3 "V sklepu bi rad navedel, da lingvistična komunikacija ne potrebuje, čeprav zelo pogosto uporablja s pravili uravnavano ponavljanje; v tem primeru nam konvencija ne pomaga pojasniti, kaj je temeljno za lingvistično komunikacijo, čeprav lahko opiše običajno, vendar kontingentno dejstvo...Filozofi, ki so predlagali, da je konvencija nujni element jezika, so stvari postavili na glavo. Resnica je prej, da je jezik pogoj za to, da imamo konvencije."Donald Davidson: "Communication and Convention", v: Donald

Nice Derangement of Epitaphs". Vendar ta dvakratni ne-obstaja ni Davidsonov edini veliki teoretski poudarek v teh dveh člankih. Članka namreč družijo tudi vpeljava nove dimenzije pri obravnavi komunikacije, ki naj bi nadomestila pravila, regularnosti, konvencijo. Davidsonov temeljni očitke teoriji komunikacije, ki se opira na konvencijo, temelji na vpeljavi časovnosti v komunikacijo:

"Kajti če (govorčeva in poslušalčeva teorija interpretacije govorcevih besed, op.M.Š.) ne sovpadata vnaprej, koncepta regularnost in konvencija nimata nobene prave vloge." [Davidson 1985, 278]

Vnaprej pa interpretaciji ne sovpadata; če sploh sovpadeta, sovpadeta šele naknadno. Trenutek razumevanja komunikaciji ne predhodi, pač pa je njen rezultat. Davidsonova izpeljava je tale: na začetku komunikacije imata govorci in poslušalec vsak svojo vnaprejšnjo teorijo ("prior theory") jezika. Različni govorci imajo različne kataloge lastnih imen, različne besednjake in besedam pripisujejo nekoliko drugačne pomen. V pogovoru pa govorci in poslušalec uporabljata začasni, provizorični teoriji ("passing theories"), ki v trenutku razumevanja sovpadeta. ("Če komunikacija uspe, morata govorci in poslušalec pripisati isti pomen govorečim besedam." [Davidson 1985, 277])

Davidson torej v brezčasno dimenzijo konvencije vpelje časovnost; v komunikaciji se nekaj proizvede, teorija interpretacije ne ostane ista, sporazum ni nekaj, kar komunikaciji predhodi, ampak je njen (trenutni) rezultat. Koncept konvencije je neustrezen koncept, ker zahteva govorcu in poslušalcu skupno teorijo interpretacije, ki komunikaciji predhodi. Skupnost in predhodnost pa se v komunikaciji navadno izključujeta: kar je interpretu in govorcu skupno, jima ni skupno vnaprej, in kar vesta vnaprej, jima ni skupno.⁴ Zato je konvencija, in nazadnje tudi jezik, ponesrečen

Davidson: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1985, str. 279-280.

⁴ "Kar je interpretu in govorcu skupno, v meri, v kateri je komunikacija uspešna, ni naučeno in potemtakem ni jezik, ki ga uravnavajo pravila oziroma konvencije, ki naj bi ga govorci in interpret poznala vnaprej; kar pa govorci in interpret poznata vnaprej,

koncept za analizo komunikacije, kajti vase - po Davidsonovi analizi - ne more vključiti trenutnega pomena besed, za kar v komunikaciji gre. Trenutni pomen pa ni le rezultat komunikacije, temveč tudi konec komunikacije - je in ni del komunikacije. "Za poslušalca predhodna teorija izraža, kako je vnaprej pripravljen interpretirati izjavo govorca, začasna teorija pa je, kako *dejansko* interpretira izjavo." [Davidson 1992, 442]

Že v predhodni teoriji se poslušalec skuša prilagoditi govorcu, nato pa svoj inštrumentarij s pomočjo principa falsifikacije prilagaja govorcu, dokler mu ne uspe - v tem trenutku je razumel, to je trenutek začasne teorije, in interpretacije je konec.

Seveda se Davidsonovi analizi očita, da predhodnji teoriji govorca in poslušalca nista samo njuni, da torej za analizo komunikacije ne zadoščata samo dva sodelujoča, temveč moramo vpeljati še tretjega in četrtega. Govorčeva vnaprejšnja teorija ni samo njegova; če jo ne deli s trenutnim sogovorcem, jo deli s kom drugim. Če trdimo nasprotno, se nevarno približamo temu, da iz predhodne teorije naredimo zasebni jezik - teorijo, ki predpostavlja obstoj zasebnega jezika, pa je uspešno kritiziral že Wittgenstein. Toda taka kritika spregleda drug element Davidsonove analize. V članku "Communication and Convention" Davidson na tiho prizna veljavnost nekega drugega koncepta - ki konceptu trenutnosti pomena nasprotuje - koncepta anticipacije. Kajti da bi do sporazumevanja in nato do trenutnega razumevanja sploh prišlo, morata govorci in poslušalec narediti niz predpostavk - anticipirati morata nek sporazum, ki jima je vendarle skupen vnaprej:

"...govorec...mora imeti ustrezne razloge, da verjame, da bo poslušalec uspel interpretirati njegove besede tako, kot on namerava, da bodo interpretirane." [Davidson 1985, 277]

ni (nujno) skupno, in potemtakem ni jezik, ki ga uravnavajo pravila oziroma konvencije. Kar jima je skupno, je, kot prej, začasna teorija; kar je dano vnaprej, je predhodna teorije..." [Davidson 1992, str.445].

In poslušalec mora predpostavljati, da mu je govorec dal dovolj indicij za interpretacijo svojih besed.

Če *ne* konvenciji in komunikaciji beremo kot *da* trenutnemu pomenu - rezultatu komunikacije in anticipaciji, potem je mogoče pokazati, da tako podprta kritika konvencije in jezika ni tako daleč od Lewisove klasične analize konvencije, na katero se Davidson tudi sklicuje, ko išče naslovnika za svoj napad na koncept konvencije.

Lewis je eden redkih, ki ni samo upozarjal na nedoločenost in spornost pojma konvencije, temveč ga je poskušal resno analizirati in iz njega narediti konsistenten koncept. Problem konvencije obmejuje na eni strani nekako samoumevna trditev, da jezik obvladujejo konvencije, na drugi pa očitna težava, ki se drži vsake teorije družbene pogodbe.

Samoumevno se zdi, da besede lahko pomenijo karkoli; sicer imajo nek določen pomen, a imele bi lahko tudi kak drug pomen. Naše konvencije lahko spremenimo, če hočemo. Toda če konvencijo razumemo kot sporazum oziroma kot pogodbo, kdaj, kje in predvsem kako smo se sporazumeli? Quine svoj predgovor k Lewisovi knjigi začne takole:

"Ko sem bil otrok, sem si predstavljal, da je jezik vzpostavilo in posredovalo naprej omizje predstavnikov, ki so se sestali na resni konvenciji okrog mize v Rembrandtovem stilu. To sliko nekaj časa še ni pretreslo vprašanje, kakšen jezik so predstavniki uporabili pri svoji odločitvi oziroma strah pred neskončnim regresom." [Lewis 1986, xi]

Taka razlaga jezika je ne le nezgodovinska, pač pa tudi nezamisljiva. Pa četudi bi ustanovili konvencijo, bi poleg te konvencije potrebovali še konvencijo, ki bi razložila njeno aplikacijo, pravi Quine.

Lewis konvencije zato ne predstavi kot odgovor na vprašanje začetka, temveč jo misli v okviru iger kooperacije. Problem, iz katerega izhaja, je v osnovi tale: denimo da se zveza pri telefonskem pogovoru iz neznanih razlogov pretrga. Oba govorca želita

pogovor nadaljevati, to pa je mogoče le tako, da eden izmed njih pokliče drugega, drugi pa ne kliče, temveč čaka na klic. Ni važno, kdo kliče in kdo čaka, važno pa je, da delujeta usklajeno; zveza namreč na bo vzpostavljena, če kličeta oba hkrati ali če oba čakata. V zgornjem primeru sta možni dve rešitvi problema: da denimo znova pokliče tisti, ki je bil vzpostavil zvezo, ki je bila prekinjena, ali pa, da pokliče tisti, ki je bil prej poklican. Sogovornikoma je vseeno, katero pravilo se uveljavi, in za konvencijo v resnici ni važno, katera rešitev se uveljavi, da se le uveljavi.

Prva formulacija pogojev, ki jih mora neko delovanje izpolniti, če naj bo konvencionalno, je tale: pravilnost R v vedenju pripadnikov neke populacije P, ko delujejo v ponavljajoči situaciji S, je konvencija, če in samo če v vsakem primeru S v populaciji P velja:

1. vsak ravna v skladu z R
2. vsak pričakuje, da bodo tudi drugi ravnali v skladu z R
3. vsak raje ravna v skladu z R, pod pogojem, da tudi vsi drugi tako ravnajo, ker S predstavlja problem koordinacije, R pa je koordinacijski ekvilibrij v S. [Lewis 1986, 42]

Navedeni pogoji ustvarjajo vtis, da je za konvencijo bistven splet medsebojnih pričakovanj. Zdi se, da takemu pojmovanju večkrat v lapidarnih opredelitvah pritrdi tudi Lewis, vendar tak pogled spregleda, da pogoji konvencionalnosti opisujejo drugo fazo konvencije, prvo fazo, obdobje nastanka konvencije pa puščajo ob strani - celo morajo ga pustiti ob strani. Navedeni pogoji konvencionalnosti preprosto predpostavljajo da je konvencija že tu, in če je že tu, potem nam jo omogočijo identificirati.

Toda kako konvencija sploh nastane? Preden odgovorimo na to vprašanje, še nekoliko zaostriamo tezo o predpostavljeni konvenciji. Ko Lewis navaja zglede koordinacije, navede tudi primer naravnih jezikov:

"Denimo, da si lahko z vajo prisvojimo vsak jezik v nekem širokem razponu. Dolgoročno je sorazmerno nepomembno, kateri jezik kdo privzame, dokler on in tisti, ki ga obdajajo, privzamejo isti

jezik in zato komunicirajo brez težav. Vsak mora jezik, ki si ga bo prisvojil, izbirati glede na pričakovanja o jeziku sosedov: izbral bo angleščino med angleško govorečimi, velščino med velško govorečimi, esperanto med govorniki esperanta itn." [Lewis 1986, 8]

Če se vam zdi, da je to slab primer za Lewisovo utemeljitev konvencije, je treba poudariti, da je to odločilni primer. Cilj Lewisove razdelave koncepta konvencije je ohraniti tezo o konvencionalnosti jezika! Jezik je torej konvencionalen, ker lahko izbiramo med različnimi jeziki. Potencialno ali pa dejansko, če smo poliglotti. Sama prisotnost alternativnih rešitev in njihovo poznavanje je v resnici bistveno za konvencijo. Velja celo, da nekonvencionalno vedenje lahko postane konvencionalno, ko izvemo, da nekje ravnaajo drugače.⁵ In če gre za konvencijo, potem se morajo vsi zavedati sklopa pričakovanj do drugih, ki ga vsi imajo:

"Če je neka pravilnost R v resnici jezikovna konvencija v P, mora vsak normalen (ne upošteva je otrok in slaboumni, ki lahko ravnaajo v skladu z R, ne da bi pričakovali tako ravnanje drugih in ne da bi preferirali ravnanje v skladu z R pogojno, glede na ravnanje drugih) član P imeti razloge za prepričanje, da R izpolnjuje pogoje, ki definirajo konvencijo." [Lewis 1986, 63]

Vendar Lewis sam takoj relativizira te ostre pogoje. Poznavanje naših konvencij je lahko zelo revno tudi pri tistih članih skupnosti, ki niso slaboumni oziroma drugače, neka vrsta slaboumnosti je lastna odnosu do konvencije. Poznavanje konvencije je lahko:

- a) samo potencialno; imamo evidenco, podlago za sklep, da naše konvencije izpolnjujejo pogoje za konvencije, samega sklepanja, ki je potrebno, da bi to dejansko vedeli, pa

⁵ "Kar ni konvencija med omejenimi in nefleksibilnimi ljudmi, ki ne bi vedeli, kaj storiti, če bi se drugi začeli obnašati drugače, je lahko konvencionalno med bolj prilagodljivimi ljudmi. Kar ni bilo konvencionalno, lahko konvencionalno postane, ko prispejo novice o tujcih, ki ravnaajo drugače." David Lewis: *Convention*, Basil Blackwell, Oxford 1986, str.75.

nismo izpeljali. In če nas vprašajo, lahko damo napačen odgovor.

- b) Naša vednost je lahko neverbalna. Če sem ujel ritem s soveslačem, vem, kdaj bo spremenil ritem in kršil konvencijo, da veslava v danem ritmu, ne vem pa, kakšen je ta ritem.
- c) Lahko da nisem izpeljal posplošitve. Za vsakega voznika, ki bo pripeljal nasproti, pričakujem, da bo vozil po desni, imam pa zmotno prepričanje, da to ne velja za vse voznike oziroma nimam prepričanja, da to velja za vse voznike.

V bistvo konvencije torej spada predobstoj različnih drugih rešitev koordinacijskega ravnovesja, ki so med sabo enakovredni, pa kot taki niso ne konvencionalni ne nekonvencionalni - kajti o konvencionalnosti ne odloča rešitev kot taka, pač pa obstoj sistema možnih rešitev. Če je jezik konvencionalen, je zato, ker je obstajala množica predkonvencionalnih jezikov, ki so, urejeni v strukturo preferenc, postali konvencionalni. Zato niso popolnoma upravičene tiste kritike konvencionalne narave ilokucijskega dejanja, ki se opirajo na Lewisa, iz njega pa izberejo samo sistem vzajemnih pričakovanj, ne pa samega paradoksa izbire rešitve.

Kritike svojo učinkovitost črpajo iz omejene interpretacije Lewisovega koncepta konvencije kot koordinacijskega ravnotežja s Searlovo razlago govornih dejanj kot podložnih konstitutivnim pravilom. Searle razliko med konstitutivnimi in regulativnimi pravili prevzame od Johna Rawlsa in tako združi Austinovo in Wittgensteinovo tradicijo *ordinary language philosophy*.

Rawls razliko med dvema tipoma pravil razvije ob obrambi utilitaristične koncepcije kazni in držanja obljube. Povzemalna pravila [summary conception of rules] so pravila, ki le povzamejo številne predhodnje primere aplikacije utilitaristične etične teorije, dajejo smernice, a dopuščajo izjeme. Pri povzemalnih pravilih posamezni primeri logično predhodijo pravilu. Obstajajo pa še druga pravila: pravila, ki vzpostavljajo neko prakso [practice conception of rule].

Dejanja znotraj te prakse ni mogoče niti opisati, ne da bi se sklicevali na pravila. Pravila so tu logično pred posameznimi primeri.

Pri konstitutivnih pravilih, ki vzpostavljajo novo prakso, cilji delovanja ne predhodijo praksi, temveč jih praksa šele vzpostavi. Zato tudi pravilo ne more biti rešitev nekega problema, kajti problem je definiran šele s tem pravilom. Ker sama praksa šele vzpostavi cilj, se ne moremo odločati med različnimi potmi do njega - pot v tem primeru šele vzpostavi cilj.

Videli pa smo, da je Lewisov koncept konvencionalnosti mogoče brati tudi drugače, in Lewis sam bi bil takemu branju naklonjen. Kajti drugače bi težko trdil, da so naravni jeziki konvencionalni.⁶ Pogoj konvencionalnosti naravnih jezikov je obstoj logičnega prostora predkonvencionalnosti, ki konvencionalnost omogoča. Če na ta prostor pristanemo, potem so tudi govorna dejanja lahko konvencionalna. Vprašanje pa je seveda, kako misliti razmerje tega logičnega prostora raznoterih možnosti in dejanske prakse, v kateri se je udeležila le ena izmed možnosti, ostale pa so na nek način logično prisotne v glavah govorcev kot možne alternative.

V prehodu med predkonvencionalnim logičnim prostorom in prostorom konvencije se nekaj zgodi. Temu pravimo nastanek konvencije. Kako se to zgodi? Kako nastane konvencija? Ker je konvencija rešitev problema koordinacije, pravzaprav sprašujemo, kako skupina reši problem koordinacije.

Lahko imajo preprosto srečo. Nekdo se ne ozira na druge, se preprosto zaslepi za dejstvo, da je njegovo delovanje odvisno od delovanja drugih in začne delovati na določen način, drugi ga posnemajo in njegovo delovanje za nazaj dobi status rešitve problema koordinacije. Ali pa vsi poznamo neko naključno ravnanje, ki se je zgodilo takrat, ko se še nismo soočili s problemom koordinacije, ki pa zdaj deluje kot precedens in pripomore k rešitvi. Vidimo, da je

⁶ Lewis sicer pri naravnem jeziku naredi dodatno modifikacijo: pravila jezika so "tacit conventions of language": ne naučimo se jih, ko se učimo jezika, vendar ta pravila niso le regularnosti v vedenju; so regularnosti, ki porajajo pričakovanja in preference, in pričakovanja o teh pričakovanjih in preferencah itn. [Lewis 1986, 107]

delujoči iz prvega primera preprosto zaigral vlogo nekoga, ki se še ni soočil s problemom koordinacije; rešitev problema je torej v prvem primeru možna tako, da problema preprosto nočemo videti. Drugi pa preprosto problem rešijo tako, da predpostavijo, da je že rešen.

Vrednost precedensa lahko dobi tudi rešitev, ki kakorkoli izstopa, in zato dejavniki pričakujejo, da jo bodo opazili tudi drugi in nato kot on predpostavili, da so jo vsi opazili; dejavniku predpostavi, da bodo drugi izbrali to rešitev, zato jo tudi sam izbere in s tem predpostavi, da so tudi drugi naredili isto predpostavko oziroma imeli podobna pričakovanja. Izstopajoča možnost oziroma možnost, ki jo iskanje postavi za izstopajočo, torej postane generator pričakovanj, ki pripeljejo do koordinacije. Sodelujoči v tem primeru predpostavijo, da se je problem rešil sam od sebe oziroma da je narava sama pokazala rešitev - problem je rešen, ker je interveniral nekdo tretji, ki je pravzaprav Drugi.

Bolj verjetno pa je, pravi Lewis, da bodo do rešitve prišli na osnovi vzajemnih pričakovanj. Vozim po desni, ker pričakujem, da bodo drugi vozili po desni - toda od kod to pričakovanje? Če pričakujem, da bodo drugi šli na določeno mesto, vozili po desni, veslali s tako frekvenco, moram to informacijo nekako dobiti: pričakovanja morajo vselej dobiti neko osnovo, in če jo, je to prvi primer: nekdo preprosto nekaj naredi oziroma želi narediti, ne glede na to, kaj naredijo drugi.

Če tega realnega ali fiktivnega prvega dejanja, ki začne konvencijo, ni, so pričakovanja gola pričakovanja brez vsebine in potrebujemo sporazum.

Sporazum kot tak ni neposredno rešitev problema koordinacije, pač pa proizvede pričakovanja, na osnovi katerih ga lahko rešimo. Glede tega je Lewisova teorija paradokсна: če je standardno pojmovanje konvencije tako, da konvencijo generira sporazum, tu ni tako. Sporazum je dojet kot zaveza, rešitev potemtakem ni več ena izmed mnogih enakovrednih, temveč tista prava.

Zato ne smemo reči, da konvencija temelji na sporazumu: "Če bi rekli, da smo tako ravnali, ker smo se nekoč sporazumeli, bi grobo zavajali. To bi pomenilo, da naš sporazum še naprej neposredno vpliva na naša dejanja, tako kot je na začetku. Dejansko se njegov največji vpliv prevaja skozi rastočo vzročno verigo pričakovanj, dejanj, pričakovanj, dejanj in tako naprej. Neposredni vpliv obledi po dnevih, letih oziroma življenjih. Naše sporazume pozabimo...Takrat konvencija, ki je vzpostavljena s sporazumom ni več različna od tistih, ki so bile vzpostavljene drugače: ne nosi več sledu svojega nastanka. Dejansko konvencija, ki se je začela s sporazumom, ne postane konvencija, ki je v skladu z mojo definicijo, dokler ni preteklo dovolj časa, da je neposredni vpliv sporazuma izginil." [Lewis 1969, 84] Pozaba nastanka je torej pogoj konvencije.

Konvencija tako implicira pozabo oziroma potlačitev samega akta ustanovitve konvencije, če gre za konvencijo, ki izvira iz sporazuma. Tu gre za očitno neskladje: eni strani imamo pogoje, ki zahtevajo popolno transparentnost pričakovanj in ovedenje alternativ, na drugi pa potlačitev prvotnega sporazuma.

Vendar konvencije ne ogroža samo trenutek njenega nastanka, ki mora biti pozabljen, temveč tudi sama veljava konvencije kot konvencije.

Konvencije so namreč norme, pravilnosti, za katere verjamemo, da jih moramo upoštevati. Ko je norma enkrat vpeljana, in je pozabljen trenutek, ko smo res lahko izbirali med različnimi možnostmi, je samo ena možnost prava: tista, ki je utrjena s konvencijo. Če bom konvencijo kršil, bom ravnal v nasprotju z lastnim interesom in v nasprotju z interesom drugih. Rečemo lahko še več: trenutek nastanka konvencije, razlogi zanj so pozabljeni. Zdaj je jasno le to, da velja. Veljavna konvencija se na nek način opira samo sama nase, edini razlog za koordinacijsko ravnovesje je dejstvo, da je to sprejeto koordinacijsko ravnovesje, torej da je to konvencija - izmed vseh možnosti tista, ki je bila izbrana. Z izbiro ene izmed možnosti je bil proizveden presežek. Ta možnost ni več zgolj ena izmed mnogih.

Še več, uspešna konvencija se sploh ne kaže več kot konvencija in ne priključuje v spomin vseh pogojev svojega obstoja. Uspešna konvencija je preprosto navada, običaj, naravni zakon. V spomin priključuje preprosti: tako pač delamo. Konvencija je konvencija, kolikor ni konvencionalna.

Spisek pogojev, ki naj jim ponavljajoče dogajanje ustreza, če naj bo konvencionalno, je torej ujeto v neko prostor med prezgodaj in prepozno. Na začetku, ob ustanovitvi konvencije, ne gre za čisti sistem medsebojnih pričakovanj, ker mora ena izmed opcij biti nekako izbrana. Ta izbira je popolnoma kontingentna, vendar nujna. Ni važno, katera opcija bo izbrana, a če ni nobena, sistem pričakovanj ne more steči. Ko pa konvencija enkrat velja, je preprosto veljavna in ne potrebujemo nobenega sistema pričakovanj. Tako ravnamo, ne zato, ker pričakujemo, da bodo tudi drugi tako ravnali, temveč zato, ker se tako ravna. In ker se tako ravna, bodo tudi drugi tako ravnali. Konvencija ni več odvisna od sistema pričakovanj, pač pa lahko ta sistem izpeljemo ravno zato, ker konvencija velja.

To velja tudi za sam status abstraktne konvencije, konvencije kot take. Konvencija se najprej spoštuje, šele nato, ko je že vzpostavljena, tudi v resnici obstaja.⁷

⁷ Tu je mogoča navezava na Wittgensteina; njegova snovna teza je namreč, da je oblika življenja tisto, kar predhodi in v sebi zaobsega tako intenco kot tudi pravilo oziroma konvencijo. Poglejmo si le dva paragrafa iz *Filozofskih raziskav*:

202. "Zato je 'slediti pravilu' praksa. In verjeti, da sledimo pravilo, ni: slediti pravilu. Zato pravilu ne moremo slediti 'privatno', kajti drugače bi bilo verjeti, da sledimo pravilu, isto kot slediti pravilu."

219. "Ko sledim pravilu, ne izbiram. Pravilu sledim slepo."

Skeptičnemu paradoksu se izognemo tako, da se znebimo razlike, ki je v govor vpeljana z distinkcijo med intenco in konvencijo. Analitično seveda naše ravnanje lahko razčlenimo v obe komponenti, toda razlikovanje je odprlo brezno, ki ga ni več možno zapolniti. Pravila pravzaprav ni. Je le praksa. Wittgenstein Davidsonu ne ugovarja. Prav zato, ker konvencija že vključuje intenco, kot taka, se pravi v absolutni ločenosti od intence, v resnici sploh ne obstaja. Obstaja le ravnanje v skladu s konvencijo, ki je sama spet utemeljena samo v tem ravnanju.

Ker izhaja iz takega koncepta konvencije, lahko Lewis trdi, da je Gricov nenaravni pomen pravzaprav konsekvence "konvencionalnega signaliziranja". Konvencionalni signal je tisti, ki nekaj nenaravno pomeni. Kajti če dam konvencionalni signal, ga dam ravno na osnovi preferenc, pričakanj in imam vse ustrezne namere, ki jih predvideva Grice. Seveda je lahko nenaravni pomen v igri, tudi če konvencija (še) ni vzpostavljena.

"Denimo da sem naletel na živi pesek in ne poznam konvencionalnega opozorila zanj. Zapičim strašilo do vratu upajoč, da bo tisti, ki ga bo videl, razumel, za kaj gre. Nobena konvencija ne obstaja za zaznamovanje živega peska z napol pogreznjenimi strašili; niti jaz ne mislim, da je, niti ne pričakujem, da tako misli moj naslovnik. Vendar nameravam, da moje dejanje proizvede zavest, da je to živi pesek, s pomočjo prepoznanja moje intence, da proizvedem prepoznanje. Opravi sem svoj del signalnega sistema v signalnem problemu; in upam, da bo moj naslovnik opravil svoj del. A če bo tako, bo koordinacija vzpostavljena ne z močjo ali precedensom, temveč z močjo nečesa izstopajočega." [Lewis 1986, 159]

Vendar tu ne gre za Gricov primer nastanka konvencije iz prekonvencionalne intence. Naslovnik je moje sporočilo kljub vsemu razumel zaradi konvencije. Ne zato, ker bi bilo konvencionalno, pač pa zato, ker je moral, če je hotel sporočilo razumeti, predpostaviti, da gre za problem koordinacije, in da se išče ekvilibrij, skratka konvencijo. Konvencija je že obstajala, oziroma obstajala je že forma konvencije - forma, ki je nujno morala prehitovati vsebino konvencije, če naj bi do vsebine konvencije sploh prišlo. Prvi del konvencije je že tu, govorec ima že formo in vsebino, a vsebina obstaja samo zanj, ne pa tudi za naslovnika. Za naslovnika obstaja samo forma, sam pa mora najti še drugi del, še vsebino. Ko bo to naredil, konvencija ne bo samo za govorca, temveč preprosto bo. Ali drugače rečeno: preden obstaja posebna vsebina, mora obstajati mesto, ki ga bo zasedla.

Sama vsebina konvencije res ni bila dana vnaprej, a oba sta ravnala, kot da gre za konvencijo, in zato je za konvencijo res šlo. To je tudi možna rešitev Griceovega regresa: govorec se reši ne-

skončnega niza intenc, če sam predpostavi, da se je preskok med zunaj in znotraj že zgodil - potem lahko razliko med zunaj in znotraj prenese v notranjost in preprosto (v notranjosti) namerava, da njegova izjava deluje kot (zunanja) konvencija za njegovo intenco.

Konvencija je tako res v neki meri samo drugo ime za intenco, zato Lewisov lahko očita Searlu:

"Searle potegne tole moralo iz svojega primera z vojakom: 'zajeti moramo tako intencionalni kot tudi konvencionalni aspekt, zlasti pa razmerje med njima.' Jaz pa sem dokazoval, da ko zajamemo konvencionalni aspekt, smo opravili. Zajeli smo tudi intencionalnega." [Lewis 1986, 159]

Lewisova konvencija ima torej dve pobočji: pobočje nastanka (področje predpostavk, aktivnosti govorcev, iskanja, nenehne odprtosti) in pobočje veljave (konvencija velja, diktira pomen, gre za neosebni moraš, omejuje svobodo, to je področje avtomatizma, zaprtosti). V svoji kritiki konvencije Davidson opozori prav na pobočje nastanka konvencije. Njegovi argumenti proti konvenciji so pravzaprav razvitje temeljnih postavk njegove teorije:

- a) avtonomije pomena: obstaja avtonomija dobesednega pomena, zato ni nobene stalne vezi med trojico intenca-pomen-raba;
- b) radikalne interpretacije: pri vsakem pogovoru gre za potencialno radikalno interpretacijo, zato pravila niso nikdar vnaprej dana, temveč vselej trenutni in zgolj trenutno veljavni rezultat komunikacije.

Seveda je jezik pogoj notranjih prepričanj, a to ne pomeni, da je ta jezik enak pri meni in pri mojem sogovorniku. V Davidsonovi dinamični interpretaciji tako stopi v ospredje stvarjenje iz nič - v komunikaciji ni nič dano vnaprej: vnaprej niso dane konvencije, ki so trenutni in začasni proizvod komunikacije, zato sploh niso konvencije; vnaprej ni dan kontekst, kajti kontekst izberemo šele na osnovi izjave; vnaprej ni dan niti naslovnik - tudi tega določi izjava; vnaprej ni dan niti izjavljalec (če se opremo na Ducrotovo razlikovanje med govornikom in izjavljalcem); vnaprej ni dana intenca

DAVIDSON? D'AVISSON???

"The writer professes to have translated his work from the English of one Mr. D'avisson (Davidson?) although there is a terrible ambiguity in the statement."

E. A. Poe: *The Unparalleled Adventure of one Hans Pfaall*¹

V jeziku strukturalisti ne antropologije Lévi-Straussa, katere zveza, kot bomo videli, Quineovo in Davidsonovo filozofijo jezika ni naključna, bi se temeljni lingvistični prijem dveh nedavno vodilnih ameriških filozofov glasil takole: postavimo se na mejo med kulturo in naturo, na ločnico, kjer so koordinate kulture, zlasti jezika, postavljene v oklepaj, in poskusimo poiskati nek sistem, ki nam bo omogočil, da v dvomju pomena neke naravne družbe prepoznamo red identičnih entitet in nato z njihovo pomočjo iz najrazličnejših z diferencialno strukturo zaznamovanih sistemov (sistem verovanj, obnašanja, mitov) izpeljemo celoto, ki bo s tem postala primerljiva oziroma prevedljiva v naš jezik in našo kulturo. Konkretno, gre za sistem t.i. opazovalnih stavkov, za problem prehoda empiričnega, opazljivega, v jezikovno obliko ob ega, ki naj bi ga opravili ti stavki.

Po drugi plati bi se Quineu in Davidsonu lahko približati s tezo, za katero bi lahko rekli, da si je prvi članek² prizadeval izmeriti ves njen domet; s tezo, ki je pri Quineu absolutno centralna, saj bo na zelo enostaven način začrtala več kot tridesetletni okvir njegove teorije, in katere uničujočo moč bodo tisti, ki so večši logiške logike, zaznavali na vsakem koraku njegove filozofije logike, najbolj izostreno pa v aksiomatiki logike, ko gre za dilemo med substitucijsko in objektno definicijo kvantifikacije³ in kjer se logiška

¹ E.A.Poe: *The Complete Tales and Poems of E.A.P.*, Penguin Books, London 1965, str.40.

² V: *Problemi* 3/1991, ss.111-121.

³ Dilema v predikatni obliki izpostavlja temeljno nihanje med elementom in mestom, ki se v teoriji množic pojavlja kot problem članstva v množici oziroma relacije $\in$. Član je

logika približa označevalni logiki. Prvi del teze pravi, da v polju pomena ni identitete, drugi ponavlja tradicionalni logični aksiom - brez identitete tudi ni entitete. Quine svojo filozofijo torej začneja s tedaj pogumno ugotovitvijo, da v polju, ki ga označuje Fregejev koncept *Sinn*, ni ustreznih kriterijev za identiteto izrazov, iz česar sledi, da so stvari, ki svoj obstoj dolgujejo pomenu, lahko vselej drugačne od tega, kakršne so, oziroma, če dopustimo le logiško identiteto, da jih ni. Namen članka je bil v tem, da pokaže, da v Quineovi in Davidsonovi filozofiji identitete niso izgubili le izrazi, predmeti in tisto, kar jih je vezalo, torej kod, jezik, ampak naposled subjekt sam. Ta postopni uvid je bil označen kot premeščanje oziroma gibanje razlike, to poimenovanje pa je, poleg splošnega premika od Quineovega relativizma k Davidsonovi globalistični filozofiji, omogočilo primerjavo z vstopom čutne gotovosti v polje govornice v Heglovi *Fenomenologiji duha*. Toda največji domet je dobila teza s primerjavo z logiko označevalca in njenimi konsekvencami, ki jim lahko sledimo v kasnejših Davidsonovih razpravah, ob konceptu načela širokosrčnosti in odpovedi konceptu jezika.

Na polje, ki ga odpre teza o izgubljeni identiteti, torej ni mogoče pogledati z vidika koncepta reference, saj referenca že seže predaleč, ker ali **prinaša** ali pa **predpostavlja** opredmeteni svet. Prav ob tej dilemi je mogoče za silo pokazati na razliko med obema filozofoma: prvi je namreč trdil, da razmerje reference prinaša individualizacijo predmetnosti, medtem ko je drugi dojel to razmerje v njegovi vnaprejšnji umeščenosti v konceptualno mrežo, in ta je tista, ki odloča o tem, kaj za nas obstoji in o čem bo mogoče govoriti. Odsotnost izdelanega koncepta reference zlasti pri Quineu opozarja na to, da se giblje ali v predprostoru govornice, kjer obstaja le kontinuum stvari in kjer še ni prave predmetnosti in o katerem

namreč lahko element pa tudi množica. Substitucijska definicija za enoto štetja jemlje predikat, objektna pa vrednost spremenljivke; prva vzpostavlja svet, v katerem je lahko več imen kot objektov (predikati, ki ne izdvojijo nobenega objekta, npr. "katalog vseh katalogov"), druga pa svet, v katerem so objekti brez imen, čista mesta.

termin naivni empirizem pove premalo, ali pa v polju ukročene logiške govorice, kjer obzorje predmetov določajo nabori vezanih spremenljivk. Zanima nas, kako je potemtakem izveden prehod med obema, saj logiški oklepaj, kamor je postavljen pomen in njegovi navidezni predmeti, kot so propozicije, misli, ideje, skratka univerzalije, ne izbriše dejstva, da naravni jeziki uspešno referirajo in nas od vsega začetka postavljajo ne v svet stvari, temveč pravih predmetov.

Pri Fregejevi utemeljitvi teorije števil se je pokazalo, da preskoka od manka koncepta do koncepta manka, preskoka, s katerim lahko misel zapusti tla realnega, ni mogoče izvesti brez opiranja na neko vmesno instanco, ki hkrati izvede rez in ga zašije, na instanco, ki podeljuje identiteto in je garant resnice. Znani Millerjev tekst⁴ pojasnjuje, da je to posredujočo vlogo pri Fregeju odigrala triada število-koncept-objekt in relaciji subsumpcije in asignacije. Toda brž ko izdela teorijo reference, se to posredovanje, ki pride na plan pri konceptu števila in konceptu pojma, izgubi. Pri Quineu sta se pojem in subsumpcija morala umakniti relaciji pokaza, ostenzije, in referencialnemu aparatu naravnih jezikov; vprašanje ostaja, kako je z njuno posredujočo vlogo.

S tem ko je bila fregejevska referenca označena za nedosegljivo, je pri Quineu zev med mišljenjem in realnim zakril behavioristični dispozitiv, ki je z vzročno zvezo med stimuli in odgovori nanje dopolnil relacijo pokaza. Vzročna zveza je namreč vez produciranja, proizvajanja, je vzpostavitev poti, ki jo ubira spoznanje neodvisno od spoznavajočega subjekta. Bremena identitete tako ni prevzel subjekt psihologije, kakor bi se lahko primerilo v kaki kantovski teoriji spoznanja, niti konceptualna mreža, kot pri Davidsonu, ampak, poleg referencialnega aparata jezika, sami stimuli; od tod pomenska enota *stimulus identity*.⁵ Behavioristični dispozitiv si

⁴ J.-A. Miller: "Šiv", v: *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1981.

⁵ Kantovski okvir pri Quineu in Davidsonu bi lahko, po Baasovem zgledu iz članka čista želja. Glede "Kanta s Sadom" (v: *Želja in krivda*, Ljubljana 1988), tu prevedli v pododdelek kritike čistega uma: Absolutno nepogojeno (Obstoj objektov), apriorna

po eni strani prizadeva, da bi takšno identiteto kar najbolj prepričljivo ponazoril, po drugi strani pa je zelo redkobeseden, ko gre za obstoj in identiteto predmetov. Prav zato znanstvenemu realizmu ne more ponuditi opore v zadnji ontologiji, zadnjih predmetih. Stimuli pač ne zadoščajo za definicijo objekta. Nič presenetljivega torej ni, da je Quine podprl svojo idejo o referencialnem aparatu naravnih jezikov, ki naj bi bodočega govorca postopoma uvedel v svet identitete, s tem, da je ta aparat projeciral v genezo govornice pri otroku.⁶ Svet stvari in svet predmetov tako postaneta zvezna, vstop v govorico se izkaže za potrditev Quineove definicije referencialnega aparata, sam referencialni aparat logiškega kanonskega zapisa pa za najpreprostejši in najučinkovitejši dosežek filogeneze.

Davidsonu na poti od izključenega pomena do subjekta, ki svojo identiteto izgubi v kodu, pripade zaključek, eksekucija. Potem ko podvomi v pojasnjevalno moč behaviorizma, spozna, da lahko tok jezikovnih tvorb in misli preseka le z opiranjem na kod, ki je vselej že tu, ki ne vara in nima nobene alternative. Ker se noče povsem odpovedati ideji vzročne zveze med besedami in rečmi, subjektiviteto, podvrženo stimulom in oropano zavesti, podvrže še načelu sporazumevanja, ki je obenem načelo prevedljivosti, pravilnosti in resnice ter implicira nekakšno konceptualno mrežo, kod. Toda v tem kodu, kot bo sam izrecno zapisal, ne bodo pravila interpretacije niti leksikalni pomen besed naravnega jezika, to ne bo hermenevtični kod razumevanja. Kaj potem še pomeni "Principle of Charity", načelo širokosrčnega interpretiranja? Če je pri Quineu skozi stimule spregovorila stvar sama, bo pri njegovem najzvestejšem interpretu skozi kod spregovorila spodvita struktura govornice. S tem bo identiteto in njeno logiško resnico zamenjalo polje Drugega kot kraja resnice, ki ni števen, temveč je edini in meri na totaliteto.

sposobnost spoznanja (sposobnost referiranja), transcendentalni shematizem sinteze (opazovalni stavki).

⁶ Prim. J.-A. Miller: Pet predavanj o Lacanu v Caracasu, Drugo predavanje: El piropo, v: *Gospodstvo, vzgoja, analiza*, DDU Univerzum, Ljubljana 1983, str.42.

V zadnjih petnajstih letih, od objave *Philosophy and the Mirror of Nature*, je vlogo vodilnega ameriškega tolmača evropske in tradicionalne ameriške filozofije prevzel Richard Rorty⁷, ki si je med drugim zadal za nalogo, da v Quineovi filozofiji jezika epistemološko vlogo behaviorizma loči od njegove utemeljujoče vloge, tako da na eno stran teorije spoznanja postavi poenotujočo celoto medsebojno koherentnih spoznanj, na drugo empirično raziskovanje spoznavnih poti. S tem bi logiko spoznanja, srečnega ujemanja vednosti in realnosti, in težo njegovega upravičenja omejil na konvencionalno zgradbo znanosti in njene pragmatične vidike, raziskovanje spoznanja v njegovi empirični preverljivosti pa prepustil psihologiji. Za Rortyja ni več razloga za obstoj epistemologije kot teorije utemeljitve spoznanja, ki se za Kantom sprašuje "kako je mogoče spoznanje", kajti teorijo spoznanja naj bi razvrednotila že tradicija ameriškega pragmatizma, ki jo je postavila na pot, s katere je ta skrenila pri Platonu in Locku, in pa pozitivna znanost, ki je utemeljevanje spoznanja ne zanima več. K pragmatizmu in njegovim nasledkom Rorty prišteva Quinea, Sellersa, zlasti pa Davidsona in evropske strukturaliste in dekonstrukcioniste, Deleuza, Foucaulta, Derridaja.

Izza tega velikega platna, kjer se odvijajo zadnji kadri tako realizma kot antirealizma v teoriji znanosti in spoznanja, saj ima ujemanje poslej povsem trivialen pomen, izza te preveč preproste slike zgodovine filozofije, s katero bi bilo nevarno polemizirati, se kaže nekaj bolj oprijemljivega: stik quineovske in strukturalistične tradicije, ki se je izvršil v posebnem polju, v katerem je mogoče slediti ne "antiplatonizmu" Rortyjevega, Deleuzovega ali Derridajevega tipa, ampak izginjavajoči identiteti in poskusom empirične znanosti, da bi se s potezo identičnega, ki zastopa neidentično, vendarle premaknila k delu klasifikacije. To polje omejuje strukturalistični minimalizem v lingvistiki, kakršnega je Quine nasledil od Bloomfieldovega učenca Harris.

7

Ob omenjeni knjigi je Rorty svoj pogled na analitično epistemologijo in filozofijo zaokrožil še z zbirko člankov *The Consequences of Pragmatism* in novejšo knjigo *Contingency, Irony and Solidarity*.

Običajno interpreti razlagajo Quineovo posnemanje Bloomfieldove lingvistike s tem, da je ta zapisana behaviorističnemu znanstvenemu idealu, ki govor razume kot posebno vrsto obnašanja, ki ga lahko v celoti pojasnimo in predvidimo z zunanjimi okoliščinami. Od tod naj bi izhajala tudi metoda mehaničnega linearnega razločevanja enot neke izjave, ki napreduje od zunaj navznoter, od največje enote do najmanjše. Toda to napredovanje, ki zbujata videz avtomatizma, kar mu daje večji znanstveni impulz kot pa behavioristični imaginarij in je tudi vzrok njegove privlačnosti med logiki, niti najmanj ni samoumevno, saj se pri opisovanju enot ne opira na pomen; enota je lahko izjava, korpus izjav, okolje posamezne izjave ali njen del. Bloomfieldove lingvistike se je oprijelo ime distribucionalizem, saj v analizi izjav te deli, distribuira, na njihove neposredne sestavne dele, jih nato razvršča v čimbolj homogene razrede, ti pa naj bi po dodatnem čiščenju z metodo substitucije, ko enote premeščamo v podobne kontekste, naposled odražali distribucionalno strukturo jezika. Glavna težava tiči v tem, da se dva različna postopka analize ne moreta uskladiti pri oblikovanju osnovnih razredov, saj poteka to oblikovanje neodvisno od razdelitve izjav na njihove neposredne sestavne dele. Prav tako distribucionalistična analiza ne more zajeti enot, ki so manjše od besede, in jih identificirati v različnih besedah. Tu mehanična analiza delitve in razvrščanja enot seveda odpove, daleč od tega, da bi nam bila sposobna tudi po obdelavi velikega korpusa izjav pokazati strogo definirane razrede, ali da bi ta postopek privedla do avtomatizacije.

In kaj na najsplošnejši ravni družijo distribucionalizem in njegove verzije ter evropski strukturalizem, še posebej nekatere vidike Hjelmsleve glosematike? Prvič, metoda zavračanja "naravnih" razdelitev tradicionalnih gramatik oziroma tradicionalnih taksonomij jezika, in drugič, metoda substitucije ali zamenljivosti *salva congruitate*, ki skuša poiskati nove kombinatorne pravilnosti in postaviti nove razdelitve. Na obeh koncih gre torej za minimalistično epistemologijo lingvistike, za pristop, ki si umišlja, da bo jezik preprosto razpadel na svoje konstitutivne dele enodimenzionalno, kot pač stavek grafično delimo s presledki. V Quineovem zgodnjem članku "The Problem of Meaning in Linguistics" najdemo verzijo

distribucionalistične metode, ki je prirejena tezi o nedoločenosti prevoda v dveh pogledih, prvič, ker se lingvist sooča z neznanim jezikom, in drugič, ker ga zanimajo kriteriji identitete jezikovnih izrazov. Jezik je zamišljen kot homogen, nepretrgan tok s svojo gostoto, ki mu rez analize določa različne dolžine, čeprav za to nima nobenega splošno veljavnega merila, razen konvencionalno izbranih delov izjav, ki naj bi jih bilo mogoče čim boljše klasificirati. Cilj tako definirane gramatike je, da spozna povezave med razredi in formalno, kar pomeni brez opiranja na pomen, reproducira vse smiselne izjave nekega jezika.

Ne glede na te drobne razlike velja, da je Quine, bolj kakor nekakšnemu obćemu strukturalizmu, pragmatizmu ali antiplatonizmu, zapisan povsem določeni hipotezi o strukturi naravnih jezikov, ki njihovo artikulacijo razume enodimenzionalno, za najboljšo metodo pa privzema analizo neposrednih sestavnih delov, ki je - kolikor zavraća naravne taksonomije - lahko zelo samovoljna in empirično neplodna. Toda njegova izbira je še kako motivirana, pri čemer behaviorizem kot tak, kot idejni tok, ni najpomembnejši. Izbira bo bolj jasna, če vemo, da bo zaradi te epistemološke askeze imela najvećje težave tista jezikoslovna veja, ki išće enake pomene, torej leksika, saj lahko na pomensko podobnost sekvenc izjav sklepa le iz konteksta. Quineova rešitev je bila tedaj v tem, da je tako leksiko razvrednotil in izmodroval terensko lingvistiko, v kateri se raziskovalci eksotičnih jezikov pri iskanju podobnosti opirajo na kontekst izjavljanja, torej na podobnost situacij, v katerih so bile izjave izrećene, in na podobnost reakcij pri poslušalcih.

O ameriškem distribucionalizmu in evropskem strukturalizmu še tole: lingvistićni strukturalizem se je v svojem zaćetku pri Saussureju postavil na stran jezika kot sistema (*la langue*), ne pa na stran udejanjanja jezika v posameznem govornem aktu (*la parole*); s tem je materialno moćnost izjav loćil od gramatićne, systemske moćnosti in zaćrtal polje lingvistike. Ne glede na vprašanje, kako pomembno je, da se v lingvistiki opremo na razumevanje dobesednega pomena in na kateri ravni ga lahko izkljućimo, je izkljućitev loćnice med izjavljanjem in sistemom pravil dovolj, da izpade tudi lingvistika kot posebno polje znanosti. Poleg neplodnosti tudi ta

poteza pojasnjuje zaton distribucionalizma kot raziskovalnega programa v lingvistiki. Univerzalna gramatika, kot študij obćih lingvistićnih pravil naravnih jezikov, kot predmet neke posebne znanosti, v lingvistićnem minimalizmu razpade na partikularne gramatike, te pa se nadalje ćlenijo na številne poskuse kategoriziranja stavćnih delov. Nić ćudnega, da je za Quinea univerzalna lahko le logićna gramatika, relativizirana na posamezni naravni jezik.

Prehoda od sveta stvari k svetu predmetov torej ni mogoće misliti brez nekakšne eksotićne behavioristićne ali razvojnopsihološke fantazmagorije, ki se sklicuje na vsakdanje predstave o "naravni poti", na "vrojeno" ipd. To vsekakor velja za Quinea, medtem ko je pri Davidsonovi semantiki potrebna previdnost. Najmanj dva razloga sta za trditev, da je to vlogo pri Davidsonu prevzela Chomskyjeva teorija transformacionalne gramatike in da Davidson v lingvistićni epistemologiji ni bil minimalist. Prvi je opisni in drugi strukturni.

Ućbeniška informacija o transformativni gramatiki pove, da je bil Chomsky ućenec Z.S.Harrisa, ameriškega lingvista, ki je zaostril Bloomfieldovo analizo jezika, a da je kmalu je zavrnil ućiteljev radikalni distribucionalizem, ko je poudarjal, da jezik ni korpus izjav, temveć struktura, ki lahko generira neskonćno število izjav. Obenem se o njem trdi, da je imel vednost o jeziku za sestavni del jezika. Toda Chomsky ni brez razloga cenil moć in prednost distribucionalizma pred tradicionalnimi gramatikami; gre za eksplicitni znaćaj distribucionalistićne analize, ki svoj opis gradi na bazićnem, nićelnem (vsaj kar zadeva znanje obravnavanega jezika) konceptu okolice, konteksta, in analizo formalizira, oćisti dvoumnih pomenskih oznak, avtomatizira. Gre za potezo, ki se pri Quineu zamegli in oslabi, saj pri njem eksplicitnost postane eksplicitnost postopkov opazovanja terenskega lingvista, kar je seveda za lingvistiko korak nazaj. Še već, to prinaša, kot smo videli, zanikanje univerzalne in tudi "imanentne" lingvistike, medtem ko je Chomsky vztrajno iskal neko neposredni analizi prikrito zvezo med gramatićnimi drevesi posameznega naravnega jezika, upajoć obnem, da obstaja taka zveza v vseh jezikih.

Drugi razlog je pomembnejši, saj zadeva jedro znanstvene obdelave empiričnega, in šele s tem si lahko razložimo privlačnost Chomskyjeve teorije za Davidsona. Težnja k formalizmu se namreč v programu generativne gramatike razširi v tri teze: prvič, lastnosti jezika je mogoče formalizirati, drugič, formalizacija lastnosti je mogoča zato, **ker so lastnosti jezika formalne**, in tretjič, formalizacija lastnosti jezika je del matematično-logične formalizacije. Ne sme nas torej čuditi, da se je vzpon formalne logike po drevesu gramatike marsikomu v tistih letih zdel enakovreden oziroma enak spustu od površinske strukture k globinski. Razglašena formalna narava jezikovnih lastnosti je takorekoč garantirala uspeh semantičnih redukcij z najrazličnejših izhodišč, med katerimi pa je bila formalna logika seveda privilegirana. In prav Davidson si je zadal za nalogo, da avtomatizem minimalnih konceptualnih in eksperimentalnih sredstev pripelje do konca, kar pa ne pomeni, da bo spričo neuspeha distribucionalizma, kot Quine, zaostril eksplicitnost postopkov opazovanja, temveč da bo njihove minimalne rezultate prenesel na celoto in jih obdelal z logičnim računom. S tem je znova obudil upe, da so prizadevanja za odkritje prikrite strukture jezika v generativni gramatiki in njegovi poskusi prodora v semantiko jezika na formalnologiških temeljih zamahi v isti smeri.

Toda da bi lahko v semantiki enačil formalna pravila jezika in njegovo fiziološko substanco, kamor se pravila umeščajo, da bi lahko trdil, da ne gre za formalizacijo naključnega gradiva, ampak za odkrivanje njegove formalne narave, potrebuje Davidson, in isto velja tudi za Chomskega, garanta, potrebuje instanco, kamor je zapisana vednost o svetu, horizont pomena, ki formalizacijo varuje pred padcem v nesmisel. Pri Chomskem je vlogo garanta prevzel idealni govorec-poslušalec, toda Davidson si take hipoteze ne more niti zamisliti. Od tod zanj dvojna nevarnost: da se znanstvenost projekta holistične, radikalne semantike, kolikor v znanosti vse le ni mogoče, prevesi v magijo, ali pa da se zamaje sam koncept konsistentnega garanta. Nevarnost torej na eni strani, da realno postane ubogljivo in vprašanjem ne odgovarja le konsistentno in vselej isto, ampak se celo pogovarja; da nesmiselna črka, ki se dotakne realnega, ne prinaša le vednosti o realnem, temveč postane vednost

realnega. In na drugi strani, nevarnost, da pade sam ideal znanstvenega zakona, da se razkrije paradokсна narava jezikovnih pravil, da se konsistentni Drugi, ki ne vara, v radikalni interpretaciji izkaže za prevaranta. Že večkrat ponovljena teza je, da se je Davidson posvetil izključno razkrivanju slednje nevarnosti znanstvenega diskurza.

Povrnimo se k terminu behavioristični dispozitiv, pri katerem je obviselo v zraku vprašanje, ali gre za točnejši koncept ali ne. Zanimivo je, da tudi za Kuhnov koncept paradigme, ki z nekaj podobnostmi napoveduje Milnerjev koncept dispozitiva⁸, ki ga imamo tukaj v mislih, dolgo niso vedeli, ali gre za enoten koncept ali v historiziranje zavito opisno oznako heterogenih pojavov. Toda prav prvotna zastavitev iz *The Structure of Scientific Revolutions*, pred kasnejšo delitvijo ekstenzije tega termina na simbolne generalizacije, modele in eksemplarje, je izpostavila točko, v kateri je mogoče videti enotnost koncepta. Gre za koncept paradigme kot slike, zaslona, konkretne podobe, ki se seli od ene discipline k drugi in ni drugo ime za konceptualno mrežo ali ogrodje niti ni pogled na svet, nazor. Pri Kuhnu ni bilo prvič, da je kasnejša obdelava, razgrnitev nekega pojma njegovo radikalnost, ki se je kazala kot nedorečenost, izbrisala. Kolikor ga razumemo strukturno, prvotni koncept paradigme dovolj uspešno in točno podpira tezo o neprimerljivih svetovih in njen historični relativizem. Ta vidik koncepta so zgrešili številni interpreti, med drugimi tudi Davidson, Rorty in Popper, ki je spodbijal⁹ obstoj normalne znanosti in takoimenovanega "puzzle-solving" raziskovanja, ob katerem znanstvenik za napake krivi prej sebe kot svoje orodje, tj. eksperimentalne tehnike in teorijo, s tem, da je opozoril na primer deskriptivne botanike. Po Popperju je ta veja botanike vse prej kot revolucionarna, pa vendarle ne pozna normalnih obdobij in reševanja ugank. Botanik vselej naleti na izvirne probleme, ki v celoti obrnejo na glavo njegovo dotedanje delo: problem razvrščanja, značilnih lokacij, razlikovanja med vrstami

⁸ Prim. njegovo zadnjo knjigo *Introduction ... une science du langage*, Seuil, Paris 1989.

⁹ Prim. članek "Normal Science and Its Dangers", v: *Criticism and the Growth of Knowledge*, izd. Lakatos in Musgrave, Cambridge University Press, London 1970.

in podvrstami ipd. Mnogi od teh problemov mu nato narekujejo eksperimentiranje, kjer se botanika izteče v fiziologijo rastlin, ki je resna teoretska in eksperimentalna znanost, s svojo opazovalno tehnologijo in zapleteno teoretsko mrežo. Nikjer, na nobenem od teh korakov, pa botanik ne rešuje nalog, ki imajo vnaprej zagotovljeno rešitev, temveč raziskuje v pravem pomenu besede.

Zadržimo se še malo ob Popperjevem primeru, kajti deskriptivna botanika je veda brez opazovalnega instrumentarija; uporablja le najosnovnejše konceptualno orodje: identificira pomembne lastnosti in išče podobnosti med njimi. To je delo, ki ga opravlja sleherna taksonomija v arheologiji, geologiji, zoologiji, kjer je končni rezultat razvrstitve v skoraj popolni odvisnosti od začetnih premis, če zanemarimo notranje kriterije razvrščanja, kot so enostavnost klasifikacije ali preglednost ali pomembnost na podlagi zunanjih kriterijev. In pretežno taksonomsko je tudi delo v lingvistiki, kakor jo pojmuje distribucionalizem. Popperjev primer je torej lep opis vede, ki zlahka stavi na epistemološki minimalizem.

Rekonstruirajmo nekaj zasilnih tez v zvezi s konceptom paradigme, ki ga bodo postavile v nasprotje z minimalizmom v znanosti. Na prvo tezo smo naleteli zgoraj: obstajajo znanosti s skupnim opazovalnim in eksperimentalnim instrumentarijem in take brez. Druga teza: omenjeni instrumentarij in njegova teoretska podlaga v globalnih hipotezah sta sestavini paradigme. Tretja teza: revolucija v znanosti ne privede nujno do zamenjave instrumentarija in njegove teoretske baze. Četrta teza: normalna znanost implicira določeno prakso, rabo orodja in eksperimentalno aplikacijo teorije. Moč Kuhnovega koncepta paradigme lahko sedaj izmerimo v celoti, ki pa nikakor ni historicistična, sociologistična ali psihologistična, kakor nakazujejo Kuhnovi metodološki komentarji. V nezaslišani tezi o alternativnih znanstvenih svetovih se skriva koncept, čigar vrednost ni le v tem, da se opira na vlogo tehnike in teže eksperimentalne prakse, temveč v tem, da poudarja, da je paradigma teoretski in empirični del te prakse, in sicer tako, da je najprej konkretna slika, podoba realnosti, ki se prenaša po analogiji na različne tipe materialne predmetnosti, na različne epistemološko izbrane "ontologije". Zato ni pojmovna mreža, ki bi jo povzegal referencialni

aparatus jezika in za njim najrazličnejše klasifikacije. Medtem ko Quine stavi na referencialni aparat, Davidson zagovarja potopljenost različnih aparatov individuacije v globalno konceptualno shemo. Kakorkoli, predpostavke o tem, kar obstaja, torej o neodvisni substanci testiranja v znanosti ne prinaša abstraktni pojem, postulirani atom na primer, ampak predvsem slika, ki je tudi več kot le model atoma. Če do konca izpeljemo Kuhnove nastavke, potem paradigma prinaša predvsem konkretno, detajlno v času in prostoru predstavljivo, zamišljivo podobo. Aplikacija konkretne predstave, če nam je ljubši antirealizem, oziroma predstavitev, če smo realisti, neke substance na drugo substanco je tisto, kar paradigmo, kakor jo razume Kuhn, poenoti na zelo pretanjen način.

In kako deluje taka konkretna, detajlna podoba, ki je obenem hipoteza o substanci, in na kakšen način postane del "kolektivne zavesti"? Pri tem odgovoru povzemam Milnerjeve teze o konceptu dispozitiva. Deluje kot dopolnilo doslej potrjenim empiričnim trditvam neke teorije; ker je detajlna, presega opažene zveze in se postavlja kot vzrok opaženega in še ne opaženega. Zato po nujnosti vsebuje arbitrarne elemente in je ni mogoče reducirati na skup empirično preverjenih relacij; paradigma ima takorekoč svoje življenje. Ker dispozitiv oziroma paradigma segata preko tistega, kar je mogoče opaziti na neki stopnji razvoja določene znanosti, odgovarjata na vprašanja, ki jih eksperimentiranje še ni ali sploh ne bo zastavilo. Zato sta po tej plati neprimerljiva, saj vsebujeta arbitrarne podobe, ki se prenaša s stroke na stroko, a ima povsem omejeno znanstveno veljavo v vsaki od njih. Le v tem strogem pomenu je paradigma kolektivna. Neprimerljivost namreč ne pomeni razmerja med dvema sklenjenima svetoma idej, ampak pojasnjuje možnost, da v lastnem svetu naletimo na točko, kjer se imaginarna enotnost izkaže za slabo uteho. Je v prvi vrsti strukturna značilnost paradigme kot konkretne slike oziroma tistega načina postuliranja hipotez, ki je hkrati imaginaciji predstavljen kot vzrok opaženemu, a v svoji detajlnosti in konkretnosti opaženo tudi presega. In kakšna je lahko paradigma oziroma dispozitiv v deskriptivni botaniki in lingvistiki, ki se v marsikateri verziji zdita zapisani prej nasprotni epistemologiji?

To nas vrača k vprašanju behaviorizma in globinske strukture jezika. Tudi v lingvistiki in botaniki dispozitiv ponazarja prehod k neopaženemu, konkretnemu vzroku opaženega in prinaša hipotezo o substanci. V tem smislu velja, da je bil Chomsky prvi, ki je izpeljaj hipotezo o jeziku kot organu in globinsko strukturo postavil na fiziološko substanco, medtem ko je Quine, kot mnogi pred njim, substanco ponazoril z dražljaji. Toda, in tu Chomsky Quinea potiska iz znanosti v fantazmagorijo, prvi izhaja tudi iz hipoteze, da je narava globinske strukture formalna, kar omogoča vzpostavitev ravni analize in formalizacije, ki je ločena od predstav o domnevni organski substanci jezika. Te ravni Quineov distribucionalistični minimalizem ne pozna.

Na drugi strani se je Davidson, vsaj v določenem trenutku, oprl na hipotezo o globinski strukturi in njeni formalni naravi. Tudi njegovo teorijo interpretacije nosi ideja, da se za površinsko razporeditvijo, torej za besednim redom, skriva razporeditev pomenskih povezav, ki ima drugačno strukturo od neposredno vidnega zaporedja besed v stavku. Ključna razlika, ki je Davidson kljub prizadevanjem, da bi kot Chomsky izdelal formalni mehanizem generiranja neskončnega števila gramatično pravilnih izjav nekega naravnega jezika, ni opazil, ko je prešel k iskanju logične forme odvisnikov ali pa stavkov, ki opisujejo dogajanja, je v tem, da je Davidson relacijo zadovoljitve zastavil kot vsoto referenc posameznih delov in s tem izničil tisto vmesno, avtonomno raven jezikovnih pravil, ki jo je odprl dispozitiv globinske strukture. Še bolj očitna je ta razlika v izteku Davidsonove filozofije, molčeči Drugi interpretacije namreč nikakor ne dosega empirične moči, ki jo je Chomskyjevi teoriji o produkciji jezika podelila hipoteza o idealnem govorecu-poslušalcu.¹⁰

¹⁰ Glede na program generativne gramatike, ki obljublja izenačenje logično-semantičnih in formalno-sintaktičnih rezultatov odkrivanja jezikovne strukture, najbrž ni presenetljivo, da se je pod vplivom predavanj, ki jih je imel Chomsky med svojim gostovanjem v Oxfordu leta 1969, tudi pri Strawsonu izoblikovala ideja o komplementarnosti obeh poti. Toda za razliko od Davidsona Strawson svoje poskuse postavi v polje "non-empirical linguistics", kjer naj bi nastala "essential grammar of a specified language-type", univerzalna gramatika torej, ki naj bi šele v izteku dala empirično gramatiko

Na tem ozadju uvidimo, zakaj Milnerjev poskus uvedbe nove paradigme v lingvistiko nosi v sebi dvojno drznost: gradiva za hipotezo o empirični substanci jezika si ne jemlje pri drugih znanostih niti ne veruje v formalno naravo sintaktičnih pozicij. Ker za vse taksonomske discipline velja, da je struktura njihove substance enaka samemu rezultatu klasifikacije, je postavljanje dispozitivov pri njih tvegano. Vsekakor je dispozitiv v svojih fantazmatskih skrajnostih ali čisto izmišljanje, ali teleološko prikrajanje končne podobe izhodiščem, ki lahko zdrsne v magijo. Pravzaprav v lingvistiki nimamo izbire, vmesni prostor med ravno pravil, ki jo dopušča minimalizem, in ravno v dispozitivu postuliranih entitet je zelo ozek; ali postavljamo dispozitive ali ostanemo pri minimalnih rezultatih naravnih, tradicionalnih klasifikacij. Tu tiči tudi priložnost za najrazličnejše redukcionizme, ki avtonomnemu lingvističnemu dispozitivu in minimalizmu zoperstavljajo lastne, domnevno bolj naravne, realistične dispozitive. Te poskuse je v epistemologiji najbolje zaustaviti s samim teoretskim nabojeni koncepta: dispozitiv ni podoba realnosti, temveč sama realnost, ki drži mesto fantazmatskega ekrana v znanosti.¹¹

Behavioristični dispozitiv gotovo šteje mednje. Prednost govorjenja o stimulih je ta, da so kot koncept zelo uporabni in pri eksperimentih neposredno dostopni opazovanju. Da jih bolje opazujemo, si zlahka omislimo postopke in pripomočke, ki odstranjujejo en del stimulov in ojačajo drugi del. Vključevanje eksperimentatorja v posamezne korake eksperimenta je kontrolirano, zato neodvisnost dobljenih podatkov od "subjektivnega" faktorja navidez ni nikoli ogrožena. Toda, pozor, mehanična redukcija, ki v skrajni konsekvenci prinaša literalizacijo, je končni rezultat znanstvenega

posameznih naravnih jezikov. Gre torej za formalno rekonstrukcijo bistvenih potez vseh naravnih jezikov, ki naj bi dopolnila neuspehe logikov in transformacionalistov, v članku "Grammar and Philosophy", objavljenem v: *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1969-70.

11 Zgodovina znanosti ponuja marsikateri primer drznega dispozitiva, verjetno najslavnejši pa je Descartesova hipoteza o korpuskularni naravi svetlobe.

dela, ki ne narekuje načina opazovanja, načina zagotavljanja neodvisnosti opazovanega od opazovalca in drugih okoliščin eksperimentiranja. Če za literalizacijo v lingvistiki, kot ugotavlja Milner, velja, naj bo čim bližje naravnim taksonomijam, potem velja za dispozitive prav obratno. Ideal znanosti torej z vprašanjem dispozitiva nima neposredne zveze.

In kaj prinaša, poleg prednosti po tehnični plati, uporaba stimulov kot dispozitiva? Kaj pomeni, da so dražljaji neposredni **vzrok** obnašanja, kar seveda ne pomeni, da to obnašanje tudi neposredno razložijo. Da je dispozitiv stimulov padel pri raziskovalcih v nemilost, ni le posledica tega, da je v preteklosti merjenje in opazovanje iz okolice izbranih dražljajev največkrat odgovarjalo na vprašanja primata, prvenstva, izvora, katera so zastopala vprašanja po bistvu. To je zunanja okoliščina, kar zadeva uporabo dispozitiva bi lahko celo rekli, da je ena moda, iskanje virov, izpodrinila drugo, iskanje bistva struktur. Behaviorističnemu dispozitivu je spodletelo najprej tam, kjer je bila v teoriji potrebna jasna definicija tega, kaj je dražljaj in kakšen instrumentarij lahko uporabimo za njihovo manipuliranje, tam, kjer je bilo potrebno imaginariju vzroka in determinizma poiskati eksperimentalno in teoretsko podlago. Zato je iz dispozitiva izpadel njegov splošno filozofski del, globalna vizija prave znanosti, njegov antimentalizem, mehanicizem, tendenca k avtomatizmu. Kjer pa je bilo mogoče dražljaje zadovoljivo definirati in vezati na instrumentarij brez prevelikih žrtev na strani teoretske podlage tega instrumentarija, tam se je dispozitiv zreduciral na eksperimentalno tehniko. S tem pa je odpadla tudi tista imaginarna, zgolj zamišljena, konkretno in detajlno predstavljena podoba vzročnosti, ki jo je nadomestila ali formalizacija ali pa podoba vzroka, kjer stimulov ni bilo mogoče več obdržati kot temeljne hipoteze o tem, kar je. Substanco si je bilo mogoče zamisliti nedražljajsko, medtem ko so dražljaji še vedno lahko bili del opisa, vendar so bili vzrok le še v tem smislu, kakor je udarec vzrok poškodbi.

In kakšna je bila usoda behaviorističnega dispozitiva tam, kjer instrumentarij ni bil na voljo, ali pa ni zahteval natančne definicije dražljajev? Tam torej, kjer se je obdržala nejasna ideja o objektivni

metodi, o izločitvi "subjektivnega faktorja" ipd. Kaj je od njega še ostalo? Poglejmo kar Quineovo *teoretično lingvistiko*. V celoti Quineove teorije znanosti behavioristični dispozitiv nadomešča njegovo odločitev za znanstveni realizem. Rob, kjer se zgradba znanosti dotika svojega empiričnega predmeta, je prav rob opazovalnih stavkov v behaviorističnem dispozitivu. Tu je potrebna natančna formulacija, opazovalni stavki niso zgolj razloženi z vplivom dražljajev, ampak neposredno **so** dražljaji, kolikor je referent teh stavkov njihov neposredni vir, ki si ne sme privoščiti posredovanja s pomenom. Opazovalni stavki pri Quineu stojijo na mestu tradicionalnega koncepta logičnega pozitivizma, protokolarnih stavkov, le da so v posebnem dispozitivu. S protokolarnimi stavki se je namreč začela dolga debata o utemeljenosti spoznanja med fundacionalisti, ki so v izvoru iskali tudi kriterij utemeljenosti, in koherentisti, ki so dajali prednost krožnemu, medsebojnemu utemeljevanju spoznanj. Od behaviorizma je torej ostal izpraznjen argument, ki naj bi posegel v to debato.¹²

Kot drugod je tudi pri Quineu behavioristični pristop ekskluziven, izključuje druge pristope in tako osiromaši empirično gradivo. Ima izrazito negativno hevristiko, torej dolg spisek postopkov, ki se jim je treba izogibati, in prazno pozitivno hevristiko; pred napadi drugih teorij se le težko zaščiti z odkritjem novih dejstev. Ideja radikalnega prevoda temu dispozitivu dodatno nalaga mit o prvem opazovalcu, ki predstavlja še eno obliko prehoda k čistim izvorom spoznanja, še eno zaostritev pogojev opazovanja v smeri večje objektivnosti. Imperativ objektivnosti dodatno od opazovalca zahteva posebno držo, namreč to, da v postopek opazovanja ne vnaša svojih vnaprej dobljenih spoznanj o opazovanem predmetu. Zaloga opazovalčevih verovanj in vednosti je v tem oziru počiščena, pobrisana kot tradicionalna empiristična *tabula rasa*.

¹² Tak sklep znova govori zoper Rortyja, saj nas premislek o Quineovem behaviorizmu napoteva k tematizaciji in ovrednotenju imaginacije, imaginarnega in fantazmatskega v znanosti, nikakor pa ne k temu, da bi v njegovem imenu fundacionalizem za vselej pahnili v pozabo.

Glavna pomanjkljivost dispozitiva pa je, da ne dopušča prehoda od opaženega k zamišljenemu, postuliranemu vzroku. Kar lahko strnemo v empirično preverljive trditve o izjavah nekega neznanega jezika, na primer pomen ali vloga kake besede, kaka zakonitost sintakse, je že preveč, kakršnekoli trditve, ki ne sledijo zaporedju, ki ga predpisuje dispozitiv, niso uporabne trditve. So celo moteč vir za čistost dražljajev. Zveza med opaženim in postuliranim, skritim vzrokom je že pojasnjena s samo začetno pozicijo, kar je zadaj, je že tu, v opazljivem, v obnašanju, ki ne presega opaženega, ga ne dopolnjuje z arbitrarnimi elementi. Od tod izvira privlačnost behaviorizma, da nevidno pojasni z neposredno vidnim, in navidez ne zahteva nobene posebne tehnike opazovanja. Toda tu tiči past. Samo opazovanje in manipulacija dražljajev sestavljata zelo poseben observatorij, ki v svojo osnovo postavlja empiričnemu gradivu, 'kakor ga lahko dojame neko drugo, bolj naravno opazovanje, omejujoče in nasprotujoče zahteve.

Behavioristični dispozitiv, kakor si ga je zamislil Quine, ni uspel razložiti izhodiščnih postavk, s katerima je Quine nastopil v obči semantiki petdesetih let. Dispozitiv ne pojasnjuje, zakaj bi bila referenca izrazov naravnega jezika nedosegljiva niti zakaj v polju pomena ne bi mogli preprosto uporabiti neke ohlapne definicije dobesednega pomena. Pač pa ju vzame za neizpodbitni dejstvi in nadgradi s posebnimi zahtevami. Zato se mu ni treba ustavljati ob preverjanju dejstva, da obstajajo neprevedljivi jeziki, to izhaja logično iz začetnih tez. Tudi obstoj neizmerljivih konceptualnih mrež je logična konsekvence, le da je slednjo izpeljal in kritiziral Davidson. Tako za konec preostane ugotovitev, da je behavioristični dispozitiv zlasti pri Quineu naletel na svojo slabšo uporabo, ki ni le povsem teleološka, saj dispozitiv le razgrajuje elemente vnaprej postavljenih filozofskih tez, temveč tudi tautološka, ker jih ponazarja na slabem primeru, ki se kmalu izkaže za transparenten konstrukt.

Problematičnost lastne ideje, da bi lahko izdelali nekakšen prevodni priročnik, ki bi imel za slovarsko enoto stavek, je Quine priznal v svoji zadnji knjigi, ko pravi, da je "za razliko od nedoločenosti reference, ki jo zlahka ponazorimo z medsebojnimi

kompenzacijskimi prilagoditvami v okviru posameznega stavka, nedoločenost prevoda enega stavka v drugega preveč povezana s celoto jezika, da bi jo lahko dejansko ponazorili."¹³ In ravno tega sta se lotila tako Quine kot Davidson, ponazoritve, predstavitev v dispoziitivu, prevodnega priročnika. Kolikor teorija radikalne interpretacije pri Davidsonu ni le prevodni priročnik, je lahko le kaj manj, kolikor pa ni niti prevodni priročnik, nam ravno zaradi tega lahko pove kaj več o statusu interpretacije in resnice v jeziku. Saj vemo, kako je z izvirniki in prevodi: Davidson? Nemara D'avisson??

Tomaž Erzar

13 Quine, W.V., *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1990, str.50.

Octave Mannoni

SAJ VEM, PA VENDAR...

Kakor hitro se začnemo zanimati za psihološke probleme, ki izvirajo iz verovanj, odkrijemo, da so zelo razvejani in da jih v podobnih oblikah srečamo na nadvse različnih področjih.* Če jih ne razrešimo, nam je nemogoče zanesljivo določiti ne samo kaj bi lahko pomenilo verovanje ali pa neverovanje humanista v XVI. stoletju - Rabelaisa, na primer -, ampak nam je ravno tako nemogoče razložiti dvoumno sprejemanje različnih praznoverij, kakršnega lahko opazimo pri naših sodobnikih. Etnografski viri prinašajo presenetljive podatke, ki zagotavljajo, da so ljudje *nekoč* verovali v maske in etnografi zelo redko jasno povedo, kako je prišlo do spremembe, kot da bi bilo to spremembo moč razlagati z nekakšnim napredkom znanja; toda če predvidevamo, da je bilo to verovanje *vedno* potisnjeno v daljni *nekoč*, moramo ugotoviti tudi zakaj. Gledalec seveda niti najmanj ne verjame spretnostim iluzionista, vendar vseeno pričakuje popolno "iluzijo", pri čemer ni čisto jasno, kdo mora koga pretentati; v gledališču se dogaja nekaj podobnega - in ravno zato je bilo mogoče vpeljati celo prizore, ki temeljijo na *indukciji*, kot na primer v *Ukročeni trnoglavki*, in si izmisliti pripovedko o lahkovernem in naivnem gledalcu, ki ima vse, kar se dogaja na odru, za resnično. Videli bomo, da so to samo najbolj banalni primeri; obstajajo pa še drugi, mnogo bolj nenavadni.

Psihoanaliza, ki se vsak dan srečuje s problemi verovanja, se ni posebno trudila z njihovim razlaganjem. Vendar pa nam je prav Freud nakazal, kako bi se jih bilo mogoče lotiti, a to je storil na

* Prevedeno po: O. Mannoni, 'Je sais bien, mais quand même...', *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre scène*, Éditions du Seuil, Pariz 1969, str. 9-33.

zelo nepričakovan in prikrit način, kar je nedvomno vzrok za to, da je pot, ki jo je odprl, ostala tako rekoč opuščena in neutrita. Opazimo lahko, da se beseda verovanje ali kak drug termin, ki bi jo lahko nadomeščal, ne pojavlja v nobenem indeksu katerekoli izdaje njegovih del.

Freud je že zelo zgodaj naletel na ta problem in ga ni nikoli popolnoma pozabil; eden izmed njegovih zadnjih, nedokončanih člankov, iz leta 1938, se ukvarja s tem vprašanjem kot z nečim, kar je hkrati že domače, a obenem tudi popolnoma novo... Toda problematiko verovanja je načel že v članku iz leta 1927, kjer je na nekaj straneh, posvečenih problemu fetišizma, natančno določil pojem *Verleugnung*. V francoščini bi lahko ta nemški termin prevedli z *désaveau* ali pa z *répudiation*. Ta beseda se v njegovih tekstih pojavlja od leta 1923 naprej, vedno v odlomkih, ki eksplicitno ali pa implicitno obravnavajo verovanje. In to v takšni meri, da se lahko zaradi pomanjkljivosti indeksov pri iskanju referenc, ki se nanašajo na te odlomke, opiramo na besedo *Verleugnung*.

Znano je, kako članek iz leta 1927 pojasnjuje vlogo *Verleugnung* pri konstituiranju fetišizma. Otrok, ki se prvič sooči z anatomijo ženskega telesa, odkrije, da penis v realnosti umanjka - toda otrok ta demanti, ki mu ga predoči realnost, zanika ali zavrne, da bi lahko ohranil verovanje v obstoj materinega falosa. Vendar pa bo to verovanje lahko ohranil samo za ceno radikalne transformacije (v kateri Freud vidi predvsem preoblikovanje Jaza). "Ni res", pravi, "da otrok, potem ko se je prvič soočil z anatomijo ženskega telesa, ohrani nedotaknjeno svoje verovanje v obstoj materinega falosa. Nedvomno ga ohrani, vendar pa ga obenem tudi opusti. Dogodilo se je nekaj, kar se lahko dogodi samo takrat, kadar deluje zakon primarnih procesov. Otrokov odnos do tega verovanja je sedaj razdvojen." Prav ta razdvojeni odnos se bo v članku iz leta 1938 preimenoval v *razcep* Jaza.

Verovanje se transformira pod vplivom primarnih procesov; to pomeni, da nanj v bistvu učinkujeta potlačeno in predvsem nezavedna želja. Tu je torej v skladu z osnovnimi zakoni. Vendar pa sama *Verleugnung* nima nič skupnega s potlačitvijo, kar je izrecno

poudarjeno in kar bomo videli tudi v nadaljevanju. Razumemo jo lahko enostavno kot zavrnitev realnosti (vendar jo moramo hkrati razlikovati od skotomizacije). Zato sta torej Laplanche in Pontalis v (neizdanem) *Vocabulaire de la psychanalyse*, ki sta ga sestavljala pod Lagachovim uredniškim vodstvom¹, kot enakovreden francoski izraz izbrala "déné de la réalité". Seveda gre tu za dobesedni pomen in prvo, kar je zavrnjeno, je prav tisti demanti, ki ga nekemu verovanju predoči realnost. Toda, kot smo videli, je ta fenomen precej bolj zamotan in soočenje z realnostjo ne more ostati brez posledic. Fetišist je zavrnil izkušnjo, ki dokazuje, da ženske nimajo falosa, vendar pa ne ohrani verovanja v obstoj ženskega falosa - ohrani fetiš zato ker ženske falosa nimajo. Ne le da izkušnja ni izbrisana ampak postane celo za vedno neizbrisljiva, fetišista za vedno zaznamuje z *stigma indelebile*. Izbrisan je samo spomin.

Videli bomo, da članek iz leta 1927 niti namanj ne pojasnjuje fetišistične perverzije, čeprav se ga večinoma omenja ravno v zvezi z njo. V resnici predstavlja nekakšno predhodnico takšni pojasnitvi, saj razkriva, kako je mogoče neko verovanje obenem opustiti in ohraniti. Ovire, kakršne je moč srečati na tako začrtani poti in ki verjetno pojasnjujejo dejstvo, da je, po Freudu, dejansko nihče ni nadaljeval, so precej svojske narave, kar bo bralec kaj kmalu sam opazil: najdemo se razpeti med občutkom izjemne banalnosti in vtisom, da gre za nekaj zelo nenavadnega. Izkaže se, da so vrata, skozi katera smo skušali vdreti, pravzaprav odprta. Freud je to izkusil leta 1938 in njegov članek se začne s stavkom: "Ta trenutek sem v zanimivem položaju: ne vem, ali naj rečem, da je to, kar hočem povedati, že dolgo znano in samo po sebi umljivo, ali pa popolnoma novo in osupljivo." Ta občutek izvira iz same narave predmeta. V vsakem primeru gre za dejstva, ki jih srečujemo vsepovsod, tako v vsakdanjem življenju kot v naših analizah. V analizah se pojavljajo v tipični, skoraj stereotipni obliki, kadar pacient - včasih v zadregi, včasih pa popolnoma sproščeno - uporabi frazo: "Saj vem... pa vendar...". Te fraze fetišist seveda ne uporablja

1 Delo je medtem že izšlo (PUF, Pariz 1967).

v zvezi s svojo perverzijo: ve, da ženske nimajo falosa, toda temu ne more dodati nobenega "pa vendar", kajti zanj je "pa vendar" fetiš. Nevrotik to vseskozi poskuša izraziti, vendar tudi on, glede vprašanja obstoja falosa, ne more razglasiti, da ga ženske vendarle imajo: to poskuša povedati na drugačen način. Toda tako kot vsi ljudje bo, zaradi nekakšne premestitve, mehanizem *Verleugnung* uporabljal kadar bo šlo za druga verovanja, kakor da bi *Verleugnung* materinega falosa zarisovala osnovni model za vsa zavračanja resničnosti in predstavljala izvor vseh verovanj, ki se ohranjajo demantiju izkušnje navkljub. Tako bi nas torej fetišist primoral k temu, da bi določena dejstva, ki jih kot nekaj domačega in vsakdanjega zlahka spregledamo, obravnavali kot nekaj presenetljivega.

Nekemu Freudovemu pacientu je, kot vam je znano, vedeževalka prerokovala, da bo njegov svak poleti umrl zaradi zastrupitve z jastogi. Ko je poletje minilo, je pacient Freudu izjavil približno tole: "Saj vem, da moj svak ni mrtev, pa vendar je bila ta prerokba sijajna." Freuda so te besede izjemno presenetile; toda v tistem trenutku ga je zanimal povsem drug problem in ni si postavljaj vprašanj o vrsti verovanja, ki ga takšna izjava vsebuje. Kajti dejansko se je moralo nekaj tistega verovanja, ki je slonelo na vedeževalkinih besedah, ohraniti in se, transformirano, razkriti v tem absurdnem občutku zadovoljstva. Vendar pa ni to nič bolj niti nič manj absurdno kot vzpostavitev fetiša, četudi je povsem drugega značaja.

Na frazo "Saj vem, pa vendar" smo že tako navajeni, da se nam včasih sploh ne zdi posebej presenetljiva. Na nek način predstavlja sestavni del analitske situacije - lahko bi rekli, da se je psihologija pred uvedbo analize oklepala zgolj prvega dela "saj vem" in se poskušala izogniti nadaljevanju "pa vendar". Določena dvoličnost, nejasna slutnja razcepa Jaza, je bila dobro znana že vsaj od svetega Pavla naprej, toda to je vedno predstavljalo zgolj sramotno dejstvo s stališča celostnega in moralističnega pojmovanja Jaza. Celo psihoanalitiki, ki so (podobno kot sveti Pavel) mislili, da se je treba opreti na boljšo polovico, si niso nikoli predstavljali, da bi bilo

mogoče s poudarjanjem "saj vem" razvozlati "pa vendar", kajti, ko je analitska situacija enkrat vzpostavljena, to ni več mogoče. Opazimo pa, da *pa vendar* obstaja izključno zaradi *saj vem*. Na primer: fetiš obstaja samo zato, ker fetišist ve, da ženske nimajo falosa. Ravno to povezavo bi lahko uporabili kot označitev *Verleugnung*. In iz tega je razvidno, da je ne moremo zamešati z zanikanjem. Izjava "prepričan sem, da to ni moja mati" prav nič ne potrebuje nadaljevanja "pa vendar". Kajti "to je moja mati" ostane potlačeno - točno tako, kot se potlačeno ohranja po zanikanju. In v takem primeru govorimo o *vedenju* in ne o verovanju. Ali, če hočete, realnost tu ni neposredno v igri.

Kadar analitik v analitski situaciji ne prepozna delovanja *Verleugnung* - kar ni nič čudnega, saj je le-to pogosto skrito in zabrisano -, ga nanj na srečo takoj spomni pacientov odgovor: "Toda saj to vem, pravi pacient, pa vendar..." V takem primeru se lahko zgodi, da je analitik prepričan, da gre za potlačitev; zadovolji se na primer z mislijo, da se je interpretacija umestila v polje zavednega, ni pa dosegla nezavednega; takšna, nekoliko poenostavljena, topološka razlaga ima to napako, da nam ne pomaga do zaključka, kaj moramo storiti. Nezavedno je predaleč, pacient je, tako rekoč, pregost: plast med njegovim zavednim in nezavednim je pregosta. Toda *pa vendar* ni nezaveden. Razložiti ga je moč z željo ali s fantazmo, ki na videz delujeta na daljavo, in ravno do te razlage se moramo končno dokopati. A ne naravnost, kar pa ne dopušča poenostavljanja. Konec koncev nekomu, ki se zanima za plimovanje, ne moremo odgovoriti: zazrite se v luno. Odgovarjati bi morali za preveč utopitev. Drugače povedano: četudi nas dokončna razlaga, kot vedno, pripelje do potlačitve, moramo vendarle najprej proučiti *Verleugnung* kot tako.

Na področju verovanj ni potlačitve. To je eden izmed osnovnih aksiomov (postavljen 25. maja 1897). Pri tem ni pomembno, da se vsaka predstava najprej kaže kot realnost: to vprašanje spada v domeno, ki obravnava halucinacijo, in ne verovanja. Tu pa smo že na drugem pobočju, oziroma je to celo *drugo* pobočje.

Freud je sam opomnil, kako daleč stran od fetišizma bi se znašli, če bi subjekt kot razrešitev sprejel pojasnilo, da falos *halucinira*.

Izključiti moramo probleme, ki zadevajo religiozno vero; ti so povsem drugačnega značaja, četudi je vera dejansko vedno pomešana z verovanji. Ker ne bi želel pustiti vtisa, da imam rad paradokse, bom temu posvetil nekaj besed.

Pravo naravo religiozne vere nam je nedvomno prikrivalo vse tisto, kar smo prevzeli iz grške ontologije. Vera je bila, vsaj na videz, nenadoma povezana z *obstojem* Boga. Že samo z branjem Biblije se lahko prepričamo, da so Židje verjeli v obstoj vseh bogov - celo vojskovali so se z njimi. Toda ohranjali so vero le v enega. Vera je pomenila brezpogojno zaobljubo. Predmet te študije je verovanje: na primer tisto, ki je Židom omogočalo verjeti v obstoj Baala, v katerega pa niso verovali. V skrajnem primeru je tudi tu možna poenostavitev: tako vera kot verovanje temeljita na besedi drugega. Vendar pa to še ne dopušča tudi njunega zamenjevanja na ravni, na katero sem umestil to študijo.

Za jasnejše razumevanje nujno potrebujemo primere in to zelo očitne primere, kajti vprašanje samo je precej nejasno. Prvi primer si bom izposodil pri etnografiji. Edino zadrego povzroča široka izbira, saj so podobni primeri na razpolago skoraj v vseh etnografskih študijah. Omenil sem že stavek, ki se v virih neprestano ponavlja: "Nekoč so ljudje verovali v maske." Ta stavek skriva problem, ki zadeva verovanje informatorjev - in, na bolj pretanjen način, tudi verovanje etnografov. Kljub vsemu pa se da zlahka razložiti, za kaj gre, in to celo transformirati v nekaj navidezno banalnega.

Francoski bralci dobro poznajo knjigo Talayesve *Soleil Hopi*². V njej je jasno prikazana narava verovanja v maske in njegovo transformiranje. Maske Hopijev se imenujejo *Katcina*. Vsako leto se v nekem določenem času prikažejo v puebljih podobno kot pri nas Božiček in kot naš Božiček se zanimajo predvsem za otroke. Še ena

2 Delo je izšlo pri založbi Plon, v zbirki "Terre humaine" (Pariz 1959).

podobnost: v sporazumu s starši prevarajo otroke. Prevara je organizirana zelo strogo in nikomur ne pride na misel, da bi jo razkril. Za razliko od Božička, ki je nekoliko dvoumen, vendar dobrodušen lik, so Katcina grozljivi liki, saj se za otroke zanimajo zato, da bi jih pojedli. Matere seveda svoje prestrašene otroke odkupijo tako, da Katcinam ponudijo koščke mesa; v zameno Katcina otrokom dajejo koruzne kolače, *piki*, ki so za to priložnost izjemoma rdeče obarvani. Preveč enostavna psihoanaliza bi te obrede zmotoma razlagala s pojmi stadijev, fantazem in simbolov. Kot bomo videli pa je njihov pomen povsem drugje.

"Nekega dne, pripoveduje Talayesva, v času plesa mask Katcina, sem zalotil mater, ko je pripravljala piki. Bil sem čisto iz sebe, ker sem videl, da je piki, ki ga pripravlja, rdeč. Zvečer nisem mogel jesti in ko so Katcina razdeljevali darila, nisem hotel vzeti njihovega pikija. Toda piki, ki so mi ga dali, ni bil rdeč ampak rumen. In to me je osrečilo."

Po zaslugi zvijače preudarne matere se je Talayesva tokrat uspel izmakniti neizogibni izgubi svojega verovanja. Ne vemo pa, kaj se zgodilo z drugo sodbo, "mati me vara". Prav gotovo neke obstaja. Opazimo lahko tesnobno in skoraj travmatično naravo tega, kar bi lahko imenovali prvi preizkus zavrnitve; naš mali Hopi se ji je, z olajšanjem, uspel izmakniti. To krizo bi lahko primerjali s krizo, ki jo Freud predvideva in rekonstruira (saj je drugače nedosegljiva) v primeru bodočega fetišista: v njej je nek *unheimlich* in travmatičen trenutek, trenutek odkritja realnosti. Nobenega dvoma ni, da kriza verovanja v maske Katcina kot svoj model ponavlja strukturo krize, ki je povezana z verovanjem v falos. Freud je na enak način v tej s kastracijo povezani krizi videl model kasnejših strahov, ki se pojavijo v trenutku, ko nas preplavi občutek da sta "prestol in oltar v nevarnosti". Kastracijo bi lahko prepoznali že v razburjenju, ki se malega Hopija polasti zaradi rdečega pikija... Ta vznemirjenost pa hitro mine in je zgolj predslutnja tistega, kar se bo dogodilo približno pri desetih letih, v dobi iniciacije. A dejstvo, da se stvari dogodijo dvakrat, se mi ne zdi brez pomena. Zaradi njega je namreč mogoče reči "torej je bilo res" in takšna ponovitev prav gotovo igra pomembno vlogo.

V trenutku iniciacije, med kar se le da osupljivimi obredi, ki direktno evocirajo kastracijo, odrasli moške, po hopijevskih sorodstvenih vezeh imenovani očetje in strici, snamejo maske in tako razkrijejo, da so oni tisti, ki so igrali Katcina. Kako iniciiranci reagirajo na takšno odkritje realnosti?

"Ko so Katcina brez mask vstopili v kiva, piše Talayesva, sem doživel močan šok: to torej niso bili duhovi. Vse sem jih prepoznal in bil sem zelo nesrečen, kajti celo življenje so mi pripovedovali, da so Katcina bogovi. Pretresen in ogorčen sem bil predvsem ob pogledu, kako vsi očetje in strici iz plemena plešejo, oblečeni v Katcina. Najhuje pa je bilo med njimi videti mojega lastnega očeta."

Kajti: v kaj naj še verjamemo, če se avtoriteta izkaže za prevaro?

Upravičeno pa smo lahko presenečeni ob dejstvu, da bosta ta ceremonija razkritja prevare in demanti verovanja v maske Katcina, postala osnovni temelj novega verovanja v Katcina, ki predstavlja bistveni del religije Hopijev. Realnost - Katcina so očetje in strici - bo, po zaslugi transformacije verovanja, nujno zavrnjena. Je to res tako presenetljivo? Ali si mar ne poskušamo tega razlagati kot nekaj povsem naravnega? Zdaj veste, govorijo odrasli otrokom, da *pravi* Katcina ne prihajajo več plesat v pueble *tako kot nekoč*. Če pridejo, pridejo nevidni in ob dnevih plesa se na mističen način naselijo v maske. Kak hopijevski Voltaire bi prav gotovo rekel, da se potem, ko je že bil enkrat prevaran, ne bo pustil prevarati še drugič. Hopiji pa razlikujejo in nasproti postavljajo na eni strani potegavščino, s katero varajo otroke, ter na drugi strani mistično resnico, v katero jih iniciirajo. In Hopi lahko z mirmo vestjo in na način, ki je, kot vidimo, nekoliko drugačen od tistega, na katerega smo naleteli v analizi, reče: "*Saj vem*, da Katcina niso duhovi, da so to pravzaprav moji očetje in strici, *pa vendar* so Katcina tu, kadar moji očetje in strici plešejo v maskah."³ Fraza "Nekoč so ljudje

3 Prim. Pascal, *Misli*: "kadar je beseda resničnega Boga v dobesednem smislu napačna, je v duhovnem resnična". (Božja beseda je torej *vendarle* resnična.)

verovali v maske" ni čisto enostavna fraza. Kasneje se bom vrnil k odnosu verovanja do prevare.

Po boleči izkušnji, ki je zanikala otroško verovanje, lahko to verovanje še naprej obstaja v odrasli obliki: lahko bi rekli, da se je dogodil prestop na drugo stran (kar je definicija iniciacije). Talayesva si bo duha-zaščitnika, ki ga bo rešil bolezni, predstavljal v podobi Katcina. Ob drugi priložnosti ga bo vzradostila misel, da se bo po svoji smrti kot Katcina vračal plesat v svoj pueblo. Vendar pa pravi tudi, da je bil to zanj dober pouk in da se bo odslej trudil delati dobro. To reakcijo bi lahko primerjali z izoblikovanjem *Nadjaza*, a hkrati nas, skoraj neopazno, spominja na trenutek, ko verovanje opusti svojo imaginarno obliko in se simbolizira do te mere, da preide v vero oziroma v zaobljubitev.

Četudi je odgovor na vprašanje, ki se tu rado zastavlja, samoumeven, moramo pojasniti, da se je, kot je videti, problem kastracije povsem odkrito, vendar na drugem mestu, pri Talayesvi zastavil na zelo jasen način, a se pri tem ni nikoli križal z vprašanjem verovanja v Katcina, niti z iniciacijskimi obredi simbolne kastracije. To je obče dejstvo, ki nas ne preseneča. Tudi fetišist svoje fetišistične religije ne povezuje s fantazmami kastracije. V nadaljevanju se bo potrdilo dejstvo, ki smo ga že bežno zaslutili, dejstvo, da je verovanje v obstoj materinega falosa prvo zavrnjeno verovanje in model za vse druge zavrnitve. Omeniti moramo tudi, da bi bilo zgodbo Talayesve zelo težko razložiti s termini potlačitve ali fantazme. Zdi se, da nam pojem razcepljenega Jaza tu ne more biti v veliko korist, vsekakor pa ni neobhodno potreben, verjetno zato, ker Jaza ne pojmujeemo več kot sintetizirajoči instrument.

Zgodba Talayesve bi bila lahko zgodba kogarkoli, najsi bo Hopi ali ne, normalna oseba ali nevrotik. Konec koncev lahko pri sebi vidimo, kako smo Boga, potem ko na nebu nismo našli nobene sledi za njim, nastanili v nebesa, in to s pomočjo transformacije, ki spominja na transformacijo pri plemenu Hopi. Toda ta zgodba seveda ne more biti enaka fetišistovi zgodbi. In če natančneje pogledamo, lahko med znanimi in neznanimi učinki zavrnitve opazimo velike razlike, ki jih je težko natančno določiti in zaradi katerih je

klasifikacijo moč zarisati le za silo. Talayesvo bi lahko uporabili kot model za najenostavnejšo in najjasnejšo kategorijo.

Zanemaril sem neko zelo pomembno dejstvo: da namreč vedno ostanejo neinicirani otroci, ki se jih še da prevarati. Eden izmed poglavitnih sestavnih delov iniciacije je svečana zaobljuba o ohranitvi skrivnosti. Tudi iniciiranci bodo kasneje sodelovali pri potegavščini in lahko bi rekli, da otroci nekako vzdržujejo verovanje odraslih. V določenih družbah tudi ženske spadajo med tiste, ki verjamejo; toda prav v vseh družbah verovanja temeljijo najprej na lahkovernosti otrok.

Tu se vračam k razmišljanju, ki se mi je kot nekaj povsem očitnega izoblikovalo v študiji, v kateri sem skušal ugotoviti, na čem temelji verovanje gledalcev v gledališču ⁴; spraševal sem se, kje se v tem primeru nahaja imaginarni lahkovernež. Poleg tega sem prepričan, da se še nismo dovolj pazljivo ukvarjali s tem, kaj se pravzaprav dogaja takrat, ko pri nas neka odrasla oseba začuti potrebo prevarati otroka - z zgodbicami o Božičku, o štokljii... - in se v določenih primerih ob predlogu, naj se žrtvi prevaro razkrije, celo prestraši, da bi s tem ogrozili prestol in oltar (to so Freudove besede). Zaradi naših genetičnih predsodkov v otroštvu vidimo diahrono možnost razlage. S stališča sinhronije pa lahko otrok, kot zunanja in sočasno prisotna figura, pri prevzemanju naših verovanj, ki nastopi po zavrnitvi, igra nezanemarljivo vlogo - tako kot pri plemenu Hopi. Ne pozna skrivnosti odraslih, kar se zdi na prvi pogled samoumevno, vendar prav dobro vemo, da pri določenih perverznejših normalna odrasla oseba postane lahkovernež, ki ne pozna skrivnosti otrok. Drugače povedano - položaj ni tako zelo naraven in če nam je psihoanaliza razbila mit o otroški čistosti in nedolžnosti, se po drugi strani ni kaj preveč ukvarjala z analizo funkcije tega mita. Odpor, na katerega je psihoanaliza zadela na začetku svojih odkritij o otroški seksualnosti, je bil tako močan, da se je zdelo, da je mogoče s sklicevanjem na potlačitev (amnezijo) odraslih pojasniti prav vse. Če pa priznamo, da je sklicevanje na

4 "Le Théâtre du point de vue de l'Imaginaire", *la Psychanalyse*, št. 5.

otroško naivnost zgolj način, kako si sami predstavljmo njihovo lahkovernost, se podoba bistveno spremeni. Podobno kot pri plemenu Hopi (čeprav nekoliko manj jasno) nam otroška lahkovernost pomaga pri zavrnitvi naših verovanj - četudi nimamo neposredno opravka z otroci, nam zadostuje predstava, ki jo imamo o njih. Precej odraslih bi bilo pripravljenih priznati - pa jih od tega odvrne absurdnost takšnega priznanja - da niso verni zaradi sebe, ampak zaradi otrok. In velikega pomena, ki ga imajo otroci v samem ustroju verovanj, se ne da razložiti izključno z racionalno skrbjo za njihovo duhovno vzgojo. Vendar pa se ravno s to skrbjo ponavadi razlaga, zakaj se vsi mogoči specialisti na področju verovanj zanimajo za otroke, podobno kot se zanje zanimajo maske Katcina, četudi so družbena pravila, ki urejajo *Verleugnung*, pri nas mnogo bolj ohlapna.

Ta nadvse jasni primer je prej podoben modelu: popolnoma razločno nam kaže, kako se verovanje, s pomočjo transformacije, uspe ohraniti demantiju realnosti navkljub. Lahko bi domnevali, da se tudi v primerih, ko je dogajanje subjektovi zavesti precej bolj zakrito, struktura ujema s tem modelom - kmalu bomo videli, da moramo upoštevati različne vrste struktur in da se vse ne ravna po tem modelu. Zaenkrat omenimo samo to, da se verovanje ne more ohraniti brez vednosti subjekta. V analizi nam nepričakovane reakcije in učinki pogosto razkrijejo iracionalna verovanja, "praznoverja", ki se jih pacient ne zaveda, ki pa niso potlačena, ne moremo jih zbežati na plano tako, da premagamo nek odpor; prej bi rekli, da se izmikajo, da so nestanovitna, nedojemljiva, to pa zato, ker jih vedno naprtimo drugemu; ustrezne primere lahko zasledimo vsepovsod: tako je pred nedavnim Jules Roy v svoji knjigi o bitki Dien-Bien-Phu opozoril na dejstvo, da se je kot šifra za severo-zahodno operativno skupino uporabljala kratica "GONO"⁵. Ime, ki prinaša nesrečo, pravi Roy, in general bi moral na to paziti. Seveda. Toda kdo verjame v takšna slaba znamenja? Bi mar Jules Roy sebi naprtil verovanje v onomatomantijo? Prav gotovo ne. V to nihče ne verjame - in vsi verjamejo. Kot da bi živeli sredi lebdečih

5 V izvirniku: "le groupe-operationnel du Nord-Ouest" (op. prev.).

verovanj, ki jih na videz nihče zavestno ne sprejema. Vanje se verjame. Nič ni banalnjšega od takšnih opazk - in vendar: če se pri njih dovolj dolgo zaustavimo, ni nič bolj osupljivega od njih.

Pustimo torej ob strani to, kar verjamejo drugi in poglejmo, kako se verovanje kaže samemu subjektu, na kakšen način je zanj bolj ali manj nedojemljivo. Zgodi se, da iz nedvomno sumljivih, a zamolčanih razlogov, začnem brati kratke horoskope, objavljene v različnih časopisih. Zdi se mi, da me pretirano ne zanimajo. Sprašujem se, kako je mogoče vanje verjeti. Zabavam se s tem, da si predstavljam, kakšne drame bi takšne napovedi lahko povzročile v določenih primerih. A vendarle - enkrat lani mi je napoved za naslednji dan naznanjala "ugoden dan za hišna opravila". Prav nič nenavadna napoved, toda naslednji dan je bil že dolgo časa določen kot dan moje selitve. To smešno naključje me je spravilo v smeh - v nesporno vesel smeh. A če dobro premislim: če bi napoved naznanjala "za selitve neugoden dan", bi bilo naključje ravno tako smešno, vendar bi me spravilo v drugačen smeh. Lahko rečem, da nisem praznoveren, saj tega ne upoštevam. Vendar pa moram, če hočem biti natančen, reči: saj vem, da so takšna naključja povsem nesmiselna, pa vendar so mi bolj ali manj v veselje. Banalnost takšne opazke še ni opravičilo za to, da jo spregledamo.

Že Descartes je - uporabljajoč povsem drugačno topiko - opazil, da je operacija, s pomočjo katere v neko stvar verjamemo, drugačna od operacije, s pomočjo katere vemo, da vanjo verjamemo; in to je omenil v odlomku, v katerem obravnava ravno verovanja drugih. In seveda je zase prepričan, da ve, kaj verjame in da lahko verjame tisto, kar sam hoče. Tako nam razkrije bistveno značilnost verovanja in predvsem ovire, ki jih pred nas postavlja njegova študija, ovire, ki se ne ujemajo ravno z značilnostmi odporov.

"Saj vem... pa vendar", ki torej zadeva tudi subjektu nedojemljiva verovanja, se v analitskih seansah stalno pojavlja; pogostnost in banalnost te fraze nam ne pomagata pri ugotavljanju njenega smisla, a nekateri primeri so vendarle bolj poučni kot drugi in izmed njih bi rad navedel enega, ki je še posebno tipičen.

Tega primera mi ni prav prijetno omenjati, kajti vse skupaj se začenja z mojo pomoto. A kot nam je znano, se - še posebej v psihoanalizi - najbolje učimo na svojih zmotah. Primer sem že opisal analitikom, vendar niso dojeli njegovega pomena, nedvomno zato, ker nam vprašanja, ki jih zastavlja, uhajajo; zapomnili so si samo mojo zmoto in to je bilo skoraj žaljivo. Danes bo, na osnovi tega, kar smo povedali doslej, laže doumeti njegov veliki pomen.

Seveda moram najprej opisati svojo zmoto - šlo je za telefonsko pomoto. Oseba, ki je v mojem imenu dvignila slušalko, je tako popačila sogovornikovo ime, da je bilo podobno imenu nekega temnopoltega pesnika, ki bi moral priti na prijateljski obisk. Bil sem zaposlen in rekel sem ji, naj ga zaprosi, da pride čimprej, tako da bova imela ob aperitivu čas za pogovor. Obisk sem naznanil osebi, ki bi morala odpreti vrata. Pozvoni in, vseeno nekoliko presenečena, mi pride povedat: "Ni črnc, neka gospodova stranka je."

Zlahka je moč razumeti, da me položaj niti najmanj ni spravil v zadrego, saj mi ni bilo treba omahovati, kaj naj storim. Moral sem le, kot ponavadi, pacienta odpeljati do kavča, pri tem, kot ponavadi, ničesar posebnega ne izražati in, kot ponavadi, počakati na njegove prve besede. Vseeno pa sem njegove besede pričakoval z več zanimanja kot ponavadi - in kasneje bomo videli, da je bila ravno v tem moja napaka.

Njegove prve besede sem si seveda popolnoma dobesedno zapomnil in nobene možnosti ni, da bi jih kakorkoli spremenil. Po nekaj trenutkih tišine je s precej zadovoljnim tonom izjavil: "Saj sem vedel, da je bil aperitiv samo šala. Pa vendar sem zelo zadovoljen." In skoraj takoj za tem: "predvsem zato, ker moja žena, nasprotno, verjame". Takšne besede je moč razumeti kot nekaj osupljivega. V prvem hipu so me zelo presenetile, toda po nesreči sem bil tudi jaz, iz drugih razlogov, zelo zadovoljen. Dokaj naravno je, da je bilo tisto, kar me je zanimalo, bolj tehničnega značaja, saj sem z zadovoljstvom zabeležil dejstvo, da se je pacient ponovno zelo zanesljivo vključil v pravilno analitsko situacijo, kar je dovolj jasno zagotavljala fraza: "Saj vem... pa vendar...". Dejstvo, da se je vse tako izjemno zlahka uredilo, je, kot sem ugotovil, izhajalo iz

trenutnega stanja transfernega razmerja. Nisem pa se zavedal, da je moja pomota močnejše učinkovala name kot nanj; preostanek razsodnosti, želja izvedeti nadaljevanje in povsem tehnično zadoščenje so omogočili, da se je seansa nadaljevala na lahek ter zadovoljiv način; in k temu incidentu se nisva nikoli več vrnila.

Bilo je pozno, končal sem kasneje kot ponavadi in imel sem čas za razmislek. Stavek se mi je zdel bolj in bolj čuden in poleg tega me je na nekaj spominjal: na stavek tistega Freudovega pacienta, katerega svak se ni zastrupil z jastogi. Ta odlomek je dokaj težko najti. Nahaja se v kratkem, telepatiji posvečenem članku. (Mislim, da to ne more biti naključje; telepatija namreč zastavlja problem verovanja.) Videl sem, da se je Freud osredotočil na dejstvo, da je vedeževalka uganila nezavedno - ali, v tem primeru, zavedno - željo svoje stranke. Kajti jasnovidce obiskujemo zato, da nas spregledajo. Vendar pa tega nisem mogel prenesti na svoj primer: vse se je dogajalo tako, kot da bi uganil željo svojega pacienta, a prav gotovo ne s pomočjo telepatije. Toda tako se ne da razložiti zadovoljstva niti mojega niti Freudovega pacienta, razen če ni prijetno že to, da nekdo spregleda, da nismo zadovoljni. Ne, vedeževalka ni poskušala razkriti želje, postala je opora, na kateri je slonelo verovanje, na enak način kot žena mojega pacienta. Nedvomno se verovanje konec koncev pojasni s pomočjo želje, to je nekaj povsem banalnega, kar lahko zasledimo že v La Fontainovih *Basnih*, očarljivem delu, ki pa s stališča psihologije nikoli ni veljalo za ravno izvirno. Freud je odkril, da želja na daljavo deluje na zavedni material in v njem razkriva zakone primarnega procesa: *Verleugnung* (s pomočjo katere se verovanje ohranja po zavrnitvi) je moč razložiti z vztrajanjem želje in zakonov primarnega procesa. Iz tega bi lahko sklepali, da si je moj pacient še naprej želel mojega povabila; toda gre še za nekaj drugega: obenem je še vedno verjel, da je na nek način bil povabljen in za to mi je bil hvaležen.

V nadaljevanju Freudovega članka sem naletel na stavek, ki mi je padel v oči. Takole se glasi: "O sebi pa moram povedati, da sem bil tako presenečen - zgodba me je kratko malo tako neprijetno prizadela - da sem pozabil iz nje potegniti kakršnekoli analitske zaključke." Mene moja zgodba ni neprijetno prizadela, a iz nje

ravno tako nisem potegnil nobenega zaključka. Sicer pa tega, upravičeno ali neupravičeno, nisem ravno obžaloval. Zdelo se mi je, da razumem, kaj je Freuda presenetilo: šlo je za verovanja, povezana z okultizmom in s prerokovanji smrti. V mojem primeru je šlo samo za aperitiv, kar ni nič vznemirljivega. Vendar sem ugotovil, da sem se prehitro strinjal s pacientovim "saj sem vedel"; zadoščal mi je in nisem se hotel ukvarjati s "pa vendar". Zaradi vsem znanega Freudovega nekoliko praznovernega stališča do domnevnega datuma njegove smrti predvidevam, da se je njemu zgodilo isto. Sam sem v zadovoljstvu svojega pacienta videl nekaj popolnoma absurdnega, saj je namreč "vedel". Tako sem se spet znašel v položaju psihologov in psihiatrov iz časa pred vpeljavo analize. Tudi po moji zmoti je pacient še vedno zadržal pozicijo analizanta, a jaz sem zaradi te zmote izgubil pozicijo analitika. Pacient je opustil verovanje, da je prišel kot povabljenec; toda njegova lahkoverna žena mu je stvar olajšala, v drugačni obliki mu je še vedno preostalo dovolj verovanja, da je bil lahko zelo zadovoljen. Sam pa sem se znašel zunaj svojega pravega položaja in bi raje videl, da od tega verovanja ne bi ostalo nič, saj pacienta pravzaprav nisem nikoli povabil. Tako sem se veliko naučil o tem, kakšno notranje stališče moramo zavzeti ob kaki zmoti ali ob kakem nepredvidenem incidentu; treba je paziti na posledice, ki jih to pusti pri analitiku, in ne pri analizantu. Če bi situacijo samo površno opisali, bi se lahko zdelo, da je bil pacient, vsaj po mnenju njegove žene, zares povabljen. Toda treba je dodati, da je, kot sam pravi, prav dobro vedel, da gre za šalo: takšna površna razlaga torej ne služi ničemur. Skratka - verovanje se nujno ohranja kljub demantiju, četudi se odslej izmika in četudi opazimo zgolj njegove popolnoma paradokсне učinke.

Ta primer bi lahko odprl nove poti na najrazličnejših področjih: uporaba lažnih sporočil v propagandne namene, tudi če jih je kasneje treba demantirati, bahave ponudbe, psihologija prevar in goljufij. Nobenega razloga ni, da še tako razumen in jasnoviden iluzionist ne bi izkoristil transformiranega verovanja v svoje čarovniške sposobnosti in da se s tem njegov užitek pri opravljanju svojega poklica ne bi še povečal. Podobno kot Hopi, ki priznava, da

pravi Katcina danes ne obstajajo več, tudi on ohranja nek "pa vendar", ki je mnogo težje razumljiv kot Hopijev in - če ne upoštevamo malih detajlov, ki jih je treba še interpretirati - celo popolnoma nedojemljiv. Včasih pa je vztrajanje nekega verovanja, ki smo ga že imeli za izgubljenega, popolnoma očitno. Navedel bom nekaj primerov; vzemimo kar dobro znan primer, ki ga je opisal Claude Lévi-Strauss. Mislim na šamana, ki do potankosti pozna vse trike in zvijače, ki so na voljo njemu in njegovim šamanističnim kolegom, pa ga lepega dne nek šaman vseeno očara z istimi zvijačami, tako da je znova sposoben popolnoma naivno verjeti. Primera nisem ravno najbolje obnovil, toda članek ste vsi prebrali in bili bolj ali manj presenečeni nad tem paradoksom; Lévi-Strauss je primer hotel navesti kot dokaz, da goljuf lahko prevara samega sebe in si tako ustvari alibi o svoji poštenosti. Naše dosedanje ugotovitve pa omogočajo drugačno razlago, ki je obenem bolj banala in osupljiva. Voltaireova razlaga sleparije, ki ravno tako trdi, da si dva šamana ali dva Katcina ne moreta pogledati v oči, ne da bi prasnila v smeh, ni v skladu z dejanskim dogajanjem.

Opazili smo že, da je mogoče verjeti oziroma ne verjeti na več načinov. Med šamanom in Hopijem je nekaj podobnosti: tudi šaman je pred zavrnitvijo svojega verovanja verjetno naivno verjel in ničesar ne vemo o morebitni krizi, ki jo je doživljal med iniciacijo v poklicne zvijače. Njun končni položaj pa ni enak: šaman si spet pridobi svojo naivnost, pri njem ne gre za utrditev v veri. Poleg tega postane zdravitelj, ki deluje v imenu svojih lastnih sposobnosti in ne, tako kot Katcina, zgolj svečenik v imenu neke skupne transcendence - zato torej ta dva primera nista medsebojno reduktibilna. Vsi ste verjetno že pomislili na lažnivca ali na sleparja, ki potrebuje vsaj enega lahkoverveža, da bi lahko na nek način sam verjel svojim izmišljotinam: saj, na primer, ve, da bo konec koncev njegova laž razkrita, pa vendar... Pred nami je še mnogo neraziskanih vprašanj.

V prvi vrsti pa potrebujemo oziroma moramo bodisi najti način klasificiranja različnih primerov, bodisi - kar bi bilo še bolje - razviti nekakšno sintakso ali določen sistem permutacij, ki bi dopuščal napredovanje od enega primera do drugega in na koncu

omogočil natančno izraziti delovanje *Verleugnung* pri fetišistu, ki je seveda drugačno od tistega, kar smo obravnavali do sedaj. Še en primer nas bo popeljal nekaj korakov naprej.

Sposodil sem si ga v *Spominih* Casanove. Gre za zelo lepo epizodo, ki obsega konec 2. in začetek 3. knjige; a če se hočemo omejiti le na bistveno, jo bomo, na žalost, verjetno precej zmaličili. Casanova je bil za analitike nekoliko zamotan primer. Njegova seksualna aktivnost se kaže kot nekaj "normalnega", a - tako rekoč - s potezami proti-fobičnega obnašanja in Casanova torej nastopa kot prvak anti-kastracije. Ne znamo ga dokončno umestiti: mar v prvi vrsti trpi za fobijo, ki se kaže v presežni kompenzaciji. Ali pa je posebna vrsta perverzneža? Ali morda predstavlja prehod med fobijo in perverzijo? Tukaj nas bo zanimal predvsem kot slepar.

Leta 1748, pri triindvajsetih letih, ga najdemo v Mantovi, kjer ga ogovori neznanec in ga povabi, naj obiše njegov prirodopisni kabinet. Kabinet je popolnoma neizvirna, smešna ropotarnica. Med drugim vsebuje star nož, s katerim naj bi sveti Peter odrezal Malhusovo uho. Takšen nož je bilo moč najti vsepovsod in Casanova je enega videl v Benetkah. Casanova nemudoma odreagira in se brez oklevanja spusti v igro. Neznanec popolnoma ustreza njegovemu namenu, vseeno je, ali je slepar ali lahkovernež, oziroma še bolje: slepar in lahkovernež. Igra naj bi bila v tem, da Casanova sam postane popolni slepar in da iz drugega naredi popolnega lahkoverneža. Toda na koncu se bo, kot bomo videli, Casanova sam znašel na mestu lahkoverneža, saj so ga k igri pripravila ravno njegova zavrnjena verovanja.

Njegove prve besede so kot šahovski gambit: ta nož je popolnoma brez vrednosti, saj nimate njegove nožnice. Kristusove besede se glasijo: pospravi meč v nožnico, *gladium in vaginum*. Ne izgubljamno časa z interpretacijo, saj le-ta ni tisto, kar nas zanima. Kaj ima Casanova za bregom? O tem ne moremo reči še nič natančnega. Prvo potezo je potegnil tako, kot potegnemo kmeta, kombinacije pridejo za tem. Čisto preprosto: če je že naletel na bedaka - kot pravi sam - se bo z njim poigral. Celo noč torej poskuša iz podplata starega škornja izdelati nožnico in ji dati

starinski videz. Zanj je to "nezaslišana norčija", in tako jo tudi predstavi bralcu.

Naslednja prigoda se odvija v Ceseni (blizu Riminija, več kot 150 km stran od Mantove), kjer si je nek kmet, še en lahkovrnež, vtepel v glavo, da je pod njegovo kletjo skrit zaklad. Ne bom se ustavljal pri vseh lažeh in zvijačah: Casanova je tega lahkovrnega bedaka uspel prepričati, da bo z magično pomočjo noža (in nožnice) pridobil škrate, ki bodo zaklad prinesli na površje. Casanova naj bi, kot sam pravi, od tega ne imel nobene druge koristi kot le užitek, da gre lahko na račun enega bedaka kopat izmišljeni zaklad k drugemu bedaku, ki verjame, da je le-ta skrit pod njegovo kletjo. Prigoda bi bila torej zanj skoraj brez vrednosti, če ne bi k temu dodal: komaj sem čakal, da nastopim v vlogi čarovnika, ki sem jo noro oboževal. Skoraj nič ne spremenimo, če to prevedemo z besedami: saj vem, da zaklada ni, pa vendar je vse to sijajno.

V Ceseni se vmeša še ena oseba, še en lahkovrnež: Javotte, kmetova hči. Casanova v njej seveda takoj vidi žrtev, ki jo je treba osvojiti, vendar ne s pomočjo ljubezni; hoče si jo podrediti zgolj s svojim čarovniškim ugledom, in sicer tako, da mu bo absolutno podložna. Vzroki, ki jih pri tem navaja, so zanimivi zaradi svoje absurdnosti: Javotte je kmetica in potreboval bi preveč časa, da bi jo vzgajil v žensko, dovzetno za ljubezen! V resnici pa je Javottina pokorščina nepogrešljiv sestavni del čarovniškega zmagoslavja Casanove, ki omogoča njegovo popolnost. To že nekoliko osvetli vlogo čarovnika, ki jo je naš junak tako noro oboževal. Javotte je devica in Casanova njeni deviškosti pripisuje bistven pomen za uspeh čarovnije. (Samo mimogrede naj omenim, da bi lahko razvili celo študijo o Casanovi in o tabuju deviškosti.)

Priprave so zelo temeljite. Casanova si da sešiti posebno obleko in izdelati ogromen papirnat krog, ki ga poslika s kabalističnimi znamenji. Komentatorji trdijo, da si pri tem ničesar sam ne izmišlja, saj je prebral vrsto okultističnih knjig in zvesto sledi njihovim navodilom. Napreduje tudi v svojih načrtih v zvezi z Javotte: iz magičnih razlogov se skupaj kopata in drug drugega umivata. Previdnost, ki je pri opravi s cesensko kmetico zelo ko-

ristna, hkrati pa za kasneje zagotavlja lahko osvojitvev. Toliko bolj, ker devica spi v njegovi postelji, kjer je zaenkrat ne nadleguje. Norčija se nadaljuje.

Ko napoči odločilni trenutek, se Casanova ponoči pod milim nebom namesti v svoj papirnati krog, oblečen v čarovniška oblačila. Prav takrat se razbesni nevihta in to bi bil lahko, kot bomo videli, zadosten razlog, da bi se ves paničen zatekel pod streho. Preden pa začne pripovedovati, kako je vstopil v krog, izreče stavek, ki v analitikovih ušesih zelo čudno zveni: Vedel sem, da se bo operacija ponesrečila. Nemogoče, vedel je! Takšna fraza implicira zamolčani, a samoumevni "pa vendar". Mislim, da bi si bilo tu zmotno pomagati s pojmom dvoma, v kakršnikoli obliki že, in trditi, da Casanova ni bil ravno trdno prepričan. Prav nič ne dvomi o neuspehu čarovniške operacije, ki jo sam imenuje norčija. Ravno tako kot mi, je tudi sam prepričan v neuspeh. *Verleugnung* nima nič skupnega z dvomom. Verovanje v čarovništvo je pri lahkovernezih zavrnjeno in zelo udobno nameščeno. Toda videli bomo, kaj se zgodi z našim čarovnikom, če v najbolj neprimernem trenutku lahkovernež umanjka.

Kajti v trenutku, ko se razbesni nevihta, je prvo, kar pride na misel našemu čarovniku, zelo zgovorno obžalovanje: "Kakšno občudovanje bi zbudil, če bi si upal to napovedati!" Položaj je izvrstno presodil: če bi sam napovedal nevihto, bi se lahko norčija nadaljevala sredi bliskanja in grmenja. Površno bi lahko rekli, da bi imel nevihto na svoji strani in da bi lahko v zelo ugodni poziciji igro še naprej obvladoval. Toda ta razlaga je povsem brez vrednosti: nihče mu te moči ne oporeka in igro lahko še vedno vodi polnoma po svoji volji. Pomanjkanje lahkovernosti bo povzročilo preobrat pri njem samem. Lahkovernež je namreč tu nujno potreben. To misel bomo poskušali razjasniti pri obravnavanju pozicije fetišista.

"*Saj sem vedel* (seveda), pravi, da je bila ta nevihta nekaj povsem naravnega, nobenega razloga ni bilo za presenečenje. Toda kljub temu (*pa vendar*) se me je začel lotevati strah, želel sem si biti v svoji sobi". Tu vidimo zadnji in najbolj brezploden poskus ubraniti se panike, poskus ubraniti se z zdravo pametjo. In njegovo

brezplodnost lahko pojasnimo: zdrava pamet je namreč vedno na strani "saj vem", in nikoli na strani "pa vendar". V brezglavi paniki je frazo "saj sem vedel" odpihnilo kot slamico in čarovnija se zdaj maščuje: "V grozi, ki me je obšla, sem si predstavljal, da me strele, ki so udarjale okoli mene, niso uspele zadeti, ker niso mogle prodreti v krog. Brez tega praznega verovanja ne bi mogel vztrajati niti minute." Tako je bil torej krog - vendarle - magičen.

Zaradi tega praznega verovanja torej uspe prestati celo nevihto in se v svojo sobo vrne v zelo žalostnem stanju. Tam ga, kot je bilo domenjeno, pričakuje Javotte, toda *prestraši se je*. Njegova edina želja je spanje in zaspi za osem ur. Naslednji dan: "Javotte se mi je zdela popolnoma druga oseba", pravi, in to pojasni takole: "V njej nisem več videl nekoga, ki je drugačnega spola kot jaz, *saj svojega spola nisem imel več za drugačnega od njenega*. Zelo močna praznoverna misel me je v tistem trenutku prepričala, da je nedolžnost tega dekleta zaščitena in da bi bil kaznovan s smrtjo, če bi si jo drznil napasti." Ne bi mogli najti boljšega opisa popolnega poraza - razkroja - našega anti-kastracijskega junaka, kakor smo ga malo prej imenovali.

Veliko bi lahko povedali o tem tako bogatem primeru. Ob strani bom pustil nezanemarljivo, vendar drugotno vlogo, ki jo je tu odigral tabu deviškosti. Vendar pa bi bilo za nekoga, ki bi Casanova hotel obravnavati s psihoanalitskega vidika bolje, da bi začel s to močno praznoverno mislijo in si pri tem pomagal s pojmom *Verleugnung*, ki je prisoten vedno, kadar gre za praznoverje. Vendar je potrebno poudariti predvsem to, kaj se zgodi, ko lahkovernež umanjka in ko se lahkovernost polasti Casanove, ali ko se Casanova znajde na izpraznjenem mestu izostalega člana. V tem primeru nevihta igra vlogo Drugega (z velikim A, ki ga v svoji označbi uporablja Lacan). Casanova to prav dobro ve, saj zakliče: "Prepoznal sem Boga-maščevalca, ki me je tu pričakoval, da bi me kaznoval za vse moje hudobije in s smrtjo napravil konec moji nejevernosti." Slabo, vendar vseeno dovolj dobro povedano - sredi bliska in groma se, tako kot je treba, prikaže podoba velikega Drugega. Vendar pa razumemo, da si Casanova v podobi čarovnika tega mesta ni

poskušal prilastiti v svojih očeh, saj v to, kot pravi, ni verjel (drugače povedano, ni bil nor!), temveč v očeh lahkoverneža, drugega z malim a. Dodaja: "Moj sistem, ki sem ga imel za popolnoma zanesljivega, je šel po vodi." Na žalost nam, tako kot fetišist, ne zna povedati, kaj natanko je sestavljalo ta sistem.

Vemo, da se ni potrebno vznemirjati, kakšna bo po tem bolečem preizkusu prihodnost triindvajsetletnega mladeniča: z nekaj obredi, ki bi jih lahko imenovali obredi sprave, je dal vsem zadoščenje, odpovedal se je Javotte in bil spet tak veseljak kot prej ter še večji čarovnik kot kdajkoli. V tem ni nič presenetljivega. Vendar pa - pri perverznejših med analizo pogosto naletimo na podobne trenutke panike, ki pa nimajo nujno terapevtskega učinka. Ko jih panika mine, se spet najdemo v status quo položaju. Toda videli smo, da je *Verleugung*, tako tu kot pri fetišistu, del varovalnega (ne bom rekel obrambnega) sistema pred kastracijo. Videli smo tudi, da je magija na določen način povezana s problemom kastracije. Koncept magične misli so analitiki sprejeli na preveč enostaven način. Strinjali so se s tem, da je bil animizem pri preprostih ljudstvih po eni strani projekcija njihovih lastnih stremeljenj, po drugi strani pa model magične misli. Na tihem so bolj ali manj sprejeli idejo razvoja, na primer v obliki trditve, da so ljudje nekoč verjeli v magijo, da naj bi ontogeneza ponavljala filogenezo, da so torej otroci... Toda nič nam ne daje pravice magično misel obravnavati kot otroško misel, otroke pa - zaradi njihove "nevednosti" - kot možno osnovo za zavrnjena verovanja odraslih, precej previdneje moramo govoriti o tem. Misel malega Hopija, ki še vedno verjame, da so Katcina bogovi, ni nič bolj magična kot misel otroka, ki, na primer, na ulici sreča Božička; za to mu namreč jamčijo ljudje, katerim zaupa. Dejstvo, da je mali Hopi prevaran, je problem odraslih, in ne njegov problem, prevaran je objektivno, njegova subjektivnost tu še ni vključena. Očitno je, da se magija začinja šele takrat, ko se bo njegovo verovanje v Katcina po *Verleugnung* transformiralo, ko se bo preoblikovalo v mistično in nevidno navzočnost resničnih Katcina, v navzočnost "pa vendar", realnim dokazom navkljub. Kot vidimo, ni nobenega dvoma, da je *Verleugnung* zadosten vzrok za vzpostavitev magičnosti. Konec koncev:

ali obstaja še kaj tako absolutno magičnega, kot je fetiš? To smo priznali že s tem, da smo mu nadeli takšno ime. Če bi hotel trditi nekaj - mogoče celo preveč - osupljivega, bi rekel, da najprej ni bilo verovanje v magijo, ampak da je pred njim obstajala magija verovanja. Samo z upoštevanjem takšnega popravka lahko razložimo očitno povezavo med navzočnostjo ali odsotnostjo falosa na eni strani (kastracija) in magijo, kajti ravno prvo magično verovanje, verovanje v pa vendar obstoj materinega falosa, ostaja model za vse kasnejše transformacije verovanj.

Preostane nam še najtežji in najbolj tvegani del. Z izbranimi primeri smo skušali predstaviti različne tipe struktur, med katerimi bi zdaj morali najti neko logično povezavo. Mali Hopi, ki je prepričan v (prav nič magičen) obstoj Katcina, se panično prestraši ob misli, da bi realnost ta obstoj lahko zaničala. Pomiri se s pomočjo transformacije svojega verovanja v "magično" verovanje in pri tem mu pomagajo same plemenske institucije. V očeh analitika ta kriza nesporno ponavlja neko drugo krizo, krizo kastracije. Gre za izgubo nečesa, kar bo po transformaciji povrnjeno, jamstvo za to pa zagotavljajo avtoritete. Vloga otroške lahkovernosti je ravno tako očitna, prevara je institucionalizirana. Toda Talayesva nam v svoji biografiji vse to lahko opiše, niti en sam trenutek se ni izgubil v pozabo. *Verleugnung* ohranja svoj iracionalni značaj, vendar pa je dogajanje vsem na očeh.

Te izjemno enostavne sheme oziroma modela pa pri Casanovi ni moč uporabiti. Otroška lahkovernost ga ne zanima več, a svet je vseeno poln lahkovernežev, "bedakov", in z njihovo pomočjo bo Casanova lahko ubežal močni praznoverni misli, v kateri prepoznamo zavrnitev kastracije. Zaradi te zavrnitve ga magično verovanje samo po sebi ne more zavarovati, zgodi se celo nasprotno, če se zaradi izostanka lahkovernežev nenadoma prepusti temu verovanju; če se verovanje v magijo tako rekoč polasti njega samega, ga preplavi tesnoba, njegov sistem gre, kot pravi, "po vodi" in ga pusti popolnoma brez obrambe. Strukture verovanja pri njem niso enake kot pri Hopiju, ne prekrivajo se, zdijo se nekoliko zamaknjene. Vse kaže na to, da se je tisto, kar smo lahko opisali v zvezi s Hopijem, se pravi - samo formiranje magične misli, v za to ustreznem času

moralo dogajati tudi pri Casanovi, vendar je pri njem ta čas pozabljen, kot je sicer pri fetišistu. To je čas prve *Verleugnung*, čas zavrnitve anatomske realnosti, vzpostavitev falosa kot magičnega falosa. Govorim o strukturah, kajti tudi pri Hopiju ostaja nejasno vse, kar se je dogajalo ob odkritju anatomske realnosti, v času prve *Verleugnung*; vendar pa kriza ob iniciaciji zvesto ponavlja prav to strukturo, ki jo v njej brez težave prepoznamo. Medtem pa moramo pri Casanovi predpostaviti obstoj še enega stadija, o katerem v Hopijevem modelu ni sledu; samo magično verovanje je namreč spet postavljeno v zvezo z lahkoverneži, tako da Casanova falos poseduje ne več s pomočjo magije, ampak dobesedno, s pomočjo goljufije. A kljub temu je, tako kot šaman, ta goljuf *vendarle* čarovnik, prav magija se ohranja kot "spomin na kastracijo", o katerem govori Freud. Ohranja se torej ob nenehno prisotni grožnji tega, kar bi lahko imenovali magična kastracija. Goljuf v resnici nima dostopa do realnosti: Casanova dvakrat ponovi, da prav dobro ve, da operacija ne bo uspela, a to ga ne briga; briga pa ga, da se "*pa vendar*" očitno uresničuje: da od goljufije ne bo prešel k resnici - kar bi bilo zanj, če bi bil tega sposoben, nedvomno rešitev -, ampak iz goljufije v lahkovernost. Iz "sistema" v "močno praznoverno misel".

Tovrstne konstrukcije bi lahko zvenele zelo drzno, če bi bil njihov namen rekonstrukcija nekega realnega razvoja dogodkov. So pa nepogrešljive, če hočemo preseči enostaven opis in natančneje določiti razlike v strukturi. Do sedaj o magiji nismo uspeli govoriti drugače kot na splošno, omejujoč se pri tem na opisovanje najbolj izstopajočih nasprotujočih si vidikov, ne da bi natančno pojasnili, kaj, na primer, razlikuje in kaj zbližuje navade obsedenca z navadami nekega "primitivnega" ljudstva. Vztrajno opazovanje različnih učinkov prvotne *Verleugnung*, načina, kako se ponavljajo in kako si sledijo, pa nas sooči z bolj pretanjenimi razlikami.

Logično nadaljevanje teh raziskav bi moral biti poskus razlage ustroja fetišistične magije. Toda pri tem se znajdemo sredi trde teme in pot, ki smo jo izbrali, nas ne pripelje do novih spoznanj. Če z *Verleugnung* in s transformacijami lahko razložimo začetno pozicijo, pa z njimi ne moremo razjasniti končnega rezultata.

Freud je v opisu obdobja, v katerem se konstituira magija, pojasnil izvor fetiša: predstavlja zadnje, kar je bilo zaznano pred šokom ob odkritju anatomske realnosti; spomin na to odkritje je potisnjen v pozabo, ki jo Freud brez oklevanja primerja s travmatško izgubo spomina. Toda tu gre za konstituiranje spomina-zaslona, in ne še za sam fetiš. Vendar pa se v svoji magični obliki ohranjeno verovanje v falos na eni strani in na drugi strani spomin-zaslona, ki izhaja iz odkritja anatomske realnosti in je z njim povezan na različne načine, zlahka znajdetata drug poleg drugega pri subjektih - in to je izjemno banalno - ki niso fetišisti.

Če je moral bodoči fetišist nujno skoz to prvo preizkušnjo pa nam ni znano, kaj se je dogajalo potem. Morda je v določenem trenutku, vsaj za kratek čas, tako kot Casanova prestajal obdobje izziva in goljufije, a se v njem ni mogel obdržati, medtem ko je Casanova, nekoliko presenetljivo, v njem ostal vse svoje življenje? V vsakem primeru si moramo zapomniti, da vzpostavitev fetiša izključuje vprašanje verovanja, magičnega ali ne, vsaj v obliki, v kateri smo ga uspeli tu zastaviti: fetišist ne potrebuje lahkoverneža; zanj so drugi nevedneži in mirno jih pušča v njihovi nevednosti. Ne gre več za to, da bi koga pripravil k verovanju in zato ne gre več za to, da bi verjel...

Povsem jasno lahko vidimo, da je mesto lahkoverneža, mesto drugega, zdaj zasedel sam fetiš. Njegova odsotnost povzroči vznemirjenje, ki ga lahko primerjamo z vznemirjenjem, kakršno se polasti Casanove, ko umanjka lahkovernež. Toda Casanova si umišlja, da ve, kdo verjame in kdo ne verjame. Četudi se dejansko moti, je zastavljeni problem še vedno v zvezi z verovanjem. Ko je fetiš enkrat vzpostavljen, se vprašanje verovanja izgubi iz našega obzorja, ne vemo več, kako se problem razvija, in lahko bi rekli, da hoče fetišist temu namenoma ubežati. Če se z *Verleugnung* vsi vključijo v polje verovanja, tisti, ki postanejo fetišisti z vsem, kar je v zvezi z njihovo perverzijo, iz tega polja izstopajo.

Tovrstne raziskave nimajo zaključka. Morda bi morali opazovati, kako se verovanje spreminja pri fetišistu, morda bi morali v njegovem primeru popolnoma opustiti idejo verovanja. Poleg tega

nam preostanejo še druga področja, kjer bi nas morda zasledovanje preobrazb verovanja pripeljalo do drugačnih zapažanj. Freud je, na primer, spodbujal k raziskovanju tega, kaj se dogaja z verovanjem, kadar gre za smrt ali za žalovanje. Poleg tega tudi vemo, da lahko naletimo na primere, v katerih nam subjekt povzroča resne preglavice s svojo bojaznijo, da bi izgubil nekaj, česar - kot vendarle "ve" - nima...

Morali bi dodati nekaj besed o metodi, ki smo jo uporabili v tej raziskavi, kajti izbrali je nismo povsem samovoljno: zdi se, da je izbiro narekovala sama narava problema. Na začetku smo že razpolagali z nekaterimi idejami: Freud je prispeval *Verleugnung*. Na voljo nam je bila topologija, kakršno je razvil Lacan. Iz tega sta izhajala dva aksioma: nezavedno verovanje ne obstaja; verovanje nujno zahteva oporo v drugem.

A to nas vseeno ni usmerilo k teoretskemu delu, ki naj bi razvilo ali preizkusilo abstrakten in koherenten teoretski aparat. Tudi klinični vidik je tu zanemarljiv, nič nas ne spominja na študijo o poteku takega primera.

Vendar pa obstaja nekaj, kar bi lahko imenovali freudovska *fenomenologija*, drugačna od fenomenologije filozofov, saj prej ohranja nekaj tistega pomena, ki ga je termin imel, preden si ga je prilastil Hegel. Same besede Freud ne uporablja pogosto (pojavlja se na primer v *Podganarju*), vendar pa je delež te metode v njegovih spisih vreden omembe. Z izjemo sedmega poglavja, *Traumdeutung* v celoti uporablja izključno to metodo. Pri tem gre - brez kakršnekoli kronološke ureditve in brez opiranja na principe - za poskus, kako predstaviti primere na tak način, da bi lahko, tako rekoč eden drugega interpretirali. Veliko drugih tekstov je enakega značaja. V *Podganarju* Freud primerja različne fenomene, povezane z obsesijami, ne da bi na osnovi tega uspel formulirati neko teorijo. Tisti del, ki se zdi posvečen klinični situaciji, v resnici sestavljajo primeri fenomenov, povezanih s transferjem.

Seveda sta teoretska podlaga in ponazoritev klinične situacije vedno prisotni; vendar pa bi se brez fenomenološkega elementa, ki tu igra vlogo posrednika, teorija in klinična situacija povsem neplošno aplicirali neposredno ena na drugo: teorija bi v celoti prispevala razlago, klinična situacija pa bi ponazarjala teorijo - razen v redkih primerih, kjer, v skladu z metodologijo pozitivnih znanosti, klinična situacija oporeka teoriji in spodbuja k razvijanju novih hipotez, kar bi nas pripeljalo do Clauda Bernarda. Freud je, vsaj na videz, tako ravnal v določenih primerih, vendar s tem ni uvedel nobene novosti in to ni bila metoda, ki jo poznamo kot njegovo lastno metodo. Le-ta, če jo pazljivo preučimo, predpostavlja, da je (četudi prikrit) fenomenološki element (kakor ga razume Freud) prisoten v vsaki avtentični analitski raziskavi.

Prevedla Suzana Koncut

Ernesto Laclau

UNIVERZALIZEM, PARTIKULARIZEM IN VPRAŠANJE IDENTITETE

Danes se veliko govori o družbenih, nacionalnih in političnih identitetah.* "Smrt subjekta", ki so jo še do nedavnega povsod ponosno razglašali, je nasledilo novo široko zanimanje za mnogovrstne identitete, ki se v našem sodobnem svetu močno razraščajo. Ti dve gibanji pa vendarle nista v takem popolnem in dramatičnem nasprotju, kot bi lahko sprva verjeli: morda je bila smrt Subjekta predpogoj tega obnovljenega zanimanja za vprašanje subjektivnosti. Morda je prav nezmožnost nanašanja mnogovrstne subjektivnosti na transcendentalno središče tista, ki usmerja našo pozornost na samo mnogoterost. Na kratko, utemeljujoče geste šestdesetih let so še vedno z nami in omogočajo politične in teoretične razlage, s katerimi smo danes polno zaposleni.

Če je med teoretično mišljivim in dejansko doseženim nastopil časovni razmik, je do njega prišlo zato, ker je intelektualni imaginarij levece vznemirjala neka druga, subtilnejša skušnjava: skušnjava, da bi transcendentalni subjekt zamenjali z njegovim simetričnim drugim, se pravi, da bi mnogovrstne oblike neudomačenih subjektivnosti ponovno vpisali v objektivno totalnost. Iz te skušnjave je izšel pojem, ki je v naši bližnji predzgodovini užival veliko veljavo: pojem "subjektnih pozicij". Ta pojem pa seveda ni presegel problematike transcendentalne subjektivnosti (kar nas preganja kot odsotnost, je še zmeraj zelo prisotno). "Zgodovina je proces brez subjekta." Morda - toda kako to vemo? Mar sama možnost takšne trditve ne zahteva tega, čemur se hoče izogniti? Če je zgodovina kot totalnost možni objekt izkustva, kdo bi potemtakem

* Prevedeno po: Ernesto Laclau, "Universalism, Particularism, and the Question of Identity", *October* 61, str. 83-90.

lahko bil subjekt takšnega izkustva, če ne subjekt absolutne vednosti?

Čim se skušamo izogniti tej pasti, postane problematičen prav pojem "subjektne pozicije". Kaj drugega pa bi takšna pozicija lahko bila kot posebna namestitev znotraj totalnosti in kaj drugega bi ta totalnost lahko bila kot objekt izkustva absolutnega subjekta? V trenutku, ko se zruši teren absolutne subjektivnosti, se zruši tudi možnost absolutnega objekta. Med Spinozo in Heglom ni nobene prave alternative. To pa nas postavi na povsem različen teren: na teren, kjer možnost razmerja subjekta in objekta izhaja iz nemožnosti konstituiranja obeh teh terminov. Subjekt sem prav zato, ker ne morem biti absolutna zavest, ker sem soočen z nečim konstitutivno tujim. Ko je tako objektivizem izginil kot epistemološka ovira, je postalo možno razviti polne implikacije smrti Subjekta. Na tej točki je smrt Subjekta pokazala skrivni strup, ki je bil v nji, možnost svoje druge smrti: smrt smrti Subjekta, ponoven vznik subjekta kot rezultat njegove lastne smrti; razraščanje konkretnih končnosti, katerih omejitve so vir njihove moči; spoznanje, da so subjekti možni, ker je razmik, ki naj bi ga Subjekt premostil, dejansko nepremostljiv.

To ni zgolj abstraktna spekulacija, ampak nov teren, kamor nas je vrgla zgodovina: razmnoževanje novih (in ne tako novih) identitet v zlomu krajev, iz katerih so nekoč govorili univerzalni subjekti - eksplozija etničnih in nacionalnih identitet v Vzhodni Evropi in na ozemlju bivše Sovjetske Zveze, boji imigrantskih skupin v Zahodni Evropi, nove oblike multikulturnih protestov in samopotrjevanj v ZDA, kot tudi vse oblike nasprotovanj, povezane z novimi družbenimi gibanji. Zdaj pa se postavi vprašanje: je to razmnoževanje mišljivo zgolj kot razmnoževanje - tj. preprosto v terminih svoje mnogoterosti? Je partikularizem mišljiv zgolj kot partikularizem, zunaj diferencialne dimenzije, ki jo zatrjuje? So razmerja med univerzalizmom in partikularizmom preprosto razmerja vzajemnega izključevanja? Oziroma, iz nasprotnega kota: ali alternativa med esencialističnim objektivizmom in transcendentnim subjektivizmom izčrpa domet iger govorice, ki jih lahko igramo z univerzalnim?

To so vprašanja, ki bi se jih rad lotil v tem članku. Ne bom se pretvarjal, da kraj spraševanja ne vpliva na naravo vprašanj ali da narava vprašanj ne določi vnaprej, kakšne odgovore lahko pričakujemo. Vse poti pač ne vodijo v Rim. Vendar pa vam s priznanjem, da je narava mojega posega pristranska, dajem edino svobodo, ki jo lahko zajamčim: svobodo, da izstopite iz mojega diskurza in zavrnete njegovo veljavnost v terminih, ki so povsem nesorazmerni s svobodo. Tako se s tem, ko vam ponujam nekatere površine zapisa za formulacijo vprašanj, ne pa odgovorov, spuščam v boj za oblast, ki ima svoje ime: hegemonija.

Začnimo s pregledom zgodovinskih oblik, v katerih je bilo mišljeno razmerje med univerzalnostjo in partikularnostjo. Prvi pristop trdi, da je med univerzalnim in partikularnim neomadeževana ločnica in da je pol univerzalnega v celoti doumljiv z umom. V tem primeru ni med univerzalnostjo in partikularnostjo nobenega možnega posredovanja: partikularno lahko zgolj *razkroji* univerzalno. Tukaj smo na terenu klasične antične filozofije. Partikularno udejanji univerzalno v samem sebi (tj. eliminira se kot partikularno in se preobrazi v transparentni posrednik, skozi kateri deluje univerzalnost) ali pa negira univerzalno z zatiranjem svoje partikularnosti (vendar partikularnost kot povsem iracionalna nima svoje lastne pozitivne ontološke razsežnosti in lahko tako eksistira le kot razkrojenost biti). Vprašanje, ki se tu očitno zastavlja, zadeva mejo, ki ločuje univerzalnost in partikularnost: je ta meja univerzalna ali partikularna? Če je partikularna, je univerzalnost lahko le partikularnost, ki se definira v terminih brezmejne izključitve; če je univerzalna, postane samo partikularno del univerzalnega, ločnica med njima pa je ponovno zabrisana. Vendar prav možnost formuliranja tega zadnjega vprašanja zahteva od nas, da razlikujemo *obliko* univerzalnosti kot take od dejanske *vsebine*, s katero je univerzalnost povezana. Mišljenje te razlike pa ni bilo dostopno antični filozofiji.

Druga formulacija razmerja med univerzalnostjo in partikularnostjo je povezana s krščanstvom. Pogled totalnosti eksistira, vendar je božji, ne naš, tako da totalnost ni dostopna človeškemu umu. *Credo quia absurdum*. Univerzalno je s tem le dogodek v esha-

tološkem zaporedju, dostopno nam je le skozi razodetje. Od tod sledi povsem drugačno pojmovanje razmerja med partikularnim in univerzalnim. Ločnica ne more biti (kot v antični misli) med racionalnim in iracionalnim, med globinsko in površinsko plastjo, ampak namesto tega poteka med dvema nizoma dogodkov: med nizom končnega in naključnega zaporedja in med eshatološkim nizom. Ker so namere Boga zagonetne, globinska plast ne more biti brezčasen svet racionalnih oblik, ampak je lahko le časovno zaporedje bistvenih dogodkov, ki so človeškemu umu nepresojni. Ker se mora vsak od teh univerzalnih trenutkov udejanjiti v končni realnosti, ki nima z njim nobene skupne mere, mora biti tudi samo razmerje med dvema redoma nerazumljivo in nedoumljivo. Takšno vrsto razmerja so imenovali *utelešenje*, njegova distinktivna poteza pa je, da ni med univerzalnim in njegovini utelešenjem nobene racionalne povezave. Bog je edini in absolutni posrednik. Tako se je začela subtilna logika, ki ji je bilo usojeno, da bo globoko vplivala na našo intelektualno tradicijo: logika *privilegiraneга zgodovinskega dejavnika*, čigar partikularno telo je izraz univerzalnosti, ki ga transcendirata. Moderna ideja univerzalnega razreda in različne oblike evrocentrizma niso nič drugega kot oddaljeni zgodovinski učinki te logike utelešenja.

V celoti pa vendarle ni tako, saj je modernost na svoji najvišji točki tudi poskusila prekiniti to logiko utelešenja. Boga kot absolutni vir vsega, kar obstoji, so nadomestili z umom v njegovi funkciji univezalnega poroka. Ta racionalna osnova pa ima svojo lastno logiko, ki je zelo različna od logike božjega posredovanja, ker morajo biti učinki racionalne osnove človeškemu umu popolnoma jasni. Ta zahteva je povsem nezdružljiva z logiko utelešenja: če mora biti človeškemu umu jasno vse, mora biti jasna tudi povezava med univerzalnim in njegovim utelešenjem, zato pa mora biti odpravljena nesorazmernost med univerzalnim, ki naj bo utelešeno, in njegovim utelešenjem. Postulirati moramo telo, ki je že samo po sebi univerzalno.

Polno udejanjenje teh implikacij je trajalo nekaj stoletij. Descartes je postuliral dualizem, v katerem je ideal polne racionalnosti še vedno zavračal to, da bi postal načelo reorganizacije

družbenega in političnega sveta. Vendar pa je razsvetljenstvo vzpostavilo ostro mejo med preteklostjo kot območjem napak in neumnosti ter racionalno prihodnostjo, ki bo postala rezultat dejanja absolutne vzpostavitve. Zadnja stopnja v napredovanju te racionalistične hegemonije je nastopila, ko je bil prepad med racionalnim in iracionalnim presežen, s tem da je bil dojet kot nujen moment v samorazvoju uma: to je bila naloga Hegla in Marxa, ki sta afirmirala popolno transparentnost realnega umu v absolutni vednosti. Telo proletariata ni bilo več partikularno telo, v katerem se mora utelesiti univerzalnost, ki mu je zunanja, ampak je bilo telo, v katerem je distinkcija med partikularnostjo in univerzalnostjo ukinjena; rezultat tega je bil, da je potreba po kakršnemkoli utelešenju odpadla.

To pa je bila točka, v kateri družbena realnost ni hotela sprejeti univezalističnega racionalizma. Ostal je namreč še en nerazrešen problem: univerzalno je našlo svoje telo, vendar je bilo to telo še vedno telo partikularnosti - evropske kulture devetnajstega stoletja. Tako je bila evropska kultura partikularna, hkrati pa izraz (nič več utelešenje) univerzalnega človeškega bistva (v istem smislu, kot so kasneje Sovjetsko Zvezo imeli za domovino socializma). Pri tem je odločilno, da ni bilo nobene poti, po kateri bi lahko razlikovali med evropskim partikularizmom in univerzalnimi funkcijami, ki naj bi jih ta utelešal, glede na to, da je evropski univerzalizem skonstruiral svojo identiteto skozi ukinjanje logike utelešenja in v skladu s tem logike univerzalizacije svojega lastnega partikularizma. Tako so morali evropsko imperialistično ekspanzijo predstaviti v terminih univerzalne civilizirajoče funkcije, modernizacije itd. Zato odpori drugih kultur niso bili dojeti kot boji med partikularnimi identitetami in kulturami, temveč kot del vseobsegajočega epohalnega boja med univerzalnostjo in partikularizmom - pojem narodov brez zgodovine izraža prav nezmožnost teh narodov, da bi zastopali univerzalno.

Ta argument bi lahko formulirali v eksplicitnih rasističnih terminih, kot v različnih oblikah družbenega darvinizma, vendar pa bi lahko razvili tudi njegovo "progresivnejšo" verzijo, kot v nekaterih smereh Druge Internacionale, kjer so trdili, da civilizirajoče poslanstvo Evrope pelje k vzpostavitvi planetarne družbe univerzalne

svobode. Na ta način je bila ponovno vpeljana logika utelešenja z Evropo, ki za določeno obdobje zastopa univerzalne človeške interese. V marksizmu je prišlo do podobne ponovne vpeljave logike utelešenja. Med univerzalnim značajem nalog delavskega razreda in partikularnostjo konkretnih zahtev je zazevala vedno širša razpoka, ki jo je zapolnila partija kot zastopnik zgodovinskih interesov proletariata. Razpoka med razredom na sebi in razredom za sebe je vodila do zaporedja nadomestitev: partija je nadomestila razred, avtokrat partijo itd. Ta znana migracija univerzalnega skozi zaporedna utelešenja se v enem odločilnem pogledu razlikuje od krščanskega utelešenja. V krščanskem utelešenju je bila nadnaravna moč odgovorna tako za nastop univerzalnega dogodka kot za njegovo utelešenje. Človeška bitja so bila v razmerju do te moči, ki jih je vse transcendirala, v enakem položaju. V sekularni eshatologiji, kjer vir univerzalnega ni notranji, ampak zunanji svetu, pa se univerzalno lahko manifestira le skozi vzpostavitev *bistvene* neenakosti med objektnimi pozicijami družbenih dejavnikov. Nekateri med njimi bodo privilegirani dejavniki zgodovinske spremembe, ne kot rezultat kontingentnega razmerja sil, temveč zato, ker utelešajo univerzalno. Isti tip logike je v evrocentризmu pripeljal do ontološkega privilegija proletariata.

Ker je ta ontološki privilegij rezultat procesa, ki so ga dojeli kot povsem racionalen, je podvojen z epistemološkim privilegijem: gledišče proletariata je preseglo nasprotje subjekt/objekt. V brezrazredni družbi bodo družbena razmerja končno transparentna. Če bi v kapitalizmu v skladu z Marxovimi napovedmi res prišlo do naraščajoče poenostavitve družbene strukture, bi posledice tega pristopa ne bile nujno avtoritarne, ker bi se pozicija proletariata kot nosilca gledišča družbene totalnosti in pozicija znatne večine prebivalstva prekrivali. Če pa bi ta proces potekal v nasprotno smer - kot tudi je -, bi morala imeti zaporedna utelešenja gledišča univerzalnega razreda vedno bolj omejeno družbeno bazo. Avantgardna partija kot konkretna partikularnost je zase morala zahtevati vednost o objektivnem pomenu vsakega dogodka, gledišče drugih partikularnih družbenih sil pa je moralo biti odpravljeno kot napačna zavest. Od te točke naprej je bil avtoritaren obrat neizogiben.

Zdi se, da ta zgodba pelje k neizbežnemu zaključku: brezno med univerzalnim in partikularnim je nepremostljivo. Ta trditev pomeni isto kot če bi rekli, da univerzalno ni nič več kot neko partikularno, ki je postalo prevladujoče - se pravi, da ni mogoče doseči družbe, ki bi bila spravljena s sabo. Dejansko nas družbeni in politični boji devetdesetih let tega stoletja soočajo s širjenjem partikularizmov, medtem ko je gledišče univerzalnosti vse bolj odrinjeno stran kot staromodne totalitarne sanje. Rad bi pa pokazal, da poziv k čistemu partikularizmu vendarle ni rešitev problemov, s katerimi se soočamo v sodobnih družbah. Zagovarjanje čistega partikularizma, neodvisnega od katerekoli vsebine in od kateregakoli poziva k univerzalnosti, je samouničujoče. Če namreč partikularizem sprejmemo kot edino normativno načelo, nas to pripelje do nerešljivih paradoksov. V imenu partikularizma lahko branim pravico spolnih, rasnih in narodnih manjšin, če pa je partikularizem edino veljavno načelo, moram sprejeti tudi pravico do samoodločbe vseh vrst reakcionarnih skupin, vpletenih v protidružbene prakse. Nadalje, ker zahteve različnih skupin nujno pridejo v konflikt, se moramo pri regulaciji teh konfliktov sklicevati na kakšna bolj splošna načela, če že ne na nekakšno vnaprejšnjo harmonijo. Dejansko ni partikularizma, ki se v konstrukciji svoje identitete ne bi skliceval na takšna načela. Ta načela so lahko progresivna - tako kot pravica ljudstev do samoodločbe - ali reakcionarna - družbeni darvinizem ali pravica do *Lebensraum* -, vendar pa so vedno navzoča, in sicer zaradi bistvenih razlogov.

Je pa še en, nemara važnejši razlog, zakaj je čisti partikularizem samouničujoč. Za potrebe argumentacije sprejmemo možnost vnaprejšnje harmonije med zahtevami različnih družbenih skupin. V tem primeru različni partikularizmi ne bi bili v antagonističnem razmerju, ampak bi koeksistirali v koherentni celoti. Ta hipoteza pokaže, zakaj je argument za čisti partikularizem v skrajni stopnji nekonsistenten. Če je namreč vsaka identiteta v diferencialnem, ne-antagonističnem razmerju do vseh drugih identitet, potem je identiteta čisto diferencialna in relativna: ne predpostavlja le prisotnosti vseh drugih identitet, ampak tudi totalni temelj, ki konstituira razlike kot razlike. Še slabše, dobro vemo, da so razmerja med skupinami

konstituirana kot razmerja moči: vsaka skupina ni le različna od drugih, ampak v mnogih primerih konstituira to razliko na osnovi izključitve in podrejanja. Če pa se partikularnost uveljavlja kot gola partikularnost v povsem diferencialnem razmerju z drugimi partikularnostmi, imamo opraviti s sankcioniranjem statusa quo v razmerjih moči med skupinami. To pa je natančno pojem "ločenega razvoja", kot je formuliran v *apartheidu*: poudarjen je le diferencialni vidik, medtem ko so razmerja moči, na katerih je apartheid osnovan, sistematično ignorirana.

Ta zadnji primer je pomemben. Prihaja iz diskurzivnega univerzuma, ki je nasproten novim partikularizmu - iz južnoafriškega apartheida -, pa vendar izpričuje iste dvoumnosti v konstrukciji razlike; s tem nakazuje način, kako bi lahko razumeli razsežnost razmerja med partikularizmom in univerzalizmom, ki se je nasploh ne upošteva. Osnovna poanta je v naslednjem: diferencialne identitete ne morem afirmirati, ne da bi jo razločil od konteksta, vendar pa s to afirmacijo afirmiram tudi kontekst. Tudi nasprotno drži: konteksta ne morem uničiti, ne da bi uničil tudi identiteto partikularnega subjekta, ki to uničenje izpelje. Dobro znano zgodovinsko dejstvo je, da je opozicijska sila, katere identiteta je konstruirana znotraj določenega sistema moči, navezana na ta sistem; prepreči lahko polno konstitucijo identitete tega sistema, vendar pa je ta identiteta hkrati pogoj njenega obstoja. Kakršnakoli zmaga nad sistemom hkrati destabilizira identiteto zmagovite sile.

Pomemben korolarij tega argumenta je v naslednjem: če polno dosežena razlika eliminira antagonistično razsežnost kot sestavino identitete, je možnost ohranjanja te antagonistične razsežnosti odvisna prav od neuspeha polne konstitucije diferencialne identitete. Tu pa nastopi "univerzalno". Predpostavimo, naprimer, da imamo opraviti s konstitucijo identitete etnične manjšine. Kot smo že povedali, lahko to diferencialno identiteto dosežemo v celoti le znotraj konteksta - konteksta naroda ali države -, cena, ki jo bomo morali plačati za totalno zmago *znotraj tega konteksta*, pa je totalna integracija vanj. Če pa nasprotno ne pride do totalne integracije, je to zato, ker identitete nismo dosegli v celoti: nezadovoljene ostanejo zahteve, ki zadevajo dostop do izobrazbe, do zaposlitve, do dobrin za porabnike

itd. Teh zahtev pa ne moremo formulirati v terminih razlike, ampak le na osnovi nekaterih univerzalnih načel, ki jih etnična manjšina deli z ostalimi v skupnosti: pravice do dostopa do dobrih šol, do spodobnega življenja, do sodelovanja pri državljskem javnem prostoru itd.

To pomeni, da je univerzalno del moje identitete, kolikor sem prežet s konstitutivnim mankom, se pravi, kolikor se moji diferencialni identiteti ni uspelo konstituirati. Univerzalno ne vznikne iz partikularnega kot neko načelo, ki ga zasnuje in pojasnjuje, temveč kot nepopolni horizont, ki zašije izpahnjeno partikularno identiteto. Tu se nakazuje neko pojmovanje razmerja med univerzalnim in partikularnim, različno od tistih, o katerih smo že razpravljali. V primeru logike utelešenja sta bila univerzalno in partikularno polno konstituirani, vendar povsem ločeni identiteti, povezani le z božjim posredovanjem, ki je človeškemu umu nedostopno. V primeru sekulariziranih eshatologij je moralo biti partikularno v celoti eliminirano: univerzalni razred je bil dojet kot odprava vseh razlik. V primeru skrajnega partikularizma ni bilo univerzalnega telesa - čeprav je tu družbena totalnost dojeta na nov način, kot skupek neantagonističnih partikularnosti, pa partikularizem sploh ne postavi pod vprašaj klasičnega pojma univerzalnega. (Univerzalno, dojeto kot homogen prostor, ki ga diferencirajo notranje razčlenitve, ali kot sistem razlik, ki tvorijo poenoten skupek, se povsem ujemata.) Zdaj pa se pojavi tretja možnost: univerzalno je simbol pogrešane, manjkajoče polnosti, partikularno pa eksistira le v protislovnem gibanju zatrevanja diferencialne identitete in njenega hkratnega ukinjanja skozi njeno vključevanje v nediferencialni medij.

Nimam prostora, da bi raziskal različne teoretične razsežnosti te možnosti, vendar pa bi želel iz nje izpeljati tri pomembne politične zaključke. Prvič, konstrukcija diferencialnih identitet na osnovi popolnega zaprtja je politična alternativa, ki ni niti sposobna preživetja niti ni progresivna. Če bi, naprimer, v sodobni Zahodni Evropi priseljenci iz Severne Afrike ali Jamajke zavračali sodelovanje v zahodnoevropskih institucijah z razlogom, da je njihova kulturna identiteta različna in da evropske institucije niso njihova skrb, bi to bila reakcionarna politika. Na ta način bi bile vse oblike podrejanja

in izključitve utrjene z izgovorom, da ohranjajo čiste identitete. Logika apartheida ni zgolj diskurz dominantnih skupin; prodre lahko tudi v identitete tlačanih. Demokratični proces je lahko poglobljen in razširjen, če upošteva zahteve velikega dela prebivalstva - manjšin, etničnih skupin itd. -, ki je tradicionalno iz njega izključen. V tem smislu moramo dekonstruirati liberalno-demokratsko teorijo. Ker je bila ta teorija izvirno namenjena mnogo bolj homogenim družbam, je vsebovala raznovrstne neizražene trditve, ki ne veljajo več. Sedanji družbeni in politični boji nam lahko pomagajo pri premiku k novim demokratičnim praksam in novi demokratični teoriji, ki so v celoti prilagojene sedanjim okoliščinam. Vsekakor drži, da lahko politično sodelovanje vodi do politične in družbene integracije, vendar pa lahko politična in kulturna segregacija pripelje do natančno istega rezultata. V vsakem primeru je zaradi upada integracijskih zmožnosti zahodnih držav politični konformizem malo verjeten izid.

Drugi zaključek je, da nam nerazrešena napetost med univerzalizmom in partikularizmom omogoči premik stran od zahodnega evrocentrizma k tistemu, čemur bi lahko rekli sistematično decentriranje Zahoda. Kot smo videli, je bil evrocentrizen rezultat diskurza, ki ni razlikoval med univerzalnimi vrednotami, ki jih je zastopal Zahod, in med konkretnimi zgodovinskimi dejavniki, ki so te vrednote utelešali. Zdaj pa lahko vendarle ločimo ta dva vidika. Če družbeni boji novih družbenih dejavnikov kažejo, da konkretne prakse naše družbe univerzalizem, izražen v naših političnih idealih, omejujejo na ozke dele prebivalstva, postane možno, da ohranimo univerzalno razsežnost, hkrati pa širimo območja njene uporabe, ki bodo s svoje strani redefinirala konkretne vsebine takšne univerzalnosti. Skozi ta proces je univerzalizem kot horizont razširjen, hkrati pa je pretrgana njegova nujna povezanost s katerokoli posebno vsebino. Nasprotna politika - tista, ki v celoti zavrača univerzalizem kot partikularno vsebino Zahoda - vodi le v politično slepo ulico.

Ta opis pa nas pripelje do očitnega paradoksa. Zdi se namreč, da je zaključek v tem: univerzalnost je nesorazmerna s katerokoli partikularnostjo, kljub temu pa ne more eksistirati ločeno od partikularnega. Kako je to razmerje možno? Tega paradoksa ne moremo rešiti, vendar je njegova nerazrešljivost sam predpogoj de-

mokracije. Rešitev paradoksa bi implicirala, da smo odkrili partikularno telo, ki je *resnično* telo univerzalnega. Vendar bi v tem primeru univerzalno našlo svojo nujno lokacijo, demokracija pa bi postala nemogoča. Če demokracija je mogoča, je to zato, ker univerzalno nima nobenega nujnega telesa, nobene nujne vsebine. Namesto tega različne skupine tekmujejo, da bi dale svojim partikularnim ciljem začasno funkcijo univerzalnega zastopanja. Družba generira cel slovar praznih označevalcev, katerih začasni označenci so rezultat političnega tekmovanja. Ta neuspeh družbe, da bi se konstituirala *kot* družba - kar je isto kot neuspeh konstitucije razlike *kot* razlike - naredi razmik med univerzalnim in partikularnim nepremostljiv ter kot rezultat obremeni konkretne družbene dejavnike s tisto nemogočo nalogo, ki naredi demokratično interakcijo dosegljivo.

Prevedel Kostja Žižek

¹ Prevedeno po Richard Horst, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, str. 109-128.

² Howe razločuje: "Prvi argument je, da takrat misel ne bi bila preobremenjena s tem, kaj ima, zaradi česar vsajero med splošnimi sodbošči ne bi bilo dvigovno in preobremenjeno - se pravi bila izredno široko razpršena in široko razpršena - razločilo se bi moralo vsajero izredno široko razpršeno, da je Orwell ali Howe v prihodnosti ne bi bilo, zato tako pomembno, kot se zdijo mnogim sodnim sodnikom, saj se temu izogiba, da se mora, kaj pomembno se da, je tudi to, da tega niso mogli drugi ljudi, zaradi česar, ki v literarni mreži niso mogli razpršeno vsaj." ("1984: Epitaph for a novel," in *The American Century: Disparagements of 1984*, ed. Sanford Riggs (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971) str. 23.)

Richard Rorty

KONTINGENCA, IRONIJA IN SOLIDARNOST

I

POSLEDNJI INTELEKTUALEC V EVROPI: ORWELL O OKRUTNOSTI

Orwelova zadnja romana sta lep primer za tisto, kar je Nabokov imenoval "topični škart", saj gre njuno pomembnost pripisati dejstvu, da sta povzročila veliko praktično razliko.* Ne brali bi namreč zdaj in ne občudovali Orwellovih razprav, ne preučevali njegovega življenjepisa in ne vnašali njegovega besednjaka moralnega preudarka v svojega, če bi ne bil napisal *1984* in *Živalske farme*. *Lolita* in *Bledi ogenj* se bosta ohranila, dokler bodo obstajali nadarjeni, strastni bralci, ki se bodo istovetili s Humbertom in Kinbotom. Toda celo Irving Howe, ki je napisal eno izmed prvih in najboljših razprav o romanu *1984*, priznava, da je Orwell eden tistih pisateljev "ki živijo predvsem za svojo dobo".¹

Orwelova najboljša romana se bosta brala le toliko časa, dokler bomo politiko dvajsetega stoletja pojmovali tako, kot jo je Orwell. Doklej bo tako, pa je odvisno od kontingenc naše politične

* Prevedeno po: Richard Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, str. 169-198.

1 Howe nadaljuje: "Prav mogoče je, da takšni pisci ne bodo preživel svojega časa, saj tisto, zaradi česar veljajo med njihovimi sodobniki za tako dragocene in priljubljene - se pravi tista mešanica skrajne topičnosti in skrajne nežnosti - najbrž ni kvaliteta višje umetnosti. Ampak možnost, da se Orwell ali Silone v prihodnosti ne bosta zdela tako pomembna, kot se zdita mnogim našim sodobnikom, nas ne sme begati. Mi že vemo, kaj pomenita za nas, pa tudi to, da tega niso zmogli drugi pisci, vštevši tiste, ki v literarnem svetu stojijo neprimerno višje." ("*1984*: Zgodovina kot mora" iz dela *Twentieth Century Interpretations of 1984*, izd. Samuel Hynes (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971) str. 53.)

prihodnosti: od tega, kakšni bodo ljudje, ki se bodo ozirali na naš čas, kakšno luč bodo metali dogodki prihodnega stoletja na dogajanje v tem stoletju, kako bodo takratni ljudje ocenjevali boljševisično revolucijo, hladno vojno, kratkotrajno ameriško hegemonijo in vlogo dežel, kot sta Brazilija in Kitajska. Orwell je imel naše stoletje za dobo, v kateri je "enakost med ljudmi postala tehnično mogoča" in v kateri so se hkrati

... običaji, ki so sicer že dolgo ležali med staro šaro, v nekaterih primerih celo več sto let - obsojanje na zaporno kazen brez sodnega procesa, zaslužnjevanje vojnih ujetnikov, javne usmrtitve, izsiljevanje priznanj z mučenjem, izsiljevanje s talci in deportacija celih ljudstev - ne le spet oživeli, ampak so dobili tihi blagoslov ali celo glasno podporo med ljudmi, ki so se imeli za razsvetljene in napredne.²

Nekoč se bo nemara ta opis našega stoletja zdel ozek oziroma kratkoviden. Če bo tako, bo Orwell veljal za človeka, ki se je spravil nad zlo, katerega pa ni dobro razumel. Naši potomci ga bodo tedaj brali, kakor mi beremo Swifta: občudovali ga bodo sicer kot človeka, ki je izgoreval za človekovo prostost, ne bodo pa privzeli njegove klasifikacije političnih tendenc oziroma njegovega besednjaka moralnega in političnega pretresa. Nekateri današnji levičarski kritiki Orwella (npr. Christopher Norris) menijo, da lahko imamo Orwella že zdaj za ozkoglednega in kratkovidnega. Prepričani so namreč, da lahko dejstva, na katera je opozarjal, že zdaj postavimo v kontekst, v katerem so videti povsem drugačna. V nasprotju z Norrisom mislim, da trenutno nimamo boljšega, alter-

2 *The Penguin Complete Novels of George Orwell* (Harmondsworth: Penguin, 1983), str. 861. Pri navajanju strani iz romana 1984 se bom torej ravnal po tej izdaji. Ti "običajni" so bili, kot veste, zunaj Evrope - v Afriki in Aziji, recimo - v devetnajstem stoletju dokaj živi. Vendar Orwell govori o Evropi. Tako kot jaz v tej knjigi je tudi Orwell zavestno provincialen in piše o prav določenih vrstah ljudi, ki jih pozna, in o njihovi morali. Delovni naslov romana 1984 je bil *Poslednji človek v Evropi*.

nativnega konteksta. Štirideset let po tistem, ko je pisal Orwell, namreč še nihče, vsaj meni se tako zdi, ni bolje izpostavil političnih alternativ, ki jih imamo na izbiro. Spomnimo se samo na njegova zgodnejša opozorila zoper komunistične oligarhe, in videli bomo, da je njegova opredelitev političnega položaja, v katerem smo - se pravi nevarnosti in možnosti, ki so na voljo - še vedno prav tako uporabna kot katerakoli druga.

Nabokov je menil, da nagnjenje do takšne času neizbežno podvržene uporabnosti kaže na pomanjkanje oziroma tratenje darov, ki so bistvenega pomena za lik, ki mu pravimo "pisatelj". Tudi Orwell je imel svoje poglede na ta mitični lik, vendar so se precej razlikovali od Nabokovovih. V 7. poglavju sem se zavzel za to, da oboje poglede postavimo v oklepaj. En avtor pač hoče to, drugi ono. Proust, denimo, je hotel avtonomijo in lepoto; Nietzsche in Heidegger avtonomijo in sublimnost; Nabokov lepoto in samoohranitev - Orwell pa je hotel koristiti trpečim. Vsem je uspelo. Vsakdo izmed njih je bil bleščeče in *enako* uspešen.

Orwellu je uspelo zato, ker je napisal ravno prave knjige ravno o pravem času. Njegov opis historičnih kontingenc je bil natanko tisto, kar je bilo potrebno za bodoči razvoj liberalne politike. Zlomil je moč tistega, čemur je Nabokov rad rekel "boljševistična propaganda" pred očmi liberalnih razumnikov v Angliji in Ameriki. S tem nas je postavil za dvajset let pred naše francoske vrstnike. Ti so namreč morali čakati vse do *Arhipelaga Gulaga*, preden so spoznali, da lahko liberalni optimizem shaja tudi brez prepričanja, da se bodo reči za Železno zaveso prej ali slej popravile, in preden so se odpovedali zmotnemu mnenju, da je treba zaradi solidarnosti zoper kapitaliste zatisniti oko pred tem, kar počno komunistični oligarhi. Medtem ko je Nabokov svoje bralce naredil občutljive za nenehno možnost drobnih okrutnosti, ki jih poraja zasebniško pehanje za blaženostjo, je Orwell svojim odprl oči za celo vrsto opravičil za okrutnost, ki jih je spravljala v obtok posebna skupina ljudi. V mislih imam retoriko, s katero so "enakost med ljudmi" razglabljali intelektualci, ki so se povezali z neznansko uspešno kriminalno tolpo.

Orwellov pomemben praktičen prispevek je torej v tem, da je razkrinkal ta opravičila in da je na novo opisal politični položaj po drugi svetovni vojni - s tem da je na novo ovrednotil Sovjetsko zvezo. Tisto, čemur Howe pravi mešanica "skrajne nežnosti in skrajne topičnosti" v *Živalski farmi* in v prvih dveh tretjinah 1984, je zadostovalo za uresničenje tega omejenega, praktičnega cilja. V zadnji tretjini romana 1984 pa dobimo nekaj drugega - nekaj netopičnega, nekaj, kar je prej opis predvidljivega kot obstoječega. Potem ko Winston in Julija odideta v O'Brienovo stanovanje, 1984 postane knjiga o O'Brienu in ni več pripoved o totalitarnih deželah dvajsetega stoletja. Ta del knjige se osredinja na navedke iz dela *Teorija in praksa oligarhičnega kolektivizma* (katere soavtor je O'Brien) in na to, kako si O'Brien razlaga, zakaj so morali Winstona mučiti, ne pa kratko malo ustreliti ("Namen mučenja je mučenje"). Gre za vizijo nečesa, čemur Howe pravi "post-totalitarizem".³ To ni več svarilo pred tem, kaj se trenutno dogaja po svetu, temveč stvaritev knjižnega junaka, ki ponazarja, kaj se utegne nekoč zgoditi. Orwell ni bil prvi, ki je opozoril, da utegnejo v novodobnih državah priti na oblast majhne zločinske tolpe in se tam, zahvaljujoč novodobni tehnologiji, tudi za vselej vgnezditi. Bil pa je prvi, ki se je vprašal, kako bi si v takšnih državah svojo vlogo zamišljali intelektualci, potem ko bi postalo jasno, da liberalne ideje nimajo mesta v človekovi prihodnosti. O'Brien je njegov odgovor na to vprašanje.

Dvoje nalog, ki jih je Orwell opravil v svojih zadnjih dveh romanih - novo ovrednotenje Sovjetske zveze in iznajdba O'Briena - bi rad obravnaval ločeno. Začel bom s prvo, k O'Brienu pa se bom vrnil pozneje. Orwellovi občudovalci pogosto poudarjajo, da je to prevrednotenje opravil s tem, da nas je spomnil na nekatere preproste resnice, to je tiste, ki niso nič manj očitne kot "dva in dva je štiri". Pogosto pa jih spravlja v zadrego njegov drugi dosežek,

3 Howe pravi: "Nad vse pomembno se je zavedati dejstva, da svet iz leta 1984 ni totalitarizem, kakršnega poznamo, temveč totalitarizem, potem ko je zmagovalno zavladal svetu. Natančneje, družbo Oceanije bi lahko imenovali za post-totalitarno." (str. 53)

in, kot pravi Howe, radi zmanjšujejo pomen "apokaliptičnega obupa" romana *1984*, namesto tega pa "slavijo [Orwellovo] človečnost in njegovo 'dobroto'".⁴ To se lepo ujema s precej razširjenim mnenjem, da Orwell sicer res ni bil kdove kakšen umetnik, vendar je z dobrohotnostjo nadomestil tisto, kar mu je manjkalo v umetniškem izrazu. Takole, recimo, pravi Lionel Trilling: "Orwellovi prirojeni darovi nemara res niso transcendentne vrste, zato pa koreninijo v neki vrlini duha, ki bi morala biti tako pogosta, kot je skromna. To vrlino bi lahko opisali kot vrsto moralne usmerjenosti, kot odkrit odnos do moralnega - in političnega - dejstva."⁵

Trillingov način razmišljanja odmeva v samem Orwellu. V pogosto navajanih vrsticah s konca spisa "Čemu pišem" namreč pravi: "Človek ne more napisati ničesar užitnega, če si nenehno ne prizadeva zbrisati svoje osebnosti. Dobra proza je kakor okenska šipa."⁶ Nekje prej v isti razpravi pa kot enega izmed štirih možnih motivov za pisanje knjig našteje tudi "zgodovinski impulz", ki ga opredeli kot "željo po tem, da bi videli reči takšne, kakršne so, po tem, da bi odkrili resnična dejstva in jih shranili za zanamce" (*CEJL*, I, 4). Te in podobne vrstice iz Orwellovih razprav se često prebirajo skupaj z naslednjim odlomkom iz romana *1984*:

Partija ti je ukazala, da zanikaš, kar ti dopovedujejo oči in ušesa. To je bil njen poslednji, najpoglavitnejši ukaz. [Winstonu] je srce zamrlo ob misli na neznansko moč, ki se je postavila zoper njega, na to, kako zlahka ga bo odslej

4 "Med intelektualci - v Angliji odkrito, v Ameriki bolj previdno - se pojavlja težnja, da bi zmanjševali pomen Orwellovega dela, pogosto pod krinko povečevanja njegove človečnosti in 'dobrote'. V zadrego jih spravlja apokaliptični obup knjige, pa se sprašujejo, ali ni nemara vendarle malce prenapeta in preveč brez humorja, in ugibajo celo, ali je ne preveča nekakšna predsmrtna histerija. Niti ne moremo zanikati, da bi nam bilo vsem udobneje, če bi lahko knjigo izobčili." (str. 42)

5 Trilling, "Orwell o prihodnosti", iz *Twentieth Century Interpretations of 1984*, izd. Hynes, str. 24.

6 *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, I, 7. Odslej v navedkih kot *CEJL*.

sleherni partijski intelektuallec pobil v razpravi... In vendar je imel prav!... Kar je očitno, preprosto in resnično, je bilo treba braniti. Splošno znane in preproste resnice so resnične, drži se tega! Trdni svet obstaja, njegove postave se ne menjajo. Kamenje je trdo, voda je mokra, predmeti, ki nimajo opore, padajo proti zemljinemu središču. Z občutkom, da govori z O'Brienom, pa tudi, da zapisuje pomemben aksiom, je zapisal: "Svoboda je svoboda reči, da je dve in dve enako štiri. Če je to dopuščeno, pride tudi vse drugo." (str. 790)

Poudarjanje teh (in podobnih)⁷ vrstic navaja marsikaterega komentatorja k sklepu, da nas Orwell uči, da se moramo odločno postaviti po robu vsem tistim premetenim intelektualcem, ki nam skušajo dopovedati, da resnica ni "na dosegu", da je tisto, kar velja za možno resnico, funkcija besednjaka, ki ga uporabljamo, tisto, kar velja za resnico, pa funkcija drugih naših prepričanj. Skratka, Orwella berejo kot filozofa - realista, zagovornika zdravega razuma pred obličjem tistih kultivirancev in ironikov, ki ga prezirajo.⁸

V luči tega je ključno nasprotje v Orwellovi misli tisto standardno metafizično nasprotje med zamišljenim videzom in golo resničnostjo. Slednjo zastirata slaba, netransparentna proza in slaba, po nepotrebnem zapletena teorija. Kakor hitro pa speremo umazanijo z okenske šipe, se resnica o katerem že bodi moralnem ali političnem vprašanju brž razodene. Samo tisti, ki dopuščajo, da jim njihova lastna osebnost (še posebej pa njihova maščevalnost, sadizem in oblastželjnost) zastre pogled, ne morejo zapopasti najpreprostejših moralnih dejstev. Eden izmed takšnih najpreprostejših

7 Glej na primer *CEJL*, III, 119.

8 Samuel Hynes, recimo, povzema moralo 1984, rekoč: "Prepričanja Winstona Smitha so preprosta kot 'dve in dve je enako štiri': preteklost je trdno določena, ljubezen je zasebna, resnica pa ni podvržena spreminjanju. Vsem pa je nekaj skupno: omejujejo človekovo moč; izpričujejo dejstvo, da nekaterih reči ni mogoče spreminjati. Gre za vprašanje, ki presega politiko - gre za vprašanje temeljne človečnosti" (Hynes, "Uvod" k delu *Twentieth Century Interpretations of 1984*, izd. Hynes, str. 19).

moralnih dejstev je, da je boljše biti blag kakor mučiti. Samo takšni ljudje se bodo skušali ogniti jasnim epistemološkim in metafizičnim dejstvom z zvijačnimi filozofskimi ovinkarjenji (npr. s koherentno teorijo resnice in s holistično filozofijo jezika - s sredstvi torej, ki sem jih uporabil v 1. poglavju). Med takšnimi dejstvi je tudi to, da je resnica "neodvisna" od človeškega razuma in jezika in da gravitacija ni "relativna" glede na ta ali oni način človeškega mišljenja.

Zaradi razlogov, ki sem jih že omenil, menim, da ni nobenih jasnih moralnih dejstev, ki bi se očitovale v svetu, niti nobenih resnic, ki bi bile neodvisne od jezika, pa tudi nekakšnega nevtralnega ozemlja ne, s katerega bi lahko presojali, kaj je boljše, blagost ali mučenje. Zato bi predložil drugačno branje Orwella. In pri tem mi ne gre za to, da bi ga pri filozofskem razpravljanju pridobil na svojo stran; za takšne vrste razpravljanj ni imel prav nič več posluha oziroma spretnosti kot Nabokov.⁹ Gre mi bolj za to, da poudarim, da je to, kar sta storila tako Orwell kot Nabokov - da sta svojemu bravstvu odprla oči za primere okrutnosti in ponižanja, ki jih sama nista opazila - ni isto kot odstiranje videza in razodevanje resničnosti. To je prej ponoven opis tega, kar se utegne zgoditi ali kar se dogaja - česar pa ne gre primerjati z resničnostjo, temveč s kakimi drugimi opisi istih dogajanj. Kar se komunističnih oligarhov tiče, sta nam Orwell in Solženicin predstavila alternativni kontekst, alternativno perspektivo, s katere lahko mi, liberalci, ljudje, ki menimo, da je početi okrutnosti najslabše, kar lahko počnemo, opišemo politično zgodovino našega stoletja.

Pri odločanju med Sartrovimi in Orwellovimi opisi zgodovine poznih štiridesetih let ter med opisi današnjega političnega položaja, ki nam jih dajeta Fredric Jameson in Irving Howe, ne gre za soočanje oziroma nepripravljenost soočanja s trdimi, neprijetnimi dejstvi. Niti ne gre za to, ali smo zaslepljeni z ideologijo ali ne.

9 O Orwellovi nezmožnosti, da bi razumeval filozofijo, glej Bernarda Cricka *George Orwell: A Life* (Harmondsworth: Penguin, 1980) str. 25, 305, 343, 506. Glej tudi *CEIL*, III, 98.

Gre marveč za to, da soočimo scenarije z nasprotnimi scenariji, projekte z alternativnimi projekti, opise z novimi opisi.

Novi opisi, spričo katerih spremenimo svoje poglede na politične položaje, niso kakor okenske šipe. Prav narobe, natanko tisto so, kar so zmožni ustvariti samo posebej nadarjeni pisci, ki pišejo ravno o pravnem času ravno na pravi način. Orwell je v svojih boljših trenutkih tudi sam opustil retoriko dostopnosti preprostega dejstva in si priznal, da počne natanko to, kar počno njegovi nasprotniki, Stalinovi apologeti. Poglejmo si, na primer, naslednji odlomek:

"Domišljijsko" pisanje je kakor bočni napad na položaje, ki so neosvojljivi od spredaj. Pisatelj, ki poskuša napisati nekaj, kar ni suho "intelektualno", lahko z besedami v njihovih prvotnih pomenih bore malo naredi. Učinek doseže kvečjemu tako, da z njimi zvitorepi in okoliši. (CEIL, II, 19)

Orwell je v *Živalski farni* "zvitorepil" tako, da je neverjetno kompleksno in sofisticirano levičarsko politično razpravo zavlil v visoki in absurdni relief, pripovedovaje politično zgodovino svojega stoletja v jeziku, primernem za otroke. Zvijaja je delovala, saj so prizadevanja, da bi ugledali kako poglobljenejšo razliko med Hitlerjem in Stalinom in da bi še naprej razčlenjevali novejšo politično zgodovino z izrazi, kot so "socializem", "kapitalizem" in "fašizem", postala jalova in neprikladna. Ali kot bi rekel Kuhn, nagrmadilo se je bilo toliko nepravilnosti, ki jim je bilo treba dodati toliko epiciklov, da je razbohotena struktura prav potrebovala oster sunek na pravem mestu, pravo vrsto posmeha o pravem času. Prav zaradi tega je uspelo *Živalski farni* zasukati liberalne poglede. Svojo moč ni črpala iz odnosa do resničnosti, temveč iz odnosa do najbolj uveljavljenega alternativnega opisa novejših dogajanj. Bila je strateško nameščen vzvod, ne pa zrcalo.

Občudovalcem, kakor je Trilling, je Orwell odstrl nov pogled na očitne moralne realitete. Za njegove marksistične sodobnike, denimo za Isaaca Deutscherja, in za današnje marksiste, kakršen je Norris, pa je bil v najboljšem primeru preproščina.¹⁰ Sam menim, da Orwell ni bil ne prozoren ne preprost. Ni bilo namreč tako zelo *samoumevno*, kako opisati politični položaj po drugi svetovni vojni, in še vedno ni. Zakaj uporaben politični opis je napisan v besednjaku, ki išče odgovore na vprašanje "Kaj storiti?", tako kot je uporaben znanstveni opis pisan v besednjaku, ki povečuje našo zmožnost predvidevati in nadzorovati dogajanje. Orwell nam ni nič namignil, kako naj odgovorimo na Černiševskijevo vprašanje. Povedal nam je samo, kako *ne* smemo odgovarjati nanj, kateri besednjak naj *zavržemo*. Prepričal nas je, da naš stari politični besednjak ni več najbolj ustrezen za našo sedanjo politično situacijo, ni pa nam dal novega. Poslal nas je nazaj k risalni deski in še vedno smo pri njej. Nihče nam še ni predložil izčrpnega koncepta, ki bi naše velike in krhke upe glede enakosti med ljudmi povezal z dejansko razdelitvijo moči po svetu. Kapitalisti še naprej ostajajo enako pohlepni in kratkovidni in komunistični oligarhi še naprej enako cinični in podkupljivi, kot je o njih pisal Orwell. Nobena tretja sila se ni razvila na svetu, neokonservativci in pomarksistični levičarji pa se tudi niso izkazali s čim več kot z vajami iz nostalgije. Možnost, da bomo lahko v Orwellu kmalu videvali le še ozkogledca in kratkovidneža, tako žal ostaja samo teoretična. Zakaj še nihče ni predložil verjetnega scenarija za aktualizacijo tistega, čemur je Orwell rekel "tehnična možnost enakosti med ljudmi".

Takšen scenarij naj bi imeli liberalci izpred druge svetovne vojne, vsaj sami so tako mislili. V tridesetih letih je tu in tam tudi sam Orwell pomislil, da ga ima. Toda ker so se njegove napovedi vedno znova izkazovale za napačne in ker je spoznal, da se je dal

10 Za primer si pogledjte, kako o Orwellu razpravlja Isaac Deutscher v spisu "Misticizem okruznosti" v delu *Twentieth Century Interpretation of 1984*, izd. Hynes. V zvezi s poznejšim vzdevkom "odpadnik" in dvomi glede tega, ali je bil Orwell dovolj podkovan v filozofiji, pa si pogledjte Norrisov spis "Language, Truth and Ideology: Orwell and the Post-War Left" v delu *Inside the Myth*, izd. Christopher Norris (London, 1984).

njegov rod potegniti za nos "marksistični teoriji", ki je bila samo orodje sovjetske politike, pa tudi zato, ker so se mu uprla cinična prerošstva, kakršna je oznanjal James Burnham, je napisal *Živalsko famo* in prvi dve tretjini 1984. Tidve knjigi svojega namena nista dosegli s tem, da bi nas soočili z moralnimi realitetami, temveč s tem, da sta nas prepričali, da ne moremo več uporabljati starih političnih idej in da nam zdaj ne preostaja nobena več, s katero bi si lahko pomagali pri usmerjanju dogajanja k liberalnim ciljem. Vse obtožbe glede "mazohističnega obupa" in "ciničnega brezupa", ki letijo na Orwella, bodo zveneje votlo vse dotlej, dokler kdo ne bo predložil kakega novega scenarija.

Orwell pa je vendarle dosegel še nekaj več, in ne samo to, da nas je poslal nazaj k risalni deski. To je storil v zadnji tretjini romana 1984 - v delu, kjer govori o O'Brienu. Tam je zarisal alternativni scenarij, vendar je ta peljal v *napačno* smer. Prepričeval nas je, da je povsem mogoče, da isti razvoj, ki je prinesel "tehnične možnosti" za enakost med ljudmi, lahko omogoči tudi večno sužnost. Prepričeval nas je, da to, kar je v naravi resnice, človeka ali zgodovine, takšnega scenarija nič manj ne preprečuje, kot potrjuje nekega drugega, se pravi tistega, na katerega so se med obema vojnama opirali liberalci. Prepričeval nas je, da utegnejo vsi intelektualni in poetski darovi, ki so omogočili nastanek grške filozofije, moderne znanosti in romantične poezije, nekega dne končati na Ministrstvu resnice.

Iz tega, kar si mislim o 1984, torej sledi, da Orwell ni imel *odgovora* za O'Briena in mu niti ni bilo do tega, da bi ga imel. O'Brien ima tako kot Nietzsche že samo idejo "odgovarjanja", menjave zamisli in skupnega preudarka za simptom šibkosti. Orwell si O'Briena ni izmislil za to, da bi mu služil za dialektični nasprotek, za nekakšnega sodobnega dvojnika Trasmaha. Izmislil si ga je zato, da bi nas posvaril pred njim, kot se pač posvarja pred tajfunom ali podivjanim slonom. Orwell ne ustvarja filozofske pozicije tako, da skuša utemeljiti verjetnost konkretne politične situacije, s tem da odgovarja na tri vprašanja: "Kako bodo razumeli svojo vlogo intelektualci v neki določeni prihodnosti?", "Kaj bodo počeli s

seboj?" in "Kako bodo zaposlili svoje darove?". O'Briena ne opisuje kot norega, zabludelega človeka, zapeljanega od zmotne teorije in slepega za moralna dejstva. Ima ga kratko malo za *nevarnega* in za *možnega*. Orwell je potemtakem razen tega, da je osmešil sovjetsko propagando, opravil še eno veliko delo: prepričal nas je, da je O'Brien zares možen.

Za dokaz, da takšen način branja zadnjega dela romana *1984* ni povsem za lase privlečen, lahko navedem članek, ki ga je Orwell napisal leta 1944. V njem razčlenjuje nekaj, čemur pravi "zelo nevarna zabloda, te čase močno razširjena v deželah, kjer se totalitarizem ni uveljavil":

Zmotno je prepričanje, da lahko v diktatorskem režimu ohraniš *notranjo* svobodo... Strašanska zabloda je misel, da je človek avtonomen individuum. Skrivna svoboda, ki naj bi jo lahko užival pod despotsko vladavino, je nesmisel, saj tvoje misli nikdar niso povsem tvoje. Filozofi, pisatelji, vseh vrst umetniki in celo znanstveniki potrebujejo ne le spodbude in občinstva, temveč nenehen navdih s strani drugih... Vzemi ljudem svobodo govora, in ustvarjalne zmožnosti bodo brž usahnele. (*CEJL*, III, 133)

Kako se ta odlomek pokriva z odlomkom iz Winstonovega dnevnika, ki sem ga prej navedel, tistega namreč, ki se konča z besedami: "Svoboda je svoboda reči, da je dve in dve enako štiri. Če je to dopuščeno, pride tudi vse drugo"? Menim, da je oba odlomka mogoče razumeti kot trditev, da ni pomembno, ali je dve in dve enako štiri, še manj, ali je ta resnica "subjektivna" oziroma ali "ustreza zunanji resničnosti". Pomembno je edino to, da lahko to misel, če že verjameš vanjo, izrečeš, ne da bi te zaradi tega preganjali. Z drugimi besedami, pomembna je možnost, da govoriš drugim ljudem o tem, kar imaš za resnično, ne pa to, ali je tisto res resnično. Če bomo poskrbeli za svobodo, bo resnica poskrbela sama zase. Če znamo zavzeti dovolj ironičen odnos do svojih lastnih

dokončnih besednjakov in če nas besednjaki drugih ljudi dovolj zanimajo, si nam ni treba beliti glave z vprašanjem, ali smo v neposrednem stiku z moralno realiteto, zaslepljeni z ideologijo ali šibki v svojem "relativizmu".

Orwellovo trditev, da sta *notranja* svoboda in "avtonomni individuum" izmišljaja, razumem kot trditev, ki jo izrekajo historični, tudi marskistični kritiki "liberalnega individualizma". Gre za trditev, da globoko znotraj nas ni ničesar, nobene skupne človeške narave, nobene prirojene človeške solidarnosti, ki bi jo lahko rabili kot moralno referenčno točko.¹¹ V ljudeh ni ničesar razen tistega, kar jim je dala družba, se pravi njihove zmožnosti rabe jezika in potemtakem možnosti za medsebojno izmenjavo pogledov in želja. Orwell je to trditev ponovil, ko je zapisal: "Ukiniti razredne razlike pomeni ukiniti del samega sebe" in ko je dodal, da bi bil tudi sam, "če bi izstopil iz razrednega okvira", "komajda še ista oseba". Biti oseba pa pomeni govoriti natanko *določen* jezik, jezik, ki nam omogoča razpravljati o določenih pogledih in željah z določeno vrsto ljudi. Vprašanje historične kontingence je, ali se socializiramo med neandertalci, staroveškimi Kitajci, na Etonu, Summerhillu ali na Ministrstvu resnice. Že samo to, da smo ljudje, nas ne veže z isto vezjo. Zakaj vse, kar imamo skupnega z vsemi drugimi ljudmi, imamo skupno tudi z vsemi živalmi - to namreč, da čutimo bolečino.

Na to ugotovitev bi lahko odvrnili, da bi bilo treba naš moralni besednjak pač razširiti tudi na živali. Ampak kot sem predlagal že v 4. poglavju, bi bilo še boljše, če bi skušali osamiti nekaj, kar loči človeško bolečino od živalske. Tu pa vskoči O'Brien. Spomni nas namreč, da imajo ljudje, ki so se socializirali - socializirali v tem ali onem jeziku in kulturi - vendarle neko "zmožnost", ki je živali nimajo. Vsem je možno prizadeti prav posebno vrsto bolečine: vse je mogoče ponižati, s tem da jim nasilno porušimo strukture jezika in prepričanja, v katerih so se so-

11 Ali pa celo, če smem dodati, da bi jo kot referenčno točko rabili za ugotavljanje tega, ali je dvakrat dve res toliko kot štiri. Ampak to je že filozofski spor o "statusu" matematične resnice, ki nam ga tu ni treba pogrevati.

cializirali (ali s katerimi se ponašajo, češ da so si jih sami izoblikovali). Natančneje, uporabiti se jih da - živali pa ne - za ustrezbo O'Brienovi želji po tem, da bi "razcefral človeško pamet na kosce in jih znova sestavil v novo obliko, ki bi ustrezala vaši lastni vseči".

Trditev, da sadizem bolj meri na ponižanje kot na golo bolečino nasploh, je podrobno obdelala Elaine Scarry v delu *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Sklep argumentacije Scarryjeve je, da najhujše, kar lahko komu storiš, ni to, da zaradi tebe kriči v agoniji, temveč to, da to agonijo izrabiš na tak način, da se tisti človek tudi potem, ko je agonija že mimo, ne more več rekonstituirati. Gre za to, da ga pripravimo do tega, da stori ali pa izreče reči - in po možnosti verjame v kaj ali si česa želi, misli misli - ki si jih pozneje ne bo mogel odpustiti. Tako mu torej lahko, kot pravi Scarryjeva, "podremo svet", s tem da mu onemogočimo rabiti jezik, s katerim bi opisal, kaj je bil dotlej.

Naj zdaj to trditev navežem na O'Briena, ki pripravi Winstona do tega, da verjame, da je, rečeno na kratko, dve in dve enako pet. Spomnimo se najprej, da O'Brien temu - v nasprotju s tem, da je "Rutherford koval zaroto z Evrazijsko vrhovno upravo" -, sam ne verjame. Temu ne verjame niti Winston, potem ko se zlomi in ga spustijo. To ni in ne more biti doktrina Partije. Knjiga, katere soavtor je bil O'Brien, *Teorija in praksa oligarhičnega kolektivizma*, namreč pravi, da dve in dve tedaj, ko načrtuješ puško ali letalo, vsekakor *mora* biti enako štiri (1984, str. 858). Winstona silijo, da bi verjel, da je dve in dve enako pet, edinole in *samo* zato, da bi ga zlomili. To, da nekoga prisilimo, da se brez razloga odpove nekemu prepričanju, je prvi korak k temu, da mu odvzamemo jaz, saj si zdaj ne more več stkati koherentne mreže prepričanj in hotenj. Zato postane nerazumen, in sicer v dobesednem pomenu: ne more namreč osmisлити svojega prepričanja, ki se ujema z drugimi njegovimi prepričanji; torej ne nerazumen zato, ker bi zgubil stik s stvarnostjo, ampak zato, ker se ne more več osmisлити, opravičiti pred samim seboj.

Ko Winston za hip verjame, da je dve in dve res enako pet, je "zlomljen" ravno tako kot v trenutkih, ko si za hip zaželi, da bi

se podgane namesto v njegov obraz zažrle v Julijinega. A ta epizoda se razlikuje od prejšnje po tem, da je dokončno nepreklicno uničenje. Winston bi utegnil dejstvo, da je nekoč, v čudnih okoliščinah, sprejel prepričanje, da je dve in dve enako pet, vključiti v koherentno zgodbo o njegovem življenju in značaju. Občasne iracionalnosti se da slej ko prej zaviti v razumno zgodbo. Toda dejstva, da si je nekoč zaželel, da bi se podgane lotile Julije, se ne da zaviti v zgodbo. Prav zato je O'Brien prihranil podgane za boljši del, se pravi za del, v katerem mora Winston gledati samega sebe, kako razpada, zavedajoč se hkrati, da svojih razvalin nikdar več ne bo mogel sestaviti.

Če se vrnem k svojemu osrednjemu vprašanju: dejstvo, da dve in dve ni enako pet, pri vseh zadevi ni bistveno. Bistveno je, da si je Winston izbral takšno simboliko in da O'Brien to ve. Če bi obstajala *resnica*, ki bi zlomila Winstona, če bi veroval vanjo, bi ga lahko O'Brien pač pripravil do tega, da bi veroval vanjo, saj bi to ravno tako ustrezalo njegovim namenom. Recimo, da bi bila Julija (tako kot dozdevni trgovec s starinami, gospod Charrington) dolgoletna članica Miselne policije. Recimo, da bi ji bil O'Brien naročil, naj zapelje Winstona. Recimo, da bi O'Brien Winstonu to tudi povedal, pri čemer mu ne bi dal nobenega dokaza, le svojo nezanesljivo besedo. Recimo tudi, da bi Winston tako srčno ljubil Julijo, da bi ga samo tako okrutno mučenje, s kakršnim so ga pripravili do tega, da je zaveroval, da je dve in dve enako pet, prepričalo, da je bila Julija O'Brienova agentka. Učinek bi bil enak, in O'Brienu gre edinole za učinek. Resnica in neresnica tu nimata kaj iskati.

O'Brien hoče prizadeti Winstonu čim več bolečine, zato mu gre samo za to, da bi ga prisilil k spoznanju, da je zgubil koherentnost, da ne more več rabiti jezika in biti on sam. Rečemo sicer lahko "Moje prepričanje je *bilo* zmotno", ne moremo pa si reči "Prav zdaj, ta trenutek tičim v zmoti". Zatorej nikogar ni mogoče ponižati v trenutku, ko se o nečem moti, ali že s samim dejstvom, da se je nekoč. Pač pa ljudje trpijo strašno ponižanje, in na to računajo mučitelji, če si lahko rečejo za nazaj: "Potem, ko sem to

veroval oziroma si želel, nikdar več ne bom, kar sem upal, da bom, kar sem mislil, da sem. Zgodba, ki sem si jo napletel o sebi - predstava o meni kot o poštenem, zvestem in predanem človeku - je zdaj puhla. Zdaj nimam več takšnega jaza, da bi se v njem osmišljal. Zdaj ni več sveta, v katerem si lahko zamišljam sebe kot živega človeka, saj ni več besed, s katerimi bi lahko povedal koherentno zgodbo o sebi." Za Winstona je bil stavek, ki ga ni mogel iskreno izreči, ne da bi se pri tem dokončno zlomil, "Spravite se nad Julijo!", in naslabše, kar se je takrat lahko zgodilo, so bile podgane. Toda domnevamo lahko, da je vsakdo od nas do kakega stavka in do kake reči v enakem odnosu.

Če lahko človek odkrije ta ključni stavek in to ključno reč, potem lahko, kot pravi O'Brien, razdene pamet in jo preoblikuje po svoji vseči. Toda namen vsega je zvok tega razdejanja, ne nasledek vnovičnega sestavljanja. Pomembno je le to lomljenje. Sestavljanje je samo dodatna malenkost. Ko Winston vzljubi Velikega brata, na primer, je le malo pomembno dejstvo, da Velikega brata dejansko ni možno ljubiti. Pomembno je le to, da ni več poti ne naprej ne nazaj med Winstonom, ki ljubi Velikega brata, in Winstonom, ki je ljubil Julijo, občudoval stekleni obtežilnik in ki se je lahko spomnil časopisnega izrezka, ki je dokazoval Ruthefordovo nedolžnost. Winstona niso zlomili zato, da bi mu vcepili ideje Partije. Notranja partija ne muči Winstona zato, ker bi se bala prevrata ali ker bi jo žalila misel, da kdo ne bi utegnil ljubiti Velikega brata. Muči ga samo zato, da bi mu prizadejala bolečino in s tem povečala užitke svojih članov, še posebej O'Briena. O'Brien se je v temeljito, sedemletno preučevanje Winstona poglobil z enim samim namenom: da bi ustvaril pogoje za bohoten, zapleten, prefinjen in omamen spektakel duševne bolečine, ki naj bi jo Winston nazadnje občutil. In edini razlog, zakaj je smela tista reč še nekaj časa sedeti v Kavarni pod kostanjem in živeti, je bil ta, da je še vedno lahko občutila bolečino, ko so se s televizijskih zaslonov oglasili stih: "Pod košatim kostanjem sem te prodal, in ti si prodal mene." Smisel mučenja ni v tem, da bi prisililo ljudi k ubogljivosti ali da bi jih pripravilo do tega, da bi verovali v zmote. Ali kot pravi O'Brien: "Smisel mučenja je mučenje."

Nadarjen in občutljiv intelektualec, ki živi v post-totalitarni kulturi, se bo ob tem stavku seveda spomnil na "l'art pour l'art" ali na "resnico, ki je sama sebi namen", zakaj mučenje je zdaj še edina umetniška oblika in edina intelektualna disciplina, ki je takšnemu človeku na voljo. Ta stavek je osrednji stavek romana *1984*. Obenem pa je tudi stavek, s katerim so se razlagalci še najbolj namučili. Mnogi med njimi so se strinjali z Johnom Stracheyem, ki pravi, da

... začne iti z romanom navzdol tisti hip, ko Winstona in Julijo ujamejo in se začne njuno zaslizevanje in mučenje... Orwell temi telesnega mučenja, čeravno je bil očitno obseden od nje, ni bil kos. Nikoli ga niso mučili, tako kot niso večine izmed nas. In tisti, ki nimajo osebne izkušnje s temi rečmi, slej ko prej nimajo pojma o njih.¹²

Na slednjo Stracheyevo trditev, zdi se mi, lahko kaj hitro odgovorim. Strachey namreč zanemarja dejstvo, da zadnja tretjina romana *1984* govori o O'Brienu, ne pa o Winstonu - se pravi o tem, kako se muči, ne pa o tem, kako je biti mučen.

Ta nesporazum je posledica razumljive želje, da bi Orwella poistovetili z Winstonom. Če se tej želji uklonimo, postanejo odlomki kakor tisti, ki sem ga prej navedel in v katerem Winston

12 John Starchey, "The Strangled Cry", v delu *The Twentieth Century Interpretations of 1984*, izd. Hynes, str. 58-59. Mislim, da je Orwell Starcheyu implicitno odgovoril, ko je zapisal: "Ljudje, ki so pokazali največ razumevanja za fašizem, so bodisi tisti, ki so trpeli pod njim, ali pa tisti, ki imajo fašizem v krvi" (*CEIL*, II, 172). Orwelovi življenjepisci omenjajo Orwelove sadistične izpade. Gl. še posebej Crickovo delo *George Orwell*, str. 275, op., pa tudi str. 504 in 572. Glej tudi delo Daphne Patai *The Orwell Mystique: A Study in Male Ideology* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1984). Pataieva trdi, da je bil sadizem malodane osrednja poteza Orwellovega značaja; meni se avtorica sicer ne zdi kdove kako prepričljiva, vsekakor pa lahko v podporo svoji trditvi navaja čeden kup dokaznega gradiva. Orwell je imel ostro oko tudi za sadizem pri drugih; poglej si njegove pripombe na račun sadizma Georga Bernarda Shawa v *CEIL*, III, 222. Izbira priimka O'Brien in opis njegove zunanosti (*1984*, str. 748) sta lahko zavestna ali pa nezavedna klopota Shawu.

vztraja pri tem, kako pomembno je verovati v to, da je dve in dve enako štiri, središče romana. In njegova zadnja tretjina je samo še nekakšen histeričen in odvečen privesek. Odlomki, ki sem jih poudarjal - se pravi tisti, v katerih O'Brien pripoveduje, kako so reči videti iz Notranje partije - pa se berejo samo še kot do absurda prignane redukcije O'Brienove dialektične pozicije ali pa tako, kot jih bere Raymond Williams. Ta namreč stavka "Smisel mučenja je mučenje. Smisel oblasti je oblast" razumeva nekako tako, kot pravi Orwell, ko opisuje položaj Jamesa Burnhama: "oblastiželjnost... je naraven nagon, ki ga ni treba razlagati."

Williams priznava, da je istovetenje Orwella z Winstonom nekoliko prelahkotno, vendar tudi meni, da je istovetenje Orwella z O'Brienom samoizdaja v zadnjem trenutku. Takole pravi:

Ni nam treba zanikati, da preganjanje ter oblast in mučenje, ki so sami sebi namen, obstajajo, še več, da se pogosto dogajajo... da bi se še naprej upirali ukinitvi vseh povezav med oblastjo in politiko. In tej ukinitvi se je vsekakor *treba* upirati, če že ne zaradi drugega, zato, ker bi bilo sicer nesmiselno poskušati razločevati med družbenimi sistemi in se spraševati ter raziskovati, kje se je ta sistem obnesel in kje ne.¹³

Če bi imel Burnham prav glede tega, da je oblastiželjnost naraven nagon, meni Williams, ne bi bilo nobene "objektivne resnice", na podlagi katere bi lahko rekli, da je socialna demokracija boljša od fašizma. Pravi, da Burnhamovo stališče "postavlja na slab glas vsa današnja politična prepričanja in prizadevanja, saj so ta seveda samo krinka za golo oblast in željo po njej... Obstaja tudi ukinitiv raziskovanja in razpravljanja, in potemtakem tudi možnosti za resnico." Williams meni, da se je Orwell za kratek čas in zadnji

13 Raymond Williams, *Orwell* (London: Fontana, 1984), str. 124-125.

trenutek uklonil pogubnemu prepričanju, da takšne možnosti *ni*. Tako kot Strachey tudi Williams meni, da se roman proti koncu iztiri.

Potem ko navede Orwellov očitek Burnhamu - "Časčenje oblasti zamegli politično razsodnost, saj skoraj neizogibno vodi k prepričanju, da se bodo sedanja gibanja nadaljevala" - Williams svojo knjigo o Orwellu konča z besedami:

In vendar se je Orwell, čeravno vselej nasproten privilegijem in oblasti, prepustil, vsaj v literaturi, prav temu ponižnemu prepričanju. Svarilo, da se utegne svet vrteti v to smer, je postalo v sami absolutnosti fikcije domišljajska podreditev tej neizbežnosti. In vrh tega, s tem da je znova zarožljaj s to verigo, je pokazal bore malo spoštovanja do tistih mož in žena, vštevši Orwella samega, ki so se bojevali in se še vedno bojujejo zoper še zmeraj močne uničevalne in prezirljive silnice in ki so bili dovolj močni, da so ostajali zvesti predstavi o človekovem dostojanstvu, svobodi in miru in da so delali zanje.¹⁴

Slednji Williamsov stavek me vrača k moji trditvi, da smo še vedno za risalno desko. Ne domišljam si, da si lahko mi, liberalci, že zdaj zamišljamo prihodnost "človekovega dostojanstva, svobode in miru". Se pravi, ne moremo si povedati zgodbe o tem, kako naj pridemo iz dejanske sedanjosti v takšno prihodnost. Lahko si zamislimo različne socioekonomske modele, ki bi bili ustrežnejši od današnjega. Ni pa nam povsem jasno, kako priti iz dejanskega sveta v te teoretično možne svetove, in potemtakem tudi to ne, kaj naj storimo. Za izhodišče si moramo vzeti svet, ki nam ga je Orwell predstavil leta 1948: svet, razdeljen na bogati, svobodni, demokratični, sebični in pohlepni Prvi svet; nespremenljivi Drugi svet, ki mu vlada nezlomljiva in neusmiljena Notranja partija; in

14 Ibid., str. 126.

lačni, prenaseljeni, obupani Tretji svet. Mi liberalci nimamo nobenega verjetnega celovitega scenarija o tem, kako spremeniti ta svet, da bi se uresničila "tehnična možnost za enakost med ljudmi". Nobenega scenarija nimamo, ki bi ga lahko primerjali s scenarijem za spremenjenje sveta, kakršnega je imel oče Nabokova ali naši dedje na začetku našega stoletja.

Dejstva, da si ne moremo zamisliti, kako bi prišli od tod do tam, ne gre pripisati ne izgubi moralne odločnosti ne teoretični površnosti, samozaslepljenju in samoizdaji. Iz tega mrtvega teka se ne moremo premakniti že samo z večjo odločnostjo, bolj transparentno prozo ali z globljim filozofskim uvidom v človeka, resnico in zgodovino. Tako pač stojijo stvari - in te so včasih natanko tako slabe, kot so bile sprva videti. Orwell nam je pomagal izdelati pesimističen opis političnega položaja, ki ga je štirideset let nadaljnega razvoja dogodkov samo potrdilo. To žalostno dejstvo ostaja tisto veliko neizpodbitno dejstvo današnje politične spekulacije, dejstvo, ki blokira vse liberalne scenarije.¹⁵

V nasprotju z mnenjem Stracheya in Williamsa, češ da bi bilo za knjigo bolje, ko bi se prej končala, menim, da je fantazija o neskočnem mučenju - misel, da je prihodnost "škorenj, ki bo vekomaj mendral po človeškem obrazu" - bistvena za roman *1984* in da je vprašanje o "možnosti za resnico" odvrčanje pozornosti. Svoj pogled najlažje utemeljim tako, da se z Williamsom sporečem v treh vprašanjih.

Prvič, ne strinjam se s tem, da bi *lahko* katerikoli še tako bistvogled pogled v smislu "politična prepričanja so v resnici..." ali "človeška narava je v resnici..." ali "resnica je v resnici..." - skratka katerakoli širokopotezna filozofska trditev - odvil veljavo političnim prepričanjem in težnjam. Kot sem že v 3. poglavju omenil, mislim,

15 Mislim, da so se evropski in ameriški levičarji skušali ogniti temu dejstvu tako, da so se zatekli v zavetje teoretičnega sofisticiranja - in se tako vedli, kakor da so praktični scenariji nepotrebni in kakor da intelektualci lahko izpolnijo svoje politične odgovornosti že samo s tem, da kritizirajo očitna zla s še bolj "radikalnimi" teoretičnimi besednjaki. Glej s tem v zvezi moj spis "Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein", *Political Theory*, 1987, str. 564-580.

da ni psihološko možno odpovedovati se političnemu liberalizmu na podlagi psihološkega pogleda na človekovo naravo, resnico ali zgodovino. Takšni pogledi so pač samo način, kako izrišeš svojo moralno identiteto in se je zaveš, ne pa upravičenje te identitete oziroma orožja, ki jo utegne uničiti. Precejšen čudak bi moral biti tisti, ki bi svojo politiko spremenil samo zato, ker se je prikopal denimo do prepričanja, da je koherentna teorija resnice ustrežnejša od korespondenčne teorije. Drugič, noben takšen pogled ne more nič lažje (kot pravi Williams) "ukiniti" raziskovanja, razpravljanja in iskanja resnice, kot more "ukiniti" potrebo po hrani ali ljubezni. Edinole sila lahko povzroči takšno ukinitev, ne filozofija. Tretjič, O'Briena ne smemo brati, kot da je Burnham - se pravi filozof, ki postavlja globoke trditve o tem, kaj je "naravno". O'Brien ne pravi, da je vse drugo le krinka za voljo do moči. Ne pravi, da človekova narava, ali oblast, ali zgodovina zagotavljajo, da bo tisti škorenj mendral vse večne čase, ampak samo to, da je *že tako*, da bo mendral. Pravi, da je *že tako*, da reči tako stojijo, in da je *že tako*, da scenarija ni več mogoče spremeniti. O tem, kakšna bo prihodnost, torej odloča čista kontingenca - kakor je kontingenten komet ali virus.

Zato se mi takšno razumevanje zdi edino razumevanje, ki se sklada z dejstvom, da je O'Brienova pripoved o prihodnosti prav tisti del 1984, ki se ga najbolj spominjamo, se prav tisti del, ki je resnično *strašen*. Če namreč O'Briena razumemo, kot da ne izreka nekih splošnih vehementnih trditev, ampak preproste empirične napovedi, je še toliko strašnejša figura. Nekje nam je vsem jasno, da je filozofsko zasofisticirana razprava o tem, ali je človekova narava v svojem prirojenem bistvu dobrohotna ali zločesta, ali pa o notranji dialektiki evropske zgodovine, o človekovih pravicah, o objektivnih resnicah ali o reprezentacijskih funkcijah jezika precej nedolžna zadeva. O'Brien kot teoretik bi nas lahko zares v živo prestrašil kvečjemu toliko kot Burnham ali Nietzsche. Pač pa O'Brien kot dobro obveščeni, dobro nameščeni, lepo prilagojeni, bistri, občutljivi in vzgojeni član Notranje partije zbujajo toliko več srhov. Orwellu je uspelo, s tem da nas spretno spominja na to, kaj se dogaja resničnim ljudem na resničnih krajih (tudi še dandanašnji), in to

ekstrapolira, prepričati bralca, da je O'Brien verjetna oseba iz povsem verjetne prihodnje družbe, se pravi družbe, v kateri se upi liberalcev ne morejo uresničiti.

Tej misli se najprej upremo s prepričanjem, da je O'Brien psihološko neverjetna oseba. Potemtakem so mučitelji lahko samo neobčutljive, banalne beštije kakor Eichmann, Gradus in Paduk. Kdorkoli si tako "nenavadno omikano" kot O'Brien poravnava naočnike, že ne more imeti namenov, kakršne oznanja O'Brien. O'Brien je radoveden, dojemljiv intelektuallec - tak kot mi. Ljudje naše baže pa ne počno takšnih reči.

Orwell nam je pokazal, kako naj se izognemo takšnemu samoobrambnemu vzgibu, ko je o H. G. Wellsu dejal, da je bil "preveč razumen, da bi razumel sodobni svet". Po Orwellovem mnenju potemtakem Wells ni imel tistega, čemur je rekel "fašistična žilica", se pravi tistega, kar sta imela, kot je tudi rekel, Kipling in Jack London in kar je potrebno za razumevanje fašizma.¹⁶ Mislim, da se je Orwell napol zavestno ponašal s tem, da si to žilico deli s Kiplingom. Ponašal se je z domišljijo, ki mu je dajala videti, da se svet utegne vrteti povsem drugače, kot se je Wellsu zdelo, da se *mora*. Vendar to ne pomeni, da bi bil Orwell kdajkoli, tudi tedaj ne, ko je ustvaril O'Briena, prepričan, da se bo zares tako vrtel. Prezir do teorije, ki ga je Orwell delil z Nabokovim in zaradi katerega ne eden ne drugi nista mogla resno jemati marksistične teorije, ga je vodil k prepričanju, da se stvari lahko razvijajo tako ali drugače, da je prihodnost razpoložljiva za to in ono.

Misel, da je bil Wells "preveč razumen", se zdi utemeljena, če si zamislimo kakega optimističnega rimskega razumnika, ki je živel pod Antonini in se ukvarjal z orisovanjem človekovega napredka od začetkov razumne misli v Atenah do njegovega razsvetljenega časa. Recimo, da je pri tem naletel na izvod pred nedavnim zbranih in izdanih krščanskih spisov. Zaprepaden strmi ob tem, kako psihološko neverjeten in moralno degradiran je lik, ki mu

16 Glej *CEIL*, II, str. 172. To, da je Orwell O'Brienov lik ustvaril na podlagi svojega lastnega sadizma, se mi zdi zmagoslavje samospoznanja in samopreseganja.

je ime Jezus, in sicer iz istih razlogov, kot je kasneje strmel Nietzsche. Če bi mu ob tem recimo kak prijatelj dejal, da se bodo prizadevanja, da bi posnemali ta lik, razširila na ozemlje, ki bo večje od rimskega cesarstva, in da jih bodo vodili ljudje, "ki se bodo imeli za razsvetljene in napredne", mu ne bi verjel. Bil bi namreč, kot bi mu ta prijatelj dejal, preveč razumen, da bi dopustil možnost, da utegne svet tako zabloditi.¹⁷

Bistvo te moje primere je, da je skupek idej, ki se nanašajo na krščanstvo - denimo misel, da je obojestransko usmiljenje zadostna osnova za politično združbo, misel, da je nekaj hudo narobe (če porabimo Orwellov seznam) z "zapiranjem ljudi brez sodnih procesov, zaslužnjevanjem vojnih ujetnikov, javnimi usmrčitvami, izsiljevanjem priznanja z mučenjem, izsiljevanjem s talci in deportacijo celih ljudstev", misel o tem, da razlike v bogastvu, nadarjenosti, moči, spolu in rasi niso merodajne za državno politiko - te ideje so bile nekoč prav tako neverjetne in fantastične, kot so O'Brienove iz njegovega Oligarhičnega kolektivizma. Nekoč bi se zdeli ljudje kakor Wilberforce in oba Milla neokusno histerične projekcije fantastove bolne domišljije. Orwell nam pomaga spredvideti, da je *pač že tako*, da je oblast v Evropi prešla v roke ljudi, ki so pomilovali ponižane in sanjarili o enakosti med ljudmi, in da se prav tako lahko zgodi tudi to, da bodo lepega dne to oblast dobili v roke ljudje, ki ne bodo poznali takšnih čustev in idej. Socializacija, če naj ponovim, gre vse do dna, in često je to, komu se bo uspelo socializirati, odvisno od tega, kdo bo prej koga ubil. Če bo oligarhični kolektivizem slavil zmagoslavje, ga ne bo zato, ker bi bili ljudje v bistvu slabi in vse kaj drugega kot bratje ali ker ne bi imeli naravne pravice do enakosti, tako kot tudi krščanstvo in politični liberalizem nista doživela zmagoslavja (v tej meri, kot sta ga) zato, ker bi bili ljudje v bistvu dobri, bratski in ker bi imeli naravno pravico do tega. Da zgodovina lahko ustvari ljudi, kakršen

17 V izrazoslovju 4. poglavja sta tako Wells in moj namišljeni Rimljan metafizika - se pravi človeka, ki svojega dokončnega besednjaka ne moreta ugledati kot nekaj kontingentnega, zaradi česar sta prisiljena verovati, da bo ta besednjak ohranilo nekaj, kar je v sami naravi resničnosti.

je O'Brien, in jim da oblast, je posledica naključij enake vrste, kot so tista, ki so do nedavnega preprečevala obstoj takšnih ljudi - se pravi naključij, kakršna so ustvarila in dala moč ljudem, kakor sta J. S. Mill in Orwell sam. Dejstvo, da bo nekoč uživanje ob pogledu na to, kako zveri mesarijo ljudi, veljalo za vsega obsojanja vredno, se je zdelo nekdanj natanko takšna malo verjetna historična kontingenca, kot se nam danes zdi O'Brienov oligarhični kolektivizem. Orwell nam torej pomaga uvideti, da je bilo nemara samo plod naključij, da je Evropa začela častiti dobrohotna čustva in idejo humane skupnosti, in da se prav tako utegne *primeriti*, da bo svet nekoč prišel v roke oblastnikov, ki ne bodo poznali takšnih čustev in takšnih moralnih imperativov.

Kakor jaz razumem stvari, je Orwellovo zanikanje obstoja avtonomnega individua le del obsežnejšega pogleda, ki zanikuje, da bi bilo kaj zunaj časa oziroma nekaj, kar bi bilo bolj temeljno od naključja, ki mu lahko pripišemo, da preprečuje ali pa naposled zasuče takšno zaporedje naključnih dogodkov. Zato odlomka iz Winstonovega dnevnika, v katerem piše, kako je treba vztrajati, da je dve in dve enako štiri, ne razumem kot Orwellov pogled na to, kako je treba onemogočiti takšne O'Briene, temveč bolj kot predlog, kako naj se držimo, ko se stvari zaostrijo. To pa storimo tako, da govorimo z drugimi - to je, da skušamo dobiti potrditev svoje lastne identitete tako, da jo artikuliramo v navzočnosti drugih. Pri tem upamo, da bodo ti drugi rekli kaj, s čimer nam bodo pomagali ohraniti mrežo prepričanj in hotenj celo. Spomnimo se, da je imel Winston, ko je zapisal v svoj dnevnik, da "potem pride vse", če je dopuščena pravica reči, da je dve in dve enako štiri, "občutek, da govori O'Brienu". Sebe opisuje, kot da piše dnevnik za O'Briena - da piše *njemu*; ta dnevnik je bil kakor razvlečeno pismo, ki ga nihče nikoli ne bo prebral, vendar tudi kakor pismo, naslovljeno prav na določeno osebo, kar mu je dalo tudi svoj posebni kolorit". (1984, str. 79). Spomnimo se tudi, da mu O'Brien, ko ga ujamejo, pove, da "mu je že od nekdanj jasno", da on, se pravi O'Brien, ni na njegovi strani, s čimer se Winston strinja (str. 880).

Ker v nekem prejšnjem poglavju Winston pravi, da "je bil zdaj še bolj prepričan kot prej, da je O'Brien na njegovi strani", je to strinjanje težko razumljivo. Še najboljše razlago tega protislovja dobimo nekoč pozneje, ko O'Brien, tik zatem, ko za kratek hip naposled pripravi Winstona do tega, da verjame v "dve in dve je enako pet", vpraša:

Se spominjaš, da si v svoj dnevnik napisal, da ni pomembno, ali sem ti prijatelj ali sovražnik, saj sem navsezadnje človek, ki te je razumel in s katerim se je dalo pogovoriti? In imel si prav. Res se rad pogovarjam s tabo. Tvoj um me privlači. Spominja me na moj lastni um - le da si ti blazen. (str. 892)

Ta odlomek nas spomni na prvo omembo O'Briena v romanu. Tam zvemo, da je Winstona

... močno privlačil, pa ne le zaradi tega, ker mu je zbuvalo radovednost nasprotje med O'Brienovim uglajenim vedenjem in njegovo atletsko postavo. Vzrok je bil bolj v njegovem skrivnem prepričanju - ali nemara niti ne prepričanju, temveč zgolj v upanju - da O'Brienova politična pravovernost ni popolna. Nekaj na njegovem obrazu je to nezadržno izpričevalo. Ali pa nemara niti ni bila nepravovernost tisto, kar se je začrtovalo na njegovem obrazu, temveč kratko malo bistroumnost. (1984, str. 748; glej tudi str. 757)

Na koncu zvemo, da je šlo v resnici bolj za upanje kot prepričanje in bolj za bistroumnost kot za nepravovernost.

Zapeljiva je misel, da ta odlomek, tako kakor Winstonova neomajna ljubezen do O'Briena, kaže samo na Winstonov mazo-hizem, se pravi na drugo plat njegovega sadizma.¹⁸ Toda takšna misel bi nekam preveč nalahko opravila s takšno ljubeznijo. Odlomek nas namreč v resnici opominja, da ironik - se pravi človek, ki dvomi o svojem lastnem dokončnem besednjaku, o svoji lastni moralni identiteti in nemara celo o svoji zdravi pameti - obupno potrebuje *pogovor* z drugimi ljudmi, tako obupno, kot drugi potrebujejo telesno ljubezen. To pa zato, ker lahko edinole v pogovoru obvladuje te dvome, ostaja čvrst in ohranja svojo mrežo prepričanj in hotenj dovolj koherentno, da lahko deluje. Te dvome in te potrebe pa ima zato, ker se iz tega ali onega vzroka socializacija v njem ni do kraja izvršila. Ker njegove izjave vijugajo po možganih - ne pa kot pravorek, ki gladko teče iz lepo programiranega grla - ga mučijo sokratski dvomi o dokočnem besednjaku, ki ga je nasledil.¹⁹ Zato se kakor Sokrat in Proust nenehno zapleta v erotična razmerja s svojimi sogovorniki. Včasih so takšna razmerja mazohistična, kot je bilo Marcelovo prvo razmerje z gospo de Guermantesovo. Včasih pa so sadistična, kot je bilo majevtično razmerje z Marcelom, na katerega je upal Charlus. Ampak za kakšno razmerje gre, niti ni tako pomembno, temveč bolj to, da gre za razmerja med ljudmi, ki so dovolj pametni, da vedo, o čem človek govori - ljudje, ki so zmožni razumeti, odkod takšnim ljudem dvomi, saj sami poznajo takšne dvome, ljudje, ki so sami podvrženi ironiji.

To pa je vloga, ki jo O'Brien hrani za Winstona. Ampak, ali bi lahko za O'Briena rekli, da je ironik? Orwell mu podeli vse običajne lastnosti angleškega intelektualca iz časa svoje mladosti. Pravzaprav resno sumim, čeravno svojih sumov ne morem preveriti, da je O'Brien deloma upodobljen po Georgu Bernardu Shawu, pomembnem sokratskem liku iz Orwellove generacije. Toda v nasprotju s Shawom, ki je imel kakor Nietzsche smisel za historično

18 V zvezi z Winstonovim sadizmom glej 1984, str. 751.

19 V zvezi s pravorekom glej 1984, str. 923, 775. Glej tudi opis Winstona sredi mučenja na str. 882: "Bil je samo še usta, ki govorijo, in roka, ki podpisuje vse, kar od njega zahtevajo" - in primerjaj s Scarryjem, *The Body in Pain*, str. 49, 51.

vzvišenost, se je O'Brien sprijaznil z dejstvom, da bo prihodnost zvest odsev nedavne preteklosti - pa ne zavoljo kakšne metafizične nujnosti, temveč kratko malo zato, ker je Partija izdelala tehnike, ki so bile potrebne za preprečitev sprememb. O'Brien je obvladal dvojno misel, zato ga niso mučili dvomi glede sebe in Partije.²⁰ Zato v tem smislu, kot ga jaz omenjam, ni ironik. Kljub temu pa ima *darove*, spričo katerih bi v času, ko dvojno mišljenje še ni bilo iznajdeno, veljal za ironika. In s temi darovi počne pač edino, kar lahko počne: uporablja jih za to, da ustvari takšno razmerje, kakršno ima z Winstonom. Najbrž je Winston samo eden iz dolge vrste O'Brienu po duhu sorodnih ljudi, ki jih je O'Brien poiskal, jih od daleč preučeval in nazadnje dovolj zvedel o njih, da jih je lahko z užitkom začel mučiti. S slehernim je sklenil dolgotrajno, tesno in močno občuteno razmerje, da bi lahko nazadnje užival ob tem, kako skrivlja in lomi tiste posebne, skrite in nežne dele uma, uma, ki se diči z istimi darovi kot njegov lastni - dele, ki jih je edinole on, in nemara še nekaj njegovih kolegov, znal odkriti in trpinčiti. V tem pogojnem smislu imamo lahko O'Briena za poslednjega ironika v Evropi - za človeka, ki počne edino, kar se da ob koncu liberalnega upanja početi z ironijo.

Orwell nam pripoveduje, da to, ali bodo naši prihodnji vladarji bolj podobni O'Brienu ali bolj J. S. Millu, ni odvisno - kot menijo Burnham, Williams in metafiziki nasploh - od globokih dejstev, ki zadevajo človeško naravo. Zakaj, kot kažeta O'Brien in Humbert Humbert, so intelektualni darovi - inteligenca, razsodnost, radovednost, domišljija, okus za lepo - natanko tako raztegljivi kot spolni nagon. Zaposlijo se lahko na tisoče načinov, tako kot človekova roka. Vozlički v možganih, ki prinašajo te darove, nimajo

20 Dvojno mišljenje razumem kot nekakšno namerno vsiljeno shizofrenijo, bivanje dveh sistemov prepričanj in hotenj v enem samem telesu. Eden izmed teh sistemov je zmožen Winstonu govoriti o njegovih dvomih, drugi ne. O'Brien jih preklaplja sem in tja na isti nezavedni način, kot se lahko ljudje z dvojno osebnostjo po potrebi preklapijo v drugo osebnost. Več o tem modelu razcepljene osebnosti nezavednega si preberi v razpravi Donalda Davidsona o Freudu (o kateri sem pisal v 2. poglavju) in v mojem spisu "Freud and Moral Deliberation" v knjigi *The Pragmatist's Freud*, izd. Joseph Smith and William Kerrigan.

prav nič več zveze s kakim osrednjim predelom jaza - "naravnega" jaza, ki ima rajši blagost kot mučenje ali pa rajši mučenje kot blagost - kot jo imajo mišičasti udje ali občutljiva spolovila. O tem, kakšni bodo naši prihodnji vladarji, torej ne bodo odločale nobene velike neizpodbitne resnice o človekovi naravi in njegovem razmerju do resnice in pravice, temveč veliko drobnih kontingentnih dejstev.

II

SOLIDARNOST

Če ste bili Jud v času, ko so vlaki vozili v Auschwitz, ste imeli več možnosti, da vas bodo vaši nejudovski sosede skrili, če ste živeli na Danskem ali v Italiji kot pa v Belgiji. To razliko ponavadi opišemo, rekoč, da je veliko Dancev in Italijanov pokazalo čut za človeško solidarnost, ki ga je mnogim Belgijcem pač primanjkovalo. Orwellova vizija je bila svet, v katerem je bila takšna solidarnost povsem onemogočena, in sicer premišljeno in skrbno načrtovano.

Tradicionalna filozofska interpretacija "človeške solidarnosti" pravi, da je v vsakem izmed nas nekaj - bistvo naše človeškosti - kar odzvanja ob istem nekaj, ki je tudi v drugih ljudeh. Takšna razlaga pojma solidarnost se ujema z dejstvom, da smo o občinstvu iz Koloseja, Humbertu, Kinbotu, O'Brienu, stražnikih iz Auschwitzu in Belgijcih, ki so mimo gledali, kako so gestapovci odvedli njihove judovske sosede, najaveni reči, da so bili "nečloveški". S tem naj bi povedali, da je vsem manjkalo neke sestavine, ki je bistvena za človeka v polnem pomenu te besede.

Filozofi, ki zanikajo, kot sem jaz v 2. poglavju, da obstaja takšna sestavina, da obstaja karkoli takšnega, čemur bi lahko rekli "bistveni jaz", se ne morejo sklicevati na to zadnjo trditev. Če namreč vztrajamo na kontingentnosti in potemtakem nasprotujemo idejam, kot so "bistvo", "narava" in "temelj", ne moremo več trditi,

Dane Press, 1977

da so nekatera dejanja in nagnjenja po naravi "nečloveška". Zakaj takšno vztrajanje predpostavlja, da je tisto, kar velja za dostojnega človeka, relativno in je odvisno od zgodovinskih okoliščin, se pravi, da je predmet minljivega soglasja glede tega, kakšna nagnjenja so normalna in kakšna dejanja so pravična oziroma krivična. In vendar v časih, kakršni so bili časi Auschwitz, ko je zgodovina v prevratu in ko tradicionalne institucije in vedenjski vzorci padajo, hočemo nekaj, kar stoji zunaj zgodovine in institucij. In kaj drugega naj bi to bilo kot človeška solidarnost, spoznanje, da nam je človeško vsem skupno?

V tej knjigi že ves čas dopovedujem, da si *ne* prizadevamo za nečim, kar je zunaj zgodovine in institucij. Temeljna podmena knjige je, da prepričanje še vedno lahko uravnava dejanje in da je zanj še vedno lahko vredno umreti med ljudmi, ki se dobro zavedajo, da vzrok za to prepričanje ni nič globljega od kontingentne zgodovinske okoliščine. Moj oris liberalne utopije v 3. poglavju je bil skica družbe, v kateri je naboj "relativizma" zgubil svojo udarnost, družbe, v kateri je pojem "nečesa, kar stoji za zgodovino" postal nerazumljiv, toda tudi družbe, v kateri čut za človeško solidarnost ostaja nedotaknjen. V 4. poglavju sem liberalnega ironika orisal kot človeka, za katerega je ta čut bolj predmet imaginativne identifikacije z detajli življenja drugih ljudi kot pa spoznanje nečesa, kar si z njimi že od nekdaj deli. V 5. in 6. poglavju sem skušal pokazati, kako je mogoče teorijo ironika sprivatizirati in tako preprečiti, da bi postala grožnja za politični liberalizem. V 7. in 8. poglavju pa sem skušal pokazati, kako se je prezir do okrutnosti - občutek, da je to najslabše, česar smo zmožni - pri Nabokovu in Orwellu zmešal z občutkom kontingentnosti sebstva in zgodovine.

V tem zadnjem poglavju pa bom spregovoril še nekaj bolj splošnega o trditvi, da je naša moralna obveza, čutiti solidarnost z vsemi drugimi ljudmi. Izhajam iz doktrine, na katero sem se mimogrede skliceval v 1. poglavju - iz Wilfrida Sellarsa analize moralne obveze, v smislu "mi-intencij". Ta analiza namreč vidi te-

meljni razlagalni pojem na tem področju v izrazu "eden izmed nas"²¹ - pojmu, ki prihaja do izraza v frazah, kot so "ljudje naše sorte" (ne pa trgovci in služabniki), "naš kamerad iz (radikalnega) gibanja", "Grk kakor mi" (ne pa barbar) ali pa "naš katoliški brat" (ne pa protestant, Jud ali ateist). Menim, da "eden izmed nas ljudi" (ne pa živali, rastlin ali strojev), nikakor ne more imeti enakovrstne moči v sebi, kot jo imajo prej našteti primeri. Mislim, da je moč "nas" prav v kontrastiranju, v tem smislu namreč, da kontraste vidi v "njih", ki so ravno tako ljudje - se pravi "napačna sorta" ljudi.

Pomislimo najprej na tiste Dance in tiste Italijane. So mar rekli, da si njihovi judovski sosedje zaslužijo rešitve zato, ker so ljudje? Nemara včasih tudi zares so, a večinoma bi nedvomno rabili bolj omejene izraze, če bi jih vprašali, zakaj so tvegali, ko so tega ali onega Juda vzeli v zaščito - recimo, da je bil ta Jud njihov someščan iz Milana, ali sodeželan iz Jutlanda, ali član iste zveze, ali poklicni kolega, ali športni kolega, ali pa ravno tako kakor oni oče majhnih otrok. Potem pa pomislimo še na tiste Belgijce: seveda so bili tudi med njimi ljudje, za katere bi vsekakor tvegali in jih zaščitili v podobnih okoliščinah, ljudje, s katerimi so se v resnici istovetili, bodisi tako ali drugače. Toda z Judi so se lahko le redkokdaj tako poistovetili. Najbrž obstajajo podrobne historično-sociološke razlage za razmeroma redka tovrstna istovetenja med Belgijci - razlage, zakaj je pomisel "Ona je Judinja" tako pogosto pretehtala pomisel "ona je tako kot jaz mati majhnih otrok". Vendar "nečlovečnost", "trdosrčnost", "pomanjkanje čuta za solidarnost" nikakor ne morejo biti med temi razlagami. Takšni izrazi so v

21 Glej delo Wilfrida Sellarsa *Science and Metaphysics*, str. 222: "Konceptualno dejstvo je, da ljudje sestavljajo skupnost, *mi*, s tem da imajo drug drugega za *enega izmed nas* in da si za skupno dobro *ne* prizadevajo iz dobrohotnosti, temveč kot 'eden izmed nas' oziroma z moralnega stališča." (Iz quinovskih razlogov bi "konceptualno dejstvo je" iz gornjega navedka rajši postavil v oklepaj, vendar je ta metafilozofska razlika za tukajšnje obravnavo nerelevantna.) Sellars v 7. poglavju svoje knjige izrecno spregovori o implikacijah te trditve. Drugje pa istoveti "mi-zavest" s krščansko *caritas* in Roycevo "lojalnostjo". Koristno razčlenbo in kritiko Sellarsove metaetike najdemo v spisu W. Davida Solomona "Ethical Theory" v knjigi *The Synoptic Vision: Essays on the Philosophy of Wilfrid Sellars*, izd. C. F. Delaney idr. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1977).

takšnem kontekstu zgolj izraz negativne čustvene reakcije. Pomislimo naposled še na odnos sodobnih ameriških liberalcev do nenehne brezupnosti in bede, v katerih živijo mladi črnici po ameriških mestih. Mar rečemo, da moramo tem ljudem pomagati zato, ker so ljudje kakor mi? Mogoče res kdaj, vendar je precej bolj prepričljivo, tako moralno kot politično, če rečemo, da so *Američani* kakor mi - saj se zdi nevzdržno, da bi kak *Američan* živel v brezupu. S temi primeri sem hotel povedati, da je naš čut za solidarnost najmočnejši, če imamo tiste, s katerimi se solidariziramo, za "enega izmed nas", pri čemer "nas" pomeni nekaj manjšega in ožjega kot človeštvo. Zato je izjava "ker je človek" tako šibka, neprepričljiva utemeljitev velikodušnega dejanja.

S krščanskega stališča je ta težnja, da se čutimo bližje tistim, s katerim se lažje imaginativno poistovetimo, obžalovanja vredna, skušnjava, ki se ji moramo ogibati. Krščanska ideja moralne popolnosti nas uči, da moramo imeti vsakega, celo stražarje iz Auscwitza ali Gulaga, za svojega brata v grehu. Za kristjane se človek ne očisti vse dotlej, dokler čuti do enega božjega otroka močnejše kot do katerega drugega; krivičnega razločevanja se je treba že v načelu izogibati. Posvetni etični univerzalizem je torej takšen odnos prevzel od krščanstva. Po Kantu moramo do bližnjega čutiti obvezo ne zato, ker je ravno tako Milančan oziroma Američan kakor mi, temveč zato, ker je ravno tako kot mi razumno bitje. Kant nam na svoj nadvse strogi način dopoveduje, da dobro delo, ki ga storimo za drugega, ne šteje kot *moralno* dejanje, to je dejanje, ki ga storimo iz čuta dolžnosti, ne pa zgolj v skladu z dolžnostjo, če vidimo v svojem bližnjem kaj drugega kot razumno bitje, se pravi sorodnika, sosedu ali someščanu. A tudi če ne uporabljamo krščanskega ali Kantovega jezika, čutimo, da je nekaj moralno vprašljivega v tem, da nam je bolj mar kakega Newyorčana kot pa nekoga, ki tolče enako brezupno in bedno življenje v siromašnih četrtih Manile ali Dakarja.

Stališče, ki sem ga zavzel v I. delu te knjige, se ne ujema s tem univerzalističnim odnosom, pa najsí gre za njegovo versko ali posvetno obliko. Ne ujema se niti z idejo, da obstaja "naravni" rez

v spektru podobnosti in razlik, ki določa razliko med teboj in psom, recimo, ali teboj in enim izmed robotov Asimova - rez, ki bi zaznamoval konec razumnih bitij in začetek nerazumnih, konec moralne obveze in začetek dobrohotnosti. Iz mojega stališča izhaja, da je čut za solidarnost nujno povezan z vprašanjem, katere podobnosti in razlike se nam zdijo pomembne, in da je ta pomembnost funkcija historično kontingentnega dokončnega besednjaka.

Po drugi strani pa moje stališče *ni* v protislovju s predlogom, da skušajmo razširiti svoj čut "naših" na ljudi, ki smo jih doslej imeli za "njihove". Ta predlog, značilen za liberalce - ljudi, ki se bolj od vsega bojijo okrutnosti - ni utemeljen v ničemer globljem kot na historičnih kontingencah, ki sem jih omenjal ob koncu 4. poglavja. To so kontingence, ki so botrovale nastanku moralnih in političnih besednjakov, značilnih za sekularizirane demokratske družbe na Zahodu. Ker se je ta besednjak polagoma de-teologiziral in defilozofiziral, je "človeška solidarnost" postala močna retorična figura. Še malo mi ne gre za to, da bi zmanjševal to moč; rad bi jo samo razvezal od tega, kar tako pogosto velja za njene "filozofske predpostavke".

Pogled, ki ga zagovarjam, pravi, da moralni napredek obstaja in da takšen napredek dejansko vodi k večji človeški solidarnosti. Vendar menim tudi, da ta solidarnost ne izvira iz spoznanja jedra jaza, se pravi človekovega bistva v vseh drugih ljudeh. Prej je zmožnost uvidevanja, da so vse te tradicionalne razlike (med ljudstvi, verami, rasami, običaji in podobnim) nepomembne, če jih primerjamo s podobnostmi, ki zadevajo trpljenje in ponižanje - zmožnost uvidevanja, da so vsi ljudje, četudi še tako različni od nas, vendarle "naši". Zato sem torej v 4. poglavju dejal, da vidim poglobitveni prispevek novodobnih intelektualcev k moralnemu napredku v njihovem podrobnem opisu raznih oblik trpljenja in ponižanja (na primer v romanih in etnografijah), ne pa v njihovih filozofskih in teoloških razpravah.

Kant, ki so ga gnali najboljši možni vzgibi, je zapeljal filozofijo morale v vode, v katerih so filozofi morale le stežka sprevi-

deli, kako pomembni so za moralni napredek takšni podrobni empirični opisi. Kant je hotel olajšati takšen razvoj, ki se od njegovih dni tudi dejansko godi - se pravi razvoj demokratskih institucij in kozmopolitske politične zavesti. Vendar je menil, da je treba to storiti s poudarjanjem razumnosti in obveze - še zlasti *moralne* obveze - ne pa sočutja spričo trpljenja in obžalovanja spričo okrutnosti. V spoštovanju "razuma", skupnega bistva človeštva, je videl edini motiv, ki ni bil "zgolj empiričen" - ki ni bil odvisen od naključne pozornosti ali od zgodovinskih okoliščin. "Razumski ozir" je postavil kot nasprotje sočutju in dobrohotnosti in s tem dosegel, da sta slednja postala vprašljiva, drugorazredna motiva za to, da se človek ogiba okrutnosti. "Moralnost" je razločil od zmožnosti za dovzetnost za trpljenje in ponižanje ter za identifikacijo z njima.

V zadnjih desetletjih se angloameriški filozofi odvrčajo od Kanta. Annette Baier, Cora Diamond, Philippa Foot, Sabina Lovibond, Alasdair MacIntyre, Iris Murdoch, J. B. Schneewind in drugi so postavili pod vprašaj temeljno Kantovo predpostavko, da mora moralni preudarek nujno zavzeti obliko dedukcije iz splošnih, po možnosti "neempiričnih" načel. Prav pred nedavnim pa je Bernard Williams skušal distancirati "moralo" - se pravi, na grobo rečeno, kompleks pojmov, ki se osredinjajo na pojem *obveze*, ki smo ga s Kantovim posredništvom²² podedovali od krščanstva - s tem da jo je imenoval "posebna institucija". Gre namreč za institucijo, ki ne dopušča, da bi bile te obveze dejavniki, ki bi jih pri tem, kako naj ravnamo, tehtali na podlagi drugih etičnih meril, temveč vztraja, kot pravi Williams, da "edino obveza lahko pretehta obvezo"²³. Če je tako, je mogoče moralno dilemo "racionalno" razrešiti samo tako, da poiščemo kako obvezo višjega reda, ki bo pretehtala "konkurenčne" obveze nižjega reda - kar je Schneewind opisal kot osnovo tiste

22 Williams v delu *Ethics and the Limits of Philosophy*, str. 174, pravi, da morala - kot sistem idej, ki merijo na posebno vrsto obveze, imenovane "moralna" - "ni iznajdba filozofov", temveč prej "pogled oziroma - protislovno - del pogleda skoraj vseh nas". Williams je z "nami" najbrž menil "ljudi, ki bodo po vsej verjetnosti brali to knjigo", in v tem smislu je njegovo pripisovanje upravičeno. Po mojem pa je to del pogleda vseh nas na tem koncu sveta zato, ker so si to izmislili nekateri naši teologi in filozofi.

23 Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, str. 180-187.

vrste filozofije morale, ki išče, kot temu sam pravi, "klasična prva načela".²⁴ Williams svoje stališče do te posebne institucije zaokroži v naslednjih vrsticah:

V resnici se skorajda celotno človeško življenje, če je vredno tega imena, nahaja med ekstremi, pred katere nas postavlja morala. Ta (morala) razločno načrtava vrsto nasprotij: med silo in razumom, prepričanjem in razumskim pogledom, nenaklonjenostjo in nesoglasnostjo ter med golim zavračanjem in obsodbo. Odnos, spričo katerega poudarja vsa ta nasprotja, lahko imenujemo njena čistost. Čistost morale, njena odločenost, da abstrahira moralno zavest od drugih vrst čustvenih reakcij ali družbenih vplivov, ne skriva samo načinov, kako obravnava deviantne člane njene skupnosti, temveč tudi vrline teh načinov. In nič čudnega ni, da jih skriva, saj je te vrline mogoče ugledati kot take samo zunaj tega sistema, z vidika, s katerega ga lahko vrednotimo, medtem ko je sistem morale zaprt v samem sebi in bi bilo zanj povsem neprimerno, če bi nanj apliciral še kakšne druge, ne le moralne vrednote.²⁵

Dober primer za takšen pogled, ki se "sistemu morale" zdi neprimeren, je primer, ki sem ga orisal v I. delu te knjige: pogled namreč, po katerem je mogoče idejo o osrednji in univerzalni človeški sestavini, imenovani "razum", zmožnosti, ki je vir naših moralnih obvez in ki je bila nadvse koristna pri ustvarjanju novodobnih demokratskih družb, zdaj pospraviti v predal - in jo je tudi *treba* pospraviti, če bi radi, da bi se uresničila liberalna utopija,

24 Glej spis J. B. Schneewinda "Moral Knowledge and Moral Principles" v knjigi *Knowledge and Necessity*, izd. G. A. Vesey (London in New York: Macmillan, 1970). Ta razprava je ponatisnjena v delu *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, izd. Stanley Hauerwas in Alasdair MacIntyre (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1983), antologiji, v kateri najdemo veliko lepih primerov te antikantovske smeri novejših filozofij morale. Še posebej glej Iris Murdochove "Against Dryness" in Anette Baierjeve "Secular Faith", pa tudi MacIntyreovo uvodno razpravo "Moral Philosophy: What Next?"

25 Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, str. 194-195.

o kateri sem pisal v 3. poglavju. Trdim, da zdaj demokracije lahko odvržejo nekaj lestev, ki so jih potrebovale za svojo lastno postavitev. Druga osrednja trditev te knjige, ki se bo zdela enako neprimerna tistim, ki se jim zdi čistost morale privlačna, je, da naše obveznosti do drugih konstituirajo *samo* javno plat našega življenja, plat, ki tekmuje z našimi zasebnimi naklonjenostmi in poskusi samouresničevanja in ki ni že *sama po sebi* v prednosti pred takšnimi zasebnimi motivi. O tem, ali ima v kakem primeru vendarle prednost, odloča preudarek, proces, ki mu nagnjenje do "klasičnih prvih načel" praviloma ni prav nič v pomoč. Moralno obvezo je potemtakem treba upoštevati skupaj z mnogimi drugimi preudarki, ne pa jo že vnaprej postavljati nadnje.

Sellers, ki v moralnih obvezah vidi "mi-intence" (*we-intentions*), podpira tako Williamsovo razločevanje med "moralnim" in etičnim kot moje razločevanje med javnim in zasebnim. Njegov pogled se pokriva tako z razločevanjem med etičnimi oziri, ki izvirajo iz človekovega čuta za solidarnost, kot z etičnimi oziri, ki izvirajo recimo iz človekove naklonjenosti do določenega človeka ali iz značilnega človekovega prizadevanja, da bi se na novo ustvaril. Sellers namreč rekonstruira Kantovo razločevanje med obvezo in dobrohotnostjo tako, da se izogne predpostavki o osrednjem jazu, predpostavki, da je "razum" ime za tisto sestavino, ki je skupna vsem ljudem, in da nas spoznanje o tem napeljuje k solidarnosti do drugih.²⁶ Z njegovega vidika vidimo solidarnost bolj kot nekaj, kar

26 Če imamo ta pogled "bistvene sestavine človeškosti" za samoumeven, se nam filozofi morale zazdijo sofisticirani kazuisti. To pa zato, ker se najprej odločimo, katere prakse bomo privzeli, nato pa pričakujemo od naših filozofov, da priredijo definicijo "človeškega" ali pa "razumnega" tako, da nam bo ustrezala. Vemo, recimo, da ne smemo ubiti bližnjega, razen kadar nismo po uradni dolžnosti vojak, rabelj, zdravnik, ki opravlja abortuse, in podobno. Mar tisti, ki jih vendarle pobijamo pri opravljanju takšnih službenih dolžnosti - sovražne vojake, zakrknjene morilce, zarodke - niso ljudje? No ja, v nekem smislu so, v nekem niso - toda definiranje teh smislov pride šele pozneje na vrsto in je večinoma nekakšna sholastična vaja. Najprej razmišljamo o pravici med vojno, o upravičenosti smrtne kazni ali splava, šele nato se ubadamo s "statusom" sovražnega vojaka ali fetusa. Kadar skušamo storiti nasprotno, ugotovimo, da naši filozofi ne zagotavljajo zadostnih pogojev za človeškost ali razumnost, ki bi bili manj spirti med seboj, kot so prvotna praktična vprašanja. Prav *detajlj* teh prvotnih vprašanj (kaj pravzaprav počne ali pa bo storila sovražna vojska, koga pravzaprav

se naredi, ne pa najde, ustvari v teku zgodovine, ne pa prepozna kot zgodovinsko dejstvo. Sellars enači "obvezo" z "intersubjektivno veljavnostjo", vendar hkrati dopušča, da je obseg subjektov, med katerimi obstaja takšna veljavnost, manjši od celotnega človeštva. Po njegovem se "intersubjektivna veljavnost" lahko nanaša na veljavnost za vse člane skupin, kot so Milančani, Newyorčani, belci, ironični intelektualci, izkoriščani delavci ali katerakoli druga habermasovska "komunikativna skupnost". Na podlagi čuta za solidarnost imamo lahko obveze do *katerakoli* od teh skupin. Kajti "mi-intence", intence, ki jih izražamo v stavkih, kot je "Vsi *mi* bi radi...", intence, ki so v nasprotju s tistimi, katere izražamo v stavkih, ki se začno z "Rad bi...", imamo lahko zaradi tega, ker smo včlanjeni v katerakoli od teh skupin, veliko ali majhno.²⁷ Temeljna Sellarsova misel je, da je razlika med moralno obvezo in dobrohotnostjo razlika med dejanskim oziroma potencialnim intersubjektivnim soglasjem v skupini sogovornikov in idiosinkratičnim (individualnim ali skupinskim) občutjem. Takšno soglasje nima (brez zamere, Habermas) nobenih ahistoričnih pogojev za možnost, ampak je kratko malo posrečen nasledek določenih zgodovinskih okoliščin.

S tem pa še ni rečeno, in tudi Sellars ni tega rekel, da je bil poskus razmišljati v abstraktnih pojmi, kot so "božji otrok", "človečnost" ali "razumno bitje" brez koristi. Narobe, bilo je neznan-sko koristno, tako kot je koristno razmišljanje v pojmi, kot sta "resnica zaradi resnice" in "umetnost zaradi umetnosti". Takšni pojmi

obešajo in zakaj, kdo se pravzaprav odloča za splav in kdaj) nam pomagajo pri odločitvi, kaj naj storimo. Velika splošna načela pa tačas potrpežljivo čakajo na izid, nato pa se ključni izrazi, ki jih vsebujejo, redefinirajo tako, da se skladajo s tem izidom.

²⁷ Sellarsu ne gre za to, da bi podprl dejstvo, da se "mi" lahko istovetimo s kakim podrazredom človeških oziroma razumnih bitij (recimo s svojim plemenom), temveč za to, da bi ohranil razloček med obvezo in dobrohotnostjo v naturalističnem (in pravzaprav tudi materialističnem) okviru, se pravi v okviru, ki se ne nanaša na kak noumenalni jaz, hotenja, ki jih ne pogojuje zgodovina, in tako naprej. Kot vidite, me ta poskus zanima, vendar poglobljena moja pozornost pri tem velja prejšnji trditvi. Za moje tukajšnje potrebe je bistvena Sellarsova ideja, da je mogoče "kategorično veljavnost" in "moralno obvezo" istovetiti s "hoteti kakor jaz", neodvisno od vprašanj, kdo pravzaprav smo *mi*.

so namreč odpirali pot za politično in kulturno spremembo, saj so dajali spodbuden, čeravno nekam neoster *focus imaginarius* (t.j. *absolutno* resnico, *čisto* umetnost, človečnost *kot takšno*). Filozofski problemi in občutek nepristnosti, ki je povezan s temi problemi, nastanejo le tedaj, ko pripraven kupček retorike jemljemo za primeren predmet "konceptualne analize", ko *foci imaginarii* vzamemo pod drobnogled - skratka, ko se začnemo spraševati o "naravi" resnice, umetnosti ali človečnosti.

Kadar se vprašanje te vrste zazdijo umetna, kot se zdijo že vse od Nietzscheja, se začno ljudje spraševati o pojmu človeške solidarnosti. Da bi ohranili ta pojem, obenem pa dopuščali Nietzscheju njegovo trditev o kontingentno historičnem značaju našega čuta za moralno obvezo, moramo spoznati, da *focus imaginarius* zaradi tega, ker je iznajdba, ni nič slabši, kot bi bil, če bi bil (kot je Kant menil) prirojena poteza človeškega uma. Geslo "Do ljudi imamo obveze pač zato, ker so ljudje" je treba jemati kot opomin, da kolikor mogoče razširimo svoje dojemanje "nas". To geslo nas sili, da ekstrapoliramo naprej v smeri, ki so jo načrtali nekateri pretekli dogodki - da smo med "nas" najprej vključili tudi družino, ki je živela v sosednji votlini, nato pleme, ki je prebivalo na drugem bregu reke, nato plemensko zvezo onkraj gora, nato brezverce onkraj morij - in nazadnje morda služabnike, ki so ves ta čas namesto nas opravljali umazana dela. To je proces, ki ga moramo razvijati naprej. Ohraniti moramo občutljivost do marginaliziranih ljudi - ljudi, ki jih imamo instiktivno še vedno za "nje", namesto za "nas". Imeti moramo odprte oči za podobnosti, ki nas povezujejo z njimi. To geslo nas mora torej predvsem spodbujati k *razvijanju* širšega občutka solidarnosti, kot ga imamo sedaj, ne smemo pa si ga razlagati kot napotilo k takšnemu razumevanju solidarnosti, po katerem je ta obstajala v nas, še preden smo se je zavedeli. Zakaj edino v tem primeru ostajamo odprti za nesmiselno skeptično vprašanje "Je ta solidarnost *pristna*?" in za Nietzschejev namig, da naj bi konec vere in metafizike pomenil konec naših prizadevanj po tem, da ne bi bili kruti.

Če razumemo to geslo tako, kot je prav, dajemo tistemu "mi" nadvse konkreten in historično specifičen pomen: tedaj pomeni nekaj takšnega kot "mi liberalci dvajsetega stoletja" ali pa "mi dediči historičnih kontingenc, ki so ustvarjale čedalje bolj kozmopolitske, čedalje bolj demokratske politične institucije". Če pa ga razumemo napačno, bomo imeli svojo skupno "človeškost" in "naravne človekove pravice" za "filozofsko utemeljitev" demokratske politike. Če pravilno razumevamo takšna gesla, ugledamo filozofijo v službi demokratske politike - kot prispevek k poskusom doseganja "reflektivnega ravnovesja" (Rawlsov izraz) med našimi instinktivnimi reakcijami na sodobne probleme in splošnimi načeli, po katerih smo se vzgajali. Če jo tako razumemo, postane filozofija ena izmed tehnik za predelavo našega besednjaka moralnega preudarka, ki naj sprejme vase nova prepričanja (to je, da so ženske in črnci zmožni še česa več, kot mislijo belci moškega spola, da lastnina ni svetinja in da so spolne zadeve stvar zasebnosti). Če napačno razumemo ta gesla, imamo demokratsko politiko za predmet presoje filozofskega sodnega zbora - kakor da bi filozofi storili vse, kar je bilo v njihovih močeh, (oziroma bi morali storiti) da bi prišli do znanja o nečem, kar je manj vprašljivo kot vrednost demokratskih svoboščin in relativna socialna enakost, ki so jo nekatere bogate in srečne družbe začele pred kratkim uživati.

V tej knjigi sem skušal razgrniti nekaj posledic predpostavke, da takšnega sodnega zbora ne more biti. Z vidika javne plati našega življenja ni nič manj vprašljivo kot vrednost teh svoboščin. Z vidika zasebne plati našega življenja je nemara marsikaj takšnega, o čemer je mogoče enako težko dvomiti, recimo o ljubezni oziroma sovrastvu do kakega človeka ali pa o potrebi po tem, da izpeljemo kak idiosinkratičen projekt. Obstoj teh dveh plati (tako kot dejstvo, da lahko pripadamo več skupnostim in imamo tako nasprotujoče si moralne obveze kakor tudi konflikte med moralnimi obvezami in zasebnimi hotenji) poraja dileme. Takšne dileme nas bodo mučile vselej, nikdar pa jih ne bomo razrešili tako, da se bomo sklicevali na neke obveze višjega reda, ki bi jih nemara odkril in uporabil filozofski sodni zbor. Tako kot ni ničesar, kar bi podeljevalo

veljavnost dokončnemu besednjaku kakega človeka ali kake kulture, ni tudi ničesar implicitnega v tem besednjaku, kar bi odredjalo, kako naj ga predelamo, kadar začne kazati razpoke. Vse, kar lahko storimo, je, da delamo z dokončnim besednjakom, ki ga imamo, obenem pa ostajamo dovzetni za vse namige o tem, kako bi ga utegnili razširiti ali popraviti.

Prav zaradi tega sem na začetku 3. poglavja rekel, da lahko svoja mnenja o jeziku in sebstvu, ki sem jih razgrnil v 1. in 2. poglavju, utemeljim edinole s trditvijo, da se takšni pogledi lepše ujemajo z institucijami liberalne demokracije, kot se obstoječi. Kadar postavimo vrednost teh institucij pod vprašaj - pa ne s praktičnimi predlogi za uvajanje alternativnih institucij, temveč v imenu nečesa bolj "temeljnega" - neposreden odgovor ni mogoč, saj ni nikakršnega nevtralnega izhodišča. Še najboljše, kar lahko storimo z izzivi, s kakršnimi sta nas soočila Nietzsche in Heidegger, je, da nanje odgovorimo posredno, tako kot sem jaz v 5. poglavju: te ljudi lahko poprosimo, naj *sprivatizirajo* svoje projekte in svoja prizadevanja po sublimnem - da jih prepoznajo kot irelevantne za politiko in potemtakem združljive s čutom za človeško solidarnost, ki jo je olajšal razvoj demokratskih institucij. Ta prošnja po privatizaciji vodi k prošnji, naj razrešijo neizbežno dilemo tako, da podredijo sublimnost želji po tem, da bi se izognili krutosti in trpljenju.

Po mojem takšne prošnje nič ne podpira, pa tudi treba ni, da bi jo kaj podpiralo. Nobenega *nevtralnega*, nekrožnega načina ni, s katerim bi branili liberalčevo trditev, da je okrutnost najslabše, česar smo zmožni, tako kot ni nevtralnega načina, s katerim bi podprli Nietzschejevo zagotovilo, da njegova trditev izraža maščevalen, suženjski odnos, ali pa Heideggerjevo, da je ideja o "največji sreči največjega števila ljudi" samo še eden izmed drobcev "metafizike", se pravi drobcev "pozabe na Bit". S pogledom ne moremo seči nazaj za procese socializacije, ki so nas, liberalce dvajsetega stoletja prepričali o veljavnosti te trditve in očaranosti nad nečim, kar je bolj *resnično* oziroma manj efemerno, kot so zgodovinske kontingence, ki so sprožile te procese. *Mi* moramo začenjati od tam, kjer smo *mi* - to je del moči Sellarsove trditve, da nas ne obvezuje

nič drugega kot "mi-intence" skupnosti, s katerimi se istovetimo. Prekletstva temu etnocentrizmu ne odvzema dejstvo, da je največja takšna skupina "človeštvo" ali pa "razumna bitja" - nihče, trdim, nihče *ne more* ustvariti *takšne* identifikacije - ampak dejstvo, da je ravno na tem etnocentrizmu "nas" ("nas liberalcev"), da se širi in ustvarja širši in raznoter *ethnos*.²⁸ Gre za "mi" ljudi, ki so bili vzgojeni v nezaupanju do etnocentrizma.

Če naj povzamem, človeško solidarnost bi rad opredelil kot identifikacijo s "človeštvom kot takim", kot dvom o sebi, ki se polagoma, zadnjih nekaj stoletij, zajeda v srce prebivalcem demokratičnih držav - dvom o njihovi lastni občutljivosti za trpljenje in ponižanje drugih, dvom o tem, ali današnja institucionalna ureditev ustrezno rešuje problem tega trpljenja in ponižanja - kot zanimanje za možne alternative. Ta identifikacija se mi zdi nemogoča - je zgolj filozofova iznajdba, neroden poskus sekularizirati idejo, da postajamo eno z Bogom. Ta dvom o sebi se mi zdi značilno znamenje prve epohe človeške zgodovine, v kateri je veliko ljudi začelo razločevati vprašanje "Ali verjameš v to in si želiš tega, česar si želimo mi in v kar mi verjamemo?" od vprašanja "Ali trpiš?". V mojem jeziku je to zmožnost ločevati vprašanje, ali imava ti in jaz skupen dokončni besednjak, od vprašanja, ali ti trpiš. Če tidve vprašanji razločujemo, lahko razločujemo tudi med javnimi in zasebnimi vprašanji, med vprašanji o trpljenju in vprašanji o smislu človeškega življenja, med toriščem liberalca in toriščem ironika. Na ta način lahko en človek postane oboje.

Prevedel Uroš Kalčič

²⁸ To vprašanje razvijam v spisu "Solidarity or Objectivity?", v *Post-Analytic Philosophy*, izd. John Rajchman in Cornel West (New York: Columbia University Press, 1984) in v razpravi "On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz", v reviji *Michigan Quarterly Review* 25 (1986): 525-534.

Adrien Baillet

DESCARTESOVE SANJE
Z DNE 10. NOVEMBRA 1619

Gospod Descartes pravi, da je 10. novembra 1619 legel k počitku *poln zanosa* in popolnoma prevzet z mislijo, da *je ta dan odkril temelje čudovite znanosti*.^{*} Zatem je v eni sami noči sanjal trikrat zapored; mislil si je, da te sanje lahko prihajajo samo z neba (*d'en haut*). Ko je zaspal, so njegovo domišljijo napolnile prikazni, ki so ga prestrašile do te mere, da je moral stopiti na levo stran ceste, da bi lahko nadaljeval svojo pot tja, kamor se je bil namenil - v sanjah je namreč verjel, da hodi po cesti; v desnem boku je namreč začutil veliko šibkost, zaradi katere se ni mogel držati pokonci. Ker se je takšne hoje sramoval, se je poskusil vzravhati, toda zaradi silovitega vetra, ki ga je potegnil v nekakšen vrtnec, se je trikrat ali štirikrat zapored zavrtil na levi nogi. A to še ni bilo tisto, kar mu je pognalo strah v kosti. Ker se je le s težavo vlekel naprej, se je bal, da se bo pri vsakem koraku zgrudil. Ko je na svoji poti zagledal odprta šolska vrata, je stopil skoznja, da bi se umaknil na varno in poiskal rešitev za svoje tegobe. Poskušal je priti do šolske kapele, kjer je nameraval opraviti svojo molitev; ko je opazil, da je šel mimo nekega svojega znanca, ne da bi ga pozdravil, se je hotel obrniti in ga spoštljivo pozdraviti, toda sunek vetra, ki je pihal v smeri proti kapeli, ga je znova potisnil naprej. Isti hip je sredi šolskega dvorišča zagledal neko drugo osebo, ki ga je vljudno in ljubeznivo poklicala po imenu in mu naročila, naj poišče gospoda N., ker mu želi le-ta nekaj izročiti. G. Descartes je

* Prevedeno po A. Baillet, *La Vie de Monsieur Des-Cartes*, Pariz 1691, II, 1, str. 81-86.

pomislil, da gre najbrž za melono, prineseno iz kake tuje dežele. Toda še močnejše ga je osupilo, ko je videl, da so ljudje, ki so se skupaj s to osebo zbrali okrog njega z namenom, da bi se pogovorili, stali pokončno in trdno na svojih nogah, medtem ko se je on sam na istih tleh še vedno sključen opotekal, čeprav je veter, ki bi ga bil že večkrat skorajda podrl na tla, precej pojenjal. Ob tej misli se je zbudil in nenadoma začutil pravo bolečino, zaradi katere se je zbal, da gre nemara za delo nekakšnega zlobnega duha (*quelque mauvais génie*), ki ga je hotel preslepiti. Nemudoma se je obrnil na desni bok, kajti zaspal je bil in sanjal na levem boku. Opravil je molitev in Boga prosil, naj ga zaščiti pred neprijetnimi posledicami njegovih sanj in obvaruje pred nesrečami, ki bi mu lahko pretile kot kazen za njegove grehe - grehe, ki bi, kot je priznal, lahko bili dovolj hudi, da nadenj prikličejo celo strele z neba, čeprav je bilo njegovo dotedanje življenje v očeh ljudi bolj ali manj neoporečno.

V tem stanju je znova zaspal, potem ko je skoraj dve uri preudarjal o dobrih in slabih rečeh tega sveta. Tisti hip so ga obšle nove sanje, v katerih je slišal rezek in močan hrup, ki ga je imel za grmenje. Zaradi strahu, ki ga je ob tem popadel, se je nemudoma prebudil; ko je odprl oči, je v sobi zagledal brez števila ognjenih isker. To se mu je pred tem že večkrat primerilo, tako da se mu ni zdelo nič nenavadnega, da so se njegove oči takrat, kadar se je sredi noči prebudil, tako zelo iskriale, da je lahko zaznal predmete v svoji neposredni bližini. Toda tokrat se je hotel zateči k filozofskemu preudarku: do pomirjajočega sklepa o stanju svojega duha se je dokopal s preizkusom kakovosti prikazni, ki jih je imel pred očmi - in sicer tako, da je izmenoma odpiral in zapiral oči. Tako se je njegov strah razblinil in znova je povsem spokojno zaspal.

Trenutek pozneje so ga obšle tretje sanje, ki pa za razliko od prvih in drugih niso vsebovale nič strašnega. V teh zadnjih sanjah je zagledal na svoji mizi neko knjigo, ne da bi vedel, kdo jo je položil tja. Odprl jo je, in ko je videl, da gre za nekakšen *Slovar*, je to v njem vzbudilo upanje, da bi utegnila biti knjiga zanj nadvse koristna. Isti hip mu je pod roke prišla neka druga knjiga, ki v njegovih

očeh ni bila nič manj nova; tudi zanjo ni vedel, kako se je znašla tam. Videl je, da gre za antologijo poezije različnih avtorjev z naslovom *Corpus poetarum* itn. Postal je radoveden, zamikalo ga je, da bi kaj prebral: ko je knjigo odprl, je naletel na verz *Quod vitae sectabor iter?* itn. V tem hipu je zagledal neznanca, ki mu je pokazal nek verz, ki se je začel z besedami *Est et Non*, rekoč da gre za izvrstno pesem. G. Descartes mu je odvrnil, da pesem pozna in da gre za eno izmed Avsonijevih idil iz velike pesniške antologije, ki se je nahajala na njegovi mizi. Hotel jo je pokazati neznancu, zato je začel listati po knjigi, postavljajoč se s popolnim poznavanjem njene vsebine in notranjega ustroja. Medtem ko je iskal ustrezno mesto v knjigi, ga je neznanec vprašal, od kod mu ta knjiga, in g. Descartes je odvrnil, da mu ne zna povedati, kako jo je dobil, da pa je še hip pred tem imel v rokah neko drugo knjigo, ki pa je nenadoma izginila, ne da bi vedel, kdo mu jo je bil prinesel in kdo spet vzel. Še preden je končal z listanjem, je videl, kako se je prva knjiga znova pojavila na drugem koncu mize. Toda zdaj *Slovar* ni bil več tak kot takrat, ko ga je prvič videl. Vtem ko je listal po pesniški antologiji, je prišel do Avsonijevih pesmi; ker ni mogel najti verza, ki se je začel z besedami *Est et Non*, je neznancu rekel, da pozna še neko drugo, veliko lepšo pesem istega avtorja, ki se začneja z besedami *Quod vitae sectabor iter?* Neznanec ga je prosil, naj mu jo pokaže. Ko jo je g. Descartes začel iskati, je naletel na več miniaturnih portretov v bakrorezu; na osnovi tega je sodil, da je knjiga sicer nadvse imenitna, da pa ne gre za izdajo, ki jo sam pozna. Ta trenutek sta obe knjigi in neznanec izginili izpred njegovih oči in iz njegove domišljije, vendar se g. Descartes zaradi tega ni prebudil. Kar je bilo na tem nenavadnega, je bilo to, da je - v dvomih, ali so bile to, kar je pravkar videl, sanje ali privid - ne le še v snu ugotovil, da so bile to sanje, ampak se je celo lotil njihove razlage, še preden ga je zapustil spanec. Presodil je, da *Slovar* pomeni vse znanosti, zbrane skupaj, antologija poezije z naslovom *Corpus poetarum* pa, posebej in bolj določno, filozofijo in modrost skupaj. Menil je namreč, da ni nič nenavadnega, če pri pesnikih, celo pri tistih, ki zgolj kvasijo neumnosti, pogosto naletimo na misli, ki so bolj tehtne, bolj razumne in lepše izražene kot misli,

ki jih najdemo v spisih filozofov. To nenavadno dejstvo je pripisoval božanski naravi zanosa in moči domišljije, zaradi katere semena modrosti (ki se nahajajo v duhu vseh ljudi, podobno kot iskre ognja v kremenu) pri pesnikih vzklijejo z večjo lahkoto in v večjem sijaju kot pri filozofih zaradi razuma. G. Descartes, ki je v snu nadaljeval z razlago svojih sanj, je menil, da verz, ki se začneja z besedami *Quod vitae sectabor iter* in ki govori o negotovosti načina življenja, ki ga moramo izbrati, pomeni dober nasvet kakega modreca ali celo moralne teologije.

Nakar se je - še vedno v dvomih, ali sanja ali meditira - popolnoma mirno prebudil in z odprtimi očmi nadaljeval z razlago svojih sanj v načrtani smeri. Pesniki, zbrani v antologiji, so v njegovih očeh pomenili razodetje in zanos, za katerega je verjel, da mu bo naklonjen, verz *Est et Non* - tj. Pitagorov 'da in ne' - pa resničnost in lažnost človeških spoznanj in posvetnih znanosti. Dejstvo, da se je razlaga vseh teh stvari po njegovi lastni presoji tako dobro obnesla, ga je opogumilo do te mere, da je samega sebe zlahka prepričal, da je bil prav duh resnice (*l'Esprit de Vérité*) tisti, ki mu je hotel s pomočjo teh sanj razkriti zaklade vseh znanosti. Brez razlage so ostali samo še miniaturni portreti v bakrorezu, ki jih je bil videl v drugi knjigi; iskanje razlage le-teh je opustil, potem ko ga je naslednji dan obiskal nek italijanski slikar.

Zadnje sanje, ki so vsebovale samo všečne in prijetne reči, so po njegovem mnenju predstavljale prihodnost; njihov edini namen je bil, da mu razkrijejo, kaj se mu bo primerilo do konca življenja. Dvoje prejšnjih sanj pa je imel za preteče opozorilo, da njegovo preteklo življenje v očeh Boga bržčas ni bilo enako nedolžno kot v očeh ljudi. Menil je, da je bil prav to razlog za grozo in strah, ki sta spremljala te sanje. Melona, ki so mu jo hoteli podariti v prvih sanjah, je pomenila čar samote, čar, kot se nam kaže skozi prizmo povsem človeških stremeljenj. Veter, ki ga je gnal v smeri proti šolski kapeli, ko ga je zbadalo v desnem boku, ni bil nihče drug kot zlobni duh (*le mauvais Génie*), ki ga je poskušal na silo zvleči tja, kamor je nameraval iti že sam od sebe. Zaradi tega Bog ni dopustil, da bi stopil še korak naprej; zaradi tega se je sam pustil

odnesti na sveti kraj duhu, ki ga ni poslal Bog, čeprav je bil trdno prepričan, da je bil prav duh Boga (*l'Esprit de Dieu*) tisti, ki ga je pripravil do tega, da je napravil prvi korak v smeri proti kapeli. Groza, ki ga je obšla v drugih sanjah, je po njegovem mnenju predstavljala glas vesti zaradi domnevnih grehov v dotedanjem življenju, strela, ki jo je slišal treščiti, pa je bila znamenje duha resnice, ki se je spuščal nadenj, da bi se ga polastil.

Ker je ta zadnja misel prav gotovo podobna zanosu, bi nas to utegnilo napeljati na misel, da je g. Descartes zvečer pred spanjem nemara popival. Zares, bilo je na večer pred sv. Martinom, na večer, ko so imeli tudi v krajih, kjer je takrat bil, navado čezmerno popivati podobno kot v Franciji. Toda g. Descartes nam zagotavlja, da je večer in ves dan preživel popolnoma trezen in da vina že cele tri mesece ni niti okusil. Dodaja še, da mu je duh (*le Génie*), ki ga je navdajal z zanosom, zaradi katerega je imel že nekaj dni razgreto glavo, napovedal te sanje, še preden je legel v posteljo, in da človeški duh (*l'esprit humain*) pri tem ni imel prav nič opraviti...

...nakega filozofa so tako, kar imenujemo "sanje z neba" (Träume von oben), se pravi porba idej, ki bi bile prav takšno nastale tako v budnosti kot snu in ki svojo substance v nekaterih posameznih delih dolgaajo pravej globokini. Prevedel Miran Božovič

te sanje v večini primerov predstavljajo vsebino v abstraktni, poetični ali simbolični obliki.

Analiza tovrstnih sanj nas navadno privede do tega: sanj ne moremo razumeti; toda sanjavec - ali pacient - jih zna takoj in brez težav prevesti, kar je vsebina sanj zelo blizu njegovim zavestnim mislim. Čeja sicer še nekaj delov sanj, o katerih sanjavec ne zna ničesar povedati, to so ravno deli, ki pripadajo nezavednemu in ki so v krajših obdobjih najbolj zanimivi.

V najboljšem primeru to nezavedno naključno opirajoč se na zamisli, ki jih je pripeval sam sanjavec.

Prevedeno po: Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, XIV, str. 336-338. Prvič je bilo prvič objavljeno v knjigi Maxima Lernerja *Descartes & philosophie en sommeil*, Les Éditions Rieder, Paris, 1928.

Sigmund Freud

PISMO MAXIMU LEROYU O DESCARTESOVIH SANJAH

Ko sem se seznanil z vašim pismom, v katerem me prosite, naj pretresem Descartesove sanje, me je najprej obšel občutek tesnobe, zakaj spoprijem s sanjami, pri katerih ne moremo od samega sanjavca dobiti podatkov o odnosih, ki bi lahko te sanje povezali med sabo ali jih navezali na zunanji svet - in prav za to gre pri sanjah zgodovinskih osebnosti -, praviloma daje kaj boren rezultat.* Pozneje pa se je moja naloga izkazala za lažjo, kot sem pričakoval; in vendar se vam bo rezultat mojih raziskav brez dvoma zdel precej manj tehten, kot ste se upravičeno nadejali.

Sanje našega filozofa so tisto, kar imenujemo "sanje z neba" (Träume von oben), se pravi tvorbe idej, ki bi bile prav lahko nastale tako v budnosti kot snu in ki svojo substanco v nekaterih posameznih delih dolgujejo precej globokim duševnim stanjem. Zato te sanje v večini primerov predstavljajo vsebino v abstraktni, poetični ali simbolični obliki.

Analiza tovrstnih sanj nas navadno privede do tega: sanj ne moremo razumeti; toda sanjavec - ali pacient - jih zna takoj in brez težav prevesti, ker je vsebina sanj zelo blizu njegovim zavestnim mislim. Ostaja sicer še nekaj delov sanj, o katerih sanjavec ne zna ničesar povedati; to so ravno deli, ki pripadajo nezavednemu in ki so v številnih ozirih najbolj zanimivi.

V najboljšem primeru to nezavedno razložimo opirajoč se na zamisli, ki jih je prispeval sam sanjavec.

* Prevedeno po Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, XIV, str. 558-560. Pismo je bilo prvič objavljeno v knjigi Maxima Leroya *Descartes, le philosophe au masque*, Les Éditions Rieder, Pariz 1929.

Takšen način presojanja "sanj z neba" (ta izraz moramo razumeti v psihološkem, in ne v mističnem smislu) je tisti, ki se ga je treba držati v primeru Descartesovih sanj.

Naš filozof jih sam interpretira; upošteva vse pravila interpretacije sanj moramo njegovo razlago sprejeti, toda dodati je treba, da ne poznamo poti, ki bi nas lahko popeljala onstran tega.

Pritrjujoč njegovi razlagi bomo dejali, da so nam ovire, ki Descartesu preprečujejo, da bi se prosto gibal, zelo dobro znane: to je sanjska reprezentacija notranjega konflikta. Levi bok predstavlja zlo in greh, veter pa "zlobnega duha" (*animus*).

Različnih oseb, ki nastopajo v sanjah, kajpada ne moremo identificirati, čeprav bi jih Descartes, če bi ga izprašali, prav gotovo lahko. Kar se tiče sicer maloštevilnih bizarnih elementov, ki so skorajda absurdni, kot denimo "melona, prinešena iz kake tuje dežele," in miniaturni portreti, le-ti ostajajo brez razlage.

Kar zadeva melono, je imel sanjavec (izvirno) idejo, da bi lahko na ta način predstavljala "čar samote, čar, kot se nam kaže skozi prizmo povsem človeških stremeljenj". To prav gotovo ni točno, toda to bi prav lahko bila asociacija idej, ki bi vodila na pot pravilne razlage. V povezavi z njegovo grešnostjo bi ta asociacija lahko predstavljala seksualno reprezentacijo, ki je vzburla domišljijo mladega samotarja.

Za portrete pa Descartes ne daje nikakršnega pojasnila.

Prevedel Miran Božovič

Patricia Highsmith

TRI ZGODBE

I

NA VRHUNCU SEZONE GOMOLJIK

Na neki stari, razprostranjeni kmetiji na porečju Lota, nedaleč od častitljivega starega mesta Cahorsa, je živel Samson, obilen bel prašič v cvetu let. Med kakimi petnajstimi drugimi prašiči, ki so živeli na kmetiji, je bila tudi Samsonova mati Georgija (ime je dobila po popevki, ki jo je gospodar Emile nekoč slišal po televiziji), ne pa tudi njegova babica, ki so jo, akoravno je na vso moč brcala in cvilila, pred kakim letom odveleli proč, niti ne njegov oče, ki je živel kajsi kilometrov stran in ki se je le parkrat na leto pripeljal z dostavnim avtom na krajši obisk. Bilo je tudi vse polno mladih prašičkov, povečini otrok Samsonove matere, po katerih je Samson naduto mendral, kadar so mu zastavili pot h koritu.

Pravzaprav se Samson niti na odrasla praseta ni dosti oziral, saj je bil tako stasit, da mu ni bilo treba drugega, kot da jo je mahnil lepo naravnost, pa mu je vse letelo spoti.

Njegova bela dlaka je bila ob straneh sicer nekam redka in ščetinasta, zato pa je bila po tilniku toliko bolj gosta in svilnata. Kadar se je Emile postavljal z njim pred kakšnim drugim kmetom, ga je često ščipal s svojimi raskavimi prsti po tem prelepem zatilju, za nameček pa še parkrat narahlo sunil med zamaščena rebra. Ponavadi je imel Samsonovi boke in hrbet obložene s sivo skorjo od sonca sesušenega blata, saj se je nadvse rad valjal po razmočenih

tleh netlakovanega kmečkega dvorišča in po globokem blatu svinjske obore ob skednju. Hladno blato se je namreč tako prileglo v teh poletnih dneh na jugu, kjer je sonce tedne in tedne pripekalo z neba, da je bilo na dvorišču in v obori kakor v kotlu. Sicer pa je bil Samson dotlej videl dvojce poletij.

Za Samsona je bil najlepši čas leta globoka zima; tedaj je prišel na svoj račun, saj je bil lovec na gomoljike. Takrat ga je ob nedeljskih jutrih Emile, često s svojim prijateljem Renejem, ki je bil prav tako kmet in ki je s seboj jemal enkrat prašiča, drugič psa, na konopljenem povodcu gnal v hrastje, skoraj dva kilometra daleč.

"Vas-y!" mu je velel Emile v narečju tistih krajev, ko sta prišla na obronek gozdiča.

Samsona je dolgi sprehod nemara majčkeno utrudil in vznejevoljil, pa si je kljub temu, da je že ob prvem drevesu zavohal gomoljiko, vzel nekaj časa zase. Za ovratnico mu je služil star Emilov pas - in nič kaj prevelik mu ni bil, tako zajeten je bil okrog vratu - in Samson je Emila po mili volji vlačil, kamorkoli se mu je zazdelo.

Emile se je v veselem pričakovanju smejal in tu in tam vzkliknil kaj šegavega Renéju ali sam sebi, če je bil sam, iz žepa svojega suknjiča pa pridno potegoval steklenico armanjaka, da bi se ubranil mraza.

Poglavitni razlog, zakaj se je Samson toliko časa obotavljal, preden je sklenil odkriti gomoljike, je bil ta, da mu nikdar ni uspelo nobene pojesti. Resda je dobil, če je pokazal, kje rastejo gomoljike, kos sira za nagrado, a sir pač ni gomoljika in Samsonu se je to malce zamerilo.

"Huh, hnjork!" je zagodel Samson, ne da bi s tem mislil na kaj določnega, in tratil čas, vohljaje pri koreninah nekega drevesa, ki sploh ni bilo pravo.

Emile je to dobro vedel, pa ga je malo sunil in si zahukal v prosto roko: njegove volnene rokavice so bile prerešetane od lukenj,

dan pa je bil prekleto mrzel. Odvrigel je galsko smotko in si potegnil ovratnik svojega dolgovratega pulija čez usta in nos.

Tedaj je Samsona po nozrdvih poččevala slastna, redka vonjava črne gomoljike, da je hrkljaje obstal. Ščetine na hrbtu so se mu od slasti rahlo naježile. Noge so mu kar same od sebe zacepetale in se mu napele in rilec mu je začel vohljati čisto pri tleh. Pocedile so se mu sline.

Emile ga je brž odvlekel stran, zavezal povodec nekajkrat okrog bližnjega drevesa, nato pa se z vilicami, ki jih je nosil s seboj, previdno lotil rastišča.

"Aha! A-haa!" Res je bila tam - gručica nagrbančenih, za dlan velikih črnih gob. Emile je gomoljike nežno poveznil v malho, ki jo je imel zadegano čez rame. Livro takšnihle gobic so v Cahorju ob semanjih dneh, ki so bili vsako drugo soboto, prodajali po sto trideset novih frankov, in Emile je dobil kvečjemu kak fičnik manj, tam, kjer jih je ponavadi prodal, v neki cahorski delikatesi namreč, ki je nato gomoljike prodala naprej pastetariji, Compagnie de la Reine d'Aquitaine imenovani. Emile bi zanje seveda iztržil nekaj več, če bi jih prodal naravnost La Reine d'Aquitaine, vendar je njihov obrat stal na drugem koncu Cahorja, kar bi, če bi šel tja, spričo stroškov za bencin vse skupaj podražilo. Cahors, kamor je Emile zahajal vsakih štirinajst dni, da je nakupil živalske krme in nemara kaj orodja, pa je bil vsega deset kilometrov od njegovega doma.

Emile je s prsti v svojem oprtniku zatipal košček gruyera in ga nesel Samsonu. Zadegal predenj na tla, saj so mu bili Samsonovi čekani še živo v spominu.

Samson je sir pospravil kakor sesalnik za prah. In že je bil pripravljen za naslednje drevo. Vonj po gomoljikah v oprtniku ga je navdihoval.

Tistega jutra sta našla še dve lepi rastišči, potem pa je Emile sklenil, da bo za tisti dan zadosti. Bila sta kvečjemu kak kilometer od Café de la Chasse, na robu Emilovega domačega mesta

Cassouaca, in tista krčma je bil na njuni poti domov. Emile je spotoma večkrat zacepetal in nestrpno povlekel Samsona za seboj.

"Hej, bajsi! Samson! - Daj stopi že no! Jasno, da se ti nikamor ne da, ko imaš pa toliko špeha na sebi!" In sunil je Samsona v zadnjo kračo.

Samson je hlinil ravnodušnost, a je vendarle stekel nekaj korakov - takoj zatem pa se že spet zazibal v svoj običajni, lagodni ritem hoje. Čemu bi tudi hitel in zakaj bi ustregel sleherni Emilovi muhi? Vrh tega je Samson prav dobro vedel, kam jo mahata, pa to, in da bo moral Emila celo večnost čakati na mrazu, medtem ko bo ta zvrčal kozarčke in klepetal s prijatelji. Tista točilnica se je zdaj že lepo videla, in nekaj psov je bilo privezanih pred vhodom. Samsonu je kri nekoliko živahneje zaplala po žilah. S takimle cuckom je mimogrede opravil, in to mu je bilo v veliko zadovoljstvo. Psi so se imeli za neznansko bistrourne in vzvišene, a dovolj je bilo, da je Samson malce ritnil proti njim, in že so prestrašeno odskočili in se umaknili, kolikor so jim povodci dopuščali.

"Bonjour, Pierre!... Ha-ha-ha!" je Emile zunaj pred točilnico pozdravil prvega izmed svojih kompanjonov.

Pierre je ravno privezoval svojega psa in je rekel nekaj hudomušnih na račun Emilovega chien de race.

"Pa kaj - zato pa imam skoraj celo livro tartufov tukajle!" ga je zavrnil Emil in pri tem malce pretiraval.

Iz točilnice se je oglasil pasji lajež, ko sta Emile in Pierre vstopila vanj. Nekaterim psom je bil namreč vstop dovoljen, seveda ne tistim, ki so renčali drug na drugega: te so zmeraj privezovali zunaj.

Eden izmed teh cuckov je igrivo šavsnil po Samsonovem repku, in Samson se je obrnil in napravil nekaj lenobnih in kratkih korakov proti njemu, manj, kot mu je dovoljevala vrv, a je bilo dovolj, da je pes prestrašeno odskočil in se pri tem prekopicnil od strahu. Zdaj so vsi trije cucky zatulili nanj, in Samsonu se je zdelo,

da ga ta lajež nekako ponižuje. Njegov pogled je izdajal nekakšno mrko, spokojno sovražnost. Samo njegovi rožnati očesci sta živahno švigali od enega psa do drugega in jih izzivali, naj se mu le približajo. Psi so se v zadregi smehljali. Naposled se je Samson zavalil na tla in spodvil noge podse. Sonce je sijalo nanj, in čeravno je bilo hladno, mu je bilo dovolj prijetno. Če ga le ne bi znova začela gruditi lakota!

V barčku je Emile naletel na Renéja, ki je za šankom srkal pastis. Emile se je bil v lokalu namenil zadržati ravno še toliko časa, da ne bi spravil v slabo voljo svoje žene Ursule, ki je rada videla, da je južino postavila na mizo najkasneje do četrta čez poldne.

René je imel na sebi visoke gumene škornje. Čistil je bil namreč, tako je rekel, odtok hleva. Omenil je tudi tekmovanje v nabiranju gomoljik, ki naj bi bilo čez dva tedna. Emile je tedaj prvič slišal zanj.

"Poglej!" je pokazal René na tiskan razglas, ki je visel desno od vrat. La Compagnie de la Reine d'Aquitaine je za prvo nagrado ponujala stensko uro s kukavico in še sto frankov za povrh, za drugo transistorski sprejemnik (po sliki ni bilo mogoče presoditi, kako velik je) in za tretjo petdeset frankov. Tekmovanje v iskanju gomoljik naj bi potekalo v nedeljo, 27. januarja. Rzsodbe sodnikov naj bi bile nepreklicne. Tekmovanje naj bi spremljala tudi krajevni časopis in televizija, sodniška postojanka pa naj bi bila v mestu Cassouac.

"To nedeljo, mogoče pa tudi naslednjo, bom dal Lunache mir," je rekel René. "Tako bo imela dovolj časa, da jo bo pošteno zaskominalo po tartufih." Črno bela svinja Lunache je bila Renéeva najboljša iskalka gomoljik. Emile se je malce po lisičje nasmehnil svojemu prijatelju, kot bi mu hotel reči: "Prav dobro veš, da je Samson boljši od Lunache!" Na glas pa mu je rekel: "Kar zabavno bo. Upajmo, da ne bo deževalo."

"Ali pa snežilo! Bi še enega? Na moj račun." René je položil nekaj cvenka na točilno mizo.

Emile je poškilil na uro na steni in sprejel.

Ko je deset minut pozneje prišel ven, je videl, da je bil Samson nagnal tiste tri cučke tako daleč, kot so še dopuščali njihovi povodci, hlineč se, da napenja svojo vrv - vrv, ki je bila sicer krepka, pa vendar ne tako, da je ne bi mogel Samson, ako bi zares dobro potegnil, pretrgati.

Emile se je ponosno zazrl vanj.

"Kakšna mrcina! Nagobčnik bi mu morali natakiniti!" se je obregnil mlajši moški v blatnih jahalnih škornjih, ki ga Emile ni poznal. Tolažeče je trepljal enega izmed svojih psov.

Emile je že pomislil, da bi mu ugovarjal: namreč, ali ni bil pes tisti, ki se je začel prvi usajati? Vendar mu je prišlo na misel, da bi mladi možak utegnil biti predstavnik firme La Reine d'Aquitaine, ki si je prišel ogledat prizorišče. Molč in vljuden pokim sta bila torej še najbolj na mestu, je sklenil Emile. Kaj ni eden izmed psov rahlo krvavel iz zadnje tace? Emile ni počakal, da bi se prepričal: odvezal je Samsona in odhlačal proč. Navsezadnje, je pomislil, je dal Samsonu pred tremi ali štirimi meseci odžagati spodnja čekana. Zrasla sta bila namreč tako zelo, da sta mu štrlela že nad rilec. Podočnika je sicer še vedno imel, a ta dva sta bila manj nevarna, saj sta bila zakrivljena navznoter.

Na te čekane je tiste trenutke - nekam nedoločno sicer, zato pa toliko bolj jezno - mislil tudi Samson. Če namreč ne bi bil na tako skrivnosten način ob svoje zakonite kočnike, bi lahko sceftral tistega cučka na kosce. Sunil bi ga enkrat z rilcem tja pod trebuh - kar ga pravzaprav tudi dejansko je ... Razburjeno je sopihnil predse. Njegove s štirimi parklji podkovane nožice - in le po dva na vsaki sta se dotikala tal - so ga nosile po poti lahkotno, kot da bi bil njegov zajetni trup bel balon. Zdaj je bil Samson tisti, ki je gnal gospodarja naprej, kakor kak lovski pes, ki sopiha na koncu povodca.

Emile, ki je prav dobro vedel, da Samsona kuha jeza, ga je strogo in močno potegoval za vrv. Od tega ga je začela boleti dlan,

roke so se mu utrudile, in kakor hitro sta se približala odprtim vratom domačega dvorišča, je vrv rade volje izpustil. Samson se je zapodil naravnost proti svinjaku, kjer ga je čakala hrana. Emile je odprl nizka vratca, in prašič je zbežljal v oboro. Emile je stopil za njim in mu odpel opasico z vratu, medtem ko je ta cmokaje požiral krompirjeve olupke. "Oink! Oink-oink!"

"Šmljoc!"

"Hnjoh!"

Drugi prašiči in prašički so se mu previdno umaknili.

Emile je šel v kuhinjo. Žena je ravno postavljala na mizo velik krožnik hladne, na kocke nasekljane pese in korenja ter na rezine narezanega paradižnika in čebule. Emile je pozdravil in njegov pozdrav je veljal Ursuli, njenemu sinu Henriju in njegovi ženi Yvonne ter njenemu sinčku Jeanu-Paulu. Henri je malo pomagal na kmetiji, sicer pa je bil zaposlen v neki cahorski tovarni, ki je izdelovala plošče iz negorljive plastične mase. Henriju delo na kmetiji ni preveč dišalo, vendar je bilo ceneje, če je z družino živel tu, kakor da bi najel stanovanje ali kupil hišo.

"Je bilo kaj?" je vprašal Henri in s pogledom ošinil malho z gomoljikami.

Emile je ravno praznil njeno vsebino v posodo s hladno vodo v kuhinjskem koritu. "Ni slabo," je odvrnil.

"Pojdi jest, Emile," je rekla Ursule. "Jih bom že potem umila."

Emile je sedel za mizo in se lotil južine. Skoraj bi jim že začel praviti o tekmovanju v iskanju gomoljik, pa se je domislil, da bi mu to utegnilo prinesiti smolo. Sploh pa je imel še dva tedna na voljo, da jim o tem pove, če se mu bo tako zazdelo. Pred seboj na steno si je že naslikal uro s kukavico: prav zdajle bi odbijala četrto čez dvanajsto. In na televiziji bi povedal par besed (če je držalo, to s televizijo) pa v krajevnem časopisu bi bila objavljena njegova fotografija.

Poglavitni razlog, zakaj Emile naslednjega konca tedna ni gnal Samsona nad gomoljike v oni gozdič, je bil ta, da ni maral redčiti njih števila. Tistemu gozdiču se je reklo "hrastje pod rebrijo", njegov lastnik pa je bil neki starec, ki niti ni več živel na svoji zemlji, temveč v nekem bližnjem mestu. Ta starec ni imel nič proti temu, da bi iskali gomoljike na njegovem svetu, pa tudi zdajšnji skrbniki, ki so živeli skoraj cel kilometer stran od gozdiča, niso imeli glede tega nobenih zadržkov.

Tako je torej Samson užival celih štirinajst dni lagodnih počitnic, med katerimi je cel ljubi dan pojedal in polegal po zbitem senu v svinjaku, ki se je naslanjal ob skedenj.

Na veliki dan, 27. januarja, pa se je Emile obril. Potem jo je mahnil v vas, v Café de la Chasse, kjer naj bi se vsi zbrali. Tam so že bili René in še osem ali deset drugih mož, ki jih je Emil vse poznal in ki jim je torej pokimal v pozdrav. Bilo pa je tudi nekaj vaških dečkov in deklíc, ki so prišli prodajat zijala. Vsi so se prešerno smejali, kadili in se delali, kot da jim je ta trapasta tekma samo v zabavo, toda Emile je vedel, da je bil sleherni izmed mož, ki je pripeljal s seboj psa ali prašiča, trdno odločen, da dobi prvo nagrado, če že ne prve, pa vsaj drugo. Samson je kazal željo, da bi napadel Georgovega psa Gasparja, in Emile ga je moral vleči za vrv in suvati. Kar pa zadeva tistega mladega moža, ki ga je srečal pred dvema tednoma in ki je tudi danes tičal v jahalnih škornjih, pa je imel Emile popolnoma prav: res je bil nekakšen vodja tekmovalja. Postavil se je vrh stopnic pri vhodu krčme, si nadel umetelen nasmešek in nagovoril može.

"Gospodje cassouaški," je začel in nato razglasil pogoje tekmovalja, katerega pokrovitelj je bila La Reine d'Aquitaine, proizvajalka najboljših pate aux truffes v vsej Franciji.

"Kje je pa televizija?" je vprašal eden izmed mož, bolj zato, da bi spravil v smeh svojo tovarišijo, kot zato, da bi dobil odgovor.

Tudi mladi gospod se je zasmel. "Tukaj bo, ko se vsi skupaj vrnemo - posebna ekipa iz Toulousa - okrog pol enih. Vem, da bi radi vsi čim prej prišli domov, da ne bi jezili žena!"

Odgovoril mu je nov zbor dobrodušnega hohota. Bil je mrzel dan, da je rezal do kosti, in možje so bili še toliko bolj voljni zmage.

"To je gola formalnost," je rekel mož v jahalnih škornjih, "ampak pogledati moram v vaše vreče, da vidim, ali je vse po pravilih." Stopil je s stopnic in se lotil opravlja, in izkazalo se je, da imajo vsi možje lepo prazne malhe, če ne štejemo seveda jabolk in kosov sira ali mesa, ki so bili nagrada za njihove živali.

Eden izmed gledalcev je šel stavil na pse. Našel je bil namreč nekoga, ki je stavil na prašiče.

Nazadnje je bil dan znak za začetek, in možje so jo mahnili s svojimi psi in prašiči vzdolž gramozne ceste ter se porazgubili vsak na svoje najljubše polje, proti svojim ljubljnim drevesom. Emile in Samson, ki je to jutro še posebej vneto krulil in hohnjal, sta jo urezala proti "hrastju pod rebrijo". Ni pa bil Emile edini, ki je zavil tja: z njim je šel tudi François s svojim črnim prasetom.

"Zadosti bo prostora za oba, se mi zdi," je rekel François dobrodušno.

Res ga je bilo, in Emile se je strinjal. Ko sta stopila v hrastje, je Emile Samsonu, da bi mu dopovedal, kako pomemben dan je danes, pomagal s krepko brco, da se mu je odtis škornjevega podplata lepo poznal na zadnji plati. Samson se je razdraženo obrnil, kakor da kani naskočiti Emilove noge, a se že takoj nato sklonil k delu in začel vohljati ob koreninah najbližjega drevesa. Potem jo je mahnil drugam.

François, ki je bil za lučaj oddaljen od njiju, pa je, kot je lahko videl Emile, že kopal s svojimi vilicami. Emile je popustil Samsonu uzde, in prašič je z rilcem pri tleh odkolovratil naprej.

"Hunf! Hnjoh! Umpf!" Samson je naletel na skrivno zalogo dobrot in se tega tudi nemudoma zavedel.

Nič manj pa tudi Emile. Privezal ga je k drevesu in začel urno kopati. Zemlja je bila trša kot pred dvema tednoma.

Vonj po gomoljках je bil za Samsona še neznosnejši, ko jih je Emile izbežal iz prsti. Zagnal se je naprej, da se je vrv napela in ga sunila nazaj, in nato še enkrat z vso silo naprej. Zamolklo je počilo - in bil je prost! Njegov usnjeni ovratnik se je bil pretrgal. Zaril je rilec v vdolbino v zemlji in se kruleč od ugodja spravil nad slastno jedačo.

"Ti prasica! - Merde!" je zavpil Emile in na vso moč sunil Samsona v desno kračo. Preklet na bo, ta stari pas, na veke! Emilu ni preostalo drugega, kot da je dragocene minute porabil za to, da je z drevesa odvezal vrv in jo spet zavezal Samsonu okrog vratu, pri čemer je prašič storil vse, kar je bilo v njegovi moči, da bi se temu ognil. To se pravi, v krogu je stopical okrog gomoljastega zaklada in tiščal rilec vanj ter žrl. Emilu je nazadnje vendarle uspelo zavezati mu vrv okrog vratu; na vso moč je potegnil zanj in obenem mastno zaklel.

Françoisov oddaljeni, a glasni smeh Emila še malo ni navdal s prijaznejšimi čustvi nasproti Samsonu. Prekleta mrcina, saj je požrla najmanj polovico najdbe! Sunil je Samsona tja, kjer bi mu bingljala mošnja, ko mu je ne bi bil odstranil obenem s čekani.

Samson mu je vrnil milo za drago tako, da se mu je zapodil v kolena. Emile se je zvrnil čez podivjano žival in si še komaj utegnil zavarovati obraz, preden je telebnil na tla. Kolena so ga pasje bolela. Za kak hip se je resno bal, da so polomljena. Nato je zaslišal ogorčene Françoisove vzklike. Samson je bil namreč zdaj spet prost in se je spravil nad Françoisova najdišča.

"Hej, Emile! Diskvalificiran boš! Spravi no tega prekletega prasca stran odtod! Primi ga - ali pa ga počim!"

Emile je vedel, da François nima puške. Previdno se je spravil na noge. Te sicer niso bile zlomljene, zato pa so ga od strašnega pretresa skelele oči. "Prekleta mrha, Samson, spravi se stran!" je vpil Emile in lomastil proti Françoisu in prašičema. François je mlatil Samsona z vejo, ki jo je pobral, česar mu Emile niti ni mogel zameriti.

"Ti hudič, ti..." Françoisu je zmanjkalo besed.

Emile si s Françoisom nikoli ni bil preveč blizu, in vedel je, da bo mož res storil vse, da ga bodo diskvalificirati, in sicer predvsem zaradi tega, ker je bil Samson tako imeniten gomoljkar in ga je potemtakem ogrožal. In vendar se je tisti hip bolj jezil na Samsona kot na Françoisa. Zgrabil je Samsona za vrv in jo močno zategnil, hkrati pa je Samsona François tako besno usekal z vejo po glavi, da se je zlomila.

Prašič se je spet pogнал v napad, a Emile, nenadoma ves okreten od stiske, je konec vrvi brž nekajkrat ovil okrog drevesa. Samsonu je spodneslo noge.

"Zdaj nima več smisla kopati tod! To ni fer!" se je pritoževal François, kažoč na napol izropano družino gomoljik.

"Daj no! To je vendar nezgoda!" je odvrnil Emile.

Toda François jo je že mahal proč, v smeri proti Café de la Chasse.

Zdaj je imel Emile ves gozdiček zase. Spravil se je pobirati tisto, kar je še ostalo od Françoisove najdenine. Vendar ga je pri tem grizla bojazen, da ga bodo diskvalificirali. In vse to zaradi Samsona!

"Ajd, marš na delo zdaj, mrcina!" je zaklical Samsonu in ga tlesknil s preostankom zlomljene veje po zadnjici.

Samson pa se je samo obrnil in zastrmel vanj, za vsak primer, če bi priletela še ena.

Emile je izbrskal kos sira iz malhe in ga vrgel predenj, v znak sprave, pa tudi zato, da bi mu zbudil tek. Samson je bil resnično videti razkačen kot hudič.

Povohal je sir.

"No, gremo, stari!" je rekel Emile.

Samson se je premaknil, a zelo počasi. Samo hodil je; sploh ni vohljaj po tleh. Emile je imel vtis, da so se mu pleča nagrbila od togote in da namerava spet navaliti. Ampak saj to je smešno, si je dopovedal. Povlekel ga je proti neki obetavni brezi.

Samson je vohal gomoljike v Emilovi malhi. Še vedno so se mu cedile sline od gob, ki jih je pospravil v tisti jami. Živahno se je obrnil in pritisnil rilec ob malho, ki je Emilu visela čez ramo. Malce se je vzel na zadnje noge in s svojo težo podrl Emila na tla. Nato je porinil rilec v malho. Kakšne nebeške vonjave! Začel je žreti. In še sira je bilo nekaj tam notri!

Emile, ki se je bil medtem spravljal na noge, je sunil z vilicami vanj, dovolj močno, da so se mu tri konice zasadile v kožo. "Marš, baraba!"

Samson je sicer res izpustil malho, a le zato, da je lahko navalil na Emila. Tresk! Spet se mu je z vso silo zaletel v kolena. Možakar je ležal na tleh in si prizadeval namestiti vilice tako, da bi lahko zamahnil z njimi, in že je Samson znova navalil.

Usoda je hotela, da je prašič zadel Emila s trebuhom v obraz oziroma nekam v brado, tako da se je mož napol nezavesten zvrnil vznok. Stresel je z glavo in se prepričal, da še vedno čvrsto drži vilice. Na lepem se mu je posvetilo, da bi ga Samson lahko ubil in da ga tudi zares bo, če se ga ne bo ubranil.

"Au secours!" je zavpil. "Na pomoč!"

Skušal se je pobrati na noge in obenem zamahoval z vilicami proti Samsonu, da bi ga odpodil.

Samson ni mislil na nič drugega, kot samo na to, kako bi se ubranil. V vilicah je videl sovražnika z nedvoumno sovražnimi nameni, in slepo je navalil nanje. Vilice so odletele vstran kot trščica. Samson se je s prednjimi parklji zmagoslavno naslonil na Emilov trebuh. Potem je zakrulil. In Emile je začel loviti sapo - a je ni lovil dolgo.

Strašni rožnati in sluzasti prašičji rilec se je skoraj dotikal njegovega obraza, in iz otroštva so mu poblisnili spomini na pre-mnoge prašiče, ki jih je poznal in ki so se mu takrat zdeli ravno tako velikanski kot tale Samson tu, ki mu je jemal sapo. Kakor da bi se prašiči, svinje in prašički vseh mogočih vzorcev in barv zilili v enega samega, v tega pošastnega Samsona, ki ga bo zanesljivo - Emile zdaj o tem ni več dvomil - ubil, že samo s tem, da bo takole slonel na njem. Do vilic se ni mogel več prigrabiti. S poslednjimi močmi je mlatil z rokami okoli sebe, a prašič se ni ganil. Začelo ga je dušiti. Saj to sploh ni več žival, tale prašič, je pomislil Emile, ampak nekakšna strašna, zla sila v najbolj nakazni podobi. Ti drobni, bebasti očesci sredi tega grotesknega sala! Emile je skušal še enkrat zavpiti, a je sprevidel, da ne zmore spraviti iz sebe niti toliko kot droben ptiček.

Ko se je možakar umiril, je Samson zlezal z njegovega trupa in ga z rilcem prevalil na bok, da je lahko spet prišel do gomoljik.

Zdaj se je tudi sam nekoliko pomiril. Nič več ni zadrževal sape ali sopihal, kot je izmenoma počel zadnjih nekaj minut, temveč je normalno dihal. Za povrh ga je mirila nebeška vonjava gomoljik. Vdihaval jo je, vzdihoval, jedel, in ko je vse pojedel, z rilcem in jezikom pretaknil vse koticke platnene malhe, ali se kje nemara ne skriva še kak košček. In vse to je sam nabral! Kako blagodejna misel - in vendar ga ni povsem pomirila. Pravzaprav je imel nejasen občutek, da ga bo nekdo napodil s te pojedine - čeravno mu ni bilo jasno, kdo bi ga zdaj sploh še lahko kam podil. Tale malha, prav tale tu, v katero mu je izpred nosa zginilo toliko črnih gomoljik in iz katere so prihajali edinole nekakšni klavrni, bedni kosci žoltega sira - vsega tega ni več, in malha je bila zdaj njegova. Samson je požrl tudi nekaj platna.

Potem se je, še vedno prežvekujoč, spravil na malo potrebo. Prisluhnil je in se razgledal naokrog - in počutil se je dokaj varnega in svobodnega. Lahko je šel, kamor mu je srce poželego, poželego pa mu je proč od cassouaške vasice. Spustil se je v drnec, nato je umiril korak, nazadnje pa zavil vstran, saj je zavohal novo najdišče gomoljik. Nekaj časa je trajalo, preden mu jih je uspelo izkopati, a

delo je bilo žlahtne narave in zanj je bil kraljevsko poplačan. Nato je prišel do potoka, ob bregu malce obrobjenega z ledom, in se napil iz njega. In spet jo je mahnil naprej, za seboj vlekoč povodec, im prav malo mu je bilo mar, kam ga nesejo noge. Kmalu mu je spet začelo kruliti po želodcu.

Lakota ga je prignala do gruče nizkih popslopij, odkoder je dišalo po kokošjih iztrebkih in hlevskem gnoju. Samson je malce nezaupljivo zavil na tlakovano dvorišče, po katerem je hodilo nekaj golobov in kokoši. Vse se mu je umikalo. Samson je bil tega že vajen. Ogledoval se je po koritu. Kmalu ga je našel: bilo je nizko in nekaj namočenega kruha je bilo v njem. Pospravil ga je. Potem se je zavalil na kopico sena, ki ga je napol pokrivala streha. Nebo se je bilo medtem stemnilo.

Iz dveh osvetljenih pritličnih oken bližnje hiše so prihajali glasovi in glasba, kakršni so pač največkrat prihajali iz človeških bivališč.

Ob svitu se Samson ni dal preveč motiti piščetom, ki so kljuvali okrog njega in po dvorišču. Pridno je vlekel dreto naprej, in šele potem, ko je zaslišal čvrst človeški korak, je zaspano odprl eno oko.

"Oha! Glej no, kaj imamo tukajle!" je zamomljal kmet in buljil v velikanskega bledega prašiča, ki je ležal v njegovem senu. Z vratu mu je bingljala vrv, dobra, čvrsta vrv, kot je lahko videl, še sijajnejši pa je bil seveda prašič sam. Le čigav je? Kmet je poznal vse prašiče v svojem okrožju, če že ne vseh prašičev, pa vsaj pasme. In ta je očitno od daleč prišel. Konec vrvi je bil oguljen.

Kmet Alphonse je sklenil, da tega ne bo obešal na veliki zvon. Nekaj dni ga je bolj ali manj skrival zadaj na ograjenem polju, nato pa ga je pripeljal med svoje svinje, ki so bile vse po vrsti črne. Pravzaprav se sploh ni moglo reči, da je tega belca skrival, je preudarjal Alphonse, in če bo kdo prišel ponj, mu bo pač povedal, da se je prašič zatekel k njemu, kar je bilo navsezadnje tudi res. Potem mu bo prasca seveda vrnil, še prej pa se bo prepričal, ali domnevni lastnik ve za kočnike, pa za to, da je žival

kastrirana, in tako naprej. Hkrati pa je Alphonse tudi že tuhtal, ali naj ga proda na semnju ali pa nemara rajši še prej, preden zima ne bo vkraju, preskusi pri iskanju gomoljik. Mogoče bi res najprej poskusil z gomoljikami.

Samson se je še malo poredil in zavladal nad prašiči, dvema svinjama in prašički. Hrana je bila tu malce drugačna in obilnejša kot na oni kmetiji. In potem je napočil dan - običajen delavnik, kakor je lahko presodil Samson po tem, kako se je sukalo življenje na kmetiji - ko ga je gospodar na povodcu povedel v hrastje, gomoljike iskat. Samson je dobre volje drobenceljal poleg njega. Nekaj gomoljik bo pojedel sam, je premišljeval, nekaj pa jih bo poiskal za moža. Temu človeku mora pač že od vsega začetka dati jasno vedeti, da si ne bo pustil ukazovati.

II

ISKANJE NIGA CLAVERINGI

Avery Clavering, profesor zoologije na kalifornijski univerzi, je za orjaške polže s Kuve zvedel iz opomb v neki knjigi o mehkužcih. V treh mesecih je imel nastopiti svoj študijski dopust, ko je prebral tistih nekaj vrstic:

Med staroselci Matuških otokov pa kroži glas, da na nenaseljenem otoku Kuvi, kakih petindvajset milj od Matusov, živi polž, ki je še večji od tega. Matužani trdijo, da lupine teh polžev merijo dvajset čevljev poprek in da žro ljudi. Dr. Wm J. Stead, ki zdaj živi na Matusih, je bil na Kuvi leta 1949 in ni našel sploh nikakršnih polžev, vendar izročilo še naprej trdi svoje.

Zaznamek je na profesroja Claveringa napravil močan vtis, saj si je močno želel odkriti kakega sesalca, ptiča, plazilca ali četudi mehkužca, ki bi ga lahko imenoval po sebi. Recimo: kuščar ta-pa-ta claveringi. Profesor je bil star osemindvajset let. Saj ne da bi mu ravno začelo zmanjkovati časa, le to ga je žulilo, da se dotlej z ničimer posebnim ni proslavil. Odkritje kake nove živalske vrste bi mu nedvomno prineslo nesmrtno slavo na njegovem področju.

Matusi so bili, kot je profesor lahko videl na zemljevidu, trije otočki nedaleč od Havejev, postavljeni kot vogali enakostraničnega trikotnika. Napisal je torej pismo dr. Steadu in dobil odgovor, ki ga je le z veliko težavo prebral, saj je bil natipkan na nekakšen nemogoč pisalni stroj in je bilo veliko besed komaj vidnih. Takole je pisalo:

Dragi profesor Clavering,

dolgo je že, kar sem slišal za orjaške polže s Kuve, a preden se podate na tako dolgo potovanje, vam moram povedati, da se je na Kuvo pred kakimi dvajsetimi leti od-

pravila skupina tukajšnjih staroselcev, kot mi sami zagotavljajo, da bi iztrebili tako imenovane ljudožrske polže, saj bi po njihovem prepričanju utegnili preplavati ocean med Kuvo in Matusi in tukajšnjim otokom prizadejati škodo. Trdijo tudi, da so jih pobili vse do zadnjega, razen nekega starega, ki pa ga nikakor niso mogli. To je značilno za staroselske zgodbe: nekdo vselej odnese celo kožo. Po mojem polži niso bili večji od metra in niso bili **** (beseda na tem mestu je bila nečitljiva, deloma zaradi obrabljenega traku, deloma zaradi zmečkane žuželke). Pravite, da ste brali o tem, kako sem si leta 1949 prizadeval odkriti orjaške polže. Nič pa tisti zaznamek ne omenja dejstva, da sem potlej še večkrat odpotoval tja, da bi jih našel. Pravzaprav sem se prav zaradi tega umaknil na Matuso. Vendar zdaj mislim, da so ti polži le del folklore, izmislek ljudske domišljije. Na vašem mestu torej ne bi zapravljaj časa in denarja za takšno odpravo.

Z najlepšimi željami, vaš
Wm J. Stead, M.D.

Profesor Clavering pa je imel tako čas kot denar. In vrh tega je iz pisma dr. Steada razbiral nekakšno trpkost. Nemara pa doktor pač ni imel sreče. Profesor Clavering je torej s Havajev po pošti najel desetmetrsko jadnico s pomožnim motorjem. Z Matusov je nameraval odpluti sam. Niga claveringi. Velikost gor ali dol, ta polž - če je obstajal, seveda - je bil po vsej verjetnosti drugačen od kateregakoli drugega znanega polža, že zaradi izoliranosti. Sklenil je, da se odpravi mesec dni pred svojo ženo in da se njej in njuni dvajsetletni hčeri Vandi pridruži na pravih počitnicah na Havajih šele potem, ko pretakne Kuvo. Mesec dni bo več kot dovolj, da najde tistega polža, četudi bi bil na vsem otoku samo eden, posname fotografije in odkritje popiše.

Bilo je konec junija, ko se je profesor Clavering, opremljen z zalogami vode, konzervirane junjetine, juhe, mleka in piškotov, s pisalnim priborom, fotoaparatom, nožem, sekirico in vinčesterko, ki

jo je komaj znal upravljati, odpravil z enega izmed Matuških otokov proti Kuvi. Na pot ga je pospremil dr. Stead, ki je bil nekaj dni njegov gostitelj. Mož je bil, kot je sam povedal, petinsedemdeset let star, vendar je bil videti starejši, najbrž zaradi nezmernega popivanja in brezciljnega življenja, ki ga je očitno živel zadnja leta. Zdaj že dve leti ni več iskal orjaškega polža, je priznal.

"Lahko bi se reklo, da sem zadnjo tretjino življenja posvetil iskanju tega polža," je dodal dr. Stead, "ampak to je pač človeška usoda, se mi zdi, iskanje neobstoječega. No ja, vso srečo, profesor Clavering!" Pomahal mu je s svojim starim ameriškim slamnikom, ko je Samantha z motorjem izdplula iz pristanišča.

Profesor Clavering se je bil domenil s Steadom, da se bo, če bo odkril polže, nemudoma vrnil, si dobil nekaj domačinov za spremstvo in se vrnil na Kuvo z gradivom, iz katerega bi naredili kletke za polže. Stead je izrazil dvom o tem, ali mu bo uspelo prepričati domačine, naj gredo z njim, če se bo pokazalo, da je polž oziroma polži res tako velik. Toda dr. Stead je bil tako in tako malodušen do vsega, kar je zadevalo Claveringovo odpravo, in profesor je bil kar vesel, ko sta si pomahala v slovo.

Po kaki uri je profesor Clavering ugasil motor in previdno dvignil nekaj jader. Veter je bil ugoden, a mož ni prav dosti vedel o jadranju, zato je ves čas pogledoval na kompas. Naposled se je Kuva le pokazala, rjavkasta grbica sredi modrega morja. Bil je že precej blizu, ko je opazil prvo zelenje, in še to so bili samo vršički nekaterih dreves. Nemudoma se je začel razgledovati naokrog, ali ni kje kaj orjaškim polžem podobnega, in močno je obžaloval, da ni vzел s seboj daljnogleda; k sreči je bil otok tako in tako samo tri milje dolg in miljo širok. Sklenil je zapluti proti manjši sipini. Spustil je sidro, pravzaprav dvoje sider, in voda pod njim je bila tako čista, da je videl droben pesek na dnu. Nekaj minut je stal na palubi.

Nekaj živobarvnih, čopastih ptic v vršičkih dreves, ki so spuščale krike, kakršnih še ni bil slišal - to je bilo vse, kar je videl živega. Po tleh ni bilo nobenega rastlinja, nobene trave in trstja, ki bi ju lahko pričakovali na takšnemle otoku - po barvi prsti zelo

podobnem Matusom - in vse to je dovolj zgovorno naznanjalo navzočnost polžev, ki so očitno pojedli vse zelenje, kar so ga dosegli. Ura je bila šele tri četrt na dve. Profesor Clavering je pojedel kos papaje, dve kuhani jajci in si skuhal kavo na alkoholnemu gorilniku, saj od šeste zjutraj ni ničesar zaužil. Potem je z lovskim nožem in sekirico za pasom svojih kakijevih dokolenskih hlač in s kamero za vratom zabredel v vodo. Na Samanthi pač ni bilo čolnička.

Potopil se je do vratu, a je še vedno lahko hodil po dnu. Kamero je držal kolikor mogoče visoko. Na obalo je prilezel sopi-hajoč, saj je bil kakih deset kilogramov pretežak. Profesor Clavering je, še preden je sonce zašlo, obžaloval vsak kilogram te odvečne teže, a zdaj, ko je počasi prišel do sape, se razgledal naokrog in čutil, da se na vroči sončavi hitro suši, je bil več kot zadovoljen. S suhim peskom si je obrisal sekirico in nož, nato pa jo mahnil v notranjost otoka, pripravljen kjerkoli ugledati oblo obliko mirujoče ali gibajoče se polžje hiše.

Ampak ker so polži bolj ali manj nočne živali, je pomislil, zdajle zelo verjetno spijo po kakšnih votlinah ali špranjah in jim še na misel ne prihaja, da bi se prikazali, preden se znoči.

Sklenil je, da jo najprej ureže poprek čez otok, nato pa ga po obali obhodi. Ni še prehodil četrt milje, ko mu je srce poskočilo. Lučaj od sebe je zagledal tri upognjene mladike z odgriznjenimi vršički. Mlada drevesca so bila pri koreninah deset centimetrov debela. Potrebna je bila torej precejšnja teža, da jih je upognila, vsaj kakih petdeset kilogramov. Profesor si je ogledal drevesa in tla pod njimi, iskaje slinasti lošč, a ga ni bilo. Nemara ga je spral dež. Polž, ki bi meril samo meter v premeru, že ne bi tehtal dovolj, da bi upognil takšno drevo, in profesor Clavering si je odslej obetal česa še večjega. Mahnil jo je naprej.

Prišel je na drugi konec otoka. Morje si je tam izdolbilo zajedo v obalo, nekakšen sto metrov dolg in deset metrov globok jarek, ki je bil večidel suh. Zemlja je bila peščena, a vlažna, in tu in tam se je kazala kaka travnata zaplata. Pač pa so imela tu vsa drevesa spodnje veje oskubljene, in sicer že precej dolgo, saj so se

že posušile in odpadle. Vse to je zgovorno pričalo o navzočnosti kopenskih polžev. Profesor Clavering se je ustavil in pogledal v zajedo. Tik pod robom jarka, na katerem je stal, je zagledal rožnato oblino nečesa, kar ni bilo ne kamen ne pesek. Bil je polž, in sicer pošasten polž. Nehote je odskočil za korak nazaj, da se je usulo nekaj kamenja v razpoko.

Profesor je stekel na drugo stran jarka, da bi si reč bolje ogledal. Res je bil polž, njegova hiša pa je merila kakih pet metrov v višino. Videl je njegovo levo stran, kjer ni imel spirale. Spominjal je na jadro breskvove barve, ki ga napenja veter, in ko se je ta velikanska reč zganila, je njena lupina v sončni luči mestoma biserovinasto, srebinkasto poblisnila.

Očitno jo je zbudil plaz peska, ki ga je bil sprožil. Če je lupina merila pet ali šest metrov poprek, je preudarjal profesor, potem je bil njegov trup oziroma noga, kadar jo je stegnil, kakih šest metrov dolg. Profesor je stal kot prikovan, in nič manj kot tisti (za zdaj še) Neimenovani claveringi, ki mu je pozvanjal v glavi, mu je delalo mrščavico dejstvo, da gleda nekaj, česar še živa duša ni videla, oziroma vsaj noben znanstvenik še ne. Tista kletka bi morala biti precej večja, kot je bil računal, a na Samanthin premec bi ga vendarle lahko spravil.

Polž je lezel ritensko, da bi lahko pomolil glavo iz zajede. Počasi kakor kaka kača velikanka, ki se zbuja iz dremeža, se je prikazal slinast, sivkasto rjav trup. Vse je bilo tiho, če ne štejemo kamenčkov, ki so se usuli izpod polža, ko je vzdignil glavo, in škrebljali po razpoki, in profesorja, ki je dihal s pridržanim dihom. Polž je vse višje in višje vzdigoval glavo, obrnjeno proti kopnemu, nato pa je začel stegovati še tipalke, s katerim je gledal. Profesorju Claveringu se je posvetilo, da ga je zbudil iz dveh dneva sna in v nenadnem preblisku strahu je odstopil še za korak nazaj in znova sprožil nekaj kamenja po bregu.

Polž ga je slišal in počasi obrnil svojo velikansko glavo proti njemu.

Profesor je okamenel. Orjaški obraz je strmel vanj, obraz s povešenimi, ukrivljenimi lici oziroma ustnicami, s tipalkami, ki so bile zdaj že dva metra dolge in na koncu katerih ga je v višini njegovih oči in komaj kake tri metre stran motrilo dvoje očes, zaničljivo kot kakšna orjaška lornjeta, nedoumno in mogočno kot dva orjaška teleskopska okularja. Polž se je vzpel tako visoko, da je moral ukriviti tipalke, da ga je lahko obdržal pred očmi. Šest metrov da je dolg? Prej bi rekel osem, devet. Polž se je zganil in se pomaknil proti njemu.

Profesor pa je še vedno stal kot pribit. Znano mu je bilo, kakšne zobe imajo polži: dobrih dvajset tisoč parov jih je, celo pri navadnem vrtnem polžu, in razvrščeni so kot nekakšni glavnički, pri čemer je zgornje zobe mogoče videti, kako se nenehno pomikajo gor in dol tik pod presojnim mesom. Takšenle orjak, je pomislil profesor, bi se lahko s svojimi zobmi kakor drvarjeva sekira preglodal skozi drevo. Polž se je vzpenjal po strmem bregu z veličastno samozavestjo. Profesor je še nekaj trenutkov stal kot prikoval in ga občudoval. Njegov polž! Odprl je fotoaparat in ga slikal, ravno v trenutku, ko je vlačil svojo hišo čez rob jame.

"Veličasten si!" je šepnil profesor Clavering prevzeto. Potem je stopil nekaj korakov nazaj.

Prijetno mu je bilo ob misli, da lahko urno skaklja okrog tega orjaka in si ga ogleduje z vseh kotov, medtem ko se mu on lahko plazi naproti kvečjemu s hitrostjo, ki menda ni presegala meter na deset sekund. Profesor je sklenil, da si ga bo ogledoval kako uro, nato pa se vrnil na Samantho in si zapisal nekaj vtisov. Na ladjici bo lahko prespal, zjutraj posnel še nekaj fotografij, nato pa vžgal motor in odplul nazaj na Matuse. Odmaknil se je kakih dvajset metrov, nato pa se obrnil, da bi gledal polža, kako se mu bliža.

Polž je, medtem ko je lezel, držal glavo kak meter nad zemljo in je imel profesorja ves čas na očeh. Zdaj se je pomikal hitreje. Profesor Clavering se mu je moral umakniti prej, kot si je bil mislil, in preden ga je lahko še enkrat fotografiral.

Ozrl se je, ali ni morda kje v bližini tudi polževa družica. Ko je videl, da je ni, si je malce oddahnil - hkrati pa si zabičal, naj je nikar prehitro ne odmisli. Prav nič mu ne bi bi dišalo, če bi se znašel vščenjen med dva takšna polža, čeravno se mu je zdela misel na to kaj razburljiva. Saj si ni bilo mogoče misliti položaja, v katerem ne bi mogel ubežati dvema lazečima stvoroma, kot je tale - kaj pravzaprav? Amygdalus persica (breskve so se mu bile zapicile v glavo zaradi prelepe barve požje hiše) carnivora (nemara) claveringi. Mogoče pa še kako boljše, je pomislil profesor, ko se je zadenjski pomikal in strmel v žival.

Manjši gaj v bližini mu je dal zamisel. Če bi se namreč postavil v tisti gajček, polž ne bi mogel do njega, on pa bi ga lahko od blizu opazoval. Profesor se je torej postavil med kakih ducat ali petnajst dreves, ki so segala kakih sedem metrov v višino. Polž ni zmanjšal hitrosti, pač pa je začel krožiti okrog gajčka, še naprej ogledujoč si profesorja. Ko ni našel dovolj velike vrzeli med drevesi, je vzdignil glavo še višje, kakih pet metrov, in začel plezati po drevju. Veje so pokale in eno izmed dreves se je zlomilo.

Profesor Clavering se je sklonil in umaknil nazaj. Za hip je ugledal velikanski trebuh, kako nepoškodovan drsi prek nazobčanega debla, in obla, dobra pol metra široka usta, ki so se odpirala in kazala še širšo gornjo vrsto zob, zobem morskega psa podobnih, ki so samodenjo mlela gor in dol. Polž se je spuščal, gladko polzeč čez drevesne vrhove, ki so se, potem ko se rešili polževe teže, spet zravnali.

Škljoc! je škljocnil profesorjev fotoaparat.

Kakšen prizor je bil to! Nekakšen sila počasen tek čez ovire! Že si je predstavljal, kako bo s pripovedovanjem o tem neverjetnem doživetju, ki bo ovekovečen na tej fotografiji, zabaval svoje prijatelje, ko se vrne v Kalifornijo. Kako bo gledal stari profesor McIlroy z oddelka za biologijo, ki se mu je smejal, ker je zmetal več tisoč dolarjev za po njegovem mnenju brezplodno iskanje!

Profesorja Claveringa se je lotila utrujenost, zato jo je mahnil naravnost proti Samantha. Opazil je, da se je polž sukal tako, da bi

ga prestregel, če bi se še naprej pomikala enakomerno vsak s svojo hitrostjo, in profesor se je nejeverno zahihital in nekoliko pospešil korak. Pospešil je tudi polž, in profesor se je spomnil, kako silovito mu je valovilo telo takrat, ko je lezel čez drevesa. Zanimivo bi bilo videti, kako hitro lahko gre takle polž po ravnem. Ampak ta preizkus naj rajši počaka na Ameriko.

Prišel je do obale, nekaj metrov stran od peščine, kjer se je zasidral - a ladje ni bilo nikjer. Zmotil se je, je pomislil, in tista sipina je gotovo na drugem koncu otoka. Hip zatem pa je že zagledal Samantha, kake pol milje na odprtem morju, kako jo počasi nosi proč.

"Prekleto!" je rekel profesor Clavering na glas. Očitno ga je bil pri sidranju v nečem polomil. Si bo upal plavati do nje? Razdalja ga je plašila, in vrh tega se je z vsakim trenutkom večala.

Za seboj je zaslišal rožljanje kamenčkov. Polž je bil vsega šest, sedem metrov za njim.

Profesor je pohitel navzdol proti obali. Tam na bregu bo gotovo kaka špilja, četudi majhna špranja, kjer mu polž ne bo mogel do živega. Rad bi se namreč malce spočil. Zdaj ga je najbolj mučila misel na hladno noč, ki jo bo moral prebiti brez odej in brez hrane. Matužani so imeli prav: na Kuvi ni bilo kaj jesti.

Tedaj je profesor Clavering obstal kot vkopan, da so mu čevlji zdrsnili po pesku in produ. Pred njim, slabih dvajset metrov stran na obali, je stal še en polž, prav tako velik kot tisti, ki mu je bil za petami, le da nekoliko svetlejše barve. Rep mu je tičal v morju in z glave mu je mezela voda, ko se je stegnil ven, da bi si ga ogledal.

Profesorju se je posvetilo, da mu je jadnico odneslo zato, ker mu je ta polž prežvečil vrvi. So bile te nove konopljene vrvi polžem tako všeč? To vprašanje je sklenil odložiti za pozneje.

Zdaj je imel polža pred seboj - in za seboj. Pohitel je naprej zdolž obale. Edina špilja, za katero je vedel, je bila tista zajeda na

drugi strani otoka. Prisilil se je, da je umiril korak in normalno dihal; nekaj časa je hodil, nato pa sedel k počitku.

Najprej se je prikazal prvi polž, in ker ga je bil zgubil izpred oči, je vzdignil glavo in počasi pogledal na levo in na desno, ne da bi pri tem zgubil hitrost. Profesor je sedel negibno, sklonjen in gologlav, v upanju, da ga polž ne bo videl. Vendar ni imel te sreče. Videl ga je in nemudoma zavil naravnost proti njemu. Za njim pa je že prihajal drugi polž - njegova žena? mož? - tega profesor ni vedel in tudi vedeti ni mogel.

Profesor je moral zapustiti svoje počivališče. Teža njegove sekirice ga je spomnila na to, da je vsaj oborožen. Če ju dodobra preplaši, je pomislil, recimo z manjšo rano, jima pogum nemara uplahne. Vedel je, da sta lačna in da bi njuni zobje lažje zmleli njegovo meso kot tista drevesa, pa tudi to, da bi se ga nedvomno lotila, če bi jima dovolil. Potegnil je sekirico izza pasu in se razkoračil pred njima, zavedajoč se, da s svojim trebuščkom, ovelimi nogami in slabim sežnjem višine - proti njuni, trikrat tolikšni višini - ni bogve kako mogočna prikazen, a obrvi nad naočniki je vendarle naustrašno namrščil, trdno odločen, da ubrani svoje življenje.

Prvi polž se je vzel, ko je bil kake tri metre pred njim. Profesor je planil naprej in zamahnil s sekirico proti štrlečemu plašču na polževi levi strani. Ni si upal dovolj blizu, zato je mahnil mimo, in teža sekirice mu je vzela ravnotežje. Opoetekel se je in padel pod privzdignjeni gobec, in komaj se je še utegnil odvaliti izpred spuščajočih se ust, ki so se dotaknila tal natanko tam, kjer je bil omahnil. To ga je razkačilo: šel je okrog polža in ga mahnil po biserovinasti lupini, a se je rezilo odbilo. Sekirica je odkrhnla kak centimeter globok drobec, to pa je bilo tudi vse. Profesor je zamahnil še enkrat, tokrat višje in v sredo zadnjega dela lupine, skušaje prizadeti dihalno zaklopko pod njo, čeprav je bila zaklopka - in to je tudi sam vedel - višje zgoraj, kake tri metre nad tlemi, a tudi tokrat je izpod sekirice odletel samo droben odkrušek. Polž se je začel obračati proti njemu.

Zdaj se je profesor spravil nad drugega polža: planil je proti njemu, zamahnil s sekirico in ga usekal v lice. Sekirica se je

zasadila do lesenega toporišča, in moral je na vso moč potegniti, da jo je spravil ven, nato pa je moral nekaj metrov steči, saj je polž pospešil in stegnil glavo, da bi ga ugriznil. Profesor se je za hip ozrl in videl, da iz rane ni nič pricurjalo in da pravzaprav zdaj tudi rana ni več vidna. Vsekakor pa si je moral priznati, da njegov udarec polžu še malo ni vzel poguma.

Zmernih korakov jo je ubral naravnost proti polžjemu brlogu na drugi strani otoka. Ko je prišel do tiste zajede, je bil že pošteno zadihan in noge so ga bolele. Oddahnil si je, ko je videl, da se zajeda spušča v globino v obliki črke V. Zagozden tam doli na dnu, bo na varnem. Profesor Clavering se je torej začel spuščati v tisti V, ki je bil pod previsnim robom izdolben v nekakšno votlino, ko je na lepem odkril, da se okrogli kamni, ki jih je bil videl že prej, premikajo - se pravi, vsaj nekateri izmed njih. Bili so polžji mladiči! Večji kot velike kopališke žoge. In videl je tudi, sodeč po tem, s kakšno ihto sta dva izmed njih žrla travne bilke, da so hudo lačni.

Visoko na levi se je prikazala polžja glava. Orjaški roditelj se je začel spuščati v špiljo. Nato je začul pokljanje z desne, in orjaške tipalke na nebu so naznanile prihod drugega polža. Zdaj ni imel več kam bežati, razen k morju, kar navsezadnje ni bila tako neumna misel, saj so bili polži očitno kopenski.

Profesor je odbredel ven in zavil na levo, hodeč do pasu v vodi. Napredoval je počasi in neki polž mu je sledil. Zabredel je bližje h kopnemu in stekel po plitvini.

Prvi, temnejši polž je mirno zlezel v vodo in lazil po nekaj centimetrov globoki plitvini, in videti je bilo, da je pripravljen lesti tudi globlje, ko je prišel vstric s profesorjem Claveringom. Profesor je upal, da je oni drugi polž, mati nemara, ostal pri mladičih. Pa ni. Sledil mu je po kopnem, in sicer čedalje hitreje. Profesor je divje odkolovratil proti obali, kjer bi se lahko hitreje premikal.

Tedaj je, hvala bogu, zagledal skale. Velike ognjeniške skalne gmote so prekrivale celotno pobočje otoka, ki se je spuščalo k morju. Ni vrag, da tam ne bo našel kake špranje, prostorčka, ki mu

bo za zavetje. Sonce je že tonilo v ocean, kmalu se bo znočilo in ravno te dnis je mlaj, je pomislil.

Žejalo ga je. Ko je prišel do skal, se je kakor truplo zavalil v korito med štirimi ali petimi balvani, ki so ga s svojimi nepravilnimi oblikami silili, da je ležal skrivenčen.

Skale so segale dobre pol metra iznad njega, korito pa je bilo komaj za čevelj široko. Polž, je pomislil, že ne bo mogel vtakniti glave sem notri in ga ugrizniti.

Kmalu so se prikazale breskvaste obline polžjih hiš in eden, drugi od njiju, je prilezel bližje.

"Usekam ga s sekirico, če pride!" se je pridušil profesor. "Z nožem mu razrežem gobec na kose!" Zdaj se je že povsem sprijaznil z mislijo, da pobije oba odrasla polža, saj bo lahko s seboj vzel par mladičev, pa še lažje delo bo imel, saj sta manjša.

Polž je menda vohljaj, kakor kak pes, le da neslišno, in njegov gobec je mirno drsel čez profesorjevo skrivališče. Potem je, ves mogočen in spokojen, zlezel dol na skale, med katerimi je ležal profesor. Njegova sluzasta noga je prekrila odprtino in v nekaj trenutkih skoraj povsem zatemnila skrivališče.

Profesor je v besu in strahu potegnil svoj lovski nož in ga večkrat zasadil v mehko polževo meso. A polž se niti zdrznil ni. Čez kak trenutek je obmiroval, in profesor je vedel, da ne le ni mrtev - saj vbodljaji niso dosegli nobenih življenjsko pomembnih organov - ampak da se je le še učvrstil in kolikor mogoče temeljito namestil na njegovi votlinici. Zdaj ga noben žarek luči ni več dosegel. Profesor je lahko samo boga hvalil, da so bile skale zgrbančene in da je zato mednje vendarle prihajal zrak. Zdaj se je z rokami besno uprl v polževo telo, vendar so mu zdrsnile, da se je opraskal ob skalah. Spričo nepremakljivosti tega orjaškega stvora ga je za hip obšla rahla slabost.

Minila je ura. Profesor je že skoraj spal, a to, kar je doživiljal v snu, je bilo bolj podobno nadaljevanju more. Sanjal je namreč, ali pa samo tako živo videl svoje strahove, da ga je dvajset tisoč parov

zobcev prežvečilo v kupček mletega mesa, ki sta si ga nato orjaška polža razdelila s svojim zarodom. Za nameček k tej bedi sta ga dajala še mraz in lakota. Polžje telo ni oddajalo nikakršne toplote, kvečjemu je širilo hlad.

Čez nekaj ur se je profesor prebudil in nad seboj zagledal zvezde. Polža ni bilo več. Bilo je temno ko v rogu. Previdno in kolikor mogoče neslišno je vstal in zlezel iz špranje. Bil je prost! Na peščini ob vodi, nekaj metrov naprej, je legel in se stisnil ob navpično steno skale. Tu je odspal preostalo noč.

Zbudil se je ravno še o pravem času, in najbrž ga ni zbudila zora, ampak njegov šesti čut. Prvi polž se je namreč že valil proti njemu in je bil samo še tri metre daleč. Profesor je skočil na drhteče noge in jo odkuril po bregu navzgor. Na lepem se je nečesa domislil: če bi lahko zavalil kak, recimo pol stota težak balvan - po možnosti z vzvodom - na odraslega polža v tisti zajedi in mu zmečkal pljučni predel, potem bi ga po vsej verjetnosti pokončal. Drugega načina, kako bi mu s razpoložljivimi sredstvi prizadejal smrtno poškodbo, si ni mogel domisliti. Mogoče s puško - a puška je bila na Samanthi. Trajalo bo kak teden, preden bo prišla pomoč z Matusov - če sploh bo. Nikjer namreč ni zapisano, da bo Samantha priplula prav na Matuse, in cele tedne utegne trajati, preden jo opazijo s kake druge ladje, in četudi jo bodo opazili, kako pa bodo vedeli, da je odtrgana? In četudi bodo vedeli - kje piše, da jo bodo potem na vrat na nos mahnili na Matuse, poročat o njej? Nikjer. Profesor se je urno sklonil in nasrebal nekaj rose z nekega lista. Polža sta bila zdaj dobrih dvajset metrov za njim.

Težava je v tem, da mi pohajajo moči, si je rekel.

Opoldne je bil samo še bolj utrujen. Zdaj ga je zasledoval samo še en polž, vendar se je profesor bal, da drugi medtem počiva ali pa se krepča z vršičkom drevesa, da ga bo lahko potem bolj gonil. Profesor je zmogetl še sto metrov, toliko, da si je našel mesto za počitek, a si ni upal za dlje časa zatisniti očesa, da bi ne zaspal. Lakota ga je bila povsem ošibila.

Tako je minil dan. Uresničitev zamisli, da bi zavalil skalo v zajedo, je preprečevalo dvojje dejstev: drugi polž je zdaj stražil zajedo, in sicer pri vrhu tistega V, poleg tega pa v krogu stotih metrov ni bilo nobene primerne skale.

Ko se je na zemljo spustil mrak, je profesor ugotovil, da ne najde pobočja s tistimi ognjeniški skalami. Zdaj je bil obema polžema na očeh. Ura je kazala tri četrt na sedem. Profesor Clavering je globoko zajel sapo in pripoznal nujnost dejstva, da mora, preden se znoči, ubiti vsaj enega, če že ne oba polža. Skoraj brez misli in naklepa - bil je preveč zbit za kaj takšnega - je posekal vitko drevce in mu obsekal veje. Njegovo listje sta polža požrla pet minut po tistem, ko so veje tlesknile na zemljo. Profesor je drevce zavlekel nekaj metrov proti notranjosti in mu s sekirico en konec zašilil. Orožje je bilo pretežko, da bi ga vihtel z eno roko, a v obeh rokah je postalo nekakšen bojni oven oziroma orjaška sulica.

Profesor Clavering se je mahoma obrnil in stekel v napad, moleč konico malce navzgor. Meril je v usta prvega polža, a ga je zadel prenizko, tako da se mu je drevesna konica zasadila kakih deset centimetrov globoko v oprsje - oziroma v predel pod glavo. Tam ni bilo nobenega življenjsko pomembnega organa, razen dolgega, ravnega požiralnika, ki pa je bil pri tako velikih polžih gotovo globlje kot deset centimetrov. Ves trud je bil torej zaman: dosegel je samo to, da si je ogulil dlani. Njegova sulica je nekaj trenutkov visela v polževem mesu, nato pa padla na tla. Profesor se je umaknil in potegnil sekirico izza pasu. Drugi polž, ki je prihajal prvemu vstřic, se je za hip ustavil, da bi odžvečil nekaj centimetrov drevesnega štrclja, potem pa se je skupaj s svojim tovarišem posvetil profesorju Claveringu. Nekaj omalovažujočega, nekaj neznansko samozavestnega je bilo v načinu, kako sta se mu polža počasi bližala, kakor da bi si mislila: "Ušel nama boš stokrat, ušel nama boš tisočkrat, a nazadnje te vendarle dobiva in te pomlatica."

Profesor se jima je še enkrat približal, obkrožil polža, ki ga je bil pravkar zadel z drevesno sulico, in zamahnil s sekirico po zadnjem delu njegove hiše. Petkrat ali šestkrat zapored je divje udaril po istem mestu, kajti zdaj je imel načrt. Potem je moral

odnehati, saj mu je drugi polž prihajal za hrbet. S svojim vlažnim rilcem in tipalkami se mu je celo podrgnil ob noge, preden se mu je lahko izmaknil, tako da se je za hip opotekel. Zadal mu je še dva udarca s sekirico, potem pa je odnehal, saj ga je desnica že preveč bolela. Lupine še malo ni bil prebil, a zdaj ni imel več moči za vihtenje sekirice. Rajši se je vrnil k svoji sulici. Njegova tarča je bila majhna, a proti njej se je zapodil z odločnostjo obupanca. Sulica je zadela cilj. Zasadila se je globoko v meso.

Rane na profesorjevih dlaneh so bile zdaj še hujše, a se ni zmenil zanje. Njegov uspeh ga je navdal s tolikšnim veseljem, kot da bi bil pobil oba svoja sovražnika, kot da bi bil ravno zagledal reševalno ladjo z jedačo, pijačo in posteljo, kako pluje proti obali Kuve.

Polž se je zvijal in stegoval od bolečine.

Profesor Clavering se je zapodil naprej, vzdignil cedeco se sulico in jo na vso moč zasadil še globlje v polža, mereč nekoliko navzgor, da bi ga zadel čim bližje pljuč. Polž je bil premagan, je videl profesor, in samo še vprašanje časa je bilo, kdaj bo poginil. Tudi profesor sam je hip zatem, ko je videl polžev konec, začutil nenadno telesno slabost. Bil je prešibak, da bi se lahko na isti način lotil še drugega polža - a drugi polž je prihajal nadenj. Profesor se je trudil hoditi v ravni črti proč od obeh polžev, vendar ga je od izčrpanosti in slabosti zanašalo sem in tja. Ozrl se je nazaj. Nepoškodovani polž je bil deset metrov za njim. Ranjeni polž ga je gledal, a se ni premikal; napol je bil zlezal v svojo hišo in tiho jemal konec. Profesor Clavering se je odpravil naprej. Naključje je hotelo, da je tik pred večerom prišel do svojih skal. Tam si je še vdrugo poiskal zatočišče. Polž je skušal z rilcem prodreti v odprtino, v kateri je ležal, a ga ni mogel doseči. Ali ne bi bilo boljše, ko bi kar ves jutrišnji dan prebil v tem koritu in upal, da si z dežjem poteži žejo? Zaspal je, še preden se je lahko tako ali drugače odločil.

Ko se je zjutraj prebudil, polža spet ni bilo nikjer več. V rokah ga je kluvalo od bolečin. Dlani je imel prekrte s skorjo krvi

in mivke. Pomislil je, da bi bilo dobro, če bi si jih šel umiti v slano vodo.

Orjaški polž je ležal natanko med njim in morjem, in ko se mu je približal, mu je začel prav počasi lesti naproti. Profesor Claving se je opotekel mimo njega in prodiral naprej proti vodi. Pomočil je roke vanjo, pobredel z njimi sem in tja, si nesel nekaj vode k obrazu, si zaželel, da bi si z njo ovlažil suha usta, se opozoril, naj tega nikar ne počne, popustil želji, in skoraj že isti trenutek vodo izpljunil. Kopenski polži soli ne prenašajo in solni kristali jih lahko ubijejo. Profesor je zajel vodo in jo besno pljusnil polžu v glavo. A ta je samo višje vzdignil glavo, tako da je profesor ni mogel doseči.

Zdaj je bil videti vitkejši in, čudna reč, nekakšna milina se je zarisala na njegovem obličju, milina rogate gazele ali kake druge podobne živali iz vrst rogate divjadi. Polž je spustil svoj rilec proti tlom, in profesor je odskočil, vendar ne dovolj urno: polž se je dotaknil njegove rame in jo ovil s svojimi prižemajočimi se usti.

Profesor je zavpil. Moj bog, je pomislil, ko mu je z leve rame odtrgalo kos srajce, kos mesa in nemara kos kosti, zakaj, hudiča, sem se tako obiral? Polž ga je s svojo težo rinil podse, a voda tu je bila plitva, in trudoma se je spravil na noge in odbredel proti obali. Po levi strani mu je tekla vroča kri. Ni si upal pogledati v ramo, da bi videl, kakšno je razdejanje, in prav nič se ne bi čudil, če bi mu že naslednji trenutek levica v celoti odpadla. Brez misli je taval naprej po plitvini ob obali.

Še vedno je bil hitrejši od polža.

Potem je pogledal proti praznemu obzorju in nekje sredi morja zagledal črno piko. Obstal je, da bi se prepričal, ali je resnična ali samo privid: zdaj je lahko povsem nedvoumno razločil dvojni trup katamarana in zazdelo se mu je celo, da na njem vidi slamnik doktorja Steada. Torej so vendarle prihajali z Matusov!

"Holaj!" Profesorja je pretresla hripavost in slabotnost njegovega glasu. Nihče ga ni mogel slišati.

Ampak zdaj ga je krepilo upanje. Odpravil se je proti manjši sipini - pa ne njegovi, ta je bila še manjša - in ko je prišel tja, se je postavil na sredo nje, dvignil nepoškodovano roko in zavpil: "Doktor Stead! Semle! - Na tole plažo!" Zdaj je lahko povsem razločno videl slamnik doktorja Steada in še štiri temne glave.

Nihče mu ni zaklical v odgovor. Zato tudi ni mogel vedeti, ali so ga slišali ali ne. In tisti prekleti polž je bil zdaj samo še deset metrov od njega! Domislil se je, da je zgubil sekirico. In fotoaparati, ki se je z njim vred namočil v vodo, je bil zdaj zanič, ravno tako pa tudi tista dva posnetka v njem. Ampak kaj bi zdaj to! Samo da bo preživel.

"Semle!" je zavpil in spet dvignil roko.

Zdaj so ga domačini na katamaranu slišali: vsi so se hkrati ozrli proti njemu.

Doktor Stead je pokazal nanj in nekaj dopovedoval z gibi rok, in profesor Clavering je nejasno slišal staro dobričino, kako priganja krmarja, naj pohiti proti obali. Videl ga je, kako napol stoji na katamaranu.

Domačini so na ves glas nekaj zaklicali - profesor Clavering je najprej pomislil, da od veselja, od tega, da so ga našli - a že naslednji hip so se jadra mahoma obrnila, par vesel se je zarilo v vodo, in jasno mu je postalo, da skušajo domačini spremeniti smer plovbe.

Kamenčki so zarožljali. Polž je bil tik za njim. Orjaški polž, ki so ga bili domačini očitno nenadoma zagledali in se ga ustrašili.

"Prosim - Semle!" je kričal profesor. Spet je zabredel v vodo. "Prosim!"

Doktor Stead si je močno prizadeval, to je profesor lahko videl. Toda domačini se niso menili zanj: mrzlično so veslali, celo z rokami so si pomagali, in njihovo jadro jih je nosilo proč od obale.

III

NAJSRČNEJŠA PODGANA V BENETKAH

Družina, ki je živela v Palazzo Cecchini na Rio San Polo, je bila vesela, živahna družina: mož in žena in šest otrok, starih od dveh do desetih let, štirje dečki in dve deklici.

Pisali so se ti ljudje Mangoni in so skrbeli je za hišniška opravila. Lastnika palače Cecchini, angleško-ameriški par, ki se je pisal Whitman, sta bila zdaj že tri mesece, rajši še več, odsotna; mudila sta se v svoji londonski hiši.

"Kako lep dan! Odprli bomo vsa okna in prepevali! In počistili vso hišo, da se bo bleščala!" je zaklicala signora Mangoni iz kuhinje, ko si je odvezala predpasnik. Bila je v osmem mesecu nosečnosti. Pomila je bila že vse posodje od zajtrka, pometla krušne drobtine, in zdaj se je s prešernostjo lastnice veselila jasnega, sončnega dne. In zakaj se pravzaprav ne bi? Ona in njeni so imeli na skrbi vse sobe, lahko so spali v katerikoli postelji, in povrh vsega sta jima Whitmanova dajala dovolj denarja, da so se lahko šli svoje malo razkošje.

"Se lahko igramo spodaj, mama?" jo je bolj zaradi lepšega vprašal desetletni Luigi. Mama bo seveda odgovorila "Ne!", je domneval, in z bratoma pa nemara še s sestro Roberto bodo pač že kam šli. Bresti, dričati se in telebati v plitno vodo je bilo tako zabavno. Nič manj pa tudi strašiti gondoljerje in njihove potnike, ki so se vozili mimo takoj za vrati ob kanalu: sunkovito si odprl tista vrata in zlil vodo iz vedra - in če je tako naneslo, kar v naročje kakega turista.

"Ne!" je rekla mama. "Zato ne, ker je praznik danes."

Luigi, Roberta in njuna brata Carlo in Arturo so sicer hodili v šolo, a zadnji mesec so zamudili precej dni, saj je družina Ma-

ngoni zdaj neomejeno gospodarila po palači Cecchini. Raziskovati hišo, domišljati si, da je vse tvoje, po mili volji odpirati vrata, ne da bi prej trkal nanje, vse to je bilo neznansko bolj zabavno kot šola. Luigi je ravno nameraval zaklicati Carlu, naj se mu pridruži, ko mu je mati velela:

"Luigi, obljubil si, da boš danes dopoldne peljal Ruperta na sprehod."

Kaj res? Takšna obljuba, če jo je sploh dal, v Luigijevi vesti ni tehtala bogve koliko. "Mislim sem popoldne." "Ne, dopoldne. Odveži psa!"

Luigi je zavzdihnil in jezavo odracal v kuhinjski kot, kjer je bil ob nogo lončene peči privezan dalmatinec.

Pes se je bil zadnje čase precej poredil, in zato je mati hotela, da ga bodisi on ali pa Carlo dvakrat na dan popelje na sprehod. Rejen pa je bil predvsem zato, ker so mu dajali rižoto in pašto namesto mesa, kot je priporočil signor Whitman, to je Luigi dobro vedel. Slišal je bil namreč razgovor med materjo in očetom, in ta razgovor je bil kaj jedrnat: čemu krmiti psa, pri cenah mesa, kakršne so, z bifteki? To bi bil vendar popoln nesmisel, tudi če bi jima za to dajali denar. Mrcina je lahko prav tako dobro shajala s starim kruhom in mlekom, in vrh tega se je v rižotinih ostankih zmeraj našel kak kosček ribe ali školjke. Pes je pač samo pes, ne pa človek. Meso pa so zdaj rajši jedli Mangonijevi.

Luigi je privolil v kompromis: pustil je Ruperta, da je v ozki uličici pred vhodnimi vrati palazza vzdignil zadnjo nogo, potem pa poklical Carla, ki jo je mahal proti domu z na pol popito sodavico v roki, in skupaj s psom sta se za vrati predverja spustila po stopnicah.

Voda je bila videti kakega pol metra globoka. Luigi se je zasmeljal v veselem pričakovanju, si snel sandale in nogavice odložil na stopnice.

Temna voda je klo:otaje pljuska!a ob kamnite vogale. Velik, prazen, pravokoten prostor je bil l:apc! v temi. Skozi dve špranji na

obeh straneh slabo zaprtih vrat se je prebijala sončna luč. Za vrati je bilo še več stopnic, ki so peljale naravnost v vodo dokaj širokega kanala, ki so mu rekli Rio San Polo. Semkaj so več stoletij, preden se je palača tako zelo pogreznila, prihajale gondole in odlagale opicanjene gospe in gospode, da so lahko suhih podplatov vstopili v z marmorjem tlakovani salon - v katerem sta zdaj Luigi in Carlo čofotala skoraj do kolen v vodi.

Pes Rupert je drgetal na eni izmed stopnic, po katerih sta dečka prišla. Bolj kot mraz sta ga dajala živčnost in dolgčas. Ni vedel, kam bi s sabo. Navajen je bil prijetnih sprehodov trikrat na dan, jutranjega mleka in piškotov, mesnega obeda okrog šeste popoldne - in kje je zdaj vse to? Življenje, kakršno je zdaj živel, je bilo kaj klavrna zmešnjava in dnevi so se mu utapljali v brezličnosti.

Bil je sicer november, pa ne prehladen, vsekakor ne za Luigijevo in Carlovo igro, ki se ji je neuradno reklo "porini ga". Prvi, ki je telebnil, je seveda izgubil, vendar je bil poplačan s ploskanjem in smehom prisotnih - največkrat Roberte in sestrice Benite, ki sta ravno tako radi bredli po vodi ali ju gledali s stopnic.

"Podgana!" je zavpil Luigi, kažoč s prstom, in že naslednji trenutek sunil Carla, ki mu je nasedel, za kolena, da se je zvrnil vznag v vodo in so valovi votlo zadoneli ob stene ter poškopili Luigijsa.

Carlo se je postavil na noge, premočen kot miš in ves nasmejan, in odbredel k stopnicam, kjer je čakal pes.

"Glej! Tamle je pa res ena!" je tedaj pokazal Luigi.

"Ha ha!" se je posmejal Carlo, ki inu ni verjel.

"Ampak res!" je ponovil Luigi in udaril z dlanjo po vodi, skušaje zadeti nesnago, ki je plavala uned njim in stopnicami.

"Sissi!" je Carlo zavriskal od veselja in zabredel proti nekemu plavajočemu krepelcu.

Luigi mu ga je brž vzel in zamahnil z njim proti podgani, a ne preveč spretno, tako da je krepelce zdrsnilo ob njenem hrbtu. Luigi je udaril še enkrat.

"Zgrabi jo za rep!" se je zahihital Carlo.

"Prinesi nož, zakoljeva jo!" je zaklical Luigi in pokazal zobe, ves razburjen ob misli, da bi se utegnila podgana potopiti in mu zadati smrtni ugriz v nogo.

Carlo je, škropeč okoli sebe, že tekel navzgor po stopnicah. Matere ni bilo v kuhinji, zato je zgrabil za mesarski nož s trikotnim rezilom in stekel z njim nazaj k Luigiju.

Luigi je bil medtem še dvakrat zamahnil po podgani, zdaj ko je imel v roki še nož, pa je zbral dovolj poguma, da jo je zgrabil za rep in jo zavihtel na marmorno polico, ki mu je segala do kolkov.

"Daj jo, ubij jo!" je zaklical Carlo.

Rupert je zajavkal, dvignil glavo, pomislil, da bi jo mahnil po stopnicah navzgor, saj mu je povodec prosto visel z vratu, a se ni mogel odločiti ne tako ne drugače, saj v tem, da bi šel gor, ni videl nobenega pravega smisla.

Luigi je, še vedno držeč rep v roki, nerodno sunil z nožem proti podganjemu vratu, vendar ga je zgrešil in zadel oko. Podgana se je zvijala in cvilila, kažoč svoje dolge sekalce, in Luigi toliko da ni od strahu spustil repa iz rok, a je vendarle še enkrat zamahnil po njej, da bi ji odsekal glavo - vendar ji je odsekal samo prednjo nogo. "Ha ha ha!" je plosnil Carlo in od navdušenja udaril po vodi.

"Prekleta podgana!" je zavpil Luigi.

Nekaj trenutkov se žival ni ganila. Kri ji je tekla iz desnega očesa in Luigi se je z rezilom približal njeni zadnji desni nožici, ki jo je z razkrečenimi prsti nezaščiteno stegovala ob kamniti steni. Tedaj je šavsnila in ga vgriznila v zapestje.

Luigi je zavreščal in otresel z roko. Podgana je padla v vodo in urno odplavala proč.

"Oooh!" je razočarano vzkliknil Carlo.

"Av!" je počofotal Luigi z roko po vodi, nato pa si ogledal zapestje. Videl je samo rožnato piko, kakor od uboda. Kako se bo zdaj postavljaj pred materjo s svojim junaštvom, kdo mu bo zdaj rano prevezoval? "Boli ko hudič!" je zagotovil Carlu in odbredel proti stopnicam. Oči so se mu bile že ovlažile, čeprav ni čutil nobene bolečine. "Mama!"

Podgana je grebla s štrcljem prednje nožice in z drugo, zdravo nožico po kamniti, z mahom obraščeni steni in molela smrček kolikor mogoče visoko iznad vode. Voda okoli nje se je rdečila od krvi. Bil je to pravzaprav mlad podganji samec, pet mesecev star in še ne povsem odrasel. Tokrat je bil prvič v tej hiši, vanjo pa je prišel iz ulice po suhem prehodu oziroma skozi špranjo, ki je šla ob eni strani zidu. Zavohal je bil namreč hrano, ali vsaj mislil je tako, gnijoče meso ali nekaj takšnega. Skozi zid se je dalo priti skozi neko luknjo, in še preden se je dobro zavedel, je že telebnil v vodo, ki je bila tako globoka, da je moral plavati. Zdaj se je torej ubadal s težavo, kako najti izhod. Leva prednja noga in desna zadnja sta ga hudo boleli, še huje pa oko. Malo je je stikal naokrog, pa ni našel nobene luknje ali špranje, skozi katero bi lahko ušel, nazadnje pa se je s krempeljci desne prednje noge oklenil muljastih niti mahu in rahlo omotičen obmiroval.

Čez čas je podganec ves premražen in odrevenel odpravil naprej. Voda je bila nekoliko upadla, vendar on tega ni vedel, saj je moral še vedno plavati. Zdaj je v steni zagledal ozek pramen luči. Pohitel je proti njej, se pretisnil skozi špranjo, in bil je rešen potopljene ječe. Zdaj je tičal v nekakšnem poltemnem kanalu. Tudi odtod je kmalu našel izhod: skozi razpoko v pločniku. Naslednje ure je prebil na kratkih potovanjih: najprej se je zatekel v smetnjak, nato na neki prag, nato v senco za cvetličnim loncem. Po ovinkih se je vračal proti domu. Družine sicer ni imel, vendar so ga v hiši oziroma v domovanju več podganjih družin, kjer se je rodil, vselej,

čeravno nekam mlačno sprejemali. Bilo je že temno, ko je prišel do tja - do kleti opuščene špecerije, kjer so že davno tega pospravili poslednje drobtine užitnega. Lesena kletna vrata so bila že razpadla, tako da so podgane brez težav vstopale, in bilo jih je toliko, da nobeni mački še na misel ni prišlo, da bi jih prišla nadlegovat v njihovo bivališče, iz katerega bi lahko pobegnila samo po isti poti, po kateri bi prišla.

Tu si je podganec dva dni lizal rane in ne starši - ki ga tako in tako niso prepoznali za svojega potomca - ne kaki drugi sorodniki se niso zmenili zanj. Pač pa je smel glodati stare telečje kosti in plesnive koščke krompirja, reči, ki so jih privlekle druge podgane, da bi jih lahko v miru prežvečile. Zdaj je lahko videl samo še na eno oko, a zato je bil samo še bolj čuječen, še bliskoviteje se je zakadil na košček hrane in še hitreje se je znal umakniti, če je bil napaden. Sredi takšnega okrevanja ga je nekega zgodnjega jutra zmotil hudournik vode, ki je bruhnil iz cevi.

Lesena vrata so se sunkovito odprla in strahoten curek vode je odnesel podganje mladiče, da so poleteli v zrak in se pobili ob stanah ali pa se utopili, medtem ko so jo odrasle podgane ucvrle navzgor po stopnicah, na katerih je stal človek s cevjo, naravnost pod gorjače, ki so padle po njihovih glavah in hrbtih, ali pa pod orjaške gumene škornje, ki so jih do smrti pomendrali.

Pohabljeni podganec pa je ostal lepo spodaj in nazadnje malce zaplaval. Po stopnicah so prišli možje z velikimi mrežami na palicah in začeli z njimi zajemati trupla. V vodo, ki je zdaj pokrivala kamnita tla, so namočili strup. Strup je smrdel in se zažiral podgancu v pluća. Zadaj je bil nekakšen zasilni izhod, luknja v kotu, ki je bila ravno dovolj velika, da je lahko smuknil skoznjo. Pred njim sta skoznjo smuknili še dve drugi podgani, a on ju ni videl.

Čas je bil torej, da se preseli. Ta klet pač nikoli več ne bo takšna, kot je bila. Zdaj se je precej bolje počutil, bil je bolj samozavesten, bolj zrel. Šepal je in se plazil, prizanašajoč bolečima štrcljema. Pred poldnevom je za neko restavracijo odkril nekakšen prehod. Tam so stali smetnjaki, a smeti niso bile samo v njih. Na

tlaku so ležali kosci kruha in dolga kost od zrezka, ki se je je držalo še nekaj mesa. Prava pojedina! Nemara sploh najimenitnejše kosilo v njegovem življenju. Potem ko se je najedel, je zaspal v suhi odtočni cevi, ki je bila preozka, da bi lahko mačka zlezla vanjo.

Sploh pa bo najboljšje, jepomislil, če se podnevi ne kaže preveč naokrog. Življenje je ponoči varnejše.

Dnevi so minevali. Podganca so štrclji čedalje manj boleli. Celo očesa ni čutil več. Moči so se mu vrnile in celo poredil se je bil nekoliko. Sivi, ponekod rahlo rjavkast kožušček se mu je zgostil in dobil lesk. Namesto očesa je imel napol zaprto sivkasto packo, zaradi sunka z nožem nekoliko razobličeno, a zdaj je nista več močili kri in sokrvica. Odkril je, da se mu je mačka, ki se je zakadil proti njej, rajši umaknila, in slutil je, da je tako zaradi njegove nenavadne enooke, kruljave zunanosti. Seveda so tudi mačke imele svoje zvijače: sršile so dlako, da bi bile videti večje, in grozeče hrople. Toda le enkrat samkrat ga je skušal neki star rdeč mačkon, garjav in z odgrizenim uhljem, ugrizniti v tilnik. Pri priči se mu je z vso močjo zagrizel v prednjo tenco, in maček ga je nemudoma spustil in jo ucvril stran ter skočil na neko okensko polico. Dogajalo pa se je to na nekem temačnem vrtu.

Dnevi so si sledili in postajali čedalje bolj hladni in vlažni, prespal jih je, če le mogoče, na kaki krpici sonca - čeprav bolj poredko, saj je bilo po luknjah varnejše - ponoči pa si je iskal hrane in se klatil naokrog. Tako podnevi kot ponoči pa se je moral nenehno ogibati mačk in palic v človeških rokah. Nekoč se je neki človek spravil nadenj s pokrovom smetnjaka: treščil ga je čezenj na tlak in mu priščetil rep, da ga je zbolelo kot samo še takrat, ko so ga zabodli v oko.

Podganec je dobro vedel, kdaj se bliža kaka gondola. "Ho! Aj!", ali tako nekako, so vpili gondoljerji, preden so zavili okrog vogala. Gondole mu niso bile nevarne. Včasih je kak gondoljer sunil z veslom proti njemu, vendar bolj iz objesti kot zato, da bi ga ubil. Sploh pa ni imel nikakršne možnosti, takšenle gondoljer! Sunil je lahko samo enkrat, in še takrat je zmeraj zgrešil, in že ga je čoln odpeljal mimo.

Neke noči je z neke v ozkem kanalu privezane gondole zadišala klobasica, in podganec je neustrašno splezal nanjo. Gondoljer je spal pod odejo. Vonj po klobasici je prihajal iz papirja poleg njega. Tam je podganec našel ostanke sendviča, pospravil njegovo vsebino, nato pa se zavalil v grobo, umazano cunjjo. Gondola se je lahko zagugala. Podganec je bil zdaj že izurjen plavalec.

Ničkolikokrat se je bil že potopil v vodo, da je ušel kaki mački, ki je bila dovolj pogumna, da mu je sledila v kanal. V vodo pa se mačkam seveda ni hodilo.

Prebudilo ga je nekakšno trkljanje. Možakar je ravno vstajal in odvezoval vrv. Gondola se je počasi odmaknila od brega. Podganec se zaradi tega ni vznemirjal. Če bi ga možakar zagledal in planil nadenj, bi pač skočil čez krov in odplaval do najbližje kamnite stene.

Gondola je prečkala Canale Grande in zavila v širši kanal med velikima palačama, ki sta bili zdaj hotela. Podganca je preplaval vonj po sveže pečeni svinjini, hrustljavem kruhu, pomarančnih lupinah in nekoliko ostrejši vonj po gnjati. Malo pozneje je mož prislonek gondolo k stopnicam neke hiše, izstopil in z okroglim obročem tolkala potolkel po vratih. Z gornjega roba ladjice je podganec zagledal trohneč kos obrežja, ki mu je obljubljal tla pod nogami, skočil v vodo in zaplaval proti njemu. Ko je gondoljer slišal pljusk, je zakolovratil proti njemu in zavpil: "A takooo!" Podganec zato rajši ni splezal na tisti kraj, ampak je odplaval naprej, si poiskal neko drugo pripravno mesto in se skobacal na suh pločnik. Gondoljer je bil zdaj spet pri vratih in je znova trkal po njih.

Tistega dne je podganec v nekem vlažnem prehodu za lepotilnim salonom srečal neko žensko, in srečanje je bilo prijetno. Bilo je ravno po dežju. Hiteč po opravkih, je naletel na pravcato sled iz ostankov sendviča, raztresenih zemeljskih oreškov in trdih koruznih zrn, s katerimi niti ni zgubljal časa. Kmalu se je znašel na širnem, odprtem prostoru. To je bil Markov trg, na katerem še nikdar ni bil. Vse njegove širjave seveda niti ni videl, samo slutil jo je. Cele vojske golobov so tacale po tlaku med ljudmi, ti pa so jim

metali zrnje. Drugi so priletavali od zgoraj, razstirali krila in repe in pristajali na hrbtih svojih vrstnikov. Ob vonju po pečeni koruzi se mu je oglasila lakota. Toda bilo je sredi dneva in vedel je, da mora biti od sile previden. Stiskal se je k zidovom hiš in prežal, da ob lepi priložnosti skoči na hodnik in kaj pobere. Zgrabil je zemeljski orešek in se, krevsaje naprej, zagrizel vanj, pustil, da je lupina odpadla, jedrce obdržal v gobčku, obenem pa se že lotil druge polovice oreška, v katerem je tičalo drugo jedrce.

Mize in stoli. In godba. Na stolih ni sedelo kdove koliko ljudi, tisti, ki so, pa so nosili površnike. Tu na kamnitem tlaku med stoli so se našle drobtine rogljičev vseh vrst, krušne skorjice, ponekod pa celo gnjat.

Neki moški se je zasmel in pokazal na podgano. "Glej, Helena!" je rekel ženi. "Glej, podgana! Kar sredi dneva!"

"Oh! Kakšna golazen!" Ženska je bila iskreno pretresena. Bila je že blizu šestdesetih, sicer pa iz Massachusettsa. Potem se je zakrohotala, malce zavoljo olajšanja in smešnega položaja, nekaj pa tudi od strahu.

"Moj bog, nekdo ji je odrezal nogi!" je skoraj šepnil mož. "In brez enega očesa je. Samo poglej jo!"

"Kaj takega! To bodo gledali doma, ko jima poveva!" je odvrnila žena. "Podaj mi fotoaparat, Alden!"

Mož jo je ubogal. "Pa ne zdaj; natakark prihaja."

"Altro signor?" je vljudno vprašal natakark.

"No, grazie. Ah, si! Un caffè latte, per piacere."

"Alden -"

Ne smel bi spiti več kot dve kavi na dan, eno zjutraj, eno zvečer. Alden je to dobro vedel. Samo še nekaj mesecev življenja mu je ostalo. A pogled na podgano ga je čudno poživil, razveselil. Opazoval jo je, kako živčno vohlja med nogami stolov kak meter stran in ostro pogleduje s svojim edinim očesom sem in tja,

mrzlično stika za drobtinami, izogibajoč se manjšim, slabšim in zmečkanim. "Daj zdajle, preden odide," je rekel Alden.

Helena je vzdignila fotoaparata.

Podgana je začutila gibanje, ki je nemara pomenilo nevarnost, in se brž ozrla kvišku.

Škljoc!

"Mislim, da bo dobra!" je šepnila Helena in se zasmejala od nežnega zadovoljstva, kakor da bi bila pravkar posnela sončni zaton v Sounionu ali Acapulcu.

"V tej podgani -" je rekel Alden ravno tako pridušeno in se prekinil, da bi z rahlo drhtečimi prsti pobral košček slastne hrenovke z maslenega kruhka pred seboj. Vrgel ga je podgani, ki se je najprej malce umaknila, nato pa planila na klobasico, jo zgrabila in se, s štrcljem sloneč na njej, zagrizla vanjo. Klobasica je kot bi mignil zginila v gobčku in naphane čeljusti so začele mleti. "Ta pa je trdoživa!" je rekel Alden naposled. "Predstavljaš si, kaj vse je že preživela. Kakor same Benetke.

In ne vrže puške v koruzo, kaj?"

Helena je vrnila možu naslešek. Aldenu je obraz sijal kakor že tedne ne. To jo je veselilo. Bila je hvaležna podgani. Pomisli, podgani sem hvaležna, se je čudila sama sebi. Ko je spet pogledala navzdol, podgane že ni bilo več. Alden pa se ji je še vedno smehljaj.

"Krasen dan bo danes," je rekel.

"Ja."

Podganec je bil iz dneva v dan močnejši in vse manj se je bal dnevnih pohodov, obenem pa je čedalje več vedel o tem, kako naj se ubrani, celo pred ljudmi. Zakadil se je, recimo, proti komu, ki je ravno vihtel metlo, palico ali krepelo, da bi mahnil po njem, kakor da ga kani napasti, in tisti človek, moški ali ženska, je odskočil za korak ali pa za hip pocincal, in tisti hip je bil dovolj

dolg, da je lahko podganec zbežal kamorkoli, celo čez tistega človeka, če je bil izhod v tisti smeri.

Podganje samičke. Kadar je bil pri volji, je katero izbral, izbiral pa je, kakor mu je srce pozelelo, saj so se ga drugi samci bali in se kaj dosti več kot malo porepenčiti niso upali pred njim. S svojo težko, racavo hojo in zloveščim enookim obrazom je zbujal strah, predvsem pa vtis, da ga ne more ustaviti prav nič razen smrti. Pretikal se je skozi labirint Benetk in po sedmih mesecih popotovanj je bil kakor star kapitan, izkušen morski volk, trden v sebi in v svojih potih. Matere so v grozi vlačile svoje otroke izpred njega. Starejši otroci so se smejali in kazali s prstom za njim. Glavo in trebuh so mu napadle garje. Včasih se je valjal po tlaku, da bi olajšal srbenje, ali pa je kljub mrazu skočil v vodo. Njegovo lovišče je segalo od Rialta do San Trovasa, poznal pa je tudi skladišče na Ponte Lungo, ki je mejil na široki Canale della Giudecca.

Palača Cecchini je stala med Rialtom in konico kopnega, kjer so bila skladišča. Nekega dne se je vračal Carlo iz tamkajšnje špicerije z veliko kartonasto škatlo, v kateri naj bi spal dalmatinec Rupert. Rupert je bil namreč staknil prehlad, in Carlovo mater je skrbelo. Carlo je tedaj zagledal podgano, ravno ko se je ta prikazala med letvicama gajbe z ribami in ledom pred neko trgovinico.

Bila je ista podgana! Res! Carlo se je namreč živo spominjal tistih dveh odrezanih nožic in iztaknjenega očesa. Ne bodi len je treščil karton čeznjo in se brž usedel nanj. Pa jo ima! Carlo je sedel narahlo, a trdno.

"Hej, Nunzio!" je zavpil nekemu prijatelju, ki je ravno takrat šel mimo. "Luigija pojdi poklicat! Reci mu, naj pride! Ujel sem podgano!"

"Podgano!" Nunzio je nosil zajeten hlebec kruha pod pazduho. Bilo je malo po šesti in večerilo se je že.

"Posebno podgano! Pokliči Luigija!" Carlo je zavpil še glasneje, zakaj podgana se je že divje zaletavala v kartonaste stene in zdaj zdaj se je imela zagristi vanje.

Nunzio je stekel.

Carlo je vstal s kartona, ga pritisnil k tlom in nekajkrat brcnil obenj, da bi ga podgana nehala glodati. Kako bo gledal njegov veliki brat, če mu jo bo uspelo obdržati do njegovega prihoda.

"Kaj pa počneš, Carlo? V napoto si!" je zaklical trgovec z ribami.

"Podgano imam! Kilo škampov bi mi morali dati za nagrado, ker sem ujel eno izmed vaših podgan!"

"Mojih podgan?" Trgovec mu je požugal, odpodil pa dečka ni, saj je imel preveč dela.

Luigi je kmalu pritekel. Spotoma je bil pobral kos lesa, kotnik od gajbe. "Podgana?"

"Ista podgana kot zadnjič! Tista brez nog! Prisežem!"

Luigi se je zarežal, položil roko na karton in ga močno brcnil v stranico. Potem je vzdignil krepelce in en konec škatle majčkeno privzdignil. Podgana je planila ven, in Luigi jo je usekal po plečih.

Živali je vzelo sapo; hudo jo je zadelo. Naslednji udarec ji je priletel na rebra. Pobrcala je z nogami, na vse kriplje si je prizadevala zbežati, a se ni mogla postaviti na noge. Zaslišala je smeh dečkov. Hip zatem sta jo že nosila proč v tistem velikem kartonu.

"Vrziva jo dol po stopnicah! Utopiva jo!" je predložil Carlo.

"Rad bi jo videl. Če dobiva kakšno mačko, si lahko ogledava zanimiv dvoboj. Tisto črno-belo, recimo -"

"Saj je ne bova našla. Voda je visoka. Utopiva jo!" je vztrajal Carlo. Tista dvorana pod stopnicami mu je bila neznansko všeč. Vedno si je predstavljal gondole, kako plovejo skozi vrata in prevračajo v vodo potnike, da se utapljajo v grozeči poltemi in da njihova trupla nazadnje prekrijejo vsa tla in se pokažejo šele, ko se plima umakne. Pritličje palače Cecchini bi lahko postalo še ena

grozovita beneška turistična atrakcija, kakor ječe onkraj Mosta zdihljajev.

Dečka sta se vzpela po vhodnih stopnicah in vstopila v palačo Cecchini, katere visoke lesene dveri so bile narahlo priprte. Njuna mama si je v kuhinji popevala popevko, ki so jo ravno vrteli po radiu. Carlo je sunil vrata, da so se zaprla, a mama ga je slišala.

"Pridita jest, Luigi, Carlo!" je zaklicala. "V kino gremo, nikar ne pozabita!"

Luigi je zaklel, nato pa se zasmel. "Subito, mama!"

S Carlom sta stekla navzdol po stopnicah, ki so držale v pritličje.

"Imata karton?" je zavpila mama.

"Si, si! - Daj mi porajkelj!" je zaklical Luigi bratcu. Zgrabil je leseni kotnik in hkrati zvrnil karton. Spominjal se je tistega ugriza v zapestje, zato se je te podgane še posebej bal. Podgana je telebnila v vodo. Da, bila je ista! Luigi je videl njena dva štrclja. Žival se je pri priči potopila in komaj občutila neroden udarec, ki ji ga je zadal Luigi z robom krepela.

"Kje pa je?" je vprašal Carlo. Stal je na prvi stopnici, do členkov v vodi, in ni mu bilo mar za sandale in nogavice.

"Bo že prišla ven!" je rekel Luigi, ki je stal stopnico višje in držal krepelce tako, da bi ga lahko nemudoma zalučal, ko bi podgana izplavala po zrak na površje. Dečka sta oprezala po temačni vodi, ki je zdaj malce vzvalovila zaradi motornega čolna, ki je ravnokar pripeljal mimo vrat.

"Pojdiva dol! Prestrašiva jo!" je rekel Carlo in pogledal brata, nato pa do kolen zabredel v vodo in začel brcati pred seboj, da bi mu podgana ne prišla preblizu.

"Luigi!" je na vse grlo zaklicala mati. "Kaj sta dol? Dobila jo bosta, če takoj ne prideta gor!"

Luigi se je obrnil in odprl usta, da bi ji zaklical v odgovor, a je isti trenutek zagledal tisto podgano, kako se nerodno se kobaca čez vrhno stopnico v prvo nadstropje.

"Mama mia!" je šepnil, kažoč s prstom. "Gor je šla!"

Carlu je bilo pri priči jasno, koliko je ura, čeravno ni videl podgane; usločil je obrvi in tiho stekel po stopnicah navzgor. Materi nista mogla povedati za podgano. Zdaj je bilo treba iti po mokrih podganjih sledih in spraviti nesnago iz hiše.

Dečka sta se glede tega brez besed sporazumela. Ko sta vstopila v sprejemnico, podgane že ni bilo nikjer več. Napenjala sta oči, iskaje mokro sled, a na sivih in belih marmornih tleh ni bilo videti niti kaplje. Dvoje vrat v salon je bilo odprtih. Ravno tako vrata v stranišče spodaj. Podgana bi bila lahko šla celo gor - kdo ve.

"Kje pa hodita? Špageti so na krožniku! Pohitita vendar!"

"Sissi, subito, mama!" Luigi je pokazal na Carlove mokre noge in nato s palcem sunil navzgor, kjer je imel Carlo spravljeno večino obleke.

Carlo se je pognal po stopnicah navzgor.

Luigi je na hitro pogledal v stranišče. Materi nikakor nista smela povedati, kaj se jima je zgodilo. Če bo zvedela, da po hiši leta podgana, nikoli ne bo šla ven in tudi njiju zvečer ne bo spustila v kino. Luigi je pogledal še v enega izmed salonov, kjer je šest stolov objemalo ovalno mizo in kjer je ob vinskih mizicah pri stenah sobane stalo še več stolov. Obstal je in gledal, a podgane še vedno nikjer. Carlo se je vrnil. Stekla sta nekaj stopnic navzdol in stopila v kuhinjo. Oče je bil že skoraj pospravil svoje špagete. Na vrsto je prihajal biftek. Zavaljeni pes je bolščal vanj z gobcem na prednjih šapah. Cedile so se mu sline. Spet je bil privezan na nogo lončene peči. Luigi se je skrivaj ozrl naokrog, ali ni morda podgana v kakem kuhinjskem kotu. Preden je bil obed vkraju, je prišla varuška Marija Tereza. Pod roko je nosila dve knjigi. Na široko se

je smehljala, si odpela plašč in si razvezala ruto, ki jo je imela ovito okrog glave.

"Zgodnja sem! Se oproščam." je rekla.

"Ne ne! Kar sedi! Vzemi malo torte!"

Slaščica je bila že na pogled slastna: nekakšen kolač z breskvovimi rezinami. Kdo bi se ji mogel upreti, še posebej če imam tek sedemnajstletnice? Marija Tereza je sedla in si vzela kos.

Papa Mangoni si je vzel drugega. Tako kot Rupert se je tudi on pridno redil.

Potem je družina v silni naglici odhitela zdoma in papa si je najmanjšega zavihtel k prsim, saj je zračunal, da bodo štiri minute zamudili, četudi bodo tekli. Rad je gledal reklame, ki so jih vrteli pred filmom, in rad je pozdravil svoje prijatelje.

Televizor so bili iz spalnice staršev premaknili v sobo, kjer je ležal dvomesečni Antonio, slovesno privzdignjen v visoki stajici in pokrit z belimi čipkami, ki so visele skorajda do tal. Stajica je bila na kolesih. Marija Tereza je tiho popevala, in ko je videla, da je dete zaspalo, je odpeljala zibko stran od televizorja. Potem je televizor prižgala in ga naravnala tako, da je igral kar se da tiho. Program ni bil kdove kako zanimiv, zato je sedla in rajši odprla eno izmed svojih dveh knjig, ljubezensko zgodbo, ki se je dogajala v prejšnjem stoletju na ameriškem Zahodu.

Ko je Marija Tereza nekaj minut pozneje pogledala proti televizijskemu zaslonu, je njeno pozornost pritegnila premikajoča se siva pega v kotu. Planila je pokonci. Podgana! Velikanska, ostudna zverina! Stopila je na desno, v upanju, da jo bo pregnala skozi odprta vrata na levi. Toda podgana je šla proti njej, počasi in vztrajno. Imela je samo eno oko. Eno prednjo nožico je imela odsekano. Marija Tereza je v grozi na kratko kriknila in sama planila skozi vrata.

Niti pomislila ni na to, da bi skušala podgano ubiti. Podgane je sovražila! Bile so prekletstvo Benetk! Pri priči je stekla k

telefonu v spodnjo vežo. Zavrtela je številko bližnje kavarne, kjer je delal njen fant.

"Cesare," je zaklicala. "Rada bi govorila Cesarom."

Prišel je Cesare. Slišal je njeno zgodbo in se smejal.

"Ampak, ali ne bi vseeno prišel? Mangonijevi so šli v kino. Sama sem! Tako me je strah, da bi najrajši ušla iz hiše!"

"Prav, pa pridem!" Cesare je odložil slušalko. Zavihtel si je prtič raz rame in se zarežal enemu izmed svojih sodelavcev za tolčilno mizo: "V hišo, kjer moja punca pazi otroka, je prišla podgana. Na pomoč moram!"

"Haha!"

"Izviren izgovor! Kdaj se pa vrneš, Ces?" je vprašal neki gost.

Nov smeh.

Cesaru se ni zdelo potrebno praviti šefu, da bo za minutko, dve, skočil ven, saj je bilo do palače Cecchini le minuto hoda, če je dobro stopil. Izpred vhoda je pobral dober meter dolg železni drog, ki so ga polagali poprek čez notranjo stran vrat, kadar so zaprli. Bil je težak. Pohitel je in se v mislih že videl, kako bo stisnil podgano v kot, jo treščil, pobil - in za nagrado od Marije Tereze dobil strasten poljub.

Vrat pa mu ni odprlo zaskrbljeno dekle, njegova ljubljena, ki bi jo, še preden bi se lotil zverinice, utešil s krepkim objemom in tolažilnimi besedami - ne, vrata mu je odprl objokan in od groze spačen ženski obraz.

"Podgana je požrla dojenčka!" je zahlipala.

"Kaj?"

"Zgoraj."

Cesare se je pognal z železnim drogom po stopnicah. Preiskal je skoraj prazno, strogo opremljeno sobo, in pogledal pod zakonsko posteljo z baldahinom.

Vstopila je Marija Tereza. "Ne vem, kje je podgana. Otroka si poglej! Zdravnika je treba poklicati! Kar naenkrat se je zgodilo - medtem ko sem ti telefonirala."

Cesare se je ozrl na grozo zbudajočo okrvavljeno otrokovo blazino. Ves otrokov nosek - Strašno! Nosu sploh ni bilo več! In lica! Cesare je je polglasno poklical nekega svetnika na pomoč, nato pa se sunkovito obrnil k Mariji Terezi. "Je sploh še živ?"

"Ne vem! Mislim da."

Cesare je strahoma vtaknil kazalec v nagubančeno dojenčkovo ročico. Dete je trznilo in smrknilo, kakor da ga kri ovira pri dihanju. "Kaj ga ne bi morala obrniti? Obrni ga na bok! Jaz - jaz pa bom telefoniral. Veš za kakšnega zdravnika?"

"Ne!" je odvrnila Marija Tereza in strahoma pomislila na obtožbe, ki jo bodo zadele, ker je dopustila, da se je kaj takšnega zgodilo. Zdaj ji je bilo jasno, da bi bila morala najprej spoditi podgano iz sobe, in šele nato telefonirati Cesaru.

Cesare je najprej zaman skušal priklicati nekega zdravnika, ki ga je poznal po priimku in čigar številko je našel v telefonskem imeniku, nato pa je poklical glavno beneško bolnišnico, in tam so mu obljubili, da takoj pridejo. Prišli so z bolniškim čolnom, ki se je ustavil v Canale Grande, kakih petdeset metrov naprej. Cesare in Marija Tereza sta celo slišala hrumenje močnega motorja. Medtem je bila Marija Tereza z navlaženo brisačo otroku nežno izmila obraz, da bi lažje dihal. Nosu res ni bilo več in v rani je lahko videla celo košček kosti.

Dva moža v belem sta dala otroku injekcijo in kar naprej zgroženo mrmrala: "Orribile!" Mariji Terezi sta velela, naj pripravi termofor.

Cesaru je zbledela vsa rdečica z lic in zdelo se mu je, da bo vsak hip omedlel. Zrušil se je na enega izmed stolov. Misel na tisti strastni objem je bila zdaj nekaj tako davnega. Zdaj ga še noge niso več držale.

Zdravnika sta otroka zavila v odejo s termoforjem in ga odnesla v čoln.

Cesaru se je vrnilo nekaj moči; šel je dol v kuhinjo in po krajšem iskanju staknil steklenico strege. Nalil je dva kozarca. Ves čas je z enim očesom pogledoval za podgano, a je ni zasledil. Mangonijevi bodo kmalu doma in rajši bi bil kje drugje, se pravi v službi, vendar se mu je zdelo, da je dolžan ostati pri Mariji Terezi in da bo to razumel tudi njegov šef. Otrok, ki ga je podgana skoraj ubila - morda je zdaj že mrtev - kdo bi vedel?

Mangonijevi so se vrnili deset minut do enajste, in v trenutku je nastala popolna zmešnjava.

Mama je vreščala. Vsi so vpili drug čez drugega. Mama je stekla navzgor, da bi videla krvavo stajico, in znova zavreščala. Papanu je bilo naročeno, naj pokliče v bolnišnico. Cesare in najstarejši trije bratje ter ena izmed sestra so se spravili temeljito raziskat hišo, oboroženi z železnim drogom, s praznimi vinskimi steklenicami, noži, leseno kuhinjsko stolicco in nekakšno pločevinasto ploščo. Podgane ni videl nihče, pač pa je več kosov pohištva po nesreči dobilo razne zaznamke.

Mariji Terezi je bilo odpuščeno. Toda ali res? Papa je razumel, da je morala poklicati na pomoč svojega fanta, ki je delal v bližini. Iz bolnišnice so sporočili, da ima otrok nekako pol možnosti, da preživi, a obenem so prosili, naj se mati nemudoma zglati pri njih.

Podganec pa je zbežal po oglatem odtoku v kuhinjski steni. Od tam se je pognal v Rio San Polo, skoraj tri metre globoko - a kaj je bilo to zanj? Zaplaval je z odločnimi zamahi svojih zdravih dveh nožic in svojih dveh štrcljev, ves voljan in močan, do najbližjega kopnega in ves čil in krepak zlezel nanj. Tam se je dobro otresel. Okus po krvi se mu je še vedno valjal po ustih. Tistega otroka je bil napadel iz strahu, pa tudi iz besa, saj mu nikakor ni uspelo najti izhoda iz tiste preklete hiše. Detetove ročice in peščice so nemočno mlatile po njegovi glavi in rebrih. Podganca je po svoje veselilo, da se je lahko malce znesel nad predstavnikom

človeške vrste - ki je ravno tako dišal kot tisti večji. Koščki svežega mesa so mu za silo napolnili želodec in mu dali novih moči.

Zložno se je odpravil skozi temo in se tu in tam ustavil, da je ovohal kak ničvreden košček hrane ali vzdignil smrček in ovohal nežni piš vetra, ki mu je povedal, kje približno je. Namenjen je bil na Rialto, kjer je lahko ponoči razmeroma varno prišel čez usločen most na ono stran kanala. Pomislil je, da bi bilo dobro malce pretakniti koticke okrog Svetega Marka, kjer je bilo vse polno restavracij. Noč je bila temna, kot nalašč zanj. Mirno je krevsal v temo, s trebuškom tik nad vlažnimi kamni, in z vsakim korakom se je zdel močnejši. Zasrepel se je v neko radovedno mačko, ki si je drznila zaskočiti ga, in se zakadil vanjo. Mačka je skočila kvišku in se umaknila.

Prevedel U. K.

RAZPRAVE 1-2/1993
PROBLEMI 4-5/1993

Ureja uredniški odbor.

Glavni urednik Miran Božovič.

Odgovorna urednica Alenka Zupančič.

Funkcijo sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Izdajatelj Društvo za teoretsko psihoanalizo,
Vošnjakova 8, Ljubljana.

Slika na naslovnici Edvard Munch, *Privlačnost II*, 1896.

Oblikovanje VSSD

Stavek dp in sw

Tisk Cicero

Naklada 1050 izvodov

Letna naročnina 5250 SIT

Žiro račun 50104-678-83669, z oznako za *Probleme*

Cena te številke 1000 SIT

Revijo denarno podpira Ministrstvo za kulturo.

Po sklepu Ministrstva za kulturo, št. 415-394/92 MB, z dne 8. maja 1992, šteje revija med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov.

Jelica Šumič-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

RAZPOL 6

Mladen Dolar
HEGLOVA
FENOMENOLOGIJA DUHA I.

Zbornik
BOG, UČITELJ, GOSPODAR

Zbornik
HITCHCOCK II.

Freud in Lacan
ŽENSKA SEKSUALNOST

RAZPOL 7

Fredric Jameson
POSTMODERNIZEM

Mladen Dolar
SAMOZAVEDANJE – HEGLOVA
FENOMENOLOGIJA DUHA II.

Mladen Dolar, Slavoj Žižek
FILOZOFIJA V OPERI

Otto Weininger
SPOL IN ZNAČAJ

