

PROBLEMI

2/3

03



K A Z A L O

Glavna besedila, iz Osvobodilne fronte in iz Osvobodilne vojske	3
PROBLEMI	
Glavna besedila, iz Osvobodilne fronte	11
Glavna besedila, iz Osvobodilne vojske	41
Glavna besedila, iz Osvobodilne vojske	61
Glavna besedila, iz Osvobodilne vojske	87
Krajci	
Črna lista, iz Osvobodilne fronte	103
Črna lista, iz Osvobodilne vojske	113
Krajci	
Črna lista, iz Osvobodilne fronte	121
Črna lista, iz Osvobodilne vojske	141
Krajci	
Črna lista, iz Osvobodilne fronte	157
Krajci	
Črna lista, iz Osvobodilne fronte	169
Krajci	
Črna lista, iz Osvobodilne fronte	181



500302500

K A Z A L O

Ab ovo

Slavoj Žižek, *O človekovih pravicah v dobi Kinder jajčk* 5

Magija

Sigmund Freud, *Animizem, magija in vsemoč misli* 15

Sigmund Freud, *Psihoanaliza in telepatija* 41

Sigmund Freud, *Sanje in telepatija* 61

Robert Pfaller, *Zakaj je treba pri čaranju govoriti na glas?* 87

Hegel

Ciril Oberstar, *Heglov monarh in zvičajnost države* 103

Zdravko Kobe, *Heglova Fenomenologija duha:
spodletela mojstrovina* 169

Kaprica

Jacques-Alain Miller, *Teorija kaprice* 221

Monique David-Ménard, *»Poljubno pogosto«* 241

Anti-kultura

Jela Krečič, *Uganka avantgard – anti-uganka* 257

Povzetki 297

Abstracts 300

P R O B L E M I

Slavoj Žižek

O ČLOVEKOVIH PRAVICAH V DOBI KINDER JAJČEK

Zopni antiintelektualistični sorodniki, ki se jim na žalost ne morem zmerom izogniti, me pogosto zbadajo z neduhovitimi provokacijami v slogu »No, pa povej mi, kaj bi lahko pofilozofiral o tejle skodelici kave, ki jo pravkar mešam?«. Kajpada me ob bedi takšnega duhovičenja prime, da bi sorodniku zabrusil: »Edina prava filozofska gesta ob kretenu, kakršen si ti, je, da ti to skodelico vrele kave zabrišem v obraz!« Toda zgodilo se je, da se je vsiljivi duhovitež uštel – ko je (skopuh, kakršen je bil) prinesel mojemu sinu za darilo *Kinder* jajček, me je posmehljivo vprašal: »No, kaj pa bi ti pofilozofiral o tem jajčku?« – in s tem sprožil nepričakovani plaz...

Vsenavzoči *Kinder Surprise* je, kot vsi vemo, čokoladni jajček, zavit v živahen papir; ko se znebimo ovitka in zlomimo čokoladno lupino, najdemo malo plastično igračo (ali delce igrače, ki jih je treba sestaviti). Otrok, ki si kupi to slaščico, običajno nervozno strga stran papirni ovitek in prelomi čokolado, ne da bi jo pojedel, saj mu gre predvsem za igračko v sredini – mar takšen ljubitelj čokolade ne ponuja izvrstne ponazoritve Lacanovega gesla »Ljubim te, ker pa v tebi nepojasnljivo ljubim nekaj bolj kot tebe, te pohabim«¹? In res, ali ni ta igračka *l'objet petit a* v svoji najbolj čisti obliki, droben objekt, ki zapolni osrednjo praznino naše želje, skriti zaklad, *agalma*, okoli katerega se vrti naša želja?

Ta materialna (»realna«) praznina v središču seveda zastopa strukturno (»formalno«) zev, zavoljo katere ni noben proizvod nikoli »za-

1. Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1996, str. 247.

res TISTO« in noben proizvod ne zadosti pričakovanju, ki ga porodi. Drugače povedano, drobna plastična igračka ni preprosto nekaj drugega od čokolade (produkta, ki smo ga kupili); četudi je igračka iz drugačne tvarine kot čokolada, pa vseeno zapolni praznino same čokolade, i.e., topološko rečeno, nahaja se na isti površini Moebiusovega traku kot čokolada. Kot vemo že od Marxa, je blago skrivnostna reč, polna teoloških muh: poseben predmet, ki zadovolji neko posebno – umišljeno ali stvarno – potrebo, toda hkrati obljuba »nečesa več«, brezmanjega užitka, katerega pravo mesto je fantazma – vsa reklama se naslavlja natanko na ta fantazmatski prostor («Če boš pil X, boš videl, da X ni le pijača, ampak...»). Plastična igračka v sredini *Kinder* jajčka je torej rezultat tvegane odločitve, da se ta skrivnostni presežek direktno utelesi, naredi viden: »Če boš jedel *Kinder* čokolado, ne boš jedel le čokolade, ampak boš tudi... dobil (sicer povsem neuporabno) plastično igračko.« *Kinder* jajček tako povzema formulo vseh proizvodov, ki obljublajo »več« («kupite DVD-player in dobili boste 5 DVD-jev zastonj«, ali celo bolj direktno, ko se nam ponudi več istega – »kupite to zobno pasto in dobili boste tretjino več zastonj«), če naj niti ne omenimo običajne vabe s steklenico *Coca Cola* («poglejte pod zamašek in lahko boste zadeli eno od nagrad, od še ene steklenice do novega avta»). Funkcija tega »več« je seveda, da zapolni praznino nekega »manj«, da nas kompenzira za dejstvo, da blago po definiciji nikoli ne izpolni svoje (fantazmatske) obljube. Drugače povedano, »pravo« blago bi bilo takšno, ki ne bi rabilo nobenega dopolnila, ampak bi preprosto povsem izpolnilo svojo obljubo – »dobil boš to, kar si plačal, nič več in nič manj«.

Ta praznina sredi slaščice, praznina, ki jo ovija (in tako ustvari) slaščica, ima dolgo zgodovino.² V elizabetinski Angliji je z vzponom moderne subjektivnosti vzniknila razlika med »substancialno« hrano (meso), ki se jo použije v veliki banketni hali, in sladicami, ki se jih

2. Glej četrto poglavje («Consuming the Void») v Patricia Fumerton, *Cultural Aesthetics*, Chicago University Press, Chicago 1991.

použije v ločeni manjši sobi, medtem ko služabniki praznijo (»void«) mize v banketni hali – samega manjšega prostora, v katerem se je použilo osvežilne sladice, se je tako oprijelo ime »void /praznina/«. V naslednjem koraku se je »void« uveljavil tudi kot naziv za same te sladice, katerih oblika je vse bolj oponašala ovoj praznine – običajno so to bili kolači v obliki kake živali s sladkorno lupino, znotraj pa votli. Poudarek je bil na nasprotju med »substancialnim« obrokom v veliki banketni hali in brezsubstancialnim, okrasnim poobedkom v »praznini«: »void« je bil »kvazi-meso«, ponaredek, čisti videz – denimo, fazan iz sladkorja, ki je bil videti kot pravi meseni fazan, ne da bi to zares bil (ključni del rituala potrošnje tega »void« je bil, da se lupino nasilno prelomi in tako razodene praznino v sredini). Ta »void« je nekakšna zgodnje-moderna različica današnje kave brez kofeina ali torte brez sladkorja, prvi primer hrane, oropane svoje substance, tako da tedaj, ko jo jemo, v nekem smislu »jemo nič«. Nadaljnja ključna poteza tega »void« je, da je zaznamoval prostor »zasebne« subjektivnosti v nasprotju z »javnim« prostorom banketne hale: »void« se je použilo v prostoru, kamor smo se umaknili po javnem ceremonialu svečanega obroka, da bi tam odvrgli uradne maske in se prepustili sproščeni izmenjavi govoric, vtisov in mnenj v vsem razponu od trivialnega do najbolj intimnega. Nasprotje med substancialno »stvarjo samo« in ničevim okrasnim videzom, ki je zaobjemal zgolj praznino, se je tako ujemalo z nasprotjem med substanco in subjektom – ne sme nas torej presenetiti, da je v istem času »void« začel delovati tudi kot oznaka samega subjekta, »praznine« pod varljivim videzom družbenih mask oziroma vlog, ki jih igramo. To bi nemara bila prva – kulinarična – verzija Heglovega znamenitega vodila, da velja dojeti Absolut »ne le kot substanco, ampak hkrati tudi kot subjekt«: jesti je treba ne le kruh z mesom, ampak tudi sladice.

In ali se ta »praznina« obenem ne veže na dejstvo, da je bila v natanko istem zgodovinskem trenutku, ob zori moderne, izumljena »ničla« kot število – dejstvo, ki (kot je to lepo pokazal Brian Rotman)

kaže na ekspanzijo blagovne menjave, na razvoj blagovne produkcije v hegemono obliko produkcije, tako da je vez med praznino in blagom tu že od samega začetka.³ V svoji klasični analizi grške vaze v »Das Ding«, na katero se opira tudi Lacan v svoji *Etiki psihoanalize*, Heidegger poudari, kako je vaza kot zgledna Reč oblikovana okoli osrednje praznine, tj., kako služi kot vsebovalnik praznine⁴ – tu se ponuja skušnjava, da bi skupaj brali grško vazo in *Kinder* jajček kot dva momenta v razvoju statusa Reči v zgodovini Zahoda: obredna reč ob njeni zori, ničevno potrošno blago ob njenem izteku – *Kinder* jajček je naša današnja vaza... Morda bi bila zadnja podoba, ki bi zgostila celotno »zgodovino Zahoda«, podoba starih Grkov, ki v svečanem obredu iz vaze darujejo bogovom... plastično igračko iz *Kinder* jajčka. Tu bi morali postopati kot to pogosto počneta Adorno in Horkheimer v svoji *Dialektiki razsvetljenstva* in zgostiti celotni razvoj zahodne civilizacije v eno samo linijo – od predzgodovinske manipulacije plemenskih čarovnikov do tehnološke manipulacije oziroma, v našem primeru, od grške vaze do *Kinder* jajčka. V tem smislu bi morali upoštevati dejstvo, da je starogrška zora filozofije vzniknila ob istem času (in na istem kraju: v maloazijski jonski Grčiji) kot prvi vzpon blagovne proizvodnje in menjave – ena od anekdot o Talesu, prvem filozofu, je, kako je, da bi dokazal svojo veščino v »resničnem življenju«, obogatel s prekupčevanjem na trgu, nato pa se je vrnil k filozofiji... Dvoznačnost termina »spekulacija« (filozofska in trgovska) je torej vpisana v same začetke filozofije. Nemara bi torej lahko tvegali hipotezo, da je antična grška vaza, na katero se sklicuje Heidegger, že *blago*, in da je ta razsežnost tista, ki obrazloži praznino v njeni sredini oziroma ki podeli tej praznini njeno pravo težo – neka reč prav kot blago ni zgolj ona sama, ampak napoteva preko sebe v neko drugo polje, ki je vpisano v reč kot njena osrednja

3. Glej Brian Rotman, *Signifying Nothing*, MacMillan, London 1987.

4. Glej Martin Heidegger, »Das Ding«, v *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954.

praznina. Sledeč razmišljanjem Beisteguija o prikriti prevladi pojma *oikos* kot zaprte »hišne« ekonomije pri Heideggro, tj. o Heideggrovem ignoriranju tržnih pogojev gospodarstva, tega, kako je trg vselej že premestil oziroma razprl zaprti *oikos*, bi lahko rekli, da je vaza kot *das Ding* nov argument v tej smeri.

Nič čudnega torej, če obstoji jasna homologija med *Kinder* jajčkom kot današnjim »void« in kopico blag, ki nam nudijo »X brez X«, X, oropan svoje substance (kavo brez kofeina, sladilo brez sladkorja, pivo brez alkohola, itd.): zdi se, da imamo v obeh primerih opraviti s površinsko formo, oropano svojega jedra. Na bolj temeljni ravni pa bi morali slediti namigu elizabetinskega »void« in razviti homologijo med to strukturo blaga in strukturo buržoaznega subjekta. Mar tudi subjektov – natanko kolikor so subjekti univerzalnih Človekovih Pravic – ne preči isti razcep kot *Kinder* jajčka? V Franciji lahko še vedno kupimo v skoraj vsaki pekarni sladico z rasističnim nazivom *la tête du negre* (zamorčeva glava): kroglo iz čokoladnega testa, ki je znotraj votla (»kot glava zabitega zamorca«) – *Kinder* jajček pa zapolni to praznino. Nauk vsega tega je, da imamo VSI »zamorčevo glavo«, ki je prazna v sredini – in odgovor humanističnega univerzalista na *tête du negre* bi kajpada bil natanko nekaj takega kot *Kinder* jajček: lahko se nevemkako razlikujemo, eni smo črni, drugi beli, eno smo visoki, drugi nizki, eni moški, drugi ženske, eni bogati, drugi revni in tako naprej... toda globoko v vsakem od nas tiči moralni ekvivalent plastične igračke, isti je *ne sais quoi*, neujemljivi X, ki nekako utemeljuje dostojanstvo, skupno vsem ljudem – navedimo Francisa Fukuyamo:

»Zahteva po enakosti priznanja implicira naslednje: ko na neki osebi odmislimo vse njene ključne lastnosti, preostane neka bistvena človeška kvaliteta, ki zasluži minimalno spoštovanje – imenujmo jo Faktor X. Barva kože, izgled, družbeni razred in bogastvo, spol, kulturno ozadje, celo naravni talenti vsakogar med nami, vse to so naključja našega rojstva, ki jih je treba postaviti na raven nebistvenih

lastnosti. /.../ Toda na političnem področju moramo vse ljudi enako spoštovati na podlagi tega, da imajo Faktor X.«⁵

V nasprotju s transcendentalnimi filozofi, ki poudarjajo, da je ta Faktor X »simbolna fikcija«, ki ji v realnosti individua nič ne ustreza, ga Fukuyama hrabro umesti v samo »človekovo naravo«, v našo edinstveno gensko dediščino. In zares, mar genom ni zadnja upodobitev plastične igračke, ki je skrita globoko pod našo človeško čokoladno kožo? Čokolada je torej lahko bela, navadna mlečna, črna, z rozinami in orehi ali brez njih – znotraj nje bo zmerom ista plastična igračka (v nasprotju s *Kinder* jajčki, ki so na zunaj ista, vsako pa skriva v sebi drugačno igračko). In, če naj skrajšamo dolgo zgodbo, Fukuyamo skrbi, da bomo – če bomo preveč brkljali s produkcijo čokoladnih jajčk – na koncu proizvedli jajček BREZ plastične igračke v njegovi notranjosti – kako? Fukuyama upravičeno poudari, kako naše »naravne« lastnosti izkušamo kot nekaj naključnega, kot rezultat sreče: če je moj sosed lepši ali pametnejši od mene, je temu tako, ker je imel srečo, da se je tak rodil, česar niti njegovi starši niso mogli planirati. V tem je filozofski paradoks: če ljudem odvezujemo to razsežnost srečnega naključja, če naše »naravne« lastnosti postanejo predmet biokemične in biogenetske kontrole in reguliranja, potem izgubimo to, kar je ležalo ONSTRAN njih, Faktor X.

Tej skriti plastični igrački lahko seveda podelimo tudi posebno ideološko barvo – lahko bi, denimo, rekli, da potem ko se znebimo čokolade v vseh njenih etničnih različicah, v liku plastične igračke zmerom naletimo na Američana (četudi je bila igračka verjetno narejena v kakem kitajskem gulagu). Ta skrivnostni X, notranji zaklad našega bitja, se tudi lahko razodene kot tuji vrinek, celo kot drekasti izmeček. Analna asociacija je tu povsem upravičena: neposredna pojavitev Notranjega je brezoblični iztrebek.⁶ Ko mali otrok podari

5. Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future*, Profile Books, London 2002, str. 149-150.

6. Glej Dominique Laporte, *History of Shit*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 2000.

svoj iztrebek, v nekem smislu podari neposredni ekvivalent svojega Faktorja X. Freudovo znamenito poistovetenje iztrebka s prvobitno obliko darila, z najbolj dragocenim objektom, ki ga otrok ponudi staršem, ni tako naivno, kot bi se nemara zdelo: pogosto se spregleda, da dragoceni delček sebe, ki ga ponudim Drugemu, strukturno nujno niha med sublimnim in – ne smešnim, ampak – iztrebkom. Zato je po Lacanu ena od potez, ki razlikujejo človeka od živali, v tem, da s človekom nastopi problem, kaj storiti z iztrebki: ne zato, ker tako smrdijo, ampak zato, ker prihajajo iz naše notranjosti. Iztrebka nas je sram, ker z njim razodenemo/povnanjimo našo najbolj notranjo intimo. Živali s tem nimajo težav, ker, za razliko od ljudi, nimajo »notranjosti«. Tu bi se morali sklicati na nesmrtnega Otta Weiningerja, ki je vulkansko lavo označil kot »drek zemlje«. ⁷ Drek prihaja iz *notranjosti* telesa, in ta notranjost je zla, zločinska: »Notranje telesa je zelo zločinsko.« ⁸ Tu naletimo na isto spekulativno dvoumnost kot pri penisu, organu uriniranja *in* oplojevanja: ko se naša notranjost direktno povnanji, je rezultat gnusen. Ta povnanjeni drek je natanko ekvivalent grozljivega aliena, ki kolonizira človeško telo, ga penetrira in obvladuje od znotraj in ki v odločilnem trenutku znanstveno-fantastične grozljivke vdre na dan iz telesa skozi usta ali direktno skozi prsi. Še bolj kot *Alien* Ridleya Scotta je s tega vidika zanimiv *Hidden* Jacka Sholderja, v katerem črvasti alieni, ki ob koncu filma vdrejo iz človeškega telesa svoje žrtve, direktno vzbujajo analne asociacije (so kot ogromen drek, saj alien človeka, ki ga penetrira, prisili, da požrešno je in nagnusno riga). ⁹

7. Otto Weininger, *Über die letzten Dinge*, Matthes und Seitz Verlag, München 1997, str. 187.

8. *Op. cit.*, str. 188.

9. *Kinder jajčka* bi seveda lahko tolmačili tudi na nasproten način in se osredotočili na dejstvo, da je čokoladna lupina zmerom ista, medtem ko je igračka v sredini zmerom različna (zato je tudi proizvodu ime »Kinder Surprise«) – ali ni tako tudi z ljudmi? Od zunaj se lahko zdimo podobni, toda znotraj skriva vsak od nas jedro svoje psihe, svoje breždanje notranje bogastvo. Lahko bi se tudi oprli na dejstvo, da moramo plastično igračko sestaviti iz malih delcev – natanko tako mora tudi vsak izmed nas sestaviti svoj »jaz«...

Faktor X pa ne zagotavlja le globlje istovetnosti različnih subjektov, ampak tudi kontinuirano istovetnost enega samega subjekta. Pred dvajsetimi leti je *National Geographic* objavil slavno fotografijo mlade Afganistanke z žarečimi svetlimi očmi; leta 2001, po afganistanski vojni in padcu Talibov, so spet našli to žensko – četudi je bil njen obraz močno spremenjen, izčrpan od težkega življenja in trdega dela, pa so nam njene intenzivne oči takoj omogočile prepoznati isto osebo... Toda tu moramo *National Geographic* brati skupaj s *Stern*, ki je pred več kot dvema desetletjema tvegala etično sporen reportažni eksperiment in z njim takorekoč empirično ovrigel tezo o kontinuiteti iste osebnosti: novinarji so plačali ducat brezdomcev, da so se pustili umiti, obriti in nanovo obleči po najvišji modi; v eni svojih številki je nato *Stern* objavil na vzporednih straneh velike fotografije teh brezdomcev, vsakega med njimi na levi strani kot umazanega brezdomca, na desni pa »predelanega«. Učinek je bil izjemno nelagoden: četudi je bilo vsakemu bralcu jasno, da gleda isto osebo v dveh preoblekah, je bila vera, da se pod preoblekami skriva ista oseba, zamajana. Različna ni bila le pojava: nelagoden občutek je povzročilo dejstvo, da nas je zunanja sprememba pojave napeljala na misel, da vidimo povsem drugo osebo POD pojavno površino... *Stern* je bil zasut s pismi bralcev, ki so mu očitala, da je oskrnil dostojanstvo brezdomcev, da jih je ponižal, da jih je izkoristil za kruto šalo – toda kar je ta poskus zares omajal, je bila natanko vera v Faktor X, v jedro identitete, ki da vztraja kot nekaj istega skozi vse pojavne premene in tako služi kot opora našemu dostojanstvu. Skratka, ta poskus nekako empirično dokaže, da imamo vsi »zamorčevo glavo«, se pravi, da je jedro naše subjektivnosti praznina, ki jo zapolnijo videzi.

Vrnimo se torej k prizoru dečka, ki nasilno drobi in odvrže čokoladno lupino, da bi prišel do plastične igračke – mar ni ta prizor emblem takoimenovanega »totalitarizma«, ki se tudi hoče znebiti »nebistvene« zgodovinsko-naključne lupine, da bi tako osvobodil človekovo »bistvo«? Mar ni zgled »totalitarne« vizije prav vizija Novega Človeka, ki vznikne iz pogorišča nasilnega uničenja starega

Sigmund Freud

ANIMIZEM, MAGIJA IN VSEMOČ MISLI

[*Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken*]

[Tretji esej iz: *Totem in tabu*,

Nekatera ujemanja v duševnem življenju divjakov in nevrotikov
(1912–1913)]

Izdaje v nemškem jeziku:

- 1912 Prvi del, *Imago*, 1. zv. (1), str. 17–33. (Pod naslovom »Nekatera ujemanja v duševnem življenju divjakov in nevrotikov«.) [V kasnejši knjižni obliki pod naslovom *Strah pred incestom*.]
- 1912 Drugi del, *Imago*, 1. zv. (3), str. 213–227, in (4), str. 301–333. (Enak naslov.) [Kasneje: *Tabu in ambivalenca čustvenega vzgiba*.]
- 1913 Tretji del, *Imago*, 2. zv. (1), str. 1–21. (Enak naslov.) [Kasneje: *Animizem, magija in vsemoč misli*.]
- 1913 Četrto del, *Imago*, 2. zv. (4), str. 357–408. (Enak naslov.) [Kasneje: *Infantilni povratek totemizma*.]
- 1913 V enem zvezku, pod naslovom *Totem in tabu*, Leipzig in Dunaj, Heller. V + 149 strani.
- 1920 2. izdaja. Leipzig, Dunaj in Zürich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag. VII + 216 strani.
- 1922 3. izdaja, pri isti založbi. VII + 216 strani.
- 1924 *Gesammelte Schriften*, 10. zv., str. 1–194.
- 1934 5. izdaja. Dunaj, Internationaler Psychoanalytischer Verlag. 194 strani.
- 1940 *Gesammelte Werke*, 9. zv. 207 strani.

Pričujoči prevod je narejen po: Sigmund Freud, »Animismus, Magie und Allmacht der Gedanken«, v *Studienausgabe*, »Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion«, IX. zv., Conditio humana, S. Fischer Verlag, Frankfurt na Majni 1974.

Nujna pomanjkljivost del, ki želijo stališča psihoanalize aplicirati na teme duhoslovnih znanosti, je v tem, da so bralcu prisiljena od obeh nuditi premalo. Zaradi tega so po svoji naravi omejena na sugestije, strokovnjaku dajejo določene predloge, o katerih naj ta nato razmisli. Ta pomanjkljivost bo v polni meri občutna tudi v sestavku, ki želi obravnavati neznansko področje, ki ga imenujemo *animizem*.¹

Animizem v ožjem smislu je nauk o predstavah o duši, širše pa nauk o duhovnem bitju nasploh. Ločujemo še animatizem, nauk o živosti narave, ki se nam zdi neživa [gl. četrti razdelek, spodaj], ter animalizem in manizem, ki se prav tako pojavljata v tej zvezi. Zdi se, da je ime animizem, ki se je nekoč uporabljalo za opis določenega filozofskega sistema, svoj sedANJI pomen dobilo z E. B. Tylorjem.²

Povod za postavitev teh imen je bil vpogled v skrajno neobičajno pojmovanje narave in sveta nam znanih primitivnih ljudstev – tako tistih historičnih kot tudi še danes živečih. Ta ljudstva naseljujejo svet z neštetimi duhovnimi bitji, ki so jim naklonjena ali zlonamerna; te duhove in demone imajo za povzročitelje naravnih procesov ter verjamejo, da ne animirajo le živali in rastlin, temveč tudi nežive stvari tega sveta. Tretji, morda najpomembnejši del te primitivne »filozofije narave«³ se nam zdi mnogo manj izrazit, saj tudi sami še nismo dovolj oddaljeni od njega, medtem ko smo eksistenco duhov zelo omejili in naravne procese razlagamo s podmeno neosebnih

1. Nujnost zgoščene obravnave snovi s seboj prinaša tudi odpoved temeljitemu prikazu literature. Na njegovem mestu stoji napotilo na znana dela Herberta Spencerja, J. C. Frazerja, A. Langa, E. B. Tylorja in W. Wundta, iz katerih so vzete vse trditve o animizmu in magiji. Samostojnost pisca lahko pride do izraza le v njegovi lastni izbiri gradiva kot tudi mnenj.
2. E. B. Tylor, *Primitive Culture*, I. zvezek, London 1891, str. 425. – W. Wundt, *Mythos und Religion*, II. zvezek (*Völkerpsychologie*), Leipzig 1906, str. [142 sl. in] 173 [glej tudi Marett, »Pre-Animistic Religion«, *Folk-Lore*, 11. zv., 1900, str. 171].
3. [Panteistična filozofija Friedricha Schellinga.]

fizikalnih sil. Primitivna ljudstva namreč verjamejo tudi v neko podobno »oduševljenost« človeškega individuuma. Človeške osebe imajo duše, ki lahko zapustijo svoje bivališče in se priselijo v druge ljudi; te duše so nosilke duševnih dejavnosti in do neke mere neodvisne od »teles«. Prvotno so bile duše predstavljane zelo podobno kot individui, svoje materialne značilnosti so izgubile šele tekom dolgega razvoja in tako prispele do visoke stopnje »poduhovljenosti«. ⁴

Večina avtorjev se nagiba k domnevi, da so te predstave o duši izvorno jedro animističnega sistema, da duhovi le ustrezajo osamosvojenim dušam in da so bile tudi duše živali, rastlin in reči ustvarjene po analogiji s človeškimi dušami.

Kako so primitivni ljudje prišli do značilno dualističnega temeljnega nazora, na katerem počiva ta animistični sistem? Nekateri menijo, da z opazovanjem fenomena spanja (vključno s sanjami), njemu tako podobne smrti in s prizadevanjem razložiti si ta posamezna stanja, ki tako zelo zadevajo vsakogar izmed nas. Izhodišče za oblikovanje teorije je moral biti problem smrti. Za primitivnega človeka je bilo trajanje življenja – nesmrtnost – nekaj samoumevnega. Predstava o smrti je bila sprejeta pozno in z obotavljanjem, saj se vendar tudi nam zdi prazna vsebine in brez jasne konotacije. O deležu, ki naj bi ga pri oblikovanju animističnih temeljnih naukov imela druga opazovanja in izkušnje, kot so sanjske podobe, sence, zrcalne podobe ipd., so potekale zelo živahne diskusije, ki pa jim ni uspelo priti do nobenega zaključka. ⁵

Če je primitivni človek na pojave, ki so spodbujali njegovo premišljevanje, reagiral z oblikovanjem predstav o duši in je te nato prenesel na objekte zunanjega sveta, je bilo to njegovo ravnanje ocenjeno za vseskozi naravno in prav nič zagonetno. Wundt spričo dejstva, da so

4. Wundt (1906), IV. poglavje: »Duševne predstave«.

5. Poleg Wundta [op. cit.] in H. Spencerja [*The Principles of Sociology*, I. del, London 1893] primerjaj splošna gesla v *Encyclopaedia Britannica* (1910–1911) (»Animism«, »Mythology« itd.).

prav te animistične predstave vzniknile pri najrazličnejših ljudstvih in v vseh časih, razglasi, da »so nujen psihološki proizvod mit ustvarjajoče zavesti ... in animizem bi v tem smislu lahko veljal za duhovni izraz človeškega naravnega stanja, kolikor je to našemu opazovanju sploh dosegljivo«. ⁶ Utemeljitev animacije neživega je v svojem delu *Natural History of Religion* [razdelek III] podal že Hume; v njem zapiše: »*There is an universal tendency among mankind to conceive all beings like themselves and to transfer to every object those qualities with which they are familiarly acquainted and of which they are intimately conscious.*« ⁷

Animizem je miselni sistem. Ne podaja le pojasnitve enega samega pojava, temveč dopušča, da celoto sveta dojamemo kot eno samo soodvisnost in iz ene same točke. Človeštvo je, če naj sledimo avtorjem, skozi čas proizvedlo tri takšne miselne sisteme, tri velike poglede na svet: animističnega (ali mitološkega), religioznega in znanstvenega. Izmed teh je prvo nastali, animizem, morda najdoslednejši in najizčrpnější, saj podaja popolno razlago narave sveta. Ta prvi svetovni nazor človeštva pa je *psihološka* teorija. Prikazati, kolikšen del tega nazora – bodisi v razvrednoteni obliki praznoverja bodisi kot živa podlaga našega govora, verovanja in filozofiranja – je v današnjem življenju še dokazljiv, presega naš namen.

Če rečemo, da animizem sam po sebi še ni religija, a vsebuje predpogoje, na katerih so bile kasneje zgrajene religije, s tem izhajamo iz zaporedja stopenj treh pogledov na svet. Očitno je tudi, da mit počiva na animističnih predpostavkah, čeprav se zdijo podrobnosti odnosa med mitom in animizmom v bistvenih točkah nepojasnjene.

6. Wundt, 1906, str. 154.

7. Glej: Tylor (1891, I. zv., str. 477). [»Med ljudmi obstaja obča tendenca po tem, da si predstavljajo vsa bitja kot sebi podobna in da na vsak objekt prenesejo tiste kvalitete, ki so njim samim dobro poznane in ki se jih intimo zavedajo.«]

Naše psihoanalitično delo se bo problema lotilo na nekem drugem mestu. – Ne smemo sprejeti trditve, da so se ljudje do stvarjenja svojega prvega svetovnega sistema zavihteli iz čiste spekulativne vedoželjnosti. Praktična potreba po obvladovanju sveta je pri tem prizadevanju morala imeti svoj delež. Zato nas ne začudi spoznanje, da gredo z roko v roki z animističnim sistemom navodila, kako zagospodovati nad ljudmi, živalmi in rečmi oziroma nad njihovimi duhovi. Ta navodila, ki so znana pod imenom »čaranje in magija«, S. Reinach⁸ poimenuje strategija animizma; sam bi ju, sledeč Hubertu in Maussu,⁹ raje primerjal s tehnikami [animizma].

Ali lahko čaranje in magijo pojmovno ločimo? Mogoče – če smo pripravljeni nekoliko samovoljno spregledati nihanja jezikovne rabe. V tem primeru je čaranje v osnovi umetnost vplivanja na duhove, ko jih obravnavamo tako kot pod istimi pogoji obravnavamo ljudi: ko jih torej mirimo, spravimo, pridobimo za kaj, prestrašimo, jih oropamo njihove moči, jih pokorimo lastni volji, in to z istimi sredstvi, ki so se izkazala za učinkovita pri živih ljudeh. Magija pa je nekaj drugega; v osnovi pušča duhove ob strani in se poslužuje posebnih sredstev, ne banalne psihološke metodike. Z lahkoto bomo uganili, da je magija prvotnejši in pomembnejši del animistične tehnike, kajti med sredstvi, s katerimi naj bi obravnavali duhove, se nahajajo tudi magična,¹⁰ in magija je uporabna tudi v primerih, kjer proces poduhovljenja Narave, kot se zdi, še ni bil izpeljan.

Magija mora služiti najrazličnejšim namenom: naravne procese mora podrediti volji človeka, posameznika varovati pred sovražniki

8. [Reinach, *Cultes, mythes et religions* (4 zvezki), 2. zv., Pariz 1905–1912.]

9. [Hubert in Mauss, »Esquisse d'une théorie générale de la magie«, *Année sociologique.*, 7. zv., 1904, str. 142 isl.]

10. Če duha preženemo s hrupom in kriki, je to povsem čarovniško dejanje; če nad njim izvajamo prisilo, s tem da se polastimo njegovega imena, potem je bila proti njemu uporabljena magija.

in nevarnostmi ter mu dati moč, da škoduje svojim sovražnikom. Toda načelo, na predpostavki katerega počiva magično početje – ali, pravilneje rečeno, načelo magije – je tako izrazito, da so ga prepoznali vsi avtorji. Najbolj zgoščeno, če ne upoštevamo navržene vrednostne sodbe, lahko to izrazimo z besedami E. B. Tylorja [1891, 1. zv., str. 116]: »*mistaking an ideal connection for a real one*«. To značilnost želimo obrazložiti s pomočjo dveh skupin magičnih dejanj.

Ena najbolj razširjenih magičnih procedur, katere namen je škoditi sovražniku, je v tem, da si iz poljubnega materiala izdelamo njegovo podobo. Pri tem podobnost ni bistvena: za njegovo podobo lahko »imenujemo« katerikoli objekt. Kar nato storimo tej podobi, doleti tudi osovraženi original; katerikoli del telesa prve ranimo, na istem zbolijo tudi drugi. Isto magično tehniko lahko, namesto za zasebne sovražnosti, uporabimo tudi v pobožne namene, kjer priskoči na pomoč bogovom proti zlim demonom. Navajam po Frazerju (1911a, 1. zv., str. 67): »Vsako noč, ko se je sončni bog Ra (v starem Egiptu) spustil k svojemu domovanju na razžarjenem zahodu, je moral prestati hud boj proti trumam demonov, ki so ga napadli pod vodstvom zakletega sovražnika Apepia. Z njimi se je bojeval vso noč, in pogosto so bile sile teme dovolj močne, da so podnevi na modro nebo poslale še temne oblake, ki so hromili njegovo moč in odtegovali njegovo svetlobo. Z namenom pomagati bogu so v njegovem templju v Tebah vsakodnevno izvajali sledečo ceremonijo: iz voska je bila v obliki ogabnega krokodila ali obročkaste kače izdelana podoba njegovega sovražnika Apepia; nato so na podobo z zelenim črnilom napisali njegovo ime. Zavito v papirusno ohišje, na katerega je bila narisana še ena podoba Apepia, so podobo nato ovili s črnimi lasmi, svečeniki so pljunili nanjo, jo razsekali s kamnitim nožem in jo vrgli na tla. Nato jo je s svojo levo nogo pohodil svečenik in jo končno sežgal v ognju, zanetenem iz določenih rastlin. Ko je bil Apepi na ta način odpravljen, se je isto zgodilo tudi z vsemi demoni njegovega spremstva. Tega bogoslužja, pri katerem so morali biti izrečeni določeni uroki, niso ponavljali le zjutraj, opoldan in zvečer, temveč tudi

kadarkoli vmes – če je divjala nevihta, če se je sprožil naliv ali če so sončni krog na nebu zakrili črni oblaki. Zlobni sovražniki so občutili kaznovanje, ki je doletelo njihove podobe, kot bi bilo zadelo njih same; demoni so zbežali in sončni bog je ponovno slavil svojo zmago.«¹¹

Iz nepregledne množice na podoben način utemeljenih magičnih dejanj želim izpostaviti le še dvojico, ki je pri primitivnih ljudstvih vselej igrala pomembno vlogo in se je deloma ohranila v mitih in kultih višjih razvojnih stopenj, namreč ritual klicanja dežja in rodovitnosti. Dež na magični način povzročimo tako, da ga imitiramo ali pa posnemamo oblake in nevihte, ki do njega privedejo. Izgleda tako, kot bi se hoteli »igrati dež«. Japonski Ainoji, na primer, proizvajajo dež tako, da del ljudi zliva vodo skozi veliko sito, medtem ko druga skupina z jadrom in krmilom opremi veliko posodo, kot da bi šlo za ladjo, in jo zatem vleče sem ter tja po vasi in vrtovih.¹² Rodovitnost tal pa si na magičen način zagotovijo z uprizarjanjem človeškega spolnega odnosa. Tako se imajo – eden izmed mnogih primerov – kmetje in kmetice na nekaterih področjih Jave v času bližajočega se cvetenja riža, na primer, navado ponoči podati na polja ter z zgledom, ki mu ga dajejo, pripraviti riž do rodovitnosti.¹³ V nasprotju s tem se bojijo prepovedanih, incestuoznih spolnih odnosov, ki naj bi povzročali deformacijo in nerodovitnost tal.¹⁴

V to prvo skupino moramo uvrstiti tudi nekatere negativne predpise, se pravi magične previdnostne ukrepe. Če en del prebivalcev vasi Dajakov odide na lov na divje svinje, potem se tisti, ki so ostali v vasi, medtem z rokami ne smejo dotakniti ne olja in ne vode, sicer bodo lovci ostali mehkih rok in plen se jim bo izmuznil iz rok.¹⁵

11. Svetopisemska prepoved izdelati si podobo česar koli živega, najbrž ni izšla iz načelne zavrnitve upodablajoče umetnosti, temveč je skušala odvzeti orodje magiji, ki jo je hebrejska religija prepovedovala. Frazer (1911a, 1. zv., str. 87, opomba).

12. Frazer (1911a, 1. zv., str. 251) [po Batchelorju (1901, str. 333)].

13. Frazer (1911a, 2. zv., str. 98) [po Wilkenu (1884, str. 958)].

14. Odmev tega najdemo v Sofoklovem *Kralju Ojdiru* [npr. v prologu in prvem zboru].

15. Frazer (1911a, 1. zv., str. 120) [po Rothu (1896, 1. zv., str. 430)].

Ali pa, če giljaški lovec v gozdu zalezuje divjo žival, potem je njegovim otrokom doma prepovedano risati risbe na les ali v pesek. Poti v gostem gozdu bi sicer lahko postale tako zamotane kot črte na risbi in lovec ne bi več našel prave poti domov.¹⁶

Če v teh zadnjih – kot v tolikih drugih – primerih magičnega delovanja razdalja ne igra nobene vloge, če je telepatija torej vzeta za samoumevno, potem razumevanje te posebnosti magije tudi nam ne bo povzročalo nobenih težav.

Nobenega dvoma ni, kaj v vseh teh primerih predstavlja delujoči faktor. To je *podobnost* med izvršenim dejanjem in pričakovanim učinkom. Frazer to vrsto magije zato imenuje *imitativna* ali *homeopatična*. Če želim, da dežuje, potem moram le narediti nekaj, kar izgleda kot dež ali nanj spominja. V kasnejši fazi kulturnega razvoja to klicanje dežja nadomesti procesija do božjega hrama, kjer božanstvo, ki mu je bil hram posvečen, milo prosi za dež. Končno je opuščena tudi ta religiozna tehnika in prične se iskati način, s katerim bi se dalo v atmosferi povzročiti določene učinke, ki bi privedli do dežja.

V neki drugi skupini magičnih dejanj ne gre več za načelo podobnosti, temveč za neko drugo načelo, ki ga bomo z lahkoto razbrali iz sledečih primerov.

Da bi škodovali sovražniku, se lahko poslužimo tudi nekega drugega postopka. Polastimo se njegovih las, nohtov in drugih odpadnih snovi ali pa celo delčka njegovega oblačila, s katerim nato ravnamo na sovražen način. V tem primeru je zadeva prav taka, kot bi se polastili osebe same; kar smo storili stvarjem, ki osebi pripadajo, se mora sedaj dogoditi tudi tej osebi sami. K bistvenim sestavnim delom neke osebnosti po nazoru primitivnih ljudstev spada njeno ime; če torej poznamo ime neke osebe ali nekega duha, smo si s tem nad nosilcem tega imena pridobili določeno moč. Od tod neobičajne previdnosti in omejitve pri rabi imen, ki smo se jih dotaknili v

16. Frazer (1911a, 1. zv., str. 122) [po Labbéju (1903, str. 268)].

razdelku o tabuju.¹⁷ Podobnost je v teh primerih očitno nadomeščena s *sopripadnostjo*.

Sublimnejši motivi kanibalizma med primitivnimi ljudstvi imajo podoben izvor. S tem, ko z aktom hranjenja zaužijemo dele telesa neke osebe, si prisvojimo tudi lastnosti, ki so tej osebi pripadale. Od tod v posebnih okoliščinah nato sledijo previdnosti in omejitve, ki se tičejo diete. Ženska se bo v nosečnosti izogibala uživanju mesa določenih živali, ker bi se lahko njihove nezaželene lastnosti, npr. strahopetnost, s tem prenesle na njenega otroka. To, ali je povezava že pretrgana ali pa je sploh obstajala zgolj v obliki enkratnega, pomembnega stika, na magično delovanje nima vpliva. Tako lahko, na primer, vero v magično vez, ki povezuje usodo neke rane z orožjem, ki jo je zadalo, v nespremenjeni obliki zasledujemo skozi tisočletja. Če se je Melanežan polastil loka, ki ga je ranil, ga je skrbno shranil na kakšen hladen kraj, da bi s tem zaustavil nadaljnje vnetje rane. Če pa lok ostane v posesti sovražnika, potem ga bo ta zagotovo obesil v neposredno bližino ognja, da bi se rana le čim bolj vnela in skelela.¹⁸ Plinij v svoji *Naturalis Historia* XXVIII [sedmo poglavje] svetuje, da mora tisti, ki obžaluje, da je nekoga ranil, pljuniti na tisto roko, ki je poškodbo zakrivila; na ta način bo bolečina ranjenega v trenutku splahnela. Francis Bacon v svoji *Natural History* [*Sylva Sylvarum*, X, § 998] omenja splošno razširjeno verovanje, da mazanje orožja, ki je zadalo rano, zdravi tudi rano samo. Angleški kmetje naj bi še danes ravnali v skladu s tem receptom, in če se urežejo s srpom, potem od nesreče naprej orodje skrbno čistijo, da se rana ne bi začela gnojiti. Junija 1902 je nek lokalni angleški tednik poročal, da si je ženska po imenu Matilda Henry iz Norwicha v podplat po nesreči zarinila žebelj. Ne da bi pustila, da ji rano pregledajo, ali vsaj slekla nogavico, je v pričakovanju, da se ji na ta način ne bo nič zgodilo, prosila hčerko, naj ji žebelj dodobra namaže z oljem. Sama je nekaj

17. [Prim. drugi esej dela *Totem in tabu*, *Studienausgabe*, IX. zv., str. 345 isl.]

18. Frazer (1911a, 1. zv., str. 201) [po Codringtonu (1891, str. 310)].

dni zatem umrla za tetanusom, ki je nastopil kot posledica neočiščene rane. (Frazer, *ibid.*, str. 203.)

Slednja skupina primerov pojasnjuje tisto področje, ki ga Frazer pod oznako *kontaktna* magija razločuje od *imitativne*. Delujoči faktor tu ni več samo podobnost, temveč povezanost v prostoru, *stičnost*, vsaj predstavljena stičnost – spomin na njen obstoj. Ker pa sta podobnost in stičnost dva bistvena principa procesov asociacije, se izkaže, da resnična razlaga za vso norost magičnih predpisov tiči v gospostvu asociacije idej. Sedaj lahko vidimo, da se zgoraj citirana Tylorjeva karakteristika magije izkaže za izredno točno: *mistaking an ideal connection for a real one* ali kot je to skorajda na enak način izrazil Frazer (*ibid.*, str. 420): *men mistook the order of their ideas for the order of the nature, and hence imagined that the control which they have, or seem to have, over their thoughts, permitted them to exercise a corresponding control over things.*¹⁹

Sprva se bo morda zdelo čudno, da so nekateri avtorji to prepričljivo razlago magije zavrgli kot nezadovoljivo.²⁰ Toda po temeljitejšem preudarku je potrebno pritrditi ugovoru, da asociacijska teorija magije razjasnjuje le poti, po katerih se magija giblje, ne pa tudi njenega dejanskega bistva; ne pojasnjuje napačnega razumevanja, ki psihološke zakone postavlja na mesto naravnih. Tu je očitno izostal določen dinamični moment, toda medtem ko iskanje takšnega momenta spelje kritike Frazerjevega nauka na napačno pot, postane iskanje zadovoljive razjasnitve magije povsem enostavno, če le nadaljujemo in poglobimo njeno asociacijsko teorijo.

Posvetimo se najprej primeru imitativne magije, ki je preprostejši in pomembnejši. Po Frazerju (1911a, 1. zv., str. 54) lahko to vrsto

19. [»Neobstoječo povezavo napačno smatrati za dejansko.« ... »Ljudje so red svojih predstav zamenjali za red narave, in si zato domišljali, da jim moč, ki jo imajo, ali pa se le zdi, da jo imajo nad lastnimi mislimi, hkrati omogoča, da prakticirajo temu ustrezno moč nad stvarmi.«]

20. Prim. članek z naslovom »Magic« (N. T. W.) v enajsti izdaji *Encyclopaedia Britannica*. [Thomas (1910–11a).]

magije prakticiramo samostojno, medtem ko kontaktna magija praviloma predpostavlja imitativno. Motive, ki silijo k prakticiranju magije, zlahka prepoznamo – to so želje ljudi. Potemtakem moramo zgolj privzeti, da ima primitivni človek veliko zaupanje v moč svojih želja. V osnovi se mora vse to, kar proizvede po poti magije, vendarle zgoditi le zato, ker si on to želi. Na ta način je spočetka poudarjena zgolj njegova želja.

Kar se tiče otroka, ki se nahaja v analognih psihičnih pogojih, a še ni motorično zmogljiv, smo na nekem drugem mestu zastopali stališče, da svoje želje sprva zadovoljuje halucinatorno, pri čemer s pomočjo centrifugalnih vzdraženj svojih zaznavnih organov ustvari zadovoljujočo situacijo.²¹ Za odraslega primitivnega človeka se pokaže neka druga pot. Na njegovo željo je pripet motorični impulz, volja, in ta – ki bo kasneje v službi zadovoljitve želje spremenila oblike zemlje – se sedaj uporabi za uprizoritev zadovoljujoče situacije, in to tako, da omogoči izkustvo zadovoljitve prek motoričnih halucinacij. Takšna *uprizoritev* zadovoljene želje je povsem primerljiva z *igro* otrok; ta pri otrocih izzove povsem senzorno tehniko zadovoljitve. Če igra in imitativna uprizoritev otroku in primitivnemu človeku zadostujeta, to ni znamenje skromnosti v našem pomenu ali resignacije kot posledice spoznanja njune dejanske nemoči, temveč dobro razumljiva posledica pretirane teže, ki jo pripisujeta lastnim željam, volji, ki je s temi željami povezana, in načinu, kako te želje delujejo. Sčasoma se je psihični poudarek premestil od *motivov* magične dejavnosti na njena *sredstva* – torej na dejanje samo. Morda bo točneje, če rečemo, da postane precenjevanje lastnih psihičnih dejanj človeku očitno šele na osnovi teh sredstev. Tako se zdi, da je prav magično dejanje tisto, kar, zahvaljujoč svoji podobnosti z želenim učinkom, izsili nastop tega učinka. Na stopnji animističnega mišljenja še ni nobene priložnosti za objektivno dokazovanje dejan-

21. »Formulacije o dveh načelih psihičnega dogajanja« (1911b; slov. prev. *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 9–18).

skega stanja stvari, pač pa se takšne priložnosti ponujajo na kasnejših stopnjah, ko so vsi ti postopki sicer še vedno v rabi, a se je kot izraz nagnjenja k potlačitvi že pričel pojavljati psihični fenomen dvoma. Na tej točki bodo ljudje pripravljene priznati, da se z moledovanjem duhov ne doseže nič, če ni prisotna tudi vera vanje, ter da zataji tudi čudežna moč molitve, če za njo ni nobene pobožnosti.²²

Možnost obstoja kontaktne magije, zasnovane na asociaciji po stičnosti, nam bo pokazala, da se je psihični poudarek od želje in volje razširil na vsa tista psihična dejanja, ki so slednji na razpolago. Gre torej za splošno precenjevanje duševnih procesov, tj. odnos do sveta, ki ga moramo glede na naša spoznanja o odnosu med realnostjo in mišljenjem razumeti kot precenjevanje slednjega. Reči so v odnosu do svojih predstav potisnjene v ozadje; kar se godi s slednjimi, nujno doleti tudi prve. Za relacije, ki obstajajo med predstavami, se predpostavlja, da na enak način veljajo tudi za reči. Ker mišljenje ne pozna oddaljenosti, ker prostorsko odročno kot tudi časovno razlikujoče z lahko poveže v enem samem aktu zavesti, bo tudi svet magije telepatsko odmisllil prostorske razdalje in nekdanjo povezavo smatral za sedanjo. Zrcalna slika notranjega sveta mora v dobi animizma izbrišati tisto drugo sliko sveta, za katero se zdi, da jo zaznavamo mi.

Sicer pa je potrebno poudariti, da se obe načeli asociacije – podobnost in stičnost – srečata v višji enoti *dotika*. Asociacija po stičnosti je dotik v dobesednem, asociacija po podobnosti pa v prenesenem pomenu. Za uporabo istih besed za obe vrsti asociativnih povezav se po vsej verjetnosti skriva neka identiteta v psihičnem procesu, ki je še ne razumemo. Tu gre za enak obseg pojma *dotika*, ki se je pokazal tudi ob analizi tabuja.²³

22. Kralj v »Hamletu« (III. dejanje, 3. prizor): »My words fly up, my thoughts remain below; / Words without thoughts never to heaven go.« [Slovenska različica se v prevodu Milana Jesiha glasi takole: »Besede letijo, mislim je pretežko. / Besede brez misli ne grejo v nebo.« (Mladinska knjiga, Ljubljana 1995.)

23. Prim. prejšnji razdelek pričujočega dela [Studienausgabe, IX. zv., str. 319].

V strnjeni obliki potemtakem lahko rečemo, da je načelo, ki vodi magijo, tehniko animističnega načina mišljenja, načelo »vsemoči misli«.

3

Oznako »vsemoč misli« sem prevzel od nekega zelo inteligentnega človeka, ki je trpel za prisilnimi predstavami in ki je bil po tem, ko ga je psihoanalitično zdravljenje postavilo na noge, zmožen izkazati tudi svojo sposobnost in zdravo presojo.²⁴ To besedo je skoval za obrazložitev vseh tistih nenavadnih in grozljivih [*unheimlichen*] dogodkov, ki so ga, kot se zdi, preganjali na isti način kot vse ostale, ki so trpeli za to isto boleznijo. Če je ravno kar pomislil na neko osebo, mu je ta že prišla naproti, kakor da bi jo bil sam priklical; če je na lepem povprašal po počutju kakega že dolgo pozabljenega znanca, je slišal odgovor, da je ta pravkar umrl, tako da je bilo videti, da mu je ta to sporočil po telepatski poti; če je preklel kakega tujca, ne da bi to sploh mislil povsem resno, potem se je lahko nadejal, da bo ta kmalu zatem umrl in mu tako naložil odgovornost za svojo smrt. Med zdravljenjem mi je bil večinoma kar sam sposoben povedati, kako je vzniknil določen varljivi vtis in kaj je pripetljajem dodajal sam, da bi na ta način okrepil svoja praznoverna pričakovanja.²⁵ Vsi prisilni nevrotiki so v tem smislu praznoverni, pogosto v nasprotju s svojim pravilnim preudarkom.

Dejstvo, da vsemoč misli obstaja še naprej, najjasneje izstopi prav ob prisilni nevrozi, nasledki tega primitivnega načina mišljenja pa

24. »Beležke o primeru prisilne nevroze (»Podganar«) (1909d; slov. prev. v *Dve analizi*, DDU Univerzum, Ljubljana 1984).

25. Zdi se, da značaj »grozljivega« [*des »Unheimlichen«*] dodeljujemo takšnim vtisom, ki vsebujejo tendenco po potrditvi vsemoči misli in animističnega načina mišljenja, medtem ko smo sicer dosegli stopnjo, na kateri smo se – v naši *presoji* – od tovrstnih prepričanj že oddaljili. [Prim. kasnejše Freudovo delo »Das Unheimliche« (1919h; slov. prev. *Das Unheimliche*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 5–36).]

se tu najbolj približajo zavesti. Toda varovati se moramo tega, da bi v tem videli odlikovani značaj te nevroze, kajti analitične raziskave to isto potezo razkrivajo tudi pri ostalih nevrozah. Pri vsaki izmed njih za oblikovanje simptomov ni odločilna realnost *doživljaja*, temveč realnost *mišljenja*. Nevrotiki živijo v posebnem svetu, v katerem, kot sem se izrazil na nekem drugem mestu,²⁶ velja le »nevrotična valuta«, kar pomeni, da je pri njih učinkujoče le tisto, kar je intenzivno mišljeno in predstavljeno z afektom, medtem ko je ujemanje z zunanjo realnostjo nepomembno. Histerik v svojih napadih ponavlja in v svojih simptomih fiksira doživljaje, ki so se na ta način pripetili le v njegovih fantazijah – čeprav drži, da v končni fazi vsekakor izvirajo iz resničnih doživljanj ali pa so bili na njih osnovani. Prav tako bi slabo razumeli tudi nevrotikovo zavest o krivdi, če bi jo hoteli zvesti nazaj na realne pregrehe. Prisilnega nevrotika lahko teži tolikšna zavest o krivdi, ki bi ustrezala množičnemu morilcu, čeprav se je sam do soljudi, že od svojega otroštva dalje, vedel kot najbolj obziren in skrupulozen tovariš. Toda njegov občutek krivde je vseeno utemeljen; temelji na intenzivnih in pogostih željah smrti, ki se v njem nezavedno prebujajo in so naperjene proti soljudem. Utemeljen je, kolikor upoštevamo nezavedne misli in ne namerna dejanja. Tako vidimo, da v afektivnem življenju nevrotika in v vsem, kar iz njega izhaja, neomejeno deluje vsemoč misli, precenjevanje duševnih procesov nasproti realnosti. Če pa ga podvržemo psihoanalitičnemu zdravljenju, ki tisto, kar je pri njem nezavedno, naredi zavestno, potem pacient ne bo mogel verjeti, da so misli svobodne, in se bo nenehno bal izražati zle želje, kakor da bi se te morale izpolniti že samo zaradi tega, ker so bile izražene. S tem vedenjem, kot tudi s praznoverjem, ki ga prakticira v vsakdanjem življenju, pa nam razkrije svojo bližino z divjakom, ki verjame, da lahko z golimi mislimi spreminja zunanji svet.

26. [Gl. »Formulacije o dveh načelih psihičnega dogajanja« (1911b).]

Primarna prisilna ravnanja teh nevrotikov so pravzaprav povsem magične narave. Če že niso čarovnije, pa so v vsakem primeru protičarovnije, oblikovane za obrambo pred pričakovanji nesreče, s katerimi se nevroza navadno prične. Vsakič, ko mi je uspelo prodreti v skrivnost, se je pokazalo, da je vsebina te pričakovane nesreče smrt. Problem smrti po Schopenhauerju stoji na mestu vstopa v vsako filozofijo; in rekli smo že, da tudi nastanek predstav o duhovih in verovanja v demone, ki zaznamujeta animizem, izhaja iz vtisa, ki ga na ljudi naredi smrt. O tem, ali ta prisilna ali obrambna ravnanja sledijo načelu podobnosti oziroma kontrasta, je težko soditi, saj so pod pogoji nevroze s sredstvi premestitve navadno popačena v kar najmanjša, na sebi skrajno neznatna dejanja.²⁷ V čarobnih formulah magije najdejo svoj pendant tudi obrambne formule prisilne nevroze. Razvojno pot prisilnih ravnanj pa lahko opišemo s tem, da poudarimo, kako se pričnejo kot od seksualnega kolikor je le mogoče oddaljene čarovnije zoper zle želje, da bi nato lahko končale kot nadomestek za prepovedano seksualno početje, ki ga kolikor je le mogoče zvesto posnemajo.

Če sprejmemo poprej omenjeno razvojno pot človeških pogledov na svet, v kateri je *animistično* fazo nadomestila *religiozna*, to pa *znanstvena*, potem ne bo težko slediti različnim usodam »vsemoči misli« skozi te faze. V animističnem stadiju človek pripisuje vsemoč samemu *sebi*; v religioznem jo je prepustil bogovom, a se ji ni povsem resno odrekel, kajti zase je ohranil možnost, da na bogove po lastni želji vpliva na najrazličnejše načine. V znanstvenem pogledu na svet ni več prostora za vsemoč človeka; ta je sprejel svojo majhnost in se vdano podvrgel smrti kot tudi vsem ostalim naravnim nujnostim. Toda v zaupanju v moč človeškega duha, ki računa z zakoni realnosti, še naprej živi delček primitivne vere v vsemoč.

Ob retrospektivnem preučevanju libidinalnih teženj pri posamezniku, od njihovih oblik v zrelosti, nazaj do prvih začetkov otroštva,

27. Nadaljnji motiv za to premestitev na neko najmanjše dejanje se bo pokazal na podlagi pretresa, ki sledi. [Prim. popis bolezni »Podganarja« (1909d).]

se je najprej pokazalo neko pomembno razlikovanje, ki je opisano v *Treh razpravah o teoriji seksualnosti* (1905d). Manifestacije seksualnega nagona so prepoznavne od samega začetka, a sprva še niso usmerjene na noben zunanji objekt. Posamezne nagnonske komponente seksualnosti delujejo neodvisno druga od druge; pri tem skušajo doseči ugodje in najti zadovoljitev na svojem lastnem telesu. Ta stadij je stadij *avtoerotizma*, nadomesti pa ga *izbira objekta*.

Ob nadaljnjem preučevanju se je pokazalo koristno, celo neobhodno, da med ta dva stadija vrinemo tretjega ali, drugače rečeno, da prvi stadij avtoerotizma razčlenimo v dva. V tem vmesnem stadiju, katerega pomembnost postaja raziskovanju vse bolj očitna, so se poprej izolirani seksualni nagoni že spojili v samostojno celoto in tudi našli objekt; toda ta objekt ni zunanji, posamezniku tuj, temveč je njegov lastni, v tem času konstituiran jaz. Glede na njegove kasnejše patološke fiksacije ta novi stadij imenujemo stadij narcizma. V tem stadiju se oseba vede tako, kot bi bila zaljubljena sama vase; nagonov jaza in libidinalnih želja z našo analizo še ne moremo medsebojno ločiti.

Četudi še ne moremo dovolj natančno okarakterizirati tega narcističnega stadija, v katerem se dotlej razločeni seksualni nagoni združijo v enoto in investirajo jaz kot objekt, pa kljub temu slutimo, da se posameznik narcistični organizaciji v celoti ne odpove nikoli več. Človek ostaja do določene mere narcističen tudi potem, ko je za svoj libido že našel zunanje objekte; objektne investicije, ki jih izvede, so tako rekoč emanacije libida, ki je ostal pri jazu, in se lahko znova potegnejo nazaj vanj. Psihološko tako nenavadna stanja zaljubljenosti, v katerih bi lahko videli normalni prototip psihoz, so v primerjavi z nivojem ljubezni do jaza najvišja stopnja teh emanacij.²⁸

Ob tem visokem *cenjenju* psihičnih dejavnosti – ki ga z našega gledišča imenujemo *precenjevanje* –, ki smo ga srečali pri primitivnih

28. [Celoten problem narcizma je Freud kasneje temeljito obdelal v spisu »Vpeljava narcizma« (1914c; slov. prev. v *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 33–63).

ljudstvih in nevrotikih, se ponuja povezava z narcizmom in prepoznanje te naravnosti kot bistvene sestavine slednjega. Lahko bi rekli, da je mišljenje pri primitivnih ljudeh še v veliki meri seksualizirano – od tod verovanje v vsemoč misli, neomajno zaupanje v možnost obvladovanja sveta in nedostopnost za zlahka pridobljene izkušnje, ki bi lahko človeka poučile o njegovem dejanskem mestu v svetu. Pri nevrotikih je znaten del teh primitivnih stališč po eni strani konstitucionalno preživel, po drugi strani pa pri njih nastala seksualna potlačitev privede do ponovne seksualizacije miselnih procesov. Psihične posledice bi morale biti v obeh primerih enake, pri prvotno kot tudi pri regresivno doseženi libidinalni prekomerni investiciji mišljenja: intelektualni narcizem in vsemoč misli.²⁹

Če bi obstoj vsemoči misli pri primitivnih ljudeh lahko pomenil dokaz v prid narcizmu, potem bi smeli tvegati poskus primerjave poti razvoja človeškega pogleda na svet s stadiji libidinalnega razvoja posameznika. V skladu s tem animistična faza tako časovno kot tudi vsebinsko ustreza narcizmu; religiozna faza ustreza tisti stopnji iskanja objekta, ki jo odlikuje vez s starši; znanstvena faza pa ima svoj ustreznik v tistem stanju zrelosti posameznika, ki se je odpovedal načelu ugodja in s prilagajanjem realnosti svoj objekt išče v zunanjem svetu.³⁰

V naši kulturi se je »vsemoč misli« ohranila na enem samem področju: v umetnosti. Samo v umetnosti se še dogaja, da človek, ki ga preganjajo želje, stori nekaj podobnega zadovoljtvu teh želja in da ta igra – zahvaljujoč umetniški iluziji – izzove afektivne učinke, kot da bi bila nekaj realnega. Upravičeno govorimo o »čarovniji umetnosti« in umetnika primerjamo s čarodejem. Toda ta primerjava je

29. *«It is almost an axiom with writers on this subject, that a sort of Solipsism or Berkeleyanism (as Professor Sully terms it as he finds it in the Child), operates in the savage to make him refuse to recognize death as a fact.»* (Marett, 1900, str. 178.)

30. Naj na tem mestu zgolj nakažemo, da je primarni narcizem otroka odločilen za pojmovanje karakternega razvoja in izključuje možnost primitivnega občutka manjvrednosti. [Gre za domnevo, ki jo je postavil Adler (1910). Prim. tudi tretji razdelek Freudovega dela o narcizmu (1914c).]

morda pomembnejša kot se zdi na prvi pogled. Umetnost, ki se zagotovo ni pričela kot *l'art pour l'art*, je bila prvotno v službi nagnjenj, ki so danes v večji meri ugasnila. Domnevamo lahko, da so pod temi nagnjenji obstajale marsikatere magične namere.³¹

4

Prvo pojmovanje sveta, ki ga je oblikoval človek, animistično, je bilo torej psihološko in za svojo utemeljitev še ni potrebovalo znanosti, kajti znanost nastopi šele ob človekovem sprevidu, da sveta *ne* pozna in mora zato iskati načine, kako ga spoznati. Animizem pa je bil za primitivnega človeka naraven in samogotov; vedel je, kako stojijo stvari v svetu, in sicer tako, kot je človek sam občutil sebe. Od tod torej lahko zaključimo, da je primitivni človek v zunanji svet polagal strukturna razmerja svoje lastne psihe,³² in lahko po drugi strani poskusimo prestaviti nazaj v človeško dušo tisto, kar animizem uči o naravi stvari.

Tehnika animizma, magija, nam najbolj jasno in nezgrešljivo razodeva namen, da se realnim stvarjem vsilijo zakoni duševnega življenja, pri čemer duhovom še ni potrebno igrati nobene vloge, čeprav lahko tudi sami postanejo objekti magične obravnave. Predpostavke magije

31. S. Reinach, »L'art et la magie« v zbirki *Cultes, Mythes et Religions* (1905–1912, I. zv., str. 125–136). – Reinach je mnenja, da primitivni umetniki, ki so nam v votlinah Francije zapustili vpraskane ali naslikane podobe živali, niso hoteli »zbujati ugajanja«, temveč »zaklinjati«. To razloži s tem, da se te risbe nahajajo na najtemnejših in najbolj nedostopnih mestih votlin in da med njimi manjkajo podobe nevarnih roparic. »*Les modernes parlent souvent, par hyperbole, de la magie du pinceau ou du ciseau d'un grand artiste et, en général, de la magie de l'art. Entendu au sens propre, qui est celui d'une contrainte mystique exercée par la volonté de l'homme sur d'autres volontés ou sur les choses, cette expression n'est plus admissible; mais nous avons vu qu'elle était autrefois rigoureusement vraie, du moins dans l'opinion des artistes.*« (Ibid., str. 136.)

32. Ki se jih je zavedal na osnovi endopsihične percepcije.

so torej prvotnejše in starejše od nauka o duhovih, ki tvori jedro animizma. Naša psihoanalitična obravnava se tukaj sreča z nekim naukom R. R. Maretta, ki meni, da je pred animizmom obstajal *predanimistični* stadij, katerega značaj najbolj opredeljuje ime *animatizem* (nauk o splošni oživiljenosti). O predanimizmu lahko iz izkušenj povemo le malo, saj še nismo naleteli na kakšno ljudstvo, ki bi shajalo brez predstav o duhovih.³³

Medtem ko je magija vsemoč pridržala zgolj mislim, je animizem del te vsemoči prepustil duhovom in s tem ubral pot nastanka religije. Kaj pa naj bi primitivnega človeka pripravilo do tega prvega dejanja odpovedi? To bi le težko bil vpogled v nepravilnost njegovih predpostavk, saj je vendar obdržal magično tehniko.

Kot sem že poudaril drugje, duhovi in demoni niso nič drugega kot projekcije človekovih čustvenih vzgibov;³⁴ človek iz svojih afektivnih investicij naredi osebe, z njimi naseli svet in svoje notranje duševne procese nato ponovno najde zunaj samega sebe – na podoben način kot duhoviti paranoik Schreber, ki je vezave in razvezave svojega libida videl zrealiti se v usodah »božjih žarkov«, ki jih je sam napletel.³⁵

Tukaj se želimo (tako kot ob neki drugi priložnosti)³⁶ izogniti vprašanju, od kod pravzaprav izvira nagib po projekciji duševnih procesov navzven. Toda kljub temu lahko postavimo domnevo, da ta nagib tam, kjer projekcija prinese s seboj prednost psihičnega olajšanja, doleti okrepitev. Takšno prednost lahko z gotovostjo pričakujemo tedaj, če so za vsemočjo stremeči vzgibi prišli v medsebojni

33. R. R. Mareth (1900). – Prim. Wundt (1906, str. 171 isl.).

34. Privzemamo, da so investicije iz libidinalnih in ostalih virov vzdraženja v tem zgodnjem narcističnem stadiju morda medsebojno nerazločljivo povezane.

35. Schreber, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* (1903). – Freud, »Psihoanalitične pripombe k avtobiografskemu opisu primera paranoje (dementia paranoides)« (1911c; slov. prev. v *Primer Schreber*, Analecta, Ljubljana 1995, str. 7–69 [gl. razdelek III, str. 52]).

36. Prim. zadnjo citirano razpravo o Schreberju (Freud, 1911c [razdelek III]).

konflikt; v tem primeru očitno ne morejo vsi postati vsemočni. Bolezenski proces pri paranoji se dejansko poslužuje mehanizma projekcije, da bi s tem uredil konflikte, ki se pojavijo v duševnem življenju. Dober primer takšnega konflikta je tudi konflikt med obema členoma nekega nasprotja, primer ambivalentnega stanja, ki smo ga nadrobno razčlenili ob položaju nekoga, ki žaluje za smrtjo dragega svojca. Takšen primer se nam zdi še posebej primeren za motiviranje projekcijskih tvorb. Tu se zopet srečamo z mnenji tistih avtorjev, ki imajo zle duhove za prvorojene med duhovi in nastanek predstav o duši izvajajo iz vtisa, ki ga je smrt naredila na preživele. Naše mnenje se od njihovega razlikuje zgolj po tem, da ne postavljamo na začetek intelektualnega problema, ki ga smrt naloži živim; moč, ki žene k raziskovanju, nasprotno polagamo v čustveni konflikt, v katerega takšna situacija pahne preživelega.

Prvi človekov teoretski dosežek – stvarjenje duhov – je torej izšel iz istega vira kot prve npravne omejitve, ki se jim podvrže, iz predpisov tabuja. Vendarle pa naj enakost izvora ne prejudicira istočasnosti nastanka. Če je bila situacija preživelega v odnosu do mrtvega resnično tista, ki je primitivnemu človeku prva dala misliti, ga prisilila del njegove vsemoči odstopiti duhovom in žrtvovati delček svobode volje v njegovem delovanju, potem bi bile te stvaritve kulture prvo pripoznanje *Ανάγκη* [Ananke; gr. Nujnost], ki se upira človeškemu narcizmu. Na ta način bi se primitivni človek premoči smrti uklonil z isto gesto, s katero jo je dozdevno tajil.

Če premoremo pogum za nadaljnje razvijanje naših predpostavk, lahko vprašamo, kateri bistveni delček naše psihološke strukture najde svoj odsev in posnetek v projekcijskih stvaritvah duš in duhov. Težko je namreč zanikati, da se primitivna predstava duše, ne glede na njeno razlikovanje od kasnejše, povsem nematerialne duše, s slednjo v bistvenem vseeno ujema; osebo ali reč pojmuje kot neko dvojnost, pri čemer so poznane lastnosti in spremembe osebe ali reči porazdeljene med dva njuna sestavna dela. Ta prvotna dualnost – če uporabimo

izraz H. Spencerja³⁷ – je že identična z tistim dualizmom, ki prihaja do izraza v nam znani ločitvi duha in telesa in katerega neizbrisljive jezikovne manifestacije prepoznamo, na primer, v frazi kot *on ni pri sebi*, ki označuje stanje omedlevice ali besa.³⁸

Kar na ta način, zelo podobno kot primitivni človek, projiciramo v zunanjo realnost, je komajda lahko kaj drugega kot spoznanje nekega stanja, v katerem je ena reč dana čutom in zavesti, torej *prezentna*, pri čemer ob tem stanju obstaja še neko drugo, v katerem je to isto prisotno v *latentni* obliki, a se lahko ponovno pojavi; gre torej za soobstoj zaznavanja in spominjanja ali, izraženo v splošnih terminih, obstoj *nezavednih* duševnih procesov poleg *zavestnih*.³⁹ Lahko bi rekli, da je »duha« neke osebe ali neke reči v zadnji instanci mogoče zvesti na to, da se ju je mogoče spominjati in si ju predstavljati tudi potem, ko ju ne zaznavamo več.

Seveda niti od primitivne niti od današnje predstave o »duši« ne smemo pričakovati, da bo njena razmejitev od drugega dela osebnosti potekala po isti črti, ki jo naša današnja znanost vleče med zavestno in nezavedno duševno dejavnostjo. Animistična duša nasprotno v sebi združuje lastnosti z obeh strani. Njena izmuzljivost in gibljivost, njena zmožnost, da zapusti telo, se trajno ali začasno polasti nekega drugega telesa – to so poteze, ki očitno spominjajo na bistvo zavesti. Toda način, kako se skriva za manifestno osebnostjo, spominja na nezavedno; nespremenljivosti in neuničljivosti danes ne pripisujemo več zavestnim, temveč nezavednim procesom, ki jih pojmujejo kot resnične nosilce duševne dejavnosti.

Zgoraj smo dejali, da je animizem miselni sistem, prva celostna teorija sveta, sedaj pa želimo s pomočjo psihoanalitičnega pojmovanja

37. V prvem zvezku dela *Principien der Sociologie* [angl. izdaja, 1893].

38. H. Spencer, *ibid.*, 179 [angl. izdaja, str. 144].

39. Prim. moje drobno delo: »Nekaj pripomb k pojmu nezavednega v psihoanalizi« [1912g; slov. prev. v *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987] iz *Proceedings of the Society for Psychical Research*, Part LXVI, vol. XXVI, London 1912.

takšnega sistema izpeljati določene sklepe. Vsakodnevno izkustvo nam znova in znova ponuja glavne značilnosti »sistema«. Ponoči sanjamo, podnevi pa smo se sanje naučili interpretirati. Sanje se lahko, ne da bi zatajile svojo naravo, zdijo zmedene in nekoherentne, nasprotno pa lahko tudi posnemajo urejenost vtisov kakšnega doživljaja, en pripetljaj izpeljejo iz drugega in en delček njegove vsebine zopet navežejo na drugega. Zdi se, da jim to bolj ali manj dobro uspeva, skorajda nikoli pa ne uspe tako dobro, da ne bi nekje prišla na dan absurdnost ali razpoka v sestavu. Ko sanje podvržemo interpretiranju, ugotovimo, da je nekonstantna in neenakomerna razporeditev njihovih sestavnih delov za razumevanje sanj povsem nepomembna. Kar je na sanjah bistveno, so misli sanj, ki so seveda smiselne, koherentne in urejene. Toda njihova urejenost je povsem drugačna od tiste, ki se je spominjamo kot prisotne v manifestni vsebini sanj. Povezava med mislimi sanj je bila opuščena, in od tu naprej lahko ali ostane povsem izgubljena ali pa je nadomeščena z novo povezanostjo vsebine sanj. Poleg *zgoditve* elementov sanj smo skoraj vedno priča tudi njihovi *prerazporeditvi*, ki je bolj ali manj neodvisna od prejšnje razporeditve. Za zaključek bomo dejali, da je tisto, kar je z delom sanj nastalo iz materiala misli sanj, doživelo neki novi vpliv, takoimenovano »*sekundarno predelavo*«, katere namen je očitno v tem, da v prid nekega novega »smisla« odstrani nekoherentnost in nerazumljivost, ki rezultira iz dela sanj. Toda ta novi, s sekundarno predelavo dosežen smisel ni več smisel misli sanj.⁴⁰

Sekundarna predelava proizvoda dela sanj je odličen primer bistva in zahteve nekega sistema. Neka intelektualna funkcija v nas terja vzpostavitev enotnosti, koherentnosti in razumljivosti vsega materiala zaznavanja ali mišljenja, ki se ga polasti, in če zaradi posebnih okoliščin ne more vzpostaviti pravilne povezave, nikakor ne okleva pri

40. [Celotna tematika »sekundarne predelave« je izčrpno obravnavana v VI. poglavju *Interpretacije sanj* (1900a; slov. prev. Studia humanitatis, Ljubljana 2001, str. 265 sl.).]

vzpostavitev napačne. Takšnih sistemskih tvorb ne poznamo le iz sanj, temveč tudi iz primera fobij, prisilnega mišljenja in številnih oblik blodenj. Pri bolezenskih blodnjah (pri paranoji) je tvorba sistema najočitnejša in obvladuje njihovo bolezensko sliko; prav tako pa je ne smemo spregledati pri ostalih oblikah nevropsihoz. V vseh teh primerih lahko dokažemo, da je prišlo do *prerazporeditve* psihičnega materiala, ki sedaj meri na nek drug cilj; v osnovi mora biti prerazporeditev pogosto zelo drastična, če naj se zdi izid razumljiv s stališča sistema. Na ta način je najboljši razpoznavni znak tvorbe sistema to, da vsak izmed rezultatov te tvorbe dopušča razkritje vsaj dveh motivacij: motivacije iz predpostavk sistema – ki je lahko blodna – in skrite motivacije, ki pa jo moramo prepoznati za dejansko delujočo in realno.

Za pojasnitev podajmo primer s področja nevroze. V eseju o tabuju sem omenil neko svojo pacientko, katere prisilne prepovedi so se kar najlepše ujemale s tabujem Maorov. Nevroza te ženske je bila usmerjena na njenega moža; vrhunec te nevroze je bila obramba pred nezavedno željo po njegovi smrti. Toda njena manifestna, sistematična fobija se je nanašala na omembo smrti nasploh, pri čemer je bil njen mož iz nje povsem izključen in ni bil nikoli predmet njene zavestne skrbi. Nekega dne je slišala moža naročiti, naj njegove tope britve odnesejo na brušenje v neko določeno delavnico. Nekakšen nenavaden nemir je njo samo pogнал na pot proti delavnici. Ko se je vrnila s svojega ogleda, je od moža zahtevala, naj se teh britev za vselej znebi, kajti odkrila je, da se poleg delavnice, ki jo je navedel mož, nahaja prodajalna krst, žalnega blaga ipd. Kot je dejala, naj bi noži zaradi moževe namere prišli v neko nerešljivo zvezo z mislimi na smrt. To pa je bila *sistematična* motivacija prepovedi. Lahko smo precej gotovi, da bi se pacientka tudi brez odkritja sosednje prodajalne domov vrnila s prepovedjo britev. Kajti zadoščalo bi že to, da bi na poti k tej delavnici naletela na mrliški voz, osebo v žalnih oblačilih ali osebo, ki bi nosila mrliški venec. Mreža možnih pogojev je bila

razpeta dovolj široko, da bi se žrtev vanjo v vsakem primeru ujela; od nje je bilo odvisno zgolj to, ali mrežo zategne ali ne. Z gotovostjo je bilo mogoče ugotoviti, da v ostalih primerih pogojev prepovedi ni aktivirala. To je pač pomenilo, da je imela »dober dan«. Kot lahko z lahkoto uganemo, je bil *dejanski* razlog prepovedi britev seveda njen upor proti z ugodjem obarvani predstavi o tem, da bi si mož z nabrušeno britvijo lahko prerezal vrat.

Na povsem podoben način se izpopolni in razčleni neka motnja hoje (abazija ali agorafobija), ko se je temu simptomu enkrat uspelo povzpeti do zastopstva neke nezavedne želje in do obrambe zoper njo. Katerekoli druge nezavedne fantazije in delujoče reminiscence, ki so še prisotne pri pacientu, izsilijo svojo pot do simptomatičnega izraza in se v okviru motenj hoje namestijo v smotrno reorganizacijo. Potemtakem bi bilo brezplodno, pravzaprav nespametno početje, če bi simptomatično zgradbo in, na primer, nadrobnosti agorafobije hoteli razumeti na podlagi njenih osnovnih predpostavk. Kajti vsa doslednost in strogost zveze je vendarle zgolj *navidezna*. Pazljivejše raziskovanje lahko, kot pri fasadni zgradbi sanj, v zgradbi simptomov odkrije kar najhujše nedoslednosti in poljubnosti. Realni motivi podrobnosti neke tovrstne sistematične fobije se nahajajo v skritih determinantah, ki jim ni treba biti v nobeni zvezi z motnjo hoje; tudi to je razlog, zakaj so oblike neke takšne fobije pri različnih osebah tako zelo raznolike in protislovne.

Poiščimo zdaj pot nazaj k sistemu animizma, s katerim se ukvarjamo. Vpogled, ki smo ga dobili v *druge* psihološke sisteme, nam omogoča podati zaključek, da tudi pri primitivnih ljudstvih »praznoverje« ni nujno edina in dejanska motivacija posameznega običaja ali predpisa ter nas ne odvezuje dolžnosti iskanja njenih skritih motivov. Pod gospostvom animističnega sistema je neobhodno, da vsak predpis in vsaka dejavnost prejme sistematično utemeljitev, ki jo današnji označujemo za »praznoverno«. »Praznoverje« je – tako kot »tesnoba«, »sanje« ali »demoni« – eden izmed tistih začasnih psiholoških konceptov, ki jih je razkrojilo psihoanalitično raziskovanje. Ko

enkrat prodremo v ozadje teh konstrukcij, ki so kot zaslon, usmerjen v obrambo pred pravim spoznanjem, lahko zaslutimo, da duševno življenje in kulturna stopnja divjakov doslej nista bili deležni priznanja, ki si ga zaslužita.

Če kot mero dosežene kulturne stopnje vzamemo nagonsko potlačitev, moramo priznati, da je prišlo do napredka in razvoja tudi v animističnem sistemu, ki ga zaradi njegove praznoverne motiviranosti po krivici podcenjujemo. Ko slišimo, da si bojevniki nekega divjega plemena, ko se spustijo v boj, naložijo kar največjo čistost in snažnost (Frazer, 1911b, 158), nam je predložena razlaga, da svojo nesnago odstranjujejo zato, da se sovražnik ne bi polastil tega delčka njihove osebe in jim škodoval po magični poti [ibid., str. 157]; kar se tiče njihove vzdržnosti, bi lahko predpostavili temu analogno praznoverno motiviranost. Kljub temu ostaja dejstvo nagonске odpovedi; in zadevo bržkone razumemo bolje, če predpostavimo, da si divji bojevnik takšne omejitve nalaga kot protiukrepe, saj je vendar na tem, da si dovoli popolno zadovoljitev krutih in sovražnih vzgibov, ki so sicer prepovedani. Enako velja za številne primere seksualnih omejitev, ki so naložene vsakomur, ki opravlja težko in odgovorno delo (ibid., str. 200 sl.). Če se utemeljitev teh prepovedi kljub temu sklicuje na neko magično zvezo, ostaja temeljna predstava o pridobitvi večje moči z odpovedjo nagonски zadovoljitvi vseeno očitna; poleg magične racionalizacije pa ne smemo spregledati tudi higienske korenine te prepovedi. Ko se moški nekega divjega plemena odpravijo na lov, ribolov, boj ali pobiranje dragocenih rastlinskih snovi, so njihove ženske doma medtem podvržene številnim težkim omejitvam, ki jim divjaki sami pripisujejo moč, da od daleč dobrodejno učinkujejo na uspeh ekspedicije. Vseeno je potrebno le malo bistrournosti, da uganemo, da vsak tak element, ki deluje v oddaljenosti, ni nič drugega kot misel na dom, hrepenenje odsotnega človeka in da je za temi preoblekami skrit dober psihološki vpogled v to, da bodo moški dali vse od sebe le, če bodo povsem mirni glede žensk, ki so jih nenadzorovane pustili za sabo. V drugih primerih bodo celo neposredno,

brez magične motiviranosti razglasili, da zakonska nezvestoba ženske uniči napore moža, ki je odsoten zaradi odgovorne dejavnosti.

Nešteti predpisi tabuja, ki so jim med menstruacijo podvržene ženske divjakov, so motivirani s praznovernim strahom pred krvjo in imajo v njem kajpada tudi realno utemeljitev. Toda napačno bi bilo spregledati možnost, da ta strah pred krvjo na tem mestu služi tudi estetskim in higienskim namenom, ki so se v vseh primerih morali skrivati za magično motiviranostjo.

Povsem dobro se zavedam, da se s tovrstnimi poskusi razlage izpostavljam očitku, da današnjemu divjaku pripisujem rafiniranost duševne dejavnosti, ki daleč presega okvire verjetnega. Vendar pa menim, da bi se nam s psihologijo teh ljudstev, ki so obtičala na animistični stopnji razvoja, lahko zgodilo isto kot z duševnim življenjem otroka, ki ga mi odrasli ne razumemo več in čigar bogatost in tankočutnost smo zaradi tega tako zelo podcenjevali.

Rad bi omenil še eno skupino doslej nepojasnjenih predpisov tabuja, saj dopušča pojasnitev, ki je psihoanalitiku zelo blizu. Pri mnogih divjih ljudstvih je v raznih razmerah prepovedano imeti v domovanju ostra orožja in instrumente, ki so namenjeni rezanju (Frazer, 1911b, str. 237). Frazer povzema neko nemško vražo, ki pravi, da nož ne sme biti odložen z rezilom navzgor. Bog in angeli bi se namreč lahko na njem ranili [ibid., str. 238]. Ali v tem tabuju ni prepoznati slutnje določenih »simptomatičnih dejanj«, do katerih bi lahko s pomočjo nezavednih zlih vzgibov pripeljalo ostro orožje?⁴¹

Prevedel Simon Hajdini.

41. [Pretres praznoverja, posebej v zvezi s prisilno nevrozo, najdemo v popisu bolezni »Podganarja« (1909d).]

Sigmund Freud

PSIHOANALIZA IN TELEPATIJA

[*Psychoanalyse und Telepathie*]

(1941 [1921])

Izdaje v nemškem jeziku:

(1921 Avgust. Datum rokopisa.)

1941 *Gesammelte Werke*, 17. zv., S. Fischer Verlag, Frankfurt na Majni.

Pričujoči prevod je narejen po: Sigmund Freud, »Psychoanalyse und Telepathie«, v *Gesammelte Werke*, 17. zv., S. Fischer Verlag, Frankfurt na Majni, 1999, str. 25–44. Uredniške opombe v oglatih oklepajih in redakcija celotnega teksta so povzete po *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 18. zv., Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, London 2001, str. 173–193.

[*Uredniška opomba:*

Rokopis na svojem začetku nosi datum »2. avgust 1921« in na koncu »Gastein, 6. avgust 1921«. Original ni naslovljen; na tem mestu privzeti naslov so izbrali uredniki *Gesammelte Werke*.

Uvodna beseda k nemški izdaji navaja, da je bil spis »napisan za srečanje Centralne uprave Mednarodnega psihoanalitičnega združenja, ki je potekalo v gorovju Harz v začetku septembra, 1921«. Dr. Ernest Jones, ki je bil v tem času predsednik Centralne uprave, navaja, da na ta datum v gorovju Harz ni prišlo do nobenega srečanja, potekalo pa je zborovanje Freudovih najožjih privržencev: poleg samega dr. Jonesa so tu bili še Abraham, Eitingon, Ferenczi, Rank in Sachs. Zdi se, da je bil spis prebran pred to neuradno skupino.

Freud je v spisu nameraval podati poročila o treh primerih, toda ko je v Gasteinu pripravljaval rokopis, je ugotovil, da je gradivo za tretji primer pustil na Dunaju in ga je bil tako prisiljen nadomestiti s precej drugačnim gradivom. Originalni »tretji primer« se je v obliki rokopisa kljub temu ohranil in nosi naslov: »*Postskriptum*. Tu je zaradi odpora izpuščeno poročilo o primeru prenosa misli v analitični praksi.« Dejansko gre za primer, ki se navezuje na dr. Forsythia in Sago o Forsythih, in je zadnji izmed tistih, ki jih navaja v tridesetem predavanju *Nove serije predavanj za uvod v psihoanalizo* (1933a; G. W., 15. zv.). Obe verziji primera se zelo tesno skladata, s komaj kaj več kot besednimi razlikami; zato se ju v pričujoči tekst ni zdelo nujno vključiti. Vse bistvene točke, na katerih se verziji razlikujeta, najdemo v dvaindvajsetem zvezku *Standard Edition*.

To je prvi izmed Freudovih spisov o telepatiji; začasa njegovega življenja ni bil objavljen nikjer, čeprav je bil večji del tega gradiva na različne načine vključen v njegova pozneje objavljena dela na to temo. Naslednji, ki je bil obenem tudi prvi objavljeni spis na to temo, se ukvarja z nekoliko drugačno tematiko in nosi naslov »Sanje in telepatija« (1922a; objavljen v pričujoči številki *Problemov*). Kmalu zatem je napisal kratko beležko z naslovom »Okultni pomen sanj«, ki nastopa kot tretji razdelek spisa »Nekaj dopolnil k celoti interpretacije sanj« (1925i). Omenjena beležka je bila verjetno zasnovana za vključitev v *Interpretacijo sanj* in je bila dejansko prvič natisnjena kot del dodatka v tretjem zvezku *Gesammelte Schriften*; beležka ni bila vključena v nobeno izmed kasnejših izdaj. Končno je tu predavanje z naslovom »Sanje in okultizem«, ki smo ga že omenili in ki je del *Nove serije predavanj za uvod v psihoanalizo*. Vredno je pripomniti, da v tem zadnjem delu na to temo Freud ni več kazal dvomov o primernosti te diskusije, ki so v pričujočem spisu še kako evidentni; in proti koncu predavanja Freud tudi dejansko umakne na tem mestu izražene strahove v zvezi s tem, da bi v primeru uveljavitve resnice prenosa misli lahko bil ogrožen znanstveni ugled psihoanalize.]

Uvodni prikaz

Zdi se, da nam ni usojeno spokojno delati na izgradnji naše znanosti. Komaj smo zmagovito zavrnila dva napada – eden je želel ponovno zanikati tisto, kar smo prinesli na dan, in nam v zameno ponudil le motiv zanikanja, drugi pa nas je želel prepričati v to, da smo spregledali naravo našega odkritja in bi ga zlahka mogli zamenjati z nečim

drugim –,¹ komaj smo se pred temi sovražniki torej pričeli počutiti varne, že se pred nami dviga nova nevarnost, tokrat nekaj silnega, nekaj elementarnega, ki ne ogroža zgolj nas, temveč morda še toliko bolj naše nasprotnike.

Študiju tako imenovanih okultnih dejstev, tistih reči, ki domnevno zagotavljajo realno eksistenco drugih psihičnih sil od onih, kakršne poznamo v človeški in živalski duši, ali pa razkrivajo sposobnosti te duše, v katere se doslej ni verjelo, se ne zdi več mogoče izogniti. Potreba po tem raziskovanju se zdi neustavljivo močna; na tem kratkem dopustu sem imel kar trikrat priliko zavrniti sodelovanje pri novo ustanovljenih časopisih, ki so v službi teh študij. Smo pa tudi mnenja, da razumemo, od kod ta tok črpa svojo moč. Tudi ta je izraz razvrednotenja, ki je od svetovne katastrofe velike vojne zajelo vse obstoječe, delček tipanja za tistim velikim preobratom, ki mu gremo naproti in čigar obsega še ne moremo uganiti; gotovo pa je tudi poskus kompenzacije, da bi na drugem – nadzemskem – področju nadoknadili tisti čar, ki ga je življenje na tej zemlji izgubilo. Ta razvoj bi utegnila podpirati celo nekatera dogajanja v samih eksaktnih znanostih. Odkritje radia je možnosti razlage psihičnega sveta prav toliko zapletlo, kot jih je razširilo, in nazadnje pridobljeni uvid tako imenovane relativnostne teorije je pri mnogih njenih nerazumevajočih občudovalcih učinkoval tako, da je zmanjšal njihovo zaupanje v objektivno verodostojnost znanosti. Spomnili se boste, da je Einstein sam nedavno izrabil priložnost za protest proti tovrstnemu nerazumevanju.

Ni samoumevno, da okrepitev zanimanja za okultizem pomeni nevarnost za psihoanalizo. Nasprotno, treba je biti pripravljen na njune medsebojne simpatije. S strani uradne znanosti sta bila oba deležna enake prezirljive in ošabne obravnave. Na psihoanalizo se še danes gleda kot na osumljeno mistike in njeno nezavedno prištevanje k tistim rečem med nebom in zemljo, o katerih si šolska učenost

1. [Gre za referenci na Adlerja in Junga. Za kritiko njunih naukov glej Freudov spis »K zgodovini psihoanalitičnega gibanja«, v *Problemi* 5–6/2002, str. 5–71.]

ne pusti razmišljati niti v sanjah. Številna povabila k sodelovanju, ki jih na nas naslavljajo okultisti, kažejo, da nas želijo obravnavati kot na pol somišljenike in računajo na našo podporo proti pritiskom eksaktne avtoritete. Po drugi strani nima psihoanaliza nobenega zanimanja za to, da bi to avtoriteto požrtvovalno branila, saj je sama v opoziciji do vsega konvencionalno omejenega, trdno uveljavljenega in splošno priznanega: ne bi bilo prvič, da bi prišla na pomoč nejasnim toda neuničljivim slutnjam ljudstva proti mračnjaštvu izobraženih. Aliansa in sodelovanje med analitiki in okultisti se na ta način kaže za prav tako verjetno kot obetavno.

Toda ob približjem opazovanju se pokažejo težave. Ogromne večine okultistov ne žene vedoželjnost ali občutek sramu, da znanost tako dolgo ni želela opaziti nespodbitnih problemov, niti jih ne žene potreba po tem, da osvojijo nova pojavna področja. Mnogo bolj gre za prepričane vernike, ki iščejo potrditev in terjajo utemeljitev, da bi se na ta način lahko javno izrekli za svojo vero. Toda prepričanje, ki ga sprva sami dokazujejo, nato pa ga želijo vsiliti drugim, je bodisi staro religiozno prepričanje, ki ga je znanost tekom razvoja človeštva potisnila v ozadje, ali pa neko drugo, ki je še bližje prevladanim prepričanjem primitivnih ljudstev. Analitiki v nasprotju s tem svojega porekla v eksaktni znanosti in svoje pripadnosti njenim zagovornikom ne morejo tajiti. Nadvse so nezaupljivi do moči vzgibov človeške želje in do skušnjav načela ugodja, in da bi dospeli do delčka objektivne gotovosti, so pripravljeni žrtvovati vse: slepeči sijaj teorije brez vrzeli, vzvišeno zavest o posesti zaokroženega svetovnega nazora, duševno pomiritev, ki jo prinaša široka motivacija za smotno in etično delovanje. Namesto tega se zadovoljijo s fragmentarnimi koščki spoznanja in z netočnimi osnovnimi domnevami, ki so primerne za vsakršno preoblikovanje. Namesto da bi prežali na trenutek, ki bi jim omogočil izmakniti se prisili poznanih fizikalnih in kemijskih zakonov, upajo na pojavitev širših in globlje segajočih naravnih zakonov, ki so se jim pripravljene podvreči. Analitiki so v

osnovi nepoboljšljivi mehanicisti in materialisti, čeprav se želijo obvarovati pred tem, da bi duševno in duhovno oropali njunih za sedaj še neznanih posebnosti. V raziskave okultnega gradiva se prav tako vključujejo le zato, ker pričakujejo, da bodo želje človeštva s tem dokončno izključili iz materialne realnosti.

Ob tako različnem razpoloženju nudi sodelovanje analitikov in okultistov le malo možnosti za uspeh. Analitik ima svoje delovno področje, ki ga ne sme zapustiti: nezavedni element duševnega življenja. Če bi med svojim delom prežal na okultne pojave, bi prišel v nevarnost, da spregleda vse, kar mu je blizu. Izgubil bi nepristranskost, neopredeljenost in odsotnost pričakovanj, ki so pomenila bistveni del njegove analitične oborožitve in opreme. Če se mu okultni pojavi vsiljujejo na podoben način kot ostali, potem se jim bo tudi izogibal prav tako malo kot ostalim. Zdi se, da je to edina namera, ki je združljiva z dejavnostjo analitika.

Proti eni – subjektivni – nevarnosti, da se njegovo zanimanje preusmeri na okultne pojave, se lahko analitik obvaruje s samodisciplino. Drugače je z *objektivno* nevarnostjo. V to, da bo ukvarjanje z okultnimi pojavi zelo kmalu pripeljalo do tega, da bo določenemu številu le-teh priznana dejanskost, je komajda mogoče dvomiti; smemo domnevati, da bo trajalo zelo dolgo, preden bomo dospeli do sprejemljive teorije teh novih dejstev. Toda pogoltno prisluškujoči gledalci ne bodo tako dolgo čakali. Vse od prve pritrditve bodo okultisti svojo stvar razglasili za zmagovito, prepričanje bodo razširili od ene trditve na vse ostale in ga raztegnili od pojavov na razlage, ki so jim najljubše in najbližje. Metode znanstvenega raziskovanja jim bodo služile le kot lestev, da bi se dvignili nad znanost. Gorje nam, če se povzpnejo tako visoko! In noben dvom opazovalcev in poslušalcev se jim ne bo zdel zaskrbljujoč, noben ugovor še tako mnogih jih ne bo zadržal. Pozdravljeni bodo kot osvoboditelji izpod miselne prisile, veselo jim bo vriskala vsa lahkovernost, ki je na razpolago vse od otroških dni človeštva in otroških let posameznika. Tedaj bi se utegnil bližati

strahoten zlom kritičnega mišljenja, determinističnih zahtev in mehanicistične znanosti; ali ga bo tehnika s svojim neizprosno vztrajanjem pri količini sile, mase in kvalitete snovi uspela zadržati?

Upanje, da se bo ravno analitično delo – ker se sklicuje na skrivnostno nezavedno – izmuznilo padcu vrednot, je zaman. Kadar ljudem dobro znani duhovi podajajo poslednja pojasnila, za težavna približevanja analitičnega raziskovanja neznanim duševnim močem ne more ostati nobenega zanimanja. Če se obeta upanje, da z okultnimi ukrepi stopimo v direktno zvezo z delujočimi duhovi, bodo opuščene tudi poti analitične tehnike; prav tako kot so opuščene navade potrpežljivega enoličnega dela, če se obeta upanje, da se z uspelo špekulacijo na en mah obogati. V tej vojni smo slišali za osebe, ki so stale med dvema sovražnima narodoma – enemu pripadajoč zaradi rojstva, drugemu zaradi izbire in bivališča; njihova usoda je bila takšna, da je z njimi kot s sovražniki najprej ravnal prvi in nato, če so se srečno izmuznili, še drugi narod. Takšna bi lahko bila tudi usoda psihoanalize. Toda usode moramo prenašati, kakršne koli že so. Tudi psihoanaliza se bo tako ali drugače sprijaznila s svojo.

Vrnimo se k sedanjosti in k naslednji nalogi. Tekom zadnjih let sem opravil nekaj opazovanj, ki jih vsaj krogu svojih najbližjih ne nameravam zamolčati. Odpor do tega, da zavijemo v tok, ki obvladuje dobo, skrb, da se bo zanimanje odvrnilo od psihoanalize, in absolutna odsotnost diskretne prikritosti součinkujejo kot motivi, ki mojo kritiko odrekajo širši javnosti. Za svoje gradivo terjam dve prednosti, na kateri le redko naletimo. Prvič, je prosto pomislekov in dvomov, ki jim je podvržena večina zapažanj okultistov, in svojo dokazno moč – drugič – razvije šele potem, ko je bilo podvrženo analitični obdelavi. Sestavljeno je le iz dveh primerov podobnega značaja; tretji primer je druge vrste, priključen zgolj kot dodatek in dostopen drugačni presoji. Oba primera, ki ju bom sedaj na široko razložil, zadevata pripetljaje iste vrste: prerokbe poklicnih vedeževalcev, ki se *niso* uresničile. Na osebe, ki so jim bile namenjene, so vseeno naredile

poseben vtis, tako da zveza s prihodnostjo ne more biti njihov bistveni element. Vsak prispevek k njihovemu pojasnjevanju in pa vsak pomislek v zvezi z njihovo dokazno močjo bo nadvse dobrodošel. Moj osebni odnos do tega gradiva ostaja hladen in ambivalenten.

I.

Nekaj let pred vojno je mlad moški iz Nemčije prišel k meni v analizo s tožbo, da je nesposoben za delo, da je pozabil vso svojo preteklost in izgubil vsako zanimanje.² Bil je študent filozofije, študiral je v Münchnu in bil tik pred izpiti. Sicer je bil zelo izobražen prebrisanec, infantilni hudomušnež, sin nekega finančnika, ki je – kot se je pokazalo kasneje – srečno preoblikoval ogromno količino analne erotike. Na vprašanje, ali se iz svojega življenja ali interesnega kroga ne spomni prav ničesar, je omenil načrt romana, ki ga je napravil; roman se je dogajal v Egiptu za časa Amenohotepa IV. in v njem igra pomembno vlogo določen prstan. Ta roman je bil vzeta izhodišče; prstan se je izkazal za simbol zakonske zveze in od tod dalje nam je uspelo ponovno osvežiti vse njegove spomine in interese. Izkazalo se je, da je bil njegov zlom posledica velikega duševnega premagovanja. Imel je eno samo nekaj let mlajšo sestro, na katero ga je vezala popolna, povsem neprikrita ljubezen. »Zakaj se ne moreva drug z drugim poročiti?« sta se pogosto spraševala. Toda njuna nežnost ni nikoli preseгла meje, ki je med sorojenci dovoljena.

V to sestro se je zaljubil mlad inženir. Pri njej je naletel na naklonjenost, a pred očmi strogih staršev ni bil deležen nobene milosti. V sili se je par po pomoč obrnil k bratu. Ta se je zavzel za njuno stvar, posredoval njuno korespondenco, omogočal njuna srečanja, ko je bil doma na počitnicah, in končno prepričal starše v to, da so privolili

2. [Ta primer je na kratko predstavljen v tridesetem predavanju Freudove *Nove serije predavanj za uvod v psihoanalizo* (1933a).]

v zaroko in poroko zaljubljenecv. V času zaroke se je dogodilo nekaj zelo sumljivega. Brat je z bodočim svakom odšel na izlet na Zugspitze³ in pri tem sam igral vlogo vodiča; toda v gorah sta zašla, bila v nevarnosti, da bosta padla v prepad, in se le trudoma rešila. Ko sem v zvezi s to pustolovščino pokazal na možnost poskusa umora in samomora, pacient ni veliko ugovarjal. Nekaj mesecev po sestrični poroki je mladenič vstopil v analizo.

Po šestih do devetih mesecih je analizo povsem delazmožen zapustil, da bi opravil svoje izpite, napisal disertacijo in se po nekaj več kot enem letu ponovno vrnil kot dr. fil., z namenom nadaljevati z analizo, ker – kot je dejal – naj bi psihoanaliza zanj kot filozofa predstavljala interes, ki daleč presega terapevtski uspeh. Vem, da je v analizo ponovno vstopil oktobra; nekaj tednov kasneje je v neki zvezi opisal sledeče doživetje.

V Münchnu živi neka vedeževalka, ki je deležna velikega slovesa. K njej imajo navado prihajati bavarski principi, kadar imajo pred seboj kakšen podvig. Ne zahteva nič drugega kot to, da se ji navede datum. (Izpustil sem vprašanje, ali mora biti zraven tudi letnica.) Pogoj je, da se datum nanaša na neko določeno osebo, toda ona ne vpraša, na katero. Posedujoč ta datum pobrska po astroloških knjigah, dela dolge izračune in končno poda prerokbo, ki se nanaša na to osebo. Prejšnjega marca se je moj pacient pustil prepričati v to, da to vedeževalko obišče, pri čemer ji je predložil rojstni datum svojega svaka, seveda ne da bi navedel njegovo ime ali izdal, da ima v mislih prav njega. Orakelj je izjavil: »Ta oseba bo naslednjega julija ali avgusta umrla zaradi zastrupitve z jastogom ali ostrigami.« Pacient je zatem, ko je to povedal, še dodal: »In to je bilo prav neverjetno!«

Sam tega nisem razumel in mu zato odločno ugovarjal: »Kaj pa je na tem neverjetnega? Zdaj ste pri meni že tedne; če bi vaš svak dejansko umrl, bi mi to že zdavnaj povedali; potemtakem mora biti

3. [Najvišji vrh Bavarskih Alp.]

živ. Prerokba je bila izrečena marca, uresničila naj bi se sredi poletja, sedaj pa smo sredi novembra. Torej se *ni* uresničila; kaj pa se vam zdi občudovanja vredno na tem?»

Odvrnil je: »Uresničila se vsekakor ni. Toda nenavadno na tem je sledeče. Moj svak je velik ljubitelj jastogov, ostrig ipd. in se je *prejšnjega* avgusta z jastogom tudi dejansko zastrupil⁴ in od tega malone umrl.« Kaj več o tem nisva razpravljala.

Preučite sedaj z menoj ta primer.

Verjamem v resnicoljubnost pripovedovalca. Treba ga je vzeti nadvse resno; trenutno je zaposlen kot učitelj filozofije v K. Ne poznam nobenega motiva, ki bi ga utegnil pripraviti do tega, da bi me ukanil. Pripoved je bila epizodična in ne tendenciozna; nanjo se ni navezovalo nič drugega, iz nje ni potegnil nobenih konsekvenc. Ni imel namena, da bi me prepričal v obstoj okultnih duševnih pojavov; imel sem celo občutek, da mu pomen tega doživetja ni bil znan. Sam sem bil tako presenečen, pravzaprav neprijetno prizadet, da sem se analitični uporabi njegove pripovedi v celoti izognil.

In opazovanje se mi zdi enako nespodbitno še z nekega drugega vidika. Drži, da vedeževalka spraševalca ni poznala. Toda sami se vprašajte, kolikšna stopnja intimnosti z znancem je potrebna za to, da neki datum prepoznamo za rojstni dan njegovega svaka. Po drugi strani boste bržkone vsi z menoj najtrdovratneje dvomili o tem, da bi s kakršnimi koli formulami ali s pomočjo kakršnih koli tabel iz rojstnega datuma lahko povlekli tako podrobno usodo, kot je obolenje za zastrupitvijo z jastogom. Ne pozabimo, kako veliko število ljudi se rodi na isti dan; se vam zdi mogoče, da bi skupne poteze v usodah ljudi, ki so rojeni na isti dan, lahko segale tako globoko v podrobnosti? Zato si upam astrološko računanje iz diskusije povsem izključiti; menim, da bi vedeževalka lahko storila karkoli drugega, ne da bi vplivala na sam rezultat tega povpraševanja. Kot izvor prevare po

4. [Freud o tem razpravlja tudi v *Novi seriji predavanj za uvod v psihoanalizo* (1933a).]

mojem mnenju tudi vedeževalka – povejmo naravnost: »medij« – nikakor ne pride v poštev.

Če priznate pristnost in resničnost tega opazovanja, potem smo tik pred njegovo razlago. In tu se takoj izkaže tisto, kar drži za večino teh pojavov, in sicer, da je njihova razlaga iz okultnih podmen izredno ustrezna in v celoti pokriva področje tega, kar je potrebno razložiti, le da je nezadostna sama po sebi. Nemogoče je, da bi vednost okoli tega, da je imel mož, ki je bil rojen na ta določen datum, napad zastrupitve z jastogom, lahko bila prisotna v mislih vedeževalke; niti ni mogla do te vednosti priti s pomočjo svojih tabel in kalkulacij. Toda bila je navzoča v mislih spraševalca. Pripetljaj postane v celoti pojasnljiv, če privzamemo, da je bila vednost – po neznani poti, ki izključuje nam znane načine komuniciranja – prenešena od njega na domnevno prerokinjo. Potemtakem moramo potegniti sklep, da obstaja prenos misli. Astrološkemu delu vedeževalke bi pri tem pripadla vloga dejavnosti, ki preusmerja njene lastne psihične moči, jih na neškodljiv način zaposluje, tako da lahko postane dostopna in dovzetna za misli drugega, ki učinkujejo nanjo – da lahko postane pravi »medij«. Podobne strukture smo spoznali npr. ob vicu, pri čemer gre za to, da se nekemu duševnemu procesu zagotovi bolj avtomatičen potek.⁵

Toda uporaba analize ob tem primeru ponuja več in izostri njegov pomen. Pouči nas, da neki drugi osebi po poti indukcije ni bil sporočen neki poljuben delček irelevantne vednosti, temveč si je nenavadno močna želja neke osebe, ki je bila v posebnem razmerju z njeno zavestjo, s pomočjo neke druge osebe v rahli prikritosti uspela priskrbeti zavesten izraz – zelo podobno kot se nevidni konec spektra na za svetlobo občutljivi plošči razkrije kot barvni podaljšek. Zdi se, da

5. [Odvračanje pozornosti kot del tehnike vicev je obširneje razloženo v drugi polovici petega poglavja Freudove knjige o vicu (1905c). Toda Freudovo najzgodnejšo aluzijo na to idejo nemara najdemo v njegovem zadnjem poglavju *Študij o histeriji* (Breuer in Freud, 1895). Ob začetku drugega razdelka poglavja »O psihoterapiji histerije« (slov. prev. v *Razpol* 11, Analecta, Ljubljana 1999) Freud navede ta mehanizem kot možno delno razlago učinkovitosti njegovega postopka »pritiska«.]

je miselni tok mladeniča po obolenju in okrevanju svaka, ki je bil njegov osovraženi tekmeč, mogoče rekonstruirati: »No, tokrat se je sicer izmazal, toda zato se svojemu nevarnemu okusu še ne bo odrekel in naslednjič bo zaradi tega – *upajmo* – z njim konec.« Ta »upajmo« je bil tisti, ki se je pretvoril v prerokbo. Kot nasprotje tega bi vam lahko povedal sanje neke druge osebe, v katerih se prerokba pojavi kot gradivo, in analiza sanj je dokazala, da se vsebina prerokbe ujema z izpolnitvijo želje.⁶

Svojega pričevanja ne morem poenostaviti s tem, da pacientovo željo po smrti svojega svaka označim za nezavedno potlačeno. Saj je bila ta v zdravljenju prejšnjega leta vendar privedena do zavesti in iz njene potlačitve izhajajoče posledice so izginile. Ne več patogena, a dovolj intenzivna je kljub temu obstajala še naprej. Lahko bi jo označili za »zatrto«.

II.

V mestu F. je odraščalo dekle, ki je bilo najstarejše izmed petih sorojenk, samih deklet.⁷ Najmlajša je bila deset let mlajša od nje; ko je bila še dojenček, ji je nekoč padla iz rok; kasneje jo je imenovala »njen otrok«. Njej najbližja sestra je bila glede na rojstvo od nje oddaljena kar najkrajši čas, obe sta bili rojeni istega leta. Mati je bila starejša od očeta, neljubezniva, oče, ki ni bil mlajši le po letih, se je veliko ukvarjal s svojimi majhnimi deklicami in jih navduševal s svojimi spretnostmi. Sicer na žalost ni bil impozanten: bil je nespo-

6. [To se po vsej verjetnosti nanaša na »svarilne sanje«, ki jih je Freud zabeležil leta 1899, a so bile objavljene šele posthumno (1941c). Vendar te sanje niso vsebovale izrecne prerokbe.]

7. [Ta primer je manj natančno opisan tudi v tridesetem predavanju Freudove *Nove serije predavanj za uvod v psihoanalizo* (1933a). Na kratko je predstavljen tudi v Freudovem spisu »Nekaj dopolnil k celoti interpretacije sanj« (1925i; *Gesammelte Werke*, 1. zv., str. 559).]

soben kot trgovec in svoje družine brez pomoči sorodnikov ni uspel vzdrževati. Najstarejša je pri zgodnjih letih postala intimna prijateljica vseh skrbi, ki so bile posledica njegovega slabega zaslužka.

Po premostitvi svojega togega, strastnega otroškega značaja je odrasla v pravo pravcato ogledalo kreposti. Njen visoko nraven patos je spremljala ozko omejena inteligenca. Postala je osnovnošolska učiteljica in bila zelo spoštovana. Plašno občudovanje nekega mladega sorodnika, ki je bil njen učitelj glasbe, ji je le redko prišlo do živega. Doslej njenega zanimanja ni vzbudil še noben drug moški.

Nekega dne se je pojavil neki sorodnik njene matere, ki je bil precej starejši od nje, toda, ker je bila ona sama stara šele devetnajst let, še vseeno mladosten moški. Bil je tujec, ki je živel v Rusiji kot vodja nekega velikega komercialnega podjetja in je pri tem zelo obogatel. Za njegovo obubožanje sta bila potrebna nič manj kot svetovna vojna in padec velike despotije. Zaljubil se je v mlado, strogo sestrično in jo zaprosil za roko. Starši nanjo na noben način niso pritiskali, vendar je razumela njihove želje. Za vsemi svojimi nravnimi ideali je čutila privlačnost izpolnitve fantazijske želje, da bi pomagala očetu in ga rešila iz njegovih težav. Računala je na to, da bo bratranec očeta, dokler ima ta svoje podjetje, denarno podpiral in ga upokojil, ko se bo ta podjetju naposled odrekel, sestram pa bo dal doto in opravo, tako da se bodo lahko poročile. Vanj se je zaljubila, se kmalu zatem poročila in mu sledila v Rusijo.

Z izjemo nekaj majhnih, ne prav razumljivih pripetljajev, ki so dobili pomen šele vnazaj, je šlo v zakonu vse zelo dobro. Postala je nežno ljubeča, čutno zadovoljena ženska – Previdnost svoje družine. Manjkalo je le eno: bila je brez otrok. Zdaj je bila stara sedemindvajset let in osmo leto poročena. Živela je v Nemčiji; po premostitvi vseh pomislekov se je obrnila na nekega tamkajšnjega ginekologa. Ta ji je z običajno nepremišljenostjo specialista zagotovil uspeh, če se bo podvrgla majhni operaciji. V to je privolila in večer pred operacijo je o tem spregovorila s svojim možem. Zunaj se je že mračilo in

hotela je prižgati luči, ko jo je mož prosil, naj tega ne stori, ima ji namreč nekaj povedati, pri čemer mu je tema ljubša. Rekel ji je, naj operacijo odpove; za to, da nimata otrok, je namreč kriv on. Med nekim medicinskim kongresom pred dvema letoma je izvedel, da lahko določena obolenja moškega oropajo zmožnosti spočetja otrok, in raziskave so takrat pokazale, da je tako tudi z njim. Po tem razkritju je bila operacija opuščena. Ona sama je doživela zlom, ki ga je zaman poskušala prikriti. Lahko ga je ljubila le kot nadomestnega očeta, zdaj pa je izvedela, da ne more nikoli postati oče. Pred njo so se odprle tri poti, vse enako neprehodne: nezvestoba, odpoved želji po otroku, ločitev od moža. Slednja je bila izločena iz najboljših praktičnih motivov, srednja iz najmočnejših nezavednih motivov, ki jih boste zlahka uganili. Njeno celotno otroštvo je obvladovala trikrat ogoljufana želja, da dobi otroka svojega očeta. Potemtakem ji je preostal en sam izhod, ki jo za nas dela tako zanimivo. Zapadla je v težko nevrozo. Določen čas se je s pomočjo tesnobne nevroze ubranila različnih skušnjav, nato pa se je ta sprevrgla v huda prisilna dejanja. Bila je hospitalizirana in po desetletni bolezni končno prišla tudi k meni. Njen najizrazitejši simptom je bil, da je v postelji svoje perilo z varnostnimi sponkami pripenjala [*anstecken*] na odeje. Na ta način je izdala skrivnost okužbe [*Ansteckung*] moža, zaradi katere je ostala brez otrok.

Ta pacientka mi je nekoč – takrat je bila stara morda štirideset let –⁸ pripovedovala doživetje iz časa, ko se je začejala njena nerazpoloženost, še pred izbruhom prisilne nevroze. Da bi jo od tega odvrgnil, jo je mož vzel s seboj na poslovno potovanje v Pariz. Par je z nekim moževim poslovnim prijateljem sedel v veži hotela, ko sta postala pozorna na določen nemir in gibanje v prostoru. Pri hotelskem uslužbencu se je pozanimala, kaj se dogaja, in izvedela, da je prispel Monsieur le Professeur, da bi ordiniral v kamrici blizu vhoda. Monsieur le Professeur naj bi bil velik vedeževalec, ki ne postavlja nobenih

8. [Sodeč po drugih dveh poročilih je bila stara trinštirideset let.]

vprašanj, temveč naroči obiskovalcu, naj dlan odtisne v skledo, polno peska, nakar s študijem sledi oznani njegovo prihodnost. Naznanila je, da tudi sama želi vstopiti in si dati prerokovati; mož je to odsvetoval, češ da gre za nesmisel. Toda ko sta s poslovnim prijateljem odšla, si je s prsta snela poročni prstan in se prikradla v kabinet vedeževalca. Ta je odtis dlani dolgo študiral in ji nato dejal: »V bližnji prihodnosti boste prestali velike boje, toda vse se bo dobro izteklo; poročili se boste in pri dvaintridesetih letih imeli dva otroka.« To zgodbo je povedala očitno občudujoče in obenem zmedeno. Moja pripomba, da je vendar žalostno, da je prerokba njen datum prekoračila že za osem let, nanjo ni naredila popolnoma nobenega vtisa. Lahko sem si sicer mislil, da se čudi optimistični drznosti te prerokbe – kot zvesti učenec daljnovidnega Rabina.⁹

Na žalost moj sicer zanesljiv spomin ni prepričan, ali se je prvi del prerokbe glasil: »Vse se bo dobro izteklo, poročili se boste.« Ali pa namesto tega: »Postali boste srečni«. Moja pozornost se je preveč osredotočala na vpadljivi zaključni stavek z njegovimi osupljivimi podrobnostmi. Prvi stavki o bojih, ki se bodo dobro končali, dejansko ustrezajo nejasnim formulam, ki se pojavljajo v vseh, tudi v pripravljenih prerokbah, ki so naprodaj. Toliko izrazitejši sta obe števili, ki sta podani v zadnjem delu stavka. Toda zagotovo ne bi bilo nezanimivo vedeti, ali je profesor v resnici govoril o njeni *poroki*. Poročni prstan je sicer odložila in s svojimi sedemindvajsetimi leti je bila videti zelo mladostno – zlahka bi jo lahko imeli za še neporočeno dekle; toda po drugi strani ni treba posebne prefinjenosti, da bi odkrili sled prstana na prstu. Omejimo se na problem zadnjega stavka, ki ji v starosti dvaintridesetih let obljublja dva otroka.

Te podrobnosti se seveda zdijo popolnoma poljubne in nerazložljive. Tudi najlahkovernejša oseba jih bo komajda poskušala izpeljevati s pomočjo tolmačenja črt na dlani. Na neizpodbitno upravičenje

9. [Zgodbo o daljnovidnem Rabinu Freud navaja v osmem razdelku drugega poglavja svoje knjige o vicu (1905c).]

bi naletele v primeru, če bi jih prihodnost potrdila, kar pa se ni zgodilo; sedaj je bila stara štirideset let in brez otrok. Kakšna sta bila potemtakem izvor in pomen teh števil? Pacientka sama ni imela pojma o tem. Najbližja možnost je bila, da se vprašanje nasploh črta in se pripetljaj kot brezvreden vrže med mnoga druga nesmiselna, domnevno okultna sporočila.

To bi bilo sicer res lepo, to bi bila najlažja rešitev in najbolj zaželeno olajšanje, če – na žalost – ne bi bila ravno analiza v stanju, da poda razlago teh dveh števil in sicer ponovno takšno, ki je v celoti zadovoljiva, za to situacijo celo naravnost samoumevna. Obe števili sta se namreč odlično ujemali z življenjsko zgodbo pacientkine matere. Ta se je poročila šele po tridesetem letu in ravno njeno dvaintrideseto leto je bilo tisto, v katerem je (razlikujoč se od siceršnje usode žensk in hkrati zato, da bi ujela svojo zakasnitev) lahko podarila življenje dvema otrokoma. Prerokbo je potemtakem lahko prevesti: »Ne grizi se vendar zaradi tega, ker si zdaj brez otrok, saj to vendar še nič ne pomeni; še vedno te lahko doleti usoda tvoje matere, ki v tvojih letih sploh še ni bila poročena in vendar je dobila svoja dva otroka pri dvaintridesetih letih.« Prerokba ji je obljubila uresničitev tiste identifikacije z materjo, ki je pomenila skrivnost njenega otroštva, izrečena pa je bila skozi usta prerokovalca, ki vseh teh njenih osebnih odnosov ni poznal in je bil zaposlen s proučevanjem odtisa v pesku. Pri tem lahko kot predpostavko te v vseh pomenih nezavedne izpolnitve želje pristavimo sledečo izbiro: »Svojega nekoristnega moža se boš znebila s smrtjo ali pa boš zbrala moč, da se od njega ločiš.« Naravi prisilne nevroze bi bolj ustrezala prva možnost, na slednjo možnost pa kažejo zmagovito prestani boji, o katerih govori prerokba.

Vidite, da je vloga analitične interpretacije tu še pomembnejša kot v prejšnjem primeru; lahko celo rečemo, da je analiza okultno dejstvo šele ustvarila. V skladu s tem bi bilo potrebno tudi temu primeru priznati naravnost brezpogojno dokazno moč za to možnost prenosa neke intenzivne nezavedne želje in od nje odvisnih misli ter

znanja. Vidim le en način, kako uiti prisili tega primera, in zagotovo ga ne nameravam zamolčati. Možno je, da je pacientka v dvanajstih ali trinajstih letih¹⁰ med prerokbo in njeno pripovedjo, med zdravljenjem razvila paramnezijo: profesor je morda izrekel nekaj splošnih in suhoparnih tolažilnih besed, kar ne bi moglo povzročiti nobene osuplosti, in pacientka je pomembni števili morda postopno vključila iz svojega nezavednega. V tem primeru bi dejansko stanje, ki nam hoče vsiliti daljnosežen sklep, izpuhtelo. Rade volje se identificiramo s skeptikom, ki takšno razlago priznava le, če je do nje prišlo takoj za doživljanjem – in morda celo v tem primeru ne brez pomislekov. Naj spomnim, da sem potem, ko sem dobil naziv profesorja, imel avdienco pri ministru [za šolstvo], da bi izrazil svojo zahvalo. Na poti domov sem se zalotil pri poskusu popačenja besed, ki sva si jih izmenjala, in dejanskega pogovora si nikoli več nisem uspel pravilno priklicati v spomin. Toda vprašanje, ali imate razlago za dopustno, moram prepustiti vam. Ne morem je nič bolj spodbiti kot dokazati. Potemtakem bi se to drugo zapažanje, čeprav je po sebi vpadljivejše od prvega, dvomu ne izmaknilo v enaki meri kot prvo.

Oba primera, ki sem vam ju predstavil, zadevata neuresničeni prerokbi. Menim, da lahko takšna opazovanja predložijo najboljše gradivo za vprašanje prenosa misli, in želim vas spodbuditi k zbiranju podobnega. Za vas sem pripravil tudi zgled gradiva druge vrste, primer, v katerem je pacient posebne vrste govoril o stvareh, ki so se na najbolj neobičajen način dotikale doživetja, ki sem ga sam imel tik pred tem.¹¹ Toda sedaj vam lahko ponudim oprijemljiv dokaz za to, da se z vprašanji okultizma ukvarjam le s kar največjim odporom. Ko sem v Gasteinu zbiral zapiske, ki sem jih izbral in prinesel s seboj [z Dunaja] za izdelavo tega referata, nisem našel pole, na katero sem si zapisoval ta zadnja zapažanja; namesto tega sem našel neko drugo polo, ki sem jo vzel s seboj pomotoma in vsebuje indiferentne

10. [V drugih poročilih lahko preberemo število »šestnajst«.]

11. [Glej uredniško opombo k pričujočemu spisu.]

zapiske popolnoma druge vrste. Proti tako jasnemu odporu se ne da storiti prav nič, zato vam ta primer ostajam dolžan, saj ga ne morem dopolniti iz spomina.

Namesto tega želim dodati nekaj opomb o neki na Dunaju zelo znani osebi, grafologu, Rafaelu Schermannu, ki mu pripisujejo najpresenetljivejše rezultate. Ta naj ne bi bil zgolj zmožen, da na podlagi vzorca pisave dopolni značaj osebe, temveč tudi, da poda njen opis in nanj naveže napoved, ki se kasneje uresniči. Mnoge izmed teh nenavadnih umetnij seveda temeljijo na njegovih lastnih pripovedih. Neki prijatelj ga je nekoč brez moje vednosti pripravil do tega, da je svojo fantazijo preizkusil na vzorcu moje pisave. Prišel je na dan le s tem, da pisava izvira od starejšega gospoda (kar je lahko uganiti), s katerim je težko živeti, ker je doma nevzdržen tiran. To pa bi moji sostanovalci komajda potrdili. A kot je znano, na okultnem področju velja udobno osnovno načelo, da negativni primeri ničesar ne dokazujejo. Na Schermannu nisem opravil nobene neposredne analize, a sem s posredovanjem nekega pacienta z njim vseeno prišel v zvezo, o kateri sam ne ve ničesar. Za konec vam želim pripovedovati še o tem.¹²

Pred nekaj leti se je name obrnil neki mladenič, ki je name napravil še posebej simpatičen vtis, tako da sem mu dal prednost pred mnogimi drugimi. Izkazalo se je, da je bil zapleten v odnos z eno izmed najbolj znanih lahkoživk in da se je hotel otresti, ker ga je odnos spravil ob vso samostojnost odločanja, a tega sam ni mogel storiti. Uspelo mi ga je osvoboditi, pri čemer sem hkrati dobil celosten vpogled v njegovo prisilo. Pred nekaj meseci je sklenil normalen in spoštljiv zakon. V analizi se je kmalu izkazalo, da ga prisila, proti kateri se je upiral, sploh ni vezala na lahkoživko, temveč na poročeno žensko iz njegovih lastnih krogov, s katero ga je od njegovih najzgodnejših mladostnih let vezalo določeno razmerje. Lahkoživka je bila le grešni

12. [Primer, ki sledi, Freud navaja tudi v *Novi seriji predavanj* (1933a). Del zgodbe je tam podan izčrpneje, ostalo pa bolj zgoščeno.]

kozel, na njej je lahko zadovoljil svojo maščevalnost in ljubosumje, ki sta se pravzaprav nanašala na to drugo osebo. Po nam poznanih vzorcih ambivalentne inhibicije se je pozdravil s premestitvijo na neki novi objekt.

To lahkoživko, ki se je sama domala nesebično zaljubila vanj, je imel sedaj navado mučiti na najbolj prefinjene načine. Kadar pa svojega trpljenja ni mogla več skriti, tedaj je nanjo prešla tudi nežnost, ki jo je čutil do svoje mladostne ljubezni, obdaroval jo je in pomiril, in zatem je cikel šel po isti poti naprej. Ko je pod vplivom zdravljenja z njo končno prekinil, je postalo jasno, kaj je s tovrstnim obnašanjem do nadomestka svoje zgodnje ljubezni pravzaprav hotel doseči: zadoščenje za poskus samomora v mladostnih letih, ko pri svoji ljubljeni ni bil uslišan. Po tem poskusu samomora mu je končno uspelo pridobiti njeno naklonjenost. V tem obdobju zdravljenja je imel navado obiskovati slovitega Schermanna, ki mu je iz vzorcev pisave galantne dame vedno znova povlekel tolmačenje, da je na koncu svojih moči, da je tik pred samomorom in se bo gotovo ubila. Toda tega ni storila, temveč se je otresla svoje človeške slabosti, se spomnila osnovnih načel svojega poklica in svojih dolžnosti do uradnega prijatelja. Bilo mi je jasno, da je čudodelec mojemu pacientu le razkril njegovo intimno željo.

Potem ko se je moj pacient otresel te vrinjene osebe, se je resno lotil osvobajanja izpod svojih dejanskih okovov. Iz njegovih sanj sem uganil načrt, ki ga je oblikoval, da bi lahko razrešil odnos do svoje mladostne ljubezni, ne da bi jo hudo prizadel ali materialno oškodoval. Imela je hčerko, ki je bila do mladega družinskega prijatelja zelo ljubeča in ki o njegovi skrivni vlogi baje ni vedela ničesar. S tem dekletom se je hotel poročiti. Kmalu zatem je načrt postal zavesten in mož se je lotil prvih korakov do njegove uresničitve. Podpiral sem to namero, ki je kljub svoji nepravilnosti ustrezala možnemu izhodu iz te težke situacije. Toda kmalu zatem so se pojavile sanje, ki so pokazale določeno sovražnost do dekleta; in tako se je ponovno posvetoval s Schermannom, ki je podal svoje mnenje, da je

dekle otročje, nevrotično in neprimerno za poroko. Veliki poznavalec človeške narave je imel tokrat prav; vedenje deklice, ki je sedaj že veljala za zaročenko, je bilo vedno bolj protislovno, in bilo je sklenjeno, da naj pride v analizo. Rezultat analize je bila opustitev ženitnega načrta. Dekle je posedovalo celotno nezavedno vednost o odnosih med svojo materjo in svojim zaročencem, ki se ga je oklepala zgolj zaradi svojega ojdipovega kompleksa.

V tem času je bila najina analiza prekinjena. Pacient je bil svoboden in sposoben, da gre v prihodnosti svojo pot. Za ženo je izbral ugledno dekle zunaj svojih družinskih krogov – dekle, o kateri je Schermann podal naklonjeno sodbo. Upajmo, da bo imel tokrat ponovno prav.

Razumeli ste, kako želim tolmačiti te svoje izkušnje s Schermanom. Vidite, da vse moje gradivo obravnava eno samo točko miselne indukcije, o vseh ostalih čudežih, ki jih zastopa okultizem, nimam povedati ničesar. Moje lastno življenje je, kot sem že javno podal, v okultnem pogledu minilo še posebej borno.¹³ Morda se vam zdi problem prenosa misli v primerjavi z velikim čarobnim svetom okultnega prav neznatn. Toda pomislite, kako usoden korak preko našega dosežanega stališča bi pomenila že ta ena sama domneva. Ostaja res, kar je imel kustos [bazilike] Saint-Denis navado dodajati pripovedi o mučeništvu svetnika. Saint-Denis naj bi, potem ko so mu odsekali glavo, le-to dvignil in z njo v rokah naredil še lepo število korakov. Toda kustos je imel navado k temu pristaviti sledeče: »*Dans des cas pareils, ce n'est que le premier pas qui coûte.*« Ostalo bo prišlo samo od sebe.¹⁴

Prevedel Simon Hajdini.

13. [Glej odlomek, ki je bil leta 1907 dodan *Psihopatologiji vsakdanjega življenja* (1901b), XII. poglavje (D).]

14. ['V takih primerih stane le prvi korak.' Duhovito pripombo je izrekla Madame du Deffand. Glej njeno pismo Walpoleu s 6. junija, 1767.]

Sigmund Freud
SANJE IN TELEPATIJA

[*Traum und Telepathie*]
(1922)

Izdaje v nemškem jeziku:

1922 *Imago*, št. 8 (1), str. 1–22.

1925 *Gesammelte Schriften*, 3. zv., str. 278–304.

1925 *Traumlehre*, str. 22–48.

1931 *Sexualtheorie und Traumlehre*, str. 326–354.

1940 *Gesammelte Werke*, 13. zv., str. 165–191.

Pričujoči prevod je narejen po: Sigmund Freud, »Traum und Telepathie«, v *Gesammelte Werke*, 13. zv., S. Fischer Verlag, Frankfurt na Majni 1999, str. 165–191. Uredniške opombe v oglatih oklepajih in redakcija celotnega teksta so povzete po *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 18. zv., Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, London 2001, str. 195–220.

[*Uredniška opomba:*

To je bilo Freudovo prvo objavljeno delo o telepatiji, čeprav je bilo napisano eno leto za »Psihoanalizo in telepatijo« (slov. prev. v pričujoči številki *Problemov*). Delo ni moglo biti napisano veliko pred koncem novembra 1921, ker se v gradivu, ki ga Freud obravnava, dejansko pojavi datum osem tednov po 27. septembru. Notranji dokazi kažejo, da je bilo pripravljeno kot predavanje, in v originalnem rokopisu (kot tudi v izdajah iz leta 1922 in 1925) lahko pod naslovom preberemo stavek: »Predavanje pred Dunajskim psihoanalitičnim združenjem.« Po drugi strani pa nam objavljeni zapisniki Dunajskega združenja

ne postrežejo z dokazi, da je bil spis tam tudi dejansko prebran. Zdi se verjetno, da je Freud svojo namero, da bo tekst prebral, potem ko je bila prva številka revije *Imago* za leto 1922 že v tisku, iz nekega razloga opustil.]

Objava spisa s takšnim naslovom mora v teh časih, ki so tako polni zanimanja za tako imenovane okultne pojave, zbudjati točno določena pričakovanja. Tem se bom torej podvzival ugovarjati. Iz mojega prispevka ne boste izvedeli ničesar o uganki telepatije, prav tako ne boste dobili nobenega pojasnila o tem, ali v eksistenco »telepatije« verjamem ali ne. Tukaj sem si zadal zelo skromno nalogo raziskati odnos telepatskih dogodkov (kakršnega koli izvora že so) do sanj, natančneje: do naše teorije sanj. Znano vam je, da velja zveza med sanjami in telepatijo običajno za zelo tesno; pokazal vam bom, da imata drugo z drugim le malo opraviti, in da, če bi bila eksistenca telepatskih sanj potrjena, to na našem pojmovanju sanj ne bi spremenilo ničesar.

Gradivo, na katerem je ta prikaz osnovan, je zelo neznatno. Predvsem moram izraziti svoje obžalovanje, da se za razliko od takrat, ko sem pisal *Interpretacijo sanj* (1900[a]), tokrat nisem mogel poslužiti svojih lastnih sanj. Toda »telepatskih« sanj nisem imel nikoli. Ne da bi mi manjkalo sanj, ki bi vsebovale sporočilo, da se na nekem določenem oddaljenem kraju odigrava določen dogodek, pri čemer je sanjavcu prepuščena odločitev, ali je do dogodka prišlo zdaj ali pa se bo zgodil nekoč kasneje; pogosto sem tudi sredi budnosti občutil slutnje oddaljenih dogodkov, vendar se vsi ti namigi, napovedi in slutnje, kot rečemo: »niso uresničili«; izkazalo se je, da jim ne ustreza nobena zunanja realnost, in zato jih je bilo treba dojeti kot čista subjektivna pričakovanja.

Nekoč sem med vojno na primer sanjal, da je eden izmed mojih sinov, ki je bil na fronti, padel. Sanje tega niso povedale neposredno, a vseeno razpoznavno; to so izrazile s sredstvi znane simbolike smrti,

ki jo je prvi podal W. Stekel [1911a].¹ (Tukaj ne pozabimo izpolniti pogosto neprijetne dolžnosti literarne vestnosti!) Na pristajalnem mostiču med kopnim in morjem sem videl stati mladega vojaka; zdel se mi je zelo bled, nagovoril sem ga, a se ni odzval. Temu so se pridružili še drugi očitni namigi. Ni nosil vojaške uniforme, temveč smučarsko obleko, kot jo je nosil ob hudi smučarski nesreči mnogo let pred vojno. Stal je na nečem, kar je bilo podobno pručki, pred neko omaro, in ta situacija je morala biti tista, ki me je z ozirom na lasten spomin iz otroštva napeljevala, da to interpretiram kot »padanje«, kajti sam sem se kot otrok povzpel na neko takšno pručko, da bi nekaj – verjetno kaj dobrega – vzel z omare, se pri tem prevrnil in si prizadejal rano, katere sled lahko pokažem še danes. Toda moj sin, ki so mu te sanje napovedale smrt, se je iz vojne vrnil nepoškodovan.²

Pred kratkim sem imel neke druge sanje, ki so oznanjale nesrečo; mislim, da je bilo to tik preden sem se odločil napisati ta kratek prikaz; tokrat ni bilo uporabljenega kaj prida prikrivanja; videl sem obe svoji v Angliji živeči nečakinji, oblečeni sta bila v črno in mi rekli: »V četrtek smo jo pokopali.« Vedel sem, da se je to nanašalo na smrt njune sedaj oseminsedemdesetletne matere, žene mojega preminulega najstarejšega brata.

Zame je seveda sledil nek čas mučnih pričakovanj; nenadna smrt neke tako stare gospe seveda ne bi bila nič presenetljivega, pa vendar bi bilo tako nezaželeno, ko bi moje sanje sovpadle točno s tem dogodkom. Vendar je naslednje pismo iz Anglije to bojazen razpršilo. Za vse tiste, ki so v skrbah za teorijo izpolnitve želje v sanjah, bi rad dodal pomirjujoče zagotovilo, da domnevnih nezavednih motivov analizi tudi v primeru teh sanj o smrti ni bilo težko odkriti.

Ne prekinite me sedaj z ugovorom, da je takšen prikaz brez vrednosti, ker lahko negativne izkušnje tudi tukaj, tako kot na drugih

1 [W. Stekel, *Die Sprache des Traumes*, Wiesbaden 1922 (2. izd.).]

2. [Te sanje so obširno obravnavane v pasusu, ki je bil leta 1919 dodan *Interpretaciji sanj* (1900a; slov. prev. Studia humanitatis, Ljubljana 2000).]

manj okultnih področjih, malokaj dokažejo. Tega se dobro zavedam tudi sam in teh primerov nikakor ne navajam z namenom, da bi podal dokaz ali pri vas s prevaro dosegel določeno stališče. Hotel sem le upravičiti nezadostnost svojega gradiva.

Pomenljivejše se mi zdi kajpada neko drugo dejstvo, namreč da v svoji približno sedemindvajsetletni praksi kot analitik nisem bil nikoli v položaju, da bi pri katerem od svojih pacientov opazil prave telepatske sanje. Pa vendar so bili ti pacienti dobra zbirka hudo nevropatskih in »močno senzitivnih« značajev; mnogi med njimi so mi pripovedovali najbolj nenavadne dogodke iz svojega zgodnjega življenja, na katere so oprli svoja verovanja v skrivnostne okultne vplive. Dogodki, kot so nesreče, bolezni bližnjih svojcev, zlasti smrt katerega izmed staršev, so se med zdravljenjem pogosto pripetili in ga prekinili; vendar mi ta po svojem bistvu tako primerna naključja niso niti enkrat ponudila priložnosti, da bi dobil v roke telepatske sanje, dasiravno se je zdravljenje podaljšalo čez mesece ali celo več let. Z razlago tega dejstva, ki s seboj prinaša še nadaljnjo omejitev mojega gradiva, naj se trudi kdor hoče. Videli boste, da takšna razlaga ne bo vplivala na predmet pričujoče razprave.

Nič bolj me ne spravlja v zadrego vprašanje, zakaj nisem zajemal iz bogatega obilja v literaturi opisanih telepatskih sanj. Ne bi mi bilo treba dolgo iskati, ko pa so mi kot članu na voljo publikacije tako angleške kot tudi ameriške Society for Psychical Research. V nobenem izmed teh prikazov nikoli ne pride do analitične presoje sanj, ki nas mora v prvi vrsti zanimati.³ Po drugi strani pa boste kmalu uvideli, da bo za namen mojega prikaza zadostoval že en sam primer sanj.

Moje gradivo torej sestoji edinole iz dveh sporočil, ki sem ju prejel od korespondentov iz Nemčije. Omenjenih pošiljateljev osebno ne

3. V dveh publikacijah zgoraj omenjenega avtorja W. Stekla (*Der telepathische Traum*, Berlin, brez letnice, in *Die Sprache des Traumes*, druga izdaja, 1922) najdemo vsaj nastavke za uporabo analitične tehnike na domnevno telepatskih sanjah. Avtor je izrazil svoje prepričanje v realnosti telepatije.

poznam, vendar sta navedla svoje ime in bivališče; nimam niti najmanjšega razloga za to, da bi verjel v zavajajočo namero piscev.

I

Z enim izmed obeh⁴ sem že bil v korespondenci; bil je tako ljubezniv, da mi je, kot to počnejo tudi mnogi drugi bralci, sporočil zapažanja iz vsakdanjega življenja ipd. Tokrat mi je očitno izobražen in inteligenten moč izrecno dal na razpolago gradivo za mojo morebitno »literarno uporabo«.

Njegovo pismo gre takole:

»Sledeče sanje se mi zdijo dovolj zanimive, da Vam jih posredujem kot gradivo za Vaše študije.

Vnaprej moram omeniti sledeče: Moja hči, ki je poročena in živi v Berlinu, je sredi decembra tega leta pričakovala svoj prvi porod. Z mojo (drugo) ženo, mačeho moje hčerke, sva nameravala v tem času odpotovati v Berlin. V noči s šestnajstega na sedemnajsti november sem sanjal, in sicer tako živo in nazorno kot še nikoli, da je *moja žena rodila dvojčke. Oba krasna otroka z njunimi rdečimi okroglimi lici sem razločno videl ležati drug poleg drugega v njuni posteljici. Njunega spola nisem ugotovil; tisti s svetloplavimi lasmi je razločno nosil moje poteze, pomešane s potezami moje žene, drugi, s kostanjevimi lasmi, je jasno kazal poteze moje žene, pomešane z mojimi. Svoji ženi, ki ima rdečkastoplave lase, sem rekel, da bodo kostanjevo plavi lasje »tvojega« otroka kasneje verjetno prav tako postali rdeči. Moja žena jima je ponudila prsi. V lavorju je skuhalo marmelado (tudi sanje) in oba otroka sta se po vseh štirih plazila okoli sklede in polizala njeno vsebino.*

4. [Ta primer lahko najdemo bolj jedrnato razložen v *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933a; G. W., 15. zv.).]

To so bile sanje. Štirikrat ali petkrat sem se pri tem na pol prebudil in se vprašal, ali je res, da sva dobila dvojčke, a kljub temu nisem prispel do gotovega sklepa, da sem samo sanjal. Sanje so trajale do prebuditve in tudi potem je minilo še kar nekaj časa, preden sem si prišel na jasno glede resnice. Ob kavi sem sanje razložil svoji ženi in nadvse so jo zabavale. Menila je: »Menda ne bo Ilsa (moja hči) dobila dvojčkov?« Odvrnil sem: »To si komajda lahko mislim, kajti dvojčki v moji družini in družini G. (njeneža moža) niso nič običajnega.« Osemnajsetega novembra ob desetih zjutraj sem prejel prejšnje popoldne oddani telegram svojega zeta, v katerem me je obvestil o rojstvu dvojčkov, fantka in deklice. Rojstvo se je torej zgodilo v času, ko sem sanjal, da je moja žena dobila dvojčke. Porod je prišel štiri tedne prej, kot smo vsi, na podlagi ocene moje hčere in njenega moža, predpostavljali.

In sedaj nadaljnja okoliščina: Naslednjo noč [tj. prav tako preden je prispel telegram] sem sanjal, *da je moja pokojna žena, mati moje hčere, vzela v rejništvo oseminštirideset novorojenih otrok. Ko so pripeljali prvih ducat, sem protestiral. S tem so se sanje končale.*

Moja pokojna žena je imela zelo rada otroke. Pogosto je govorila o tem, da bi jih okoli sebe rada imela celo trumo, čim več, tem bolje, da bi bila za vzgojiteljico še posebej primerna in bi se v tej vlogi še posebej dobro počutila. Otroško rogoviljenje in kričanje je bilo zanjo glasba. Občasno je z ulic povabila celo trumo otrok in jih na dvorišču naše vile zasipala s čokolado in kolači. Moja hči je po porodu in še posebej po presenečenju, ki je nastopilo zaradi predčasnega poroda, zaradi dvojčkov in različnosti v spolu gotovo takoj pomislila na mater, za katero je vedela, da bi dogodek sprejela z velikim veseljem in zanimanjem. »Kaj bi šele rekla mami, ko bi sedaj bila tukaj z mano!« Ta misel jo je nedvomno prešinila. In nato sanjam te sanje o svoji preminuli prvi ženi, o kateri sanjam zelo redko, a o kateri po prvih sanjah nisem niti spregovoril niti nisem nanjo pomislil.

Imate sovpadanje sanj in dogodka v obeh primerih za naključje? Moja hči, ki je name zelo navezana, je v svoji težki uri nedvomno

mislija še posebej name, tudi zato, ker sem si z njo o vedanju v nosečnosti pogosto dopisoval in ji vedno znova dajal nasvete.«

Ni težko uganiti, kaj sem na to pismo odgovoril. Bilo mi je žal, da je bil analitični interes za telepatijo tudi pri mojem korespondentu tako docela pobit; izognil sem se torej njegovemu neposrednemu vprašanju, pripomnil, da so sanje, poleg njihove zveze z rojstvom dvojčkov, tudi sicer vsebovale še vsemogoče, ter ga prosil, naj mi sporoči tiste informacije in domislice, ki bi mi lahko dale ključ do interpretacije sanj.

Nato sem prejel sledeče drugo pismo, ki pa mojim željam seveda ni popolnoma zadostilo:

»Šele danes sem prišel do tega, da odgovorim na Vaše prijazno pismo s štiriindvajsetega tega meseca. Rad Vam bom – brez vrzeli in brez pridržkov – zaupal vse asociacije, ki so mi prišle na misel. Na žalost tega ni kaj dosti; v ustnem pogovoru bi prišlo na dan več.

Torej! Moja žena in jaz si ne želiva imeti še več otrok. Skorajda nikoli več nimava spolnih odnosov, vsaj v času sanj ni obstajala nikakršna »nevarnost«. Porod moje hčerke, ki je bil pričakovan sredi decembra, je bil seveda dostikrat predmet najinega pogovora. Moja hči je bila poleti pregledana in rentgenizirana, pri čemer je bilo ugotovljeno, da bo rodila dečka. Moja žena je ob tem dejala: »Smejala se bom, če bo naposled le deklica.« Ob priliki je tudi menila, da bi bilo bolje, če bi bil H. kot pa G. (priimek mojega zeta); moja hči je po konstituciji lepša in postavnejša od mojega zeta, pa četudi je bil ta mornariški častnik. Ukvarjal sem se z vprašanji dednosti in si imel nato navado ogledovati majhne otroke, da bi ugotovil, komu so podobni. Še nekaj! Imamo majhnega psička, ki ob večerih sedi z nami za mizo, dobi svojo hrano in poliže krožnike ter posodo. Vse to gradivo se ponavlja v sanjah.

Majhne otroke imam rad in že mnogokrat sem rekel, da bi rad še enkrat vzgajal tako bitje, sedaj ko človek premore dosti več razume-

vanja, interesa in časa; vendar jih s svojo ženo, ki ne poseduje sposobnosti za razumno vzgojo, ne bi imel. Sanje me sedaj obdarijo z dvema otrokoma – spola nisem ugotavljal. Še danes ju vidim ležati v postelji in jasno prepoznavam poteze – eden bolj »jaz«, drugi bolj moja žena, a vsak z drobnimi potezami druge strani. Moja žena ima rdečkasto plave lase, eden izmed otrok pa ima kostanjevo(rdeče)rjave. Rečem: »No, ti bodo kasneje tudi še postali rdeči.« Oba otroka se plazita po velikem lavorju, v katerem je moja žena zmešala marmelado, in oblizujeta dno in robove (sanje). Izvora tega detajla ni težko pojasniti, kot sanje tudi nasploh niso težko razumljive in razložljive, če ne bi časovno skorajda do ure natančno (natančno ne morem povedati, kdaj so se sanje pričele; ob tričetrt na deset sta se moja vnuka rodila, približno ob enajstih sem se odpravil v posteljo in ponoči sanjal) sovpadle z nepričakovanim prezgodnjim rojstvom (tri tedne prezgodaj) mojih vnukov in če ne bi že pred tem vedeli, da bo deček. Seveda pa lahko dvom o tem, ali je bila ugotovitev pravilna (deček ali deklica), povzroči pojavitev dvojčkov v sanjah, vsekakor pa hkrati ostaja časovno sovpadanje sanj o dvojčkih z nepričakovanim in tri tedne prezgodnjim rojstvom dvojčkov pri moji hčerki.

Ni prvič, da sem se zavedel oddaljenih dogodkov, še preden sem prejel dejansko novico. Če podam en primer izmed mnogih. Oktobra so me obiskali moji trije bratje. Vsi nismo bili skupaj že trideset let (eden z drugim seveda pogosteje), le enkrat za kratek čas ob pogrebu mojega očeta in moje matere. Smrt obeh je bilo pričakovati in v nobenem izmed teh dveh primerov je nisem »zatipal«. Toda ko je pred približno petindvajsetimi leti pri desetih letih starosti nenadoma in nepričakovano umrl moj najmlajši brat, me je – ko mi je pismonoša vročil dopisnico z novico o njegovi smrti –, ne da bi nanjo vrgel pogled, takoj prešinila misel: »Na njej piše, da je tvoj brat umrl.« Bil je edini, ki je še ostal doma, krepak in zdrav deček, medtem ko smo bili mi štirje starejši bratje že samostojni in smo dom že zapustili. Po naključju je ob obisku mojih bratov pogovor nanesel na tisto moje

takratno doživetje in vsi moji bratje so prišli kot na povelje na dan z izjavo, da se jim je takrat dogodilo natanko enako kot meni. Ali se je zgodilo na isti način, ne morem več reči, na vsak način pa je vsakdo pojasnil, da je pred tem smrt občutil kot gotovo, še preden jo je oznanila kmalu nato prispela novica, ki je nikakor ni bilo pričakovati. Po materini strani smo vsi štirje senzibilne narave, čeprav visoki in močni možje, a brez spiritistične ali okultistične nadahnjenosti, nasprotno, oboje odločno zavračamo. Vsi moji trije bratje imajo visokoškolsko izobrazbo, dva sta gimnazijska profesorja, eden geometer; vsi prej pedanti kot pa fantasti. – To je vse, kar Vam o sanjah vem povedati. Če jih morda želite uporabiti v literaturi, Vam jih lahko dam na razpolago.«

Moram izraziti strah, da se boste vedli podobno kot pisec obeh pisem. Tudi vi se boste zanimali predvsem za to, ali se te sanje resnično smejo razumeti kot telepatsko naznanilo nepričakovanega rojstva dvojčkov, in sploh ne boste naklonjeni temu, da se jih kot vsake druge podvrže analizi. Predvidevam, da bo ob srečanju psihoanalize in okultizma temu vedno tako. Prvi nasprotujejo takorekoč vsi duševni instinkti, drugemu pa prihajajo naproti močne, nejasne simpatije. Toda ne nameravam zavzeti stališča, da nisem nič drugega kot psihoanalitik, da se me vprašanja okultizma ne tičejo; to bi vendarle imeli za zgolj golo izogibanje problemu. Nasprotno zagotavljam, da bi mi bilo v veliko zadovoljstvo, če bi sebe in druge lahko z neovrgljivo analizo prepričal v obstoj telepatskih pojavov, da pa so informacije o teh sanjah za utemeljitev takšne izjave vse preveč nezadostne. Poglejte, ta inteligenčen in za probleme svojih sanj zainteresirani mož niti enkrat ne pomisli na to, da bi nam povedal, kdaj je nazadnje videl hčerko, ki je pričakovala otroka, ali kakšne novice je nedavno morebiti od nje prejel; v prvem pismu piše, da je prišlo do rojstva mesec dni prezgodaj, v drugem pa so to samo trije tedni, in v nobenem ne dobimo informacije o tem, ali je do rojstva res prišlo prezgodaj ali pa so se udeleženi, kot se to tako pogosto

zgodí, ušteli. Če naj pretehtamo verjetnost tega, da je sanjavec oblikoval nezavedne ocene in ugibanja, bi bilo treba premisliti te in druge podrobnosti o dogodku. Menil sem tudi, da ne bi nič koristilo, če bi mi uspelo dobiti odgovor na nekatera izmed takšnih vprašanj. Tekom pridobivanja novih informacij bi se pojavljali vedno novi dvomi, ki bi lahko bili odpravljeni zgolj, če bi imeli človeka pred seboj in bi bili pri njem obnovljeni vsi pomembni spomini, ki jih je morebiti kot nebistvene potisnil ob stran. Prav gotovo ima prav, ko na začetku svojega drugega pisma pravi, da bi več prišlo na dan v ustnem pogovoru.

Pomislimo na nek drug, podoben primer, v katerem moteči okultistični interes sploh ni soudeležen. Kolikokrat ste bili v položaju, da ste anamnezo in poročilo o bolezni, ki vam ga je ob prvi seansi dal nek poljuben nevrotik, primerjali s tistim, kar ste od njega izvedeli po nekaj mesecih psihoanalize. Koliko bistvenih informacij je, ne glede na razumljivo krajšanje, izpustil ali zatrl, koliko zvez premetil – pravzaprav: koliko napačnega in neresničnega vam je prvič povedal! Mislim, da me ne boste razglasili za preveč kritičnega, če se v teh okoliščinah odrečem razsojanju o tem, ali sanje, ki so nam bile posredovane, ustrezajo telepatskemu dejstvu ali posebno finemu nezavednemu delovanju sanjavca ali pa je šlo preprosto za presenetljiv sovpad. Svojo vedoželjnost bomo z obljubo odložili na kasnejšo priložnost, ko si bomo morebiti lahko privoščili temeljito verbalno preizpraševanje sanjavca. A ne morete reči, da vas je ta izid naše raziskave razočaral, kajti nanj sem vas pripravil; dejal sem, da ne boste izvedeli ničesar, kar bi utegnilo vreči luč na problem telepatije.

Če sedaj preidemo na analitično obravnavo teh sanj, potem moramo ponovno izraziti naše nezadovoljstvo. Gradivo misli, ki jih sanjavec naveže na manifestno vsebino sanj, je spet nezadostno; z njim ne moremo opraviti nobene analize sanj. Sanje se dlje časa zadržijo, na primer, pri podobnostih otrok s starši, diskutirajo o njihovi barvi las in o predvideni kasnejši spremembi te barve; in kot pojasnilo

tega na široko opisanega detajla imamo na voljo samo borne informacije sanjavca, češ da se je od nekdanj zanimal za vprašanja podobnosti in dednosti; pri tem smo vendar navajeni pričakovati precej več gradiva! Vendar na neki točki sanje dopuščajo analitično interpretacijo, in prav na tem mestu priskoči analiza, ki sicer z okultizmom nima nič skupnega, telepatiji na nenavaden način na pomoč. Samo ta točka je tista, zaradi katere od vas terjam pozornost za te sanje.

Če prav pogledate, te sanje sploh nimajo nobene pravice, da se jih imenuje »telepatske«. Sanjavcu ne povedo ničesar, kar bi se – odtegnjeno njegovi siceršnji vednosti – istočasno dogajalo na nekem drugem kraju, temveč je tisto, kar sanje pripovedujejo, nekaj povsem drugega od dogodka, o katerem poroča telegram, ki je prispel drugi dan po noči, v kateri so sanje nastopile. Sanje in dogodek se med seboj razlikujejo v neki še posebej pomembni točki, le da se, ne glede na istočasnost, ujemajo v nekem drugem, zelo zanimivem elementu. V sanjah je žena sanjavca dobila dvojčka. Dogodek pa je v tem, da je njegova daleč živeča hči rodila dvojčke. Sanjavec te razlike ne spregleda, zdi pa se, da ne ve, kako bi šel preko nje; in ker po svoji lastni navedbi ni posebej naklonjen okultizmu, sedaj povsem plaho povpraša, ali je lahko sovpad sanj in dogodka v točki rojstva dvojčkov kaj več kot naključje. Toda psihoanalitična interpretacija sanj to razliko med sanjami in dogodkom odpravi in da obema isto vsebino. Če asociativno gradivo teh sanj pregledamo po delih, se nam kljub njegovi bornosti pokaže, da tu med očetom in hčerko obstaja tesna čustvena vez, čustvena vez, ki je tako običajna in naravna, da bi se je bilo treba prenehati sramovati; ki v življenju gotovo pride do izraza zgolj kot nežni interes in je do svojih poslednjih konsekvenc privedena samo v sanjah. Oče ve, da je hči nanj zelo navezana, prepričan je, da je ob svoji težki uri nanj veliko mislila; menim, da je zetu, ki se ga v pismu dotakne z nekaj prezirljivimi opazkami, v temelju ne privošči. Ob priliki njenega (pričakovanega ali telepatsko začutenega) poroda postane v potlačenem dejavna neka

nezavedna želja: »Ona bi morala biti moja (druga) žena«; in ta želja je tista, ki pači misli sanj in je zakrivila razliko med manifestno vsebino sanj in dogodkom. Drugo ženo v sanjah lahko upravičeno nadomestimo s hčerko. Če bi imeli na voljo več gradiva o sanjah, bi se lahko o tej interpretaciji gotovo bolj prepričali in jo poglobili.

In sedaj sem pri tem, kar sem vam želel pokazati. Prizadevali smo si za najstrožjo nepristranskost in dve pojmovanji sanj priznali kot enako možni ter enako nedokazani. Po prvem pojmovanju so sanje reakcija na telepatsko sporočilo: »Tvoja hči pravkar spravlja na svet dvojčke.« Po drugem pa temeljijo na nezavednem delu misli [*Gedankenarbeit*], ki bi se dalo prevesti nekako takole: »Danes je vendar dan, ko bi moralo priti do poroda, če so se mladi ljudje v Berlinu resnično ušteli za en mesec, kot sam pravzaprav domnevam. In če bi moja (prva) žena še živela, vsekakor ne bi bila zadovoljna z enim vnukom! Da bi ji bilo ustrezno, bi morala biti najmanj dvojčka.« Če je to drugo pojmovanje pravilno, potem za nas ni več nobenih drugih težav. Gre pač za sanje kot vsake druge. Omenjenim (predzavestnim) mislim sanj se je pridružila (nezavedna) želja, da bi morala biti druga žena sanjavca nihče drug kot hči, in tako so nastale nam zaupane manifestne sanje.

Če pa želite raje predpostavljati, da je telepatsko sporočilo o porodu hčerke prispelo do spečega, potem se porodijo nova vprašanja o povezavi nekega takega sporočila s sanjami in o njegovem vplivu na tvorjenje sanj. Odgovor je v tem primeru zelo blizu in popolnoma enoznačen. Telepatsko sporočilo bo obravnavano kot del gradiva za tvorjenje sanj, kot kateri koli drugi zunanji ali notranji dražljaj, kot moteč hrup z ulice ali vsiljivo organsko občutje v telesu spečega. V našem primeru je razvidno, kako je [sporočilo] s pomočjo prežeče, potlačene želje predelano v izpolnitev želje; a na žalost je težje pokazati, da se je z drugim gradivom, ki je postalo dejavno sočasno, spojilo v sanje. Telepatsko sporočilo – če je nekaj takega dejansko sploh mogoče pripoznati – ne more spremeniti procesa tvorjenja sanj,

telepatija nima z bistvom sanj prav nič opraviti. In če naj se izognem vtisu, da poskušam za neko abstraktno in fino zvenečo besedo prikriti nejasnost, sem pripravljen ponoviti: bistvo sanj obstoji v posebnem procesu dela sanj [*Traumarbeit*], ki predzavestne misli (ostanke dneva) s pomočjo nezavednega vzgiba želje pretvori v manifestno vsebino sanj. Toda problem telepatije se sanj tiče prav tako malo kot problem tesnobe.⁵

Upam, da boste to priznali, a mi kmalu ugovarjali, da vendarle obstajajo še druge telepatske sanje, v katerih ni razlike med dogodkom in sanjami in v katerih ni najti nič drugega kot nepopačeno reprodukcijo dogodka. Takšnih telepatskih sanj zopet ne poznam iz lastnih izkušenj, a vem, da so o njih pogosto poročali. Če privzamemo, da imamo opraviti s takšnimi nepopačenimi in nepomešanimi telepatskimi sanjami, potem se porodi neko drugo vprašanje: naj tovrstno telepatsko doživetje sploh imenujemo »sanje«? Natanko to boste počeli, vse dokler se boste oklepali popularne jezikovne rabe, za katero sanje pomenijo vse tisto, kar se med spanjem dogaja v vaši duševnosti. Morda tudi pravite: »V sanjah sem se premetaval«, in ne vidite nič nekorektnega v tem, da rečete: »V sanjah sem jokal« ali »v sanjah sem se bal«. Toda gotovo opazite, da v vseh teh primerih med seboj brez razločevanja zamenjujete »sanje« in »spanje« ali »stanje sna«. Menim, da bi bilo v interesu znanstvene natančnosti, če bi »sanje« in »stanje sna« med seboj bolj razločevali. Zakaj bi še podaljševali zmedo, ki jo je povzročil Maeder, ki je za sanje odkril neko novo funkcijo, tako da dela sanj vseskozi ni želel ločevati od latentnih misli sanj?⁶ Če bi torej naleteli na takšne prave telepatske »sanje«, jih bomo vendar raje imenovali telepatsko doživetje v stanju sna. Sanje brez zgotovitve, popačenja, dramatizacije, predvsem pa brez izpolnitve želje, si tega imena pač nikakor ne zaslužijo. Pri tem

5. [Gl. *Interpretacija sanj*, poglavje VII (D), *op. cit.*]

6. [Predpostavljena »perspektivna« funkcija sanj je obširneje razložena v dveh opombah pod črto, ki sta bili v letih 1914 in 1925 dodani k *Interpretaciji sanj*, *op. cit.*]

me boste opomnili, da so v spanju še *drugi* duševni produkti, ki bi se jim potem morala odvzeti pravica do imena »sanje«. Zgodi se, da so dejanska doživetja dneva v spanju enostavno ponovljena; reprodukcije travmatičnih prizorov v »sanjah« so nas šele pred kratkim pripeljale do revizije teorije sanj; so sanje, ki se od običajnih vrst razlikujejo po določenih posebnih lastnostih, ki niso nič drugega kot neokrnjene in nepomešane nočne fantazije, sicer povsem analogne znanim dnevnim fantazijam. Te tvorbe bi bilo gotovo nevšečno izvzeti iz domene »sanje«. Toda vse vendar prihajajo od znotraj, so produkti našega duševnega življenja, medtem ko bi bile prave »telepatske sanje« po svojem pojmu zaznave nečesa zunanjega, do česar se duševno življenje vede pasivno in receptivno.⁷

II

Drugi primer, o katerem vam želim poročati, spada pravzaprav v neko drugo linijo. Ne prinaša nam telepatskih sanj, temveč se navezuje na sanje iz otroštva pri neki osebi, ki je imela mnogo telepatskih doživetij. Njeno pismo, ki ga bom v nadaljevanju prikazal, vsebuje marsikaj nenavadnega, o čemer ne moremo razsojati. Del tega je povezan s problemom razmerja med telepatijo in sanjami.

(1) »... Moj zdravnik, gospod doktor N., mi je svetoval, naj Vam opišem sanje, ki me spremljajo že približno trideset do dvaintrideset let. Sledim njegovemu nasvetu – morda se Vam bodo sanje v znanstvenem oziru zdele zanimive. Ker je po Vašem mnenju takšne sanje potrebno zvesti na doživetje seksualne narave v mojih zgodnjih otroških letih, Vam podajam spomine iz otroštva; to so doživetja, ki imajo zame še danes močan vtis in so bila tako vplivna, da so določila mojo religijo.

7. [Splošno razlago definicije sanj najdemo v petem izmed Freudovih *Predavanj za uvod v psihoanalizo* (1916-1917, slov. prev., DZS, Ljubljana 1977).]

Vas smem prositi, da mi sporočite nekaj besed o tem, na kakšen način si te sanje razlagate in ali jih mar ni mogoče pregnati iz mojega življenja, saj me preganjajo kot prikazen in so zaradi okoliščin, ki jih spremljajo – nenehno padam s postelje in nakopala sem si že kar nekaj ne ravno nepomembnih poškodb –, zame zelo neprijetne in mučne?

(2) Stara sem sedemintrideset let, sem močna in telesno zelo zdrava, v otroštvu sem poleg ošpic in škrlatinke prebolela vnetje ledvic. V petem letu starosti sem imela zelo hudo vnetje oči, ki je za seboj pustilo diplopijo. Podobe stojijo poševno druga ob drugi, njihovi robovi so zabrisani, ker brazgotine rane ovirajo njihovo jasnost. Toda po mnenju specialista se na očeh ne bo nič spremenilo ali izboljšalo. Ker sem levo oko stiskala skupaj, da bi videla jasneje, se je leva polovica obraza spačila navzgor. Z vajo in voljo lahko opravljam najfinejša ročna dela; prav tako sem se kot šestletni otrok pred ogledalom odučila škiljenja, tako da danes od očesne napake na zunaj ni videti ničesar.

Že v zgodnjem otroštvu sem bila vedno osamljena, se držala stran od vseh otrok, imela privide (jasnoslušnost in jasnovidnost [*hellhören und hellsehen*]), ki jih nikakor nisem mogla ločevati od realnosti in zaradi tega sem pogosto prišla v konflikte, ki so iz mene naredili zelo zadržanega in plašnega človeka. Ker sem že kot najmanjši otrok vedela veliko več, kot pa bi se lahko naučila, svojih sovrstnikov preprosto nisem več razumela. Sama sem najstarejša izmed dvanajstih sorojencev.

Od šestega do desetega leta sem obiskovala župnijsko šolo in potem do šestnajstega leta višjo šolo uršulink v B. Z desetimi leti sem v roku štirih tednov, v osmih urah inštrukcij, nadoknadila toliko francoščine, kot se je ostali otroci naučijo v dveh letih. Morala sem jo samo ponavljati in bilo je, kot da bi se je že naučila in bi jo samo pozabila. Tudi kasneje se mi nikoli ni bilo potrebno učiti francoščine, v nasprotju z angleščino, ki mi sicer ni delala težav, a mi je bila

neznana. Podobno kot s francoščino mi je šlo tudi z latinščino, ki se je dejansko nikoli nisem prav naučila, temveč sem jo poznala zgolj iz cerkvene latinščine, ki pa mi je docela znana. Če danes berem francosko knjigo, pričnem nemudoma tudi razmišljati v francoščini, medtem ko se mi to pri angleščini, kjub temu, da angleščino obvladam bolje, ne zgodi nikoli. – Moji starši so kmetje, ki skozi generacije niso govorili nobenega drugega jezika kot nemščino in poljščino.

Prividi: Od časa do časa resničnost za hip izgine in vidim nekaj popolnoma drugega. V mojem stanovanju na primer zelo pogosto vidim stara zakonca in otroka, stanovanje pa je takrat drugače opremljeno. – Še v sanatoriju je nekoč prišla zgodaj okoli štirih v mojo sobo prijateljica, bila sem budna, imela prižgano luč in za mizo sede brala, ker mnogokrat trpim zaradi nespečnosti. Ta pojav mi je vselej vzbujal slabo voljo in tako je bilo tudi ob tej priložnosti.

Leta 1914 je bil moj brat na bojišču, jaz pa nisem bila pri starših v B., temveč v Ch. Bil je 22. avgust ob desetih zjutraj, ko sem slišala bratov glas klicati »mati, mati«. Ponovno sem ga slišala čez deset minut, toda videla nisem ničesar. 24. avgusta sem prišla domov, našla mater potrto in v odgovor mi je razložila, da se ji je fant javil 22. avgusta. Zjutraj je bila na vrtu, kjer je slišala fanta klicati »mati, mati«. Potolažila sem jo in ji nisem povedala ničesar o meni. Tri tedne za tem je prispela domov bratova razglednica, ki je bila napisana 22. avgusta med deveto in deseto uro zjutraj, kmalu zatem je umrl.

27. septembra 1921 sem v sanatoriju prejela nekakšno naznanilo. Dvakrat do trikrat je po postelji moje sostanovalke silovito potrkalo. Obe sva bili budni in vprašala sem jo, če je potrkala, a ona trkanja ni niti slišala. Čez osem tednov sem slišala, da je ena izmed mojih prijateljic v noči s 26. na 27. september umrla.

In sedaj nekaj, kar naj bi bilo čutna prevara – stvar okusa! Imam prijateljico, ki se je poročila z vdovcem s petimi otroki; moža sem spoznala šele preko svoje prijateljice. V njenem stanovanju skoraj vsakič, ko sem pri njej, vidim damo, ki vstopa in izstopa. Vsiljevala

se mi je domneva, da gre za moževo prvo ženo. Ob priliki sem povprašala po portretu, vendar iz fotografije te pojave nisem mogla identificirati. Po sedmih letih sem pri enem izmed otrok videla sliko s potezami dame. Res je šlo za prvo ženo. Na sliki je bila videti mnogo bolje, pravkar je namreč prestala zdravljenje s pitanjem, kar je izboljšalo izgled pljučne bolnice. – To je le nekaj primerov izmed mnogih.

[Ponavljajoče se] sanje: Videla sem rt, obdan z vodo. Valovi se zaradi butanja ob obalo približujejo in spet sunkovito umikajo. Na tem rtu je stala palma, ki je bila nekoliko upognjena proti vodi. Okoli debla palme je neka ženska ovila svojo roko in se nagibala globoko v vodo, kjer je neki moški poskušal priti na kopno. Nazadnje se je ulegla na zemljo, se z levico trdno držala za palmo, desnico pa je kolikor je mogla iztegnila proti moškemu v vodi, a ne da bi ga dosegla. Pri tem sem padla s postelje in se prebudila. – Bilo mi je približno petnajst ali šestnajst let, ko sem dojela, da sem ta ženska vendar jaz sama, in od takrat nisem doživljala le strahu ženske za moškega, temveč sem bila včasih prisotna kot neudeležena tretja oseba in opazovala. Te dogodke sem sanjala tudi v ločenih prizorih. Ko se je prebudilo moje zanimanje za moške (osemnajst do dvajset let), sem skušala prepoznati obraz moškega, a mi to nikoli ni uspelo. Pena je zakrila vse razen tilnika in zatilja. Dvakrat sem bila zaročena, ampak sodeč po tilniku in telesni zgradbi ta moški ni bil nobeden izmed teh dveh. – Ko sem nekoč omamljena s paraldehydom ležala v sanatoriju, sem videla obraz moškega, ki ga poslej vidim v vsakih sanjah. To je obraz zdravnika, ki me je zdravil v ustanovi, ki mi je kot zdravnik bržkone simpatičen, a s katerim me nič ne družijo.

Spomini: Stara sem šest do devet mesecev. Sem v otroškem vozičku, desno od mene dva konja, eden, rjavec, me na veliko in izrazito gleda. To je najmočnejši doživljaj; imela sem občutek, da je človek.

Stara sem eno leto. Oče in jaz v mestnem parku, kjer mi je paznik dal v roko ptička. Njegove oči so mi vrnile pogled, čutila sem – to je bitje kot ti.

Koline. Pri cviljenju prašičev sem vselej kričala na pomoč in klicala: »Saj vendar ubijate človeka« (pri štirih letih starosti). Meso kot živilo sem vselej zavračala. Svinjsko meso mi je vselej povzročalo bljuvanje. Jest sem se ga navadila šele med vojno, vendar samo z odporom; sedaj se ga ponovno odvajam.

Stara sem pet let. Mati je rojevala in slišala sem jo kričati. Imela sem občutek, da je tam žival ali človek v skrajni stiski; takšen občutek sem imela pri zakolih.

V seksualnem oziru sem bila kot otrok popolnoma indiferentna, z desetimi leti so grehi zoper čistost še presegali mojo sposobnost dojetanja. Z dvanajstimi leti sem dobila menstruacijo. Šele s šestindvajsetimi leti, potem ko sem dala življenje otroku, se je v meni prebudila ženska, do tedaj (šest mesecev) sem po koitusu vselej močno bljuvala. Bljuvanje se je pojavilo že tudi, kadar me je tlačila najmanjša slaba volja.

Imam izredno dober dar za opazovanje in izjemno oster sluh, vonj je prav tako dobro izoblikovan. Poznane ljudi lahko s zavezanimi očmi zavoham med množico drugih.

Svojih nenavadnih sposobnosti videnja in sluha ne pripisujem patološki naravi, temveč finejšemu občutenju in hitrejši sposobnosti kombinacije; o tem sem govorila samo s svojim učiteljem verouka in z gospodom dr. ..., s slednjim tudi le zelo nerada, ker me je bilo strah slišati, da so lastnosti, ki jih osebno vidim kot pozitivne, nekaj negativnega, in ker sem zaradi nerazumevanja v mladosti postala zelo plašna.«

Sanj, katerih interpretacijo nam je naložila avtorica, ni težko razumeti. Gre za sanje reševanja iz vode, torej za tipične sanje o rojstvu. Govorica simbolike, kot veste, ne pozna nobene gramatike, je ekstremni primer infinitivne govornice in celo aktiv in pasiv sta predstavljena z isto podobo. Ko ženska v sanjah vleče (ali skuša izvleči) moškega iz vode, bi lahko to pomenilo, da hoče biti njegova mati

(pripozna ga za sina, kot to stori faraonova hči z Mojzesom); lahko pa tudi pomeni, da si želi, da jo naredi za mater: želi imeti njegovega sina, ki bo, zaradi podobnosti z njim, lahko predstavljal njegov ekvivalent. Deblo, za katerega se ženska oprijema, zlahka prepoznamo kot falični simbol, tudi če ne stoji pokončno, temveč se nagiba proti vodni gladini – sanje pravijo, da je »upognjen«. Nalet in odmik kipečih valov sta neki drugi sanjavki, ki je producirala zelo podobne sanje, nekoč sugerirala primerjavo s ponavljajočimi se popadki, in ko sem jo, še pred porodom, vprašal, od kod pozna to značilnost poroda, je rekla, da si popadke predstavlja kot nekakšne črevesne krče, kar je psihološko popolnoma neustrezno. K temu je podala asociacijo: »Valovi morja in ljubezni.«⁸ Od kod je naša sanjavka lahko v tako zgodnjih letih črpala tako čist zbir simbolov (rt, palma), seveda ne morem reči. Sicer pa pri tem ne pozabimo sledečega: kadar ljudje trdijo, da jih že leta preganjajo iste sanje, se pogosto izkaže, da manifestna vsebina ni vselej popolnoma enaka. Vsakič je bilo ponovljeno zgolj jedro sanj, nadržnosti vsebine so bile spremenjene ali pa so bile dodane nove.⁹

Ob koncu teh očitno tesnobnih sanj sanjavka pade s postelje. To je še ena reprezentacija poroda. Analitične raziskave strahu pred višino, strahu pred impulzom, da bi se pognali skozi okno, so vas vse gotovo vodile do enakih sklepov.

Kdo je potem možki, čigar otroka si želi sanjavka ali čigar podobnika bi si želela biti mati? Pogosto se je trudila, da bi videla njegov obraz, vendar sanje tega niso dopustile, mož je moral ostati *inkognito*. Iz nešteti analiz vemo, kaj to prikrivanje pomeni, in naše sklepanje po analogiji bo zagotovljeno z neko drugo navedbo sanjavke. Omamljena s paraldehydom je nekoč prepoznala obraz moža iz sanj kot obraz zdravnika iz sanatorija, ki jo je zdravil in ki njenemu

8. [*Des Meeres und der Liebe Wellen* je naslov Grillparzerjeve drame.]

9. [Ta poanta je obširneje obravnavana v Freudovi analizi primera *Dora* (1905e; slov. prev. v *Dve analizi*, DDU Univerzum, Ljubljana 1984).]

zavestnemu čustvenemu življenju ni pomenil nič drugega. Original se torej ni nikoli pokazal, toda njegov odtis v »transferju« dopušča sklep, da je poprej to moral vselej biti njen oče. Kako prav je vendarle imel Ferenczi, ko je opozoril na »sanje nič hudega slutečih« kot dragoceni dokument za potrditev naših analitičnih domnev! Naša sanjavka je bila najstarejša izmed dvanajstih otrok; kako pogosto je morala prestajati muke ljubosumja in razočaranja, ko očetovega otroka, po katerem je hrepenela, ni dobila ona, temveč njena mati!

Naša sanjavka je povsem pravilno domnevala, da bodo njeni prvi otroški spomini dragoceni za interpretacijo njenih zgodnjih in od takrat ponavljajočih se sanj. V prvem prizoru, ko je bila stara manj kot eno leto, je sedela v otroškem vozičku, zraven nje dva konja, od katerih jo je eden na veliko in izrazito gledal. To je opisala kot svoje najmočnejše doživetje; imela je občutek, da je šlo za človeško bitje. Mi pa se lahko v to oceno vživimo samo, če privzamemo, da dva konja – kot tako pogosto – pomenita zakonski par, očeta in mater. Šlo je za preblisk infantilnega totemizma. Če bi lahko z avtorico govorili, potem bi nanjo naslovili vprašanje, ali v konju, ki jo tako človeško gleda, z ozirom na njegovo *rjavo* barvo ne bi mogli prepoznati njenega očeta. Drugi spomin je s prvim asociativno povezan preko istega »razumevajočega« pogleda. Toda tisti vzeti-v-roke, ki se tiče ptička, analitika, ki ima pač svoje predsodke, opominja na določeno potezo sanj, ki roko ženske poveže z nekim drugim faličnim simbolom.

Naslednja dva spomina sodita skupaj in ju je še lažje interpretirati. Materino kričanje ob porodu jo neposredno spominja na cviljenje prašičev pri kolinah in jo navda z enakim sočutjem. Toda med drugim tudi domnevamo, da smo na tem mestu priča siloviti reakciji zoper zlo željo po smrti, ki je veljala materi.

S temi namigi na nežnost do očeta, na stike z njegovimi genitalijami in na želje po smrti matere je izdelan obris ženskega Ojdipovega kompleksa. Tem predpostavkam ustreza dolgotrajno ohranjanje

seksualne nevednosti in kasnejša frigidnost. Naša avtorica je potencialno – in občasno gotovo tudi dejansko – postala histerična nevrotičarka. Sile življenja so jo, na njeno lastno srečo, potegnile s seboj, omogočile njeno žensko seksualno občutenje, materinsko srečo in raznoliko delovno zmožnost, toda delček njenega libida se še vedno oprijema fiksacijskih mest iz njenega otroštva, še vedno sanja tiste sanje, ki jo mečejo s postelje in jo za incestuozno izbiro objekta kaznujejo z »ne nepomembnimi poškodbami«.

Tisto, česar najmočnejši vplivi kasnejših doživljajev niso uspeli storiti, naj sedaj opravi pisno pojasnilo nekega tujega zdravnika. Verjetno bi pravi analizi v daljšem času to tudi uspelo. Glede na razmere se moram zadovoljiti s tem, da ji odpišem, da sem prepričan, da trpi za posledicami močne čustvene navezanosti na očeta in ustrezne identifikacije z materjo, a si sam ne obetam, da ji bo to pojasnilo lahko kaj koristilo. Spontana zdravljenja nevroz praviloma puščajo za seboj brazgotine in te od časa do časa zopet postanejo boleče. Kadar imamo opraviti z ozdravitvijo skozi psihoanalizo, smo na našo umetnost zelo ponosni, a prav tako ne moremo vsakič preprečiti izida, ki ga spremlja boleča brazgotina.

Droben niz spominov naj še za trenutek zadrži našo pozornost. Nekoč sem trdil, da so takšni prizori iz otroštva »prekrivajoči spomini« [*Deckerinnerungen*], ki so izbrani in sestavljeni v nekem kasnejšem času in pri tem neredko popačeni. Od časa do časa lahko uganemo, kateri tendenci ta pozna predelava služi. V našem primeru naravnost slišimo, kako se avtoričin jaz s pomočjo spominskega niza slavi ali miri: »Vse od malega sem bila posebej plemenit in sočuten otrok človeškega rodu. Zgodaj sem spoznala, da imajo živali dušo tako kot mi, in okrutnosti proti živalim nisem prenašala. Meseni grehi so mi ostali tuji in svojo čistost sem varovala vse do poznih let.« S takšno razlago glasno ugovarja domnevam, ki smo jih na osnovi našega analitičnega izkustva morali postaviti v zvezi z njenim zgodnjim otroštvom: da je bila polna predčasnih seksualnih vzgibov

in močnih sovražnih vzgibov do matere in mlajših sorojencev. (Majhen ptiček je lahko, poleg genitalnega pomena, ki smo mu ga dodelili, tudi simbol za otroka, kot vse majhne živali; in njeni spomini tako zelo vsiljivo poudarjajo enakopravnost tega majhnega bitja z njo samo.) Kratek spominski niz tako nudi lep primer za psihično strukturo z dvojnimi aspektom. Površinsko vzeto izraža abstraktno misel, ki se na tem mestu, kot povečini, nanaša na etiko in ima po oznaki H. Silbererja *anagogično* vsebino; ob temeljitejši raziskavi se izkaže za verigo pojavov s področja potlačenega nagonskega življenja – razodeva svojo *psihoanalitično* vsebino. Kot veste, je Silberer, ki nas je kot eden prvih posvaril, naj vendar ne pozabimo na drugi del človeške duše, postavil domnevo, da vse ali večina sanj dopušča neko dvojno interpretacijo, poleg nizke, psihoanalitične, tudi čistejšo, anagogično. Toda na žalost temu ni tako; nasprotno, neka takšna nadinterpretacija uspe zelo redko; kolikor vem, doslej v analizi sanj tudi ni bil objavljen niti en sam uporaben primer takšne dvojne interpretacije. Toda takšnim opažanjem smo lahko na nizih asociacij, ki jih naši pacienti navajajo med analitičnim zdravljenjem, priča relativno pogosto. Druga za drugo sledeče si domislice se povezujejo po eni strani z očitno, neprekinjeno asociacijo, po drugi strani pa postanemo pozorni na globlje ležečo, prikrivano témo, ki je istočasno prisotna pri vseh teh domislicah. Nasprotje med obema temama, ki dominirata istemu nizu domislic, ni vselej nasprotje med vzvišenimi anagogičnimi in nizkimi analitičnimi, temveč bolj med spotakljivimi in spodobnimi ali indiferentnimi domislicami, kar omogoča lažje razumevanje motiva za nastanek takšne verige asociacij z dvojno determiniranostjo. V našem primeru seveda ni naključje, da si anagogična in psihoanalitična interpretacija tako ostro nasprotujeta; obe se navezujeta na isto gradivo, in kasnejša tendenca ni nič drugega kot tendenca reakcijskih tvorb, ki so se uprle utajenim nagonskim vzgibom.

☛ Toda zakaj sploh iščemo psihoanalitično interpretacijo in se ne zadovoljimo z dosegljivo anagogično? Odgovor na to vprašanje je povezan s številnimi problemi: z eksistenco nevroze nasploh, z razlagami,

ki jih nujno terja, z dejstvom, da krepost ljudi v življenju ne naredi tako vesele in močne, kot bi bilo pričakovati, kot da bi s seboj nosila še preveč od svojega izvora – tudi naša sanjavka za svojo krepost ni bila prav nagrajena –, in z mnogimi drugimi rečmi, ki pa mi jih pred tem občinstvom ni potrebno pretresati.

Toda doslej smo telepatijo, drugo točko našega interesa za ta primer, pustili popolnoma ob strani. Čas je, da se k njej vrnemo. V določenem pogledu nam je tu lažje kot v primeru gospoda G. Pri osebi, ki je tako zlahka in že v rani mladosti zgubila stik z resničnostjo, da bi naredila prostor fantazijskemu svetu, bo skušnjava, da povežemo njena telepatska doživetja in »privide« z njeno nevrozno in jih iz nje izpeljemo, nadvse močna, čeprav se tudi tukaj ne smemo varati z brezpogojno močjo naših argumentov. Tisto, kar je neznano in nerazumljivo, bomo le poskušali nadomestiti z možnostmi, ki so vsaj pojmljive.

22. avgusta 1914 ob desetih zjutraj je avtorica doživela telepatsko zaznavo, da njen na bojišču nahajajoči se brat vzklika »mati, mati«. Fenomen je povsem akustičen, kmalu zatem se ponovi, toda pri tem ni bilo videti ničesar. Dva dni kasneje se je srečala s svojo materjo, ki je bila zelo slabo razpoložena, ker se ji je deček javil s ponavljajočim se vzklikom »mati, mati«. Takoj se je spomnila na telepatsko sporočilo, ki ga je bila deležna istočasno, in čez tedne je bilo tudi dejansko potrjeno, da je mladi vojščak na tisti dan ob navedeni uri umrl.

Ni mogoče dokazati, toda tudi ne zavrniti, da je bil potek, nasprotno, sledeč: Mati ji je nekega dne sporočila, da se ji je sin telepatsko javil. In pri njej je takoj nastopilo prepričanje, da je imela ob istem času enako doživetje. Takšne prevare spomina nastopijo s prisilno močjo, ki jo črpajo iz realnega vira; toda psihično realnost pretvarjajo v materialno. Moč prevare spomina je v tem, da lahko postane dober izraz za v sestri prisotno tendenco po identifikaciji z materjo. »Skrbi te za dečka, toda jaz sem vendar njegova mati. Torej je bil njegov vzklik namenjen meni, jaz sem tista, ki je prejela to telepatsko

sporočilo.« Sestra bi naše poskuse pojasnitve seveda odločno zavrnila in vztrajala pri svoji veri v lastno doživetje. Vendar drugače tudi ne bi mogla; vse dokler ji je realnost nezavedne predpostavke neznan, mora verjeti v realnost patološkega učinka. Moč in odpornost vsake blodnje se vendar zvede nazaj na njen izvor v nezavedni psihični realnosti. Naj mimogrede pripomnim, da nam materinega doživetja tukaj ni potrebno pojasnjevati, kakor nam tudi ni potrebno raziskati njegove pristnosti.

Umrli brat pa ni samo imaginarni otrok naše avtorice, temveč je bil že ob rojstvu sovražno sprejet kot rival. Daleč najštevilnejše telepatske slutnje se nanašajo na smrt in na možnost smrti; pacientom v analizi, ki nam poročajo o pogostosti in zanesljivosti svojih mračnih slutenj, lahko s prav tolikšno pravilnostjo dokažemo, da v nezavednem gojijo posebej močne nezavedne želje po smrti svojih bližnjih in jih zaradi tega že dolgo zatirajo. Pacient, čigar zgodovino sem leta 1909 navedel v »Beležkah o primeru prisilne nevroze« [1909d],¹⁰ je bil primer tega; svojeci so ga imenovali tudi »mrliški ptič«; vendar, ko je ljubezniv in duhovit moški – ki je kasneje tudi sam padel v vojni – pričel okrevati, mi je sam pomagal razjasniti svoje psihološko žonglerstvo. Zdi se, da tudi sporočilo, ki je bilo vsebovano v pismu našega prvega korespondenta, kjer pripoveduje, kako so on in njegovi bratje novico o smrti njihovega najmlajšega brata sprejeli kot nekaj, kar so v notranjosti že dolgo časa vedeli, ne potrebuje nobene nadaljnje pojasnitve. Starejši bratje so vsi razvili enako prepričanje o odvečnosti tega najmlajšega potomca.

Tu je še neki drugi »privid« naše sanjavke, katerega razumevanje bo morda olajšal analitični vpogled! Prijateljice imajo v njenem čustvenem življenju očitno velik pomen. Smrt ene izmed njih se ji je naznanila z nočnim trkanjem po postelji sostanovalke v sanatoriju. Neka druga prijateljica se je pred več leti poročila z vdovcem, ki je

10. [Slov. prev. *Dve analizi, op. cit.*]

imel več (pet) otrok. V njenem stanovanju je ob obiskih redno videvala pojav dame, za katero je morala predpostavljati, da je njegova umrla prva žena; tega ji sprva ni uspelo potrditi in je postalo gotovo šele po sedmih letih, in sicer na podlagi najdene fotografije umrle ženske. Ta vizionarni dosežek je v prav tej notranji odvisnosti od nam znanega avtoričinega družinskega kompleksa, in sicer kot njena slutnja bratove smrti. S tem ko se je identificirala z prijateljico, je lahko v njeni osebi našla svojo izpolnitev želje, kajti vse starejše hčerke iz takšnih z otroki bogatih družin v nezavednem oblikujejo fantazijo, da bodo z materino smrtjo postale druga očetova žena. Kadar je mati bolna ali umre, najstarejša hči v razmerju do sester samo-umevno zavzame njeno mesto in sme obenem tudi pri očetu prevzeti del ženinih funkcij. Nezavedna želja k temu dopolni preostali del.

To je skoraj vse, kar sem vam želel povedati. Lahko bi še dodal opazko, da so primeri telepatskih sporočil ali delovanj, o katerih smo tukaj govorili, jasno vezani na vzdraženja, ki pritičejo območju Ojdipovega kompleksa. Lahko da to zveni frapantno, toda tega ne bi rad podajal kot velikega odkritja. Raje se vrnimo k rezultatu, ki smo ga dobili iz raziskovanja sanj v našem prvem primeru. Telepatija nima z bistvom sanj opraviti ničesar, prav tako ne more poglobiti našega analitičnega razumevanja sanj. Nasprotno lahko psihoanaliza študij telepatije pospeši, tako da s pomočjo svojih interpretacij našemu razumevanju približa marsikatero nerazumljivost telepatskih fenomenov ali pa prvič jasno določi telepatsko naravo nekaterih drugih, še dvomljivih pojavov.

Od očitno tesne zveze med telepatijo in sanjami ostane en element, na katerega ta razmišljanja ne vplivajo: in sicer nesporno dejstvo, da spanec ustvarja ugodne pogoje za telepatijo. Spanec sicer ni neobhodni pogoj za nastanek telepatskih procesov – pa naj temeljijo na sporočilih ali na nezavednem delovanju. Če tega morda še ne veste, se boste tega naučili na podlagi zgleda iz našega drugega primera, v katerem se je deček javil med deveto in deseto uro zjutraj. Toda

vendarle moramo reči, da telepatskih zapažanj nimamo pravice grajati zaradi tega, ker se dogodek in slutnja (ali sporočilo) nista dogodila ob enakem astronomskem času. O telepatskem sporočilu si zelo zlahka predstavljamo, da nastopi istočasno z dogodkom in da se ga zavemo šele med spanjem naslednje noči – ali pa tudi v budnosti šele po določenem času, med nekakšno pavzo aktivne duševne dejavnosti. Smo pa tudi mnenja, da se tvorjenje sanj ne prične nujno šele z nastopom stanja spanca. Latentne misli sanj utegnejo biti pogosto pripravljene ves dan, dokler ponoči ne najdejo stika z nezavedno željo, ki jo preoblikujejo v sanje. Če pa je telepatski pojav samo rezultat nezavednega, potem pred nami ni nobenega novega problema. Raba zakonov nezavednega duševnega življenja bi bila za telepatijo potemtakem samoumevna.

Sem pri vas vzbudil vtis, da se želim na skrivaj postaviti na stran realnosti telepatije v okultnem smislu? Če je temu tako, bi zelo obžaloval, da se je takšnemu vtisu tako težko izogniti. Kajti resnično sem si želel biti popolnoma nepristranski. Za to imam tudi vse razloge, saj o tej zadevi nimam nobenega mnenja in o njej ne vem ničesar.

Prevedla Lidija Šumah.

Robert Pfaller

ZAKAJ JE TREBA PRI ČARANJU GOVORITI NA GLAS?

Magijo bomo obravnavali kot področje, kjer pride naša podmena o naivnem opazovalcu še posebej do izraza.¹ Znotraj Freudove psihoanalitične teorije magije obstajata, kar se tega tiče, dva drug drugemu nasprotujoča si momenta: po eni strani »filozofska« razlaga magije skozi tako imenovano »vsemoč misli« in po drugi strani neka bolj na materialno kulturo magije nanašajoča se »umetnostnoteoretska« navezava. V nadaljevanju bomo skušali pokazati, v kolikšni meri »umetnostnoteoretska« razlaga spodbija »filozofsko«. Ob tem lahko pokažemo, kakšno določujočo vlogo igra v magiji utvara drugih – in zatorej instanca naivnega opazovalca. To nam bo tudi omogočilo, da spoznamo neustreznost določitve magije v smeri narcističnega stadija otroškega libidinalnega razvoja, kakršno zagovarja »filozofska« razlaga. S pripoznanjem določujoče vloge naivnega opazovalca znotraj magije se bo za psihoanalitično teorijo razprlo neko novo pojmovanje tako magije kot tudi »razsvetljene« podobe sveta. Celoten problem vznikne na eni sami simptomatični točki. Ključna točka, »šibolek«, ki ločuje »filozofsko« razlago od »umetnostnoteoretske«, je, kot bo postalo jasno kasneje, vprašanje, zakaj je treba pri čaranju govoriti na glas.

1. [Pričujoči tekst je prevod poglavja iz knjige: Robert Pfaller, *Die Illusionen der anderen. Über das Lustprinzip in der Kultur*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt na Majni 2002, str. 284–298.]

Freudova »filozofska« razlaga magije

Poleg predstave o univerzalnosti posesti penisa, ki je nujen pogoj tega, da se pogled na ženske genitalije ocenjuje kot »kastriacijska izkušnja« (in se to dojema kot »realistična« drža),² obstaja še neka druga, podobna univerzalna predstava, ki, sledeč psihoanalitični teoriji, oblikuje infantilno podobo sveta: predstava o »vsemoči misli«.³ Univerzalnost posesti penisa in vsemoč misli sta analogni ideji o omnipotentnosti, ki sta obe na podoben in nujen način kaj kmalu podvrženi »kastrirajočim« ugovoru realnosti (ali tistega, kar bi utegnili imeti za realnost). A videti je, da obe s pomočjo utaje včasih prestaneta te ugovore in živita naprej onkraj otroškega stadija: kot seksualni fetišizem v enem, kot magija civiliziranega vsakdana v drugem primeru. Če je seksualni fetišizem omejen zgolj na redke perverzne posameznike, pa je magija vsakdana pojav, ki so mu – kot je ponazoril Wittgenstein – bržkone podvržene vse predstavnice in vsi predstavniki civilizirane odraslosti: videti je, da ni nikogar, ki bi bil v celoti prost drobnih, abotnih strasti, kot so držanje pesti ob nogometni tekmi, pogovarjanje s svojim avtomobilom, nesmiselno hupanje v cestnem prometu ali občasni izbruhi jeze zoper nedolžne predmete.

Kolikor tako imenovani »civiliziranci« sami zase verjamejo, da so neobremenjeni z magijo, toliko se tudi nagibajo k izkrivljeni interpretaciji magije. Za pozicijo klasične etnologije je tipično pojmovanje, da je v magiji neka miselna zveza »napačno« vzeta za resnično; ljudje naj bi red svojih idej »zmotno« vzeli za red narave in si »predstavljali«, da jim nadzor, ki ga imajo – ali za katerega se zdi,

-
2. Gl. J.-D. Nasio, *7 Hauptbegriffe der Psychoanalyse*, Turia & Kant, Dunaj 1999, str. 7 isl.
 3. V zvezi s tem pojmom gl. Sigmund Freud, *Totem und Tabu, Studienausgabe*, 9. zv., Frankfurt na Majni, Fischer Verlag, 1989, str. 376 sl. [slov. prev. v pričujoči številki *Problemov*, str. 15].

da ga imajo – nad svojimi mislimi, dovoljuje, da izvajajo ustrezen nadzor nad stvarmi.⁴

Sigmund Freud je tej običajni »teoreticistični« karakterizaciji magije kot zmote dodal dve precizaciji. Prvič, tako Freud, ne gre toliko za zmoto kot pa za željo.⁵ Niso preprosto »misli« (in ne vse med njimi) tiste, ki so zamenjane z realnostjo, temveč največ realnosti vsebujejo tiste misli, ki so najmočnejše afektivno investirane.⁶ Tako kot znanstvenik v empirični ugotovitvi ugleda verifikacijo svoje misli, jo mag vsakdana vidi v afektivni investiranosti svoje misli.

In – drugič – pri magiji, sledeč Freudu, ne gre le za »iz spekulativne vedoželjnosti nastalo« teorijo, temveč za iz »praktične potrebe« nastalo »navodilo«. Magija je »tehnika«. ⁷ S tema dvema modifikacijama klasičnega pojmovanja magije z določili želje in tehnike Freud svojo teorijo ločuje od theoreticističnega razumevanja magije. Magija, ki ne služi mislim, temveč željam, ni več nujno videti kot neka teorija, temveč prej kot mit oziroma – kot »tehnika«, podvržena »potrebi« (in s tem nemara delujoča tudi navkljub boljši vednosti [*besseres Wissen*]) – kot ritual; potemtakem gre za ideološko formo, ki izpolnjuje neko drugo funkcijo, kot je funkcija spoznanja, in ki lahko obstaja v relativni avtonomiji poleg slednje: O tistem, o čemer se v magiji razmišlja, se ne razmišlja s spoznavnim namenom, in včasih se zdi, da se sploh o ničemer ne razmišlja. S tem pa Freud omogoči razmislek, da bi magija utegnila biti kaj drugega kot zmota ali neumnost.

Toda kljub tema dvema modifikacijama se tudi Freud drži stališča, da magija temelji na »podobi sveta«, tako rekoč na teoriji. Ta podoba sveta je »animizem«, predstava o »vsemoči misli«:

-
4. Gl. ustrežna Tylorjeva in Frazerjeva dokazila pri Freudu, *Totem in tabu*, str. 367, 371 [slov. prev., str. 19, 24].
 5. Gl. Freud, *prav tam*, str. 372 [slov. prev., str. 25].
 6. Gl. Freud, *prav tam*, str. 375 [slov. prev., str. 28].
 7. Gl. Freud, *prav tam*, str. 367 [slov. prev., str. 19].

»Gre torej za splošno precenjevanje duševnih procesov. [...] Reči so v odnosu do svojih predstav potisnjene v ozadje; kar se godi s slednjimi, nujno doleti tudi prve. Za relacije, ki obstajajo med predstavami, se predpostavlja, da na enak način veljajo tudi za reči. [...] Zrcalna slika notranjega sveta mora v dobi animizma izbrisati tisto drugo sliko sveta, za katero se zdi, da jo zaznavamo mi. [...] V strnjeni obliki potemtakem lahko rečemo, da je načelo, ki vodi magijo, tehniko animističnega načina mišljenja, načelo »vsemoči misli«. ⁸

To teorijo vsemoči misli Freud pozneje pripiše določenemu stadiju otroškega seksualnega razvoja, in sicer (primarnemu) narcizmu.⁹ V tem stadiju si otrok, čigar seksualni nagoni so že omejeni in povezani v enoto, že pred vsako libidinalno navezavo na zunanji objekt vzame za objekt lastni pravkar nastali jaz. Jaz, ki je sam svoj edini objekt, se mora doživljati kot središče tega sveta, v tem svetu ne sme zrcalno izkusiti ničesar drugega kot samega sebe in s tem v glavnem ostati nedostopen za vse izkušnje, »ki bi lahko človeka poučile o njegovem dejanskem mestu v svetu«. ¹⁰ To seksualno precenjevanje lastnega jaza, ki tako (sledječ Freudu) pri otrocih kot bržkone tudi pri »divjakih« še ni opuščeno, pri nevrotikih pa je nasprotno doseženo sekundarno, po regresivni poti, vodi – tako Freud – k psihični posledici »intelektualnega narcizma«, tj. k »vsemoči misli«.

Animizem, vsemoč misli je torej »teorija« magije, narcizem pa njena baza v človeškem libidinalnem razvoju. Magija s tem ustreza stadiju seksualnega razvoja, v katerem jazov libido in objektni libido še nista ločena.¹¹ Ni še prišlo do ojdipalizacije, noben zunanji objekt v podobi matere še ni postal predmet želje; malega narcističnega, svet obvladujočega veličanstva še ni doletela izkušnja »kastacije«, omejitev otrokovega razpolaganja z materjo, ki nastopi preko očeta. S tem je jasno, da tudi še ni moglo priti do introjkcije omejujoče

8. Gl. Freud, *prav tam*, str. 373 [slov. prev., str. 26].

9. Gl. Freud, *prav tam*, str. 377 [slov. prev., str. 30].

10. Gl. Freud, *prav tam*, str. 378 [slov. prev., str. 31].

11. Gl. Freud, *prav tam*, str. 377 [slov. prev., str. 30].

očetovske avtoritete. Objekt jaz je za majhnega narcisa *seksualni objekt*, zatorej predmet *objektnega libida*; ni še idealni jaz, h kateremu bi stremel *libidinalni jaz* po poti *identifikacije*. Potemtakem tudi še ni nobenega opazujočega nadjaza oz. ideala jaza, ki (kot introjicirana starševska avtoriteta) bdi nad skladnostjo med jazom in njegovim idealnim jazom in ga za vsako neskladnost strogo kaznuje z občutkom krivde. (Postavitev neke takšne psihične instance bo pomenila prehod od narcizma k ljubezni do objekta in od magije k religiji.)¹² – Do tod se Freudova ugotovitev sklada s tisto, do katere smo prišli s pomočjo Octava Mannonija glede vraževerja in magije: vraževerje in magija, ki ju sami njuni nosilci prezirajo kot »nesmiselni« praktiki, spodkopavata vsako navezavo na idealni jaz. V vraževerju in magiji ni nobene idealne psihične lokalitete; zato ni nobenih ponosnih izpovedovalcev.¹³

Konsekvenca, ki jo Freud potegne iz te ugotovitve, pa se kljub temu zdi vprašljiva. Če ima jaz za seksualni objekt le samega sebe in se zaradi tega nagiba h gigantskemu precenjevanju svoje moči, potem, sledeč Freudu, precenjuje svoje *mišljenje*. Narcistična vsemoč je vsemoč *misli*; sestoji iz neke vrste »berkeleyevstva« ali »solipsizma«, kot Freud pritrjujoče navaja formulacijo R. R. Maretta.¹⁴ Mali mag bi bil torej filozof, ki meni, da je opremljen z »intellectus archetypus«, ki z vsako mislijo nujno proizvede ustrezno realnost. Te miselne moči naj ne bi nič omejevalo; odsotna ne bi bila le stroga opazovalna instanca nadjaza oz. ideala jaza, temveč nasploh katera koli oblika opazovalne instance.

Del te moči bo opuščen šele v kasnejšem stadiju, ki sledi magiji (tj. vsemoči misli/intelektualnemu narcizmu): pri »čaranju«. Medtem ko je magija še vseмогоčna in »ne rabi duhov«, pa je čaranje, sledeč Freudu,

12. Gl. Freud, *prav tam*, str. 378 [slov. prev., str. 30].

13. Gl. Mauss, »Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie«, v *Soziologie und Anthropologie*, I. zv., Fischer Verlag, Frankfurt na Majni 1989, str. 60: »Ni čarovnik vsak, kdor hoče [...]«

14. Gl. Freud, *prav tam*, str. 378, op. 1 [slov. prev., str. 33].

»umetnost vplivanja na duhove, ko jih obravnavamo tako kot pod istimi pogoji obravnavamo ljudi: ko jih torej mirimo, spravimo, pridobimo za kaj, prestrašimo, jih oropamo njihove moči, jih pokorimo lastni volji, in to z istimi sredstvi, ki so se izkazala za učinkovita pri živih ljudeh.«¹⁵

Duhovi bi potemtakem bili, ne glede na to, ali jih imamo za objekte ali tudi za opazovalne instance, prve omejitve vsemoči misli. Mišljenje bi v duhovih torej našlo prvo mejo svoje moči. V skladu s tem vidi Freud v tem momentu osnovni nastavek za prehod k religiji – in s tem k vzpostavitvi nadjaza oz. ideala jaza:

»Medtem ko je magija vsemoč pridržala zgolj mislim, je animizem del te vsemoči prepuštil duhovom in s tem ubral pot nastanka religije.«¹⁶

Za razliko od prej¹⁷ Freud sedaj sprejme razlikovanje med vsemočjo misli in animizmom; vsemoč, ki mu velja za primitivno, pridrži magiji, animizem pa nasprotno pripiše čaranju, ki ga postavi na višjo stopnjo. S tem naj bi vsemoč misli, tj. narcizem, obstajala le v primitivni magiji; samo tam naj še ne bi bilo meje fantazirane otroške moči, nobenih tujih sil in s tem tudi nobene kakorkoli oblikovane opazovalne instance, ki otroško bitje veže na katerikoli ideal – narcistično bitje je samo svoj ideal.¹⁸

15. Gl. Freud, *prav tam*, str. 367 [slov. prev., str. 19].

16. Gl. Freud, *prav tam*, str. 379 [slov. prev., str. 33].

17. Gl. Freud, *prav tam*, str. 374 [gl. zgoraj, str. 19]. Zdi se, da Freudovo omahovanje glede položaja vsemoči misli in animizma konec koncev temelji na problemu določitve narcizma: na domnevi, da je narcizem stanje, »v katerem manjka vsak intersubjektivni odnos« (Laplanche/Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt na Majni 1973, str. 319). Lacanova teorija zrcalnega stadija se tej tezi upira; prav tako Mannonijeva teorija vraževerja.

18. Gl. Freud, »Zur Einführung des Narzißmus«, v *Studienausgabe*, 3. zv., str. 61 [slov. prev. »Vpeljava Narcizma«, v *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 33 isl.].

Freudova »umetnostnoteoretska« razlaga magije

Vseeno se zdi, da proti tej Freudovi predlagani opredelitvi magije preko vsemoči misli – in torej preko odsotnosti vsake opazovalne instance – govori neka opomba samega Freuda. Sam Freud ugotavlja, da obstaja določena materialnost magične prakse. Magi skrbno izdelujejo artefakte, ki jih očitno potrebujejo za izvajanje svoje »vsemoči«:

»V naši kulturi se je »vsemoč misli« ohranila na enem samem področju: v umetnosti. Samo v umetnosti se še dogaja, da človek, ki ga preganjajo želje, stori nekaj podobnega zadovoljitvi teh želja in da ta igra – zahvaljujoč umetniški iluziji – izzove afektivne učinke, kot da bi bila nekaj realnega. Upravičeno govorimo o »čarovniji umetnosti« in umetnika primerjamo s čarodejem. Toda ta primerjava je morda pomembnejša kot se zdi na prvi pogled. Umetnost, ki se zagotovo ni pričela kot *l'art pour l'art*, je bila prvotno v službi nagnjenj, ki so danes v večji meri ugasnila. Domnevamo lahko, da so pod temi nagnjenji obstajale marsikatero magične namere.«¹⁹

Tudi v na ta način razumljeni umetnosti je »psihična realnost« vzeta za »faktično«; nekaj, kar je podobno zadovoljitvi, je izkušeno kot nekaj realno zadovoljujočega. Toliko imamo spet opravka s precejevanjem mišljenja glede na realnost. Pozornost pa vzbuja, da to mišljenje ravno ne sme ostati mišljenje, da bi se ga lahko zamenjalo za realnost. Nasprotno je to mišljenje, ki potrebuje uprizoritev [*Darstellung*]. Kot izpolnjene niso doživete umišljene želje, temveč tiste, ki so postavljene v obliko in materijo. Umetnost kot magična praksa strogo vzeto torej ne zadeva načela vsemoči misli, temveč nasprotno vsemoč uprizorjenih misli. Mag je mnogo manj filozof kot umetnik. Ali, izraženo z besedami mita: ni Narcis, temveč Pigmalion.

Tisto, kar magično preoblikuje resničnost, torej ni mišljenje, in tudi ne želenje, temveč nasprotno uprizoritev misli ali želja: njihovo

19. Gl. Freud, *Totem in tabu*, str. 378 [slov. prev., str. 31].

izrekanje, njihova slikovna ali scenska formulacija. Za nekoga, ki ne more zaznati misli, morajo biti želje torej ponazorjene. V tem se kaže, da tako imenovana »vsemoč« tudi že v magiji ni več v rokah maga, temveč je prestopila na stran instance naivnega opazovalca. To je tudi razlog, zakaj je treba pri čaranju ne le misliti, temveč govoriti:²⁰ Instanca naivnega opazovalca, ki sodi zgolj po videzu, mora misli in želje zaznavati s pomočjo njihove uprizoritve. Le mišljeno ali zgolj željeno bi se tej instanci izmuznilo. Zato magija potrebuje materialno produkcijo in se ne more zadovoljiti s filozofskimi spekulacijami.

Toda obstaja še en moment, ki napotuje onkraj te nujnosti uprizoritve. Kajti zdi se, da ni zgolj tako, da mišljenje in želenje pripomore k uspehu samo takrat, ko je uprizorjeno. *Nasprotno se zdi, da uprizoritev tudi sama vodi do »uspeha«, četudi ta uspeh sploh ni bil mišljen ali želen.* Sama uprizoritev povzroči nastanek uprizorjenega že tudi brez misli ali želje. Freud v nekem odlomku pokaže na to misel pri prisilnem nevrotiku:

»Če pa ga [nevrotika] podvržemo psihoanalitičnemu zdravljenju, ki tisto, kar je pri njem nezavedno, naredi zavestno, potem pacient ne bo mogel verjeti, da so misli svobodne, in se bo nenehno bal izražati zle želje, kakor da bi se te morale izpolniti že samo zaradi tega, ker so bile izražene.«²¹

Vsemoč torej ni odvisna od misli ali želja, temveč od *izražanja* takšnih misli ali želja – in sicer tudi v primeru, če te niso misli ali

20. Gl. Durkheim 1994, str. 60: »formula, ki jo je treba izreči«; prim. Mauss, »Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie«, *Soziologie und Anthropologie*, 1. zv., Fischer, Frankfurt na Majni 1989, str. 57: »Celo v primeru, ko mora čarovnik delati pred občinstvom, se mu poskuša izmuzniti, njegove kretnje so bežne in njegove besede nejasne.« Nejasen govor in gestikulacija imata opraviti z nujnostjo skrivnosti, ki je libidinalno-ekonomsko utemeljena v momentu zaničevanja. Še toliko bolj pomenljivo pa je, da se pod temi pogoji ne le misli, temveč opazno deluje in slišno govori.

21. Gl. Freud, *Totem in tabu*, str. 375 [slov. prev., str. 28].

želje tistih, ki to izražanje izvajajo. Nasprotno, vede se natanko tako, kot če je uprizorjena krivda, ne da bi ta ustrezala mislim ali nameram uprizorjevalca: Kot bi naivni opazovalec samo uprizoritev vzel za povod, da bi iz njega naredil realnost. Pri tem se ne ozira na intence uprizorjevalca, temveč ga – pogosto v nasprotju z njegovo voljo – prime za besedo oz. za dobesedni pomen njihove uprizoritve. Vsemoč misli se potemtakem odlikuje po posebni heteronomiji. (Uprizorjene) misli so sicer vsemogočne: lahko npr. ubijajo. Toda niso svobodne: Ne ubijajo zgolj takrat, ko misleči to hoče.

Magija torej nikakor ne ustreza narcistični fantaziji o vsemoči. Nasprotno je ravno v magiji velik del moči tega jaza – če je sploh kdaj bila v posesti narcističnega jaza – prepuščen nekemu drugemu. In ta drugi tudi ni preprosto nek pomagač; od časa do časa prav tako deluje proti jazu. Resnično ne postane tisto, kar si mislim ali želim, temveč tisto, kar prikažem, ne glede na to, ali si to mislim ali želim. To povzroči opazovalec, ki vzame le materialno uprizoritev za povod, da se aktivira in ustvari temu ustrezajočo realnost. Naivni opazovalec, tako kot rahlo trapasta vila v šaljivi pravljici o treh željah in srotejih, ki jo citira Freud, realizira vse, kar sliši kot željo – vseeno, ali je bilo to tako mišljeno ali ne. Neki takorekoč »abotni bog«, ki naredi vse, za kar meni, da ljudje hočejo, v magiji postane nadloga ljudi.

Strašnost, ki se drži magije, torej ni v razočaranju fantazije o vsemoči. Težava ni v tem, da takšna magija ne obstaja, marveč obratno: težava je, da magija obstaja, a ne kot vsemoč lastnih misli, temveč kot vsemoč tujega, naivnega opazovalca, ki omogoča izpolnitev vsake uprizorjene želje. Narcistični jaz prav v magiji, v tuji, naivni opazovalni instanci, ki izraženim mislim podeli drug pomen od tistega, ki bi ga želel jaz, naleti na mejo svoje lastne moči.

»Kastracijska izkušnja«, ki se tiče magije, potemtakem ni v tem, da vsemoči misli ne bi bilo in magija ne bi ničemur služila, temveč obratno v tem, da magija deluje, ker naivni opazovalec udejanji uprizoritev. Značilna magična drža je potemtakem v tem, da vseskozi vemo, da s pomočjo znakov sami ne moremo vplivati na realnost, a

se vseeno bojimo, da bo nekdo drug, ki tega ne ve, takšen vpliv realiziral. Analogno s psihiatričnimi pacienti iz vica, ki ga navaja Žižek, tudi tisti, ki so prišli v stik z magijo, vedo, da niso žitno zrno, a jih je vseeno strah tega, da bi mogla obstajati kokoš, ki tega ne ve.²² Številne osebe na primer, ki na vprašanje, ali verjamejo v voodoo, takoj odločno odgovorijo nikalno, bi se vendarle branile iztakniti oko na upodobitvi lastne matere.²³ V tem smislu so vsi magi vsakdana »čarovniški vajenci«, kot jih opiše Goethe; čarajo bolj kot hočejo. Tako kot Podganar, ki s šaljivim prekletstvom »ubije«²⁴ starega zdraviliškega gosta, si morajo reči: »Sicer vem, da je to neumnost, a se mi vseeno kaže kot strahotna resnica.«

»Kastrirajoča« ugotovitev, ki prinaša razočaranje zastran predstave o vsemoči misli, se glasi, da je treba biti z dajanjem znakov previden. O tem priča praksa vsakdanje magije v ljudnosti in vsiljenih iger, ki s svojimi realnimi učinki dokazujejo, da (v nasprotju s Freudovo domnevo) niso one same tiste, ki predstavljajo iluzijo, delček ohranjenega otroškega narcizma, temveč je to nasprotno prej ideja svobode – tj. neučinkovitosti – izraženih misli. Mag vsakdana, ki kaže previdnost

22. Gl. Žižek, *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst! Jacques Lacans Psychoanalyse und die Medien*, Merve, Berlin 1991, str. 52.

23. Da strah »izražati zle želje« ni lasten samo prisilnim nevrotikom, pokaže eksperiment, ki ga je izvedel Howard Monce: »He asked his students to imagine that they had pierced the eyes in a drawing of their mothers and that they then discovered that she had gone blind. Would they think themselves responsible? (Frank Cioffi, *Wittgenstein on Freud and Frazer*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, str. 169.)

24. Gl. Freud, »Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose«, *Studienausgabe*, 7. zv., Fischer Verlag, Frankfurt na Majni 1989, str. 92 [slov. prev. v *Dve analizi*, DDU Univerzum, Ljubljana 1984, str. 111–187]. Ta primer tvori odločilen ugovor proti Certeaujevi teoriji, po kateri naj bi vsako verovanje predstavljalo »kredit«, kolikor mora biti tisti, ki »založi« verovanje, negotov, ali bo drugi njegovo pričakovanje tudi povrnil. – Stvar je ravno obratna: Podganar ne verjame, a mora biti kljub temu v strahu pred tem, da drugi vendarle deluje v skladu z utvaro. Drugače kot pri kreditu se pri verovanju pogosto nekaj povrne tudi v primeru, če ni bilo nič založeno (prim. Certeau, »What We Do When We Believe«, v *On Signs. A Semiotic Reader*, Blackwell, Oxford 1985, str. 192 isl.).

pri ravnanju z znaki, pripoznava neko neznano moč; »razsvetljenec«, ki rade volje prelučnja fotografijo, pa je ne pripoznava.

Negativni fetišizem, ki smo ga opazovali pri vsiljenih igrar, kot tudi ona ugodju nasprotujoča vsemoč, ki se pojavlja v oblikah magije vsakdana in ki ni vsemoč misli, temveč uprizoritve, sta nam na teoretski ravni dala namige na to, da tako fetišizem kot magija ne predstavljata narcističnih reliktoev. Kajti umišljena krivda kot tudi možnosti delovanja z golim izrekanjem ali uprizarjanjem so v teh primerih neprijetne in se akterjem vsiljujejo proti njihovi volji. Torej ne gre niti za to, da bi se v razmerju do realnosti narcistično oklepali predstav, ki ustrezajo željam, niti se nimajo akterji narcistično za omnipotentne. Prej gre za to, da so šli skozi prvo obliko kastracije: Pripoznavajo ne le realnost, temveč preko tega tudi neprijetne, željam neustrezajoče predstave; in svojo boljšo vednost podrejajo moči naivnega opazovalca, ki – kot edini solipsist na tem terenu – oblikuje svet »objektivno« po vzoru svojih utvar. Zdi se, da se Freudova opomba, »da je bila prepustitev zlih in družbeno škodljivih nagonov božanstvu pot, ki je človeku omogočila, da se je otreseel njihove nadvlade«, ²⁵ nanaša prav na prepustitev narcistične vsemoči tistemu abotnemu bogu, ki deluje kot nosilec utvar drugih.

Da delčka narcizma ne tvori magija, temveč obratno fantazija o »svobodi« (tj. popolni neučinkovitosti) misli in njihovih uprizoritev, se pokaže tudi v nekaterih terapevtskih praktikah kot npr. v psihodrami, ki jo je v štiridesetih letih 20. stoletja razvil Jacob Levi Moreno. Paradoks psihodrame je v tem, da so z igrivo uprizoritvijo situacij rešeni resnični problemi. Igranje lahko potemtakem spremeni resničnost. In te zmožnosti nima jasno predstavljanje, spominjanje ali premišljevanje, temveč le s čutnim medijem posredovana uprizoritev. Realnih problemov ne reši »filozofija« (v smislu gole miselne razla-

25. Sigmund Freud, »Zwangshandlungen und Religionsübungen«, v *Studienausgabe*, 7. zv., str. 21 [slov. prev. »Prisilna dejanja in opravljanje verskih obredov«, v *Problemi* 5–6/2002, str. 167].

ge), temveč ponovno »umetnost«, v tem primeru drama. To dejansko stanje lahko že samo po sebi deluje žaljivo: kajti kdor ima resne probleme, bo izhajal iz tega, da je te tudi mogoče rešiti le z resnim premišljevanjem, in se bo le težko pustil prepričati, da lahko očitna neresnost igre v tem pogledu sploh kaj doseže. In če fikcija že ima vpliv na resničnost, zakaj je potem treba ubrati mučno pot na oder in zadevi ni mogoče biti kos s pomočjo misli? Podobno kot tehnike sreče – vljudnost, telovadba, pletenje ali lizanje bonbonov –,²⁶ ki jih predlaga Alain, morajo iz enakih razlogov tudi terapevtske tehnike dramatične igre, ki jih razvije Moreno, računati na odpor svojih pacientov, ki bi se jim tovrstne domneve utegnile zdeti pod častjo.

Prav ta odpor proti »trapastim« tehnikam sreče izdaja tudi nekaj o naravi nesreče. Podobno kot v primerih Blaisea Pascala imamo tu opraviti s tistimi »prevzetneži«, ki se jim spet nekaj zdi premajhno. Pacienti izkazujejo narcizem, njihov odpor izhaja iz njihovega samospoštovanja; tisto, česar nočejo dati, je libido jaza. Iz tega narcizma izhaja njihovo zaničevanje iger – in pretirano spoštovanje, ki ga gojijo do svojih lastnih problemov: mnenje, da igranje ne more imeti nobenih učinkov, obenem predpostavlja, da lahko realni problemi izvirajo zgolj iz realnih vzrokov in da utvare zato ne morejo biti vzrok realnih problemov. Morenova zastavitev nasprotno temelji na načelu, da so za realne probleme njegovih pacientov odgovorne utvare in da se zato lahko razrešijo z medijem utvare.

Tipične igrane situacije v psihodrami zadevajo dejanja, ki bi jih bili pacienti v svojem življenju rade volje kdaj storili in glede katerih obžalujejo, da za to nikoli niso imeli priložnosti: krutemu očimu enkrat povedati svoje ali ga celo pretepsi, pred zbrano družino enkrat imeti priložnost za zagovor pred krivičnimi očitki, končno enkrat izživeti seksualno fantazijo itd.²⁷ S pomočjo drugih akterjev so takšne

26. Gl. Alain, *Die Pflicht glücklich zu sein (Propos sur le bonheur)*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt na Majni 1982, str. 98, II.

27. V zvezi s temi primeri gl. Yablonsky 1998, str. 87 sl., 56, 61 sl.

situacije v psihodrami scensko uprizorjene in pod vodstvom režiserja prirejene s pomočjo različnih tehnik – zamenjave vlog, dodatka dvojnika, »zrcaljenja« z nadomestno igro itd.

Igrane situacije so za paciente torej nekaj dragocenega – so tisto, kar »bi vse spremenilo« in dejstvo, da se ni, je v realnem življenju videti edini razlog bede tega življenja. S tem ko psihodrama pacientom na poceni način priskrbi to dragoceno dobrino, njihov položaj trajno spremeni. Kajpada tega ne stori zato, ker bi bilo igranje »dragocene« situacije prav tako učinkovito in vredno kot ta situacija sama ali ker bi akterji razliko za trenutek pozabili. (Tudi psihodrama dela s »sveto resnostjo« igre in ne s profano resnostjo, ki bi nastala zaradi zamenjave enega z drugim.) Tisto, kar igra predeluje, je nasprotno okoliščina, da je zadevna situacija postala dragocena dobrina šele z naknadno utvaro. Naknadno je postala rešitev za vse; če bi takrat lahko tako ravnali, bi bilo danes vse drugače. Da bi to »omnipotenco« dragocene scene lahko ohranili, je seveda nujno, da vse, kar je sledilo, in tudi to sceno samo zadene prepoved upodobitve. Ne moremo si niti predstavljati, da nas tudi po izvršitvi scene še čakajo nerešeni problemi. Fiksacija celotne želje na dragoceno sceno ohranja akterje ujete v nekem »pred«, v katerem se, ne da bi to opazili, nadvse dobro počutijo. Želja po vserazrešujoči situaciji je namreč hkrati želja po tem, da ta scena ne bi nikoli nastopila. Kajti samo njen izostanek dela iz nje rešitev za vse ostalo.²⁸

Igranje svoje akterje nasprotno žene v sceno in preko nje. »Katarzično« delovanje igre je v tem, da domnevno dragocenost te scene spremeni tako rekoč v ekskrement, jo oropa vrednosti, ki jo dolguje utvari, in jo da videti v vsej njeni banalnosti. »Izpolnitev želje« preko

28. Želja po odločilni sceni je v tem oziru »refleksivna« želja – želja po želji in odpor proti tej sceni; tako kot se recimo tudi nenehno oboževanje ljubice s strani nesrečnega ljubimca postopoma spremeni v odpor do ljubice in v neko zgolj samovšečno pozo nesrečneža. Prehod k refleksivni želji tako ustreza spremembi objektnega v libido jaza. Romantični pesnik daje svoji drži prednost pred srečo s svojo ljubljeno.

psihodramatične igre akterjem pomaga odstopiti od svojih želja, s tem ko jim te želje v njihovi klavnosti predoči kot izpolnjene.

Tako kot Moreno v svojih psihodramatičnih uprizoritvah je že v prvem stoletju našega štetja očitno postopal stoiški filozof sreče Epiktet. Kot poroča Alain, je tudi Epiktet vpeljal scenske ukrepe proti »neopravljenim dejanjem«. ²⁹ Alain zapiše:

»Pri Epiktetu mrgoli tovrstnih udarnih primerov; kot naklonjeni prijatelj nam položi roko na ramo in pravi: ›Žalosten si, ker v cirkusu nisi mogel zavzeti mesta, ki si si ga želel in za katerega verjameš, da ti pripada. Pridi, cirkus je ravno prazen; primi ga, ta čudoviti kamen; lahko se celo usedeš nanj.«³⁰

Epiktet z dramatičnim umetnim sredstvom uprizarjanja [*des Ausagierens*] pomaga častihlepnežu priti na njegovo častno mesto in mu s tem katarzično predoči ničnost te želje. Tudi filozofija problemov torej ni vselej reševala »filozofsko«, z miselno razlago. Kot teorija utvar je bila nasprotno teorija, ki je lahko natančno določila, kdaj mišljenje pomaga in kdaj je potrebno preiti k umetnosti.

Da takšno igranje na problemih dejansko nekaj spremeni, dokazuje, da ti problemi niso to, za kar jih imajo pacienti: Niso realni problemi, temveč problemi utvar; zato ne morejo biti rešeni z realnostjo, temveč z igro; dragocena scena ni le zelena, temveč je obenem tudi vir strahu; njen izostanek ni problem, temveč nasprotno rešitev za preostalo življenje; bistveno ni to, da se je scena dejansko zgodila, temveč zgolj to, da jo je lahko videl naivni opazovalec; in celoten problem ni težaven, ampak sramotno lahko rešljiv.

Da je problem skupaj s svojo rešitvijo v rokah naivnega opazovalca, v tem je kajpada prava krnitev [narcizma]. Iskanje rešitve v izpolnitvi preko realnosti ali pa po poti notranjega premišljevanja, oboje sta obenem metodi, kako se izogniti temu kraitvenemu vpo-

29. V zvezi s tem pojmom v psihodrami gl. Yablonsky 1998, str. 86.

30. Alain, *Die Pflicht glücklich zu sein (Propos sur le bonheur)*, str. 160.

gledu in preprečiti rešitev. »Bolezniški dobiček« tega ravnanja je v tem, da namesto rešitve dobimo nesrečo in si iz te naredimo značaj. Libidinalni narcistični dobiček notranjega značaja je nasprotnik zunanje rešitve skozi igro. Nezaupanje v igro torej pomeni zanikanje naknadne imaginarne predelave, s katero je bil problem narejen za problem, in tako sam problem – kot tudi ustrezni značaj – braniti kot realnost. Zato ideja o neučinkovitosti igre predstavlja naprej živeči delček narcizma.

Prevedel Simon Hajdini.

HEGLOV MONARH IN ZVIJAČNOST DRŽAVE

V tekst *Filozofija duha*¹ vstopamo skozi poglavje *Konstitucija države*, ki za našo temo zavzema osrednje mesto Heglovega spisa. Tega poglavja seveda ne gre opazovati ločeno od preostalega dela spisa, ki začenja z neposrednostjo jaza, z njegovim opazovanjem okolice, napreduje v analizo subjektivne volje, pride do konstitucije države in se nadaljuje in konča z obravnavo umetnosti, religije in filozofije – z »ukvarjanjem« duha s samim seboj. Vendar je moj namen tukaj predvsem predstaviti obravnavo Heglovega monarha in napredovati po neki metodi, ki bi se ji lahko reklo Hegel s Heglom. Temu primerno sem sestavil tekst, nekatere izpeljave, ki logično in razvojno predhodijo monarhu, so tukaj na koncu, ker se zdi, da so šele tako osvetljene v pravi luči.

Drama terena, ki ga je *Konstituciji* zapustilo prejšnje poglavje o zakonu, je razpeta med subjekt in zakon, ki si je nad njim pridobil oblast. Zakon je moč nad življenjem posameznikov, lahko ga vzame, a ga prav tako tudi ščiti. V moči zakona je, da »odpušča zlo in podari izgubljeno življenje«. Človek je zakonu plačal že ogromen davek, vključno s smrtno kaznijo. Vendar ima sam zgolj v zakonu »svoje

-
1. *Filozofija duha* je del širšega podvzetja (Heglovih predavanj), ki je objavljeno v *Jenaer Systementwürfe III*. Celoten naslov se glasi *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. V tem sestavku gre zgolj za *Filozofijo duha*, kakor prevajamo drugi del celote. Problem tega dela – tako za prevajanje kot za branje in interpretacijo – je v tem, da je *Filozofija duha* Heglova priprava na predavanja, ki je ni pripravil za izdajo. Mestoma so zato Heglove misli neizpeljane, tudi stavki so večinoma nepopolni in z naštevanjem pomembnih momentov izpeljave zgolj nakazujejo poanto. Torej ni v celoti krivda prevajalca, če so citati deloma težko berljivi. Citate iz *Filozofije duha* navajam le s številko strani in brez drugih navedb. Nadaljnja obrazložitev je v bibliografiji.

bivanje, bit in mišljenje«. Toda nekaj v človeku je, kar se zakonu izmika in se daje v skupnost. In ta del bo v državi in v njeni konstituciji prišel v popolnosti na plan. Gola oblast zakona ima za Hegla namreč to bistveno pomanjkljivost, da »ji je le posameznik smoter« in s tem zgolj »abstraktno posameznika« (232). Posameznik, kakršen je zgolj po eni svoji plati. Ni namreč v moči zakona, da bi upošteval oziroma uravnaval celotno sfero njegovega življenja – delo, družinsko življenje, poklic, izobrazbo... –, od katere je odvisna njegova samoohranitev. »Samoohranitev pa je organizacija njegovega življenja, duh ljudstva, ki si sam daje namen.« (232)

Zakon je tu še egoističen. Vzporedno z njim ni prav nič manj egoističen njegov nasprotni pol – subjekt, čeprav se je njegova osamljena eksistenca končala že v drugem poglavju in je v ljubezni in družini ter s sklepanjem pogodb že močno vpet v svojo skupnost. Njegova čista subjektivnost, ki zavrže zakon, je njegovo zlo dejanje. Ona je tiran, ki si vzame pravico nasproti zakonski ureditvi in jo podre. Toda posameznik bo šele v ureditvi države zaživel docela sebe vredno življenje. Tako tudi zakoni, ki bodo prav tako svojo samostojnost prejeli šele, ko se bodo sprijaznili z poslednjim preostankom subjektivnosti. »Obče«, pravi Hegel, bo nastopilo šele »v popolni svobodi in samostojnosti posameznikov« (232). Usoda zakona je nerazdvojljivo zvezana z usodo subjekta. Njuna začetna medsebojna napetost je obet njune emancipacije, emancipacije enega od drugega. Douresničitve obeta pa bo padla še marsikatera krvava glava, kršena bo še marsikakšna pravica, vzpostavljene in podrte bodo državne ureditve.

A tudi v zakonu je nekaj, kar se upira subjektivnosti in sproži porajanje drugih zakonov: nastanek množstva zakonov, od katerih eni odpadejo in drugi obveljajo. Mnoštvo zakonov ni že kar samo po sebi kakšno urejeno pravo, ki bi ga opredeljevalo enotno obče načelo. Hegel je v enem svojih zgodnjih spisov² brezvrednosti neurejenega

2. Die Verfassung Deutschlands.

mnoštva zakonov namenil mnogo črnila. Da je smoter zakona le posameznik in s tem abstraktno posameznika, je torej tudi notranja omejitev samega zakona. Tako kot pri subjektivnosti tudi na strani zakona tisto nekaj teži predvsem k skupnosti. Smoter te težnje ni nič drugega kot ureditev občestva. Potemtakem tudi zakonu ni dovolj samo pripetost na subjektivnost. Ni mu dovolj absolutna podreditev.

V tem se Hegel bistveno razlikuje od zagovornikov republikanske ureditve, npr. Kanta, ki zagovarja absolutnost zakona oziroma absolutno podreditev zakonu. Heglu gre za to, da bi dokazal ravno nasprotno, da zakoni niso samostojna, neodvisna, od skupnosti ločena entiteta, ampak nekaj, kar je po svojem bistvu vezano ne samo na odnos do golega subjekta, ampak predvsem na odnos do skupnosti, iz katere so nastali. Zakoni so izraz duha neke skupnosti, a so hkrati tudi opredelitev skupnosti, ki določa njeno prihodnje bivanje. So v funkciji občestva in po drugi strani njegova lastna opredelitev.

Tako je njegov projekt filozofskega razvitja monarhije treba dojeti tudi na ozadju tega cilja. Dramatična napetost poglavja o državi se vsa odvija v tem, da poskuša po eni strani zakon stopiti za hrbet subjektu in odločati o njegovem dejanskem ravnanju, kakor tudi da poskuša subjekt stopiti za hrbet občemu zakonu, prekršiti njegovo absolutno veljavnost in ga pripraviti do tega, da bo služil njegovi dejanskosti. Nesklad med zakonom in subjektom, nenehno neuje-manje zakona z dejanskim subjektom in subjekta z dejanskim zakonom, je tisto, kar določa polje same dejanskosti države, tako praktičnega delovanja subjektov v njej kot dejanskega učinka njenih zakonov.

Ena izmed bistvenih spodletelosti absolutnosti zakona je zajeta v Heglovem pojmovanju monarha ter v njegovem podeljevanju milosti. »Gesta milosti ima svojo notranjo ekonomijo, ki bi jo lahko najenostavneje opisali takole: božansko v človeku v zameno za človeško v božanstvu (ali monarhu). ... Gesto milosti je treba razumeti na ozadju Zakona, kot njegovo nasprotje, njegovo kršitev, kot gesto onkraj zakona.« (Dolar, 1993: 19.) Heglov monarh ni samo v neposrednem

odnosu do zakona – »Sodna oblast se lahko ravna zgolj po zakonu, monarh pa je v zadnji instanci postavljen na točko onkraj zakona. Postavljen je v položaj izjeme in zato lahko naredi izjemo.« (Dolar, 1993: 20) –, ampak je tudi onkraj zakona, na nekem fiktivnem mestu, ki je ničelna točka subjektivnosti, Fichtejevega jaza, ki se še ni postavil in si še ni dal zakonov. Vendar zakoni so tam, monarh je že vnaprej anticipiran v ureditvi države. Zato ni monarh nič manj točka spodletelosti absolutnega subjekta, ki si sam daje svoj namen in se po lastni volji izoblikuje v to, kar bi hotel biti. Njegovo mesto je treba opazovati tako na ozadju zakona kot na ozadju subjektivnosti, kajti šele monarh ti dve sferi umesti eno glede na drugo in omogoči svobodno samonanašajoče gibanje celotne skupnosti. Povedano drugače, celotno Heglovo podvzetje razvitja umnosti države brez monarha na njenem vrhu preprosto ne vzdrži. Če Heglovi državi odvzamemo monarha, smo ji hkrati že tudi odvzeli umnost njenega ustroja.

Hegel in družbena pogodba

Hegel je v svojem pojmovanju države sledil Rousseauju in se strinjal z njim predvsem v tem, da je tudi on postavil človekovo svobodno voljo za dejanski temelj države. V tem smislu Rousseau predstavlja celo eno izmed »izhodišč nemške filozofije«.

»Upravičenost države Rousseau zasnuje na principu svobodne volje... Človek je svoboden, to je zares substancialna narava človeka; in te svoje narave v državi ne opusti, ampak se šele v njej konstituira. Svoboda narave dejansko ne ustreza svobodi; ker šele država predstavlja udejanjenje svobode.« (Hegel, 1975: 408/409.)

Ob tem, ko Hegel Rousseauja priznava za svojega predhodnika ali kar predhodnika nemške filozofije, ostaja v prvi vrsti tudi njegov zagrižen kritik. Heglov pristop je bistveno drugačen kot Rousseaujev,

čeprav svoje filozofske spise razvija iz neke ničelne točke,³ ki je, gledano zgodovinsko ali drugače, idealizirana in jo lahko imamo kvečjemu za vnezajšnjo predpostavko.⁴ Na izhodišču tako *Filozofije duha* kot *Fenomenologije duha* stojita opazovanje/zor [Anschauung] v prvem in čutna zagotovost [Gewissheit] v drugem primeru. Oboje kot enostavna dejavnost jaza. *Filozofija duha* začenja iz te točke neposredne soočenosti z okolico, v kateri je hkrati začetek svobodnega povzdigovanja duha k samemu sebi, ki za sabo pušča prostor za razvitje filozofske resnice. »Jaz« tukaj ni zgolj kakšen tale ali tisti jaz, ni točno določen in poimenovan »jaz«, temveč je hkrati neki posameznik in vsak posameznik, in ker je vsak posameznik, je pravzaprav tudi obči »jaz«. Kakor zgolj ena izmed drugih bivajočih reči je podvržen zunanjemu prostoru in času. Jaz je najprej »tale« posameznik, ki ima sebi lastno notranjost, je sestvo. In je hkrati tudi obči. Dvojnost začetka obvladuje vso filozofsko razvitje tja do države, religije, umetnosti in filozofije. »Jaz« iz začetka nima na sebi ne resnice in ne svobode. Skozi filozofsko (zgodovinsko) razvitje mora šele priti do njiju. (Nedolžnost »jaza« v poglavju Inteligenca *Filozofije duha* seveda še ni dejanska svoboda, tam se namreč šele začenja »svobodno povzdigovanje duha«.) In kot posameznik ju v celoti doseže šele v državi, v »organizaciji njegovega življenja«, v »duhu ljudstva«. Heglov »jaz« ali posameznik na začetku ni tako kakor Rousseaujev svoboden v svoji naravni nedolžnosti. Šele tukaj, v državi, posameznik sploh in zares postane posameznik in je kot tak – konkreten »posameznik« – šele v njej svoboden. Nič prej kot v duhu ljudstva, v organizaciji države, se razreši in spravi dualizem občosti in posamičnosti iz začetka.

3. Prav tako kot Rousseau v spisu *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi* s pomočjo tega, čemur danes pravimo antropologija in etnologija, predpostavi neko izvorno, naravno stanje človeka.

4. S problemom začenja in začetka pri Heglu sta se ukvarjala tako Mladen Dolar (*Hegel in objekt; Samozavedanje*) kot Zdravko Kobe (*Bit in refleksija*).

Nravi ljudstva so tretji, posredujoči element med občestjo in posamičnostjo, med pravom in subjektivnostjo. Na nravi ne gre gledati kot na ločene od njiju, ampak kot na preplet obojega. Gre za to, da se v Heglovi filozofiji ves čas po malem konstituira element skupnosti. Kjer koli začnemo, tj. če beremo *Filozofijo duha* ali *Fenomenologijo duha* ali pa *Osnovne črte filozofije prava (Očfp)*, v vseh treh, preden posameznik pride do samozavedne gotovosti samega sebe, se njegovo življenje nujno spreplete z življenjem drugega posameznika. Resnica človeka je za Hegla nujno intersubjektivna. Ob tej ugotovitvi niti ni tako pomembno, ali se intersubjektivnost najprej udejanji v gospostvu in hlapčevstvu (gledano s stališča *Fenomenologije duha*) ali skozi ljubezen in družino (gledano s stališča *Filozofije duha* in *Očfp*). Neobhodno je, da posameznik sreča posameznika in da je njuno življenje poslej zvezano, dejanskost okoli njiju pa odvisna od obeh (od skupnega dela ali od njunega sklepanja pogodb itd.). Usoda človeka kot družbenega bitja je tako pri Heglu še najbolj verno zajeta v pojmu nravnosti.

Za silo lahko iz tega kratkega shematičnega prikaza vsebine izluščimo trojno strukturo, o kateri je govoril Norberto Bobbio:

»Znano je, kako je Hegla v mladosti fascinirala Rousseaujeva dialektika odsvojitve-prisvojitve, na tem mestu ne bi začenjali sicer zapletenega vprašanja o religioznem oziroma političnem ali filozofskem izvoru Heglove dialektike; gotovo pa je, da je lahko Hegel v Rousseauju našel do tedaj popolni primer dialektičnega pojmovanja človeške zgodovine, ki je bila oblikovana čisto po religiozni podobi človeške zgodovine: nedolžnost, padec, odrešitev. Tisto, česar Hegel pri Rousseaujevi dialektiki ni odobral, je bila po eni strani Rousseaujeva projekcija te dialektike ven iz zgodovine, po drugi strani pa mehanicistični zasilni pripomoček družbene pogodbe...« (Bobbio, 1999: 46.)

Čeprav »fasciniran« nad Rousseaujem, Hegel torej ni privrženec teorije družbene pogodbe, a jo v *Filozofiji duha* vseeno omeni, zelo

na hitro in zelo na kratko. Poskušali bomo pogledati, v čem družbena pogodba ne ustreza Heglovim filozofsko-političnim konceptom.

Hegel namreč družbene pogodbe ne zavrne v celoti oziroma jo zavrne le kot formo, medtem ko ohrani njeno vsebino ali vsaj politične elemente, ki so jih drugi misleci polagali vanjo. Tako kot Norberto Bobbio meni, da Hegel ni zavrnil Rousseaujeve teorije, ampak jo je izpopolnil, tako je mogoče reči tudi za družbeno pogodbo, da predvsem vsebinsko izpopolni in razvije njene momente, seveda za ceno njene opustitve. Z ene strani lahko v pričujočem tekstu spremljamo gibanje in odnose vseh njenih sestavnih elementov: poenotenje ljudstva, odsvojitve ali povnanjenje svobode posameznikov ter njena vnovična prisvojitve in seveda vlogo vladarja.⁵ Na drugi strani lahko spremljamo tudi Heglovo kritiko hkratne in nediferencirane predstavitve teh treh elementov družbene pogodbe ter neko temu primerno podobo svobode.

V *Filozofiji duha* zasledimo kratko, a nedvoumno omembo družbene pogodbe predvsem kot napačno mnenje o nastanku države, ob njej pa že tudi vzroke za takšno mnenje:

»Predvideva se, da temelji skupnost [das Gemeinwesen], država [der Staatsverein] na **izvirni pogodbi**, v katero je vsak potihem privolil – pravzaprav pa izrecno –, in da ona določa vsako nadaljnje ravnanje skupnosti. In to naj bo princip resnične, svobodne države. Bolj pravilno bi bilo, če bi pokazali, da množica [Menge] konstituira skupnost, ki je na začetku še ni bilo oziroma je revolucija razpustila njeno

5. To so v grobem trije elementi, ki so jih Hobbes, Rousseau, delno Spinoza in nazadnje tudi Kant zvezali in razvili skozi teorijo družbene pogodbe. Vsak od njih seveda bistveno drugače. Tukaj sem naredil to zavestno napako, da sem združil elemente družbene pogodbe različnih avtorjev in jih predstavil skupaj. Družbena pogodba, ki je iz tega izšla, je nekakšen umetni hibrid. Ker pa je bil Hegel resen bralec omenjenih avtorjev družbene pogodbe in se je z njihovimi mnenji prikrito ali odkrito tudi spopadel, se nam dobiček te napake zdi večji kot njena opustitev. O nadrobnihi študijah in o razlikah v teoriji družbene pogodbe različnih avtorjev je mogoče več prebrati v delih Gorazda Korošca.

dotedanjo konstitucijo. Tukaj ti <člani množice> nastopijo kot dejanski posamezniki, vsak od njih hoče svojo pozitivno voljo vedeti v občī; ampak njihova pozitivna posameznost, ker še ni odsvojena [entäusserte] oziroma negativnosti še nima na sami sebi, je neka naključnost za občē, in tole <občē> neko dejansko drugo kot ona; nobena nujnost ni, da vsi hočejo to isto, nobene obveze, da bi se manjšina podvrgla večini, temveč ima vsakdo pravico – kajti on je kot posamična pozitivna volja postavljen, pripoznan – zbežati in se s kom drugim sporazumeti o čem drugem.« (235)

Heglovo oporekanje družbeni pogodbi nikakor ni naključno. Kot izvrsten poznavalec Rousseauja je seveda vedel, kakšno vlogo je v francoski revoluciji odigrala teorija družbene pogodbe (tako pri drugih kot navsezadnje tudi pri Robespieru). Od Rousseauja pa ni prevzel le svobodne volje kot izhodišča države, ampak – kot z izvrstno etimološko analizo pokaže Božidar Debenjak v tekstu *K vprašanju o alienaciji* – je iz njegove teorije v Heglovo filozofijo prišel tudi pojem odsvojitve/povnanjenja svobode, ki zaseda ključno mesto v dialektiki nujnosti in svobode (Debenjak, 1974: 45–54). Z odsvojitvijo [Entäusserung] je povezano izražanje [äusserung] notranje, prej nedoločene vsebine (sebstva, jaza ali posameznika), ki tako šele stopi v bivanje. S tem vsebina postane občā, tj. kot bivajoča je lahko predmet vseh. Hkrati s tem se izmakne absolutni moči posameznika, ki jo je predvidoma še lahko uveljavljal nad njo, ko je bila shranjena v njegovi notranjosti. Skratka, postane mu tuja. Koncept odsvojitve je bil že osnova Hobbesove in pozneje seveda tudi Rousseaujeve teorije družbene pogodbe. Čeprav si ga je Hegel popolnoma prisvojil, je v njegovi filozofiji ubiral povsem druga pota. Paradoks je že v tem, da je s tem istim konceptom napadel njegovo lastno rojstno mesto: družbeno pogodbo.

Vsaka teorija družbene pogodbe, ki v razmislek prikliče prostovoljno združitev ljudstva ter samoiniciativni prehod te »svobodne« množice v politično enoto, je namreč za Hegla enostranska. Enostranska najprej zato, ker je zunajzgodovinski izraz samo nekega momenta,

kot glava odrezanega od predhodnega razvoja zgodovine, ki je do tega momenta sploh pripeljal. V drugo pa zaradi dvoma v zmožnost samostojne, lastne pobude ljudstva za kolektivno združitev in predložitev pogodbe nekemu vladarju. Predheglovskim teoretikom družbene pogodbe je skupno to, da se postavljajo v bran zgolj ene strani in so zaradi tega, ker ne vzamejo na znanje obeh strani, nujno abstraktni oziroma pristranski. Kot da bi se bali učinkov teoretične zmote, če bi tudi paradoksnemu ujemanju nasilja vladarjev z voljo ljudstva pripisali določeno politično težo, kakor je to storil denimo Machiavelli. Strah pred zmoto pa je že tudi, kot pravi Hegel v uvodu *Fenomenologije duha*, strah pred resnico. In ker je bila ta puščica usmerjena v Kanta, naj omenimo le, da je družbena pogodba ravno v njem imela svojega zadnjega resnega filozofskega zagovornika (glej Korošec, 1994). In če je že pri Heglu ne najdemo v delih, ki obravnavajo objektivno plat uma v zgodovini, bi jo pričakovali vsaj v *Fenomenologiji duha*. Tam (*Omika in njeno kraljestvo dejanskosti*) pa je namesto Rousseaujeve na neki čuden način obveljala Diderotova interpretacija svobode v času pred nastankom moderne države. In sicer iz *Rameaujevega nečaka*, ki ga Hegel tudi navaja. Natanko v njem najdemo ta »čudaški« lik (Rameaujev nečak), ki se ne mara vezati na nič, pač pa hoče vsem po malem le priložnostno laskati, in ki v tem vidi jedro svoje svobode, pa čeprav ga Diderot večkrat opomni, da je ta njegova nevezanost na nič tosvetnega (tudi na glasbo, za katero ima izpričan talent, ne) mimo njegove logične izpeljave svobode natanko beraštvo, ki pa mu je vsekakor zavezan. V tem razdelku *Fenomenologije duha* se prvič in edinokrat pojavi tudi lik vladarja, monarh, ki da mu drugi, heroji »prilizovanja«,⁶ »vedno povedo, kaj

6. Da z omembo *Fenomenologije duha* in s kratkim ovinkom v *Omiko in kraljestvo njene dejanskosti* pričujočemu tekstu ne delam sile, priča tudi Heglova opomba s strani 237, umeščena med tiranijo in poslušnostjo zakonom, ki jim jo je ta tiranija izbrala. Besednjak, ki ga Hegel uporablja tukaj, je enak onemu iz omenjenega razdelka *Fenomenologije duha*: »Prisvojijo si jo – **prilizovanje** pridobi to, čemur so se prilizovali.« Tudi drugi del opombe: »Zavrženje je polastitev tistega, proti

on je«, torej »tale posameznik«, monarh, obča moč. Lastniki »plemenite zavesti«, ki mu laskajo in se mu prilizujejo, se potemtakem »ne postavljajo okoli prestola le kot pripravljeni na službo državni oblasti, temveč kot okras«. Državna oblast je tukaj le »tale posameznik«, odnos plemenitavev do nje je torej le prazen odnos do »tegle posameznika«, monarha. In ravno ta monarh in takšna državna oblast morata in sta šla v nič. S takšnim in tem monarhom ne gre zamenjevati ne vloge tirana in ne kasnejšega Heglovega monarha. Slednji je namreč bistveno zavezan dediščini tirana, kot bom pokazal spodaj, in ga brez tirana sploh ni ali pa je napačno dojet. A je tudi potomec onega monarha, kakor pravi Hegel v svojem *Umu v zgodovini*: »Tako je treba razločevati neko prvo in neko drugo kraljevino.« (Hegel, 1999b: 116.) Res pa je, da še pred koncem poglavja »Omika in njena dejanskost« monarhova neposredna obča moč nad posamezniki, ki se mu prilizujejo, gre v nič, in to kar na njem ostane občega, je zgolj »**prazno ime**«. Oblast preide v roke plemenite zavesti, »moč države je prešla nanjo«, monarh pa »postane svojstveno sebstvo, ki je njena volja, s tem ko je vrglo proč [die Wegwerfung] plemenito zavest, odsvajajoča se občost, neka popolna posameznost in naključnost..., je prazno ime« (Hegel, 1998a: 264). V tem pa že lahko zasledimo osrednjo Heglovo poanto monarha, ki ga bo kasneje ustoličil v *Osnovnih črtah filozofije prava*. Skupna poteza obeh, če jo, kakor Mladen Dolar, prevedemo v psihoanalitsko terminologijo, je ravno S_1 , »označevalec-gospodar«, torej »označevalec brez označenca« (Dolar, 1992a: 39), ki pa še ravno ni vpet v svoj diskurz, kakršnega mu je Hegel namenil v nadaljnjih preobrazbah. Tukaj smo torej priča njegovemu rojstvu, ne pa še njegovemu posegu v državni ustroj (recimo iz *Očfp*).

čemu se zametuje [Wegwerfung ist bemächtigung dessen, wogegen man sich wegwirft]« pa nakazuje poanto, ki jo je Hegel razvil v nadaljevanju tega istega poglavja (glej moje nadaljnje izvajanje). Nasploh je značilnost *Filozofije duha*, da ni v celoti ne na strani *Fenomenologije duha*, kot tudi ne na strani npr. *Osnovnih črt filozofije prava*. Je nekje vmes in to ji daje nekakšen privilegirani položaj v analizi, od koder je mogoče delati povezave v obe smeri.

Da je bila francoska revolucija posledica nastopa nove oblike svobode posameznika, je sklep, ki ga je Hegel docela sprejel od francoskih mislecev ter ga razširil na vse revolucionarje, naposled mu je preostalo le še to, da je pokazal resnico njegove hrbtni plati – tiranijo.

»Tako je obče nasproti posameznikom kot takim, ki hočejo svojo neposredno pozitivno voljo vedeti absolutno ohranjeno, gospodar, tiran, čista oblast, kajti ona jim je tuja in državna moč, ki ve, kaj je, mora imeti pogum, da se v vsaki nevarnosti [Notfalle], kjer je eksistenca celote kompromitirana, obnaša popolnoma tiransko. Skozi tiranijo se je izvršila neposredna **odsvojitve** dejanske volje posameznikov.« (237)

Hegel je obdržal in gradil na tem bistvenem momentu družbene pogodbe, tj., da si posamezniki odsvojijo svojo svobodno voljo, le da ta gesta ni prostovoljna in prepuščena njim samim in podpisu pogodbe z nekim vladarjem, temveč je vloga vladarja bistvena in najpomembnejša – on je tiran, če naj se »odsvojitve dejanske volje posameznikov« sploh izvrši. Tiran nastopi v ključnem momentu in pripelje ljudstvo iz slepe ulice samovoljne, nevezane svobode.

Tiranija

»Toda hkrati se predpostavlja, da naj bi bili oni <mnoštvo posameznikov> na sebi obča volja; tole nasebje je neko drugo kot njihovo dejansko in oni svojega <nasebja> še niso odsvojili, občega ne pripoznajo, temveč velja le njihova posameznost v njem. Ampak on je nasebje, on je tam, je njihovo nasebje; tj. je njihova zunanja oblast, ki jih prisili. Tako so bile ustanovljene vse države, skozi vzvišeno oblast velikih ljudi – ne <skozi> fizično moč, množica je fizično močnejša kot eden; toda velik človek ima nekaj v svojih **potezah** [Zügen], kar ga pri drugih postavi za njihovega gospodarja: neprostovoljno so mu poslušni, proti njihovi volji je njegova volja njihova volja. Njihova neposredna čista volja je njegova volja, toda njihova zavestna volja je

drugačna; velik človek jih ima na svoji strani in oni morajo <biti na njegovi strani>, četudi nočejo. To je prednost velikega človeka: vedeti absolutno voljo, jo **izgovoriti** [auszusprechen]. Vsi se zbirajo ob njegovem vodilu [Panier], on je njihov Bog. Tako je Tezej ustanovil atensko državo, tako je v francoski revoluciji grozotna oblast ohranila državo, celoto nasploh. Ta oblast ni despotizem, pač pa tiranija, čisto strašno gospostvo, ampak je nujna in pravična, v kolikor konstituira in ohrani državo kot tale dejanski individuuum. Ta država je enostaven absolutni duh, ki je gotov samega sebe in ki mu nič določnega ne velja razen njega samega.« (235)

Najprej je pri obravnavi tirana bistveno opaziti, kako njegova avtoriteta ne temelji na »fizični moči«, ampak na paradoksalnem banalnem dejstvu, da je »sposoben izgovoriti« absolutno voljo. Hegel se je tukaj rešil dveh napačnih interpretacij. Z ene strani je razbil iluzijo zavestnega konsenza med vladarjem in vladanimi, v kateri bi vsi prostovoljno vladarju podarili svojo svobodo in se postavili v odvisnost od te nove oblasti. Problematičnost te geste je prišla na dan že v Kantovi *Rechtslehre*⁷, ko je razmišljal o tem, komu poveriti oblast po francoski revoluciji. Kantova interpretacija je bila namreč, da je kralj, ki je sam ljudstvu prepustil oblast (odločanje o finančni krizi kraljevine), s tem zapravlil tudi pravico, da bi mu ljudstvo v pogodbi zopet poverilo svojo svobodo (Kant, 1998: §52). In ker ljudstvo pri Kantu nima pravice do upora proti vladarju – »Proti zakonodajalskemu poglavarju države torej **ni** zakonitega odpora ljudstva.« (Kant v Norberto Bobbio, 1999) –, je pri njem vse odvisno od državne oblasti in vse je v rokah vladarja. Kantova pozicija je dvoumna v toliko, kolikor je morda tudi v *Rechtslehre* še na stališču iz *Večnega miru*, kjer »revolucijo« dojame kot naravni impulz ljudstva, »vihar« (Kant, 1937: 85), in jo s tem odrine od resnosti političnega dejanja. Rešitev potlej najde zgolj v spreminjanju ureditve od zgoraj: »Državniška modrost si bo torej, spričo stanja, v kakršnem

7. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (odslej *Rechtslehre*).

smo sedaj, štela z idealom javnega prava skladne reforme v dolžnost; revolucij pa, kadar jih **narava** sama pošlje, ne bo porabljala, da z njimi olepša še hujše zatiranje, ampak jih bo imela za vabilo **narave**, da s korenito reformo ustvari na načelih svobode osnovano zakonito ureditev, ki je edina trajna.« (Kant, 1937: 85, op. 14.) »Vabilo narave«, ki ga izstavi revolucionarna množica, naj bi torej »državniška modrost« sprejela in »mirno« izpeljala reformo pravne ureditve. Če pa se oblast kljub temu znajde v rokah ljudstva, je to pač »spodrsrljaj razsodne moči nekega mogočnega vladarja« (Kant, 1998: §52). Tukaj lahko skupaj z Jelico Šumič Riha sklenemo: »Tisto, kar je 'nemišljivo' v okviru Kantove politične teorije in mora biti zato za vsako ceno potlačeno, ... je nečistost konstitucije države, dejstvo, da je njen izvor, njen rojstni kraj **zločin**.« (Šumič Riha, 1996: 98.) Kant poskuša zaprečiti vsako možnost revolucionarne spremembe v organizaciji političnega telesa (isto).⁸ Zaenkrat moramo Heglu napram Kantu priznati vsaj to, da si je upal misliti in se spoprijeti z zločinom nastanka moderne države.

Nemara je še bolj pomembno, da se je Hegel po drugi strani hotel znebiti neke druge, še bolj trdovratne predstave, ki pravi, da tirana šele moč, ki stoji za njim, dela za to, kar je. Osrednja poanta tirana bi potemtakem bila, da ni a priori odvisen od katere koli moči, temveč si moč pridobi šele s tem, ko je sam na sebi dojet – kar je sploh njegovo bistvo – kot obča volja. Tiran izgovarja občo voljo, torej voljo ljudstva. Ta se kaže v njegovih političnih »potezah«, torej v njegovih dejanjih, ne pa v njegovih mišljenih namenih, programu ali kar je še podobnega. Ker si je tiran z ljudstvom v tem na istem, da ne eden ne drugi ne pristajata na ureditev države, kakršna je, so tira-

8. K temu se nagiba tako zelo, da je celo pripravljen označiti za zločinsko vsako razmišljanje o izvoru države, ki bi lahko botrovalo revolucionarnemu vrenju: »... človeku je nemogoče seči do časovne točke začetka civilne družbe (kajti divjaki niso vzpostavili nobenega instrumenta svoje podreditve zakonu; in že iz narave surovih ljudi izhaja, da bodo začeli z nasiljem). Jemati si takšno raziskavo za namero, da bi sedaj obstoječo ureditev spremenili z nasiljem, pa je kaznivo.« (Kant 1998: §52)

nova zla dejanja, ki so »zlo« že zaradi tega, ker suspendirajo prejšnjo simbolno ureditev, edina možna opora množice. V tem se skriva tisto nekaj, zaradi česar ga »drugi postavijo za svojega gospodarja«. Torej so njegova dejanja in izrečene besede, skratka njegova volja, ki sili ven čez to ureditev in prinaša s sabo nov obet, tisto, čemur se drugi ne morejo upreti: »Proti njihovi volji je njegova volja njihova volja.«

Druga poanta je v tem, da tiran izraža občo voljo in ne zgolj svoje posamične oziroma se volja ljudstva in njegova posamična volja na neki točki ujmeta. Obča volja je tukaj volja vseh, a je hkrati tudi volja po občestvu, recimo po državi. Zakaj šele tiran ustanovi državo: »Tako so bile ustanovljene vse države, skozi oblast velikih ljudi.« Zaradi kulminacije njegove posebne volje (zlo), ki črta staro ureditev, v volji po občestvu, ki obeta novo, pa je v njem »zlo spravljeno samo s sabo«. A glede obeta je njegova božanskost »le božanskost živali«, naloga pa zanj prevelika.

Ker je tiran agens občosti, je treba nastop tirana v Heglovi politični filozofiji opazovati skozi gibanje občosti. V predhodnem poglavju, ki obravnava voljo, si je zakon pridobil oblast nad posamezniki. Vendar je zakon (ker še ni začel funkcionirati v državnem pravu) tam imel to bistveno pomanjkljivost, da mu je bil »le posameznik smoter« in s tem zgolj »abstraktno posameznika«. Z nastopom tirana se ravno ta abstraktnost zgubi. Namesto posameznika kot »smotra« postane sedaj smoter »občnost« ali občestvo, ljudstvo oziroma država; nov simbolni ustroj. Tako mora Hegel razrešiti odnos med zakonom in tiranom na neki paradoksalen način, na drugi strani pa si seveda ne dovoli trditi, da ob nastopu samovoljnega tirana zakon preprosto umanjka. Heglovska rešitev je naravnost preprosta: nasilje tirana je oblast zakona.

»Skozi tiranijo se je izvršila neposredna odsvojitve dejanske posamezne volje; ta <odsvojitve> je oblikovanje [Bildung] poslušnosti. Skozi omikanje [Bildung] k poslušnosti – občo voljo namreč vedeti kot dejansko voljo – je tiranija postala odvečna in nastopilo je gospodstvo

[Herrschaft] zakona. Oblast/nasilje, ki jo izvaja tiran, je oblast zakona na sebi; skozi poslušnost je sama to, ne več tuja oblast, temveč vedoča obča volja⁹.« (237)

S tem je pod vprašaj postavljena napačna predstava, da bi za pojavnost zakona imeli zgolj zakonodajalstvo. Zakon je pri Heglu vsebinsko določen širše kot le mrtva črka na papirju. Po eni strani je sicer res moč občega nad posamičnim in v tem smislu je tudi nasilje obče volje nad poljubno posamičnim (npr. zločincem). Je pa golo nasilje le prehodni moment zakona in ravno ta se udejanji v Tiranu. Zato je tudi tiranija nujno le prehodno stanje države. Če je na tem mestu nasilje tirana enako oblasti zakona, se na neki način za vnačaj izkaže, da je bila tudi oblast zakona še vedno tiranska. In v omikanju posameznikove poslušnosti se tudi ta tiranskost zakona izgubi. Tukaj sta si Sade in Hegel neverjetno blizu: »Tirani se nikoli ne rojevajo v anarhiji, rasti jih vidite zgolj v senci zakonov ali se z njimi avtorizirati.« (Sade v Deleuze, 2000: 67) Z druge strani pa zakon nastopa kot tisto, kar vedo posamezniki o občem, torej o drugih, a tudi o sebi. Heglov zakon je neposredni dedič Kantovega moralnega zakona

9. Mesto Heglove opombe, ki sem jo navedel pod opombo s številko 6: »Wegwerfung ist Bemächtigung dessen, wogegen man sich wegwirft.« Gre za besedno igro, kjer je beseda »Wegwerfung« izpeljana iz glagola »wegwerfen«, ki pomeni vreči proč, odvreči, zavreči. Prehodni glagol »sich wegwerfen«, ki nastopa v drugem delu stavka, pa pomeni posvečati ali predati se osebi ali stvari, ki tega ni vredna (in se skozi to ponižati). Torej bi to opombo lahko razumemo v tem smislu, da ko ljudstvo »zavrže« oz. obsodi tiranijo kot zločin, to pomeni, da se je tisto, zaradi česar so se uklanjali tiranu, že polastilo njihovega nazora, tj. postali so poslušni občemu zakonu. Ustreznicu tega obrata bi nemara lahko iskali tudi v *Absolutni svobodi in strahovladi iz Fenomenologije duha*: »In kolikor se je substanca pokazala kot negativum za posamezno zavest, se torej spet izoblikuje organizacija duhovnih mas, katerim se dodeli množica individualnih zavesti. Te, ki so **občutile strah pred svojim absolutnim gospodarjem, smrtjo, se spet sprijaznijo** z negacijo in razločki, se uredi med mase in se vrnejo k nekemu deljenemu in omejenemu delu [Werk]... Duh bi bil iz tega direndaja zalučen nazaj na svoje izhodišče, nravni in realni svet omike, katerega **strah pred gospodarjem, ki je spet prišel v duše...**« (Hegel, 1998a: 303.) Šele to je podlaga, na kateri lahko Hegel vpelje svojega monarha.

in pade zatorej v sam subjekt, v njegov lastni odnos do samega sebe, svojih čustev in strasti. Je del vednosti in poslušnost tej vednosti.

Konstitucija države (oziroma tiran) mora narediti ta korak, da občestvu postavi obče za smoter, torej njegovo lastno ureditev. Volja občestva kot prihodnja oblast bo imela obči zakon za najpomembnejši predmet svojega ukvarjanja. Po drugi strani pa ima zakon svoj predmet in smoter v samem občestvu, tj. v ljudstvu. Zaradi prvega nastalo občestvo za vnzaj avtorizira početje tirana, a ga hkrati, zaradi drugega, kot posameznika tudi zavrže. V tem tiči koren družbenega preobrata. Revolucija nastopi, ko posamezniki niso več pripravljeni poslušati zakona. Ko nastopi tiran, torej z njim nastopi tudi zahteva zakona po poslušnosti. In ko se uveljavi, je vloge, ki jo je moral tiran odigrati na odru zgodovine, konec:

»Ljudstvo je strmoglavilo tiranijo, ker naj bi bila gnusna, podla, nizkotna itd., dejansko pa le zato, ker je odvečna. Spomin tirana prezira; ravno v tem je <tiran> tudi ta, samega sebe gotovi duh, ki kot Bog le v sebi in za sebe ravna in je zato zajet zgolj v nehvaležnosti svojega ljudstva...«
(237)

Povezave skratka ne smemo imeti za metaforo, tiranovo nasilje in oblast **sta** kot nasilje in oblast imanentni moment zgodovine razvoja zakona in prava. Odnos nasilje in zakon lahko pri Heglu spremljamo od prvih nastankov političnih skupnosti, preko uveljavitve kazni kot »Aufhebung« kršitve (narediti-da-se-ni-zgodilo)¹⁰, do nastopa tirana (velikih osebnosti, kjer je »zlo spravljeno samo s sabo«) in naprej, ko bo nasilje odigralo pomembno vlogo v meddržavnih odnosih, s tem pa tudi v konstituciji posamezne države.

Na tej točki in s posredovanjem tirana obče pravo zgubi zgolj posameznika kot svoj smoter, na njegovo mesto stopi nov smoter, ki je občestvo oziroma država. Pravo postane državno pravo ali država

10. Več o tem v tekstu Dragane Kršić: »Kazen kot Aufhebung kršitve« (Kršić 1990).

postane pravna država – *Rechtstaat*. Državno pravo oziroma pravna država v razliki do kazenskega prava posameznika ne obravnava le kot pravne osebe, marveč se ukvarja s njegovim celotnim življenjem (prav tako z delom in produkcijo kot s pobiranjem davkov ter urejanjem pravil javnega življenja...).

Na eni strani se življenje skozi zgodovino neprenehoma spreminja, z njim pa navade, običaji oziroma nravi ljudstva nasploh. Na drugi strani se spreminjajo seveda tudi zakoni. Heglu ne gre za to, da bi enemu ali drugemu dal večji poudarek, temveč za to, da bi ju medsebojno uskladil. Država kot sredina drži vajeti obeh gibanj v svojih rokah:

»Vladavina zakona pač ni tole zakonodajalstvo [Gesetzgeben], kakor da bi ne bilo že nobenih zakonov, temveč oni **so** tam. Razmerje je gibanje tistih, ki so si pridobili omiko poslušnosti, nasproti skupnemu bistvu; v temelju leži bivajoče bistvo. Drugo je **zaupanje**, ki vstopi, to pomeni, da ve posameznik svoje sebstvo v njem prav tako kot svoje bistvo; se najde v njem ohranjen.« (237-238)

Francoska revolucija

Za Hegla bolj ali manj velja, da se je francoska revolucija izkazala kot svojevrsten upor svobode posameznikov proti vsemu, kar je bilo obče veljavnega v tistem času, tako proti vladi kot tudi proti cerkvi in kralju. In kot takšna, totalna negacija vsega konkretno obstoječega, je ta svoboda »prazna svoboda« in kar je morebiti še bolj pomembno, še vedno se je drži nekaj tistega, kar je hotela zanikati, oziroma od česar je hotela abstrahirati. Kakor pravi Adorno: »Rezultat abstrakcije se ne more nikoli absolutno osamosvojiti od tistega, od česar se abstrahira.« (Adorno, 1972: 22.)

Torej je Hegel iz obdobja pred francosko revolucijo obdržal natanko to, kar se je nosilcem revolucije (Robespieru in Saint-Justu) kazalo

kot popolnoma odvečno: neprijetna naplavina prejšnje oblasti, ki se je upirala revolucionarni negaciji vsega konkretno obstoječega; kraljevo telo. Zagata, ki jo je prinesla kraljeva pojava, je lepo vidna v tekstih Robespierra in Saint-Justa, ki obravnavajo sojenje kralju Ludviku XVI.

»Ludvik je bil kralj, ustanovljena pa je republika..., zmaga in ljudstvo sta odločila, da je upornik on sam: Ludviku torej ne moremo soditi. On je že obsojen, drugače republiki ni dana odveza. ... Ljudstva ne sodijo tako kot sodišča: ne izrekajo sodb, ona bruhaajo ogenj. Kraljev ne obsojajo, mečejo jih v nič... Zahtevate izjemo pri smrtni kazni za njega, edinega, ki jo lahko upraviči. Da, smrtna kazen je na splošno zločin..., zato je javna varnost nikoli ne izreka za običajne prestopke, saj jih lahko družba vedno prepreči z drugačnimi sredstvi in krivcu onemogoči, da bi ji škodil. Toda kralj, ki ga je odstavila revolucija, ki je nič manj kot utrjena s pravičnimi zakoni, kralj, čigar samo ime prikličje vojne grozote nad vznemirjeno nacijo; niti zapor niti izgnanstvo ne moreta storiti tega, da bi bilo njegovo življenje brez posledic za srečo ljudstva...« (Robespierre, 1989: 55–61.)

Robespierre vsaj malenkost, če ne že precej, pretirava z retorično spretnostjo, ko trdi, da je **ime** tisto, kar je problematično. Ime bo ostalo tudi po smrti in bo tudi potem še vedno priklicalo »vojne grozote« nad francosko nacijo. Ni zgolj ime tisto, temveč to, kar ime nosi. Robespierre pozneje v istem govoru z veliko večjo resnostjo ugotavlja: »Čas je, da odstranimo usodno oviro, ki že dolgo časa preprečuje, da bi se podali na našo pot.« (Robespierre, 1989: 66.) Kaj je torej ta »usodna ovira«? Zaman jo bomo iskali v pravnem izrazoslovju ali v pravosodnih postopkih, saj – trdi Robespierre – kralju sploh ne moremo soditi, kralj je namreč že obsojen. Zakaj kralj ni tega ali onega pravila in zakona prekršil, kakor s svojo voljo kakšen drug zločinec, temveč je bila njegova naravna volja nerazdvojljivo pripeta na vso družbeno ureditev. Tako je treba to kraljevo »oviro« iskati ravno v tistem, kar za revolucionarja in teoretika družbene pogodbe deluje v naravnem stanju: »Ko je kaka nacija prisiljena, da se zateče k pravici do vstaje, se v odnosu do tirana vrne v **naravno**

stanje.« (Robespierre, 1989: 57.) Prejšnja družbena ureditev je šla v nič, »kako bi se tiran lahko skliceval na družbeni dogovor? Uničil ga je...« (Robespierre, 1989: 57.) A kralj še živi. Preživel je naravno stanje in kot da bi že samo s svojo fizično prezenco prinesel v novo, republikansko ureditev ves stari red monarhije. Robespieru gre v obeh govorih le za to, da bi nadoknadil zamujeno priložnost, ko je bilo naravno stanje, ko je posameznik, tudi kralj, štel le kot naravni posameznik, tale tu, iz kosti in mesa. Paradoks Robespierra je, da poskuša restavrirati kralja kot takšnega, ki je nastopil v naravnem stanju, ob tem pa noče priznati, da je naravnega stanja konec, da ga je ukinila ravno vzpostavitev revolucionarne oblasti. Robespierre zahteva od konventa zgolj to – še en sam trenutek naravnega stanja: »Čast nacij je ubiti tirana in maščevati ponižano ljudstvo.«

O tem, kako daljnosežna je bila za teoretike Robespierrova zagata, priča Kantova obravnava tega istega problema:

»Kajti takšna sprememba <nasilna sprememba obstoječe ureditve> bi se morala zgoditi skozi ljudstvo, ki se k temu nagiba, torej ne skozi zakonodajo; toda **upor** v neki že obstoječi ureditvi je prevrat vseh civilnopравниh odnosov in z njimi vsega prava, tj. ni sprememba civilne ureditve, temveč njena razpustitev, potemtakem prehod na boljše ni **metamorfoza**, ampak **palingeneza**, ki terja novo družbeno pogodbo, na katero prejšnja (zdaj ukinjena) nima vpliva. – Pa vendar **mora** biti mogoče, da suveren obstoječo državno ureditev, če ni združljiva z idejo izvorne **pogodbe**, spremeni in s tem pripusti k obstoju tisto obliko, ki k temu, da ljudstvo tvori državo, bistveno pripada.« (Kant 1998: §52.)

To, čemur se hoče Kant v vztrajanju na neprekinjeni veljavnosti izvorne pogodbe izogniti, je natanko to, kar Robespierre trdi, namreč, da med revolucionarno spremembo družbene ureditve vznikne naravno stanje. Kant se je očitno zavedal Robespierrove zagate, ki bi jo z njegovim izrazom lahko označili ravno kot palingenezo.

Soditi kralju, ki ga je že obsodila revolucija, je paradoks. Torej sploh ni šlo za sojenje kralju, ampak za ponovitev in prisvojitvev

obsodbe, ki jo je že izrekla revolucija, v resnici pa za to, da iz individua, ki je bil nekoč kralj, kraljevske aure ni mogoče preprosto izbrisati, pa čeprav mu je bila krona odvzeta. Robespierre in Saint-Just sta v svojih govorih izpričala veliko večjo vero v kralja kakor tisti njegovi podložniki, ki so ob njegovi smrti vzklikali: »Le roi est mort! Vive le roi!« Njuno bolj pristno verjetje je vzklikalo: »Le roi est mort! Mort au roi!« Vedeti moramo, da kralj v tistem trenutku, po ljudski vstaji 10. avgusta 1792, ni bil več kralj, ampak navaden državljan.

Mogoče je tu prvič v negativu nastopil pojem monarha, kakor ga je Hegel restavriral kasneje – kot volja, ki vstopi v umno organizacijo in konstitucijo države, kot njen vrh, »kamor se zateče vsa narava«, kot monarhova **naravna** volja.

Prav tako se je več kot priročno spomniti Robespierrovega govora o smrtni kazni dve leti poprej (1791), kjer je vsakršno zakonsko usmrnitev zločinca proglasil za barbarsko in izvajanje smrtne kazni za odlok in opravilo tiranov. A debata ni bila posvečena smrtni kazni nasploh, ampak uzakonitvi smrtne kazni za vodje strank, v primeru, če jih zakonodajno telo proglasi za upornike. In ustavodajna skupščina, konvent, je leta 1792 bivšega kralja razglasila za upornika, Robespierre pa je takrat zagovarjal ravno njegovo smrt – »odlok tiranov«. Torej je postal tiran.¹¹

Napaka obeh, ki sta bila največja zagovornika kraljevega obglavljenja z giljotino, pa se je pokazala šele kasneje, ko so na jakobinski zamah začele padati še druge glave, glave revolucije in naposled tudi njuna. Robespierra je zatela tista tiranska nujnost, ki jo je on sam sprožil. Hegel se je tega zavedal tako odlično kot malokdo:

»Če bi bil pametnejši, bi svojo tiranijo, takoj ko je postala odvečna, sam opustil. Tako pa je njegova božanskost le božanskost živali, slepa

11. Kako bi sicer tudi drugače jakobinska oblast z njim na čelu v borih 14 mesecih preuredila kaotično Francijo v močno revolucionarno silo – jakobinsko republiko (Hobsbawm 1986: 90). Natanko to uspešnost tiranskega nasilja ima Hegel najverjetneje v mislih, ko govori o nujnosti tiranov v ustanovitvi in ohranjanju držav.

nujnost, ki si kot zlo zasluži prezir. Robespierre se je znašel v tem, njegova moč ga je zapustila, ker ga je zapustila nujnost, in tako je bil strmoglavljen z nasiljem. Nujno se zgodi, ampak vsak del nujnosti neguje le udeležbo posameznikov – eden je tožnik in branilec, drugi sodnik, tretji rabelj, vsi pa so nujni.« (237)

Smrt je seveda absolutna negacija, pred njo smo si enaki vsi, tako kralj kot sleherni drug smrtnik, tudi krvnik. Smrt »preži« na vse in je toliko obče določilo, nujnost. Ravno zato je v podeljevanju smrti čista svoboda (lahko jo zadamo zdaj temu, zdaj onemu, naposled še sebi, če že hočemo),¹² ki jo je Hegel postavil tudi v naslov poglavja v *Fenomenologiji duha* »Absolutna svoboda in strahovlada«, ki govori natanko o francoski revoluciji. Smrt tam ni pomenila »kaj več kot presekanje zeljnate glave ali požirek vode« (Hegel, 1998a: 302). A ta oblika svobode, hrbtna plat strahovlade, je najvišja oblika samovoljne svobode, a zato nič manj nujni postanek na poti do moderne, na »resnični« svobodi temelječe države. Tiran se nekaj časa lahko avtorizira z nujnostjo absolutne svobode, in sicer do točke, kjer je to še v interesu vzpostavitve nove državne strukture. Problem je seveda v tem, da tiran s subjektivnega stališča nastop te točke vedno zgreši.

Demokracija in monarhija

Koncept svobodne združitve, ki se nikakor ni skladal s Heglovim, lahko najdemo pri Kantu:

12. »Die Antwort, die Robespierre auf alles gab – hier hatte einer dies gedacht, jenes getan, dies gewolt oder jenes gesagt – war: la mort! Ihre Einformigkeit ist höchst langweilig, aber sie passt auf Alles. Ihr wollt den Rock: hier habt Ihr ihn; auch die Weste: hier gebt einen Backenstreich: hier ist auch der andere Backen. Ihr wollt den kleinen Finger: haut ihn ab. Ich kann alles töten, von Allem abstrahieren. So ist der Eigensinn unüberwindlich und kann an ihm selbst Alles überwinden. Aber das Höchste, was zu überwinden wäre, wäre gerade diese Freiheit, dieser Tod selbst.« (Hegel, 1936: 359-360.)

»Akt, s katerim se ljudstvo samo konstituira v državo, pravzaprav pa le njegova ideja, po kateri edino lahko mislimo zakonitost akta, je izvorna pogodba, z njo so vsi (»omnes et singuli«) v ljudstvu svojo zunanjo svobodo opustili..., da bi jo v državi takoj zopet sprejeli.« (Kant, 1998: §50 [§47].)

Hegel se nazadnje spoprime tudi s samoiniciativnim svobodnim aktom vseh (»omnes et singuli«) posameznikov, s katerim naj bi se v družbeni pogodbi konstituirala država. Rekli smo že z Norbertom Bobbiom, da je šel Hegel proti mehanicistični naravi družbene pogodbe. Ni pa nasprotoval imanentnim momentom, ki jih družbena pogodba vsebuje. Njen problem je za Hegla predvsem v tem, da so nediferencirani, nerazločeni. Tako je tudi ta iluzija demokratične samoiniciativnosti razpadla na dva dela. V prvem, v tiraniji, je bila ljudstvu samostojna pobuda za konstitucijo države vsaj delno vzeta in prestavljena na stran tirana. Zakaj njihova začetna svoboda je bila nevezana in zato za Hegla še nepravna, v njej ima vsakdo »pravico – kajti on je kot posamezna pozitivna volja postavljen, pripoznan, – zbežati [wegzulaufen]; in se s kom drugimi sporazumeti o čem drugem«. To je svobodna nevezanost Rameaujevega nečaka. Vseeno je to še vedno svoboda in njeno bistvo zgrabi tiran.

Če se je Kant bal razmišljati o izvoru države, kakor ugotavlja Jelica Šumič Riha, in o tem smo navedli zadosti dokazov, potem je treba reči, da je ravno Hegel ta »izvorni zločin« države mislil z vso resnostjo in Kantovo filozofijo radikaliziral na tisti točki, kjer se je Kant ustavil. In sicer v dvojnem smislu. Zgolj radikaliziral najprej zato, ker je na neki način tudi on na revolucijo gledal skorajda kot na »vihar« strasti, delovanje »narave« ljudi (revolucionarne množice). Potem pa tudi zato, ker je prav tako kot pri Kantu tudi pri Heglu vrhovna oblast tista, v pristojnosti katere je, da popelje »vihar« revolucije naprej. Saj tudi pri Kantu beremo:

»Seveda hotenje vseh posameznih ljudi, da bi živeli po načelih svobode v zakoniti ureditvi (distributivna enota volje vseh), temu smotru

ne zadošča, ampak se še zahteva, da vsi skupaj hočejo (kolektivna enota združene volje) tako stanje, tako rešitev težke naloge, in da nastane celota državljske družbe; ker se torej mora različnosti delnega hotenja vseh pridružiti še njega zedinjujoči vzrok, da se ustvari skupna volja, česar ne more nihče med vsemi: zato ne moremo pri izvršitvi tiste ideje (v praksi) misliti na nikakršen drugačen začetek pravnega stanja kot po **oblasti**, ki se potem na nje **silo** opre javno pravo...« (Kant, 1937: 83.)

Bistvena razlika ali kar Heglov obrat Kanta pa je v tem, da je izvorni zločin države pripisal ravno tej drugi plati – **oblasti**, in sicer ne kot moralno sporen ali naključen element v konstituciji države, pač pa kot zgodovinsko nujen in neobhoden moment tiranije enega. Bistven Heglov dodatek h Kantu je torej to, da si tam, kjer pri Kantu **naravi** revolucionarne množice stoji nasproti **umnost** oblasti (in s tem tudi naslonitev javnega prava na njeno silo), pri Heglu stojita nasproti dve **naravi**. Oblast pri Heglu ni čista in neomadeževana, kakor bi hotela biti pri Kantu, temveč je tiran na istem kot množica, njegova narava je živalska, njegova »božanskost le božanskost živali, slepa nujnost, ki si kot zlo zasluži prezir«. Pri Heglu ne stoji **zločinskost** revolucionarjev proti **pravičnosti** oblasti (in zakonov), ampak je tudi oblast (avtoriteta zakona) na nek način zločinska. Zato tudi mora nujno pasti. Tukaj šele nastopi prava »zvijačnost uma«, »ni obča ideja tista, ki se [podaja] v nasprotje in boj, ki se podaja v nevarnost; zadržuje se nenapadena in nepoškodovana v ozadju in pošilja tisto posebno strasti v boj, da se obrusi« (Hegel, 1999: 85).

Nasilno strmoglavljenje tirana šele ustvari prostor za nastop demokracije. V tem ne gre pozabiti, da je zapuščina tiranije enotnost države. Drugi del, razprava o demokraciji, pa cilja prav na samostojno demokratično odločanje ljudstva.

»**Obče** ima tako neposredno negativni in pozitivni pomen hkrati – onega skozi tiranijo, tega skozi ohranitev posameznika oziroma skozi odsvojitve občega. Ta enotnost individualnosti in občega je tam na dvojen

način: ekstrem občega, ki je sam individualnost, **vlada** – ni abstraktum države – individualnost, ki ima obče kot tako za smoter. In drugi ekstrem tega istega, ki ima posamezno za smoter. Obe individualnosti kot isti, isti skrbi zase in za svojo družino, dela, sklepa pogodbe itd. in prav tako dela tudi za obče, ima to <obče> za smoter. Z one strani se imenuje *bourgeois*, s te *citoyen*. Obči volji pripada kot večina vseh in jo konstituira skozi določeno izpoved [aussprechen] in glasovanje posameznikov; tudi tisti ubogajo, ki niso istega mnenja kot večina, čeprav je ukrep ali zakon proti njihovem prepričanju. Prosto lahko protestirajo, tj. ohranijo svoje prepričanje in odločno razložijo, da so sicer poslušni, se pa ne strinjajo... V tej **demokraciji** je volja posameznika še naključna (?) kot mnenje nasploh – napram večini se mu mora odpovedati, β) kot dejanska volja – kot sebstvo ali početje [Tun] – je volja sama posamična in njej se mora vsak podrediti; izvršitev postavi brezvoljno dejansko uboganje, vsak se odpove svojemu mnenju o izvršitvi, (?) ukrepi, zakoni gredo tukaj le na posebne okoliščine. Uvid pripadnosti istega z občim je uvid vseh, ampak zaradi njihove posebnosti sam naključen. Volitve uradnikov, vojskovodij so v pristojnosti skupnosti, so zaupanje v njih, ki pa bo upravičeno šele skozi uspeh.« (238–239)

Tiran postane odvečen, ko zakon zopet (in to s tiranovim posredovanjem) pridobi poslušnost posameznikov. Demokracija je politična oblika poslušnosti kot odnosa med posamezniki in občim – zakonom. Z ene strani je Hegel napadal predvsem neposredno enotnost posameznika in občega v demokraciji. Torej da je posameznik v svojem odločanju že neposredno občestvo. A v tem je treba v prvi vrsti videti kritiko demokracije v Grčiji: »V starih časih je bilo lepo javno življenje in pravica vseh – lepota neposredne enotnosti občega in posameznika, umetniška stvaritev, kjer se noben del ni izločil od celote.« Z druge strani je Hegel ta moment demokratične enotnosti ohranil, a ne v obliki neposrednosti, torej odločanja in glasovanja, temveč v posredovani obliki. Enotnost posamičnega in občega najde pri njem svoje mesto v pravici [Sitte]. Pravica je sprava posameznika z dejanskostjo v pravici. Sem spada torej tudi nesklad njegove subjektivne zavesti z njegovim delovanjem. Enotnost torej ne more ležati

v odločanju, to je kvečjemu stava zagovornikov demokracije. Problem demokracije je, da se v njej svobode ne posreduje z nujnostjo in ima tako na sebi še nekaj tiste samovoljne svobode tirana. Demokracija je pri Heglu komplement tiranije. Moment nujnosti, ki omogoča minimalno distanco v prenašanju svobode drugega, je v demokraciji še potreben. Tukaj je neposredno odločanje posameznikov ukinjeno. Oblika državne ureditve, ki nastopi in kamor se je preneslo neposredno odločanje naravne volje, je monarhija (glej spodaj). Po pojmovni plati je torej demokracija kot državna ureditev celote ukinjena – aufgehoben, a ohranjena kot imenentni del politične ureditve – monarhije.

Hegel je v celoti dojel razcep individua na »državljana« (citoyen) in »občana« (bourgeois) in lahko bi tvegali radikalno tezo, da je ravno v demokraciji ta razcep popolnoma prezrt in toleriran, medtem ko Hegel svoje pojmovanje razvija naprej, med drugim tudi zavoljo njegove ukinitve. Mnogo kritikov, med drugim Marx in Engels kot tudi Marcuse in Adorno, se strinja glede tega, da je bil Hegel liberalni filozof par excellence, ki se je zavedel in mislil prednosti in slabosti takrat šele razvijajočega se kapitalizma, čeprav je v tem pogledu Nemčija njegovega časa capljala predvsem za Anglijo, manj za Francijo. Vendar je bil Hegel strasten bralec tako angleških ekonomistov, na primer Smitha (Debenjak, 1979: 51), kot francoskih političnih mislecev, kot so Robespierre, Saint-Just, Rousseau. In pa seveda nadaljevalec tradicije nemške filozofije (tudi politične), katere krona je bil Kant, za njim pa še Fichte, oba velika misleca francoske revolucije.

Monarh

Morebiti je k Heglovemu monarhu najbolje pristopiti s praktičnega vidika. Iz tega, kar se dogaja na ozadju ustoličenja monarha kot drama subjektivnosti. Monarh ne prinaša le nujnosti, ki intervenira

v notranjem razcepu demokracije, ampak prinaša predvsem neko paradoksalno nujnost, ki intervenira v zavesti subjekta, v njegovem notranjem neskladu med strastmi in interesi na eni in praktičnim delovanjem na drugi strani, po katerem privede svoje interese v dejanskost. Monarh udejanja moment nujnosti, ampak to ni več slepa nujnost tirana, ki je rušil staro ureditev skupnosti in prinašal novo in je tako zagrabil tisti element nujnosti spremembe, ki so ga svobodni posamezniki prav tako občutili v prejšnji ureditvi občestva. Tam je šlo za obči smoter ljudstva in njegovih posameznikov, pri monarhu pa stopi v ospredje posameznikov lastni subjektivni smoter, v kolikor ga mora uveljaviti v nekem že obstoječem občestvu in njegovi ureditvi. S tem, ko se posamezniki udinjajo svojim interesom in privajajo v bivanje in dejanskost svojo notranjost, s tem ta postane obča. Hkrati se ureditev države skozi delovanje posameznikov sama ohranja: sama občost postaja obča. To privajanje pa je »posredovano skozi vedenje ali vsak si je pri tem sam smoter, tj. smoter je že tisto gibajoče. Neposredno si je vsak posameznik pravzrok [Ursache], **žene ga njegov interes**, prav tako pa mu je **obče veljavno, sredina**, ki ga **sklene z njegovim posebnim** in njegovo **dejanskostjo**« (233). **Posebno** posameznika je delno njegova živalskost in je delno zajeto v njegovih strasteh, čustvih, notranjih predstavah, domišljiji ipd., skratka v tistem, kar je Kant uvrstil pod oznako patološko. Vendar zato ni posebno nič manj posameznikov lastni jaz, njegovo sebstvo. Medtem ko je njegova dejanskost na strani njegovega bivanja in praktičnega delovanja, najsi bo to izražena misel ali pa delo oziroma izdelek; oboje je, enkrat storjeno, na voljo vsem drugim v presojo kot od posameznika ločena bivajoča dejanskost. V preddverju monarhovega kabineta naletimo na neko topiko, ki je v celoti kantovska. Sredina med posebnim posameznika in njegovo dejanskostjo, ki ju sklene in posreduje, zavzema mesto, ki ga je pri Kantu zasedal moralni zakon.¹³

13. Mišljenju razmika med dejanjem in vestjo je Hegel namenil mnogo časa in še posebno poglavje v *Fenomenologiji duha*: »Vest, lepa duša, zlo in njegovo odpuščanje«.

Pre den se bomo spodaj lotili nadrobne analize, bomo na tem mestu poskušali shematično obnoviti nekaj predhodnih korakov, ki so bistveni za razumevanje vloge monarha v Heglovi konstituciji države. Gre za to, da je v začetek *Konstitucije* kot občost vstopilo pravo oziroma zakon. Zakon je bil abstrakten, v kolikor je določal posameznika le kot pravno osebo in se ni ukvarjal s njegovim celotnim življenjem. V tem je bil posameznik njegov smoter. Heglu pa je šlo za to, da bi obče postalo samo sebi predmet. To se po eni strani zgodi šele s pravno državo (npr. v ustavi), kjer je objekt prava občestvo ali urejenost države (občost kot predmet občega), na drugi strani pa v dejanskosti – bivajoča občost je oblast. Oblast ima na eni strani občost za smoter (npr. zakone) in na drugi posameznika (davčnega zavezanca...). Na eni strani torej življenje ljudstva kot celote, na drugi pa življenje posameznika. Dvojnost je na ravni posameznika razrešena zgolj v življenju in zavesti državnika, v sledenju svojim (p)oseb- nim interesom (zaslužek) se ukvarja ravno z občimi interesi (zakonska ureditev) – s te strani je »bourgeois«, z one »citoyen«. Torej še vedno obstaja problematični razcep med vladnimi uradniki in med drugimi državljani. To je tisto, kar mora iti v nič, da bi se lahko vsak posameznik v državi v celoti udeležil kot samosvoje sestvo.

Podoben razcep se je sicer kazal že prej. Na primer v Heglovi teoriji kazni kot *Aufhebung* kršitve. Kazen za posameznikov prekršek se ne izvaja zato, da bi bila zgled in v poduk drugim. Ne zato, kot pri Benthamu, da bi ustražovali druge in jih odvrnili od istega početja. Kazen pri Heglu je hkrati sprava obče veljavnega zakona s posebnim zakonom, ki ga je posameznik (skozi zločin) s svojo močjo postavil onemu nasproti. Hkrati pa je to tudi sprava posameznika s samim seboj, saj obči zakon ni nič drugega kot njegova lastna določitev – posameznika kot pravne osebe. Umni posameznik je torej z dejanjem kot posebnim, z zločinom, ki ga je zagrešil, šel proti samemu sebi

Obširno in natančno interpretacijo tega problema je podal Mladen Dolar v svojem delu *Samozavedanje, Heglova Fenomenologija duha II.*

kot občemu. Heglovo dojemanje je torej to, da je nesklad prvenstveno v njem samem in tega je treba razrešiti. V eni izmed Heglovih formulacij je kazen zato njegova pravica. Kazen ni zunanja kot na primer sodba drugih članov občestva, izrečena nad njim. To bi pomenilo, da je občestvo samo partikularno in kot tako stoji nasproti zločincu in svoje dejanje (kaznovanje) priznava kot enakovredno njegovemu (zločinu), ki je seveda partikularno. Kar zato kazen kot negacija kršitve pri Heglu naredi, je, kakor pokaže Dragana Kršić, da mu njegovo partikularno dejanje v celoti prizna in v njegovem dejanju zapopade še pretenzijo po vzpostavitvi občega prava, ki ga je zločinec s svojim dejanjem postavil veljavnemu občemu pravu nasproti. In to je tisti moment občosti zločina, ki ga kazen negira. Njena skrivnost je v »Aufhebung« kršitve: narediti-da-se-ni-zgodilo (ungeschehenmachen). In s tem zopet vzpostavi vladavino in veljavnost občega prava, ki je bilo z zločinom postavljeno pod vprašaj.

V razviti državi (z monarhom na čelu) je zadeva ravno obratna. V njej se mora obča oblast nanašati na posameznika kot na občega. Njegovemu dejanju in delovanju mora že **vnaprej** priznavati občost. Prav zato je tu potrebna enaka subtilnost kot pri postopku narediti-da-se-ni-zgodilo. Vendar mora biti rezultat natanko nasproten. Posameznik dobi občost na kredit, že vnaprej. Kako bi sicer bila država drugače upravičena do davkov, odmerjenih od dela posameznika. Medij te bančniške operacije zato strogo vzeto ne more biti kakšno neposredno delovanje oblasti (izvajanje kazni, sojenje), zakaj tu se tisto, kar se ima po volji posameznika zgoditi sploh še ni zgodilo. Strogi medij zatorej ne more biti nič drugega kot vednost slehernega in vsakega posameznika v državi: njegova zavest. Nenazadnje je že monarh, s svojo eminentno pravico do pomilostitve, neposredni indikator pretenzije občosti na prihodnost. Zakaj on s pomilostitvijo ukine samo kazen. Kazen je bila izrečena za tisto, kar se je že zgodilo, pomilostitev pa ukine kazen za obdobje, ki prihaja.

V kolikor je enostavna občost – da je namreč posameznik isto bivajoče sebstvo kot vsi ostali – izhodiščna določitev posameznika,

ki si jo je odsvojil v oblasti države¹⁴, tako mora oblast to občost, ne več kot enostavno, ampak kot razvito, odsvojiti in jo položiti nazaj v posameznika. Posameznik mora priti k temu, da so razmerja, v katerih živi, v celoti njegova razmerja in da lahko znotraj njih svobodno deluje. In da je nek posameznik kot takšen, ki je kot vsak drug, s strani vseh drugih ter s strani države, pripoznan kot oseba s svobodno voljo. Občost, ki si jo je odsvojil takrat, ko je prepustil, da mu drugi vladajo in uravnavajo njegovo delovanje, se mora vanj povrniti kot osnova njegovega ravnanja in delovanja, v katerem sledi svojim posebnim interesom (volji) znotraj države. V tem mora postati popolnoma svoboden.

Na delu je posebno radikalna poteza, ki ji sledi še bolj radikalen sklep. Da bi tako občest kot posamično, tako vlada kot posameznik, prišla vsak do svoje svobode, da bi torej bili zadovoljeni obe plati, je, kot pravi Hegel, potrebna višja:

»abstrakcija, večje nasprotje in omika, globlji duh. To je kraljestvo **nравnosti**. Vsak je nравje, neposredno eno z občim; tukaj ni mesta za protest; vsak se neposredno ve kot občest; tj. odpove se svoji posebnosti, ne da bi jo kot tako, kot to sebstvo, kot bistvo vedel. Višja razdvojitve je torej v tem, da gre vsak popolnoma nazaj vase, da svoje sebstvo kot tako, kot bistvo ve, pride k tejle svojeglavosti, da je ločen od bivajočega občega, pa vendar biva absolutno – v svojem vedenju svoj absolutum neposredno poseduje. Kot posameznik osvobodil/odpusti občest, svojo popolno samostojnost ima v sebi. Odpove se svoji dejanskosti, velja si le v svojem vedenju. b) Svobodno občest je točka individualnosti, osvobojena vednosti vseh. Niso je oni konstituirali. Kot ekstrem vlade je neposredna, naravna individualnost. To je dedni monarh. On je utrjen neposredni vozel celote [Knoten des Ganzen]«. (239–240)

Operacija osvoboditve obeh ekstremov deluje tako, da posameznik osvobodil ali odpusti občest – kakor država odpusti zločinca iz zapora – in ohrani občest le v svoji vednosti; začne delovati in razmišljati kot

14. Običajno je ta akt odsvojitve ali odtujitve zajet v družbeni pogodbi, pri Heglu pa v oblasti tirana.

obči posameznik in se odpove svoji posebnosti. Torej se volja, ki si jo je odsvojil v oblasti, povrne k njemu kot vednost. S tem pa že osvobodi tudi obče oziroma ga prepusti samemu sebi kot od sebe ločeno sfero. To je drugi pol te iste operacije. Vendar ta ločitev ne pade v njega, zakaj on je lahko oblast in lahko kandidira, temveč v oblast samo. Ta razloček, opazovan na oblasti, pa je ločitev oblasti od enega samega posameznika, dednega monarha. Radikalen sklep je torej že tu: občna oblast se odsvoji v posamezni volji, v volji dednega monarha. Tisto obče, ki v posamezniku postane vednost, v dejanskosti samo postane posameznik.

Vednost, ki pri tem obratu igra tako pomembno vlogo, je na tem, da se popolnoma osamosvoji. Naslednji razdelek, ki obravnava svobodno konstitucijo posameznih stanov, členitev delov znotraj države ali notranjih organov države, je prehod duha v čisto vednost: »Individui so **zunanj**o dejansko svobodo v svojem neposrednem bivanju izgubili; toda prejeli so **notranj**o – **svobodo misli**.« Podobno izpeljavo najdemo pri Kantu, ki je ta moment izpeljeval iz akta »podpisa« družbene pogodbe. Posamezniki so s sklenitvijo »izvirne pogodbe« v celoti »**opustili** divjo, brezzakonsko svobodo«, da bi svojo »svobodo sploh, v zakonski odvisnosti, v pravnem stanju« šele »**pridobili**« (Kant, 1998: §50/ §47). Tam, kjer je pri Kantu deloval neke vrste politični moralni imperativ – »Ti moraš [du sollst], z ozirom na neizogibno sobivanje z vsemi drugimi, izstopiti iz tega <naravnega> v pravno stanje« –, v resnici pa le prisila zakona; »človek [man] mora iz naravnega stanja, v katerem vsak sledi le svoji lastni glavi, izstopiti in se z vsemi drugimi družno **podvreči** neki javno pravni zunanji **prisili**...«, na tem mestu pri Heglu nastopi tiran. Tam pa, kjer se pri Kantu ujemata in delujeta **hkrati** tako (subjektu notranji) moralni imperativ kot zunanja »pravna prisila«, pri Heglu nastopi vednost. Vendar kot sprava obeh momentov. Torej če je pri Kantu moralni imperativ (in s tem svoboda) postavljen v subjekta že a priori in ga skupaj z zunanjo pravno prisilo potisne v pravno stanje (kjer šele

pride do prave zakonske svobode), potem s tem za Heglovo optiko še ni rešen problem razcepa v samem subjektu, kjer so človeške strasti in čutnost zoperstavljene moralni razsežnosti subjektovega praktičnega uma. Do maksime kategoričnega imperativa pri Kantu pridemo šele z abstrahiranjem od patoloških nagibov subjektivne volje. Vendar pa je popolno ustrežanje subjektivne volje moralnemu imperativu s praktičnega vidika nedosegljivo – kakor dokazujejo mnogi interpreti in Kant sam –, nobeno konkretno dejanje mu zares ne ustreza: »Popolno ustrežanje volje moralnemu zakonu pa je svetost, popolnost, ki je ni zmožno doseči **nobeno** umno bitje v **čutnem svetu** v **nobnem** trenutku svojega bivanja.« (Kant, 1993: 118.)¹⁵

Zato se zdi, da je Heglov cilj veliko bolj realističen in ga je najlažje opredeliti s tem, kako se bo država sprijaznila s tem presežkom subjektivne volje. Vendar je njegova stava še veliko bolj radikalna. Ta presežek subjektivne volje, ki je pri Kantu še moteč, je natanko tisto, kar pri Heglu vso zadevo sploh žene naprej. To pomeni, da je duh ljudstva, ki živi v neki državi, neposredno odvisen od tega presežka posameznikove subjektivne volje. Čeprav gre v resnici za eno in isto stvar, pa ga je mogoče opazovati z dveh ravni. Oblast v Heglovi državi na neki točki dobesedno opazi, da se tega presežka volje ne bo rešila drugače, kakor tako, da ga izloči iz svoje sfere. V resnici ga izloči v svojo sfero in razloček postavi v samo sebe, torej v oblast samo. To, kar nastane oziroma je po drugi strani že od nekdaj bilo tu, je monarh: ločen, osamosvojen, osamljen in uzakonjen subjektivni presežek volje. Na drugi ravni, ki pa je v bistvu ista, pa posameznike s to isto potezo k njemu pripusti in jim ga celo zapove, saj bi sicer nihče ne delal in opravljal svojega poklica, ampak bi večno kolebal v svoji neodločenosti glede tega, kaj naj naredi. Velika ironija je

15. Ter še: »Prvi postulat <nesmrtnost duše> izvira iz praktično nujnega pogoja, da mora trajanje ustrežati popolni izvršitvi moralnega zakona« (Kant, 1993: 128), torej mora izvrševanje moralnega imperativa nujno predpostaviti **neskončnost** približevanja subjektivne volje moralnemu zakonu.«

seveda v tem, da jim država od tega celo pobira davke. Stvar pa ni več niti malo zabavna, če jo poskušamo dojeti v vsej njeni razsežnosti, ki jo ta obrat Kanta prinese s sabo. Če je Kantovo čistost dejanja motil madež subjektivne patološkosti, pa je pri Heglu po nastopu monarha ravno obratno: čistost subjektivega dejanja veliko bolj moti madež zakona. Ravnanje in delovanje, delo in ustvarjanje posameznika, nič od tega se odslej ne more znebiti pripetosti na obči zakon. Prav tako malo kot se lahko znebi te občosti, da je človek, se ne more znebiti niti zakonske občosti, ki jo predstavlja državna oblast. Šele odtod so pojasnljivi čisto preprosti in običajni postopki vlade in drugih oblasti (kakršna sta npr. kaznovanje zločinca ali pa pobiranje davkov), če naj ne temeljijo na zunanji moči, temveč na umni ureditvi in védenju, tj., če naj temeljijo na umnem dojetju.

Zato je pri Heglu tako pomembna sprava med partikularnostjo subjektivne volje posameznika in njegovo občostjo, ki se zgolj v njegovem dejanju in delovanju še ne bi mogla uresničiti, kot je dovolj dobro vedel že Kant. Sprava se tako izvrši prav v vednosti. Res pa je, da je sprava v vednosti v vsakem primeru dosežena oziroma na nek način izsiljena. Zakaj to, kar je treba vedeti, v vsakem primeru biva, namreč kot obča oblast. Posameznik to ve, pa če to hoče vedeti ali pa ne. Pri Heglu posameznik šele v tem, ko prejme svojo občost (udejanjeno v oblasti) in se ta vrne k njemu v njegovi vednosti, šele na tem mestu Heglov posameznik pride do prave svobode, tj. do tistega, kar je pri Kantu postulat praktičnega uma, moralnega imperativa. V začetku ta občost (v razviti obliki) ni dana,¹⁶ kakor pri Kantovem subjektu moralni imperativ, ampak mora posameznik do nje šele priti. Seveda s posredovanjem zunanje, bivajoče občosti, države. Svoboda pa tukaj ni na tak način, skregana s posebnim posameznika, z njegovimi strastmi, čutnostjo..., ampak v spravi z njimi. Občost je spravljena v njegovem mišljenju, dejanska, bivajoča občost

16. Je pa seveda dana v nerazviti obliki, tj. kot enostavna občost – določilo prostora in časa.

(oblast) pa je sprijaznjena, kakor pravi Hegel, z »**razuzdanostjo, propadanjem, nemoralnostjo, sprijenostjo posameznika**« (241). Nenazadnje torej ustoličenje monarha prinese neko razrešitev razcepa tako v zavesti posameznikov kakor tudi v dejanskosti in, morebiti najbolj pomembno, tudi v praktičnem delovanju. Zato je treba opazovati posredovanje vseh treh ravni ene z drugo. A) Če je, kakor trdi Hegel, nesklad v zavesti posameznika nekako razrešen s tem, da mu je »**obče** veljavno« in da nastopi kot »sredina, ki ga sklene z njegovim **posebnim** in njegovo **dejanskostjo**«, potem je pomiritev nesklada možna samo zato, ker se je že hkrati izvršila tudi v dejansko obstoječi občini oblasti. B) Ta se je namreč s postavitvijo monarha na sam vrh oblasti sama okronala z njegovo subjektivno **posebnostjo**. Ker pa monarh kot vrh oblasti pade v samo sfero oblasti, je resnica te operacije veliko bolj to, da monarh zavzame mesto sredine oblasti, ki jo sklene z njeno **občostjo** in njeno **dejanskostjo**.¹⁷ Monarh jo sklene, kar pa je mogoče zgolj zaradi tega, ker monarh neposredno je naravni individuum. C) Vendar pa je resnično pomemben zastavek obeh plati položen v polje, kjer je v začetku problem sploh nastal, tj. v praktično delovanje. Na tej nemogoči meji med zavestjo in dejanskostjo, ki je bila veliko vprašanje Kantovega in Heglovega časa, ki je v svojem trebuhu že nosil naslednjo etapo kapitalizma. Polje, ki je zahtevalo resnično razrešitev problema, je določeno s početjem vseh posameznikov, tako članov oblasti kot navadnih državljanov kot naposled tudi monarha. Dejanja in delovanja, skratka praktičnega udejstvovanja kateregakoli posameznika v državi, se z ene strani drži tako madež njegove **posebnosti**, kakor z druge tudi prav tako neodpravljiv madež **občosti**. Praktično udejstvovanje posameznikov,

17. Oblast je izvorno razcepljena na dva dela, od katerih je v enem od njih obča zato, ker lahko to, kar počne (to pa je razsojanje o vseh skupnih) počne samo zato, ker so si posamezniki odsvojili svojo enostavno občost in jo s tem avtorizirali. Ta še nedeljanska občost pa v drugem postane dejanska zato, ker naposled le sprejme in uveljavlja obče zavezujoče zakone in odločitve ter jih tudi izvaja. Ni težko ugotoviti, kako je monarh ravno na tem razcepu dejaven. O tem več v mojem nadaljnjem izvajanju.

njihovo dajanje in delovanje pa je **dejanskost** sama; tukaj torej v vlogi srednika med posebnostjo slehernega delujočega posameznika in med občestjo. Na vzajemnem posredovanju vseh treh ravni stoji »kraljestvo npravnosti«.

Entscheidung monarha

Pomanjkljivosti, ki jih je Hegel še videl na demokraciji, odpravi šele *Entscheidung monarha*. Če se Heglu volja posameznikov pri glasovanju še kaže kot naključna in posamična ter rezultira v tem, da se mora tej posamezni volji neposredno podvreči neki drug posameznik (ter svoje mnenje opustiti), potem je tukaj problem najprej v tem, da volja večine, »majoriteta«, ni posredovana, ampak neposredno uveljavljena. Manjšina postane izobčena (odpade), zato je odločitev, kljub temu, da je večinska, še vedno le partikularna. Skupna volja ljudstva, ki jo ima v oblasti, je samo navidez občea, ne pa še v resnici. Razloček med nekim večinskim in nekim manjšinskim mnenjem, ki pade v samo oblast, je še poljuben in še ni določen kot resnica same oblasti. Tukaj pri Heglu nastopi vloga monarha. S to malenkostno gesto, »postavljanjem pike na i«, s katero monarh potrdi odločitev in ki je sama na sebi lahko tudi nična (potrjuje že potrjeno), se ustvari možnost in prostor za pripoznanje ne samo večine, ampak predvsem manjšine. Razmik med odločanjem in dokončno odločitvijo (*Entscheidung* monarha) omogoča manjšini, da izstopi iz neposrednega rivalstva z večino in se sprijazni z nujnostjo odločitve. Šele s tem izsiljenim strinjanjem je tudi omogočen mimi povratek te odločitve k vednosti (tako vseh odločujočih kot tudi v vednost vseh državljanov).

Zato se mora oblast nujno posredovati, in sicer s posameznikom, z eno samo posamezno subjektivno voljo – voljo dednega monarha. Šele takrat oblast kot občost pride do resnice, in sicer tako, da sama znotraj sebe postavi reflektirano razliko (med oblastjo strank in oblastjo monarha), ki jo je imela pred tem že sama na sebi, v sporu

med večino in manjšino. Krog občosti je za Hegla sklenjen in se lahko dá v vednost posamezniku kot njegova občja volja. Hkrati je preprečeno tudi to, da bi se lahko posameznik neposredno identificiral z obćim (obćestvom), zakaj potem bi lahko tudi svojo posebnost imel za občje.

Na eni strani države je monarh kot »trdni voz«¹, ki mu stojijo nasproti posamezni individui kot element »tekoćnosti«² [Flussigkeit] na drugi strani.

»Mnoštvo individuov, ljudska množica stoji nasproti temu individu, monarhu. Oni so množstvo, gibanje, tekoćnost. Ta je neposrednost, naravno – edino on je naravni individuum, tj. sem se je zatekla narava; to je njen zadnji preostanek [letzte Rest] kot pozitiven. Družina vladarja je edina pozitivna, druge je treba opustiti.« (241)

Tako eden kot drugi pa »lahko delajo, kar hoćejo«, vmes se svobodno oblikujejo »notranji organi«, institucije države, sredina, ljudski duh, ki ustvarja življenje skupnosti. Če je monarh za svojo vlogo rojen, pa vsak drugi

»individuum velja le kot odsvojen [entäussertes], kot omikan [gebildetes], kot to, za kar se je sam naredil. Celotna skupnost je tako malo zvezana z enim kot z drugim – je samonosno <samo sebe noseće> neunićljivo telo. Vladar je lahko 'nared' [beschaffen sein] kakor hoće, občani [Bürger] kakor hoćejo – skupnost [Gemeinwesen] je v sebi zaključena in se v sebi vzdržuje«. (241)

Monarhova volja je neposredna, naravna; samo na tej toćki je Hegel pozitivist. Na monarhu ima Heglova dialektika »obćega uma, uma ljudstva«³ svoj nedialektićni ekstrem, pozitivnost zajeto v dednosti, doloćitvi po rojstvu. Pozitivnost, ki skrbi za ohranjanje države, kot antiteza negativnosti, ki žene naprej vso njeno dialektiko. Monarh je zadnji ostanek narave, sem se je zatekla narava in še neposredno vse drugo, kar je šlo v dolgem dialektićnem procesu v nič. Sem se je

zateklo kraljevo telo, ki je povzročalo toliko neprijetnosti obema jakobincema francoske revolucije. V tem pogledu je monarhova volja čisto enostavna naravna volja – monarh kot eden je hkrati negativ in podobnik tirana. V tem, ko v ustroj oblasti vnaša nujnost, ji je tudi sam v vseh pogledih podrejen, podrejen je torej predhodnim določitvam: da bo lastnik nedeljenega posestva (primogenitura), da bo podpisoval državne zadeve, da bo konec koncev po svojem rojstvu dedni monarh. Edini posameznik, ki se ne izoblikuje svobodno v to, kar hoče, pač pa je njegova usoda vnaprej zapečaten. Vendar je ravno on – z dodajanjem svojega »jaz hočem« obči volji, volji oblasti – mesto obrata, kjer se obče obrne nazaj v obče s posredovanjem posamezne, partikularne volje. Torej je hkrati tudi čista negativnost, torej le dialektični moment? Točka, ki je izvzeta vednosti posameznikov, slepa pega vednosti državljanov države. Nujnost odločitve, ki ni dostopna rezoniranju. A s tem se obča sfera države hkrati zapre ter sklene in posameznik jo lahko v svojem vedenju zapopade. Kot taka se vrne v posameznika kot inteligenca, tj. vrne se mu tisto lastno pripoznanje, v katerem je vedel skupno voljo kot skozi njega samega postavljeno. Temu spoznanju – »**inteligence** je bit pripoznanja, da imam svoje pozitivno sebstvo v skupni volji, za katero vem, da je postavljena skozi mene« (233) – se pridruži še pripoznanje njegovega negativnega sebstva, ki ga ima prav tako v oblasti, tj., da je moč oblasti (vladna aplikacija ukrepa) njegova lastna moč. S tem se posameznik kot sebstvo v svojem vedenju ve kot obči, tj. državljan: »Država je zvižača [Der Staat ist die List].«

Der Staat ist die List

Filozofija duha je kot del *Jenaer Systementwürfe III* dokaj samostojen in konsistenten tekst, čeprav je le delovna različica oziroma rokopisna priprava za predavanja, ki jih Hegel ni nikoli pripravil za izdajo. Zato si lahko dovolimo povleči tudi nekaj sklepov, ki se tičejo

notranje organiziranosti teksta, in poskušamo poiskati predhodno javljanje nekaterih postopkov sklepanja, ki v konstituciji države odigrajo ključno vlogo. Napotek za takšno branje Hegla je mogoče najti že pri Adornu, v njegovem delu *Skoteinos*, kjer pravi, da je »določenost filozofije kot konfiguracije momentov kvalitativno različna od enoznačnosti vsega... sama konfiguracija več in nekaj drugega kot celokupnost svojih momentov. Konstelacija ni sistem. Ne ureja se, ne nareja se vse v njej, temveč eno meče luč na drugo in figure, ki ena z drugo tvorijo posamezne momente, so določen znak in berljiva pisava« (Adorno, 1972: 97). Heglov tekst bomo poskušali brati na ta način, ne glede na to, kakšni napaki se s tem izpostavljam (že Adorno sam je pripomnil, da se Heglov jezik temu v marsičem upira). Predhodne omembe zvijače [die List] bomo brali, če smemo tako reči, kot predhodno napisana pisma, naslovljena na Monarha.

Zvijača – orodje

Die List, zvijača ali zvijačnost, ki jo ponavadi pri Heglu najdemo v sintagmi zvijačnost uma, se v *Filozofiji duha* prvič pojavi v tistem delu teksta, kjer je govora o delu [Arbeit] in izdelovanju orodja [das Werkzeug] ter o gibanju volje kot gona [Trieb] pri tem.

»Ampak orodje dejavnosti še nima samo na sebi; <orodje> je inertna [träges] reč, ne obrne se (nazaj) vase, jaz moram še delati z njim; **zvijačo** sem postavil vmes med sebe in zunanjo rečost [Dingheit] – da bi si prizanesel in s tem pokrtil svojo opredeljenost ter pustil, da se obrabi. Ob tem varčujem le pri kvantiteti – kljub temu potim znoj...« (189)

Ob tem je treba vedeti, da pri Heglu »delo [Arbeit] samo, kottakšno, ni zgolj dejavnost [Tätigkeit] ... temveč <je> v sebi reflektirano proizvajanje [Hervorbringen]«. Tako »v orodju«, v recimo »izdelani sekiri posedujem možnost, vsebino kot neko občo«. Delo kot v sebi reflektirano pomeni, da skozi delo posameznik izrazi [äussert] svojo

posebno, notranjo vsebino («kot občo») in si jo hkrati v istem zamahu tudi odtuji [Enttäussert] oziroma povnanji. Ima jo kot tako, kot reč [Ding] svoje notranje vsebine, pred sabo. Orodje seveda ni zgolj navadna reč, saj služi za obdelavo drugih reči. Hkrati je človek vanj položil del svoje dejavnosti in ga naredil za uporabnega. Olajša mu delo, zmanjša količino dela. A Heglu gre za to, da pokaže, kako zvijača tukaj nastopi le v svojem prvem momentu, to je kot orodje – zvijača med človekom in rečjo – kot reč, ki pomaga obdelovati druge reči. Zvijačnost je šele na pol poti, zvijača je tukaj le polovična:

»Narediti se za reč je še nujni moment, lastna dejavnost gona še ni v reči. V orodje je treba položiti še lastno dejavnost in ga narediti samodejnega. To se zgodi tako, á) ... da izrabimo njegovo dvostranost, da ga v tem nasprotju prisilimo, da gre nazaj vase..., â) da uporabimo lastno dejavnost narave, ... da v svojem smiselnem bivanju pocne nekaj drugega od tega, kar je hotela – njeno slepo početje naredimo za smotrno; za nasprotje sebe same... Tukaj stopi gon v celoti iz dela [Arbeit] nazaj; naravi pusti, da sama sebe obdeluje, mimo gleda poleg in le z lahkotnim naporom upravlja celoto – **zvijača.**« (190)

Če je bila zgoraj zvijačnost na strani reči, shranjena v reči, orodju, potem je tukaj v tem, kako gon stopi iz dela nazaj vase, v celoti zapusti reč, ki odslej dela sama. Gre seveda za bolj izpopolnjeno orodje, kot je npr. mlin na veter ali na vodo. Na tem mestu je naloga, in, kot pravi Hegel, »čas zvijače napram moči«, v tem, da »slepo moč na eni strani zagrabi« in jo usmeri proti njej sami. Tako, da z druge strani ona počne nekaj drugega od tega, kar je hotela.

Die List ist das Wissen

V gonu je z orodjem vnešen razcep, ki bo nadalje botroval razcepu volje na dva značaja. Pri tem mu je izhodiščna volja (kakor večina začetnih pojmov Heglove filozofije) na neki način enotna oziroma o

volji govori kot o eni (sami). V resnici pa je že na začetku vanjo položen razcep ali neujemanje. Šele kot taka (notranje neujemanje) je gibalno, je »volja, ki se hoče postaviti« in »si sebe narediti za predmet«. Gon je namreč na začetku poglavja o volji (186) definiran kot notranji odnos med voljo kot občo (smoter volje, ki leži v vsebini jazovega sveta) in voljo kot posamezno (sebstvo, dejavnost, početje): kot njuna sredina.

»Človek je usoda posameznika. Skozi **zvijačo** je volja postala ženstvena [Durch die List ist der Willen zum weiblichen geworden]. Gon, ki izstopi <iz početja>, je kot **zvijača** teoretično opazovanje; nevedoče početje je vednost; dve moči, značaja.« (190–191)

To, kar nas bo zanimalo, sta predvsem sprepletenost posamičnega in občega ter vloga vedenja pri tem. Zakaj tukaj je ključno mesto, ki ga iščemo za interpretacijo države kot zvijače. Volja je postala dvojno razcepljena¹⁸. Volja se je razcepila na dva dela, na vsakem koncu imamo svojstven značaj, ki pa je v sebi znova razcepljen. Moški in ženski značaj volje je določen prek razcepa. Ker je tukaj teren precej nejasen, bomo poskusili skicirati le osnovno poanto, v kateri nam bo najbolj pomembno to, kako sta **značaja** usmerjena drug na drugega in kako ta usmerjenost naposled preide v vedenje.

Ženski značaj je vedoči, saj je teoretično opazovanje, ima vednost o tem, »kar leži na planem in se vdaja svojemu propadu«, je »podzemno«, »zlo«. Ženski značaj ostaja v sebi, njegova vez z zunanostjo je opazovanje in vednost, a ta je dvojna, ker je vednost o drugem značaju, ki je prav tako »jaz«, je hkrati vednost o sebi. V tisti meri, kolikor je vednost o sebi, je kot posamezni značaj tudi obče. Drugi značaj, moški, je moč, ki pa je »slepa«, »nima zavesti o naravi tega

18. Razlika je še v tem, da ob razcepu gona nastaneta dva tipa: »Moški je poželenje, gon; ženski gon je veliko bolj to, le predmet gona; vzdražiti, obuditi gon in pustiti, da se ta na njem <ženskem gonu> zadovolji [und ihn sich an ihm befriedigen zu lassen].«

bivajočega«, gre naravnost naprej, sili ven in je izpostavljena. A ni zato nič manj element vednosti. En značaj »je vednost v sebi, drugi je vednost dejavnosti navzven«. ¹⁹ Kolikor je tam vednost le notranja, bivanja še nima na sebi, toliko je prazna. In kolikor drugi značaj ni teoretično opazovanje, vednost navznoter, ampak le »vednost« kot »dejavnost navzven«, je slep. Tako je »eden na zunaj **občnost**, zaokrožena substanca [die gerundete substanz], – drugi navznoter«. Ravno zato, ker je vednost razdeljena med oba, ker sta oba značaja dve različni plati vednosti, vednost navznoter in v dejavnosti, je vednost »prav tako pri razcepu **sredina**«.

»Volja se je sama razcepila v dva ekstrema, od katerih je v enem cela, v občem, kot tudi v drugem posameznem. Ta dva ekstrema se imata postaviti v eno, vednost slednjega mora preiti v spoznanje. Gibanje sklepa je postavljeno skozi to, da je vsak na sebi to, kar je drugi. Eden, obči je posameznost, vedoče sebstvo; prav tako je posamezno obče, kajti nanaša se nase. Ampak postati mora za njo <posameznost>. Ali ta **istost** <mora postati> vednost istega.« (191–192)

Navzkrižna povezava je takšna, da je eno nevedoče početje, a kot početje nujni element (predmet) vednosti drugega, drugo pa je nasprotno, teoretično opazovanje (tako sebe kot drugega). Prvo (slepa moč) najde svoje bistvo v drugem (v drugi volji), to drugo pa opazuje svoje bistvo v ravnanju onega – slepe moči. Torej vsak sebe prepozna v drugem in drugega v sebi. Ta »vednost mora preiti v spoznanje«. Oziroma tista slepa dejavnost mora postati vedoča in ta vednost mora postati dejavna. V tem tiči njuna ugotovitev, da sta drug drugemu potrebna, da sta »drug za drugega«. Ne eno ne drugo se v sebi ne more zadovoljiti, vsakega bistvo je v drugem in tudi zadovoljitev. Njuna bit je »**bit za drugega**«. Zato se morata **odpovedati**

19. To je treba po mojem brati kot da je vednost v dejavnosti, pa čeprav je ta dejavnost slepa (nevedna). Zakaj vednost, na primer, bo v dejavnosti kot v svojem predmetu iskala zakonitosti ipd. In v tem smislu je dejavnost tista, v katero so te zakonitosti že položene.

samemu sebi [»auf sich selbst verzicht getan«] in se postavi v eno. V resnici pa se odpovesta le tisti svoji posebnosti, ki jo imata na drugem: vednost svoji nedejavnosti, slepota svoji nevednosti. To spoznanje je ljubezen.

V tem kratkem ekskurzu na začetek Heglovega teksta je postala jasna vloga, ki jo je odigrala zvijača – prehod v vednost. Tukaj se ne moremo ukvarjati s tematizacijo razlik med različnimi stopnjami zvijače, konec koncev nam gre za splošen princip funkcioniranja, prek katerega bomo izvedeli, na kakšen način je tudi država zvijača. Lahko rečemo, da je zvijača kot orodje precej očitna, ljudje orodja s pridom uporabljajo in so, kot pravi Hegel, na svoja orodja tudi zelo ponosni. Poleg tega nobeno izmed dejanj ali ravnanj, potem ko pride do svoje resnice v dejanskosti oziroma ko pride do bivanja (ko volja človeka svoj nevedeni notranji razcep povnanji in ga prenese recimo v orodje), človeka ne pusti nedotaknjene, temveč vzvratno vpliva nanj. Saj notranji razcep šele tako, ko postane zunanji predmet opazovanja, preide v vednost. A to, kot sem že omenil, nas tukaj ne more zanimati do podrobnosti. Pomembno je, da je zvijača botrovala nastopu teoretičnega opazovanja in preko tega nastanku vednosti oziroma, če smo natančni, nastanku spoznanja (»biti za drugega«). Kasneje v tekstu se zvijača pojavi še enkrat, in sicer neposredno kot vedenje: »Zvijača je vedenje.« Zvijača tukaj nastopi kot hrbtna plat boja na življenje in smrt: »Njemu kot zavesti se kaže tole, da gre na **smrt** drugega, gre pa na svojo lastno, samomor...« (203) Možnost spregleda tega dejstva, pravi Hegel, tiči v tem, da si je zaslepljeni akter s tem dejanjem, ko »je šel na smrt drugega«, odsvojil in hkrati tudi že uzrl tisto, kar mu je najbolj lastno – zunanje bivanje. Pridobil je neko »vedenje o sebi«, namreč s tem, ko se je prav sam »izpostavil nevarnosti«, tj., ko je svoje življenje izpostavil smrti. Ob tem pa si je že – nevede – stopil za hrbet, ta sestop pa je mogoče narediti le v neko točko, ki je že stališče uma. Mislil je, da gre »na smrt drugega«, šlo pa je pravzaprav za razcep v njem samem, za ukinitvev sebi najbolj lastnega bivajočega

in s tem za vznik tega, čemur Hegel pravi »biti v sebi«. Po tem spregledu je »ponovna vzpostavitev« možna kot »povzetje njegovega bivanja v abstrakciji vedenja«. S tem Hegel zaključi dve predhodni poglavji, »inteligenca« in »volja«, ter naredi prehod iz volje v dejanskega duha [wirklicher Geist], kjer je volja postala inteligentna oziroma sama sebe ve, je »vedoča«. To kar ima napočiti – um, je že tu – deluje v ozadju **boja na življenje in smrt**. Na kratko in na splošno lahko rečemo, da je zvijačnost v tem, da neko ravnanje, početje, delovanje ali delo, ki je imelo neki določen namen, tega ne izpolni. Kljub temu pa pride do nekega izida, ki je nadvse pomemben za nadaljnji razvoj. Ravnanje je bilo do tega izida v nevednosti, učinek je glede na namen izšel kot stranski produkt delovanja. To neujemanje med postavljenimi ali želenimi ali zavednimi cilji in tem, kar se zares izpolni, ravno je zvijačnost. Zvijačnost je naposled to, da je nastalo nekaj drugega od tega, kar je imelo nastati. A to, kar je nastalo, je dejanskost sama in s tem, ko je nastala, je že postala očitna in predmet opazovanja ter tako nadalje nastopi tudi kot predmet vednosti.

Shema, ki smo si jo na hitro ogledali, je identična tisti v *Konstituciji* države. Tukaj je država zvijača, podobno kot pri orodju²⁰. V tem se bistveno razlikuje od starogrškega, natančneje od Platonovega dojemanja države. Tam je bilo »lepo javno življenje npravnost vseh – lepota neposredna enotnost občega in posameznika, umetniška stvaritev, kjer se noben del ni izoliral od celote, genialna enotnost sebe vedočega sebstva in njegove upodobitve«. V novejšem času neposredna npravna enotnost posameznega sebstva in občega ni več mogoča. Tako ves problem tiči v tem, kako posameznike hkrati odvezati od občosti (države) in jih hkrati zvezati z njo. Torej, kako v eni potezi izpeljati odsvojitvev (odtujitev) in prisvojitvev hkrati. Za to, pravi Hegel, je potrebna višja:

20. Na to opozarja že ena izmed Heglovih opomb ob robu tistega dela teksta, ki obravnava zvijačnost pri orodju in gonu: »Die breite Seite der Seite der Gewalt wird von der Spitze der List angegriffen.«

»abstrakcija, večje nasprotje in omika, globlji duh. To je kraljestvo
 nravnosti – ... – Višja razdvojitve je torej v tem, da gre vsak popolnoma
 nazaj vase, da svoje sebstvo kot tako, kot bistvo ve, pride k tejle
 svojeglavosti, da je ločen od bivajočega občega, pa vendar biva
 absolutno – v svojem vedenju svoj absolutum neposredno poseduje.
 Kot posameznik osvobodí/odpusti občę, svojo popolno samostojnost
 ima v sebi, – odpove se svoji dejanskosti, velja si le v svojem vedenju.
 b) Svobodno občę je točka individualnosti, osvobojena vednosti vseh,
 je eno, niso je oni konstituirali – je kot ekstrem vlade neposredna, naravna.
 To je dedni monarh. On je fiksni neposredni vozle celote [Knoten
 des Ganzen]«. (239–240)

Spremljamo lahko dva koraka; najprej nravnost posameznikov.
 »Vsak je eno z občim«, a ne tako kakor pri starih, kot sebstvo, kot ta
 posameznik. Medij, v katerem se izvrši preobrat, je **vednost**. Posameznik
 namreč zapusti »svojo posebnost« tako, da svoje bistvo
 spozna v državi, »v njej se neposredno ve kot občę«. Od nje prejme
 svojo določitev, svojo samovoljo pa ukine oziroma **opusti**. Pripozna
 se v ravnanju države oziroma kot element vednosti tudi ono preide v
 spoznanje. To pa ne bi bilo mogoče, če ne bi sledil drugi korak te
 poteze, ki ga je treba opazovati na strani države.

Tu se je občost, osvobojena ali prosta vednosti vseh, postavila
 kot občę individuum, v dednega monarha. Monarh je ekstrem vlade.
 Kot ekstrem je nujni moment v konceptu države, ker zaceli razcep
 sebstva posameznikov, ki ga je vlada še podpirala ali ga sama še ne
 more odpraviti. Zakaj posamezniki imajo v vladi tako pozitivum kot
 negativum svojega sebstva. Pozitivum kot svobodna konstituirajoča
 volja posameznikov – individuum, ki »ima občę za smoter« – negativum
 kot moč skupne volje, ki je nad njimi, nad individui, ki »imajo
 posamično za smoter«, ki ji morajo biti zatorej poslušni, čeprav izvira
 iz njih samih. Nenazadnje ta negativum določa členitev celote v
 posebne kroge, stanove, znotraj teh pa si posamezniki določajo svojo
 dejavnost in življenje. »Z one strani se imenuje *citoyen*, s te *bourgeois*.«
 Sklepamo lahko, da poskuša Hegel z monarhom kot ekstreme

mom vlade preseči razcep, ki ga oblast in vlada še podpirata. Konec koncev samo uslužbenci oblasti niso ujeti v tem precepu med dvema smotroma, obćim in posameznim. Pri njih oba pola sovpadeta – njihov posebni interes, ki jih žene v delo, sovpaše z interesom obćosti, kar pomeni, da delajo sicer za svoje preživetje, a njihovo delo je ravno ukvarjanje z obćimi zadevami vlade. Ta razlika pa bi se morala posredovati pri vseh posameznikih ljudstva in ne zgolj v vladnem sektorju. Da zgolj monarh posreduje to razliko oz. jo izniči, ni naključje, kajti dedni monarh je za razliko od voljenih predstavnikov na svoje mesto rojen, nobena svobodna volja ga z volitvami ali z izbiro ne postavi na čelo. On je vselej že postavljen, vnaprej določen kot **obći stan** države, torej to, kar morajo drugi šele postati in se k temu omikati. Zato je Heglu tudi toliko do tega, da se vanj (v monarha) »zateče zadnji ostanek narave«. Kakor je monarh »naravna individualnost«, tako je tudi njegova volja pozitivna, naravna. Njegova opredelitev kot naravni individuuum neposredno sovpaše z vnaprejšnjo opredelitvijo monarha kot stanu, kot obćega individua. Ta paradoks je sam paradoks monarha. Njegov notranji razcep.

Ko smo se prej v tekstu srečali z momentom naravnega, je bilo to najprej v orodju, kjer je bila zvijača v tem, da se je narava obrnila proti sami sebi. In potem še pri moškem in ženskem značaju volje, v slednjem kot teoretičnem opazovanju, v prvem kot v slepi moči. Tako je »moč, ki je slepa« tam nastopila kot element vednosti – »vednost dejavnosti navzven« nasproti teoretičnemu opazovanju – »vednost v sebi«. In v resnici je tako drugo (teoretično opazovanje), vednost o tem, »kar leži na planem«, moralo preiti v spoznanje kot tudi ono prvo (slepo delovanje). Sprava se je v celoti izvedla v vednosti. Toda če si še enkrat natančno pogledamo tisto mesto Heglovega spisa, bomo ugotovili, da je ta vednost na neki način spodletela vednost. Opazovanje, ki je prešlo v spoznanje, ni bilo spoznanje vsebine delovanja tiste »slepe moči«, marveč je ta zanjo še naprej ostala brezdanja in nepredirna, vedena, a ne spoznana. Prav tako

malo uspešna je bila vednost delovanja na strani moškega značaja. Spoznanje je bilo spoznanje ljubezni, »biti za drugega« in tako zopet novo delovanje, le da si je določilo drugo smer. Vednost ni ostala v sebi, ni se zadrževala samo v sebi, ampak je takoj zopet stopila v zunanost, kamor jo je gnala napetost znotraj vednosti. Vendar ta zunanost ni bila več čista zunanost, padla je marveč v skupnost: »osamljenost človeške eksistence« je bila »s tem končana«. Tako je iz spodrseljaja, neuspeha vednosti izšla skupnost, skupno življenje v vzajemnem odnosu obeh značajev. Svojih posebnosti značaja nista »črtala« z absolutno opustitvijo, temveč ravno z opustitvijo ločenega življenja, kjer bi posebnost vztrajala v izoliranosti. Natanko zato smo tukaj, v konstituciji države priča podobnemu sklepanju, ki je obvladovalo razmerje dveh značajev volje. Zato, ker sta se naposled oba odpovedala svoji posebnosti prek vzajemnega pripoznanja enega v drugem, v spoznanju, da sta eden za drugega. Ukinitev značajske posameznosti se je odvijala v skupnem življenju. A v resnici je znotraj skupnosti značajska razlika vztrajala, bila je torej ukinjena, a ohranjena znotraj skupnosti. Enaka poteza je na delu tudi tu, kjer se nrvnost, ki nastane, nevarno približa ljubezni.

Posameznik se »odpove svoji dejanskosti, velja si le v svoji vednosti«. Čemu se odpove in kaj potem »v svojem vedenju absolutno neposredno poseduje«? To, kar odpade, čemur se odpove kot svoji dejanskosti, je njegova neposredna, izvorna umeščenost v dejanski svet, v katerem bi kot svobodno sebstvo lahko poljubno ravnal zgolj po svoji samovolji. Vendar je to tisto, čemur se je tako ali tako že odpovedal s tem, ko si je svojo voljo odsvojil v oblasti in prepustil, da mu drugi vladajo. V resnici je ta izvorna naravnost svobode nekaj, česar nikoli ni imel. Izguba, ki se ji zgolj še enkrat odpove. Negira negacijo, ki jo je imel v odsvojitvi. Negira jo kot izgubo, s tem pa svojo dejansko svobodo šele postavi kot da bi je ne bil nikoli izgubil. Pride do svoje resnične in prave svobode. Zares pa se odpove temu, da bi arbitrarno ravnal glede državnih zadev. Temu nemogočemu

nesmislu, da bi vsak po svoje reševal državne zadeve. Torej se odpove tej posebnosti, da bi živel in ravnal ločeno od države. Zato pa se mu ta arbitrnost vrne v ravnanju enega samega individua – monarha, vanj se zateče, zato je on »naravna individualnost« in njegova naravna volja je neposredna, pozitivna. Njegovo »slepo« početje se postavi v odnos, v službo skupnosti. Njegova volja ostane nepredirna, v kolikor posamezniki pristanejo na to, da imajo »v svojem vedenju svoj absolutum« odslej v državi. Nejasnost tega obrata, ki se vrši v monarhu, je mogoče bolje razumeti z vzporednim branjem *Uma v zgodovini*: »V družini ni navzoča ta samostojnost; kar veže njene individue je neki naravni gon. Šele v državi bivajo kot reflektirani-vase. V državi nastopi ta ločitev, da je to, kar je individuom predmetno, le-tem zoperstavljeno in imajo oni svojo samostojnost temu nasproti.« (Hegel 1999b, 96.) Da bi se državljani emancipirali od posebnih pogojev svoje umeščenosti v okolje, ki si jih niso sami izbrali, da bi se torej individualizirali in se svobodno obnašali do predmetnega sveta, morajo pretrgati neposrednost družinskih in sploh vseh neposrednih in vnaprej določenih vezi in se šele s posredovanjem »točke individualnosti« države osamosvojiti. Sicer bi ostali pogreznjeni v naravno določenost in naravni gon. Tako je zadnji zastavek tega obrata ta, da je šele tako posameznikovo ustvarjanje novih vezi popolnoma svobodno. Tukaj je treba le še ohraniti pozornost na tem, kar Hegel v *Filozofiji duha* pravi o družini vladarja, da je namreč »edina pozitivna, vse ostale je treba opustiti«. Od tod je legitimno povleči sklep, da bi edino monarh, pogreznjen v naravno določenost, ostal prikrajšan za čisto samostojnost in svobodo, in sicer, če ne bi bil že vnaprej določen za **obči stan**. Ta opredelitev je tista plat, ki pripada tisti strani odnosa, ki jo zaseda monarh. Medtem ko se pri drugih »zunanja« svoboda, tj. svoboda »v njihovem neposrednem bivanju skozi ta princip izgubi«, pa je »njihova notranja svoboda miselnosti ohranjena«. Posameznik se šele po tem, posredovan z občestvo države, v popolnem miru ukvarja sam s sabo in s svojim

predmetnim svetom. Šele po posredovanju nepredirne »individualne točke« oblasti se dokončno identificira sam s sabo kot s sebstvom in tako uravnava svoje bitje in žitje. Šele tukaj je tudi prvič zares svoboden. Zakaj s tem, ko se kot obči vé v svoji vednosti, s tem občost ali država zanj nista več neko onostranstvo, drugo od njega, temveč sta v njem ponotranjena, osnova njegove vednosti in nadaljnjih ravnanj. Ta moment v Heglovi politični filozofiji, namreč nastop monarha kot države, se ujema z njegovim religioznim pojmovanjem Kristusa kot boga: »Bog stopi v naravo – kot dejanski; vse onostranstvo je ukinjeno.« Zvijačnost države je to: v njeni moči je, da prenaša »razuzdanost, propadanje, nemoralnost, sprijenost posameznika« (241). Tako je rezultat tega deduktivnega gibanja, ki se začne z monarhom in pomeni ukinitvev posameznikove posebnosti, ravno **vnovična vzpostavitev sebstva posameznika** in njegove posebnosti. Z negacijo oblasti, v kateri je najpoprej odsvojil oziroma negiral svoje sebstvo, pride na isto. To, kar je z negacijo šlo v nič, je ravno prva negacija, odsvojitvev sebstva. V nič je šla prav ta izguba. Svoje posebno sebstvo pa si je tako zopet ali, bolje, šele v celoti pridobil. Vendar tokrat na drugačni, obči osnovi: posameznik »svoje sebstvo kot tako, kot bistvo ve ... svojo popolno samostojnost ima v sebi«. Slabo ali zlo posameznika je skozi državo, vedočo občost, spravljeno samo s sabo. To je tisti Heglov bistven premik od dualizma dobrega in zla, kakor ga še najdemo pri Hobbesu: »Zunaj države se nahaja kraljestvo strasti, vojne strahu, revščine, zaničevanja, izločkov, gnilobe, nevednosti, nasilnosti, znotraj države pa kraljestvo uma, miru, gotovosti, bogastva, spodobnosti, poduhovljenosti, miline, modrosti, blagostanja.« (Hobbes v Norberto Bobbio, 1999.) Pri Heglu je država zvijačna in se mora sprijazniti s podlostjo posameznika.

S tem smo obdelali predvsem eno plat države kot zvijače, namreč tisto, kjer vsak posameznik odpusti obče in »gre popolnoma nazaj vase«. To je le del tega, kar omogoča, da je »duh celote svoboden«.

Erinnerung, Gedächtnis in »prazno početje«

Preostane še, da razjasnimo, kako Hegel koncipira drugi pol te zvijačnosti – ekstrem vlade. Torej moment, kjer »svobodno obče« nastopi kot »točka individualnosti« – monarh. Zakaj šele z monarhom »duh celote« postane »svoboden«?

Za to je treba poseči še bolj nazaj v tekst, kjer najdemo edini podoben primer, povezan tako z zvijačo kot s posameznikovim delovanjem (oziroma delovanjem duha na samem sebi), kjer se šele začne »svobodno povzdignjenje duha« (179). Ob zaključku poglavja o volji, kjer je Hegel izpeljal prehod v dejanski duh (204), lahko preberemo opombo, v kateri je narejen shematični prikaz ujemanja stopenj v razvoju inteligence in v razvoju volje: umišljanje²¹ [Einbildungskraft] ustreza svobodni volji nasploh; **pomnjenje/ponotranjanje** se sklada z **orodjem**; **znak** pa se ujema z **zvijačo**. Znak se torej ujema z zvijačo. Še preden pa se spustim v Heglovo teorijo znaka in jezika ter omenim tisti preobrat, ki se zdi za našo razpravo še posebno pomemben, moram naznačiti neko drugo razliko, ki je zanj bistvena; razliko med pomnjenjem/ponotranjanjem [Erinnerung] ter spominom [Gedächtnis]. Pomnjenje predhodi znaku in zaseda drugi klin lestvice, kakor tam orodje.

Človek, s katerim se pri Heglu poglavje o inteligenci začne, je »ta noč, ta prazni nič, kar vsebuje vse v svoji enostavnosti – bogastvo neskončno mnogih predstav, slik...« To je **jaz**, začetek, s katerim imamo opraviti. Ko pridemo do znaka [Zeichen], je praznina jaza že napolnjena s slikami [das Bild] predmetov (reči) – jaz je namreč najprej v neposrednem odnosu z okolico; je zrenje. Vendar je »jaz« še vedno »ta noč« in to preneha biti šele, ko si postane predmet. Akt, s katerim pride do zavesti o samem sebi, je Pomnjenje ali **ponotranjenje** [Erinnerung]. Ko iz »teme svoje notranjosti« izvleče na plan

21. Več o umišljanju pri Heglu je mogoče prebrati v članku Slavoj Žižka »Zagata Heideggerjeva branja Kanta«.

sliko, mu ta v zavesti priključuje še spomin nase, slika »mu je že poznana« ali nekoč prej je že bila *zanj* in z njo je torej v spominu ohranjeno tudi to.²² V zavesti priključuje tudi sebe oziroma »ponotranjji se«. S tem si je predočil nov predmet; predočil si je sintezo obojega – slike²³ in ponotranjenega jaza. Kar nastane, je znak. (S tem pa se razmerja – bit zunanjega predmeta v sliki in njena vsebina na eni strani ter ponotranjeni jaz na drugi strani – docela spremenijo.) V sliki je reč (zunanji predmet) izgubila svojo samostojno bit, njena nova bit je zdaj *sebstvo* (jaz). Njeno bistvo, nov pomen, je sedaj to, da je za jaz. A tudi ta pomen, da je za jaz (»Fürmichsein«) ali ponotranjeni jaz, je kot znak²⁴ **predmet** jaza. V znaku je še vedno prisotna ta neskladnost – ponotranjenega jaza in slike (forme in vsebine) – ki jo je treba odpraviti. Ponotranjeni jaz je pomen slike, njeno bistvo, da je ona za njega. Vendar ta jaz, za katerega je slika bila, ni sam zopet nič drugega kot notranjost – ta noč – notranjost reči. In kot tak je v tem – ko je za samega sebe oziroma za jaz, katerega predmet je – na enakem kot slika. Njegova bit ni več to, da je notranjost reči, ampak to, da je za jaz (kakor slika) in da je pomen te slike. Torej se mora tudi njegova bit spremeniti. Postati mora za sebe (za jaz) ali »notranjost mora postati zunanja ... stopiti mora v bivanje«, kajti šele tako, v zunanjem bivanju bo lahko za jaz. To se zgodi skozi jezik, tj. skozi jezik kot silo poimenovanja. Pomen se tukaj »vrne k biti«, stopi v bivanje:

»Najpoprej govori jezik zgolj s tem sebstvom, s pomenom reči, dá mu ime in ga izgovori kot bit njegovega predmeta. Kaj je tole? Odgovorimo:

-
22. To, čemur Hegel pravi »Fürmichsein«, torej to, da je zame – za jaz.
23. Naj še dodam, da je slika reči za razliko od reči same ali predmeta opazovanja prevzela formo, ki ji jo je nadel jaz. Njena forma ni več bit, določena z zunanjim prostorom in časom, temveč je, s tem ko je notranja jazu, prevzela (dobila) drugo bistvo: »Jaz je forma, ne zgolj kot enostavno sebstvo, temveč kot gibanje in kot odnos delov slike.« Ta »odnos« je še »treba postaviti kot njegov«. Njegova postavitev v **jaz** je ravno ponotranjenje.
24. Na tak način se znak šele lahko razvije; da je tudi »Fürmichsein« predmet jaza; v negativnem odnosu do slike, kot totaliteta slik, ki jo omogoča, ki je znak. Znak je namreč natanko to – totaliteta (mnoštvo) slik istega za (isti) jaz.

tole je lev, osel ipd., tole **je**, kar pomeni, tole sploh ni nekaj rumenega, kar ima tace ipd., neko svojsko samostojno, temveč **ime**, **ton** mojega glasu; nekaj čisto drugega kot je v mojem zrenju, in tole <je> njegova prava **bit**.« (175)

Preden nadaljujemo, je treba razmotriti še, kako je Hegel v strukturo znaka in pomena ter naposled jezika vpel »jaz«. Jaz ima za razliko od drugih reči seveda poseben položaj. Jaz, tj. kateri koli jaz, je na eni strani nosilec pomena: pomeni besed so shranjeni v njegovi notranjosti. Na drugi strani je »jaz« prav tako reč in je kot tak le ena izmed množice besed. »Der Name ist es, und ist ein Ding.« (179) Tako je jasno, da si bo Heglova dialektika ravno tu, skozi to razdvojenost, utirala pot. »Jaz« je tukaj postavljen nasproti jeziku kot množstvu imen. A v tem je že tudi sam sebi predmet oziroma predmet mu je ravno njegovo poimenovanje: »njegovo poimenovanje mu je predmet, kot kraljestvo, kot množstvo imen«. Vzdevanje imen je »izumljajoča samovolja« – tukaj šele prvič nastopi spomin [Gedächtnis] – in v spominu izgine najprej ta samovolja. »Jaz pride k biti; ime je utrjen znak, ostajajoča vez (odnos), neka obča. Jaz je svojo samovoljo v svoji biti opustil; postavil se je kot obče.« Svet reči in pojavov je zanj postal svet imen, ni več bogastvo slik ali znakov, temveč bogastvo imen. Razlika pa je v tem, da so pojavi med seboj tudi vzajemno povezani, kakor blisk in grom (primer je Heglov), kot svobodni imeni pa sta blisk in grom »drug do drugega ravnodušna«. Jaz je edina »moč te prostosti«, ureja imena in vzpostavlja red. Red je nujni odnos imen, a je zaenkrat zgolj »notranji ali samo naključni red«, še vedno »samovoljna nujnost«. »Jaz je čisto sam nosilec [Träger], prostor, substanca teh imen.« To je tudi njegova nova vsebina in edina vsebina, ki ima priti na plan.

»Jaz... je njihov red. Jaz se mora le ugledati kot ta, ki jih ureja in ohranja red, oziroma njih <mora uzreti> kot urejene... Najprej je v posesti imen, mora jih obdržati v svoji noči, kot uslužne, ki ga ubogajo [gehörchen]. Ne zre jih zgolj tako, kot imena nasploh, temveč jih zre kot v svojem

prostoru utrjen red, kajti on je njihov odnos in nujnost, je na sebi bivajoč [seiende] odnos različnih <imen>. Gre k temu, da bi vsebino vzpostavil iz sebe. Njegova vsebina so ravnodušna imena; ampak na njihovi ravnodušnosti, na mnogih, sebstvo [das Selbst] ni kot negativum, kakor je v resnici; negativum na mnogih je odnos vsakega posebej skozi sebe samega do drugih.«*

* »V imenu je jaz neposredna posamičnost. Kot ta moč se postavlja kot nujnost, ampak prazna, kakor **usoda**. Ne vem, kaj je njen zakon, njena vsebina, kaj ona hoče.« (177)

Jaz sam je »nujnost«, hkrati »utrjajoči in utrjeni red«. Znak kot prva pojava zvijače, govor kot druga potrebuje tretji moment, prek katerega je šele omogočeno nadaljevanje, prehod k naslednji etapi Heglove filozofije. Zakaj v znaku je bil »jaz« še popolnoma naključen, v jeziku ali vzdevanju imen popolnoma »samovoljen«. In tudi urejeni in utrjeni red imen, katerega »prostor in substanca« je »jaz«, je še vedno zgolj naključni red, zgolj notranji. Ravno to troje mora iti v nič, »jaz« ima postati to, kar je v resnici in na sebi – reč. Ta moment je veliko manj pričakovan od prvih dveh in edinstveno heglovski (glej Žižek, 1994). Hkrati je najmanj racionalen od vseh, a kljub temu ključno gonilo Heglove dialektike. Ali če povemo z Adornom: »Iracionalno stopi v samo filozofsko racionalnost kot moment in na filozofiji je, da absorbira ta moment in da se zavoljo tega pismeno ne zaveže iracionalizmu. Celotna dialektična metode je poskus, da se gre s to zahtevo do konca.« (Adorno, 1972: 97.)

Na ravni inteligence, tj. znaka in jezika, najdemo ta moment v »stofflose Beschäftigung«, praznem početju, v vaji spomina. »Vaja spomina je zato prvo delo prebujenega duha kot duha.«

»To delo je zatorej prvo notranje delovanje/učinkovanje [Wirkung] v samem sebi – neko popolnoma nesmiselno [unsinnliche] ukvarjanje [Beschäftigung] – začetek svobodnega povzdigovanja duha, kajti tukaj se ima v predmetnosti.« (179)

To je obratni postopek kot tisti, s katerim je v pomnjenju/ponotranjenju reč naredil za »jaz«: »Zasebje ponotranjenja [Erinnerung] je tukaj njegovo početje na samem sebi.« (179) To je čisto fenomenološko početje, nima nobenih resnih neposrednih objektivnih nasledkov; njegov produkt je zgolj nekakšen mentalni preskok, izkušnja zavesti. Ob tem je popolnoma nepomembno, kaj si vzamemo za vajo v spominu. Heglu šteje edinole to, da je skup po nekem redu sestavljenih besed. In ta red, skladnja besed, to, kar jih drži skupaj (ne pa ravnodušne besede same), je »jaz« – sila in moč, nujnost »jaza«. Nevidna notranja nujnost je prišla na dan, postala je bivajoča. Poglavlje o inteligenci se tako zaključí. Inteligenca, ki je iz njega izšla, je prosta, svobodna in neodvisna, »toda njena svoboda je, nasprotno, brez vsebine«, **prazna** je in se še mora udejanjiti. Preide v voljo.

Ta paradoksalni moment Heglove logike nikakor ni osamljen in naključen kot recimo le trenutni Heglov preblisk. Podobno logiko najdemo na delu že v politično-filozofskih fragmentih iz bernskega in frankfurtskega obdobja. Torej je prej kot naključen veliko bolj stalnica Heglovega opusa. Najdemo ga v fragmentu iz frankfurtskega časa, ki govori o spominu na mrtve in o odnosu do mrtvih ter nazadnje še o »početju mrtvecev«: »Toda blebetati nerazumljive molitve, branje maš, molitve rožnega venca, izvajanje praznopomenske ceremonije božje službe, to je početje mrtvecev. Človek se poskuša v celoti narediti za objekt...« (Hegel, 1936: 261.) In tudi kasneje v *Fenomenologiji duha* je na delu natanko ista logika, v prehodu iz samozavedanja (gospostvo in hlapčevstvo) prek stoicizma, skepticizma in **nesrečne zavesti** v višjo raven Duha, na prehodu v **um**: »S pozitivnim momentom pečanja z nerazumljenim poslom.« Pri Nesrečni zavesti je to »početje, ki posreduje zavest kot tako; vsebina tega početja je črtanje, ki ga zavest opravi s svojo posameznostjo«. Pomembnost te »skrajne točke največje odtujenosti«, v kateri se je zavest »otresla svojega jaza«, je Mladen Dolar zakoličil kot točko, kjer je subjekt zmožen »univerzalno opustiti samega sebe, se univerzalno zreducirati«

in je lahko šele kot tak »univerzalen«. To, kar bo nam še posebej pomembno pri Heglovi vpeljavi monarha, v opazovanju učinka, ki ga ima ta na državljane, je prav subjekt, ki »opusti vsa svoja imaginarna oporišča v svetu, avtonomijo in svobodo, zreduciran je le na neko izginevajočo točko, podrejen brezsmiselni črki« (Dolar, 1992a: 85).

Monarh in zvijačnost

Gibanje inteligence se s tem seveda še ne zaključi. V nadaljevanju spisa jo najdemo še natanko na mestu konstitucije države in Heglove koncepcije oblasti: »**Inteligenca je bit pripoznanja**, da imam svoje pozitivno sebstvo v skupni volji, za katero vem, da je postavljena skozi mene.« (233) Kar manjka, je seveda to, da je tudi njeno ravnanje na meni samem moje lastno, torej pobiranje davkov, izvajanje kazni... Manjka še to pripoznanje, da imam na njej tudi svojo negativnost. Tudi hrbtna plat prvega pripoznanja je pripoznanje kot inteligenca. Iz tega namreč sledi, da je posameznik kot sebstvo v občini oblasti popolnoma odsvojen, da ima na njej tako pozitivno kot negativno določitev, kot sklenjeno celoto. Slednjo kot nujnost, kot odločitev države. Šele kot sklenjena lahko preide njemu v vednost in postane v celoti njegova in njegovemu védenju imanentna in podlaga njegovega nadaljnega ravnanja in delovanja. Pripoznanje pozitivnega sebstva posameznika v oblasti pomeni odsvojitve posameznikove volje, tj. položi jo v oblast, kar botruje konstituiranju oblasti. Oblast pa ima na sebi prav tako to dvojnost pozitivnosti in negativnosti, ki se kažeta kot vednost. Vednost kot abstraktno (zgolj predlog) in vednost kot dejansko (že zakon), ki je zavezujoča in veljavna. In ravno v prehodu od ene do druge se mora zgoditi obrat, ki ju sploh sklene v celoto. Zato se vlada sama dá v ta ekstrem, dednega monarha, točko individualnosti, kjer se zgodi ta obrat.

Na tem terenu lahko sedaj poskušamo ločeno opazovati raven inteligence, kakor je bila predstavljena pri »Erinnerung« (znaku),

vzdevanju imen (jeziku) in spominu [Gedächtnis] (vaji spomina). Le da je tukaj volja že stopila v register inteligence in je zato čista inteligenca, dojeta abstraktno kot nevtralna, ki nič noče, prav tako malo mogoča kakor volja, ki bi ne vedela kaj hoče, tj., ki bi bila neodvisna od neke inteligence. Vsaka inteligenca je že angažirana in je pripeta na strukture volje, kakor je tudi vsaka volja že notranja strukturi inteligence²⁵. Pomembno pa je spoznati, kako je monarh kot izjema pripet na te strukture.

Kot volja je monarh določen kot naravna volja, ki bi naj bila lastna vsakemu človeku, a je vendar v vseh drugih z izjemo monarha ukinjena. Toda kot inteligenca – monarh, kolikor je opazovan v registru inteligence – je preprosto popolnoma neodvisna od svoje osebne omike, izobrazbe, bistrosti. To so predikati, ki jih monarh sicer lahko ima, ni pa nujno, da jih ima. V zadnji instanci je Heglu celo vseeno, ali so mu lastni, zakaj monarh je »lahko nared kakor hoče«. Država ga je namreč s svojo izbiro – še preden se je rodil – določila za monarha. To mu ni bilo dano niti na izbiro niti se ni k temu sam omikal kot drugi državljani. S tem, ko je vnaprej določen za obči stan, pa ni poobčena zgolj njegova posamičnost, temveč in predvsem njegovo početje. To, kar je naloga tega stanu, je dajanje odločitev. *Entscheidung* monarha je njegovo opravilo, kar pomeni, da je to opravilo obče. Na neki način pripada državi in od tega si lahko vzame svoj davek. Zadeva, ki mu jo prinesejo v odločitev, je naslovljena na to obče opravilo in oblast ima po določeni plati v tem posle zgolj sama s sabo. Zato iz monarha ne govori njegova lastna inteligenca, pač pa v zadnji instanci inteligenca, umnost državnega ustroja, torej to, kakšen odnos do dejanskosti je omogočen v samih državnih strukturah, katerih zgolj »formalni vrh« je monarh. V tem smislu pravi

25. Tu torej strogo vzeto ne more več biti govora o znakih in imenih, temveč zgolj o, če uporabimo terminologijo teoretske psihoanalize, označevalcih. Simbolno je morebiti še najboljši približek, če bi že poskušali aktualizirati Heglovo pojmovanje inteligence na tem mestu.

Hegel, da monarh umnosti države dodaja svoj »jaz hočem«, s tem prešije eno raven vednosti z drugo in gibanje inteligence se lahko sklene; posameznik pa jo kot sklenjeno, v sebi zaokroženo, šele tako lahko vé v svoji vednosti. Ravno arbitrnost tega posamičnega »Ich will« (Hegel, 1995: §279) pa je v vednosti odpadla. Zakaj en pol vednosti je zgolj prešla k drugemu. V tej monarhovi gesti volje se skriva ta dvojnost, da hkrati s tem, ko odpravi brezno med abstraktno in dejansko vednostjo, odpravi tudi samo sebe. Dejavnost monarhove volje se tukaj dobesedno konča, birokracija in uprava države prevzmeta delo v svoje roke. Kakor je pokazal Slavoj Žižek v svojem predavanju ob ustanovitvi Društva za teoretsko psihoanalizo, ta moment pri Heglu v psihoanalitični terminologiji ustreza »točki prešitja«, ki je »poseg nekega novega označevalca, ki sam na sebi ne prinese nikakršnega novega pomena«²⁶: »Heglu gre tukaj za to, da se 'točko prešitja' čim bolj izolira, da se iz nje naredi prazno točko formalne odločitve, subjektivnega tako hočem, brez sleherne konkretne vsebinske teže« (Žižek 1983: 21). Monarh potrdi že potrjeno in zdi se, da je prva vednost gladko prešla v drugo. Oziroma v vednosti posameznikov je ta arbitrnost s tem izbrisana in se kaže kot ta ista umnost, ki se je z njo posredovala. Kaže se kot moment nujnosti v umnosti. Monarhova volja tako ni niti zunanja niti notranja ustroju države. Umeščena je na sam njen rob kot zunanost, ki intervenira v notranjosti.

Morebiti ni napak, če v tem Heglovega predhodnika prepoznamo v Spinozi. V *Politični razpravi* je namreč že on kralja koncipiral v nekem breznu mišljenja: »Toda če svet, kot se večkrat zgodi, ne bo enodušen, temveč se bo razhajal v različnih mnenjih tudi potem, ko bo vprašanje o isti stvari postavljeno že drugič ali tretjič, se stvari v tem primeru ne sme zavlačevati še naprej, temveč je treba razhajajoča

26. »... birokratska 'vednost' rabi neko zunanjo, 'ne-birokratsko' unarno točko, ki naj 'prešije' njen diskurz, ki naj ta diskurz od zunaj 'totalizira' in mu podeli s svojim praznim, avtoreferenčnim 'podpisom', s čisto formalno 'piko na i' performativno razsežnost« (Žižek 1983: 21).

se mnenja predložiti kralju.« (Spinoza, 1990: VI §17.) »Množica potemtakem prostovoljno prenese na kralja zgolj tisto, kar na noben način ne more biti v njeni moči, se pravi moč, da se konča spore in na hitro sprejme odločitev.« (Spinoza, 1990: VII §5.) Na presenetljivo podoben način je kontekst odločitve [Entscheidung] monarha opredeljen tudi pri Heglu:

»Kot moment ideje pa je moral <fatum> stopiti v eksistenco, ampak zakoreninjen zunaj človeške svobode in njenega kroga, ki zaposluje državo. Tukaj leži izvor potrebe po orakljih, po demonu (pri Sokratu), razbrati zadnje odločitve o velikih zadevah in pomembnih trenutkih države v drobovju živali, v žrtju in krilih ptičev ipd. Odločitev, za katero ljudje ... še niso imeli moči, da bi jo uvideli v notranjosti človeške biti.« (Hegel, 1995: § 279.)

Omemba fatuma tukaj zagotovo ni naključje. Poleg tega smo to **usodo** že srečali v enem izmed imen »jaza« kot tisto, kar je v njegovi notranjosti držalo skupaj red raznovrstnih imen: »Jaz sam je nujnost, kar je na sebi nasprotje njega samega.« In tole nasprotje je moralo priti na dan v vaji spomina kot praznem početju, v katerem se »jaz« kot »neposredna posamičnost, kot ta moč postavlja kot nujnost, ampak prazna, prav tako kakor rečemo: **usoda**, in ne vemo, kaj je njen zakon, njena vsebina, kaj ona hoče.« Kaj hoče, se je namreč ugotovilo šele, ko je ta prazna usoda in nujnost prišla na dan in si postala predmet, kar je bilo sploh »prvo delovanje duha na samem sebi«. Heglov fatum za razliko od zdravorazumske usode ni odvisen od neke opredelitve, ki bi mu bila zunanja. Izhaja neposredno iz notranjosti človeške biti, v kateri ima duh svoje nasprotje. Iz prazne nujnosti človeške biti, ki je brezvsebinska notranjost človeka. Fatum je sam po sebi zgolj materializacija te praznine. Preskok iz notranjosti v zunanost, ki pa v svoji zunanosti postane predmeten, tj. predmet te iste notranjosti jaza. Mišljenje se iz notranje napetosti že požene naprej.

V zgornjem navedku je fatum le drugo ime za »nepomešano čisto odločitev [unvermischte, reine Entscheidung]«, ki si jo dá država v

svojem ekstremu, v monarhu. Čeprav je monarh kot ekstrem oblasti še vedno oblast, je v tem, ko udejanji fatum, hkrati zunanost oblasti. V resnici je torej neka paradoksalna točka hkratne zunanosti in notranosti. S tem, ko na koncu dolgega procesa mišljenja in gibanja volje oblasti dostavi svojo odločitev, dá tako volji mišljenje in mišljenju voljo. S to gesto dá mišljenju, ki je prišlo do svojega roba, voljo, v kateri si je mišljenje zmožno izboriti učinek: »birokracija« kot pravi Hegel »pripada temu duhu«, odločujoč volji pa, ki je prišla do svojega vrha, omogoči prehod v mišljenje oziroma ji dá v zavesti državljanov dejanski obstoj. Monarh sam je rob države, od katerega se bo obrnila nazaj vase, ki pa tudi za samo državo ne ostane brez posledic. V njem se bo marveč razpustila kot zunanost.

Monarh mora biti v izpopolnjeni organizaciji države zgolj »vrh formalnega odločanja«. Njegova naloga je le to, da izjavi svoj »Ich will«, s tem pa je nastopa njegove partikularnosti tudi že konec. V tem je šel Hegel veliko dlje in bil neprimerno bolj radikalen kot Spinoza, ki je sicer tudi že nakazal osnovne črte takšnega monarha: »Se pravi, da je vsak zakon izrecna kraljeva želja, vendar pa ni vsaka kraljeva želja že tudi zakon.« (Spinoza, 1990: VII §1.) V Heglovem monarhu je njegov »hočem« prav tako ločen od njegove poljubnosti (241). Če je Spinoza na kralja še gledal kot »na duh države, na svet pa kot na zunanje čute duha oziroma telo države« (Spinoza, 1990: VI §19), pa je pri Heglu poanta še obrnjena: monarh ni duh države, monarh je kot država, nasprotno, njeno telo.²⁷

Prav tako lahko v početju monarha, v **podpisovanju** zakonov, opazujemo nadaljnjo operacijo zvijačnosti, in v njegovem poslu uvidimo tisto prazno početje, »unsinnliche Beschäftigung«. To, kar je šlo tam v nič, oziroma tisto, kar je to početje črtalo, je bila ravno posebnost jaza (tukaj prav tako kot nesrečne zavesti v *Fenomenologiji duha*).

27. Zato tudi ni čudno, da je Hegel v *Očp* opisal, kako mora napad na monarha veljati za »najvišji zločin« (Hegel 1995: §282) in je zanj zahteval »posebno obravnavo«. Napad na monarha je neposreden zločin nad državo.

Osebnost monarha je lahko prepuščena poljubnosti, lahko »je kakršen pač hoče« biti, to ne vpliva na umni ustroj države. V njegovem početju, podpisovanju zakonov, gre ravno ona posebnost konkretnega monarha v nič. Če je bil državni **red** (zajet v predlogih zakonov, imenovanj na državne funkcije...) do nastopa monarhove volje zgolj predpostavljen, pa z njegovim podpisom postane dejanski, torej zares utrjen. Oziroma utrjen postane tisti red, ki je bil predpostavljen, in ne tisto, kar vanj položi monarh. Monarh temu redu dostavi le njegovo lastno nujnost, katere resnično mesto je v ureditvi države. Država se v monarhu spozna kot utrjeni in utrjajoči red oziroma, da ne bomo abstraktni, kot umno in urejeno jo spoznajo njeni državljani. Prav tako kot se je s podobno gesto posameznik v praznem početju naredil za predmet, »za utrjeni in utrjajoči red«.

Če vztrajamo in nadaljujemo s tezo, da v monarhu sovpadajo vsi predhodni momenti zvijačnosti, kakor so postavljeni v Heglovem tekstu, če torej tekst beremo kot konfiguracijo momentov, ki drug drugega osvetljujejo, kot je to predlagal Adorno, potem lahko zvijačnost ideje države na monarhu opazujemo še z neke druge perspektive. In sicer s perspektive »začetka« tistega gibanja, v katerem se celota (države) vedno znova razčlenjuje v svoje posebne kroge (stanove), v njihovo delovanje in dejanskost. To, kar se v tej razčlembi izpolnjuje, je ideja države. Za Hegla je država »dejanskost npravstvene **ideje** ... sama sebi jasna substancialna volja, ki o sebi misli in zase ve, in to kar ve, tudi izvaja«. (Hegel v Lukšič, 1994: 19.) In kot **konkretna** država je »v svoje posebne kroge **razčlenjena** celota, član države je **član** nekega takega stanu...« (Hegel, 1995: § 308.)

Monarh je seveda celo eminentni pripadnik države in torej pripadnik nekega takega stanu. Njegov monarhični stan, ki je določen kot obči individuum, ima paradoksalno lahko hkrati samo enega samega člana. »Monarh je zaradi tega bistveno opredeljen kot tale individuum, **abstrahiran od vsakršne druge vsebine**, in ta individuum je **na neposreden** naraven način, po naravnem rojstvu opredeljen za

dostojanstvo monarha.« (Hegel, 1995: §280.) Z vidika države kot celote, ki je v sebi konkretna le kot totaliteta vseh stanov, je monarh zgolj eden izmed stanov. Vendar je monarh ob tem hkrati še suveren. In kot suveren je predstavnik celotne države oziroma s Heglom: »Suverenost... je individualno **države** kot take, ki je sama samó v tem eno [Einer]... Ta absolutno odločilni moment **celote** zatorej ni individualnost nasploh, ampak samo en individuum, monarh.« S to opredelitvijo odpade prejšnje pojmovanje, da naj bo država indifereentna občost, ki ima znotraj sebe množstvo različnih vrst-stanov. Država je v zadnji instanci »samo en individuum, monarh«. Struktura, na kateri je edino mogoče uvideti, kje na monarhu ima država svojo zvijačnost, je ta trojna struktura; monarhičnega stanu in konkretnega individua, ki pa hkrati je država in kjer je država »sama samó v tem eno«. Zato je treba Žižkovo ugotovitev, da »ima pri Heglu ... paradoksalno vsak genus pravzaprav eno samo vrsto, vrstna razlika ni razlika med dvema species znotraj indifereentne občosti genusa, marveč razlika med samim genusom in species« (Žižek, 1981: 118) v primeru monarha opazovati pravzaprav in predvsem na tem, da on neposredno je obča država. Je mar s tem opredelitev monarha kot stanu odpadla? Temeljna opredelitev stanu kot denimo vojaškega ali kmečkega stanu ne more ležati v ničemer drugem kakor v dejavnosti: opredelitev kmečkega stanu torej v kmečkih opravilih, vojaškega v vojaških. Predikat stanu nekega konkretnega subjekta se po tem privede v dejanskost in s tem v občost države.

Zato ni opredelitev monarhičnega subjekta nič drugega kot to, da predikat svojega občega stanu privede neposredno v konkretno državo, ki pa sama torej v tem ni več samo eno. To je neko čisto notranje početje – *Entscheidung*. Početje v samem sebi, ki si dá zunanost zgolj v podpisu. Podpis kot zunanost pa že zapade množtvu in začne pripadati redu dejanskosti. Zapusti svojo enost, ki jo ima v monarhu in si daje nov začetek v dejanskosti. Država si v monarhu vedno znova daje nov začetek, zakaj v njem kot naravnem individuu trči

na samo sebe in šele v tem trčenju se izpolni pogoj, zaradi katerega je lahko »sama sebi jasna substancialna volja, ki o sebi misli in zase ve, in to kar ve, tudi izvaja«. Substanca se v tem subjektu, v katerem hkrati je subjekt, obrne nazaj sama vase.

Kako misliti skupaj državo kot totaliteto, kot »v svoje posebne kroge razčlenjeno celoto« in to, da je sama zgolj in »samo v monarhu eno«? Monarh kot mesto, kjer je država »sama eno«, ni po eni strani nič drugega kot totaliteta državnih odredb. V resnici šele on s posegom te svoje »unarnosti« naredi množstvo različnih odredb za celoto ali takrat šele postanejo zares državne. Države ni nikjer zunaj, izven teh odredb (institucij, zakonov, javnih funkcij, javnih listin, državnega premoženja...) in njihovega bivanja v zavesti državljanov. One so hkrati edina in vsa država. Država je njihova celota, ki jo za celoto razčlenjenih »krogov« naredi unarna točka, monarh, ki je pri-peta na vse in vsakega od njih. Iz te perspektive »začetka delovanja in dejanskosti [Handlung und Wirklichkeit]« države, ki smo si jo zgoraj izborili, se ponuja priložnost za povzetek nekaterih bistvenih potez monarha v novi luči.

Najprej je tukaj moment tistega »erinnerung«, ponotranjenja z začetka Heglovega spisa. Gre za to, kaj se ponotranji v zavesti tega konkretnega posameznika, ki je monarh? Vse **predpostavljene**, torej predlagane uredbe države (zakoni, določbe ter npr. poimenovanja na javne funkcije) so v odnosu do funkcije monarha zgolj abstraktne in zgolj menjene uredbe. In še vedno vsebujejo ta razcep med vednostjo in dejanskostjo. So le obči predlogi, torej **predpostavke** o ureditvi dejanskosti, ki jim prav zaradi tega še ostaja zunanja. To, kar je predočeno v zavesti tega konkretnega posameznika, monarha, je sinteza obojega: da je ta konkretna, že obstoječa dejanskost države za njih, torej za tiste, ki jim je bilo zaupano upravljanje države. Njemu prinesejo državno zadevo v podpis. Monarh daje zgolj »piko na i«, on torej podpisuje. V podpisu pa se ne uveljavlja toliko konkretni monarh, ne njegova posebna posameznost ali njegovo vedenje o

dejanskosti, temveč nasprotno sinteza vedenja državljanov in dejanskosti države, kakor je za to vednost. To, kar na tej sintezi odpade, je tako zgolj **predpostavlanje**, predpostavlanje dejanskosti, ki se s tem obrne v postavljanje, v katerem si dejanskost dá svoj začetek²⁸. Nadalje je pomembno to, da je zakon s podpisom dobil novo bit, ni več zgolj predpostavljen, ampak velja, je postavljen. S podpisom je zakon stopil v bivanje kot zavezujoč, dejanski zakon.²⁹ Podobno v polje simbolnega vstopi posameznik, ki mu imenovanje na javno funkcijo podeli novo bit. Ni več zgolj tale posameznik, temveč je ministrski predsednik. To je njegova bit v državi in ta določitev uravnava njegovo nadaljnje ravnanje in ravnanje ostalih v odnosu do njega. Podobna, tam še rudimentarna poteza je bila na delu v vzdevanju imen, po kateri je »lev« (primer je Heglov) postal »nekaj čisto drugega kot je bil v mojem zrenju«: namreč »**ime, ton** mojega glasu ... in tole je njegova prava **bit**«.

Paradokсно mehanično delovanja monarha, ki v polju simbolnega države učinkuje kot ustvarjanje samo, je natanko eden izmed tistih begajočih momentov Heglove filozofije, o katerem je govoril Adorno in s tem v zvezi navedel slavni primer »dame«, ki je Hegla ob neki priložnosti povprašala, kako naj razume to, kar je prebrala. »Natanko tako« je bil Heglov odgovor. Adorno je mnenja, da njegov odgovor zakriva neko njegovo resnično zagato: »Dami je <Hegel> moral preusmeriti pozornost s tega, da **prazna zavest**: torej tisto, kar paragraf v sklopu logike od časa do časa ustvari, uzurpira mesto ustvarjanja samega, od katerega je edino odvisno, ali bo sploh prišlo do sklopa.« (Adorno, 1972: 113.) Primer, ki sledi pri Adornu, je seveda monarh.

28. Začenjanje, ki je posebno poglavje Heglove filozofije, sta izvrstno obdelala tako Mladen Dolar kot Zdravko Kobe v svojih delih, ki so že bila omenjena.

29. Na ravni jezika ni več *Predlog zakona o XYZ*, ampak je *Zakon o XYZ*.

Gedankending

Skleniti je mogoče z neko razliko med Heglovimi in Kantovimi filozofskimi zaključki glede ureditve države in statusa vladarja, v kateri postane vidna tudi Heglova zadolženost Kantu in njegovim teoretičnim nastavkom. Mestoma jih radikalizira do te mere, da se v njih razkrije njihov lasten subverzivni naboj. Tako lahko tudi Heglovega monarha v določenem oziru beremo kot radikalizacijo Kantovega »Oberhaupta«:

»Tri oblasti v državi, ki izhajajo iz pojma skupnega bistva nasploh (*res publica latius dicta*), so tako le **odnos** združene, a priori iz uma izviraajoče ljudske volje in čiste **ideje** državnega poglavarja [Oberhaupt], ki ima objektivno praktično realnost. Ta poglavar (suveren) pa je toliko zgolj neka (celokupno ljudstvo predstavljajoča) mišljenina [Gedankending], kolikor manjka na neki fizični osebi, ki predstavlja najvišjo državno oblast in ki priskrbi tej ideji delovanje na ljudsko voljo.« (Kant, 1998: §51.)

Najprej je treba omeniti, da je to Kantova splošna shema o vladarju neke države, ki je lahko ali avtokracija ali aristokracija ali demokracija. Zgornja shema velja torej za vse tri oblike vladavin s poudarkom, da je Kant zagovornik slednje.

Na tem primeru je moč opazovati, kako Hegel sledi isti tematiki in z malenkostnim premikom perspektive preformulira zastavitev celotnega problema. Matrika problema je pri Kantu že nastavljena: povezava skupne ljudske volje, čiste ideje uma (Gedankending) in fizične osebe. Hkrati s tem je zastavljen problem, kakšno mesto zavzema ta fizična oseba v odnosu do gibanja volje državljanov na eni in njihovega mišljenja na drugi strani in, nenazadnje, kaj je s samo to fizično osebo, z njeno voljo in mišljenjem. In zagata, kakor se je kazala Heglu, je naposled bila ta, kako to zgolj mišljeno dojemanje države državljanov, ki je sami stvari, torej državi zunanje oziroma jim je sama država še zunanja, tj. abstraktno onostranstvo, misliti na

objektivni ureditvi države. Ključen pri Kantu je seveda pojem *Gedankending*, ki je nekako podvojen v presežku idealnosti in v manku realnosti (konkretne fizične osebe). Kajti ta čista ideja je z ene strani v subjektivni zavesti državljanov že vnaprej zvezana z a priori iz uma izvirajočo ljudsko voljo. In z druge strani je v odnosu s fizično osebo, v katero pade, kolikor tej manjka (vzvratni) vpliv na to ljudsko voljo. Če je opazovana ločeno, v vsakem od obeh odnosov posebej, potem razpade v dve plati. Moja stava tukaj bi bila, da je Hegel koncept radikaliziral prav na tej točki.

Nekemu konkretnemu monarhu je ideja *Oberhaupta* kot strukturna ideja vrha države zunanja. Hegel je ta zunanji razcep privedel do notranjega nasprotja v samem pojmu monarha. Oziroma razcep je padel v monarha samega oziroma kar v Kantovo fizično osebo.

Za tisto pa, kar nastane iz razcepa *Gedankending*, če ga opazujemo na ravni inteligence oziroma simbolnega – in to je bistveno, če hočemo uvideti radikalnost Heglove poteze –, bi lahko rekli, da se teža »*Gedankending*« prevesi iz čiste ideje *Oberhaupta* na stran *Ding*, še več, prevesi se v nekakšen *Ding an sich* države. Država kot monarh je nekakšna reč [Ding]. Pozneje bo Lacan s Shakespearjem rekel: »The King is a thing«, a tudi »but the King is not with the body«. Drugo, kar od te operacije ostane, je njegova nepredirna, brezdanja naravna volja. Pojem čiste ideje vrhovnega poglavarja, ki je bil pri Kantu še vedno subjektiven³⁰, postane subjekt na sebi: stopi v bivanje. A je kot »začetek v sebi popolnoma abstrakten«. Tukaj je treba iskati razlago tistih Heglovih stavkov o monarhu iz paragrafa 280 *Očfp*: »Ta prehod od pojma čiste samoopredelitve v neposrednost biti in s tem v naravnost...« Zato je, kakor trdi Slavoj Žižek, »ta arbitrarni, 'iracionalni', s popolno poljubnostjo delovanja opredeljen košček 'realnega', ki hkrati v nekem pomenu 'je' celota Države kot umne totalnosti, tj. skozi katerega se Država šele vzpostavi kot umna

30. »Čista ideja, ki ima objektivno praktično veljavnost.«

Totalnost.« (Žižek, 1985: 75.) Monarh temu, kar mu predočijo, doda svoj »jaz hočem«, zakaj tu umnost ureditve pride do svojega roba in se upogne nazaj vase. Kar nadalje pomeni, da je monarhova »naravna« volja na neki način »zunaj človeške svobode in njenega kroga«. Tisto pa, kar tvori odnos čiste ideje *Oberhaupta* in »a priori iz uma utemeljene ljudske volje« in vstopi ter začne funkcionirati v notranjosti države, je čista forma: poprisotenje razmerja ljudske volje po državi in države kot reči. Torej razmerja države do same sebe, čisto prazno avtorefleksivno razmerje. To zadobi materialno prezenco (podpis), ki je nanjo pripeta kot »orakelj«. Orakelj je, kakor dokazuje navedba Heglovega primera »žrtje in krila ptičev«, neka bistveno materialna zadeva, ki priskrbi »odločitev, za katero ljudje ... še nimajo moči, da bi jo uvideli v notranjosti človeške biti«. To šele je pravi materialni korelat Kantovi čisti ideji *Gedankending*, ki si z naravno voljo monarha priskrbi »delovanje na ljudsko voljo«.

LITERATURA:

Hegel

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1987): »Philosophie des Geistes«, v: *Jenaer Systementwürfe III*, izd. Rolf-Peter Horstmann, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Hegel, G. W. F. (1995): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, izd. Johannes Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Hegel, G. W. F. (1936): *Dokumente zur Hegels Entwicklung*, izd. Johannes Hoffmeister, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart.
- Hegel, G. W. F. (1999a): »Die Verfassung Deutschlands«, v: *Frühe Schriften, Werke 1*, izd. Eva Moldenhauer in Karl Markus Michel (4. izdaja), Suhrkamp, Frankfurt na Majni.
- Hegel, G. W. F. (1998a): *Fenomenologija duha*, prevod in aparat Božidar Debenjak, Analecta, Ljubljana.
- Hegel, G. W. F. (1999b): *Um v zgodovini*, prevod in aparat Božidar Debenjak, Analecta, Ljubljana.

- Hegel, G. W. F. (1975): *Istorija filozofije* 3, prevedel Nikolaj M. Popović, Beogradski izdavaško-grafički zavod, Beograd.
- Hegel, G. W. F. (1998b): »Predgovor OČFP«, *Problemi* 7-8/1998, Ljubljana, str. 49-61.
- Hegel, G. W. F. (1998c): »Kdo misli abstraktno«, *Problemi* 7-8/1998, Ljubljana, str. 43-47.
- Hegel, G. W. F. (1998d): »Predavanja o zgodovini filozofije. Reformacija«, *Problemi* 7-8/1998, Ljubljana, str. 63-69.
- Hegel, G. W. F. (1996): »Zakonska zveza v OČFP«, *Problemi* 2/1996, Ljubljana, str. 5-18.

Ostala literatura

- Adorno, Theodor W. (1972): *Tri studije o Hegelu*, Veselin Malseča, Sarajevo.
- Bobbio, Norberto (1999): »Hegel in naravno pravo«, *Problemi* 3-4/1999, Ljubljana, str. 27-48.
- Debenjak, Božidar (1974): *V alternativni – marksistične študije*, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Deleuze, Gilles (2000): »Predstavitev Sacherja-Masocha«, v: *Mazohizem in zakon*, *Analecta*, Ljubljana, str. 13-100.
- Dolar, Mladen (1985): »Tri uvodna predavanja k problematiki Hegla in objekta«, v: Dolar
- Mladen & Žižek, Slavoj: *Hegel in objekt. Filozofija skozi psihoanalizo* III, *Problemi-Analecta*, Ljubljana, str. 7-62.
- Dolar, Mladen (1990): *Heglova Fenomenologija duha* I, *Problemi-Analecta*, Ljubljana.
- Dolar, Mladen (1992a): *Samozavedanje, Heglova Fenomenologija duha* II, *Analecta*, Ljubljana.
- Dolar, Mladen (1993): *Filozofija v operi*, *Analecta*, Ljubljana.
- Hobsbawm, Eric (1986): *Obdobje revolucije*, Državna založba Slovenije, Ljubljana.
- Kant, Immanuel (1993): *Kritika praktičnega uma*, *Analecta*, Ljubljana.
- Kant, Immanuel (1998): *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797), izd. Bernd Ludwig, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Kant, Immanuel (1937): *Dve razpravi*, Slovenska matica, Ljubljana.

- Kobe, Zdravko (1990): »Politicae philosophia naturalis«, spremna beseda, v: Spinoza: *Dve razpravi*, Problemi-Razprave, 3/1990, Ljubljana, str. 135-171.
- Kobe, Zdravko (1988): »Bit in refleksija«, v: *Želja in krivda. Filozofija skozi psihoanalizo*, Analecta, Ljubljana, str. 57-102.
- Korošec, Gorazd (1994): »Vloga fikcij v pravu: Hume, A. Smith in Bentham«, *Problemi 7/8 – Eseji 4/5*, 1994 Ljubljana.
- Kršič, Dragana (1990): »Kazen kot Aufhebung kršitve«, *Eseji 4/1990 – Problemi 8/90*, Ljubljana, str. 71-77.
- Kršič, Dragana (1996): »Heglova teorija zakona«, *Problemi 2/1996*, Ljubljana, str. 65-95.
- Kršič, Dragana (1999): »Določitev človeka v Heglovih Osnovnih črtah filozofije prava«, *Filozofski vestnik 1/1999*, Ljubljana, str. 115-131.
- Kršič, Dragana (1999): »Mesto posameznika v strukturi Heglovih Osnovnih črt filozofije prava«, *Problemi 3-4/1999*, Ljubljana, str. 49-64.
- Marcuse, Herbert (1987): *Um i revolucija*, Veselin Masleša, Sarajevo.
- Marx, Karl (1979a): »Kritika Heglovega državnega prava«, v: MEID I, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Robespierre, Maximilien (1989): *Izbrani spisi*, Krt, Ljubljana.
- Rousseau, Jean Jacques (1993): *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, ŠOU-Prevodi, Ljubljana.
- Spinoza, Baruch de (1990): *Dve razpravi*, Problemi-Razprave 3/1990, Ljubljana.
- Šumič Riha, Jelica (1996): *Totemske maske demokracije*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana.
- Žižek, Slavoj (1981): *Hegel in označevalec*, Analecta, Ljubljana.
- Žižek, Slavoj (1985): »Tri sklepna predavanja k problematiki Hegla in objekta«, v: Dolar, Mladen & Žižek, Slavoj: *Hegel in objekt. Filozofija skozi psihoanalizo III*, Problemi-Analecta, Ljubljana, str. 65-125.
- Žižek, Slavoj (1994): »Deleuze s Heglom«, *Razpol 8: Razprave 1 – Problemi 2*, Ljubljana, str. 101-207.
- Žižek, Slavoj (1998): »Hegel: od izsiljene izbire h konkretni občosti«, *Problemi 7-8/1998*, Ljubljana, str. 99-117.
- Žižek, Slavoj (1998): »Zagata Heideggerjevega branja Kanta«, v: *Primer Heidegger*, Krt, 1999, Ljubljana, str. 178-201.

Zdravko Kobe

HEGLOVA FENOMENOLOGIJA DUHA: SPODLETELA MOJSTROVINA

Fenomenologija duha tvori prelomnico znotraj Heglovega opusa. V njej se zgoščajo številni paradoksi in križajo razne poti, ki segajo vse do prepleta osebne biografije in svetovne zgodovine. Bila je prvo delo, s katerim je Hegel šele zares nastopil na filozofskem prizorišču, in hkrati zadnje delo, ki ga ni več zmožel integrirati v svoj sistem. Že kmalu je bila potisnjena na rob in nato v skoraj popolno pozabo, in vendar se je v več valovih dvajsetega stoletja ravno iz nje napajalo ponovno odkrivanje Hegla. Zasnovana je bila kot uvod v sistem, a je z bogastvom materiala, z drznostjo argumentacije, s svojo živahnostjo zbujala tolikšno fascinacijo, da je za marsikaterega heglovca prevzela mesto sistema samega.

Spremenljivost zunanje usode se je skozi celotno zgodovino branja podvajala s problemom ovrednotenja notranjih neskladij. Hegel je *Fenomenologiji* namenil nalogo, da nefilozofskega bralca popelje do stališča znanosti na nujen in zato znanstven način. Ker pa je s tem pridobila mesto, ki je zunaj in znotraj hkrati, se je samodejno zastavilo vprašanje, kako razumeti to obljubo, ki naj bi bila že svoja izpolnitev. Ali je sploh mogoče misliti popotovanje, ki naj bi se že od samega začetka nahajalo na koncu poti? Številnim se je zdelo, da je takšen projekt neizvedljiv in da se Hegel le pretvarja: celotno napredovanje zavesti naj bi dejansko potekalo pod vodstvom filozofa, ki se že nahaja na stališču znanosti in spletkari za hrbotom zavesti. Nasprotno se je na drugem koncu spektra začrtalo stališče, da se Hegel sicer res pretvarja, vendar v tem ni ničesar spornega, saj se vednost lahko proizvede le skozi samozaslepitev.

Na ta paradoks se nato navezuje natančnejša opredelitev cilja *Fenomenologije duha*, in tudi tu se odgovori podobno razporedijo na dva ekstrema. Za ene je absolutna vednost preprosto sekularizirana oznaka za popolno transparentnost, ki je že kot taka izraz nezmerne prevzetnosti. Za druge je sklepni moment napredovanja naravne zavesti nasprotno v uvidu o nujni necelosti vednosti, v spoznanju, da je neujemanje med vednostjo in resnico pogoj možnosti tako vednosti kot resnice. Paradokсно se obe interpretaciji strinjata, da se s prebojem k absolutni vednosti znanost pravzaprav tudi že konča; le konsekvence je zanju obratna. Po prvem branju je namreč *Fenomenologija duha* sicer res uvod, ki mu sedaj sledi znanost v pravem pomenu, vendar se ta zvede na golo eksplikacijo vsebine, ki je dosežena z absolutno vednostjo. Po drugem branju pa sklepni moment zaznamuje spoznanje, da vsa znanost obstaja le kot pot k znanosti, tako da se s koncem uvoda k znanosti sklene tudi sistem znanosti same (ki tedaj sestoji le iz svojega prvega, uvodnega dela).

Slednja umestitev se kljub svoji začetni tujosti vsekakor lahko opre na nenavadno okoliščino, da *Fenomenologija duha* dejansko zajema velik del tistega, kar po vsem sodeč spada v sistem; to velja zlasti za zgodovinsko problematiko iz poglavja o duhu. Tudi tu pa se za golim dejstvom skriva neka globlja razpoka. Že na povsem zunanji ravni je razvidno, da je *Fenomenologija* zgrajena iz dveh velikih krogov, ki se srečata v poglavju o umu kot zadnjem delu prvega cikla (C) in prvem delu drugega (AA). Ali ti oznaki izvirata od poznejših urednikov, kot je domneval Haering, ali od Hegla samega, kot se je izkazalo, je tu skoraj irelevantno, saj v vsakem primeru razkrivata neko heterogenost. Prav tako je znano, da je Hegel svoj »uvod« sprva nameraval nasloviti *Znanost izkustva zavesti* in se je šele sredi tiskanja odločil za sedanji naslov. Sprememba v zadnjem hipu je imela nerodno posledico, da so nekateri izvodi *Fenomenologije* v svoji notranjosti nosili enega, drugi drugega in tretji oba naslova; zmedo interpretov je šele čez več kot sto let razrešila srečna okoliščina, da se je našlo

Heglovo navodilo knjigovezu, naj stari naslov »Znanost izkustva zavesti« zamenja z novim »Znanost fenomenologije duha«.

Toda zakaj sploh ta sprememba? Ali je Hegel napisal nekaj drugega, kot je sprva načrtoval, in če je, kakšne sledi je to pustilo v besedilu in kakšne posledice ima to za konsistentnost celotnega projekta? Theodor Haering, skrajni predstavnik teze, da je *Fenomenologija duha* palimpsest, je svoja dolgoletna raziskovanja leta 1933 povzel v tale »rezultat«:

»Fenomenologija ni rasla organsko in po skrbno premišljenem načrtu, ki bi ga Hegel dolgo gojil v sebi in bi izšla iz njegovega dotedanjega razvoja, temveč je zrasla kot posledica zelo nenadne odločitve, sprejete pod zunanjim in notranjim pritiskom, v skoraj neverjetno kratkem času in kot spis, ki je nastajal korak za korakom in šele za tisk, pri čemer njegova intenca ni ostala vseskozi ista. To velja vse do te mere, da so ne samo ime, temveč dejansko tudi stvarna vsebina in obseg dela dobili današnjo podobo *šele med stavljenjem*.«¹

Nasprotniki tega stališča praviloma sicer ne zanikajo, da je mogoče v *Fenomenologiji* res najti mesta, ki nekako izstopajo iz celovitega kalupa; vztrajajo pa, da gre za enovit projekt, ki v svoji splošni strukturi kaže presenetljivo dodelanost. Še zlasti so dokazovali, da projekt uvoda v znanost, kakor si ga je zamišljal Hegel, naravnost mora vključevati pot skozi duha in da je slabost *Fenomenologije* kvečjemu v tem, da je premalo in ne preveč obsežna.²

Navedena razhajanja so glede na različnost interesov, pomen Hegla in nazadnje dejansko kompleksnost samega dela vse prej kot nepričakovana. In čeprav je mogoče v še vedno nedokončani kontro-

1. Th. Haering, »Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes«, v B. Wigersma (ur.), *Verhandlungen des 3. Hegelkongresses*, Tübingen – Haarlem 1934, str. 119. – Zdi se, da je idejo prvi formuliral Rudolf Haym v delu *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857, str. 238: »Fenomenologija duha tako postane palimpsest: nad prvim besedilom in med njim odkrijemo neko drugo.«
2. Tako meni npr. Fulda, cf. H. F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1965.

verzi o pravem cilju, obsegu in strukturi *Fenomenologije* videti znamenje njene živosti, si je težko zatisniti oči pred dejstvom, da je ta neodločenost obenem tudi očitni *znak njene spodletelosti*. Kako naj neko delo privede neukega bralca na stališče znanosti, ko pa se niti znanstveniki ne morejo dogovoriti o njegovem pomenu? Hegel pač od uvoda, vsaj načeloma ne, ni zahteval poznavanja filozofskih subtilnosti, prisegal je na navadni človeški razum:

»Razumska forma znanosti je vsem ponujena in za vse enako narejena pot k znanosti, in da se z razumom dokoplje do umnega vedenja, je upravičena zahteva zavesti, ki pristopa k znanosti.« (FD, Predgovor, § 15.)³

Že iz tega razloga je treba vztrajati, da mora biti *Fenomenologija* v svoji zasnovi, torej vsaj glede na svoj temeljni projekt, lahko razumljivo delo.

Predstaviti nekaj preprostih elementov, ki bi upravičili takšen pogled, je namen pričujočega prispevka. V njem bomo najprej poskušali pokazati, da je idejo *Fenomenologije* treba brati v navezavi na tedanji kontekst refleksijskega utemeljevanja stališča refleksije, ki se je odprl s sporom o spinozizmu, še zlasti v odnosu do Fichteja. Nato bomo na podlagi branja pojma izkustva zavesti, kakor je predstavljen v Uvodu, zagovarjali tezo, da ta metoda napredovanja podaja ustrezen opis tega, kar se dogaja v prvih treh poglavjih *Fenomenologije*, da pa se že s samozavedanjem in najpozneje z umom začenja neki drugi projekt. Nazadnje bomo opozorili na izjave, s katerimi se Hegel po našem mnenju dovolj jasno odpoveduje ideji, iz katere je izšla *Fenomenologije duha*.

Na tej poti se ne bomo spuščali v podrobno utemeljevanje posameznih korakov. Prav tako si ne bomo prizadevali za nova odkritja;

3. Citati iz *Fenomenologije duha* so navedeni zgolj z naznačbo paragrafa po številčenju iz slovenskega prevoda Božidarja Debenjaka, ki je izšel pri Analecti, Ljubljana 1998 (prevod je mestoma prilagojen).

v dosedanji kontroverzi so bili tako ali tako vsi argumenti že predstavljeni. Namesto tega bomo poskušali podati razmeroma preprosto in predvsem prepričljivo zgodbo, ki bi današnjemu bralcu približala osnovno idejo *Fenomenologije duha* in mu vsaj v začetnih poglavjih dala v roke koristno vodilo za branje.⁴

I

Spor o spinozizmu je do te mere določal filozofsko debato na nemškem prizorišču v zadnji četrtini 18. stoletja, da lahko celotni razvoj pokantovske filozofije do Hegla razumemo kot vedno nov poskus zavrnitve očitkov, ki jih je filozofiji postavljala Jacobi. Zanj je bila filozofija sicer splošna oznaka za tisto stališče, ki kriterij in model resničnega spoznanja postavlja v razum; znanost, vednost, refleksija, filozofija – vsi ti izrazi, ki so tedaj ravno skozi spor o spinozizmu dobili tako emfatičen poudarek, so bili preprosto sinonim za razumsko spoznanje. Na podlagi skoraj naivne analize tega razumskega spoznavanja je nato Jacobi podal dva načelna ugovora, češ da je filozofija po svojem bistvu spinozizem in akozmizem. Prvo zato, ker razum deluje v skladu z zakoni logike, ki implicirajo nujnost, tako da je svet, kakor ga lahko spozna razum, nujno svet, v katerem vlada nujnost. Ker razum ni sposoben misliti svobode, trdi Jacobi, bo filozofija, *kolikor je res dosledna*, kolikor torej vztraja na svojem

-
4. Odličen pregled problematike v zvezi s samo idejo *Fenomenologije duha*, ki vključuje tako zgodovino njenega učinkovanja kot zgodovino njenega nastajanja in notranje strukturacije, ponuja članek Otta Pöggelerja »Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes« iz leta 1961, pozneje objavljen še v zbirki člankov *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1973. Za podrobnejši pretres Uvoda in Predgovora glej zlasti Mladen Dolar, »Tri uvodna predavanja k problematiki Hegla in objekta« v M. Dolar in S. Žižek, *Hegel in objekt*, Analecta, Ljubljana 1985; ter M. Dolar, *Heglova Fenomenologija duha*, I, Analecta, Ljubljana 1990. Pogled, podoben našemu, ponuja H. H. Ottmann, *Das Scheitern einer Einleitung in Hegels Philosophie*, Verlag Anton Pustet, München – Salzburg 1973.

načelu, pristala v determinizmu. Drugo zato, ker je razumsko spoznanje kot spoznanje z razlogi vedno spoznanje iz druge roke in je za svojo resničnost pogojeno z nečim, kar je že sprejeto kot resnično. Ker pa hkrati ničesar ne sme sprejeti brez zadostnega razloga, se filozofija nazadnje znajde pred dvema enako slabima možnostima: izbrati mora med tem, da je ali ujeta v svoje predstave in ostane brez realnosti, brez onega *das Wahre selbst*, na kar meri vsako spoznanje, ali pa da nekaj vendarle sprejme brez zadostnega razloga in se tako v svojem temelju izkaže za drugo razuma. Filozofiji ostane izbira med praznostjo in samoodpovedjo, *med nevednostjo in verovanjem*. Antifilozof Jacobi je tu zvest sebi zavrgel razum in kot model resničnega spoznanja postavil *neposredno čutenje in slutnjo*.

Ker sta bila oba argumenta v duhu dobe sprejeta kot veljavna, se je filozofija znašla pred dvojno nalogo. Če je hotela ostati zvesta sama sebi, tj. razumu, je morala po eni strani pokazati, kako je mogoče sprejeti stališče Spinoze in vendar ohraniti svobodo. Po drugi strani pa je morala pokazati, kako lahko razum sam od sebe in v skladu z lastnimi zakoni postavi tisto prvo resnico, iz katere izhaja vsa nadaljnja raba razuma. Problematika prvega principa vse vednosti in zahteva po sistematičnosti, ki delujeta kot razpoznavni značilnosti nemške klasične filozofije, sta bili toliko preprosto izraz tedanjega neposrednega filozofskega interesa.

Ker se *Fenomenologija duha* kot uvod v znanost tu očitno vpisuje v serijo poskusov filozofske utemeljitve začetka filozofije,⁵ si najprej oglejmo nekaj odgovorov, ki so bili ponujeni pred Heglovim nastopom.

5. Heglovo filozofijo nasploh in *Fenomenologijo duha* posebej je morda še usodnejše zaznamovala osnovna tema spora o spinozizmu. V tej luči je po našem mnenju treba brati tudi razvpito programsko izjavo, češ da je tisto resnično treba pojmovati ne samo kot substanco, temveč v enaki meri tudi kot subjekt. Če si namreč ogledamo kontekst izjave in če nadalje vemo, da je po Heglovem mnenju to, da pojmuje »absolut le kot *substanco*« (TWA, X, str. 387), značilno ravno za »panteizem«, potem navedena izjava zgolj ponavlja, da moramo *privzeti veljavnost spinozizma oziroma razumskega stališča in vendar ohraniti svobodo*. Skozi substanco misliti subjekt je toliko preprosto parafraza naloge, pred katero je filozofijo postavil Jacobi.

Prvi korak od Kanta k pokantovski filozofiji je tu naredil *Reinhold*. Njegovo stališče se je glasilo, da je Kant sicer podal filozofijo, ki je po svoji vsebini edino resnična, da pa ni bila prikazana na ustrezen način, namreč ne v skladu z zahtevami, ki jih je med tem filozofiji postavil *Jacobi*. *Reinholdov* izhodiščni namen je bil v skladu s tem skromen: poskušal je zgolj podati *sistematični prikaz* Kantove filozofije *iz enega samega principa*. Ko je nato opisoval pogoje, ki jih mora izpolnjevati takšno temeljno načelo, se mu je zdelo jasno, da je kot temelj vsega dokazovanja lahko le *nedokazljivo*; zato mora biti njegova evidentnost *neposredna*, biti mora evidentnost *dejstva*. Da pa bi neko dejstvo moglo nastopati kot skupni temelj vse človeške vednosti, mora biti tudi samo univerzalno in *enako dostopno vsakomur*. In takšno je bilo za *Reinholda* prav strukturno *dejstvo zavesti*, zavest kot temeljno dejstvo, izraženo v t. i. »Satz des Bewußtseins«:

»V vsej zavesti je predstava skozi subjekt razločena od subjekta in objekta in nanešena na oba.«⁶

V *Reinholdovem* načelu zavesti seveda odmeva načelo izvorne sintetične enotnosti apercipije, ki ga je že Kant postavil za najvišjo točko filozofije. Vendar se je med enim in drugim zgodil pomemben premik. *Reinhold* upravičeno poudarja, da njegovega načela ne smemo razumeti kot obče propozicije, temveč zgolj kot *opis dejstva*, ki je realizirano v vsakomer od nas, ali kvečjemu kot *poziv bralcu*, naj to dejstvo *najde v sebi*. Drugače namreč ne bi moglo proizvesti gotovosti. Temelj občeveljavnega filozofskega sistema je nazadnje za vsakega posebej v njem samem. To pa naprej pomeni, da bo subjekt lahko našel v sebi ta temelj le pod pogojem, če bo pristal na igro filozofa; brez te temeljne solidarnosti načelo zavesti *zanj* ne bo imelo statusa prvega principa.

6. Cf. K. L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag – Jena 1789.

To razumevanje temeljnega načela kot napotka, kot poziva k sodelovanju, v katerem mora subjekt prevzeti nase delo vzpostavitve evidentnosti prvega načela, sta pozneje prevzela Beck in zlasti *Fichte*. *Fichte* je v osnovi nadaljeval projekt filozofije iz enega principa, le da na podlagi skepticističnih ugovorov, ki jih je na Reinholda naslovil Schulze oziroma Aenesidemus (k njemu se povrnemo), temelja ni več videl v dejstvu zavesti, temveč v *zavesti kot dejavi*, v tistem delovanju samopostavljanja, ki ga moramo pri vsaki dejanski zavesti vedno že predpostaviti.

Zaradi nedejstvenosti dejave pa se pri *Fichteju* zastavi nov problem, ki ga pri Reinholdu ni bilo. Reinhold se je pač vedno lahko skliceval na dejstvo zavesti, ki ga po predpostavki vsakdo lahko neposredno najde v sebi; v tej točki sta se filozof in bralec srečala in od tod naprej družno gradila skupni sistem. Nasprotno jaz *Fichtejevega* prvega načela ni empirični jaz, ki bi bil neposredno pri roki vsakomur, temveč neki drugi, čisti jaz, ki se nahaja na transcendentalni ali celo inteligibilni ravni. Zato se je *Fichte* soočil s *problemom posredovanja* med empiričnim, vsakdanjim jazom (zavestjo kot dejstvom) in iskanim čistim jazom (zavestjo kot dejavo). Poleg tega čisti jaz tudi nima evidence enake vrste kot empirični jaz: če nam je slednji dostopen v čutnem zoru notranjega izkustva, mora *Fichte* za čisti jaz uvesti novo zmožnost duha, ki jo sam imenuje intelektualni zor. Vsekakor je bilo vsaj nerodno, da je *Fichte* temelj vse vednosti postavil v neko zmožnost, ki je po Kantu človek ravno nima.

Od tod naprej sta se nato odpirali dve poti, prvo je ubral *Fichte*, drugo pozneje *Schelling*. *Fichte* se je začel resneje ukvarjati s problemom *subjektivnega začetka* filozofije in je pred novi prikaz vedoslovja iz leta 1797 postavil dva *uvoda*. V njiju utemeljuje nearbitrarnost pojma intelektualnega zora, predvsem pa bralca poprime za roko in ga pod skrbnim vodstvom skuša popeljati do tistega stališča, od koder se bo res lahko začel prikaz filozofije kot take. Temu ustrezno se je v celoti spremenila tudi scenografija začetnih korakov: skoraj

formalizirano dedukcijo dejave iz leta 1794 je zamenjal neposredni nagovor filozofa, ki se na bralca obrača z »zaupnim ti«. Prvi začetek filozofije je zdaj tihi pakt solidarnosti med bralcem in filozofom. Filozof bralca nato pozove, naj naredi neko miselno dejanje in opazuje, kaj se zgodi v njem, ko to stori. Po predpostavki naj bi se skozi zaporedje vodenih eksperimentov in opažanj začenjajoči subjekt nazadnje dokopal do samega stališča filozofije.

O svoji metodi Fichte pravi:

»Povsem drugače [kot v dogmatizmu] je z vedoslovjem. Tisto, kar naredi za predmet svojega mišljenja vedoslovje, ni mrtev pojem, ki bi bil v odnosu do njegove raziskave le trpen in iz katerega bi ono šele s svojim mišljenjem naredilo nekaj, temveč je nekaj živega in dejavnega, kar iz sebe in skozi sebe samo proizvaja spoznanja, in kar filozof zgolj opazuje. Njegov posel pri tej stvari ni nič drugega, kot da tisto živo prestavi v smotno dejavnost, to njegovo dejavnost opazuje, jo zajame in pojmi kot eno. Izvede eksperiment. Njegova stvar je, da predmet raziskave prestavi v tak položaj, ko bo zagotovo mogoče opraviti tisto opažanje, na katerega meri; njegova stvar je, da je pozoren na pojave, jih pravilno spremlja in povezuje; a kako se obnaša objekt, ni njegova stvar, temveč stvar objekta samega, in deloval bi naravnost v nasprotju s svojim lastnim smotrom, če objekta ne bi prepustil samemu sebi, temveč bi sam posegal v razvitje pojava.«⁷

Fichtejeva metoda uvajanja v znanost, ki bi jo imenovali eksperimentalna ali tudi fenomenološka, meri na to, da bi v samem bralcu proizvedla stališče znanosti, in očitno zahteva aktivno sodelovanje neuke zavesti: vsa dejavnost se odvija na strani subjekta. Ker je predmet preiskave subjektovo delovanje, Fichte tudi lahko trdi, da njegov predmet ni mrtev, kakor pri dogmatičnih filozofih, kljub temu pa ima to delovanje še naprej status nujnosti: subjekt se sicer lahko svobodno odloči, ali bo neko dejanje v sebi izvedel ali ne, toda če se odloči zanj, se mora kot določeno dejanje zgoditi ne neki nujni način.

7. J. G. Fichte, »Drugi uvod v vedoslovje«, *Problemi*, 3-4/2002, str. 215-216.

Ob dejansko izvedenem aktu se nato vzpostavi tisto, kar Fichte imenuje *dvojna vrsta*: vrsta subjektivih dejanj in vrsta opažanj o teh dejanjih. V izhodišču se ta dvojnost razporedi med bralca in filozofa, tako da bralcu pripade delovanje, filozofu pa opažanje. Toda stava celotnega postopka je vendarle v tem, da se bo ta dvojna pozicija nazadnje zlila v eno samo.⁸ Po tej poti, skozi to zaporedje postuliranih dejanj in opažanj o njih, naj bi se subjekt – pod vodstvom filozofa – s svojega vsakdanjega stališča postopoma povzpел do stališča čistega jaza, ki tvori princip vse znanosti.

Drugo pot je ubral *Schelling*, ki je brez vsake navezave na Fichteja začel preprosto z neko *predpostavko*:

»Prva predpostavka vse vednosti je, da je to, kar ve, in to, kar je vedeno, eno in isto.«⁹

Ta predpostavka naj bi nas neposredno privedla do ideje uma in absoluta. Vednost, ki je realna vednost, namreč vedno označuje poenotitev subjekta in objekta; toda, nadaljuje *Schelling*, če sta subjekt in objekt dana že pred spoznanjem in neodvisno od njega, potem bo njuna poenotitev lahko le zunanja in le delna. Poenotitev sploh ne bo možna. Če naj bo torej vednost možna, mora obstajati neka točka, v kateri sta subjekt in objekt izvorno eno; to točko absolutne identitete *Schelling* imenuje tudi um.

8. To je mogoče zato, ker sta tako bralec kot filozof oba samozavedna subjekta, ki dejansko oba hkrati izvajata zahtevani eksperiment in tako tudi oba hkrati opazujeta, kaj je z njim proizvedeno. Po eni strani filozof ne more opazovati, kaj se proizvede z nekim dejanjem v drugem subjektu, bralcu, če ga ne izvede sam. Filozof torej v resnici ne opaža dejanja bralca, temveč svoje lastno. Isto pa po drugi strani velja tudi za samega bralca: če v sebi izvede zahtevano dejanje, potem bo po predpostavki pač nujno lahko opazil v sebi natanko isto, kot je v sebi opazil filozof. Ker bo to torej opazil sam v sebi, filozofovih komentarjev ne bo razumel kot splošnih trditev, temveč *kot ubeseditve svojih lastnih opažanj*; ta pa bodo tedaj imela zanj enako stopnjo evidentnosti kot za filozofa.

9. F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie* (1804), *Sämmtliche Werke*, I/6, str. 137.

Gledano od zunaj ima Schellingova koncepcija absolutna to elegantno prednost, da ne priznava nobene zunanosti. Če je absolut res absolutna enotnost, potem je vsaka razdvojitve zgolj navidezna in jo je treba razumeti kot notranji moment samomanifestacije absolutna. Preneseno na problematiko vednosti to pomeni, da vedno že smo v absolutu in vedno že izrekamo resnico, tudi če tega ne vemo; in če tega ne vemo, je naša »pomanjkljivost« edino v tem, da se nismo uspeli povzpeti na stališče absolutna; še natančneje, ker vedno že smo v absolutu, je naša omejitev nazadnje v tem, da se nismo uspeli ovesti te svoje nasebne resnice.

Toda naj to omejitev razumemo kot subjektivno nezmožnost, s čimer se nam vrne problem Fichtejevega intelektualnega zora, ali kot nalogo, ki naj jo razreši sistem filozofije kot prikaz samomanifestacije absolutna – v obeh primerih se subjekt, ki pristopa k filozofiji, znajde v zraku.

»Prva spodbuda k filozofiji, naj se v različnih subjektih modificira še tako različno, je v osnovi vendar le v *eni* predpostavki, ki se neizbežno poda iz refleksije o *vednosti sami*. Dati tej predpostavki realnost, jo utemeljiti v vsej njeni vsebini in jo prikazati kot *resnično* po vseh straneh, to je pravzaprav subjektivni, skriti impulz k filozofiji.«¹⁰

Subjektivni začetek filozofije je v neki *predpostavki*. Ta predpostavka je sicer minimalna, je pravzaprav *stava*, da *vednost je*, da je nekaj moč vedeti; kljub temu pa tako subjektivno kot objektivno dobi svojo potrditev šele na koncu poti, z uspešnim prikazom sistema filozofije. Zdaj tudi vidimo, kje se skriva nevarnost tovrstnega začenja: za subjekta se celotno razvitje odvija v znamenju nepotrjene predpostavke in zgolj obljubljenega gotovosti, in če te nazadnje ni, ne more zatrditi niti tega, da nekaj je.

Reinhold, Fichte in Schelling so imena treh velikih poskusov, kako zavreči ugovore o nemožnosti vednosti. Med antifilozofi smo

10. *Ibid.*

že omenili Jacobijevo počezno zavrnitev načela razuma, ki se je iztekla v konsakracijo nerazumskih oblik vednosti. Nekakšno vmesno pozicijo zaseda *Schulze*, znan pod psevdonimom Aenesidemus, ki je leta 1792 podal uničujočo kritiko Reinholdove nove teorije človeške predstavnosti in s tem pravzaprav omogočil nastanek Fichtejevega projekta.

Schulze je svojo kritiko Reinholda eksplicitno razumel kot *obnovo skepticizma proti kritični filozofiji*. Po njegovem sta Kant in Reinhold sicer uspela zavrniti tradicionalne skepticistične ugovore proti možnosti vednosti, vendar je mogoče tudi skepticizem razviti še naprej, namesto starega je mogoče postaviti neki pravi in *bolj izpopolnjeni skepticizem*.¹¹ Stari skepticizem je izhajal iz nekega predpostavljene stališča in je od tod poskušal ovreči vse pretenzije po resničnem spoznanju. Če je bil cilj filozofije dokazati možnost vednosti, je bil cilj skepticizma, starega skepticizma, izpričati nujnost nevednosti. Nasprotno imata za Schulzeja novi skepticizem in filozofija *tako skupne predpostavke kot skupni cilj*. Oba namreč sprejemata veljavnost zakonov mišljenja in nespornost neposrednih dejstev zavesti, razlikujeta se pravzaprav le kot *dve plati istega projekta*: skepticizem s svojimi argumenti zgolj kaže, da filozofija še ni dokončno utemeljila spoznanja, in ji na ta način pomaga pri doseganju njenega lastnega smotra.

»Skepticizem se namreč opira samo in edino na nesporno dejstvo, da v filozofiji do zdaj še niso bili podani izpričani in občeveljavni principi, po katerih bi bilo mogoče odločiti tako o biti ali nebiti reči na sebi in njihovih lastnostih kakor tudi o mejah človeške spoznavne zmožnosti. Dokler pa to dejstvo še eksistira, vse dotlej neomajno stoji tudi skepticizem in ga sam um jemlje v zaščito. ... Brž ko bodo v filozofiji nasprotno najdeni in postavljeni resnični in občeveljavni principi, po katerih bo

11. Te oznake – *ein vollendeterer Skeptizismus* – pri Schulzeju sicer nismo uspeli najti, ga pa tako imenuje vsaj Hegel, cf. G. W. F. Hegel, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, TWA, II, str. 223.

moč odločiti o tem, kaj moremo vedeti in česa ne; ... bo takoj tudi skepticizem dosegel svoj konec, bo takoj izčrpan tudi vir, iz katerega se je napajal.«¹²

Izpopolnjeni skepticizem sprejema bazične premise kritiziranega stališča; toliko se giblje znotraj njega. Kot hrbtna plat same filozofije ima iste cilje kot ona in v zadnji konsekvenci *teži k svoji samoodpravi*: naloga skepticizma bo opravljena šele tedaj, ko bo filozofija dosegla status gotovega spoznanja, ki bo zmožno zavrniti vse ugovore, ko torej o ničemer ne bo več moč dvomiti in skepticizem ne bo več možen.

Hegel je sicer stari skepticizem Grkov postavljajl neskončno više od novega in se je izrecno norčeval iz Schulzeja, češ da si on »nasebje predstavlja kakor skalo pod snegom«. Navzlic temu se da pokazati, da je Schulze odigral pomembno vlogo pri oblikovanju Heglovega lastnega stališča. To očitno velja za njegovo razumevanje odnosa med skepticizmom in filozofijo, po katerem ima »vsaka resnična filozofija nujno tudi neko negativno stran« in je »skepticiem implicitno prisoten v vsakem pristnem filozofskem sistemu«. ¹³ Morda še pomembnejšo sled Schulzeja pa lahko zaznamo v Heglovi tezi, da je »skepticiem negativna stran spoznanja absoluta in kot pozitivno stran neposredno predpostavlja um«. ¹⁴ Izjava sicer sodi v okvir Schellingove filozofije identitete, za katero je bilo vse končno nekaj v sebi zaprečenega, kar v svojem neizbežnem propadu manifestira bit neskončnega. Ker je torej protislovje obravnavala prav kot ontološko strukturo končnega in ker naprej razum za razliko od uma ni sposoben misliti brez zoperstavitev, je bilo znotraj tega okvira prav *immanentno protislovje razumskih kategorij* tista točka, v kateri se razum najbolj približa absolutu. Hegel je zato v skepticizmu paradoksn videl *pot, po kateri se lahko razum v skladu z lastnimi zakoni povzpne do uma*.

12. *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, 1792, str. 28-29.

13. G. W. F. Hegel, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, TWA, II, str. 227, 229.

14. *Ibid.*, str. 228.

Ko namreč skepticizem pokaže protislovnost razumskih kategorij, nastopi »samouničenje refleksije«, s katero se odpre polje spekulacije oziroma uma.¹⁵ Zaradi te strukturne analogije je Hegel v jenskem obdobju na *začetek sistema kot uvod* pogosto postavil *logiko, ki naj bi s svojo samoodpravo samodejno privedla bralca v metafiziko*.¹⁶

II

Pravkar predstavljeni drobcji podajajo nekaj nastavkov, s katerimi so poskušali razni avtorji razrešiti Jacobijevo dilemo o možnosti začetka filozofije kot znanosti. Videli smo, da se je problem najprej zastavljal kot problem objektivnega začetka, češ da mora biti tisti temelj, na katerem neki sistem v resnici sloni, hkrati *tudi prikazan kot prvi princip*, iz katerega izhaja vse ostalo. To je bil v osnovi Reinholdov namen. Ker pa mora prvi princip kot realni temelj vse

15. Opozoriti velja, da je za Schulzejev novi skepticizem značilna tudi vera v izpopolnjenost človeškega razuma, iz katere izhaja, da nekaj, česar mi danes ne moremo misliti, ni nujno tudi nemisljivo samo na sebi. To mu daje v roke močen skepticistični ugovor o historični pogojenosti spoznanja, ki ga je v iskanju absolutno gotove vednosti težko zavrniti.
16. Cf. npr. G. W. F. Hegel, »Die Idee des absoluten Wesens« (1801/2): »Razprostrta znanost ideje kot taka bo idealizem ali logika, ki v sebi hkrati zajema, kako se določnosti forme, ki jih ideja vključuje v sebi, poskušajo konstruirati do absolutnega; tj. logika bo, kakor je kot znanost ideje sama metafizika, uničila napačno metafiziko omejenih filozofskih sistemov.« – Horstmann sicer za Heglovo pojmovanje logike v jenskem obdobju zapiše: »Kar najprej zadeva logiko, ima poleg destruktivne naloge, nakazane v sistemski skici, tu to funkcijo, da privede do nekega stališča, ki sprosti pojmovna in operativna sredstva, potrebna za to, da bi eksplicirali absolut kot idejo. Da eksplikacija absolutna kot ideje potrebuje neki pripravljalni tek prikaza, pač ravno logiko, izhaja od tod, da je možnost te eksplikacije za Hegla vezana na določene predpostavke. K tem predpostavkam sodi to, da je izpričana strukturna identiteta spoznavanja in predmeta (v Heglovi zgodnji terminologiji: subjekta in objekta). Logika našega systemskega zasnutka ima natanko funkcijo, da poda ta izkaz, in to naredi z razvitjem neke relacijske strukture, ki jo Hegel opisuje s terminom 'neskončnost'.« (R. P. Horstmann, »Einleitung«, v G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe II*, Felix Meiner, Hamburg 1982, str. X-XI.)

možne človeške vednosti zadostiti izjemno strogim, naravnost nasprotnim zahtevam – biti mora npr. enako veljaven za vse in hkrati dan v vsakem, kot povsem univerzalen mora biti maksimalno formalen in kot princip vse možne vsebine maksimalno materialen –, se je kot toliko nujnejša in toliko zahtevnejša zarisala problematika subjektivne prilastitve tega načela. Prva naloga filozofije je s tem postala ne postavitve začetka, temveč kako zagotoviti, da bo subjekt, ki pristopa k filozofiji, zares uspešno stopil na stališče znanosti. Ni treba biti Hegel za ugotovitev, da tudi subjektivni začetek zahteva objektivno, torej znanstveno razrešitev.

Izvorna ideja *Fenomenologije duha* je po našem prepričanju natančno v izpeljavi tega subjektivnega začetka;¹⁷ in če smo začeli s historično impresijo, potem zato, ker navedeni drobci po našem mnenju dejansko sodelujejo pri izvedbi tega projekta in nam olajšajo njegovo razumevanje. Za prvo ilustracijo lahko preprosto navedemo nekaj skoraj naključno nabranih opredelitev, ki jih je o *Fenomenologiji* navrgel Hegel.

»Čisto samospoznavanje v absolutni drugosti, ta eter kot tak, je podlaga in tla znanosti ali vednost v obče. Začetek filozofije postavlja predpostavko ali zahtevo, da se zavest nahaja v tem elementu. Ta element pa sam dobi svojo dovršitev in prosojnost šele skozi gibanja svojega postajanja. ... Znanost s svoje strani zahteva od samozavedanja, da se je povzdignilo v ta eter, da bi lahko živelo in bi živelo pri njej in v njej. Obratno pa ima individuum pravico zahtevati, da mu znanost ponudi vsaj lestve do tega stališča, da mu ga pokaže v njem samem.« (FD, Predgovor, § 27.)¹⁸

17. Teza vsekakor ni nova. Gabler je npr. že leta 1841 trdil, »da obstajata dva začetka znanosti, namreč subjektivni začetek, ki je namenjen le temu, da spoznavno mišljenje začetnika dvigne na stališče stvari in k spoznanju njenega občega pojma, in objektivni začetek, ki je začetek razvoja stvari same, ki izhaja iz njenega pojma in v skladu z njim« (nav. po O. Pöggeler, *op. cit.*, str. 178); naloga *Fenomenologije duha* je po njegovem propedeutična, podati ta subjektivni začetek znanosti.

18. Zanimivo je, da je zadnji del stavka »da mu ga pokaže v njem samem« Hegel dodal šele ob pripravi za drugo izdajo leta 1831.

»To postajanje *znanosti nasploh* ali *vednosti* je tisto, kar prikazuje ta *Fenomenologija duha*.« (FD, Predgovor, § 28.)

»Prikaz vednosti v njeni pojavnosti«, tj. *Fenomenologijo duha*, lahko s tega stališča obravnavamo »kot pot naravne zavesti, ki teži k resnični vednosti.« (FD, Uvod, § 79.)

»Izkazalo se bo, da je naravna zavest le pojem vednosti, še ne realna vednost. Ker pa se ima neposredno prav za realno vednost, ima ta pot zanjo negativni pomen; ... Zato je to pot moč imenovati *pot dvoma* ali, bolje, *pot zdvojljenja*; ... [*Fenomenologija duha* je] ta izpopolnjujoči se skepticismem...« (FD, Uvod, § 80.)

»Cilj pa je vednosti postavljen enako nujno kot zaporedje napredovanja; nahaja se tam, kjer ne rabi več iti preko sebe, kjer najde samo sebe in pojem ustreza predmetu in predmet pojmu.« (FD, Uvod, § 82.)

»Ta zvezek prikazuje *postajanje vednosti* [das werdende Wissen]. Fenomenologija duha naj stopi na mesto psiholoških pojasnil ali tudi abstraktnjših razprav o utemeljitvi vednosti. *Pripravo za znanost* obravnava z nekega vidika, po katerem je nova, zanimiva in prva znanost filozofije.«¹⁹

»V *Fenomenologiji duha* sem prikazal zavest v njenem napredovanju od prvega neposrednega nasprotja med njo in predmetom vse do absolutne vednosti. Ta pot vodi skozi vse forme razmerja zavesti do objekta in ima za svoj rezultat *pojem znanosti*«²⁰

»Znanost gibanja zavesti [tj. *Fenomenologija duha*], iz katerega rezultira vednost, je morala začeti absolutno. Začela je z *neposredno zavestjo*, z vednostjo, da nekaj je.«²¹

»Radoveden sem, kaj porečeš o ideji tega prvega dela, ki je pravzaprav uvod – kajti prek uvajanja, in mediam rem, še nisem prišel.«²²

19. Heglov lastni oglas, v *Fenomenologija duha*, op. cit., str. 413.

20. G. W. F. Hegel, *Znanost Logike*, I, Analecta, Ljubljana 2001, str. 39.

21. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I (1812), Felix Meiner, Hamburg 1986, str. 36.

22. Hegel Schellingu, 1. maj 1807, *Briefe von und an Hegel*, I, Felix Meiner, Hamburg 1952, str. 161.

Izhodišče projekta *Fenomenologije duha* je neka dvojna zahteva. Znanost – in tu je po našem branju mišljena filozofija kot znanost, kot sistem, nazadnje torej *predvsem znanost logike* kot začetek sistema onstran uvoda – predpostavlja, da se je subjekt že dokopal do znanstvenega stališča. To je zahteva znanosti do subjekta, ki pristopa k njej. Toda po drugi strani lahko tudi subjekt od znanosti upravičeno zahteva, da ga ona popelje do svojega stališča. To pravico mu daje dejstvo, da je *samozavedni* subjekt in kot tak vsaj zase nastopa kot zadnji temelj vsega svojega početja. Z nekega absolutnega stališča je zadnja presoja morda res v rokah znanosti, toda s stališča samozavednega subjekta mora ta absolutna resnica prestat *njegovo* presojo.²³

Na prvi pogled se zdi, da se omenjeni zahtevi izključujeta. Znanost namreč s svoje strani ne more izstopiti iz sebe in se ponižati na neznanstveno stališče; njen diskurz je *nujno znanstven*. Toda po drugi strani je neomikani subjekt neomikan ravno po tem, da diskurz znanosti zanj nima nobene prepričljivosti; če naj ga znanost popelje do svojega stališča, bi morala torej uporabiti govorico, ki je ne veljavna za znanost, temveč *predvsem prepričljiva za neznanstvenega subjekta*. – A če je s tega vidika znanost za naravno zavest vedno previsoko, se paradoks v naslednjem koraku še enkrat obrne, tako da se zdi, da znanost ravno nikoli ne more biti dovolj visoko. Po Heglovem prepričanju namreč znanost pridobi svojo zadnjo utemeljitev šele na koncu svojega razvoja; dokler se nahaja na začetku, je tudi sama še abstraktna, in tudi če se nahaja na stališču resnične znanosti, je kot začenjajoča znanost toliko neresnična. Skoraj banalno dejstvo pa je, da je vsaj za subjekta, ki k znanosti šele pristopa, *znanost vedno na začetku*. Zanj se bo torej tudi resnična znanost nujno kazala kot nekaj neutemeljenega; v njeni pretenziji po absolutnem spoznanju bo lahko videl le golo zagotovilo. Toda ker »eno suho zagotavljanje velja enako kot

23. Pravzaprav je ta subjektivni moment notranji tudi sami znanosti, saj se lahko udejani le skozi subjekta. V tem smislu je zahteva, ki jo subjekt od zunaj postavlja znanosti, hkrati zahteva, ki jo znanost postavlja sama sebi.

vsako drugo«, začenjajoči subjekt, subjekt vsakdanje zavesti preprosto ne bo imel nobenega kriterija, kako naj med vsemi različnimi stališči, od katerih mu vsako obljublja privilegij resničnega spoznanja, izbere pravo – da ne bi nazadnje namesto neba resnice zajel oblakov zmote.

Ideja uvoda v znanost se tako zdi pozitivno nemožna. Kot je lepo razvidno v Heglovem prikazu paradoksa začetka v Uvodu, pa se ta dvojna zagata zariše izključno ob tezi, da sta spoznanje in absolut izvorno ločena. In kakor je vednost po Schellingu možna le ob predpostavki, da sta subjekt in objekt izvorno eno, tako bo Hegel zatrdil, da je znanost možna le pod pogojem, če tudi subjekt, ki k znanosti šele pristopa, dejansko ne stoji zunaj znanosti. Uvod v znanost tedaj tudi ne bo imel te naloge, da bi iz neke zunanosti (ki je nujno neznanstvena) v subjekta vnesel stališče znanosti (ki za subjekta tako ali tako ne bi imelo nobene prepričljivosti), temveč bo šlo za to, da »mu v njem samem pokaže stališče znanosti«. Znanost bi tedaj lahko bila znanstvena že pred znanostjo zato, ker bi bil tudi subjekt še pred vstopom v znanost vedno že znotraj nje.²⁴

Teza, da se tudi vsakdanja zavest vedno že nahaja znotraj elementa znanosti, seveda podaja le minimalno podlago, ob kateri je dvig na stališče znanosti šele možen. Od tod bi sicer načeloma lahko začeli tudi neposredno, podobno kot denimo Schelling, vendar vsaj v času *Fenomenologije duha* to ni bilo Heglovo mnenje. Od neomikane zavesti pač ni moč pričakovati, da bi se naravnost postavil na stališče znanosti: »Naravna zavest je le pojem vednosti, še ne realna vednost.« V ta namen je še naprej potrebno izpeljati *pot posredovanja*, na kateri bodo odpadle tiste omejitve, po katerih se naravna zavest razlikuje od realne vednosti.

24. Na paradoks začetka je podobno opozoril že Spinoza in zanj ponudil rešitev, ki je v osnovi enaka kot pri Heglu: do resničnega spoznanja se lahko dokopljemo zato, ker ga že imamo. *Habemus enim ideam veram.* – Cf. B. Spinoza, *Razprava o izboljšavi uma*, v *Dve razpravi*, Analecta, Ljubljana 1990.

Ostane vprašanje, kako? Iz dosedanjega prikaza v splošnem že vemo, da mora biti ta pot *znanstvena*, kar z drugimi besedami pomeni *immanentna in izčrpna*, ter hkrati taka, da jo lahko sprejme kot *veljavno tudi naravna zavest* sama. Hegel ponudi v odgovor ta »sich vollbringende Skeptizismus«, nekakšno razvitje Schulzejevega bolj izpopolnjenega skepticizma, ki ga aplicira na zavest samo. Podobno kot Schulzejev novi skepticizem tudi Heglov *samoizpopolnjujoči, dogajajoči se skepticizem* v izhodišču sprejema temeljne postavke stališča, ki ga preverja; je notranji skepticizem, in njegov cilj je potrditev dejanskosti vednosti. Poleg te imanentnosti in za razliko od starega skepticizma, vključno s Schulzejevim, pa hoče biti Heglov skepticizem tudi zares obči. Tradicionalni skepticizem namreč kljub vsej svoji univerzalnosti še vedno ni bil dovolj univerzalen, saj je praviloma dopuščal vsaj eno točko, ki je bila *izvzeta slehernemu dvomu*, in to je bilo *njegovo lastno stališče samo*. Kot da bi bilo že v celoti izpričano, da in koliko je možen on sam, se je preprosto vkopal na svoje položaje in od tod uničujoče dvomil o vsem – drugem. Nasprotno pa je predmet Heglovega skepticizma predvsem njegovo lastno *subjektivno stališče*. Ta poteza, s katero postane skepticizem samonanašajoč, pa vanj hkrati vnese tudi *dinamični moment*, ki mu je prej manjkal. Če namreč neko stališče, ki samo sebe podvrže skepticističnim ugovorom, ne vzdrži tega preizkusa, je njegov propad v isti gesti tudi dokaz njegove moči. Uvid v nevdržnost nekega stališča je pač pozitivno spoznanje, nova vednost, in ker v našem primeru izhaja iz tega stališča samega, dejansko tvori njegovo *razvitje*. Ta ključni poudarek, ki ga je Hegel rad označeval s pojmom *določene negacije*, iz skepticizma naredi *znanost, ki sama proizvede stališče absolutno gotove vednosti*. Tedaj namreč vsaj načeloma omogoča immanentno razvitje spoznavnega stališča, ki s svojim dvigom na vedno višje in vedno bolj utemeljene stopnje hkrati razvija tudi skepticizem, – in tako naprej vse do točke, ko ne bi bilo več ničesar, o čemer bi bilo mogoče dvomiti.

Ključna inovacija, ki je Heglu omogočila zasnutje ideje znanosti izkustva zavesti, je preprosto v tem, da je zavest obravnaval kot takega samoizpopolnjujočega se skeptika. Naravna zavest, tj. zavest subjekta, ki je vpet v svoje vsakokratno okolje, se vedno že ima za realno vednost, vedno živi v prepričanju, da je njena vednost resnična; za naravno zavest ni verjetno nič bolj naravno kot ta zaverovanost. Toda ravno v tej točki stališče naravne zavesti obenem uteleša pojem vednosti: obe namreč trdita, da vesta. Toliko bi lahko rekli, da je *naravna zavest pretenzija po (absolutni) vednosti*. Po drugi strani je naravna zavest »le pojem vednosti, še ne realna vednost«; za razliko od znanosti naravna zavest ne ve. Misli, da ve, vendar v resnici ne ve; in če misli, da ve, dejansko pa ne ve, potem najprej ne ve, kaj ve, in tudi ne ve, kaj vednost sploh je. Navzven se to pokaže s tem, da neka vednost ni zmožna zavrniti skepticističnih pomislekov oziroma da lahko sama proizvede ugovore, ki ovržejo njene pretenzije; in obratno, šele ko bi se njen imanentni skepticizem sam od sebe odpravil, če bi vednost vedela, da ve, če bi vedela, kaj vednost je, bi bila njena vednost zares trdna, neomajna, *absolutna vednost*. Skepticizem, iz katerega je Hegel naredil metodo realizacije pojma vednosti, se opre na to neskladje v naravni zavesti med njeno pretenzijo po absolutni vednosti in nerealnostjo njene dejanske vednosti in se ne zaustavi vse dotlej, dokler namera ne ustreza dejanskosti.²⁵

25. Absolutna vednost je po tem branju preprosto vednost, ki ni samo trenutno prepričana vase, temveč z neizpodbitnimi razlogi ve, da ve, in sicer preprosto zato, ker ve, kaj vednost je. Kot zgolj formalna vednost, kot *vednost o vednosti* nima nobenega posebnega predmeta in ni vednost o ničemer. Hegel jo zato enači s *čisto vednostjo* in ji za vsebino pripiše čisto bit, katere vsebina je ravno popolna brezdoločilnost. To je tudi razlog, zakaj dvig vsakdanje zavesti do stališča absolutne vednosti ne rabi vključevati nobenih pozitivnih naukov in zakaj je, kot bo pozneje zatrdil Hegel, v ta namen dovolj svobodna odločitev, da hočemo misliti čisto. – Heglov projekt dviga na stališče absolutne vednosti toliko kaže presenetljivo podobnost z Descartesovimi *Meditacijami*; še zlasti se razlika med naravno zavestjo in absolutno vednostjo prekriva z Descartesovim nasprotjem med vednostjo nevernika in vednostjo vernika, kjer šele slednji poseduje *certitudinem & veritatem*

Povežimo zdaj navedene opazke v preprosto zgodbo. Osnovna naloga *Fenomenologije duha* je podati uvod v znanost, ki bi neomikanelega posameznika na neki nujen in zanj samega prepričljiv način popeljal do stališča, s katerega bi bilo mogoče podati filozofijo kot sistem znanosti. V ta namen izhaja iz neuke zavesti same v njeni najbolj rudimentarni podobi, ki pravzaprav sovpade s pretenzijo po vednosti, s trditvijo, da nekaj je. S tega izhodišča se nato požene proces samoizpolnjujočega se skepticizma, znotraj katerega zavest v imanentnem preizkusu realnosti svoje vednosti vedno znova ovrže svoje lastno stališče in se s tem povzdigne na neko drugo, višje stališče zavesti. Ta serija propadov vedno novih podob se nadaljuje vse do točke, na kateri naravna zavest prestane preizkus realnosti in pretenzija po vednosti izpolni obljubo; na tej točki, kjer naravna zavest očitno pridobi uvid v to, kaj je vednost, se lahko začne prikaz znanosti same.

Ta pot se lahko kaže kot pot obupa, saj na njej upodobe naravne zavesti druga za drugo propadejo; vendar je ta serija porazov prav orožje, s katerim se izbojuje končna zmaga, podobno kot ima pravi skepticizem za cilj svojo samoodpravo. Ta pot se lahko kaže kot pot naravne zavesti, ki teži k resnični vednosti; vendar ni tavanje in njen opis ni zgolj zgodba, ker so zaporedne upodobe povezane v nujno in nepretrgano verigo. Ta pot se kaže kot izčrpana zgodovina omike zavesti, skozi katero se v njej sami in za njo samo ne dokaže, temveč tako rekoč pred njenimi očmi uprizori, kako sama iz sebe in po nujnosti proizvede iskano stališče znanosti.

To preprosto zgodbo lahko dopolnimo s Heglovo kritiko Fichtejevega začenjanja, iz katere lahko *per negationem* izluščimo, kakšno

scientiae in ne samo *scit*, temveč *plane et perfecte scit*. »Ne trdim, da ateist ne more jasno spoznati, da so trije koti trikotnika enaki dvema pravima; trdim le, da to njegovo spoznanje ni resnična vednost, saj se zdi, da nobenega spoznanja, ki lahko postane dvomljivo, ne smemo imenovati vednost...« (R. Descartes, AT VII, str. 141.) – Cf. Z. Kobe, »La faute qu'on appelle cercle«, *Razpol* 7, Ljubljana 1992, str. 117-159.

bi to po Heglu moralo biti. V *Znanosti logike*, v razdelku z naslovom »S čim se mora začeti znanost?« Hegel pravi:

»Ne moremo pa iti brez vsake omembe mimo izvirnega začetka filozofije, ki se je proslavil v novejšem času, začetka z *jazom*. Deloma je izšel iz refleksije, da bi moralo biti vse, kar sledi, izvedeno iz prve resnice, deloma iz potrebe, naj bo ta prva resnica nekaj znanega in, še več, *neposredno gotovega*. Ta začetek v splošnem ni predstava te vrste, ki je naključna in je lahko v enem subjektu takšna, v drugem drugačna. Jaz, to neposredno samozavedanje, se namreč najprej že sam kaže deloma kot nekaj neposrednega, deloma kot nekaj, kar je znano v precej višjem smislu kot kaka druga predstava; kar je drugače znanega, sicer res pripada jazu, vendar še vedno predstavlja neko vsebino, ki se razlikuje od njega in je s tem že takoj naključna; jaz pa je, nasprotno, enostavna gotovost samega sebe. Vendar je jaz nasploh *hkrati* tudi nekaj konkretnega, ali, jaz je celo tisto najbolj konkretno – zavedanje sebe kot neskončno raznoterega sveta. Da bi jaz lahko postal začetek in temelj filozofije, je potrebno izločiti to konkretnost – absolutno dejanje, s katerim se jaz sam od sebe prečisti in vstopi v svojo zavest kot abstraktni jaz. Toda ta čisti jaz sedaj *ni* neposredni niti znani, običajni jaz naše zavesti, na katerega naj bi se neposredno in za vsakogar navezala znanost. Ono dejanje pravzaprav ne bi bilo nič drugega kot dvig na stališče čiste vednosti, na katerem izgine razlika med subjektivnim in objektivnim. Ker pa je zahteva po tem dvigu tako *neposredna*, je subjektivni postulat; da bi se izkazal za resnično zahtevo, bi moralo biti gibanje konkretnega jaza od neposredne zavesti do čiste vednosti pokazano in prikazano na njem samem, skozi njegovo lastno nujnost. Brez tega objektivnega gibanja se subjektivna vednost, tudi če je določena kot *intelektualni zor*, kaže kot samovoljno stališče ali celo kot eno od empiričnih *stanj* zavesti, z ozirom na katero se vse zvede na to, ali ga eden v sebi lahko *najde* ali proizvede, kdo drugi pa ne.«²⁶

V nadaljevanju Hegel navrže še kup drugih očitkov proti začetku z *jazom*, vendar je za nas pomembneje, da v osnovi *priznava pravilnost Fichtejevega izhodišča*. To je razvidno iz dejstva, da Hegel stališče

26. G. W. F. Hegel, *Znanost logike*, I, *op. cit.*, str. 68-69.

čistega jaza neposredno opredeli kot *stališče čiste vednosti*. Prav tako je Hegel transcendentalno enotnost apercepcije pri Kantu (in potemtakem toliko bolj pri Fichteju) eksplicitno označil za pojem: čisti jaz je zanj pojem in stališče čistega jaza je stališče pojma, tj. znanosti. Zato Hegel v navedenem citatu Fichtejevo dejanje dviga do čistega jaza neposredno imenuje kar »dvig na stališče čiste vednosti«. Ker pa je natanko ta dvig naloga Heglovega uvajanja v znanost v *Fenomenologiji*, lahko zatrdimo, da ima *Fenomenologija duha* isti cilj kot Fichte s svojim prehodom od empiričnega do čistega jaza.

Tako Fichte kakor Hegel poskušata torej na začetku ponuditi vsakdanjemu subjektu nekakšne lestve do stališča znanosti. Hegel tu preprosto povzema Fichtejev projekt. Toda Hegel nato Fichteju očita, da je razumel ta dvig na neposreden način, kot golo subjektivno zahtevo, naj se pač z empiričnega stališča prestavi na čisto. Ta zahteva pa je prav zaradi svoje neposrednosti izpostavljena zunanji naključnosti, odvisna je od tega, ali kdo ima to zmožnost intelektualnega zrenja ali ne, ali mu to uspe ali ne; še več, nikjer ni nobenega zagotovila, da tisto, kar bo vsakokratni subjekt razumel kot stališče čistega jaza, dejansko ustreza pojmu čiste vednosti. Hegel poudarja:

»Da bi se [ta postulat] izkazal za resnično zahtevo, bi moralo biti gibanje konkretnega jaza od neposredne zavesti do čiste vednosti pokazano in prikazano na njem samem, skozi njegovo lastno nujnost.«

Da bi bil znanstven ne samo objektivni, temveč enako tudi subjektivni začetek znanosti, mora biti prehod od empiričnega jaza, iz katerega izhaja vsakokratni subjekt, do čistega jaza, ki ustreza stališču znanosti, izpeljan na imanenten način. Prikazan in pokazan mora biti v empiričnem jazu samem, v skladu z neko nujnostjo, ki jo priznava on sam in ki ga nujno privede na želeni cilj.

Toda – *to je natanko opis projekta Fenomenologije duha!*

III

Heglova pot k znanosti bo lahko terjala zase znanstveno digniteto le, če ji bo uspelo zagotoviti strogo imanentnost. Zato se mora ta »preizkus realnosti vednosti« vsakokratne upodobne naravne zavesti v celoti odvijati po kriterijih, ki izhajajo iz nje same, in tudi povezava med zaporednimi upodobami mora biti izpeljana tako, da ne implicira nikakršnega zunanjega poseganja, temveč propad ene podobe naravne zavesti sovpadne z novo podobo naravne zavesti (vse do tiste, ki vzdrži). Nasploh se temeljna zahteva glasi, da mora naravna zavest, prepuščena zgolj sama sebi, po lastni nujnosti proizvesti stališče znanosti. Poglejmo na kratko, kako Hegel v Uvodu predstavi metodo, po kateri naj bi se udejanil prikaz ideje *Fenomenologije duha*.

Iz zastavitve naloge izhajajo znani paradoksi merila. Vsak »preizkus« predpostavlja neki vnaprej dani kriterij, s katerim merimo tisto, kar je podvrženo preverjanju, tu pač vednost. Po eni strani se zato zdi, da bi za izvedbo preizkusa, ki naj bi nas na koncu privedel do znanosti, že morali razpolagati z merilom resnice in torej že stati na stališču znanosti. Po drugi strani pa tudi to ne bi zadoščalo, saj bi bilo za naravno zavest to merilo nujno zunanje in ga zato sama ne bi priznavala za merilo resnice.

Hegel je paradoks razrešil z opozorilom, da nam notranja struktura zavesti, ki je tukaj predmet naše preiskave, sama daje v roke iskano merilo.

»Zavest namreč *razločuje* nekaj od sebe in se hkrati na to tudi *nanaša*; ali, kakor se temu reče, nekaj je *za njo*; in določna plat tega *nanašanja* ali *biti nečesa za zavest* je *vednost*. Od te biti za neko drugo pa razlikujemo *bit na sebi*; to, na kar se nanaša vednost, je tudi razločeno od nje in postavljeno kot *bivajoče* tudi zunaj tega odnosa; ta plat nasebja se imenuje *resnica*.« (FD, Uvod, § 84.)

Kot je jasno poudaril Reinhold, je za zavest že na ravni dejstvenega opisa značilen *dvojen odnos do istega*: v njej je predstavljena neka

vsebina, ki je zavesti toliko notranja, hkrati pa ta vsebina vedno napotuje na nekaj onstran in zunaj zavesti. Morda najpreprosteje lahko to ponazorimo s pojmom objekta, ki kot objekt vedno že vključuje odnos do nekega subjekta, hkrati pa ima digniteto objekta le toliko, kolikor pridobi neko neodvisnost nasproti njemu, tako da si predstavljamo, da bi ohranil svojo bit tudi zunaj tega odnosa. Čeprav gre obakrat za isto razmerje med subjektom in objektom, čeprav sam par subjekta in objekta ni nič drugega kot ime tega kompleksnega odnosa, pa obenem prva plat nanašanja velja za subjektivno in plat razločevanja za objektivno. Sprva vsaj na videz zunanje razmerje med subjektom in objektom se s tem eksplicitno sprevrže v razcep med dvema odnosoma znotraj same zavesti,²⁷ kjer plat razločevanja prevzame vlogo zunanjega kriterija. Ta vedno navzoča dvojnost znotraj zavesti – dvojnost, ki jo Hegel označuje z različnimi pari: *vednost in resnica, za drugo in na sebi, pojem in predmet* – tako samodejno prinaša s seboj tudi iskano merilo vednosti.

»Na tem torej, kar zavest znotraj sebe razglša za *nasebje* ali *resnično*, imamo merilo, ki ga postavlja zavest sama, da bi merili njeno vednost.« (FD, Uvod, § 86.)

Heglova zvičajnost se s tem še ne konča. Ne samo, da ne rabimo prinašati merila, temveč se nam ni treba ubadati niti z izvajanjem preizkusa. Tudi to bo namesto nas opravila naravna zavest sama.

»Kajti zavest je po eni strani zavest predmeta, po drugi strani zavest same sebe; zavest tega, kar ji je tisto resnično, in zavest njene vednosti o tem. Ker je oboje *za njo*, je ona sama njuna primerjava; *za njo samo* postane [razvidno], ali njena vednost o predmetu ustreza predmetu ali ne.« (FD, Uvod, § 87.)

Ker obe plati zavesti obstajata tudi za zavest – in kot vidimo, lahko to dvojnost beremo tudi kot razmerje med samozavedanjem

27. Na paradoksen način tako subjekt in objekt postaneta *dve različni odnosnici* tega razmerja in *hkrati dva različna odnosa* med tema odnosnicama.

in (predmetno) zavestjo –, zavest vedno že je zavestna primerjava vednosti in resnice, same sebe in predmeta. Vendar nas to še ne razbremeni izvajanja preizkusa. Ključno je šele dejstvo, da je v zavesti poleg omenjene dvojnosti vključeno še samodejno *prizadevanje*, da bi se obe plati skladali med seboj. Vednost pač *hoče biti resnična vednost*, ki se ujema s svojim predmetom. In šele kolikor je vednost že po svojem pojmu pretenzija po resničnosti, nastopa zavest kot *aktivna* primerjava obeh plati.

S tem preudarkom Hegel razvije eleganten model za preizkušanje realnosti vednosti naravne zavesti. Merilo je povsem imanentno, mi pa se lahko vzdržimo vsakega poseganja v napredovanje prikaza in se omejimo na pasivno vlogo priče teka stvari same. Reči je sicer treba, da mi kot spremljevalci tega preizkušanja dejansko ne moremo opazovati, kaj se dogaja v drugi zavesti. V resnici je naravna zavest lahko le naša zavest: mi smo tisti, ki najprej uprizorimo neko upodobno naravne zavesti in potem opazujemo primerjavo obeh momentov. Vendar nam to prehajanje omogoča dejstvo, da so v sami zavesti prisotne tri pozicije – pozicija resnice, pozicija vednosti in pozicija njune primerjave –, tako da že sama naravna zavest vsebuje to tretje stališče, ki ga lahko zasedemo kot zunanji ali kot notranji opazovalci. Kljub tej tehnični finesi se tako zdi, da so zahteve znanstvenega prikaza izpolnjene.

A vendar: dve ključni točki tega modela ostajata še naprej nerazrešeni. Prva se glasi, kako lahko nastopi neujemanje med vednostjo (*für es*) in resnico (*an sich*). Druga, kako propad ene podobe proizvede novo podobo zavesti. Od odgovora na ti dve zagati je odvisna sama možnost Heglovega projekta znanosti izkustva zavesti.

Pri preizkušanju realnosti vednosti naravne zavesti je vse do končnega cilja običajna situacija ta, da vednost *ne* ustreza resnici. Spričo neskladja pričujoča podoba propade, izgubi svojo resnico, in zato se napredovanje naravne zavesti tudi kaže kot pot obupa in samoizgube. Nekoliko težje je pojasniti, kako je ta običajna situacija sploh možna.

Težava je v tem, da sta vednost in resnica *dve plati istega odnosa*. Zavest ni sestavljena iz zavesti vednosti in zavesti predmeta, tako da bi poleg vednosti kot take imela še neko drugo vednost, ki ne bi bila ta vednost, temveč neposredno zavest predmeta na sebi. Vse, kar zavest ve *o predmetu*, je pač vsebovano v *vednosti* predmeta. Zdi se, da nam preprosto umanjka drugi člen primerjave, ki bi se razlikoval od prvega:

»Zdi se sicer, da je predmet lahko za zavest le tako, kakor ga ve; zdi se, da se ne more tako rekoč dokopati do tistega, kakor *ni zanjo*, temveč kakor je *na sebi*, in tako se zdi, da tudi ne more preizkusiti svoje vednosti ob njem.« (FD, Uvod, § 87.)

V odgovor Hegel pristavi:

»Toda ravno v tem, da nasploh ve o nekem predmetu, je že navzoča razlika, da *ji* je nekaj *nasebje*, neki drugi moment pa vednost ali bit predmeta *za* zavest. Na tem razločku, ki je navzoč, sloni preizkus.« (FD, Uvod, § 87.)

Videti je, da Hegel s tem opozarja, da zavest vendarle tudi sama razločuje sebe oziroma svojo vednost na eni in predmet kot mesto drugosti na drugi strani. Poleg tega, da se ga zaveda kot predmeta, se ga zaveda tudi kot tujega. Zdi se tudi, da ravno na to meri subtilna razlika med tistim, kar je *za zavest*, in tistim, kar *ji* je: predmet je za zavest seveda le tako, kot ga ve, vendar ji poleg tega nastopa tudi kot predmet, tj. kot nekaj, česar vednost ravno nikoli ne more zajeti. In na prvi pogled se zdi, da je to, kar je njej, ne da bi bilo zanjo, res ravno tisti moment nasebnosti, ki je potreben za izvedbo primerjave.

Pa ni; vsaj ne neposredno. Razloček med *für es* in *ihm*, ki je sicer nedvomno navzoč, je namreč povsem *formalen*, – formalen v smislu, da moment nasebja nima nobene lastne zapolnitve in se toliko ravno *ne more ne ujemati* z vsebino vednosti. Lahko bi si sicer predstavljali, da vednost ne ustreza nasebju toliko, kolikor je vednost vedno

pomanjkljiva in čisto po materialni plati nikoli ne doseže točke dovršitve. Nasebna resnica bi bila tedaj imaginarna točka popolnega spoznanja, in tedaj bi vsaj lahko razumeli, kako dejanski pojem ne ustreza predmetu. Vendar je tu obenem treba dodati, da pozicija vednosti tedaj v osnovi *ne bi bila napačna* in ne bi zahtevala spremembe stališča; potrebno bi bilo le premočrtno vztrajati naprej na isti poti ob *istem* kriteriju resnice. Ta model zato *ne* pride v poštev.

Če si ogledamo samo strukturo problema, se tako najprej pokaže, da je za možnost neustreznosti treba privzeti, da je v naravni zavesti *poleg* vednosti mogoče določiti tudi moment nasebja oz. resnice, ki je ne samo *vsebinsko zapolnjen*, temveč je njegova vsebina tudi *drugačna* od vsebine vednosti. Drugi napotek lahko nato razberemo iz Heglovega opisa neuspešne primerjave med vednostjo in nasebjem. Če sta si namreč oba momenta navzkriž, pravi Hegel, mora zavest spremeniti svojo vednost in jo prilagoditi predmetu, ki vendar nastopa kot merilo resnice. Tedaj pa se zgodi nekaj nenavadnega, kolikor se s *spremembo vednosti spremeni tudi predmet*:

»Skupaj z vednostjo tudi predmet postane drug, kajti ta predmet je bistveno pripadal tej vednosti.« (FD, Uvod, § 87.)

Na podlagi tega lahko sklepamo, da ima za Hegla vsaka vednost neki *sebi lastni predmet* ali nasebje, ki nekako *izhaja iz nje* in je tudi *vsebinsko določeno z njo*. Brž ko zavest nekaj ve, brž ko nekaj je zanj, se tej vednosti nekako pridruži tudi pojmovanje nasebja, kakor sicer ni zanj, a ji je vendar na neki način dano. Še več, čeprav nasebje izhaja iz vednosti in si ti dve instanci bistveno sopripadata, se hkrati med seboj praviloma ne ujemata. Vprašanje je le, kako.²⁸

28. Heinrichs, sicer dober vodnik, tu ponuja naslednji predlog: »Privzeti moramo, da Hegel razume nasebje kot v sebi popolnoma določen, vendar za zavest neizrekljiv in nerazvit vnaprejšnji pojem [Vorbegriff] resnice oziroma absolutna. Hegel očitno izhaja od tod, da zavest ima takšen vnaprejšnji pojem, ob katerem lahko meri svojo vsakokratno vednost.« (J. Heinrichs, *Die Logik der 'Phänomenologie des Geistes'*,

Ker se obe zahtevi med seboj izključujeta, se rešitev lahko skriva le v *ponotranjenju protislovja*, tako da zavest ni toliko v neskladju s svojim nasebjem, temveč predvsem v nasprotju s samo seboj. V ta namen si je dobro ogledati Heglovo začetno formulacijo preizkusa:

»Zdaj, če mi preiskujemo resnico vednosti, se zdi, da preiskujemo, kaj je to *na sebi*.« (FD, Uvod, § 85.)

Ker se ta opis nahaja v okviru iskanja ustreznega merila primerjave, ga (tako vsaj domnevamo) samodejno beremo v smislu, da *vednost primerjamo z nekim danim nasebjem*, ki naj bi veljalo za merilo. Vendar lahko glede na samo dikcijo to preiskavo razumemo tudi drugače: Hegel namreč pravi, da v raziskovanju resnice vednosti ugotavljamo, »kaj je to na sebi«. To, kar je na sebi, je seveda resnica. Toda, – kaj je potem tisti »to«, ki ga preiskujemo? Besedilo vsekakor dopušča branje, ki pod tem *es* razume vednost, *das Wissen*. Tedaj pa v raziskavi resnice vednosti ne primerjamo vednosti z nekim že danim kriterijem resnice, z nasebjem, temveč se poskušamo skozi raziskavo *še le dokopati do pravega nasebja*. Predmet preiskave ni resnica vednosti, temveč vednost sama; resnica je nasprotno cilj preiskave. Raziskujemo, kaj vednost v resnici ve, kakšna je *njena* resnica.

Moment vednosti toliko označuje predvsem pretenzijo po vednosti, njeno neposredno samorazumevanje; še le sama raziskava pa nam nato odkrije, kakšna ta vednost dejansko je. Tudi tu bi sicer lahko govorili, da primerjamo vednost z njenim nasebjem; vendar ta primerjava ne bi bila več primerjava dveh neposredno danih instanc, temveč prej *primerjava pretenzije po vednosti z njeno dejanskostjo*, namere

Bouvier, Bonn 1974, str. 31.) Če razmerje med »vnaprejšnjim pojmom« in »vednostjo« beremo po modelu namere in dejanja, kot predlagamo sami, se s Heinrichsom pravzaprav strinjamo. Koristno je tudi opozorilo Wernerja Marxa, da Hegel pod pojmom predmeta združuje dvoje, konkretni predmet in predmetnost predmeta; cf. W. Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1981, npr. str. 85.

z dejanjem. Podobno kot v razmerju med *Sagen* in *Tun*, ki ga je kot kriterij konsistentnosti neke filozofske pozicije uvedel že Fichte, bi zavest preverila samo sebe preprosto s *poskusom udejanjenja*, z *imantnim razvitjem konsekvenc svojega stališča*. Če rezultati realizacije ne sovpadajo z izhodiščno »vednostjo«, se to stališče izkaže za protislovno in kot tako propade.

Po tem modelu branja je skratka za vsako upodobno naravne zavesti značilna neka vednost, ki jo ima ta zavest za resnično; in na to stališče se zaradi predmetne naperjenosti vednosti vedno navezuje tudi neka predstava o predmetu. Odveč je poudariti, da govoreč o vednosti in predmetu, ki sta značilna za neko upodobno naravne zavesti, ne moremo misliti na vsebinsko določenost; kakor je neka podoba naravne zavesti predvsem oznaka specifične strukture zavesti, tako tudi vednost in predmet označujeta predvsem neki tip. Recimo, da ima naravna zavest vedno neko *teorijo o predmetnosti predmeta*; to je tisto, kar jo določa in kar sama razglašča za svoje nasebje. Zavest bo to svojo teorijo poskušala tudi potrditi, nenazadnje je vsako soočenje s konkretnim predmetom realizacija njene implicitne teorije predmeta. Toliko je v zavest, tudi v dejansko zavest, vsekakor vključeno gibanje samopreverjanja, primerjave sebe s samo seboj. Razlika med dejansko obstoječo zavestjo in Heglovim prikazom naravne zavesti je pravzaprav predvsem v tem, da dejanska zavest *ni dovolj konsekventna pri* preverjanju lastnih konsekvenc. Če bi bila, bi po Heglovem mnenju morala ugotoviti, da njene implicitne teorije predmeta praviloma ni mogoče izpeljati do konca, da v doslednem razvitju vse prej proizvede svoje nasprotje in da se torej njeno neposredno samorazumevanje (*für es*) in njena dejanskost (*an sich*) ne ujemata.

Po našem mnenju lahko s tem modelom pojasnimo, kako si lahko vednost in predmet ne ustrezata, čeprav je predmet vsebinsko določen s pozicijo vednosti same. Pojasnimo lahko tudi, kako iz neujemanja med vednostjo in njenim nasebjem izhaja sprememba same vednosti. Ker je namreč postopek preizkusa razumljen kot gibanje realizacije,

kot razvijanje konsekvenc izhodiščnega stališča, ima *lastno produktivnost*, in to natanko toliko, kolikor se rezultat *ne ujema* z izhodiščem, torej natanko tedaj, ko vednost dejansko ne ve. Ko se torej vednost dokoplje do svoje resnice, do nasebja, nasebje samodejno postane vedeno nasebje in to stališče novo stališče vednosti; tej pa naprej praviloma pripada neka druga resnica in neko drugo nasebje.

S tega prehajamo k drugemu odprtemu vprašanju, namreč kako propad ene podobe naravne zavesti proizvede novo. Sam Hegel »to *dialektično* gibanje«, v katerem »zavesti nastane nov predmet«, imenuje *izkustvo*. Kaj je torej izkustvo zavesti?

»Zavest ve nekaj, ta predmet je bistvo ali nasebje; vendar je predmet nasebje tudi za zavest; s tem nastopi dvoumnost tega resničnega. Vidimo, da ima zavest zdaj dva predmeta, enkrat prvo nasebje, drugič *bit zanj* tega nasebja. Najprej se zdi, da je drugi predmet le refleksija zavesti v samo sebe, [kot] predstavljanje ne predmeta, temveč le njene vednosti onega prvega predmeta. Toda kot je bilo že pokazano, se ob tem zavesti spremeni prvi predmet; ta preneha biti nasebje, in ji postane tak, ki je nasebje le zanj; potemtakem pa je tisto resnično tedaj to: *bit za njo* tega nasebja, in to pomeni, to je *bistvo* ali njen predmet. Ta novi predmet vsebuje ničnost prvega, je o njem opravljeno izkustvo.« (FD, Uvod, § 88.)

Na prvi pogled se izkustvo zavesti res kaže kot preprost obrat zavesti vase, s katerim se ta ove lastne subjektivne pozicije. Najprej se zavesti naivno zarisuje nekaj kot nasebje, nato pa ob preskusu realnosti svoje vednosti tematizira samo sebe in kakopak ugotovi, da se tisti predmet kaže kot nasebje le za njo samo. Toda če je prejšnje nasebje s tem gotovo zanikano kot nasebje, pa je še enkrat težko videti, kakšno novo opredelitev naj bi dobili na ta način za predmet? Kako lahko zavest prav skozi uvid v svojo naivnost zabrede v novo naivnost in kako naj se skozi goli obrat vase dokoplje do *novega resničnega predmeta*?

Odgovor na to vprašanje je še enkrat težko podati, dokler razumemo preizkus realnosti vednosti kot statično primerjavo vednosti

in nasebja. Nasprotno se zdi, da nam prej predstavljeno branje tudi tu pojasni Heglovo misel. Zavest je v izhodišču gotovo določena z nekim naivnim pojmovanjem predmeta in znotraj njega se vednost in nasebje nujno ujemata. V preizkusu te vednosti se nato z razvitjem konsekvenc začetnega stališča praviloma izkaže, da je vednost vedela nekaj drugega, kot je mislila sama. Izkaže se, kakšna je bila resnica te vednosti ali, kot pravi Hegel, »kaj je ta vednost na sebi«. Toda tisto nasebje, tista resnica, ki se vzpostavi skozi raziskavo vednosti, sedaj ni ono nasebje, ki ga je vednost postavljala za svoje merilo v izhodišču. Namesto da bi bilo to resnica vednosti v smislu ujemanja vednosti s tistim, kar ji nastopa kot nasebje, je to nasprotno neko *nasebje, ki tvori njeno resnico za njenim hrbtom*, je resnica nje same in ne njenega predmeta. Tako se lahko zgodi, da zavest v razvitju konsekvenc svojega stališča dejansko proizvede neko drugo nasebje.

In kaj se zgodi, ko se obljuba in dejanskost ne skladata? S tem ko se nasebje, ki ga je zavest hotela udejaniti v svojem preizkusu, izkaže za napačno, je zanikano tudi tisto stališče naravne zavesti, ki ji je to nasebje nastopilo kot nasebje. Dejstvo, da je zdaj postalo nasebje zanjo, lahko pomeni le, da se je naravna zavest prisiljena odreči svoji prejšnji podobi. Hkrati je v tem preizkusu vendarle *proizvedena nova vednost*: naravna zavest ve sedaj več in nekaj drugega kot prej, dokopala se je do *svoje resnice*. Ker torej zavest sedaj *zares ve, kaj je vedela*, ker ima sedaj drugačno vednost in postavlja svoje nasebje drugam, s tem neposredno *uteleša drugačno, novo podobo naravne zavesti*. Za to zavest je značilno, da ji kot merilo resnice nastopa natanko tisto, kar je skozi preizkus spoznala kot resnico svoje prejšnje vednosti. Tako se natanko skozi izkustvo neresničnosti prejšnjega predmeta za zavest vzpostavi novi predmet.²⁹ »Ta okoliščina je tisto,

29. Novi predmet, ki v sebi nosi produkt zloma starega predmeta, je pravzaprav *isti kot stari*. Kolikor naravna zavest označuje predvsem strukturo neke vrste zavesti, se predmeti različnih upodob naravne zavesti razlikujejo le po tem, da utelešajo vsakič drugačno teorijo predmetnosti. Novi predmet je predvsem *nova*, bolj poglobljena *teorija istega predmeta*.

kar celotno zaporedje podob usmerja v njegovi nujnosti« in daje prikazu izkustva zavesti znanstveni status.

Na tej točki se praviloma odpre še eno vprašanje, ki naj bi Heglov projekt postavilo pred zid. Hegel namreč sam opozori na vlogo, ki jo pri povezovanju zaporednih upodob zavesti igramo *mi kot opazovalci* izkustva naravne zavesti:

»Le sama ta nujnost ali *nastanek* novega predmeta, ki se ponuja zavesti, ne da bi vedela, kako se ji to zgodi, je tisto, kar se za nas dogaja tako rekoč za njenim hrbtom. S tem pride v njeno gibanje neki moment *biti na sebi* ali *za nas*, ki se ne prikazuje za zavest, ki je zajeta v samo izkustvo; *vsebina* tistega, kar nam nastane, pa je *zanjo*, in mi zapopademo le njegovo formalno plat [das Formelle] ali njegovo čisto nastajanje; *zanjo* je to, kar je nastalo, le kot predmet, *za nas* hkrati kot gibanje in postajanje.« (FD, Uvod, § 89.)

V prehodu od stare do nove pozicije zavesti pride torej do razdvojitve med stališčem naravne zavesti in stališčem nas. Medtem ko se sami zavesti novi predmet kaže kot dan, natanko tako kot znotraj običajnega pojmovanja izkustva, lahko mi z izvzetega položaja opazujemo, kaj se dogaja za njenim hrbtom. Edino mi imamo privilegij, da vidimo rojstvo novega predmeta iz propada starega. To je tisto, »kar tvori naš dodatek« k obravnavi. Toda ker ravno ta dodatek »povzdigne zaporedje izkustev zavesti v tek znanosti«, od tod na videz neposredno izhaja dvojni očitek. Heglov projekt uvoda v znanost ni nujno ali celo nujno ni prepričljiv za naravno zavest, torej ravno za tistega ne, ki mu je načeloma namenjen. In obratno, veljaven je samo za tistega, ki je z izvzete pozicije zmožen uvideti to za naravno zavest nevidno povezavo, torej ravno za tistega, ki že stoji na stališču znanosti.

Pozneje bomo videli, da trditev nazadnje ni brez podlage. Vendar je treba še bolj odločno poudariti, da navedeni očitek nikakor ne izhaja iz obravnavanega razločka med stališčem naravne zavesti in opazovalca.

Nesporazum verjetno izhaja iz neustrezne razmejitve vlog naravne zavesti, nas opazovalcev in filozofa. Predvsem velja opozoriti, da cilj znanosti izkustva zavesti ni popeljati na stališče znanosti naravno zavest, temveč v prvi vrsti nas opazovalce in bralce. Mi smo tisti, ki jim je podobno kot pri Fichtejevi eksperimentalni metodi namenjen uvod v znanost. Naravna zavest prav tako ne nastopa kot stalna oseba, ki bi skozi celotno razvitje znanosti izkustva zavesti ohranila svojo identiteto, temveč je z njo označeno zgolj mesto, ki ga dejansko zasedajo *različne upodobe (Gestaltungen)* naravne zavesti. – Še natančneje: Naravna zavest je naravna v smislu, da je potopljena v svoje vsakokratno okolje; njena naravnost označuje predvsem naivnost, ki je korelativna z metodološko omejitvijo, da je pač predmet našega opazovanja. Kakor pa je zavest lahko naivna na različne načine, tako obstajajo tudi različne podrobnejše upodobe naravne zavesti, ki v grobem ustrezajo različnim spoznavnim stališčem oziroma različnim teorijam o naravi predmeta.

Vsakokratna upodoba naravne zavesti pa je vse prej kot gibljiva. Hegel pogosto poudarja, da ni nobene nujnosti, ki bi lahko posamezno upodobo prisilila, da spremeni svoje stališče. Tudi če zaide v še tako očitno nasprotje, je načeloma vedno možno, da bo raje prenesla protislovje kot opustila samo sebe. To je tista plat naravne zavesti, ki jo verjetno lahko potrdi vsakdo izmed nas iz lastnega izkustva.³⁰ Togost upodobe naravne zavesti je nadalje tudi banalna posledica dejstva, da je sama ta podoba določena z neko vednostjo predmeta. Ko posa-

30. Vsakdanje izkustvo nam tudi pove, da se naravna zavest praviloma ne spušča v dosledno pretresanje svojih predpostavk, – Hegel bi verjetno dejal, da to stori iz slutnje oziroma bojazni, da bo na tej poti izgubila samo sebe. Toliko mi opazovalci vendarle imamo pozitivno vlogo pri izkustvu zavesti, kolikor s svojo prisotnostjo zagotavljamo, da bo naravna zavest res *dosledna* v preverjanju realnosti svoje vednosti, da se torej v strahu pred samoizgubo ne bo predčasno zaustavila. Naravna zavest torej daje predvsem naravo neke upodobe zavesti, skupaj z njeno naravno pretenzijo, mi opazovalci pa zagotavljamo, da bo pri preverjanju svoje vednosti *dovolj vztrajna in dosledna*. Toda če je ta vztrajnost za zavest *nekaj nenaravnega*, se vprašanje glasi, koliko je izkustvo naravne zavesti potem zares naravno.

mezna upodoba prizna svojo protislovnost, je torej z njo nepreklicno konec; ko prilagodi svojo vednost novemu predmetu, s tem samodejno postane druga upodoba; in kakor nič ne more preživeti svojega propada, tako je nova upodoba prav pogojena z dokončno pozabo stare.

Toliko med zaporednimi upodobami naravne zavesti prej vlada *diskontinuiteta*: prejšnja upodoba propade in nova upodoba pravzaprav začne iz nič, kot da sama sploh ne bi imela preteklosti. Ko nato v poskusu realizacije zaide v nasprotje s samo seboj, ko kot svojo resnico proizvede drugo nasebje, se sama znajde v slepi ulici. Tedaj in edino tedaj je potreben *naš dodatek*. In še ta dodatek je prej *negativen*: je v izbrisu prejšnje identitete, ki naravni zavesti omogoča, da začne znova, kot nova upodoba naravne zavesti.

Kar temu prikazu dodamo mi kot opazovalci, je (poleg skrbi za vztrajnost oziroma doslednost) zgolj ohranitev tistega, kar je nova upodoba za svoj nastanek morala pozabiti. Na ta način po eni strani zlepimo zaporedne upodobe v nepretrgano uverženje upodob; seveda se je za to včasih treba potruditi, vendar to načeloma zadošča, da prikazu podelimo znanstveni status. Po drugi strani in predvsem pa na ta način mi bralci spremljamo napredovanje naravne zavesti. Naše stališče načeloma vedno sovпада s trenutno upodobo naravne zavesti, in kakor se ta po imanentnem zaporedju nujno povzpne do stališča, ko ji ni treba iti več preko sebe, tako se tudi mi bralci nazadnje dokopljemo do stališča znanosti.

»Po tej nujnosti je ta pot k znanosti že sama znanost, in glede na svojo vsebino potemtakem znanost *izkustva zavesti*.« (FD, Uvod, § 90.)

IV

Fenomenologija duha, ki je sama uvod v znanost, ima za Heglove standarde razmeroma preprost tekstovni uvod, saj se pred besedilom nahajata le Predgovor in Uvod. Vendar je odnos med njima v našem

primeru nejasen. Hegel je *Fenomenologijo* eksplicitno označil kot del *Sistema znanosti*, in sicer kot *Prvi del*, ki naj bi mu pozneje sledile še logika in obe realni znanosti filozofije. V sami knjigi nato najdemo dve notranji naslovnici: povsem na začetku je list z napisom »Sistem znanosti. Prvi del, Fenomenologija duha«, pred Uvodom, torej natanko med Predgovorom in Uvodom, pa piše »I. Znanost fenomenologije duha«. Ker načrtovani Sistem znanosti ni bil nikoli dokončan, se na podlagi tega zdi, da je Predgovor pravzaprav predgovor v neobstoječe delo, medtem ko se edino Uvod nanaša na samo *Fenomenologijo duha*.

Mnenja so tu po pričakovanju deljena: eni vztrajajo na različni namembnosti obeh uvodov in poudarjajo razlike med njima, drugi iz nasprotnih razlogov postavljajo v ospredje njuno skladnost. V nasprotju s pričakovanji pa sta Uvod in Predgovor le redko uporabljena za kriterij preizkusa, ki se ponuja sam od sebe. *Fenomenologija duha* je bila pogosto deležna namigovanja, da je dobila sedanjo podobo šele med nastajanjem in vsaj deloma v nasprotju s prvotnimi zasnutki. Ker je tudi Uvod nedvomno nastal na začetku, lahko v njem utemeljeno vidimo predstavitev tistega projekta, ki si ga je Hegel zastavil, še preden je dejansko napisal knjigo. Da bi preverili, koliko je *Fenomenologija duha* enotno delo, je potemtakem dovolj primerjati, v kolikšni meri se dejanska izpeljava sklada z izvornim modelom, kakor je bil predstavljen v Uvodu.

Recimo še preprosteje. Kot vemo, je knjiga, ki jo danes poznamo pod naslovom *Fenomenologija duha*, začela nastajati kot *Znanost izkustva zavesti*. Tudi Uvod je bil torej napisan kot uvod v *Znanost izkustva zavesti*. Če se bo pokazalo, da se dejanska izpeljava *Fenomenologije duha* vsaj v grobem prekriva z izvornim projektom znanosti izkustva zavesti, potem bo s tem potrjena enovitost *Fenomenologije*, morebitna neskladja med Uvodom in Predgovorom pa bodo zunanja. Če se nasprotno izkaže, da dejanskega poteka od neke točke ne moremo več razumeti kot realizacijo projekta, kakor je bil

predstavljen v Uvodu, potem bomo lahko na podlagi strogo imanentnih kriterijev zatrдили, da se je tu prvotno začrtana Znanost izkustva zavesti sprevrgla v nekaj drugega; tudi razločke, ki bi jih našli med Uvodom in Predgovorom, bomo morali tedaj vsaj deloma brati kot znamenje neskladja med Znanostjo izkustva zavesti in Fenomenologijo duha.

Ta program je za naše pričujoče namene daleč preobsežen, zato se bomo tu omejili le na nekaj strukturnih opazk. Pri tem bomo za merilo znanosti zavesti postavili model, ki ga v Uvodu Hegel sam razglša za svojo resnico, tisti model napredovanja torej, ki smo ga predstavili v prejšnji točki.

Prva upodoba zavesti, *čutna gotovost* oziroma *neposredna vednost*, je opredeljena s tem, da hoče brez vsakega razumskega posredovanja zajeti stvar samo.

»Stvar je; in je, le ker je; [ona] je, to je čutni gotovosti tisto bistveno, in ta čista bit ali ta čista enostavna neposrednost tvori njeno resnico.« (FD, § 94.)

Čutna gotovost torej razglša za svoje nasebje čisto bit, ki jo pušča nedotaknjeno, da ne bi skalila njene polnosti. Njen predmet je bit kot ta neponovljivo zapolnjena bit v vsej svoji konkretnosti.³¹

31. Za čutno gotovost je značilna tudi povsem pasivna drža v odnosu do predmeta, ker bi pač vsako poseganje vanj že spremenilo njegov ustroj, skazilo njegovo enkratnost. Še zlasti gre pri tem za prepoved razumskega posredovanja, ki bi konkretno bogastvo skrčilo v svoje abstraktne predstave in je nasploh uboj stvari same. Čutna gotovost toliko označuje poskus neposrednega odprtja za bit, skoraj mistične potopitve v stvar samo, in tudi njena čutnost se ne nanaša denimo na zaznavanje čutov, temveč predvsem na nerazumskost. Zato je napačno tisto branje, ki v podobi čutne gotovosti vidi našo lastno vsakdanjo držo: če kaj, potem je čutna gotovost nekaj povsem umetnega. Podrobnejše branje bi pokazalo, da Hegel meri na to, da čutna gotovost sploh ne more biti dejanska, da nikakor ni predrefleksijska alternativa refleksiji, temveč poskus refleksijskega bega pred refleksijo. Pravo utelešenje čutne gotovosti tudi ni naravni človek, temveč prej mistik ali kak Jacobi, ki je proti filozofiji oziroma razumskemu spoznanju prisegal na neposredno vednost. Jacobijevo nasprotovanje

Po tej uvodni zamejitvi čutna gotovost v poskusu realizacije svoje vednosti pokaže, kaj je tisti predmet, ki ga ve. V upravičeno slavnih opisih najprej zatrdi tole drevo in tole noč, dokler nazadnje ne obnemi in samo še kaže. Toda brž ko hoče pokazati tale zdaj, se ji le-ta že izmuzne, postane bivši zdaj in na njegovo mesto stopi drugi tale zdaj. Skozi ta neuspeh čutna gotovost izkusi, da ne samo ni sposobna zajeti predmeta, ki ga je razglašala za svoje bistvo, temveč je skozi svoj poskus obenem zajela *neki drugi predmet*: dejansko je pokazala zdaj kot skupni in *obči zdaj*.

»Kazanje je torej samo tisto gibanje, ki izreka to, kar je zdajle v resnici; namreč neki rezultat ali strnjeno množstvo zdajev; in kazanje je izkušanje, da je zdajle *obče*.« (FD, § 110.)

Čutna gotovost je s svojo vednostjo merila na bit v njeni polni in konkretni neposrednosti, dejansko pa je zajela bit kot najbolj prazno obče določilo, ki je skupno vsemu, kar je.³² Zavest spozna, »da je

filozofiji je skrajno, ker postavlja pod vprašaj samo možnost, da bi se dokopala do resničnega spoznanja, zato je njegova zavrnitev prvi pogoj za začetek filozofije; hkrati je to toliko teže storiti, ker Jacobiju kot antifilozofu ravno ni treba sprejeti veljavnosti refleksijskih argumentov. Prva opazka nam pojasni, zakaj je Hegel začel svoj uvod v znanost z jacobijevsko neposredno vednostjo; in druga, zakaj jo je lahko ovrgel le na način, kot je prikazan v *Fenomenologiji duha*, namreč s prikazom, da je *Jacobijevo stališče pragmatično protislovno*: ne samo, da dejansko ne izpolni svoje obljube po neposrednem spoznanju konkretne biti v vsej njeni polnosti, temveč je njegovo spoznanje v resnici najbolj borna oblika abstraktnega spoznanja.

32. Pri obravnavi dialektike čutne gotovosti se praviloma odpre razprava o vlogi govornice. Hegel namreč nasprotje med vednostjo in resnico na več mestih izrazi kot nasprotje med tistim, kar čutna gotovost hoče reči (*meinen*), in tem, kar dejansko pove ali izreče (*sagen, aussprechen*); realni temelj dialektike čutne gotovosti bi bil tedaj pravzaprav v problematiki govornice in ključni razlog njenega sesutja v tem, da »tega [sc. tele singularne biti] ni mogoče izreči« (FD, § 106). Bralci, ki že sicer niso naklonjeni Heglovemu projektu, vidijo v vpeljavi govornice nedopustno potezo, češ da ni nobene nujnosti, da neposredna vednost govori; nasprotno pa privrženci obravnavajo Heglovo potezo kot napoved epohalnega uvida v fundamentalnost jezikovne problematike za vsako spoznavno teorijo. – Sami smo prepričani, da je

resnično čutne gotovosti dejansko obče« (FD, § 99). Ker to *sama izkusi* v soočenju s svojim predmetom, uvidi svojo protislovnost. In ker je njen predmet zdaj *zanjo samo* določen kot tisto obče, so se ji s tem začrtali obrisi za drugo podobo naravne zavesti, tisto namreč, ki za svojo resnico razglša obče. Nastopi lahko nova podoba zavesti, zaznava.

Iz tega kratkega prikaza je po naši oceni razvidno, da dialektika čutne gotovosti dokaj natančno sledi metodi, ki je bila za znanost izkustva zavesti predstavljena v Uvodu. Vsaj v osnovi se je tudi potrdilo, kako lahko spoznanje resnice neke podobe zavesti neposredno sovpadе z oblikovanjem nove podobe zavesti, ne da bi to impliciralo manipulativne posege nas opazovalcev; čutna gotovost je pač sama izkusila, da je njen predmet v resnici tisto obče. – Brez posebne utemeljitve dodajmo, da podobna ocena v zadostni meri velja tudi za naslednji dve podobi zavesti. Tako ob zaznavi, katere predmet je reč kot obča, kot ob razumu, ki ima za predmet silo kot enotnost zunanjega in notranjega, zavest v osnovi poskuša potrditi svojo implicitno teorijo predmetnosti v soočenju s predmetom. Obakrat se torej preskus realnosti vednosti odvija kot izkustvo zavesti in obakrat se skozi neuspeh vzpostavi novi predmet.

takšno vrednotenje povsem zgrešeno, ker v Heglovi argumentaciji *govorica ne igra nobene vloge*. Hegel ne sklepa iz nezmožnosti govornice, da bi izrekla neposredno bit, na nujno neresničnost zavesti, ki postavlja svojo resnico v takšno bit. Nasprotno, Hegel zavesti najprej na neodvisen način prikaže, da je v nasprotju z njeno namero njen predmet dejansko tisto obče; do tega rezultata se dokoplje, *ne da bi se v argumentu naslanjal na govornico*. Hkrati pa ta rezultat v skladu z lastno logiko vedno že izreka tudi govornica, ki ravno tako nujno govori v občih kategorijah. Hegel nato preprosto pristavi, da je *potemtakem* govornica na strani resnice: »Govornica pa je, *kakor vidimo*, tisto bolj resnično; v njej mi sami neposredno ovržemo svojo namero, in *ker je* obče tisto resnično čutne gotovosti in [*ker*] govornica izreka le to resnično, sploh ni možno, da bi sploh kdaj lahko povedali kako čutno bit, na katero merimo.« (FD, § 100; poudarek naš.) Ni torej govornica tista, zaradi katere se čutna gotovost izkaže za neresnično, temveč govornica zgolj ponavlja tisto, kar se je že sicer izkazalo za resnico čutne gotovosti.

Ko pa se naravna zavest dokoplje do uvida, da je na videz tuji predmet dejansko ona sama, in s tem začrta obrise samozavedanja, nastopi *nenavaden preobrat*. Hegel pravi:

»V dosedanjih načinih gotovosti je zavesti tisto resnično nekaj drugega kot ona sama. ... Odslej pa je nastalo to, kar se v teh prejšnjih razmerjih ni vzpostavilo, namreč neka gotovost, ki je enaka svoji resnici, kajti gotovost je sama sebi svoj predmet in zavest je sama sebi tisto resnično. V tem je sicer res tudi neka drugost; zavest namreč razločuje [od sebe], vendar [razločuje od sebe] nekaj takega, kar je zanjo hkrati nekaj nerazločenega. Če gibanje vednosti imenujemo *pojem*, vednost kot mirno enotnost ali kot jaz pa *predmet*, vidimo, da ne le za nas, temveč za vednost samo predmet ustreza pojmu.« (FD, § 172.)

Pravkar navedeni stavki bi morali za vsakega bralca *Fenomenologije duha* delovati kot šok. Preberite še enkrat! Hegel jasno pravi, da smo s samozavedanjem dosegli točko, ko *gotovost ustreza resnici in pojem predmetu*; in da bi razpršil sleherni dvom, ne pozabi dodati, da se to ujemanje ni vzpostavilo le za nas opazovalce, ki vidimo tudi tisto, kar se dogaja za hrbtom zavesti, temveč *za zavest samo*. Za naravno zavest samo *pojem ustreza predmetu*!

Glede na Uvod bi morali natanko po tem kriteriju spoznati točko, v kateri bo gibanje izkustva zavesti doseglo svoj cilj:

»Cilj pa je vednosti postavljen enako nujno kot zaporedje napredovanja; nahaja se tam, kjer ne rabi več iti preko sebe, kjer najde samo sebe in pojem ustreza predmetu in predmet pojmu.« (FD, Uvod, § 82.)

Iz te sopostavitve je možen en sam sklep: Če vzamemo Heglovo izvorno predstavitev projekta iz Uvoda zares, potem bi se morala znanost izkustva zavesti o samozavedanju zaključiti. Seveda bi bile možne še nekakšne eksplikacije tega stališča, toda glede na idejo uvoda v znanost je bilo s tem prebojem že doseženo stališče znanosti (absolutna vednost?!), ki bi mu lahko neposredno sledil prikaz znanosti same.

Takšna ocena je glede na dejstvo, da se *Fenomenologija duha* pravzaprav še niti ni zares začela, vsekakor nenavadna in dejansko odpira poplavo novih vprašanj. Je prej uganka kot rešitev. Toda v enaki meri velja, da ta eksplicitni prelom tvori dejstvo, ki ga ni mogoče spregledati.³³ S strukturnega vidika pač nikakor ne bi bilo nenavadno, če bi se za Hegla že s čistim samozavedanjem odprlo stališče znanosti v pravem pomenu. Videli smo, da se v tej točki njegovo mnenje ni dosti razlikovalo od Fichtejevega in da lahko samo idejo znanosti izkustva zavesti beremo kot dvig nad stališče čistega samozavedanja, v katerem odpade nasprotje med subjektivnim in objektivnim.³⁴ Prav

33. Dobro predstavitev problema prinaša zlasti Otto Pöggeler v že omenjenem članku »Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes«. Pöggeler sicer zavrača Haeringovo teorijo, češ da je preveč naivna, pretirana in oprta na neveljavne dokaze, in med drugim pravi: »Teza, ki zatrjuje, da je Fenomenologija 'pod prsti' postala to, kar je danes, brez strogega načrtovanja, zaradi nekonsekventnosti svojega avtorja, bolj proti kot po njegovi volji, se je mnogim morala zdeti absurdna. Poleg tega se je kmalu pokazalo, da v Fenomenologiji ni najti prave 'prelomnice', da torej ni mogoče podati tistega mesta, na katerem naj bi se delo sprva končalo.« (*Op. cit.*, str. 194.) – Toda nenavadno, kljub navedenim opozorilom tudi Pöggeler dejansko zagovarja podobno tezo o neenovnosti; on sam opozarja na prelom, ki nastopi s samozavedanjem, in domneva, da se je projekt znanstvenega uvoda v znanost po začetnem načrtu verjetno zaključil nekje na točki uma (kot se nato zares zgodi v »Fenomenologiji duha« znotraj *Enciklopedije*): »Zastavlja se vprašanje, ali ni obstajala neka znanost izkustva zavesti, ki bi se prek zavesti in samozavedanja razvila do občega samozavedanja, to nato zajela kot absolutno vednost in še ne bi poznala poglavij o umu, duhu, religiji.« (*Op. cit.*, str. 209.) – »V pretirano dolgem poglavju o umu dokončno razpade Heglov prvotni načrt, ki mu sicer že pri prikazu samozavedanja ni sledil v vsej strogosti. Nazadnje se je težišče dela, že povsem kvantitativno, prestavilo na poglavji o duhu in religiji. Tako Hegel spremeni težišče dela: v napovedi predavanj za zimski semester 1806/1807 se prvič pojavi ime Fenomenologija duha.« (*Ibid.*, str. 221.)
34. Navesti je moč še kar nekaj mest, kjer Hegel poudarja, da je za vstop v znanost predvsem treba premagati nasprotje zavesti. Cf. npr., v eksplicitni navezavi na projekt *Fenomenologije duha*, *Znanost logike*, I, *op. cit.*, str. 40: »Pojem čiste znanosti in njegova dedukcija sta torej v pričujoči obravnavi predpostavljena toliko, kolikor Fenomenologija duha ni nič drugega kot dedukcija tega pojma. Absolutna vednost je *resnica* vseh načinov zavesti, ker se – kot je pokazal tek zavesti – šele v absolutni vednosti popolnoma razpusti ločevanje *predmeta* od *gotovosti samega sebe*, resnica pa postane enaka tej gotovosti in ta gotovost resnici. – Čista znanost potemtakem predpostavlja osvoboditev od tega nasprotja zavesti.«

tako nas Hegel s številnimi znamenji sam opozarja na pomembnost tega prehoda. »S samozavedanjem smo torej sedaj stopili v domače kraljestvo resnice«, zatrdi (FD, § 173). – Morda še bolj zgovoren kot neposredne trditve je nenazadnje tudi preobilni *patos*, po katerem Hegel vendarle ne posega pogosto. Tukaj pred našimi očmi najprej pade tančica, ki nas ločuje od prave notrine. »Ta zavesa se torej pred notranjim odgrne in navzoče je zrenje notranjega v notranje.« (FD, § 170.) S prekoračitvijo meje med tostranstvo videza in onstranstvo nasebja se je subjekt končno naselil v področju, kjer domuje resnica.

»Zavest ima šele v samozavedanju, kot pojmu duha, svojo prelomnico [!], na kateri iz barvitega videza čutne tostranstvi in prazne noči nadčutne onstranstvi stopi v duhovni dan pričujočnosti.« (FD, § 183.)

Pozornejše branje uporabljenih metafor nam nazadnje pokaže, da je Hegel na tej prelomnici posegel po obratih, s katerimi pogosto razmejuje svoje stališče od neprave filozofije. Skupna značilnost te »filozofije refleksije«, kakor Hegel s skupno oznako pravi svojim predhodnikom od Kanta do Jacobija, naj bi bila, da so ostali ujeti v omejitve razumskih kategorij; posledično tudi niso bili sposobni misliti neskončnega na pozitiven način, tako da so bili nazadnje prisiljeni trditi, da je spoznanje omejeno zgolj na pojavnost, na *verovanje*, resnica sama na sebi oziroma *vednost* pa je nedosegljiva. Kakorkoli, pomembno je vedeti, da je za Hegla ta refleksijska filozofija kljub vsem svojim omejitvam zadnje stališče pred znanostjo, katerega ovržbi *neposredno sledi Heglova* (in Schellingova) filozofija. Za verovanjem pač nastopi vednost; za slabim neskončnim resnična neskončnost; za razumom um; povsod pa je najsplošnejša demarkcijska črta te strateške razmejitev v zmožnosti ali nezmožnosti, da bi *mislili protislovje*. In glej, pri prehodu v samozavedanje gre še enkrat natanko za vse to; kot primer:

»Treba je *misliti* čisto menjavo, ali *zoperstavitve v samem sebi, protislovje*.« (FD, § 165.)

Če je naravna zavest premagala nasprotje zavesti in stališče razuma, če je nadčutno iz nenehnega onstranskega bega predstavila tostranost, če je zmožna misliti zoperstavitev v sami sebi, če je odgrnila zastor pred notrino stvari in vstopila v domačo kraljestvo resnice – če je vse to dosegla, potem je težko reči, da še vedno ni naredila dovolj, da bi stopila na stališče znanosti. Trditev, da bi se projekt znanosti izkustva zavesti povsem *lahko končal* na stališču čistega samozavedanja, se toliko ne zdi več tako neutemeljena.

Dejansko se je na tej točki začetni projekt po našem mnenju *zares zaključil*. Omenili smo že, da se je glede na izvorno opredelitev njene cilja znanost izkustva zavesti s samozavedanjem končala. In če se knjiga kljub temu pač očitno nadaljuje, to nikakor ne nasprotuje trditvi o dejanskem koncu te znanosti. Že površen pregled nadaljnjih izvajanj nam pokaže, da odslej celotna podoba napredovanja vedno bolj privzema drugačne poteze. Predvsem gre v njej vedno manj za opis izkustva zavesti ali za realizacijo njene vednosti in vedno v večji meri za povsem pojmoven prikaz posameznih struktur duha. Vsaj od samozavedanja naprej, takšna je naša teza, dogajanja preprosto ni več moč opisati s pomočjo tistega modela, ki ga je Hegel predstavil v Uvodu. Pojem izkustva zavesti ostane brez svojega predmeta, ideja vznika novega nasebja iz sesutja starega prav tako. Kar je neposredno dano za naravno zavest, se pomakne v ozadje odra, na njem igra vlogo statista, obratno pa vedno več mesta zasedajo prikazi tistega, kar naj bi se kazalo nam z našega stališča samega. Začetni projekt se je končal in začel se je neki drugi: *znanost izkustva zavesti se je sprevergla v prikaz fenomenov duha*.

Načeloma je sicer vedno mogoče sprejeti tezo o prelomu in vendar vztrajati, da se je zgodil na imanenten način, tako da se z njim dejansko potrjuje kontinuiteta izvornega projekta. Sam Hegel nam navaja dobre razloge, zakaj sta npr. tako samozavedanje kot um še vedno pomanjkljiva. – Prav tako bi lahko z vidika same ideje znanstvenega uvoda v znanost pokazali, da bi takojšnja sklenitev projekta

še zmeraj dopuščala dvom. Če je namreč uvod v znanost zamišljen kot izpopolnjeni skepticizem, potem mora na svoji poti ovreči vse ugovore, ki letijo proti možnosti resničnega spoznanja. V tej zvezi pa je denimo kak Jacobi zatrdil, da je spoznanje možno le zato, ker imamo do predmeta praktičen odnos: torej je treba naravno zavest prikazati kot delujočo; pri Fichtejevem jazu se je zastavil problem intersubjektivnosti: torej je treba naravno zavest postaviti v družbo; Schulze je našo vednost prikazal kot historično pogojeno: torej je treba naravno zavest vpeti zgodovino duha. – In nazadnje je tu še kronski argument, češ da je zavest vedno že na sebi duh, duh v svoji pojavnosti, tako da se napredovanje izkustva zavesti ne more zaključiti prej, preden se ne dōkoplje do popolnega samospoznanja duha. Duh je pač Heglova oznaka za absolut, znotraj katerega je vse in zunaj katerega ni nič. Od tod nesporno izhaja, da znanstvena obravnavna poljubnega predmeta pač nujno vključuje prikaz celotne znanosti in se vedno zaključi z absolutnim samospoznanjem. Vpeljave podob duha zato nikakor ne smemo obravnavati kot zunanjega dodatka, temveč je uvod v znanost lahko znanstven le na ta način, da vase vključi celotno znanost.

Med Heglovimi zagovorniki je najbolj priljubljen prav zadnji argument; v njem radi vidijo tisto subtilnost, po kateri lahko spoznamo prave poznavalce Hegla. Vendar ima nepopravljivo slabost: Heglu pripisuje obskurantizem. Reči, da ni znanosti onstran uvoda v znanost ali da ni resnice o resnici ali da je absolutna vednost ravno v uvidu o nemožnosti vednosti pomeni preprosto reči, da spoznanje ni možno. Toda če kaj, potem Hegel ni bil obskurantist; in če kaj, potem je Hegel vedno nastopal proti tistim *sich so nennenden Philosophen*, za katere se je *das Wahre selbst* nahajalo v nedosegljivi onstranosti. Zato je treba vzeti zares tisto opredelitev znanosti izkustva zavesti, ki je podana v Uvodu, in v njej videti projekt, ki ga je nameraval izpeljati. Možno je, da Heglu ni uspelo izpeljati začetnega načrta in mu je iz njega nastalo nekaj drugega; človeško, da je to naknadno

poskušal prikriti; nedopustno pa je, da bi iz očitnih neskladij naredili nekaj hotenega in od samega začetka načrtovanega.

To velja tudi za razmerje med Uvodom in Predgovorom. Kjer govorita o istem, torej tam, kjer tudi Predgovor obravnava namen in metodo znanstvenega uvoda v znanost, je razlika med njima pač dovolj občutna in že sama po sebi kaže, da je vmes prišlo do pomembne spremembe stališča. V Uvodu se Hegel ukvarja izključno s posamično zavestjo *nasploh* in njenim vedno enakim problemom, kako naj med različnimi pojavi vednosti izbere pravo pot k znanosti. Ko pa je potem dejansko napisal *Fenomenologijo duha*, se je v Predgovoru kar naenkrat začel naslanjati na individua, ko je kot tak konkretna oseba, vpeta v svoje vsakokratno okolje. Uvod v znanost se prav tako ne omejuje več zgolj na prikaz, kako naravna zavest sama iz sebe proizvede stališče znanosti, temveč si hkrati zadaja neprimerno obsežnejši cilj *izpeljave znanosti iz pogojev trenutka*.

»Pokazati to, da je dvig filozofije k znanosti *an der Zeit*, bi bila zato edina resnična upravičitev poskusov s tem smotrom, ker bi prikazala njegovo nujnost.« (FD, Predgovor, § 6.)

Projekt, ki je bil sprva naperjen na posamično zavest kot tako, si sedaj v isti potezi jemlje za predmet *omiko objektivnega duha samega*. Z izpeljavo znanstvenega elementa naj bi pokazal, da je znanost nujna krona dejanskega zgodovinskega razvoja. – Razlog, zakaj ima uvod v znanost to dodatno nalogo, o katerem v Uvodu ni še niti duha,³⁵ bi

35. No, skoraj. Nekatere izjave, resda redke, že v Uvodu govorijo o duhu. Čeprav tega ne moremo potrditi, vendarle postavljamo hipotezo, da so to hkrati tudi stavki, ki predstavljajo *naknadne popravke ob korekturah*. Če je namreč res, da se je Heglu projekt uvoda v znanost iztekel drugače, kot je sprva načrtoval, je glede na tedaj običajni obseg popravkov v fazi korektur težko verjeti, da kak avtor ne bi izkoristil priložnosti in uskladil besedila. Analiza formulacij bi verjetno podkrepila našo domnevo. Vsekakor se nam zdi nenavadno, da ob primerjavi Uvoda in Predgovora ta možnost ni niti omenjena; to velja celo za že navedeno delo Wernerja Marxa, ki najneposredneje zatrjuje identičnost ideje *Fenomenologije duha* v Uvodu in Predgovoru.

vsekakor lahko bil v tem, da se je med enim in drugim načrtovana znanost izkustva zavesti razrasla v fenomenologijo duha. Za ponazoritev posegov in tihih prenosov poudarka, ki jih je Hegel za nazaj izvedel v Predgovoru, navedimo kar osrednji pojem izkustva (zavesti).

»To *dialektično* gibanje, ki ga zavest izvaja s samo seboj, tako s svojo vednostjo kakor s svojim predmetom, *kolikor ji iz tega nastane novi predmet*, je pravzaprav tisto, kar se imenuje *izkustvo*.« (FD, Uvod, § 88.)

»Duh pa postane predmet, kajti duh je to gibanje, da *sebi* postane *drugo*, tj. *predmet samega sebe*, in to drugost odpravi. In izkustvo se imenuje ravno to gibanje, v katerem se tisto neposredno, neizkušeno, tj. abstraktno ... odtuji in se potem iz te odtujitve vrne nazaj k sebi, in se šele s tem prikaže v svoji dejanskosti in resnici ter je last zavesti.« (FD, Predgovor, § 37.)

Hegel preprosto ohrani ime in na njegovo mesto postavi drugi pojem.

Ponovimo: če merimo dejansko izpeljavo *Fenomenologije duha* po tistem, kar sama razglša za svojo resnico v Uvodu, potem se je načrtovana znanost izkustva zavesti zaključila s samozavedanjem in se nato v vedno večji meri sprevrгла v neki drugi projekt.³⁶

Zakaj se je to zgodilo, lahko samo domnevamo. Poleg že navedenih razlogov velja omeniti, da Heglova izpeljava niti znotraj prvih treh poglavij ni potekala povsem v skladu z metodološkimi zahtevami, postavljenimi v Uvodu. Dialektika čutne gotovosti, ki je morda še najprepričljivejša, v veliki meri sloni na pojmovni analizi časa in šele preko tega pridobi prepričljivost izkustva zavesti. Podrobnejše

36. Če Hegel ni izpolnil obljube, ki jo je dal v Uvodu, je to sicer mogoče brati tudi kot znamenje, da je bila sama obljuba neustrezna; cf. O. Pöggeler, *op. cit.*, str. 188-189: »Morda bi bil Hegel – rečeno nekoliko priostreno – moral izrezati ne samo naslov 'Znanost izkustva zavesti', temveč celoten 'Uvod' – ker se je namreč 'ideja', koncepcija dela med pisanjem spremenila in delo v svoji končni podobi sploh več ne sledi načrtu, ki ga razvija uvod.«

branje bi pokazalo, da Hegel večkrat pripiše zavesti stvari, ki bi jih težko v njih videla ona sama, predvsem pa bi opozorilo na mesta, kjer Hegel eksplicitno krši razdelitev vlog med naravno zavestjo in nami. Kako npr. razumeti tale opis:

»To [tj. predmet razuma] torej žene svoje samo zase; tako da zavest nima nobenega deleža na njegovi prosti realizaciji, temveč jo le opazuje in zgolj povzema. Zato moramo najpoprej *mi* stopiti na njegovo mesto in biti pojem, ki izoblikuje tisto, kar je vsebovano v rezultatu.« (FD, § 138.)

Po začetnih zahtevah bi morala naravna zavest sama udejaniti svoje stališče, nam pa naj bi pripadla vloga pasivnega opazovalca. Tu pa nasprotno vidimo, da *zavest povsem pasivno opazuje to, kar namesto nje delamo mi*. V tej točki se Hegel ne samo očitno ne drži zastavljene metode znanosti izkustva zavesti, temveč predvsem od nas opazovalcev pričakuje, da bomo lahko opravili vlogo pojma (oziroma da se bomo pustili peljati Heglu, ki že stoji na stališču znanosti). V tej konkretni situaciji torej velja očitek, da je Heglov uvod v znanost uspešen samo za tistega, ki ga ne potrebuje.

Poudariti sicer velja, da natanko v tej točki Hegel tudi krši svoja lastna pravila. Toda ker potemtakem že znotraj tistega, kar je nesporno sodilo v meje znanosti izkustva zavesti, Hegel ni mogel v celoti spoštovati svojih zahtev, lahko domnevamo, da je pozneje začetni projekt toliko lažje razširil najprej do uma in nato še do duha. K razširitvi so svoje pripomogle nekatere burne okoliščine, od čudne pogodbe s tiskarjem do Heglovih denarnih težav in Napoleonovih vojn. Med te okoliščine nastajanja se gotovo uvršča tudi dejstvo, da je Hegel imel več ali manj izdelano filozofijo duha, ki jo je predaval prejšnje leto, medtem ko se zdi, da njegov prikaz logike v tistem trenutku še ni dosegel končne podobe – a vedeti je treba, da bi po prvotnem načrtu Znanost izkustva zavesti morala iziti *skupaj z logiko...*

Kakorkoli, kar je začelo nastajati kot drobno delo, ki naj bi tvorilo *polovico prvega dela Sistema znanosti*, je v izjemno kratkem času

večkrat prebilo začetne okvire.³⁷ Namesto da bi napisal zgolj uvod v znanost, je Hegel vanj vključil velik del svoje filozofije duha. Kar je bilo mišljeno kot znanstvena pot v znanost, se je po vsebini in obsegu (in višini honorarja) razširilo v znanost samo. Iz neuspeha Znanosti izkustva zavesti je nastala Znanost Fenomenologije duha.

V

Hegel je pozneje *Fenomenologiji duha* namenil precej obrobno vlogo, čeprav legenda pravi, da se ji nikoli ni povsem odrekel.

Legenda se v enem delu opira na dejstvo, da je Hegel 25 let po prvem izidu nameraval *Fenomenologijo* ponovno objaviti; smrt ga je ujela ravno med popravljanjem Predgovora za novo izdajo, tako da je v nekem smislu pravzaprav njegovo zadnje delo. Toda samo dejstvo ponovne objave še ne pove dosti o motivih. Še zlasti ne zato, ker je Hegel v kratki notici za pripravo nove izdaje zapisal: »Specifično zgodnejše delo – ne predelovati«. Takšna ocena odraža prej distanco do *Fenomenologije duha* kot dela iz nekega drugega časa, ki danes ni več aktualno in ima še najbolj vrednost dokumenta.

V drugem delu se legenda opira ne domnevno dejstvo, da Hegel nikjer eksplicitno ne zavrne možnosti takšnega uvoda v znanost, kakor ga v nameravanem ali izvedenem obsegu ponazarja *Fenomenologija duha*; prej nasprotno. Uvod v znanost je za Hegla v nekem smislu ostal nerešen problem, saj nazadnje nobeden ni ustrezen. Tudi ko npr. govori o slabostih fenomenološkega uvajanja, takoj zatem doda, da so drugi še slabši.³⁸

37. Zelo dober pregled zapletov, ki so spremljali izid *Fenomenologije duha*, še enkrat ponuja Pöggeler v navedenem članku. Omenimo le, da se je samo ime prvič pojavilo šele okoli avgusta leta 1806, potem ko je bila knjiga verjetno že od februarja v tisku, in da, kot opozarja Haering (*op. cit.*, str. 127), Hegel celo tedaj, torej avgusta 1806, dejansko še ni vedel, kakšen obseg ima celotni rokopis.

38. V opombi k § 25 *Enciklopedije* Hegel npr. omeni, da je v *Fenomenologiji duha*

Proti tej načelni sprejemljivosti fenomenološkega uvoda pa vendar najprej govori preprosto dejstvo, da Hegel svojega dokončnega sistema – če lahko tako imenujemo *Enciklopedijo filozofskih znanosti* – pač ne začneja fenomenološko, temveč ga uvaja z dokaj opisnim pretresom temeljnih naravnosti zavesti do predmeta. Ko je malo pred smrtjo izvedel obsežno predelavo prve knjige *Znanosti logike* (s čimer je pokazal, da njo ima za aktualno), je prav tako izbrisal tisto oznako, ki *Fenomenologijo duha* imenuje za prvi del znanosti. Pravzaprav ni pretirano reči, da se je Hegel že ob prvi izdaji *Znanosti logike*, torej že leta 1812, dejansko odrekel Fenomenologiji kot uvodu v znanost. Čeprav je namreč še bila navedena kot *možen uvod*, je Hegel hkrati zatrjeval, da *Znanost logike* lahko začne iz nič.

»Iz Fenomenologije duha ali Znanosti zavesti kot pojavnega duha je predpostavljeno, da se kot njena zadnja, absolutna resnica poda čista vednost. ...

Ali drugič obratno, začetek absolutne znanosti mora biti tudi sam absolutni začetek, predpostavljati ne sme ničesar.«³⁹

Za začetek pred-postaviti znanstveni uvod ali začeti iz nič ima nazadnje obakrat isti rezultat, da je začetno določilo znanosti čista bit. *Fenomenologija duha* je toliko kvečjemu koristna in ne nujna. Hegel celo izrecno zatrdi, da je moč začeti neposredno:

»V naravi samega začetka je vsebovano, da je to bit in nič drugega. Za vstop v filozofijo zato niso potrebne nobene posebne predpriprave ali kake refleksije in opore od kod drugod.«⁴⁰

spričo vpeljave historičnih upodob zavesti »prikaz postal bolj zapleten, in kar spada v konkretne dele [znanosti], je bilo deloma že vključeno v tisti uvod«. Toda če je fenomenološki uvod precej zamotan in se deloma prekriva z znanostjo, pa je uvod z obravnavo naravnosti zavesti do predmeta, ki ga Hegel ubere tu v *Enciklopediji*, »še bolj neprimeren [hat noch mehr das Unbequeme], saj je lahko le historičen in rezonirajoč«.

39. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I (1812), Felix Meiner, Hamburg 1986, str. 35.

40. *Ibid.*, str. 38.

Zagata, iz katere je izhajala nujnost znanstvenega uvoda v znanost, na ta način odpade, z njo pa izgubi svojo osnovo tudi potrebnost tistega projekta, ki ga je poskušala udejaniti *Fenomenologija duha*. In da se je Hegel temu projektu nazadnje tudi zares odrekel, po našem mnenju priča naslednja izpeljava iz *Enciklopedije*:

»*Skepticizem*, kot negativna znanost, izpeljana skozi vse forme spoznavanja, bi se ponujal kot uvod, v katerem bi bila izpričana ničnost takšnih predpostavk. Vendar bi bil ne samo nerazveseljiva, temveč tudi odvečna pot zato, ker je, kot smo pravkar pripomnili, tisto dialektično samo eden bistvenih momentov afirmativne znanosti. Poleg tega bi bilo treba končne forme najti in povzeti le empirično in neznanstveno. Zahteva po takšnem izpopolnjenem skepticizmu je eno z zahtevo, da mora znanosti predhajati *dvomljenje o vsem*, tj. *odsotnost sleherne predpostavke*. V resnici pa jo v odločitvi, da *hočemo misliti čisto*, izvedemo s svobodo, ki abstrahira od vsega in zajame svojo čisto abstrakcijo, enostavnost mišljenja.«⁴¹

Hegel sicer omenja zgolj ta »vollbrachte Skeptizismus« in na videz nikjer ne govori o *Fenomenologiji duha*, toda namigi so tako očitni, da moramo navedeno izpeljavo brati natanko kot zavrnitev same ideje znanstvenega uvoda v znanosti, kakor si ga je načrtala *Fenomenologija*.

Spomnimo se, da je Hegel svoj uvod opredelil kot ta »sich vollbringende Skeptizismus«, ki »je naperjen na celotni obseg pojavne zavesti« (FD, Uvod, § 80) in ki kot imanentni skepticizem tvori negativni moment same znanosti. V Uvodu je to pot imenoval pot obupa, tu pravi, da ni razveseljiva. Vzorednost obeh izpeljav je tolikšna, da tako v Uvodu k *Fenomenologiji* kot v naši opombi iz *Enciklopedije* Hegel po vpeljavi ideje skepticističnega uvoda obakrat preide k vprašanju izčrpnosti postaj in imanentnosti napredovanja. Vendar je njegova ocena sedaj negativna. Predvsem Hegel tu opozarja, da je za

41. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 78, TWA, VIII, str. 168.

možnost znanstvenega prikaza treba dojeti naravo določne negacije. Toda ker je to ravno bistvena odlika znanstvenega stališča samega, ker se stališče uma ravno po tem razlikuje od običajnega stališča razuma, se znajdemo v paradoksnem položaju, ko bi morali za razumevanje in prepričljivost uvoda v znanost že stati na stališču znanosti. Zato Hegel sedaj sodi, da je tak uvod preprosto odveč: prepričljiv je samo za tistega, ki ga ne potrebuje.

Ker se »izpopolnjeni skepticizem« tako po vlogi kot po opisu prekriva z »izpopolnjujočim se skepticizmom«, moramo to izjavo brati kot dokončno zavrnitev tistega projekta znanstvenega uvoda, ki ga je poskušala udejaniti *Fenomenologija duha*. Hegel sicer pogosto trdi, da je spoznanje, kako je negacija vedno negacija tistega, iz česar izhaja, povsem »enostaven uvid«. Toda enako je pozneje večkrat rekel, češ da je vstop v znanost nekaj enostavnega, da je zanj dovolj že svobodna odločitev, da hočemo misliti čisto. Paradokсно je Hegel tako priznal pravilnost tiste kritike, po kateri so pogoji možnosti znanstvenega uvoda v znanost hkrati pogoji njegove odvečnosti.

Če *Fenomenologijo duha* obravnavamo kot znanstveni uvod v znanost, in zlasti če v njej vidimo realizacijo projekta Znanosti izkustva zavesti, kakor ga je Hegel predstavil v Uvodu, potem se ne moremo izogniti sklepu, da je *Fenomenologija duha* neuspeh kolsalnih razsežnosti. Toda kot je opozoril že Haering, to ne zmanjša, temveč dejansko samo še poveča naše občudovanje Hegla, ki je v burnih okoliščinah, pod hudim zunanjim in notranjim pritiskom, in čeprav mu je zadeva uhajala iz rok, zmožel pripeljati stvar do takega konca. *Fenomenologija duha* je še naprej mojstrovina.

Jacques-Alain Miller

TEORIJA KAPRICE¹

1. Ženska in volja

Danes nameravam podati odgovor na slavno Freudovo vprašanje »Kaj hoče ženska?«.

Moj odgovor ne bo ostal dolgo prikrit: ženska hoče hoteti.

Hoteti hotenje

Hotenje, akt volje, če ga pogledamo od blizu oziroma z našega vidika, je neki užitek. In sicer užitek, ki je še posebej izrazit pri žensko-sti, pa naj gre za subjektovo lastno hotenje ali za hotenje Drugega, v primeru katerega se subjekt manifestira skozi podvrženost. Podvrženost je, če smo nanjo pozorni, zopet stvar volje, razmerja do volje Drugega.

Med ženskostjo in voljo obstaja določena sorodnost. Na ženski strani izraža volja absolutni, neskončni, brezpogojni značaj, najbolje pa se manifestira v kaprici.

V klasičnem Lacanovem nauku nastopa kaprica v okviru problematike očetovske metafore. Želja Matere je pred-postavljena² z Imenom-Očeta. Kjer ima oče ime in zastopa zakon, ima mati kaprico. In v skladu s freudovsko logiko, ki jo Lacan tu zgolj ponavlja, formalizira, bi bil prehod od kaprice k zakonu napredek, civilizacijski napredek.

1. Besedilo je prevedeno iz revije *Quarto* (št. 71, avgust 2000, str. 6–12). Gre za povzetek Millerjevega predavanja z dne 26. januarja 2000, ki sodi v cikel predavanj Lacanovske orientacije (III, 2) pod naslovom »Les us du laps«. Besedilo je uredila Catherine Bonningue, pregledal pa J.-A. Miller. [Vse opombe v tekstu so prevajalske.]

2. *Sous-posé*; dobesedno: pod-postavljena.

Rekel sem »civilizacijski napredek«, kajti pred prihodom dekaloga, težkega dekaloga – Mojzesu v nekem trenutku spolzijo Table zakona, tako da jih komaj ujame –, smo resda imeli idejo božanskega, a ta božanstva so bila kapriciozna. Zevs ali rimski Jupiter živi svoje življenje skozi kaprice, zdaj do ene, zdaj do druge ženske.

»Čutiti kaprico do...«: izraz je že zastarel, v klasičnem jeziku pa pomeni »biti v krempljih nenadne želje po flirtu«. V vsej svetovni literaturi ga ni junaka, ki bi to bolje utelešal kot kapriciozno očetovsko božanstvo Grkov, ki leta iz ene kaprice v drugo, sejoč potomstvo, ki naseljuje nebo in zemljo, pa logove in gozdove – bog kaprice. In potem še prijatelji, otroci, ki se gostijo za mizo, vsi so kapriciozni. Velik napredek je torej, da se v svet naseli religija Zakona, in nato pride Tisti, ki govori o izpolnitvi v ljubezni. Skratka, s smehom je konec. Prav to strukturira očetovsko metaforo.

Gotovo, Lacan je šel čez to. Mi pa moramo zopet najti pomen kaprice.

Kaprica je volja izven zakona. Tu je zakon s svojimi velikimi parklji, s šibo, z obljubo in zvestobo – to so najresničnejši okovi, tisto, kar nas potegne v diskurz –, zakon je tu zato, da brzda voljo.

Pomen kaprice

Ne bom vam razgrnil svoje lingvistične znanosti o kaprici. Opreelitev »kaprice« sem poiskal v slovarjih, ki sem jih imel pri roki. *Littré* razlikuje tri pomene, ki so vselej približni, a gre predvsem za to, da bi videli njihovo sorodnost.

Prvi razlikovani pomen je kaprica kot »nenadna volja, ki se pojavi brez vsakega razloga«, kar je povedano zelo dobro, saj izpostavi njen nepredvidljivi značaj. Gre za voljo kot nenaden, nepredvidljiv in ne vnaprej premišljen dogodek. Ko smo v svetu kaprice, smo izvrstno razrešeni tistega, kar imenujemo v psihoanalitični govorici racionalizacija. Kaprica ne navaja svojih razlogov, ne reče »zato ker, poleg

tega, kot prvo, kot drugo, kot tretje, če upoštevamo to, z ozirom na...«. Ne. To lahko prepustimo temu, čemur pravimo utemeljitev neke sodbe, kjer se za to, da se vam zagode nekaj neprijetnega, navaja najboljše razloge na svetu. V kaprici tega ni, ker breme odloži. To se rima.

Drugi pomen. V jeziku, ki je bolj klasičen od tistega, ki ga govorimo mi, označuje kaprica »domislek duha in domišljije v dobrem in slabem oziru«. Obstajajo avtorji, ki načrtujejo, ki se pripravljajo, so pa tudi takšni, ki pišejo iz kaprice.

In nato tretji pomen, ki je kaprica kot nestanovitnost, iregularnost, gibljivost. Reference so številne in nedvomno bi nam koristilo, če bi si ogledali vsako posebej.

Četrty pomen puščam ob strani, saj označuje iregularne premo govne žile.

Njena etimologija

Etimologija je posrečena. Je italijanska.

Littré se drži besede *capra*, koza. *Capriccio* je kozji poskok, kar je, če poznate koze, izredno nepričakovana stvar. Kozji poskok je nepredvidljiv dogodek *par excellence*.

Robert historique je bolj strokoven in bolj zabaven, saj izpeljuje kaprico in *capriccio* iz besede *capo*, glava, kozja glava ali nekaj takega. Preden pride do *capriccio*, se ustavi pri *caporiccio*. *Caporiccio* naj bi bila naježena, nakodrana glava, kar je v dvanajstem stoletju označevalo srh groze, v šestnajstem stoletju pa je pomenilo »nenadno in nenavadno željo, ki stopi v glavo«, iz česar je sledil tudi pomen »opojen«³.

Primer estetske rabe je ideja šegavosti, torej vse, kar je zaradi vzpostavitve predpisov postavljeno kot slabo. Predpisi, predpisi: »Ne

3. »*capiteux*«; francoska beseda ohranja koren *capo*, v slovenščini pa se navezava na »glavo« ohrani le v besedni zvezi »ki gre, ki stopi v glavo«.

boš počel tega, ne boš počel onega.« Skratka: »Ne boš počel nič, kar si želiš početi«, tako je to treba razumeti.

Robert historique dodaja, da se je ta razvoj, ki izhaja iz besede *capo*, prepletel z vplivom latinske besede *caper*, kozel. Odtod koza.

Volja izven zakona

Če razumemo besedo kaprica v okviru njene trojne členitve, ki tvori njeno semantično jedro, potem gre za odsotnost zakona.

Kaprica se izmuzne regularnosti zakona. Od tod izhaja tretja semantična vrednost, nestanovitnost in gibljivost, ki je tudi razlog, da govorimo o naključnih kapricah. V *Littréju* se nahaja nek Montesquieujev citat, ki je vzet iz *Les lettres persanes*: »In misleč, da tam, kjer sam ne vidi sodnika, ni zakona, časti naključne kaprice in kaprice usode kot sodbe neba.«

Ločena od zakona in od dobrih razlogov za to ali ono, s katerimi smo vselej bogato založeni, se pojavi volja. Prav to napelje Corneilla, da v *Nicomède* reče: »Drznite si z razumom napraviti tisto, kar zmore kaprica.« Tu dobro vidimo disjunkcijo med kaprico in razumom. Oglejmo si še Boileaujevo osmo satiro: »Človek ima svoje strasti [...], kot morje ima svoje valove in kaprice.« V naših predavanjih smo se že srečali z morjem, šlo je za referenco, ki jo je vpeljal Valéry, da bi pokazal svojo ravnodušnost do naključnega doživetja valov in valovanja, ki gre in ki pride, in se posvetil zgolj razsežnosti, substanci, strukturi.

Kaprica navadno sproži cenzuro klasicizma. Ta majceni otoček, ki se imenuje klasicizem, definira zamisel, da je treba pri produkciji umetniških del slediti pravilom. Če vas kdo vpraša, kaj definira klasično gledališče, boste odgovorili: načelo treh enotnosti. Klasicizem definira precej brezuspešni poskus, da bi iz kreacije kaprico izključili, jo zamejili z nekim skupkom pravil. Če se malce zamislimo, je od vseh zamisli tale najbolj nenavadna.

Klasične vrednote, ki so v tolikšni meri zaznamovale francosko literaturo in ki predstavljajo v svetovni literaturi njeno posebnost, se opirajo na sledenje pravilom, katerih utemeljitev ni vselej razvidna, na priznan privilegij vladavine pravila kot takega. Tako je bilo v času monarhije, ki si je domišljala, da je absolutna, tu pa se uteleša v zakonu, ki je naložen govoricu.

V baroku kaprica ni tako negativno vrednotena, kot tudi ne v romantiki. Na začetku devetnajstega stoletja se začne izraz *capriccio* uporabljati za glasbeno obliko, ki gradi na muhastem tempu in ki nam je postregla s kar nekaj izvrstnimi deli.

2. Ženska kaprica

Kant in kaprica

Zdi se, da je Kantov kategorični imperativ kar najdlje od kaprice, saj je izraz stanovitne univerzalne volje, vse-časne in, upal bi si reči, tudi vse-subjektivne: »Deluj tako, da bo vselej v skladu s tem, kar nalaga zakon.« To, to ukine kaprico.

Gre za nekaj posebnega, saj se je moral Kant, da bi ilustriral to navidez neosebno voljo, to izražanje skozinskoz legalne volje, sklicati na smrtonosno kaprico neke ženske, Juvenalove furije, ki pravi: »Hočem, ukazujem, da se tega sužnja pribije na križ!« »*Sic volo, sic jubeo!*« Tu dojamemo, kaj je to volja, toliko boljše, ker se pojavi brez razloga. Pojavi se čista. Čista ženska kaprica, ki je v neki posebni zvezi s smrtjo moškega.

Kaprice gospodov so nedolžnejše. To so Zevsove kaprice. Takšna je kaprica gospoda de Chavignya v »Kaprici«.

Za kakšno kaprico gre? Prijateljica njegove žene se znajde v njegovi bližini, laskavo ji govori o njeni postavi, nato pa se je malce dotakne. Takoj je njen, a ne tako, kot je želel, da bi bila ona njegova.

Potegne ga za nos, na koncu pa on reče: »Vse bom povedal svoji ženi.« To so torej kaprice gospodov. Nimajo kakšnih večjih posledic.

Ženska kaprica je resnejša. Kaprica Juvenalove furije se glasi: »Umri, ubij ga!« V Mussetovi »Kaprici« gre za gospodovo kaprico. Njegova žena je nadvse ljubka, pristrčna, in mesec za mesecem šiva majhen mošnjiček, da bi ga podarila svojemu možu, ter malce ljubosumna, saj ima on še en mošnjiček, povsem nov, ki mu ga je dala neka druga dama, ki bi prav lahko čutila do njega kaprico. To je igra v enem dejanju, razvedrilo.

Marjanine kaprice

V *Marjaninih kapricah* gre za drugačno vzdušje. Drama govori o smrti nekega moškega, ubogega Coelia. Za njegovo smrt sta potrebni dve dejanji, nič več. Že od začetka je jasno, da ni prav zdrav. Zaradi Marjane prestaja velike muke, igra pa se zaključi ob njegovem grobu, kjer stojita Marjana in Coelijev prijatelj Oktavij, ki pravi: »Tu sem jaz pokopan.« Romantični tralala, seveda.

Musset je bil zvit, verjemite. Če ga je obrnila George Sand, še ne pomeni, da je bil bedak.

Marjana je žena nekega sodnika, starega sodnika, kot pravi sama: »ki ima v tem mestu veliko moč«. Berite: ki ima drugod malo manj moči. Je kapriciozna. Kaj pa vam preostane drugega, če ste poročeni z zakonom?

Pri uveljavljanju svojih kapric je Marjana zelo trmasta. Ubogi Coelio si želi, da bi se zanj malce pregrešila, vendar je za to ne zna zaprositi. In ne zna je pripraviti do tega. Izpove se svojemu prijatelju Oktaviju, rekoč: »Z eno besedo, tale Marjana je res šarmanтна! A kaj torej še čaka?« In Oktavij se začne pri Marjani potegovati zanj.

Oktavij ostane dober prijatelj vse do konca – in prav zato bo njegov prijatelj umrl. Torej se zares poteguje za zaljubljenca, ki je pred Marjano ves odrevenel. To počne tako dobro, da postane Marjana

zanj zelo zainteresirana. Reče mu: »Res je, da bi morala imeti ljubimca, a si ga ne bom sama izbrala. Tu je moj šal. Dajte ga komur hočete. Tisti, ki bo prišel drevi s tem šalom, me bo imel.« Marjana se emancipira zelo hitro, med začetkom igre, ko je sodnikova žena, in trenutkom, ko pravi: »Prvi, ki bo prišel, bo postal moj ljubimec.«

To je izvrstno napisano in zveni povsem naravno. Oktavija to Marjanino darilo, s katerim se mu podarja, spravi v hudo zadrego, in želi si, da bi izbrala njegovega prijatelja. Marjana reče: »Ne, ne, ne. Rekla sem, rekla sem.« Oktavij pa: »Ah, to je kaprica iz dobrote.« In še: »Ta kaprica iz jeze, ki jo dela tako ljubko, pravzaprav vzpostavi dober in zakonit pakt.« To je zelo dobro rečeno. In tako bo dal dobri prijatelj Marjanin šal Coeliju, ki se ves iz sebe pripravlja, da bo zvečer smuknil v hišo.

Le da je medtem stari sodnik – kar ni ravno zakonito – sklical določeno število morilcev, da bi... ups!... končal z galantnostjo tega majhnega dvorjenja, o katerem je bil obveščen. Marjana v naglici napiše Oktaviju kratko sporočilo: »Ne hodite danes zvečer.« Vendar prepozno. Coelio je že krenil na pot. Marjano sliši reči v noč: »Vi ste, Oktavij, odidite!« – »Kako?! Oktavija je čakala? Tega ne zdržim!« Poskuša narediti samomor, vendar se mu z njim ni treba mučiti, saj so morilci že na mestu in ga, kot se reče, pospravijo.

V zadnjem prizoru si Marjana in Oktavij pred njegovim grobom izmenjata nekaj besed ter se počutita malce kriva. Oktavij reče: »Če ne bi bil tako dober prijatelj, bi še živel. Tu sem jaz pokopan. Ne preostane mi drugega, kot da se potepam po svetu in letam za ženskami.« Marjana mu reče: »Ampak jaz sem tu. Zelo mi je žal za to, kar se je pripetilo vašemu prijatelju, a jaz vas še vedno ljubim.« In Oktavij ji odvrne – to trga srca: »Marjana, jaz vas ne ljubim, on vas je ljubil«, umrli. To vam pripovedujem kot komedijo, a gre za tragikomedijo. Tu pade zastor.

Nisem vam nameraval razlagati vseh teh podrobnosti, a sem pustil, da so me odnesle. Vendar bom to postavil v razmerje s tistim »hočem,

ukazujem, da tega moškega usmrtite« pri Juvenalovi furiji. Moška kaprica je komedija. Ženska kaprica je, kot smo videli, smrtonosna.

3. Kant in Juvenal

Nemci

Zelo zabavno je razmišljati o tem, da ima poveličevanje volje v nemškem transcendentnem idealizmu korenine v kaprici Juvenalove furije.

Zakaj jih je navduševala volja? Zato, ker je področje praktičnega Uma področje, kjer človek ni podvržen neizprosni veriženju vzrokov in učinkov. Volja, oziroma prav kaprica – to je tu posebej izpostavljeno –, vpelje neko zarezo, nek prelom z vzročno verigo.

Kaprica je čudež. Še preden si postavimo vprašanje zakaj, kako, in nanj odgovorimo z »ne zdaj«, »zagotovo ne«, »stane preveč truda«, »ne morem«, »preveč dela« itd., bi morali pred to manifestacijo praktičnega Uma skozi kaprico poklekniti: »Kaprica, v tebi častim praktični Um.«

Obstaja neka zanesenost, ki spremlja te zapletene razprave s tem njihovim tehničnim besednjakom. Lacan je za *Kritiko praktičnega uma* dobro dejal, da je bila to erotična knjiga. Vse te razprave preveva nek plamen, plamen volje. Pri Kantu je »hočem« nadrejen »mislím«, ki vselej pomeni »predstavljám si«, torej »podvržen sem predstavljanju«, medtem ko sem v volji svoboden.

Naslednji korak je Schopenhauer in njegova dvodelna knjiga *Svet kot volja in predstava*. Najprej si predstavljám, tu sem jaz, tu je svet, ki se v meni predstavlja, nato pa, drugi del, hočem. To je velika skrivnost volje. Kasneje bo to dobilo nov zamah pri Nietzscheju in na začetku prejšnjega, dvajsetega stoletja pripeljalo do te norosti, do tistega »Triumfa volje«, ki je napravil to stoletje za najbolj krvavo,

najbolj destruktivno v zgodovini. Tu ne gre za kakšnega možakarja, ki umre v gledališki igri, temveč gre za milijone in milijone, vsepovsod in z vsemi sredstvi, povezano pa je s povečevanjem volje.

To se najprej izraža skozi simpatični »Pomembno je svet spremeniti, ne pa ga razlagati«, saj na svetu vendarle ni tako dobro, svoj zgodovinski iztek pa to najde v sublimnem – a ne prav premišljenem – Mao Zedongovem izreku iz začetka Kulturne revolucije: »Spremeniti človeka v njegovi najintimnejši globini.« Vidite, kje se uresniči in izčrpa povečevanje volje.

No, in vse to ima svoje korenine v furijini kaprici: »Enega mi ubijte, ker tako hočem!«

Brezglava volja

Kaj je skupno kaprici in kategoričnemu imperativu, kar pripravi Kanta, ne mene, do tega, da za utelešenje glasu kategoričnega imperativa ni našel drugih besed kot formulo, ki jo je šel iskat v Juvenalovo satiro?

Tisto, kar jima je skupno – čeprav kategorični imperativ ni neka oseba, tako hoče zakon, zakon, ki je vpisan v vsakogar, za vedno, za vse, »ne poznam izjem« –, je natanko absolutnost tistega »hočem«.

O pravi kaprici se ne razpravlja nič bolj kot o kategoričnem imperativu. Svoje dobre razloge obdržite zase. Tako v enem kot tudi v drugem primeru se v zarezi subjekta blešči volja. V verigi vzrokov in učinkov ter dobrih razlogov z njihovimi posledicami obstaja neka vrzel. V tej vrzeli pa brez razloga nastopi, se pojavi, se manifestira neki objekt, neka izjava, ki je objekt zase in ki zasluži, da ga opredelimo kot objekt mali *a*, kaprica–vzrok za to, kar je treba storiti.

Formula, ki bi mu najbolj odgovarjala, ni toliko formula fantazme kot formula nagona, torej natanko brezglave volje, kjer subjekt, kolikor je delovan, izgine.

Kar je v kaprici tako lepega, je dejstvo, da sprejema subjekt voljo, ki ga deluje, kot svojo voljo. Kar je v kaprici božansko – bogovom smo *par excellence* pripisali kaprico –, je neki »hočem«, ne tega, »kar je lahko zakon za vse«, temveč »hočem tisto, kar me žene«. Kot neki absolutni »hočem« izrazim tisto, kar me spravlja v tek kot nagon, kar me žene. »Navdaja me en takšen agresiven vzgib do sužnja«, pravi Gospa, »hočem, da ga pribijete na križ!«

»Zgódi se tvoja volja«

Pri kategoričnem imperativu gre tudi za privolitev.

Kategorični imperativ se formulira, kot zabeleži Lacan, z obliko »Deluj tako, da...«. Formulira se z izhodiščem v volji Drugega. Subjekt mora torej reči: »OK, zgódi se tvoja volja«, le da je problem v tem, da je oboje subjekt. Kanta v njegovih zadnjih opažanjih muči ta razcep subjekta, ki povzroči, da se mi ta zakon postavlja od zunaj, kot da bi bil ukaz, medtem ko si ga nalagam sam. Kar torej muči Kanta, ni nič drugega kot razlika med subjektom izjavljanja in subjektom izjave, to pa ga muči celó do te mere, da gre tako daleč in reče, da je Imperativ kot neki objekt, ki je v meni, objekt, ki si zasluži oboževanje.

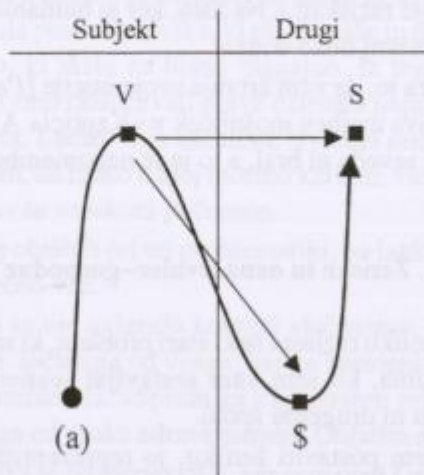
Kategorični imperativ vas vpelje v »Zgódi se tvoja volja« s tem, da je tvoja volja pravzaprav moja volja, vendar pa se mi kljub temu postavlja kot prisila, saj si nikakor ne želim storiti tistega, kar mi pravi kategorični imperativ. Kant dobro opazi, da če je tisto, kar vam nalaga zakon, storjeno z ugodjem, potem ni gotovo, da je to storjeno za zakon in je tako sumljivo, dvomljivo. To vodi v sprejetje, v resignacijo, v *fiat voluntas tua*, kar je tudi duh, v katerega nas vabijo razne modrosti, da bi sprejeli udarce usode. Medtem ko kaprica, ki je precej plemenitejša, vpričo manifestacije te pritiskajoče volje, reče: »Jaz to hočem!«

Posplošena kaprica

Kaprica se nahaja v načelu največjih stvari.

Vzemite skrivnostno doktrino tako imenovanega Večnega vračanja pri Nietzscheju, ki se razjasni prav iz tega. Gre za posplošeno kaprico, ki pravi: »Spremenite usojenost, spremenite udarce usode, spremenite tisto, zaradi česar trpite, v vašo kaprico, naučite se reči ›Hočem tisto, kar me doleti‹ in recite taisto tudi za to, kar vas stre.« To je vzvišena, nedvomno grozovita modrost Večnega vračanja. »Naučite se hoteti kaprice Usode kot da bi bila to vaša kaprica.«

V zvezi s tem se lahko obrnemo na shemo, ki jo Lacan predlaga za Sadovo pozicijo v svojem »Kantu s Sadom«.



Zopet najdemo za Lacana klasično četverno razporeditev. »V« je tu v poziciji, ki bo pozicija označevalca–gospodarja. Tu je tisti »hočem«. Kot pravi Lacan, je volja tista, za katero se zdi, da obvladuje celotno zadevo, tako pri Kantu kot pri Sadu. »Križajte ga« pri Juvenalovi furiji se pri Sadu izraža – in to ne le enkrat ter s kaprico

kot edinim razlogom – takole: »Zaradi te deklina postajam razdražen, križajte jo!«

Princip te volje je dobro označil Lacan, to je objekt mali *a*. Resnica tega »hočem« je objekt mali *a*, ki v Drugem razcepi subjekta, kar pomeni, da iz dobrega malega subjekta, ki ga Lacan imenuje »goli subjekt ugodja« ali naravni subjekt, izvije zaprečenega subjekta. To voljo, ki cepi, Lacan identificira z voljo nagona, z nagonom kot voljo-do-uživanja.

Ta učinek razcepa se lahko pokaže skozi usmrnitev. »Naravni subjekt« postane zaprečeni subjekt, črtan s plačilne liste, kot pravimo. Juvenalova furija hoče ubiti sužnja, a gre za to, da hoče razcepiti svojega moža, hoče, da on žrtvuje svoje dobro, namreč enega od svojih sužnjev, in to zaradi njene kaprice. On pa ji reče: »Ne, ne, to je treba natančneje raziskati.« Ne zato, ker je humanist, ampak zato, ker predstavlja suženj neko dobro.

Gre natanko za to, da vam žrtvuje svoje imetje [*l'avoir*]. To hoče tudi damica, ki šiva majhen mošnjiček v »Kaprici« Alfreda de Musseta – Juvenal je seveda ni bral, a to je le nepomembna podrobnost.

4. Ženske in označevalec–gospodar

Ta shema nekoliko razjasni neki stari problem, ki smo ga postavili pred dvema letoma, ko sem vam sestavljal seznam kvalifikacij, pripisanih enemu in drugemu spolu.

Poskusimo sem postaviti žensko, jo reprezentirati s tem »V«. Žensko povezujejo z »V« številne erotične reprezentacije, ki sicer izpostavljajo razprtost črke. Največja Duchampova mojstrovina je povezana s tem »V«. Ker sem govoril o sorodnosti med ženskostjo in voljo, lahko brez obotavljanja postavimo na mesto volje žensko.

Kaj hoče, ta volja–ženska? Hoče izviti zaprečenega subjekta, ga ločiti od njegovega imetja. Hoče ga ločiti od njegovih dobrih razlogov,

speljati v neko pustolovsko avanturo, ga uničiti, ločiti od njegovih bližnjih, od njegovih prijateljev, njegovih idealov. To je razdiralna stran partnerja, Medejina plat ženskosti.

Dva obraza ženskosti

Nekoč sem poskusil sestaviti seznam lastnosti za moške in ženske in videli smo, kako zelo je bil prožen. Zvil se je sam vase in na obeh straneh smo dobili neke vrste Möbiusova trakova. Zlasti na strani žensk smo opazili, da so kvalifikacije, ki so jim jih pripisali najboljši psihoanalitični avtorji – celó najimenitnejši med njimi, ki se je resno ukvarjal s tem problemom, Jacques Lacan –, težile k inverziji.

Tako smo imeli zdaj opravka z *La Passionaria*, ki ne pozna strahu, s tisto, ki kot Atila pustoši pašnike, ki pleni kašče in prihranke družin, zdaj z buržujko, ki skrbi za hišno blagajno. Iz tega smo se lahko izvlekli tako, da smo razločevali prave oziroma neprave ženske. Kar je usodna napaka. Lacan se je nazadnje izvlekel rekoč, da je posebnost ženske v tem, da lahko o njej rečemo karkoli, vse mogoče neumnosti, ter da prav to vseskozi počnemo.

Če smo tedaj obtičali pri tej problematiki, pa lahko sedaj dodamo majhno dialektično vez.

Na eni strani se vse to izraža kot tisti »ločujem«, »izvijem zaprečenega subjekta, ločim ga od vsega, kar ga bremeni«, – da bi ostala edina, ki bi ga bremenila. »Sprem ga z njegovimi prijatelji. Odprem rane. Odvrnem ga od vsake zdrave pameti. Oblatim njegove ideale.«

Neka pacientka je od mene odšla, ker sem imel Lacanovo fotografijo, rekoč: »Kdaj boste dali stran tega tipa?« Moram povedati, da je malo prej naletela na neki moj tekst, ki je uprizarjal moj imaginarni dialog z neko žensko. Misleč, da je zdaj mera polna, je ženska odšla, preklinjajoč podobo v mojem kabinetu: tudi ta je bil med nama odveč.

Obstaja torej Medejina plat. In, po dialektični poti, ko je moškega enkrat ločila od vsega imetja, s katerim se ta obdaja, da bi izločila

njegovo bit, njegov manko biti, se mora imetje nekje kopičiti, in tu nastopi buržujka. Figura buržujke dopolnjuje figuro Medeje. Medeja kosi travo, buržujka jo pa grabi. Včasih je to ena oseba: »Vzela ti bom čekovno knjižico, pazila na tvojo plačo, če ne boš vse zapil s tvojimi kolegi v baru. Jaz jo bom čuvala.«

To je povsem običajno. V svojih levičarskih časih sem od blizu videl, kako so funkcionirali nekateri proletarski pari. Uporniki, ki se v tovarnah in na ulicah niso bali spopasti s policaji ali z delovodji, so doma nosili copate.

Tudi buržujka je neka vrsta Medeje. Vlogo lahko prevzame ista oseba ali več njih, ista oseba je lahko buržujka svojega moža in Medeja svojega ljubimca itd., a to že ni več zmešnjava, pri kateri sem obtičal pred dvema letoma. Medeja, prava ženska, povzroči, da nastopi manko biti, buržujka pa reče »Kar sem z denarjem«, zbira imetje. A pod Medejo iščite buržujko, v buržujki pa razkrijte Medejo.

Ženska in nadjaz

Spominjam se, da sem nekega dne predlagal naslov »Nadjaz, ženski«, da bi v skladu z Lacanovimi indikacijami zaznamoval sorodnost med žensko in nadjazom. To namreč potrjuje referenca na Juvenala. Za kategoričnim imperativom stoji neka kapriciozna ženska.

To je gospa, ki v *Zdravniku po sili*⁴ napravi iz svojega drvarskega moža velikega zdravnika. Gospa ob določenih priložnostih dovoli gospodu, da se kiti – gospodje so tisti, ki se kitijo –, a doma je mož »pokorni mož«⁵.

Lahko bi rekli: »Kakšne pravljice pa nam govorite? Saj vendar obstaja več stoletna zgodovina ženske podrejenosti.« Res je, da

4. »Zdravnik po sili« (prev. Josip Vidmar), v Molière: *Dela*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1973, str. 105–140.

5. »*mari-honnête*«; skovanka iz »mari« (mož) in »honnête« (pošten, dostojen, ustrežljiv...), kar je skupaj homonim z »marionnette« (marioneta).

temelji simbolni red predvsem na zahtevi po brzdanju – brzdati užitek v tem, pravi Lacan, kar bi lahko bilo v njem neskončno, in brzdati neobrzdano voljo. Vendarle pa pri ženskah to ne gre samo od sebe; v naših krajih jih sicer ne obrezujemo, te napetosti ostanejo v zraku, nas pa to zato stane vseh teh mizoginih satir.

Kdo piše te mizogine satire? Kdo jih bere? To je vsa ta truma drhtečih, ki se sprašuje, ali je oklep, ali je prisilni jopič, ki so jim ga nadeli, tem noricam, res dobro zategnjen. Rečejo si: »Konec koncev to kar deluje. V Rimu si dva konzula sežeta v roki, nato pa zamenjata, preneseta oblast, tu obstaja nek čudovit red.« A ko dvignemo pokrov, najdemo Juvenala. Za sublimnim redom imamo diktaturo domačega ognjišča, zasmehovanje ideala. Satira nam nudi dostop do hrbtna plati Rima.

Feminizacija sveta

Dandanes je simbolni red razjeden od moljev.

To vam govorim ob koncu januarja leta dva tisoč, ko vstopamo v veliko obdobje feminizacije sveta.

Prišlo je do odčaranja sveta, kot se je izrazil Max Weber. Prej so obstajale nimfe, silfide, kapriciozni bogovi, in tudi potem, ko ni bilo več kapric, so kljub temu obstajali čudeži. Bila je nora zabava. Nato pa je prišlo znanstveno, birokratsko odčaranje sveta in ne potrebujemo več majhne furije, da bi rekla: »Križajte mi ga!«

Šli smo skozi odčaranje sveta, a morda še nismo pri zadnjih posledicah, še napredujemo. In hkrati začenjamo z njegovim ponovnim za-čaranjem. Vse bližje je dovršitev tistega, kar je civilizacija povsod poskušala preprečiti, namreč: ukazujejo ženske. Ukazujejo z označevalcem-gospodarjem v rokah.

Ni vprašanje, ali so vselej ukazovale ali ne: zdaj imajo označevalca-gospodarja. Vse do nedavnega je začuda veljalo, da če ženske

vzamejo označevalca–gospodarja, jih to pomožati – oziroma jih sterilizira (kot Elizabeto Angleško). Do danes smo se izogibali temu, da bi jim dali v roke označevalca–gospodarja. Do tega je prišlo le tedaj, če v ureditev nismo iz previdnosti postavili kakšnega dobrega člana, na primer salijskega⁶ zakona – torej smo jim sem ter tja dejansko položili v roke označevalca–gospodarja. Danes pa je dostop do njega za ženske dovoljen.

To je treba spodbujati, saj gre res za nek eksperiment, in imeli bomo priliko videti še marsikaj. Ženske spopade. Ne na način, ki je sicer vselej začasen, namreč kot upor proti fantu, ki ima označevalca–gospodarja. Ne, ne, spopade žensk, ki imajo v rokah označevalca–gospodarja. Spreminja se veliko stvari, imamo spopade ženskih rokoborb, ženskega boksa, odpira se neki novi svet, »Brave New World«. Gre za eksperiment civilizacije. Kako bodo s tem ravnale?

Eksperiment, ki sestoji iz tega, da zaprečeni subjekt zavzame mesto gospodarja, zgodovinsko izkustvo histerije, je že izpeljan. Vendar, kaj za ženske pomeni, če zakonito zavzamejo to mesto, z označevalcem–gospodarjem v rokah? To je veliko vprašanje.

Povsod je torej treba spodbujati zakoniti dostop žensk do vodilnih položajev. Le odtod lahko pride kaj novega.

Kaprica in ženska volja

Zdravnik po sili ilustrira žensko voljo.

Imamo Martinino voljo. Zaslužni drvar postane po zaslugi svoje žene velik zdravnik. Igro bi lahko na kratko povzeli kot enkratni primer družbenega vzpona. Slepac je zaradi nje, ne pa zaradi sebe: ona ga izoblikuje, ustvari svojega moškega.

6. Salijski zakon je vseboval pravilo, ki je ženskam onemogočilo dedovanje zemlje. V štirinajstem stoletju so se sklicali na ta zakon, da bi ženskam v Franciji onemogočili dedovanje krone.

Nato je tu Lucinda, ki nam ostane v spominu zato, ker je nema deklica, omenjena v znamenitem stavku: »To je točni vzrok tega, da je vaša hči nema.« Hoče se poročiti navkljub očetovemu zakonu. Ima neki »hočem«, ki je tako močan, da se hoče poročiti ne glede na to, kaj pravi oče. To je njena kaprica. Čuti kaprico do – kako se že imenuje?, ni preveč zanimiv – do Leandra. V imenu te kaprice se upira očku. To je tisto, kar ponazarja klasično gledališče, in to ne le enkrat. Oče, zakoni, celó lepo vedenje, nasprotujejo ljubezni. Vse tisto, kar uteleša zakon – kar je zapisano, pogodbe, imetje –, nasede ob kontingenci želje, ki se realizira v kaprici.

Zakaj je Lucinda nema? To je način upiranja očetovemu zakonu. V osrčju nemosti se skriva najcelovitejša volja. Ženske smo prisilili k molku, napravili smo jih neme, a sedaj govorijo in lahko povedo, da so očetje za staro šaro. Bomo videli, kar bomo videli.

Kaj pravi Lucinda? Čim nema deklica zopet odpre usta, se pojavi njen »hočem«, neki sijajni »hočem«, *agalma* tega »hočem«, ki ga je skrivala v svoji notranjosti. To je tisto, kar pravi Moliere na koncu: »Lucinda govori z duhamornim glasom.« Ob duha ni ona, pač pa drugi postanejo malce otopeli, ko ona, mutavka, spregovori.

Vidite, takšno bo enaindvajseto stoletje. Otopeli bomo.

Lucinda je nema od začetka – in to s kakšno vztrajnostjo! Kako trden značaj! Uščipneš jo, pa ne reče »av!«, res je stoik. In Leander, kaj pravi? Ne veliko. Reče ji: »Ali ste mi zvesti?« In Lucindi tiho uide tole: »Ne, nikdar ne bom spremenila svoje misli.« Publika takoj opazi, da je nema Lucinda spregovorila.

Očka Géronte: »Poslušajte, moja hči govori! O velika učinkovitost zdravila! O čudoviti zdravnik! Kako sem vam hvaležen, gospod, za to sijajno ozdravljenje! In kaj lahko storim za vas po tolikšni usluzi?« Sganarel [*se šopiri po odru in se pahlja s klobukom*]: »No, ta bolezen mi je dala opraviti!« Lucinda: »Da, oče moj, spregovorila sem spet; toda zato, da vam povem, da ne bom nikoli imela drugega soproga kakor Leandra in da je vse zaman, če bi me hotel dati Horacu.«

»Toda...«, reče Géronte. »Nič na svetu ne more omajati mojega sklepa«, reče Lucinda. To je Corneillejevo, corneillejansko zasmehovanje vloge. Sicer pa tako govorijo, da je del Molièrovih iger napisal Corneille.

Géronte: »Kaj...« – Lucinda: »Zaman bi mi ugovarjali s svojimi razlogi.« – »Če pa...« – »Vse vaše besede ne bodo nič zalegle.« – »Jaz...« – »Glede te stvari sem se odločila.« – »Toda...« – »Ni očetovske oblasti, ki bi me mogla prisiliti k poroki proti moji volji.« Vidite, zdravnik je lahko »po sili«, ampak ona, ona ne bo naredila nič »po sili«.

Géronte: »Jaz sem...« – Lucinda: »Lahko storite, kar hočete.« – »To...« – »Moje srce se ne bo podvrglo tej tiraniji.« – »Vendar...« – »In prej se zaprem v samostan, kakor pa se poročim z moškim, ki ga nikakor ne maram.« – »A...« – Lucinda [*živahno*]: »Ne, z nobenim pogojem. Ne in ne. Samo čas zapravljate. Jaz se ne uklonim. Odločeno je.«

Géronte: »Ah! Kakšna silovitost besed! Ne moreš jih ustaviti. [*Sganarelu.*] Gospod, prosim vas, napravite jo spet nemo.« Sganarel: »Tega pa ne morem. Vse, kar lahko storim za vas, je, da vas oglušim, če želite.« – »Hvala lepa. [*Lucindi.*] ... Še nocoj se poročiš s Horacom«, reče očka. Lucinda: »Prej se poročim s smrtjo.«

Ta »prej s smrtjo« je Antigona v *Zdravniku po sili*. Antigona, ki izbere, da bo v grob stopila živa – vrh tega pa Lucinda govori o »samostanu«. Prej smrt kot pa, da bi popustila načelu svoje kaprice.

Takšni sta Antigona in francoska revolucija: »Svoboda ali smrt.«

Ni govora

Dovolil si bom izdati neko zaupnost, ki zadeva mojo prvo vnučkinjo, o kateri vam od časa do časa kaj povem. Ima štiri leta in pol. Njen najljubši izraz – dobro ve, da z njim pove nekaj zabavnega in ga rade volje ponavlja – se glasi: »Ni govora!«

Izraz volje je tu okrepljen z eliptičnostjo formule. Izgovori jo z očitnim občutkom majhnega ekscesa, ki je v njenem izrekanju.

Le kje je to staknila? Tudi meni se zgodi, da rečem »Ni govora«, a zagotovo ne tako pogosto kot to počne ona. Možno je, da gre za identifikacijsko potezo s starim očetom, ki se prepleta z identifikacijo z avtoritarnim stilom neke mlade ženske, ki je bila vzgojiteljica v jaslih v njenem zgodnjem otroštvu.

Mesto dozdevka

Igra se gospodarja. A v zvezi z gospodarjem je treba vedeti, da je nujno nekakšen klovn.

Lacan ga imenuje dejavnik diskurza. Dejavnik je tisti, ki stvar napravi, vendar pa ga ne gre vzeti za realno te zadeve. Mesto gospodarja je mesto dozdevka *par excellence*. Tu se deli častne znake, simbole moči.

Treba je videti, v kakšni meri se oblast opremlja. Vsakokrat, ko je obstajala oblast – to vidimo v etnoloških muzejih –, je tu dekorum. Imamo zaznamovane prostore, ceremonije, kostume, stenske packarije, da bi le vedeli: »Ah!, tu je oblast.« »Ali mi lahko pokažete, kje je oblast?« – »Nič lažjega: sledite tistim, ki nosijo kostume.« To je za oblast bistveno.

Prav zato, ker je mesto gospodarja mesto dozdevka, je to mesto v nasprotju z našimi predstavami povsem primerno za žensko, saj obstaja prav med žensko in dozdevkom neka sorodnost, in sicer zaradi nekaterih manjših težav z bitjo, ki so zanjo značilne.

Lahko rečemo: »Pa vendar so vse do zdaj predvsem gospodje tisti, ki posedovanje oblasti izkoriščajo za lepa oblačila, za sprehode, za to, da se jih občuduje v njihovih kostumih.« Ah! Imam odgovor: gre ravno za to, da oblast feminizira.

Prevedla Ana Žerjav.

Monique David-Ménard

»POLJUBNO POGOSTO«

Strukture želje in koncept univerzalnega*

Človek¹ »človekovih pravic«

Za moralno vizijo sveta, s katero je prelomil Hegel in ki sloni na konfrontaciji materialnosti naših dejanj z brezpogojnim imperativom ter definira človeško z univerzalnostjo razmerja z zakonom, najprej moralnim, nato pravnim, se zdi, da predstavlja na koncu dvajsetega stoletja nepresežen branik proti človeškemu nasilju ter narodnim in mednarodnim konfliktom; pravijo, da se vračamo h kantovski morali in filozofiji človekovih pravic navkljub filozofskim kritikam, za katere se je zdelo, da so dokazale njen iluzoren, namreč abstrakten značaj: Hegel je zrušil logiko te abstrakcije, ki se lahko, ker se ne ozira na dejansko vsebino človeškega delovanja, le stalno pretvarja; Nietzsche je opozoril na sled krutosti, ki – celo ne naskrivaj – oživlja kantovski kategorični imperativ; in, bliže nam je Lacan potegnil vzporednico med Sadom in Kantom, kar pomeni, da je pokazal, da se lahko formalizem imperativa uživanja, prav tako kot moralni imperativ, sklicuje na univerzalnost, kakršno zahteva pravno-politična ideja človeškega. V teh razpravah kantovski filozofi oziroma privrženci etike človekovih pravic vselej poudarijo, kako reduktivistični in karikaturni so ti poskusi spodbijanja moralne koncepcije človeka in kako je poleg tega nevarno opredeliti domnevno konkretnega

* Tekst je prevod prvega poglavja iz knjige M. David-Ménard, *Les constructions de l'universel*, PUF, Pariz 1997.

1. *L'homme*, fr. »človek« in »moški«. [Op. prev.]

človeka, namreč umeščenega v razredni konflikt, saj ni ta človek tu nič manj abstrakten, nič manj nerealen kot univerzalni človek »človekovih pravic«. Vendar pa kritiki formalizma moralnosti odgovarjajo, da se je nujno odreči konceptiji univerzalnega uma, ki daje zavetje in pokriva vse sile zla, saj ne ve, da je sama stkana iz nasilja. Razprava dobi obliko antinomičnega konflikta, kjer vsaka stran verjame, da bo uničila drugo, medtem ko jo tudi nasprotna spodbije, tako da je rezultat, bi lahko rekli, povsod ničen.

Menjava objekta

Morda bi se morali nekoliko premestiti, da bi razumeli, v katerem krogu se vrtijo privrženci in nasprotniki univerzalne konceptije človeškega: leta 1764, še preden je zasnoval filozofijo morale, je Kant opozoril, da polovica človeštva ne pozna razmerja z zakonom, da ženske nimajo občutja sublimnega, ki vodi k stanovitnosti načel delovanja, da ženske, ko so moralne, niso nikoli takšne iz spoštovanja do moralnega zakona. Dodal je, da je ženska, kadar je moralna, takšna zato, ker se ji zdi moralnost lepa, kar lahko človeka [*l'homme*] morale, tudi če se pusti prevzeti, zgolj odbije. »Krepost ženske je lepa krepost. Krepost moškega spola bodi plemenita. Ženske se bodo ogibale zlega, ne zato, ker ni pravo, ampak ker je grdo, in za krepostna dejanja veljajo pri njih taka, ki so npravstveno lepa. Nič o tem, da je kaj treba, da se kaj mora, da je kaj dolžnost. Ženska ne prenaša nobenih ukazov in nobene godrnjave sile. Ženske delajo le zato, ker se jim je tako zljubilo, in umetnost je doseči, da se jim ljubi le to, kar je dobro. Komaj verjamem, da je lepi spol sposoben načel...«² Navedek je tu jasen: četudi je moralnost empirično redka tako pri moških kot pri ženskah, pa ta navidezna ekvivalenca ne sme zastreti radikalne različ-

2. I. Kant, »Razmišljanja o čustvu lepega in vzvišenega«, v *Dve razpravi*, Slovenska matica, Ljubljana 1937, str. 26–27.

nosti. Moške konstituira konfrontacija maksime njihovih dejanj z brezpogojnim imperativom, ki preči in prehaja vsa njihova čutna nagnjenja. Mar ne bi bilo to možno žrtvovanje patološkega v korist zahteve po čisti formi smiselno le za moške? Če gre tu za nekakšno kaprico, je precej možno, da je ta kaprica naznanjala neko resnico, po kateri so se kasneje filozofi – in sam Kant – pozabili še naprej spraševati. Prepustimo Kantu idejo – moško fantazmo, ki se spoprijeti z ženskostjo –, da če ženske ne poznajo moralne dolžnosti, je razlog v tem, da cenijo zgolj lepo, in vzemimo v pretres, ne da bi ga ločili od njegove hrbtni plati, prvi del njegove trditve: moralnost je zadeva moškega, prav gotovo zanimiv konstrukt, ki pa temelji v strukturi moške želje. Da bi jo razumeli, lahko obrnemo pozornost na tisto, kar Freud imenuje zamenljivost objektov seksualnih nagonov ter primerjamo oblike te zamenljivosti pri moških in pri ženskah. Nato se bomo lahko vrnili k ekvivalenci subjektov pred zakonom, ki je osnova koncepcije univerzalnega človeka.

Psihoanalitična klinika in izkustvo ljubezenskega življenja pokažeta, da ženske nimajo istega odnosa do vrhovnega Dobrega in do krivde kot moški, in sicer zato, ker pri ženski izredno variabilnega značaja objektov nagona ne doleti ista usoda zamenljivosti. Objekta želje ne menjamo na isti način, če smo ženska oziroma se identificiramo z žensko in če smo moški oziroma se identificiramo z moškim. Razumimo prav to razliko: variabilnost objekta nagona, ki se lahko menja, kot je zapisal Freud, poljubno pogosto, velja za moške in za ženske. Vendar pa enotnost te splošne formulacije pri obeh spolih prikrije različne nagonске in sublimacijske procese. Sicer pa Freud predlaga, da si zamislimo množstvo možnih funkcij objekta in od tod tudi raznovrstnost možnih načinov zamenjave enega objekta z drugim: »Objekt [*Objekt*] nagona je tisti, na katerem ali s katerim lahko nagon doseže svoj cilj. Je nekaj, kar je pri nagonu najbolj spremenljivo, z njim ni izhodiščno povezan, ampak mu je dodeljen le zaradi tega, ker omogoča zadovoljitev. Objekt nagona ni nujno kak

tuj predmet, prav tako je lahko del lastnega telesa. V teku življenjske usode nagonov je lahko poljubno pogosto zamenjan; tej premestitvi nagona pripadajo najpomembnejše vloge. Možno je, da isti objekt služi istočasno zadovoljevanju več nagonov, kar je po Alfredu Adlerju [1908] primer *prekrižanja nagonov* [*Triebverschränkung*]. Posebna notranja navezava nagona na objekt je izražena kot njegova *fiksacija*. Do te pogosto pride v zelo zgodnjih obdobjih razvoja nagona, in s tem, ko se intenzivno upira razrešitvi, zaustavi gibljivost nagona.³ Ta tekst je bil velikokrat komentiran, tudi v odločno obrnjenem pomenu, kot na primer pri Lacanu, ki je nadomestil idejo, da se lahko objekt menja poljubno pogosto, s tisto drugo, po kateri objekt sploh ni pomemben.⁴ Ta obrnjeni pomen pelje Lacana k perverzному modelu zadovoljitve nagona, to je h »Kantu s Sadom«. Oziroma natančneje, gre za idejo, da perverznež najbolje udejanji tisto, kar dopušča kroženje nagona, s tem ko obkroži objekt, ki je kot tak indiferenten. Takšno obrnjeno branje Freuda privede Lacana do iznajdbe nekega drugega teksta. Seveda je pertinentno opozoriti na podobnost med sublimnim in moralnim človekom, kantovskim človekom, ki podredi patološko stanovitnosti načel, na katere se sklicuje dejanje, ter sadovskim človekom; podobnost v tem, da tako prvi kot drugi razumeta variabilnost objektov nagona kot indiferentnost – za Sada je to indiferentnost glede na izključno vladavino interesov uživanja, za Kanta pa indiferentnost pri spoštovanju moralnega zakona, ki izrine vsa čutna nagnjenja v nekakšno nerelevantnost z ozirom na imperativ. Pripomnimo še, da lahko variabilnost objekta, razumljena kot indiferentnost ali kot nediferenciranost, spomni tudi na Don Juana, ki napravi vsako žensko zapored za indiferentno, da le ne bi prehitro dobila potez Elvire ali prikazni, ki bi prišla izstaviti račun za njegovo uživanje.

3. S. Freud, »Nagoni in njihove usode«, v *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 84.

4. J. Lacan, *Seminar XI, Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1996, str. 155. V zvezi s tem cf. M. David-Ménard, *L'hystérique entre Freud et Lacan. Corps et langage en psychanalyse*, Ed. Universitaires, Pariz 1983, str. 205.

Vendar pa odpira téma variabilnosti objektov nagona po Freudu tudi druge možnosti, že zaradi zadnjega stavka, ki je izredno prefinjnjen: zelo zgodnja fiksacija nagona na določen objekt kot rečeno zaustavi gibljivost nagona tako, da se ta upira njegovi »Lösung«: ta izraz označuje tako razpustitev [*dissolution*] edinstvene vezi z nekim objektom iz zgodnjega obdobja, kot tudi razrešitev [*résolution*] nagona z izkustvom ugodja, ki za nekaj časa sprosti nagonsko napetost. Nezmožnost, da bi opustili določene objekte, in nezmožnost, da bi našli objekte, ki kot substituti dovoljujejo ugodje, sta tako dva vidika ene same fiksacije. Za naš namen pa je zanimivo, da se zmožnost ugodja navezuje na zmožnost odpovedi določenim objektom, ne da bi ločitev zato nujno terjala nediferenciranost objektov.

Krivda po žensko: nočna môra

Vzemimo primer: v trenutku, ko bi se morala morda odpovedati ljubezni do moškega, ki se od nje odtuja in ki ga pričakuje, neka ženska na predvečer njunega zmenka sanja sledeče sanje: s svojo hčerko čaka v vrsti, okolju vlada temačno vzdušje, ki ga opiše z izrazom »iti pod nož«. Za trenutek zapusti ta kraj, da bi odšla nakupovat v živahnejši del mesta. V ta namen si sposodi lep avto, vendar se tedaj zave, da ni več s svojo hčerko, da je, če že mora umreti, zares ne bi smela pustiti same, da si je s svojim odhodom onemogočila, da bi izkoristila še zadnje trenutke življenja s svojo hčerko, ter se zaradi te môre zbudi vsa prestrašena, z občutkom, da je izkusila natanko to, kar so izkusili Židje med vojno, ko so se zavedli, da bodo umrli.

Med analitično seanso nam številne asociativne povezave sugerirajo naslednje: njen prijatelj ji je pred kratkim dejal, da bo prišel pogledat njeno hčerko, hčerka pa ji je zadnje čase očitala, da gre ob večerih prevečkrat ven. Lep avto jo končno napelje na nedavno dvorjenje nekega drugega moškega, ki ima lep avto, v nasprotju z moškim,

ki ga pričakuje. Poleg tega jo pričakovanje smrti napoti na to, za kar se včasih obtožuje Žide, namreč da so ostali pasivni, to pa se navezuje tudi na stavek njenega prijatelja, ki je nekega dne, ko je pripovedoval o svojem razmerju z neko drugo žensko, ne z mojo pacientko, zase rekel, da je ob ženskah pasiven. Ta druga ženska je bila prav tista, zaradi katere se lahko zgodi, da jo bo zapustil, kar je povzročilo to tesnobno pričakovanje.

Ko slišimo takšne sanje, ne bomo rekli, da ta ženska ne pozna krivde, saj môra uprizori neke vrste brezupen poskus, da bi vzela nase »krivdo« moškega. Krivda je v tej môri uprizorjena celó dvakrat: na njeni najbolj radikalni ravni napelje to žensko slutnja, da je odhod na zmenek podoben odhodu pod nož, k izkustvu nesreče in ponižanja, za kar položaj ogroženih Židov sanjam pogosto nudi pomembno gradivo. V tem območju ni možna nikakršna subjektivacija, kar pomeni, da ni predstavljivo nobeno dejanje, s katerim bi se človeško bitje izpostavilo kot izvor nasilja, četudi bi se ob prevzemu odgovornosti zanj počutilo krivo, četudi bi občutilo solidarnost z drugimi človeškimi bitji, ki so bila – prek potlačitve samega tega skupnega nasilja – povzdignjena na raven univerzalnosti subjektov moralnega zakona. To je dejansko način, kako se za moško seksualnost v določeni meri vzpostavljata krivda in razmerje dejanj do moralnega zakona.

Vendar to ne drži za našo pacientko, in subjektivacija poteka po drugi poti. Z ozirom na izkušnjo trpljenja, ki jo zbudajo njene trenutne težave, je téma pričakovanja smrti z obtožbo pasivnosti, ki se nanaša na Žide, priznanje neke vrste radikalnega sramovanja obstoja, ki bi ga bilo treba primerjati z znamenjem [*signe*] zavračanja bivanja, ki ga izraža lik Sygne de Coüfontaine v Claudelovi *Talki*, z znamenjem, na katerega nas je nedavno opozoril Lacan.⁵ Vendar pa môra moje pacientke ne izraža nobenega zavračanja življenja, ki bi bilo naslov-

5. J. Lacan, »Ojdipov mit danes. Komentar trilogije Coüfontainov Paula Claudela«, v *Claudel z Lacanom*, Analecta, Ljubljana 1996, str. 109–110.

ljeno na nekoga drugega, temveč le neko upodobitev nepreklicnosti izgubljenega upanja.

Nepreklicnosti?, ne bo povsem držalo, saj imamo v môri še en vpad krivde, ki tvori subjektivni konstrukt, katerega učinek je omejevanje surovega občutka nesrečnosti: pacientka je v sanjah izrazila, da je kriva, ker ob približevanju smrti ni dovolj prisotna ob svoji hčerki, ter da je po mnenju slednje preveč zaposlena s svojimi razmerji z moškimi. Po eni strani se v tem primeru krivda ne nanaša več na samo bit, po drugi pa aluzija na potrebo po nakupovanju dopušča, da pride do nadomestitve moškega, ki nima avtomobila, z drugim, ki ima lepega. V osrčju tega pasivnega pričakovanja smrti, ki je ni priklicala sama, temveč ji je podvržena, se pokaže neka bolj dvoumna krivda. Očitki njene hčerke napeljujejo na nekaj drugega kot na neizprosno pričakovanje smrti, kjer celo ne bi mogla biti s hčerko. Moški z avtom proti moškemu brez njega; ta zamenjava objekta omogoči neko sekundarno, erotizirano krivdo. Erotizem oziroma nagon-skost torej v teh sanjah, kot tudi nasploh, obroblja tesnobo, ki zadeva ogroženo identiteto, precej dobro pa razumemo tudi, kako se nagon-skost konstituira z omejevanjem nagona smrti, s ponavljanjem nečesa, kar spada k slednjemu, na način njegove premestitve. Erotizacija transformira in sublimira nagon smrti, ne da bi ga, strogo vzeto, potlačila, torej ne da bi se zatekla k imaginarnemu scenariju krivde in kastracije, ki s povezovanjem »omalovaževanja« izkušenega trpljenja in univerzalizacije krivde oblikuje določena človeška bitja, imenovana moški.

Kant se je nedvomno motil, ko je rekel, da ženske ne poznajo krivde, ni pa se motil v opazki, da jo živijo drugače kakor moški: z odpovedjo samim sebi, ki se lahko zateče le k temu, da se vrne k značilnim stanjem tega pričakovanja najhujšega. Krivda je obsežna, ne navezuje se na upodobitev želje po umoru, kjer bi bilo razlikovanje med seboj in drugim ter med sovraštvom in ljubeznijo ukinjeno – kot se to pogosto zgodi v sanjah krivde, ki jih sanjajo moški. Te krivde

ne omili noben konstrukt, v katerem bi začel falos zastopati tisto, kar je treba izgubiti, da bi bila krivda manjša.

Sama môra izoblikuje anticipirano izkustvo izgube, ki zadeva sanjarkino bit, bojzani pred prekinitvijo ljubezni pa da nek obraz, ko izpostavi njeno pogubnost. Ženske imajo določeno sposobnost, da živijo in si predstavljajo situacije brez izhoda, celo brez izhoda v zakonu, ki bi jim nekaj prepovedoval, tako da se edina omejitev grožnje nahaja v njeni poudarjeni reprezentaciji. Erotični scenarij je torej spleten prav iz niti trpljenja, ki uničuje bivanje: nasmeh, ki omogoči sanjarki izstopiti iz njene môre, preobrazi krivdo; zamenjava odhajajočega moškega s tistim, ki ima lep avto, je iznajdba, ki omogoči izhod iz môre v samem osrčju tesnobe, ki jo ponazarja. Zamenjava objektov želje ne naredi ekvivalentnih, ne izrine jih v enako nepomembnost z ozirom na zakon, ki bi pritrdil subjekt na idealna načela, katera bi prav s svojo stanovitnostjo zagotavljala indiferentnost objektov, ki se jim je treba odpovedati. Ne, naša sanjarka iznajde zamenjavo, ki en objekt zoperstavi drugemu prek atributa »avtomobil«, ta primerjava pa dopušča hierarhizacijo dveh registrov tesnobe ter omogoči v môri nasmeh, kar sem raje imenovala sublimacija kot potlačitev. Ko pride do potlačitve, identifikacija z idealom »poniža« objekte nagona, postavi jih v niz, kjer so zamenljivi in indiferentni prav glede na zakon, ki redefinira subjekt. Nedvomno obstaja neka povezava med izrinjenjem objektov in učinkom subjektivacije, o katerem govori Lacan, ko pravi, da je subjekt tisto, kar označevalec zastopa za drugi označevalec. En objekt velja toliko kot drugi in en označevalec toliko kot drugi, saj zgolj njuno mesto zagotavlja subjektu konstitucijo v mrku, ki ju združuje; nasprotje med lepim avtomobilom in moškim, ki ga nima, pa ima neko drugo funkcijo. Lep avto se požvižga na ukinitiv, ki je tu ni mogoče misliti kot mrk subjekta: če obstaja ukinitiv, ni subjekta, ko pa se pojavi subjekt, se to zgodi prek zasmehovanja ukinitve, ki pa ni mrk. Lep avto ni znak – v smislu, kot Lacan reče, da znak zastopa neko stvar

za nekoga –,⁶ prav tako, zaradi zgoraj omenjenega razloga, ni ravno označevalec. Je prej upodobitev neke druge možne prisotnosti, ki tako naredi odsotnost znosno. Moški, ki ima lep avto, na mestu možkega, ki odhaja; to sredstvo sanj ne odpira poti neskončnemu nizanju objektov, in sicer zato, ker je ta simbol prav simbol neke možne prisotnosti in neke odsotnosti, ki je odslej predstavljava. Zadostuje *en* drugi objekt, za erotiziranje tesnobe ni potrebno, da se zamenjava odpira v neskončnost, in nujnost prehoda k drugemu objekta nasploh ne razvrednoti: sanje obdržijo značaj objekta, ki nas zapušča, in v igrivem modusu nasprotja najdejo izhod v lepem avtomobilu. Zadostuje, da ta operacija omogoči izstop iz *môre*, ki pa ne pomeni njene pozabe, saj ostaja gradivo, ki udejanja ta izstop, navezano na objekt, ki manjka; v tem smislu ne gre niti za ponižanje objekta niti za potlačitev najradikalnejše tesnobe, temveč za njeno preobrazbo. Ali bomo rekli, da ženske niso subjekti? Raje postavimo, da postanejo subjekti drugače kot moški, v specifičnem modusu igrive sublimacije tistega, kar v njihovih željah povzroča trpljenje in krivdo.

Krivda pri Kantu in njena logika

Ta uvod bi moral zadostovati, da pristopimo k razumevanju morale kategoričnega imperativa in transgresije drugače: drugače, kar pomeni, da z njima ponazorimo neko usodo nagona, ki sicer ima svoj razlog, vendar ne bi smela veljati za brezpogojno normo resnice, saj se nekatere trditve kantovske morale, ki so predstavljene kot razumu očitne, izkažejo za nejasne v trenutku, ko opazimo, da so poleg moralnosti realne, torej možne, se pravi pojmljive tudi druge usode krivde.

Od leta 1763 – od *Poskusa uvedbe pojma negativnih velikosti v filozofijo* – ter skozi in skozi v kasnejših tekstih, ki opredeljujejo razmerje naših dejanj do univerzalnosti zakona, ki presoja njihovo

6. J. Lacan, *Seminar XI, Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, op. cit., str. 146.

maksimo, je koncept krivde pri Kantu dvojen: izkustvo krivde je najprej izkustvo tega, da nas preseneti imperativ, ki utemeljuje našo moralno zavest in v razmerju do katerega se vselej čutimo nezadostne. Logika realnega nasprotja (*realer Widerstreit*) predpostavlja nasprotje dveh dejanskih sil: zavesti o naši določenosti z zakonom se zoperstavi zavesti, da se naša čutna nagnjenja upirajo brezpogojnemu moralnemu imperativu. Kantove formulacije postajajo skozi njegov opus vse natančnejše in potrjujejo prav to vodilno nit. Leta 1763 Kant vztraja na izkustvu kršitve, kolikor namreč predpostavlja hkrati pripoznanje zakona in realnost sile, ki ga krši. V *Utemeljitvi metafizike nravi* (1785) in v *Kritiki praktičnega uma* (1788) opredeli avtonomijo volje in spoštovanje kot negativno občutje, torej kot faktum uma, ki »izniči prevzetnost« čutnosti, ki zavrača tisto, kar čutnost zahteva, to zavračanje pa je sam učinek paradoksalne prisotnosti brezpogojnega v čutnem bivanju, ki mu pravimo tudi patološko. V poznih tekstih, na primer v razpravi o radikalnem zlu (1793), tem slavnem poglavju *Religije v mejah golega uma*, Kant prek ideje radikalnega, in ne izvornega zla, opredeli nagnjenost k zlu kot nenaključno nasprotovanje naši predhodni zakoreninjenosti v redu zakona. Izvorno zla volja, namreč takšna, ki bi hotela uničiti zakon, je razglašena za »očitno nemogočo«, kar pomeni, da moramo radikalno zlo pripisati neki volji, ki krši tisto, kar jo kljub temu utemeljuje, logiko realnega nasprotja pa Kant vpelje kot logični operator tega razmerja do zakona, ki je »za nas, druge ljudi«, vselej pospremljen z zavestjo o kršitvi. Takšno je torej prvo pobočje krivde, ki po Kantu utemeljuje človeško bitje kot tako, pa čeprav gre za zločinca v njegovi ječi: preseneti nas brezpogojna instanca, ki določa naše dolžnosti in ki ji nikoli ne moremo povsem zadostiti.

Serijsko in brezpogojno univerzalno: kakšno razmerje?

Vendar pa ima razmerje do zakona tudi po Kantu še drugačno obličje: ponižanje patološkega, torej čutnega bivanja, ki nas vselej aficira na partikularen način, je antropološki pogoj, ki spremeni vsako namero delovanja, ki ima vsebino v izgovor za logični preizkus univerzalizacije maksime: četudi so naša dejanja v svoji materialnosti različna in specifična, jih dejstvo, da jih je mogoče podvreči preizkusu univerzalizacije njihove maksime, preobrazi v goli material za formalizem zakona, moralnega subjekta pa spremeni v osebo, v instanco, za katero velja zakon, ne glede na to, kakšne so njene želje: ena oseba velja toliko kot druga – prav to definira moralnega in pravnega subjekta, kar pomeni, da je univerzalnost osebe mišljena kot racionalno pojasnilo presenečenja nad brezpogojnim zakonom, ki v nas ponižuje patološko. Zakon velja za vse človeštvo, kar pa ne pomeni, da zakon vselej preseneti mojo čutno bit, ampak da so moja dejanja, kakršna koli že so, veljavna le zaradi njihove konfrontacije z imperativom univerzalnosti, ki jih napravi za ekvivalentna in vzpostavi tudi ekvivalentnost subjektov zakona. Univerzalizacija maksime naših dejanj kot preizkus njihove moralnosti transformira izkustvo nezadostnosti v razmerju do brezpogojnega imperativa v relativno nediferenciranost materije naših dejanj glede na univerzalnost, ki so je zmožna za neko voljo. Enkrat je torej krivda prisotnost brezpogojnega v pogojenem, drugič pa priložnost za to redefinicijo želje kot volje – v primeru, da so naše želje zgolj povod za definicijo univerzalnega. Čutno nagnjenje je potemtakem mesto, kjer se določa neko načelo, kar je nekaj povsem drugega kot izkustvo nezadostnosti v razmerju do transcendentalne in utemeljujoče instance. Brezpogojno je torej presenečenje, da smo pred zakonom, univerzalnost pa formalni preizkus, s katerim prejmejo naša dejanja skupno merilo in s katerim postanejo subjekti ekvivalentne osebe oziroma, glede na zakon, celó identične: »Deluj tako, da lahko velja maksima tvojega delovanja vselej hkrati kot zakon možnega človeškega sveta.« Kdo ne opazi, da

je nezadostnost v razmerju do utemeljujočega imperativa racionalno povsem različen pojem od formalne operacije, s katero postanejo dejanja in subjekti ekvivalentni, ker so univerzalizabilni? A ko prebiramo Kanta, mislimo ta dva vidika moralnosti skupaj, vedemo se tako, kot da bi bila ena in ista stvar ter si ne zastavljamo nadaljnjih vprašanj; »za vsakega človeka«⁷ se nam zdi običajna razlaga nezadostnosti vpričo absolutnega imperativa. Vendar pa nima brezpogojnost imperativa logično nič skupnega s serijsko univerzalnostjo dejanj in subjektov zakona. Obe ideji sta jasni ter se druga od druge razlikujeta.

Kaj je torej tisto, kar povzroča navidezno očitnost te identitete, če ne prav dejstvo, da je edina skupna točka obeh pobočij moralnosti ponižanje čutnega? Brezpogojna zapoved je homogena preizkusu univerzalizacije maksime naših dejanj samo, če obe razumemo kot metodično odvrčanje patološkega: brezpogojno je tako izkustvo prekinitve, ki jo v nas povzroči vznik zapovedi, na kateri temeljimo, univerzalno pa nediferenciranost primerov in subjektov, ki jo proizvede formalni preizkus, kateremu podvržemo svoja dejanja. Brezpogojno postane identično z univerzalnim le, če je tisto, kar vzpostavi tako eno kot drugo, ponižanje patološkega.

Morala univerzalnega: resnica koncepta ali resnica fantazme?

V pacientkini môri, ki sem jo vzela za izhodišče, se je uveljavil neki brezpogojni imperativ: moškemu, ki ga ljubi, se mora odpovedati, četudi to pomeni »iti pod nož«. Toda te nujne odpovedi ni nobena univerzalizirajoča instanca napravila za primer preizkusa, ki bi veljal za vse človeštvo. Zamenjava enega objekta z drugim je način, kako v sanjah, kadar je to potrebno, iznajdemo neko možnost ločitve; rekli bomo, da imperativ, za katerega gre, ni iste narave kot Kantov katego-

7. *Le »pour tout homme«*. [Op. prev.]

rični imperativ, da obstaja še nek pogojen imperativ, ki pa ima, kolikor namreč brezpogojno zapoveduje odpoved, vendarle enak status. Razlika med nujnostjo izvršitve neke ločitve in moralnim imperativom je v tem, da prve ne utemeljuje nobena transcendentalna instanca: dolžnost se kaže kot gola nujnost, povezana z odhodom ljubljenega moškega, odhodom, ki ga je treba vzeti na znanje, sicer bi lahko zblazneli in halucinirali njegovo prisotnost. To pa ne ustreza pravnemu vidiku kategoričnega imperativa, ki načeloma opredeli red dolžnosti, nadrejen vsaki faktični nujnosti, nekakšno splošno razmerje do zakona, ki naj bi utemeljevalo našo človeškost tako, da bi bil učinek trpljenja, povzročen s prisotnostjo zakona, ki postavi želje v oklepaj, le posledica tistega, kar Kant imenuje avtonomija, torej pripadnost *pravnemu redu, ki enkrat za vselej prekine s služenjem patološkemu*. Prav v takšno, enkrat za vselej dovršeno prekinitev, pa pacientkine sanje ne verjamejo. Dejstvo, da odpoved nastopi brezpogojno, ne vodi k nikakršni idealizaciji načela, v imenu katerega je nastopila; prav zato se zamenjava objekta, ki obdrži značaj prvega objekta – brez avtomobila – ter ga premesti na drugega – drugi ima lep avto –, izogne idealizaciji načela, ki obvezuje k odpovedi. Odpoved se mora izvršiti, ne da bi se dejstvo ljubezni ločilo od pravice do avtonomije, ki bi ga zanižala oziroma ponižala na raven patološke ljubezni. Vendar pa se zato v teh sanjah ne kaže nobeno nizanje objektov: objekti so ekvivalentni le, kadar so ponižani z ozirom na zakon, ki dejstvom zoperstavi pravo. V nasprotju s tem pa lahko v analizirani mōri sanjavka preide od enega objekta k drugemu, ker osnuje imaginarni prehod in razliko. Parafrazirajoč Don Juanovo formulo bi lahko rekli, da jemlje sanjavka moške drugega za drugim, vendar pa ima tu računica želje nek povsem drug domet kot pri moškem junaku: gre za prehod od ene singularnosti k drugi, ki vzame na znanje neko izgubo, vendar tako, da jo ublaži s humornostjo zamenjave. Tisto, čemur psihoanalitiki pravijo kastracija, se pravi dejstvo, da naše želje niso vsemogočne in da nas to osupne kot nočna mōra, se seveda ne navezuje na nikakršno formalizacijo bivanja, ki bi dopuščala apriorno

odločanje o tem, čemu se je treba odpovedati, da bi ostalo naše življenje vezano na načela, ki preprečujejo neprijetna presenečenja.

Kantovsko opazko o amoralnosti žensk bi lahko torej razvili rekoč, da se zanje, ko gre za omejevanje patoloških namer, namreč naših želja, ta proces odvija brez diskreditacije dejstev z nekim pravom. Z drugimi besedami, tudi če obstaja nujnost odpovedi, ni idealizacije načela, ki bi jo zapovedovala. Sedaj se lahko vprašamo, ali ni sama razlika med dejstvi in pravom, ki jim sodi, nek prav gotovo zanimiv konstrukt, kolikor namreč dopušča določeno odpoved, imenovano avtonomija, ki pa je vendar v svoji »resnici« povezana z določenimi organizacijami želje, namreč tistimi, katerih interes je narediti objekte želje med seboj zamenljive. V tem primeru bi šlo za resnico fantazme, ki je neločljiva od tipa transformacije nagona, ki jo omogoča, in ne za resnico koncepta. Seveda je kategorični imperativ intelektualno smiseln tako za ženske kot za moške. Ker pa vselej nastopi skupaj s svojim učinkom, ki postavi v oklepaj našo čutno zmožnost želenja, se postavlja vprašanje, ali morda razlaga njegove zavezujoče moči preko univerzalizacije njegove aplikabilnosti ne izhaja iz tega, kar pri določenih organizacijah želje postavlja v ospredje odstranjanje patološkega »malo po malo«, pa čeprav je to mogoče na kratko povzeti z »enkrat za vselej« kot ločitvijo med imperativom in empiričnimi željami, ki jih skupaj postavi na stran.

Če obstaja med Kantom in Sadom skupna podlaga, kot je sugeriral Lacan, mar ni to z vidika te značilne korelacije med pozicijo zakona, čigar brezpogojnost se vrši s tem, da je čutno enkrat za vselej odstranjeno, kar vzpostavlja pravo, in med ponavljajočim se opravljanjem tega preizkusa, malo po malo, torej na univerzalen način, z odvrčanjem želja v samem sebi ali v drugem?

Ko prebiramo Sadovo *Filozofijo v buduarju*, Molièrovega *Don Juana* ali Kantovo *Kritiko praktičnega uma*, nas pravzaprav preseneti očitna povezava med neomejenim nizanjem objektov želje in žrtvovanjem vseh teh objektov v imenu nekega ideala, ki se postavlja kot absolut in ki v teh treh primerih variira: pri Sadu je to užitek libertina,

brez drugega razloga kot je afirmacija tega užitka, ki upravičuje, da mu žrtvujemo vse, sleherno privolitev drugega oziroma sleherno navezanost subjekta, ki ta užitek izkuša; v primeru Don Juana, kot je nedavno izpostavila Monique Schneider⁸, spremlja proslavljanje osvojenih deklet v svetovnem merilu, malo po malo, še klavzula, ki zameji užitek v trenutku, ko kakšen »lep obraz« zahteva pregon celotnega niza: »In, če ga lep obraz terja od mene, bi mu jih dal tudi tisoč, ako bi jih imel«;⁹ končno, pri Kantu, kjer dobro vemo, da »faktum uma«, ko nas vpelje v red razumne volje, na en mah izključi vse naše želje v območje tistih ugodij in neugodij, ki kot nesposobna za vsako apriorno določitev v svoji partikularnosti vsa enako zbledijo, saj jih v moralnost vpisuje edino njihova zmožnost, da zagotavljajo material za neki neprotislovni zakon možnega človeškega sveta.

*

Lahko bi razpravljali o tem, ali beseda žrtvovanje v vseh teh primerih ustrezno opiše ločeno pozicijo brezpogojnega glede na serijsko univerzalnost členov, ki jih postavlja na stran. To točko bo potrebno skrbno raziskati, saj se nedvomno prav zaradi nje razlikujejo kantovska rigoroznost, don juanovsko izzivanje in sadovska hladnokrvnost. Vendar pa je pomembno pripomniti, da je mogoče vse tri rešitve opisati z isto logiko univerzalnega in brezpogojnega, ki načeluje določitvi vrhovnega Dobrega. Ali to pomeni, da se ženske oziroma ljudje, ki se identificirajo z žensko, vedejo tako, da ne potrebujejo te reference na vrhovo Dobro filozofov, četudi je to, kot na primer Kantovo, čista forma?

Prevedla Ana Žerjav.

-
8. M. Schneider, *Don Juan et le procès de la séduction*, Aubier, Pariz 1994, str. 124–125.
 9. Molière, »Don Juan ali Kameniti gost«, v *Izbrano delo* (II. knjiga), prev. Josip Vidmar, DZS, Ljubljana 1956, str. 186.

Jela Krečič

UGANKA AVANTGARD – ANTI-UGANKA

Če bi morali naštetati najpomembnejše ali najodmevnejše dogodke 20. stoletja, bi mednje vsekakor umestili tudi Marinettijev Futuristični manifest, ki izide leta 1909 v časniku *Le Figaro*. Od tedaj do približno leta 1930 smo namreč priče nastanku različnih avantgardističnih gibanj od futurizma, dadaizma, konstruktivizma do nadrealizma. Gre za gibanja, ki nastanejo kot reakcija na družbenopolitični in umetniški položaj 19. stoletja. Vsem tem med seboj različnim in pogosto celo nasprotujočim si avantgardističnim skupinam je skupno to, da se borijo proti avtonomni instituciji umetnosti in terjajo umetnost za življenje, umetnost v življenju, umetnost kot silo, ki aktivno posega v družbenopolitične razmere, umetnost kot politično silo.

Gre torej za posebno držo in naravnost do sveta, ki se odraža predvsem v načinu delovanja avantgardističnih skupin. Bolj kot končni (umetniški) izdelek je pomemben način vedenja in angažmaja avantgardista v vsakdanjem življenju. Novi načini, nove oblike, novi postopki, nova drža, ki jo prakticirajo avantgardisti, je za teoretike avantgarde še posebej izmuzljivo področje obravnave, ki pa kakršnokoli govorjenje o avantgardi šele omogoča. Avantgardistična gibanja so pri ljudeh (celo v skrajno levičarskih krogih) naletela na odpor; v njih so zbujala občutek strahu in nelagodja. Še vedno se zdijo kakšne avantgardistične akcije smešne, strašljive ali vsaj nerazumljive.

Danes avantgarde obravnavamo v okviru institucije umetnosti, natančneje v kontekstu modernizma. Ta okvir daje alibi za to, da nenavadni, bizarni in nedojemljivi momenti avantgard ostanejo nekakšen umetniški kuriozum. Institucija umetnosti se izoblikuje v družbenopolitični konstelaciji 19. stoletja. Pomeni prostor ustvarjalne svobode,

kjer si umetnik sam postavlja svoja estetska merila ali pa se jim lahko celo odreče. Toda po drugi strani umetniška dejavnost in ustvarjalnost za to svobodo plačuje določeno ceno. Cena je ta, da umetniške stvaritve, stvaritve, nastale v okrilju institucije umetnosti ne bodo imele nobenega družbenopolitičnega učinka, pač pa bodo zgolj objekt neke estetske zadovoljitve oziroma objekt ekonomske menjave. Problematiko lahko tudi obrnemo. Če nek umetniški izdelek oziroma dejavnost pretrese družbeno konstelacijo, če se začnejo porajati vprašanja o etičnosti tega izdelka oziroma dejavnosti, tedaj nimamo več opravka z umetnostno problematiko, to ni več problem institucije umetnosti, pač pa se vpisuje drugam.

Poseg umetniških praks v družbeno tkivo je potrebno razumeti v polju etike oziroma etičnega dejanja, kot ga je razvil Jacques Lacan. V tem polju je moč pojasniti prav nenavadne, bizarne in nedojemljive poteze avantgardističnih gibanj, ne da bi jim pri tem odvzeli njihov prelomni značaj. S pomočjo teorije etičnega dejanja lahko podelimo mesto tudi avantgardističnemu manifestu, ki ima v okviru dejavnosti avantgard privilegirani položaj. Pisanje, oblikovanje in objavljanje manifestov je namreč ključni del vsakega avantgardističnega gibanja. Manifest kot žanr se je razvil v okviru političnih strank in družbenopolitičnih gibanj 19. stoletja. Avantgardistična gibanja prevzamejo manifest kot politični žanr in ga predelajo na svoj način. V tej predelavi se z manifestom nekaj zgodi. Na primeru prvega, Marinettijevega Futurističnega manifesta, in drugih, ki so sledili, še posebej manifestov slovenske zgodovinske avantgarde, je moč raziskati status avantgardističnega manifesta. Glavna predpostavka je, da je manifest imanentni del avantgardističnega gibanja kot etičnega dejanja. V tako zastavljenem teoretskem okviru bomo lahko razumeli tudi prenehanje, smrt, (samo)ukinitve oziroma instrumentalizacijo avantgard v tridesetih letih.

Meje teorij avantgard

Morda ni zanemarljivo, da je bila avantgarda relativno pozno priznana kot legitimni predmet preučevanja. To se je zgodilo trideset let po izteku avantgard s knjigo *Teorija avantgardne umetnosti* Renata Poggiolija. Teoretiki, ki se ukvarjajo s problemom zgodovinskih avantgard¹, izhajajo iz različnih strok in iz različnih teoretskih usmeritev. Če pregledamo samo slovensko teoretsko produkcijo na to temo, hitro ugotovimo, da so se z njo ukvarjali tako filozofi, literarni kritiki kot tudi umetnostni zgodovinarji.² Presenetljivo pa različni pristopi k avantgardam do neke mere (in tudi izhajajoč drug iz drugega) zadevajo ob podobne probleme in prihajajo do skupnih ugotovitev. Poglejmo najprej, kje so stične točke večine avtorjev.

Večina avtorjev se strinja glede pogojev nastanka zgodovinskih avantgard in se tu v veliki meri sklicuje na izsledke Petra Bürgerja v knjigi *Teorija avantgarde*³. Gre za družbeno konstelacijo, ki se je vzpostavila v 19. stoletju in ki predvsem za zahodne družbe pomeni razvoj tehnologije, porast dosežkov znanosti, utrjevanje kapitalističnih odnosov in proizvodnje in utrjevanje meščanstva kot vodilnega razreda. Skupaj s temi grobo začrtanimi karakteristikami dobe gredo tudi socialna gibanja, revolucionarne ideje ipd. Na področju umetnosti govorimo o porastu in ekspanziji različnih smeri, šol in slogov kot posledic nastanka avtonomne institucije umetnosti. Skrajni »proizvod« ali pogojno rečeno »posledica« razvoja avtonomne institucije umetnosti je esteticizem poznega 19. stoletja, kjer se prepad med družbo in umetnostjo (institucijo umetnosti) poglobi, radikalizira. Umetnost

-
1. Sam pojem zgodovinske avantgarde bomo razvili v nadaljevanju. Ko uporabljamo besede avantgarde, avantgardna gibanja, govorimo o zgodovinskih avantgardah.
 2. Naštejmo pionirje tovrstnih obravnav: Janko Kos, Drago Bajt in Janez Vrečko literarni teoretiki, Janez Strehovec, Aleš Erjavec in Lev Kreft filozofi, Peter Krečič umetnostni zgodovinar. V kontekstu širših obravnav umetnosti in kulture 20. stoletja moramo v ta krog prišteti tudi Gregorja Tomca in Aleša Debeljaka, sociologa.
 3. Peter Bürger, *Teorija avantgarde*, 1984.

se nanaša samo še na samo sebe, na to, da pač umetnost je. Umetnik je specialist, njegove specifične izkušnje določenega področja, izoliranega z delitvijo dela, pa niso prevedljive v življenjsko prakso.

Iz omenjenega konteksta, v katerem se pojavijo avantgardna gibanja, večina avtorjev kot ključno karakteristiko avantgard izpostavlja njihov prelom, *Aufhebung* (kot to imenuje Bürger) tradicije umetnosti oziroma umetnosti kot posebne družbene sfere. Po eni strani avantgarda prelamlja z esteticistično izolacijo umetnosti od življenjske prakse, po drugi strani pa prelamlja s samo življenjsko prakso, kakršna je nastala v meščanski družbi.

Nadalje so si avtorji edini glede tega, da etimologija besede avantgarde ustreza pojmu umetnostnih avantgard le do določene mere. Izraz, nastal v vojaškem besednjaku v 12. stoletju, označuje majhno, elitno, bojujočo se skupino, ki osvaja nov teren in prodira v sovražnikovo zaledje. Da bi zajeli bistvo umetniških avantgard, je treba poudariti njihovo revolucionarno zagnanost, prevratnost in pa element progresizma, napredka.⁴

V zvezi s pojmom avantgard, kot smo ga ravnokar opisali, se poraja vprašanje o zgodovinskosti avantgard, avantgarde kot historignega pojma. Bürger kot dokaz za zgodovinskost avantgard izpostavi pojav neoavantgard v drugi polovici 20. stoletja. Neoavantgarde pričajo o tem, da je cilj prvih avantgard – ukiniti institucijo umetnosti, spodletel. »Neoavantgarda petdesetih in šestdesetih let ne more obnoviti protesta zgodovinske avantgarde, pač pa institucionalizira zgodovinsko avantgardo. S tem seveda ni podana le omejitev terminološkega povezovanja med avantgardnimi gibanji in 'obnovo' avantgarde v naši neposredni preteklosti, ampak tudi predpostavka o zgodovinskem neuspehu avantgardnega projekta ukinitve umetnosti: ukinjena je bila avantgarda sama, zato je postala zgodovinska.«⁵ Po Kosovem mnenju

4. Kos, »K vprašanju o bistvu avantgard«, v *Sodobnost*, 3, 1980: 242, in v *Sodobnost*, 4, 1980:361-364.

5. Kreft, *Spopad na umetniški levici med obema vojnama*, 1989: 108.

je pojem po svojem nastanku historičen, a se ga da kot vse take pojme dvigniti nad časovne okvire in potem v vseh prelomnih pojavih umetnosti iskati karakteristike avantgarde. S tem dobi avantgarda ahistorični pomen. Kos vztraja na tem, da ga razumemo historično, saj ne gre za novatorstvo, kot se pojavlja v vsakem obdobju, pač pa za poseben literarno-socialni pojav, ki je značilen za natančno določeno, enkratno zgodovinsko obdobje, v katerem ima svoj začetek in svoj konec.

Večina avtorjev poudarja tudi specifično delovanje avantgard. Gre za postopke destrukcije, analize, konstrukcije in montaže. Gre za neorganičnost avantgardističnega umetniškega dela, ki vključuje kategorije novosti, naključja, alegorije in montaže. Pojem alegorije Walterja Benjamina⁶ prikaže proces nastajanja neorganičnega umetniškega dela. Alegorija je postopek, ki vsebuje iztrganje elementa iz življenjske celovitosti in s tem njegovo spremembo v okrušek, sestavljanje izoliranih fragmentov-okruškov v načrtovano, neorganično celoto, ki omogoča nastajanje novega pomena. Na strani producenta se pojavi značilna melanholija kot moment tega novega pomena, na strani recipienta pa značilni pesimizem, ki dojema zgodovino kot propad.

Težišče ustvarjalnega dela se premakne h konceptu, k ideji, ne pa h končnemu izdelku. »Od te točke dalje je pomembno takorekoč vse umetnikovo vedenje. (...) Zato postane tako pomemben javni nastop, eksperiment, šok, provokacija, protest, način oblačenja, zato postane pogosta oblika izražanja stališč prav manifest kot drastični poziv javnosti ob vsaki mogoči priložnosti.«⁷ Pomemben postane torej »kako« in ne »kaj«. Poleg tega lahko govorimo o multimedialnosti oziroma intermedialnosti avantgard: avantgarda združuje različna umetniška področja in vanje vključuje zunajumetniške prakse. V času avantgardizma se meje med različnimi vejami umetnosti zabrišejo, hkrati pa se briše tudi meja med umetnostjo in zunajumetniško stvarnostjo.⁸

6. Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, 1977.

7. Krečič, *Slovenski konstruktivizem in njegovi evropski okviri*, 1989: 25.

8. Bajt, *Ruski literarni avantgardizem*, 1985.

Teoretiki avantgard se pri preučevanju le-teh srečujejo z mnogimi problemi, kar je bilo deloma razvidno iz že do zdaj povedanega. Domala vsi poudarjajo, da je treba avantgardo razumeti v duhu zgoraj omenjene gibanjskosti, v kontekstu njenega načina nastopanja, manifestiranja, provociranja, poze... Če naj bo avantgarda predmet raziskave ali analize, ni dovolj zgolj naštevati in opisovati njenih karakteristik, pač pa jo je potrebno razumeti kot celostno umetniško in politično gibanje, ki si prizadeva iznajti tudi svojo lastno teorijo.⁹ Z drugimi besedami, avtorji se ne morejo omejiti zgolj na likovne dosežke avantgard ali na avantgardistično poezijo, prozo. Če danes analiziramo produkte avantgarde, potem hitro ugotovimo, da se ti bistveno ne razlikujejo od spremljevalnih ali poznejših modernističnih del.¹⁰ V tem primeru se nam bistvo avantgarde, njen »duh« hitro izgubi. »Nasprotno meri pojem avantgarde in avantgardizma očitno na nekaj, kar v sami literaturi ni neposredno navzoče in česar iz nje same ni mogoče razbrati.«¹¹

Kaj je to nekaj, kar ni več navzoče? To »nekaj«, ta »duh« nam nenehno uhaja, vselej se nam izmuzne kot predmet raziskave ali analize. Bistvo avantgard se veže na manifestiranje, provociranje, na avantgardistično pozo, na njihov način oblačenja in obnašanja v vsakdanjem življenju. To bistvo, ki nas očara ali razburi in ki se zdi končno »šarm« avantgard, nam deloma približajo pripovedovanja, poročila, izpovedi, fotografije, dokumenti in nenazadnje reakcije (kritike, reakcija javnosti itd.). Toda še vedno ostaja odprto, kako pojasniti bistvo avantgard?

Zdi se, da se njihovo bistvo izgubi v trenutku, ko poskušamo avantgardistična gibanja ovrednotiti iz specifičnega zgodovinskega trenutka,

9. Renato Poggioli poskuša razviti psihologijo, sociologijo in politologijo avantgarde, ki omogočajo celovito podobo obravnavane materije (Poggioli, 1975: 45).

10. V tem tekstu ločujemo zgodovinsko avantgardo od modernizma ali, natančneje, avantgarda postane del modernizma šele v svojih nasledkih, kar bomo podrobneje razvili v nadaljevanju.

11. Kos, 1980:127.

ko jih presojava »za nazaj« in jih tako razumemo kot člen znotraj zgodovinske kontinuitete umetniških smeri in stilov institucije umetnosti. Na ta način nasilno ukrotimo avantgardistični »naboj«, njihovo prelomnost in nerazumljivost, ki so jo imele v času svojega nastanka in delovanja.

Problem je torej iznajti način, kako govoriti o avantgardah, ne da bi jih s tem udomačili. Pisati o njih tako, da obdržijo svoj prelomni status. Lacanova teorija etičnega dejanja se zdi primerna prav zato, ker je tudi sama subverzivna, v veliki meri »ekstremna« in zbuja nelagodje. V njenem okviru lahko obravnavamo avantgarde ne da bi izgubili njihovo ostrino. Še več: v njenem okviru lahko prelomnosti avantgard izborimo primeren status.

Videli bomo, da avantgardistični manifest, ki je nepogrešljiv del zgodbe avantgard in morda njen edini tipični produkt, poraja več vprašanj kot odgovorov. Toda s pomočjo lacanovske etike bomo poskusili rešiti tudi uganko manifesta.

Dejanje avantgard

Najprej je treba pojasniti, za kakšno etiko sploh gre. Površne skice etike, ki smo jih začrtali do zdaj, dajejo slutiti, da tu ne gre za kakšno poklicno etiko etičnih komisij in odborov, niti ne gre za področje prevpraševanj o (človeškem) dobrem niti ne gre za vprašanje človekovih pravic. V tem poglavju bomo predstavili etiko, ki se umešča v neko drugo polje, ki je precej bolj subverzivno in v nekem pogledu celo »nemožno«. »Nemožno« v toliko, kolikor govorimo o etiki realnega¹².

12. Gre za Lacanovo izjavo, da je realno nemožno. Kaj natančno pomeni, bomo razvili v nadaljevanju. Termin etika realnega pripada Alenki Zupančič, na katere delo se bomo v veliki meri sklicevali v tem poglavju. Gre za dve knjigi: *Etika realnega*, 1993, in *Ethics of the Real*, 2000.

Immanuel Kant pomeni v »zgodovini etike« svojevrsten prelom, ker je etično delovanje zasnoval kot čisto formo. Za etično delovanje je postavil formulo, ki nima nobenih vsebinskih določil, pač pa je povsem prazna: »Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje.«¹³ S tem je prekinil slepo verigo razprav na temo, kaj je dobro, in vprašanj, ki ob tem vselej vzniknejo: za koga je to dobro dobro, kdo postavlja dobro za dobro ipd. Četudi se je Kant prestrašil ostrine svojega etičnega zastavka in sklenil, da etično dejanje pri človeškem bitju ni mogoče (pač pa je možno le neskončno očiščevanje od patoloških¹⁴ momentov in približevanje etičnemu dejanju), njegova radikalna zastavitev ustreza konceptualizaciji etičnega dejanja Jacquesa Lacana. Ta je predvsem skozi analize tragedij: Ojdiipa, Antigone, Hamleta, Talke... pokazal, da prava (tj. kantovska) etična dejanja izvajajo tudi navadni smrtniki¹⁵. Na tem mestu se ne bomo obširneje ukvarjali s Kantom, pač pa bomo v nadaljevanju poskušali osvetliti stične točke med Lacanom in Kantom, ki nam bodo pomagale razumeti, o kakšni etiki sploh govorimo.

(Etično) dejanje (*passage à l'acte*) ustreza paradigmi samomora. Obstajata dve logiki samomora. Prva je tista, ki uboga logiko žrtve, logiko neskončnega očiščevanja in katere cilj je ohraniti konsistent-

13. Kant, 1993: 33.

14. Patološko pri Kantu ne pomeni kakega bolezenskega stanja, pač pa so to naša normalna, racionalna dejanja. V naših dejanjih nas patološko usmerja k nekemu objektu zunaj nas, k ugodju, k naši dobrobiti. V nasprotju s tem nepatološko ni vezano na objekt zunaj nas, pač pa ga lahko opredelimo kot »for his own sake«. Veže se na pojem etičnega, ki je umno in hkrati polje svobode in avtonomije. Gonilo etičnega dejanja postane odsotnost gonila, ki začne delovati kot gonilo. Patološko Kant umesti med tista dejanja, ki so storjena v skladu z dolžnostjo in se tako uvrščajo na področje legalnega, medtem ko so etična dejanja storjena iz dolžnosti in ne sodijo v register legalnosti (ali nelegalnosti, ki jo razumemo prav v razmerju do legalnosti), pač pa v nek drug register, ki ustreza Lacanovi konceptualizaciji Realnega.

15. V nadaljevanju bomo predstavili še dva zgodovinska primera etičnega dejanja.

nost velikega Drugega¹⁶. Na drugi strani pa imamo samomor, ki ne služi ničemu. Ta samomor ustreza lacanovskemu etičnemu dejanju. Sebe ne žrtvujemo Drugemu, ampak se ubijemo v Drugem, ki nam je dal našo identiteto. Dejanje pomeni prelom z Drugim, izničenje simbolnega reda in zato pomeni tudi radikalno tveganje spriči tega, kar bo nastalo. Tako pri dejanju ne gre za pozitiven produkt, gre za prelom, po katerem ni nič več isto kot prej. Posledice, ki sledijo, so povsem neznane. Ali kot dejanje začrta Jacques-Alain Miller:

»S tega zornega kota se zdi termin *passage à l'acte* popolnoma ustrezen. Nakazuje, da zapustimo dvoumnosti mišljenja, govora in govorice ter se obrnemo k dejanju; nakazuje, da se v dejanju, mišljenem kot *passage à l'acte*, subjekt izmakne tako dvoumnostim govora kot tudi sleherni dialektiki pripoznanja in tvega, da pusti Drugega za sabo; prav zato tisto, za kar pri dejanju v resnici gre, ni številčno izrazljivo, ampak je, nasprotno, zunaj univerzuma vrednotenj, premislekov, enakovrednosti, menjave, meri na dokončno; v jedru slehernega pravega dejanja je torej kot paradigma navzoč *passage à l'acte*.« (Miller, v 2001: 50).

Dejanje ustreza paradigmi samomora tudi v tem, da se status subjekta v dejanju spremeni. Iz dejanja bo namreč izšel kot nov subjekt. Ta izstop je izstop v realno, v »nemožno«¹⁷. Etični subjekt ni razcepljen. Subjekt v etičnem dejanju je cel. To seveda ne pomeni, da je subjekt dejanja 'polni' subjekt, ki natančno ve, kaj hoče, ampak je prej subjekt, ki je 'realiziran', 'objektificiran' v tem dejanju. Subjekt se premakne na stran objekta. Ne gre za to, da subjekt hoče ta

16. Vzemimo junaka iz popularne kulture, Terminatorja. Ta najprej pomaga ljudem preprečiti, kar bi v prihodnosti lahko pripeljalo do izdelave takih strojev, kot je sam in do totalne katastrofe. Na koncu je Terminator zadnji model, po katerem bi lahko ustvarili nove, zato se žrtvuje, vrže se v tekoče železo, da bi rešil človeštvo pred propadom (Zupančič, 2000: 84).

17. Žižek dejanje označi kot mesto, kjer besede več ne zavezujejo, kjer je izničena njihova performativna moč. Ime za svobodo subjekta, ki izvaja dejanje, pa je psihoza. Tako je vsako dejanje v temelju »noro«, »neprištevno«, saj postavlja vse na kocko, prestopa mejo, ki jo začrta simbolno občestvo (Žižek, 1990: 69).

objekt, ampak je sam ta objekt. Dejanje tako sledi logiki brezglave subjektivacije ali subjektivacije brez subjekta.

Ob takšni konceptualizaciji dejanja vznikne vprašanje dobrega in zla. Etično dejanje namreč implicira, da ni opozicije moralnemu zakonu, saj je opozicija moralnemu zakonu že sam moralni zakon. V tem smislu diabolčno zlo sovpade z najvišjim dobrim, zato eksekucijo kralja Kant opiše z istimi besedami kot etično dejanje. Vsako etično dejanje je zlo v tem pomenu, da preseže oziroma prestopi polje obstoječega simbolnega reda, Drugega, Zakona.

Iz doslej navedenega izhaja tudi to, da je dejanje nezgodovinsko, saj deluje kot psihotično, kot navzočnost nekega jedra Realnega¹⁸. Zgodovinskost vselej predpostavi neko travmatično jedro in vztraja kot »isto«, ne-zgodovinsko, zgodovinske epohe pa dojame kot spodletele poskuse zajeti bistvo. V nasprotju s tem se historicizem izogne srečanju z realnim, travmatskim jedrom dejanja kot nezgodovinskega¹⁹. Miller zelo slikovito in natančno prikaže razsežnost Cezarjevega prestopa Rubikona, ki ga lahko istočasno beremo kot paradigmatški primer dejanja kot nezgodovinskega:

»Videl sem Rubikon, resnično, želel sem ga videti, ker sem o njem že dolgo slišal govoriti... Ko skozi majhne italijanske kavarne prispeš tja, je naznanjen, temu se reče *alea iacta est* itn..., naznanjen je s celim svetom označevalcev, zato nestrpno čakate, da boste zagledali Rubikon, neke vrste Niagaro, potem pa zagledate, morate se skloniti in zagledate nek majhen, absolutno beden potoček!

Cezarjevo dejanje je v svetu pomenilo senzacionalno novico, ne fizično in ne zato, ker bi bilo prestopiti Rubikon tako zelo težko, kot je bilo Hanibalu prestopiti Alpe, ampak preprosto zato, ker je Rubikon označeval

18. Formalna eksekucija kralja, ki jo je obravnaval Kant, deluje kot nezgodovinsko dejanje.

19. Žižek, 1990: 83. Mimogrede rečeno teza o nezgodovinskosti nekaterih dogodkov nasprotuje Kosovemu vztrajanju na tem, da pojem avantgarde razumemo historično, saj tako ravno udomačimo travmatsko jedro njihovega delovanja, medtem ko ga pojem nezgodovinskosti ohranja.

mejo, prek katere neitalijanske vojske niso smele – ko si jo prestopil, si prelomil s pravom – s tega zornega kota gre za dejanje samo tedaj, kadar imamo opravka s prestopom nekega označevalnega praga.« (Ibid: 52.)²⁰

Že prej smo omenili, da nam pri razumevanju etičnega dejanja lahko pomagajo grški tragični junaki.²¹ Zanimal nas bo poseben aspekt Kralja Ojdipa, in sicer Ojdipovo soočenje s Sfingoj²². Sfinga po Ojdipovem odgovoru izgine. Lacan to situacijo obdela v Seminarju XVII, natančneje se ukvarja s statusom vednosti in njenim razmerjem do resnice. Obstajata dva obraza vednosti, vednost, ki se ve, in vednost, ki se ne ve, povezana po eni strani z užitkom, po drugi pa z resnico. Vednost kot resnica ima strukturo uganke, je neko pol-rekanje (*mi-dire*). Tu ne gre za uganko, katere rešitev najdemo v Ugankarskem slovarčku, kar je dimenzija vednosti, ki se ve, ki pa nima nič z resnico. »Da bi prišli do učinka resnice, mora subjekt zastaviti svojo besedo, kot to stori Ojdip, za razliko od njegovih mitskih kolegov, ki jim pomagajo bogovi, jim tako ali drugače prišepnejo pravo besedo.«²³

-
20. Ko Miller reče, da gre pri Cezarju za prelom s pravom, tega ne gre razumeti v smislu nelegalnosti njegovega dejanja, ker bi se to spet umeščalo v samo polje legalnosti, pač pa je treba naglasiti besedo »prelom«, saj ne gre za golo kršitev prava, pač pa za neki akt, ki je do prava povsem indiferenten in sega v neko drugo polje. Ob tem velja izpostaviti še to, da se poziciji Cezarja in Hanibala močno razlikujeta. Cezar je bil na neki točki pripravljen »iti do konca« in je prekorajčil Rubikon. Če si dopustimo nekaj interpretativne svobode, bi lahko rekli, da je imel Hanibal vse možnosti in priložnosti, da bi zasedel Rim, pa si ni upal »iti do konca« in se je tako v zgodovino vpisal kot tisti, ki je popustil (glede svoje želje). Njegov primer bi z nekaj zadržki lahko označili kot nezdgovovinsko ne-dejanje, o čemer pričajo tudi žalostne posledice, ki jih je imelo za Kartagino.
21. V tem delu se naslanjamo predvsem na tekst Alenke Zupančič, »Mesto tragedije v psihoanalizi: Ojdip in Sygne«, v 1996.
22. Sfinga Ojdipu zastavi uganko, s katere rešitvijo bo lahko rešil Tebe. Uganka se glasi: kaj je tisto, kar gre najprej po štirih, potem po dveh, potem pa po treh nogah. Ojdipov odgovor je človek: človek kot dojenček, kot odrasel in kot starec. J.-P. Vernant je pokazal, da je Ojdipov odgovor pravzaprav 'Ojdip', Oi-dipous, v kolikor namreč človek-Ojdip s svojimi dejanji v sebi zgosti tri generacije... (Zupančič, 1996: 197).
23. Zupančič, 1996: 199.

Na eni strani imamo vednost kot vednost, ki se ve, izjavo, podprto z vnaprejšnjo garancijo velikega Drugega na ravni izjavljanja (ugankarski slovarček, bogovi...), na drugi strani pa imamo vednost kot resnico, ki je izjava, za katero v aktu anticipacije jamči edinole subjekt, ki jo izreka. Pri tem se pojavlja več pomislekov: ali je resnica poljubna, arbitrarna, saj lahko subjekt odgovori karkoli. Ti pomisleki držijo, a subjekt mora za svoj odgovor nekaj dati, zastaviti mora svojo besedo in za to besedo ga lahko primejo. V trenutku, ko subjekt izreče odgovor na uganko, ni ta ne resničen ne neresničen, je anticipacija resnice, resnica postane šele v svojih nasledkih. Pri tem moramo biti pozorni še na eno dimenzijo Ojdipovega odgovora. Pri njegovem odgovoru ne gre za transgresijo, pač pa gre nasprotno za akt kreacije, akt stvarjenja. Ne gre za izstop iz velikega Drugega, ampak prej za stvarjenje drugačnega velikega Drugega. Struktura Ojdipovega dejanja ustreza strukturi vsakega odkritja: 'sunek resnice' prestrukturira dano polje vednosti (vednosti, ki se ve).

V samem dejanju kreacije ni nobenega heroizma. Heroizem je treba iskati v njegovih nasledkih. V tem je temeljna razlika med etiko v strogem pomenu besede in tem, kar predstavlja izhodišče Ojdipove zgodbe. Ojdipova zgodba je na nek način pred-etična, je tisto, kar šele omogoča nastop etičnega. Etiko najdemo v zvestobi temu dogodku, ki je vselej že pred njo in ki je njeno 'ekscentrično' bistvo, je samo njeno jedro, ki pa se nahaja zunaj nje, jo transcendirata²⁴.

Kantovi etiki so očitali,²⁵ da je njegova etika zvezana z logiko terorja. Ta kritika je upravičena, toda istočasno poraja vprašanje, ali je sploh mogoče koncipirati etiko na drugačen način. Kant je s sredstvi razvpite ekstremnosti svoje etike proizvedel nekaj, kar moramo vzeti v zakup, če sploh hočemo govoriti o etiki. Jedro vsake etike tvori nekaj, kar samo ni »etično« (pa tudi ne »neetično«), kar ne spada v register etike. Lacan to imenuje realno.

24. Ibid.: 202.

25. Tudi Hegel in Lacan.

Gre za nekaj, kar nastopa izključno v modusu srečanja. Nanj naletimo, »zgodí se nam«, preseneti nas in nas »vrže s tira«, kar glede na dano kontinuiteto deluje kot prelom, zastoj, prekinitev. Pri Lacanu je realno hkrati nemožno, pri čemer dejstvo, da se nam od časa do časa »zgodí realno« nikakor ne pomeni, da s tem ni več nemožno. Zgodí se nam prav kot nemožno, kot nemogoča stvar, ki postavi na glavo naš simbolni univerzum in terja njegovo reformulacijo, ki pa je mogoča. »Prav sem se vpisuje etika: ali bom ravnal(a) v skladu s tem, kar me je »pretreslo« oziroma kar je »pretreslo tečajje mojega sveta«, bom na primer pripravljen(a) na reformulacijo vsega, kar je doslej tvorilo temelj moje eksistence, prepričanja.«²⁶

Samo »srečanje« lahko na subjekt deluje kot trenutek terorja, saj ga postavi pred nemogočo izbiro in ga pahne v to, da iz situacije izide kot »drug subjekt«. Vendar obstaja ključna razlika med terorjem, ki je »immanent« dogodku in terorjem kot strategijo, kako prisiliti tisto »nemogoče«, »realno«, da nastopi. Teror si učinek, ki ga ima na subjekt »dogodek«, vzame za neposredni cilj svojih prizadevanj »in misli, da bo s tem, če bo proizvedel ta učinek, proizvedel sam dogodek, samo 'realno' ?«. Toda paradoks realnega, paradoks dogodka je v tem, da ga izgubimo v trenutku, ko si ga postavimo za neposredni cilj. Pri tem ne gre za logiko pasivnosti – aktivnosti, pač pa za to, da realno nima subjekta, nosilca, temveč je v osnovi *essentially by-product* »bistveno stranski produkt« subjektovega delovanja, »...nekaj, kar subjekt sicer proizvede, a ne kot 'svoje', kot nekaj, v čemer se lahko neposredno 'prepozna'²⁷«. Do tega mora subjekt zavzeti neko držo, ali ga ignorira ali pa se glede nanj »resubjektivira«, odloči za »nov način biti«.

Če ob pojmu etike premerimo pojav in delovanje zgodovinskih avantgard, vidimo, da avantgarde še danes niso zares stvar »družbenega konsenza«, vsaj ne popolnoma ali vsaj ne tako, da ne bi poleg

26. Ibid.: 228.

27. Ibid.: 231.

tega puščale občutka nelagodja. Vir nelagodja pri avantgardah je morda ravno njihova celovita, izdelana in vztrajna avantgardistična drža. Če rečemo, da ima avantgardistična drža etične razsežnosti, je treba premisliti, ali ta etičnost sodi na področje umetnosti kot standardne umetnostne forme ali se umešča v polje družbenosti? Naša stava je seveda ta, da etičnih dejanj ne moremo ločevati ali kategorizirati na politična ali umetniška, socialna itd., saj jim prav s tem odvzamemo dostojanstvo dejanja, vzamemo jim njihov radikalni, revolucionarni naboj. Avantgardističnim gibanjem ostanemo najbolj zvesti tako, da jih preprosto proglasimo za etična dejanja.

Toda ali avantgardistična gibanja res ustrezajo strogim merilom etičnega dejanja? Zdi se namreč, da avantgardistično delovanje pogostokrat nima nič skupnega s tako »ekstremno«¹ zasnovano etiko. Gonilo etičnega dejanja mora biti po Kantu čista forma. Pri avantgardistih pa je ena ključnih karakteristik, da delujejo megalomansko, narcistično, imajo titansko samopodobo, kar deluje kot moment patološkega (po Kantu). Prav tako bi lahko njihovo deklarirano zavračanje družbenega oziroma političnega reda, institucije umetnosti, s katerim provocirajo in šokirajo javnost (*épater le bourgeois!*) lahko razumeli kot njihovo odvisnost od Drugega, obstoječega simbolnega reda in ne kot radikalni prelom z njim.

Na kakšen način oziroma kdaj sploh lahko govorimo o etičnem dejanju pri avantgardističnih gibanjih? Zdi se, da obstaja v delovanju avantgardističnih gibanj nek presežek. Četudi je upor proti staremu redu, provociranje, šokiranje, megalomanska drža zavezana Drujemu, pa je v načinu, kako avantgardisti manifestirajo, se obnašajo, delujejo... (njihov »kako«² nasproti njihovem »kaj«³), povsem nov in neumestljiv. Postopki montaže, oblačenje, manifestiranje, delovanje, obnašanje proizvedejo nekaj, kar zbuja grozo in nelagodje. Njihova etična drža pa se meri po tem, ali ta etični »presežek«⁴ vzamejo za »svoj nov način biti«⁵ ali ga ignorirajo. Ali ravnajo v skladu s tem, kar je pretreslo tečaje njihovega sveta...?

Zgodovina avantgard priča o tem, da so avantgardna gibanja vsaj v določenem obdobju²⁸ vzela nase »etični presežek« in delovala v skladu z njim. To se ne kaže toliko v nasprotovanju ali nekonformizmu, trmastem vztrajanju na svojem, na primer v odnosu do oblasti, pač pa v tem, da v taki drži ne popuščajo, ampak vztrajajo do konca²⁹. Primerov je več. Sem lahko umestimo Ljubomirja Micića, ki so ga leta 1926 izgnali iz Kraljevine SHS, ker je vztrajal na radikalnih umetnostno-političnih stališčih in jih kljub opozorilom oblasti udejnjal v svoji reviji *Zenit* in vseh drugih raznolikih javnih dejavnostih (provokacije, nastopi ipd.) Avgusta Černigoja so zaradi manifestiranja, razstavljanja in političnih preferenc prav tako izgnali iz Ljubljane. Toda nenasitna potreba po avantgardističnem aktivizmu s tem ni pojenjala. V Trstu je organiziral novo konstruktivistično gibanje. Še posebej zanimiv pa je primer ruskih konstruktivistov, ki so zavzeto podprli oktobrsko revolucijo in revolucionarne spremembe, vendar so v naslednjih letih z ekstremno držo in ostrino stališč postali za oblast nadležni.³⁰ V tej luči lahko razumemo tudi to, da so nadrealiste (Bretona in Eluarda) izključili iz Komunistične partije Francije.

O tem, kako zavezani so avantgardisti lastni dogmi, programu, govori med drugim tudi dejstvo, da je med mnogimi avantgardističnimi gibanji prihajalo do resnih sporov in sovražnih razmerij. Dadaisti in nadrealisti sovražijo futuriste in ekspresioniste. Konstruktivisti nastopijo proti futuristom in prav tako nasprotujejo ekspresionizmu. Paradokсно pa po drugi strani prihaja med njimi do konstantnega medsebojnega vplivanja. Malone vsa avantgardistična gibanja so črpala iz futurizma. Prostor Kraljevine SHS se je napajal predvsem

28. Merimo namreč na to, da se vsako avantgardistično gibanje na neki točki konča ali s samoukinitvijo ali z instrumentalizacijo ali s propadom ali z zlitjem z aktualnimi modernističnimi tokovi.

29. Morda bi morali samomor Majakovskega razumeti kot tovrstno vztrajanje do konca.

30. Nekoliko drugačna je zgodba o futurizmu in fašizmu, kjer pride najprej do sodelovanja in medsebojnega oplajanja med njima, po vzponu fašizma pa futurizem preide pod okrilje fašizma. Za podrobnosti glej Aleš Erjavec, 1988: 53-94.

od ruskih konstruktivistov, deloma tudi od futuristov in dadaistov. Nadrealisti so prevzeli precej dadaističnih elementov, četudi je voditelj nadrealističnega gibanja André Breton sovražil razvpitega dadaista Tristana Tzaraja. Določeni element, ki ga avantgardisti prevzamejo od drugod, dobi v kontekstu lastnega gibanja drugačen pomen, kar ne pomeni, da popuščajo pri svoji drži, pač pa jo novi element ravno obratno še dodatno potrdi. O zvestobi gibanju priča tudi borba za imena gibanj. Vdova po Iwanu Gollu, Claire Goll, v svoji avtobiografiji piše o tem, kako sta se njen mož in Breton sporekla o tem, kdo je avtor imena nadrealizem in se zaradi tega celo stepla.³¹

Kaj lahko torej rečemo o prelomu z Drugim, simbolnim univerzumom. Ali zgodovinske avantgarde lahko pojmujeemo kot nezgodovinske? Ali avantgardistična gibanja ustrezajo paradigmi samomora? Kako in kdaj avantgarde prečkajo svoj Rubikon? Omenili smo, da pomeni njihov način delovanja, naj gre za obnašanje v vsakodnevnem življenju ali za način ustvarjanja, radikalni prelom z vsem, kar je bilo do tedaj znano, sprejeto in domače. Pri njihovem delovanju gre za radikalno tveganje spričo tega, kaj bo nastalo, saj avantgardisti za svojo stvar postavijo na kocko celo lastno življenje. Govorimo lahko

31. Tu navajamo malo daljši odlomek iz avtobiografije Claire Goll, *Tek za vetrom*, ker slikovito prikaže zgoraj opisano situacijo: »Beseda 'nadrealizem' se je vlekla po intelektualnih krogih, ne da bi kdo vedel, kaj vse pomeni. (...) Leta 1919 je Goll to ponovil, ko je v nekem manifestu zatrdil, da je treba 'nadrealizirati besedo'. André Breton, ki je nameraval zasloveti z uporabo tega izraza, je pobesnel, ko je prebral plakat Valeske Gert, in prisegel je, da se bo maščeval za takšno žalitev in nelojalno konkurenco. Brž ko se je Valeska Gert prikazala na odru, so nadrealisti začeli žvižgati in metati gnila jajca. V dvorani je nastal nepopisni kaos. (...) Bretonovi učenci so nemudoma pograbili palice in planili na Golla. André Breton je sklonil glavo in se zapodil proti Gollu, pri tem pa krilil z rokami. (...) Nasprotnika sta se držala za zavihke (...). Nenadoma je Goll boksnil Bretona v obraz. (...) Vsa dvorana se je obrnila k Bretonu, čigar oteklo oko je naglo spreminjalo barve: (...). Opotekel se je, pogledal, ali je blizu še kaj prijateljjev, potem pa padel na hrbet. Bretonovo kričanje je privabilo policijo. Ko je Breton zagledal orožnike, je vstal. Stopil je korak naprej, gospodovalno pogledal in dejal: 'Gospodje, to se vas nič ne tiče'« (Goll, v Delo, 2.8.1979).

tudi o vplivu avantgarde na modernizem oziroma o tem, kako je prestrukturirala umetniško polje. Ta je prevzel številne umetniške pridobitve avantgard od abstrakcije, iregularne kompozicije do teoretiziranja, razlaganja, apologije lastnih stvaritev. Avantgarde so dejansko zarezale tudi v družbenopolitično konstelacijo. Omenili smo pomembno vlogo ruskih konstruktivistov pri oktobrski revoluciji. V zvezi s povezanostjo futurizma in fašizma pa Erjavec poudarja, da je v začetni fazi fašizma futurizem bistveno vplival na njegov razvoj in vlogo, ki jo je dobil v družbi. Mnogi intelektualci so simpatizirali s fašizmom prav zaradi futurizma. Primerov je seveda še več, a za namene tega teksta zadoščajo navedeni.

Nenazadnje se v avantgardističnem delovanju oziroma dejanju status subjekta spremeni. Avantgardist, ki vzame nase avantgardistično držo, izide iz tega procesa drugačen. Postane nov subjekt. Ali če stvar dodatno nekoliko zaostriamo: Marinetti pred Futurističnim manifestom ni isti kot Marinetti po manifestu. Naša stava je torej ta: pri etičnem dejanju avantgard odločilno vlogo odigra prav avantgardistični manifest.

Zgodovinski kontekst manifesta

Manifest izhaja iz latinske besede *manifestum*, ki pomeni javno izraženo misel, izvor pa ima v besedi *manifestus*, ki pomeni jasen, očiten in dokazan. Manifest postane zelo popularen žanr v 19. stoletju predvsem med političnimi strankami, pa tudi med raznovrstnimi političnimi ali družbenimi gibanji. Razlog za tak uspeh manifesta je verjetno v tem, da daje zelo učinkovito formo za to, da se neka politična stranka oziroma neko politično gibanje predstavi v javnosti in jo po možnosti še pridobi za svojo stvar. Glavne karakteristike manifesta so potlej opis neke situacije, lahko tudi kritika te situacije, zastavitev ciljev oziroma predstavitev programa in poziv k sodelovanju.

Ključni moment manifesta je v tem, da je javen, da komunicira z javnostjo, pri čemer je očitna obljuba oziroma zaveza, da bo gibanje svoje cilje uresničilo.

Manifest je torej politični žanr, ob katerem se po eni strani artikulirajo nacionalne zavesti, po drugi strani pa gibanja, ki opozarjajo na družbene konflikte oziroma protislovja, kot je na primer Komunistični manifest Marxa in Engelsa³².

Kako pa je z avantgardističnim manifestom?³³ Avantgarda si sposodi manifest kot politični žanr in ga prenese v nov kontekst, v kontekst svojevrstnega umetniškega gibanja, ki je na prvi pogled organizirano kot politična stranka. Že prej smo pojasnili, da avantgarda svoje delovanje razume tudi kot politično ali vsaj družbeno angažirano v nasprotju z esteticizmom in larpurlartizmom konca 19. stoletja, kot skrajnim odrazom avtonomne institucije umetnosti. V tem smislu je avantgardistični manifest prva poteza, s katero avantgardisti prelamljajo oziroma izstopijo iz institucije umetnosti.

Kako pa je s slovenskim manifestom in slovensko tradicijo? Pri nas je položaj nekoliko drugačen. Narodnostna vprašanja ali nacionalno gibanje se v veliki meri odvijajo skozi literarne izdelke pisateljev.³⁴ Po drugi strani se v literaturi oziroma skozi literaturo odvija

32. Ta ima podobno strukturo kot smo jo opisali zgoraj. V prvem delu avtorja opisujeta razvoj kapitalizma in buržoazije, vzpon in vlogo proizvodnih sil. V drugem delu govorita o ciljih in vlogi Komunistične partije in o ukinjanju razredov. V tretjem delu najdemo kritiko buržoaznih teoretikov, v četrtem delu opredelita status komunizma v razmerju do drugih strank. Načela in taktike delavskega razreda razumeta kot pot do revolucije. Manifest se konča z znamenitim pozivom: Proletarci vseh dežel, združite se!

33. V sklop manifesta uvrščamo tudi druge avantgardistične programske tekste, ki niso nastali pod imenom manifest, pa imajo podobno strukturo.

34. Levstikovo *Popotovanje od Litije do Čateža* je primer literarnega programa, ki se ukvarja s statusom kulture v slovenskem prostoru. Levstik razmišlja o literarnih vrsteh, o tem, kaj je bilo že napisano, kaj bi moralo biti napisano na kakšen način, da bi s kulturo povzdignili preprostega kmečkega človeka in s tem zgradili slovensko narodnost (Levstik, 1989).

tudi boj za avtonomno institucijo umetnosti, pravico umetnosti, da ničemur ne služi. Nacionalno vprašanje ostane aktualno tudi po vključitvi Slovencev v Kraljevino SHS, umetniška sfera pa do tedaj že doseže osamosvojitve.³⁵ Slovenska avantgarda se v tem kontekstu odvija kot težnja presegati nacionalne okvire in se pridružiti mednarodnemu umetniškemu revolucionarnemu vrenju. Na zahodu avantgardistični manifest deluje kot težnja podeliti umetnosti politični naboj, težnja, da umetnost postane politični dejavnik. Slovenske avantgardistične manifeste pa moramo brati v kontekstu prelamljanja s tradicijo literature, umetnosti in kulture, prek katere se vrši emancipacija naroda. Politična ost v slovenskem avantgardističnem manifestu se giblje na univerzalni ravni. Njena ideja je ideja univerzalne odrešitve človeka in človeškega duha, ki izvira iz levičarskih, komunističnih gibanj in aspiracij.

Ob tem pa problem avantgardističnih manifestov še ni pojasnjen. Če je avantgardistični manifest prenos političnega žanra v umetniško gibanje, moramo premisliti, kaj se pri tem prenosu zgodi. Potrebno je opredeliti, kaj ta zamik pravzaprav pomeni za samo strukturo manifesta in za avantgardo kot etično dejanje.

Teorija avantgard in manifesti

Omenili smo že, da o avantgardističnih manifestih kot posebnih žanrih obstaja malo literature, še manj je analiz oziroma teoretskih umestitev manifestov. Večina avtorjev, ki se ukvarjajo z avantgardami, se sklicuje nanje, nihče jih ne izpusti pri naštevanju karakteristik avantgardističnih gibanj, a integralnega dela, ki bi si manifeste zastavil kot ključni problem avantgarde, ni. Tako se zdi, da je avantgardistični manifest kost v grlu razpravljalcev, ki pa vendarle vsako

35. Ključno vlogo je v tem pogledu odigral Izidor Cankar, predvsem z revijo *Dom in svet*, še posebej v članku »Trideset let«, v *Dom in svet*: 327-332, 1916.

govorjenje o avantgardah šele omogoča. Za dovolj zgovoren, da ne rečemo simptomatičen, primer spopadanja z avantgardističnimi manifesti bomo vzeli enega izmed poglobitnih teoretikov avantgarde Aleksandra Flakerja, ki se je v več delih lotil preučevanja avantgardistične literature³⁶. V poglavju *Teze o preučevanju avantgard* v ospredje postavi naslednjo:

»... Če sprejmemo predpostavko, da so predmet zgodovine književnosti funkcionalizirani teksti, potem predmet študija avantgard ne morejo biti izključno avantgardistični programi in manifesti ali drugi spremljajoči kritični teksti, ampak v prvi vrsti teksti, od katerih pričakujemo naglašeno poetsko funkcijo...«³⁷

V nadaljevanju manifeste označi kot posebno književno zvrst, katere prvotna funkcija je estetsko prevrednotenje sveta. Izjav avantgardistov, manifestov in programov ne moremo brati na referencialnem nivoju niti jih navajati kot zanesljivih književnozgodovinskih pričevanj. Treba jih je interpretirati v okviru celovitega kompleksa namer in funkcij z ozirom na književni, občekulturni kontekst kot korelat drugim tekstom. Nato ponovno doda: »Avantgarde ne gre preučevati skozi manifeste in programe različnih in po pravilu medsebojno nasprotujočih si skupin in gibanj, ker so te programske izjave v resnici zelo nezanesljivi vodniki po književnih in umetniških strukturah, ki jih pripisujemo avantgardi kot veliki formaciji evropskega kulturnega kroga.«³⁸ Za tem izrazi bojazen, da bi s preučevanjem manifestov in programov pravzaprav prišli od zbiranja in raziskovanja manifestov do tega, da bi jih ponovno le citirali.

Lev Kreft kritično premeri Flakerjevo zavestno izpustitev manifestov pri analizi avantgard.³⁹ Tako pokaže, da si Flaker pride v nas-

36. Navezujemo se na delo *Poetika osporavanja*, 1982.

37. Flaker, 1982: 20.

38. *Ibid.*: 22.

39. Kreft, 1989.

protje, saj manifeste in programe po eni strani razume kot ideologijo, po drugi strani pa jim odreka teoretsko in spoznavno vrednost in jih vidi predvsem kot književna dela. Kot taka pa bi jih moral ravno odčitati. V nadaljevanju Kreft manifeste opredeli na dveh ravneh. Najprej imajo funkcijo samorazlage in samozavedanja, ki ni nujno trajna. V njih je potrebno videti tudi izraz taktike skupin in gibanj v javnem delovanju. Pri manifestih gre torej za taktiko javnega nastopanja, ki daje manifestom vrednost umetniško provokativnih tekstov. Ključna je njihova teoretska in samospoznavna funkcija, saj večji del avantgarde ni imel zunaj sebe nikakršne estetike ali umetnostne vede, ki bi bila sposobna delovanje avantgarde reflektirati na njeni lastni ravni. Po drugi strani pa je treba manifeste razumeti kot posebno književno zvrst. Nastala je kot propagandni medij avantgarde. Ena ključnih karakteristik manifestov je šokiranje. Navkljub nerealiziranosti njihovih programov in manifestov, so to dokumenti taktik gibanj in pa književni teksti.

S Kreftovo kritiko Flakerjevega argumenta se je mogoče povsem strinjati. Ironično pri Flakerjevemu argumentu je seveda to, da če hoče govoriti o nekih literarnih produktih avantgarde, mora predpostaviti manifeste kot ključne avantgardistične produkte, četudi jih zavrne kot nemožen predmet obravnave. V načelu se lahko strinjamo tudi s Kreftovo opredelitvijo manifesta, pri čemer izpostavljamo moment samorazumevanja in samorazlage, kjer gre za nekakšen poskus teorije avantgard znotraj avantgard samih.⁴⁰ Propagandni moment manifesta kaže na avantgardistično težnjo posegati v javno življenje in ga tudi spreminjati. Toda to še ne pojasni, kakšno vlogo odigra manifest v luči etičnega dejanja avantgard.

40. O pomenu teoretske produkcije s strani samih umetnikov znotraj modernizma piše Mladen Dolar v tekstu »Strel sredi koncerta«. »Umetnik postane svoj lastni teoretik in svoj prvi interpret, avantgarda pa je nujno obenem teorija avantgarde (od tod tudi nujnost manifestov itd.).« (Dolar, 1985: 339.)

Marinetti in Futuristični manifest

Zelo natančno lahko določimo trenutek, ko avantgarda prestopi svoj Rubikon. To je leto 1909, ko Emilio Filippo Thomaso Marinetti v časniku *Le Figaro* objavi Futuristični manifest. Poleg tega, da ta manifest pomeni neko zarezo v družbenopolitično tkivo, ga lahko razumemo tudi kot zelo popularno predlogo za množico avantgardističnih manifestov, ki so v okviru različnih avantgardističnih gibanj nastali v naslednjih dvajsetih letih⁴¹.

Forma je preprosta in vsaj deloma ustreza strukturi političnega manifesta. Uvod je pregled položaja, v osrednjem delu sledi artikulacija gibanja, ko avtor izrazi, kaj so prizadevanja skupine in proti čemu se bodo borili. Na vsebinski ravni gre za zavračanje in poziv k destrukciji vsega starega, v nasprotju s tem najdemo v manifestu afirmacijo in navdušenje nad vsem, kar je novo. Nosilec novega je kolektiv tega konkretnega gibanja.

V Marinettijevem manifestu je osrednji del poglobiten, saj je označen kot Manifest futurizma (*Manifeste du Futurisme*). Opira se na neke vrste uvod. Ta deluje kot pesnitev. V nabuhlem in evforičnem tonu Marinetti predstavi skupino ljudi, opijanjenih od modernih pridobitev, električnih luči, tramvajev, avtomobilov itd. Zanje je vse staro umrlo, umrl je tudi razum. Živi pa Neznano in Absurd. Iz tega vznburjenega stanja avtor preide k osrednjemu delu, k programu futurističnega gibanja. Ta je povzet v enajstih točkah, v katerih avtor artikulira pogloblitve karakteristike futurističnega gibanja. Marinetti propagira ljubezen do nevarnosti. Kot pogloblitve elemente poezije navede pogum, drznost in hitrost. Lepoto razume kot lepoto boja ali lepoto vojne. Napove boj proti tradicionalnim institucijam, kot so muzeji in knjižnice. Kot objekte občudovanja navede pridobitve nove

41. Samo v letih od 1909 do 1916 so futuristi proizvedli več kot 50 manifestov. Produkcija manifestov v naslednjih letih ne upada. Manifest je nasploh izredno priljubljeno in tudi plodno polje ustvarjanja avantgardistov vseh avantgardističnih gibanj.

dobe: tramvaj, avto, parnik, vlak... V tretjem delu pove, da je Italija dežela, kjer so razvili te ideje in od koder prihaja manifest, s katerim »ustanavljamo futurizem«. Nadalje ugotavlja, da bodo čez nekaj let prišli mlajši in močnejši, ki bodo futuriste poskušali odstraniti. A tako je prav, kajti umetnost je lahko le nasilje, krutost in krivica. Sklene s tem, da stojijo futuristi na vrhu sveta in izzivajo zvezde.

V čem je revolucionarnost Marinettijevega manifesta? Ob prebiranju teksta se nam zdi slog nekako pretiran, nabuhel, kar Marinetti povzroči z nenavadno rabo pridevnikov (električna srca, sovražne zvezde, črni fantomi, nore lokomotive ipd.). Manifest deluje megalomansko. Subjekt manifesta je kolektiv. Gre za izvzeto pozicijo »nas«, »mi«, »mi, futuristi«, ki s(m)o uperjeni k novemu, ki imamo moč in avtoriteto zavreči vse staro, rušiti knjižnice in podobno. Še posebej pa v zadnjem stavku: »Stojimo na vrhu sveta in izzivamo zvezde.« V tem vidimo izraz skrajnega narcizma. Obe omenjeni karakteristiki delujeta eksaltirano. Skrajno vznemirljivo deluje tudi slavljenje vojne, estetike vojne, nasilja, agresije, prav tako nenavadno deluje povečevanje sodobnih tehnoloških proizvodov kot so tramvaj, avtomobil, vlak, (»Avtomobil, (...) je lepši od Nike samotraške«). Precej nenavaden je tudi tisti del, kjer napoveduje nov rod ljudi – umetnikov, ki bodo v prihodnosti odstranili futuriste, kar ponovno deluje, kot da je vzel stvar preveč zares.

Prvi avantgardistični manifest poraja množico vprašanj. Ali je to literarni izdelek? Ali je to program nove politične stranke? Ali je to vojna napoved? Manifest se namreč na nobeni točki noče dobrikati, nikakor noče biti všečen, prej hoče provocirati ali pa razburkati ustaljeni red in mir. Bega nas, ker ne vemo, ali naj se mu nasmehnemo ali ga gre jemati skrajno resno?⁴² Manifest zbuja v bralcu grozo in

42. Podoben učinek so na intelektualce sredi 80-ih napravili Neue Slowenische Kunst s svojo fašistoidno ikonografijo. Niso vedeli, ali jih vzeti resno ali ne, jih jemati ironično ali ne? O učinkih Laibacha na takratno javnost piše Žižek takole: »Prva reakcija razsvetljenih levičarskih kritikov je bila, da so si Laibach predstavljali kot

fascinacijo. Ta izhaja iz tega, da manifest deluje kot povsem samozadosten, samozaverovan akt neke skupine, ki ima pred seboj jasne cilje in izdelane ideje. Skupina nič ne kaže, da bo na svoji poti sprejemala kakršnekoli kompromise.

Slovenska avantgarda in njeni manifesti

Ko govorimo o slovenskih avantgardističnih manifestih, ne moremo zaobiti poglobitnih vplivov na delovanje slovenske avantgarde. Močan vpliv vsekakor pomeni zenitistično gibanje, ki se je oblikovalo na tleh kraljevine SHS okoli mednarodno uveljavljene revije *Zenit* in katerega neustavljivi motor je bil karizmatični Ljubimir Micić. Pomemben vpliv je imela tudi revija *Svetokret*, ki jo je v celoti izdelal Branko Ve Poljanski, brat Ljubomirja Micića in pozneje tesni sodelavec revije *Zenit*. *Svetokret* je izšel leta 1921 v Ljubljani.⁴³ V *Zenitu* najdemo več programskih tekstov, ki ustrezajo definiciji manifesta. *Svetokret* pa prinaša tudi Poljanskijev Manifest.⁴⁴ V zvezi z omenjenimi manifesti lahko zapišemo, da vsebinsko sledijo matrici Marinettijevega manifesta, tj. zrušiti staro, zgraditi novo, afirmirati kolektiv, novo gibanje ipd., a pri tem vpeljujejo tudi povsem izvirne koncepte, kot je na primer Micićev »barbarogenij« za idealnega novega človeka. Povsem izvirna je tudi likovna organizacija manifesta.⁴⁵ Za potrebe tega teksta naj zadošča zgolj ta površna omemba.

O slovenski zgodovinski avantgardi se je že veliko pisalo. Slovenska literarna zgodovina⁴⁶ deli obdobje slovenske zgodovinske avant-

ironično posnemanje totalitarnih ritualov; vendarle pa je njihovo podpiranje Laibacha vedno spremljal nelagodni občutek: 'Kaj pa če mislijo resno? Kaj če se resnično identificirajo s totalitarnim idealom?' (Žižek, v *Problemi*, 1993: 174).

43. Irina Subotić razume *Svetokret* kot predhodnika *Zenita* in ga umesti v *Kronologijo Zenita* (Subotić, 1995: 129).

44. *Svetokret*: list za ekspedicijo na severni pol človekovega duha, št. 1, 1921.

45. Ta je zanimiva predvsem v Micićevem *Zenit* manifestu (*Zenit* 11, 1922).

46. Vrečko, *Srečko Kosovel, slovenska zgodovinska avantgarda in zenitizem*, 1986: 7.

garde na tri faze. V prvo sodi Podbevšek z Žoltimi pismi, revija *Svetokret*, *Trije labodje* in *Rdeči pilot*. V drugo fazo sodi Černigojeva likovna in Kosovelova literarna dejavnost. Tretja faza pa je skupno delovanje Delaka in Černigoja. Tovrstna periodizacija je po mojem mnenju vsaj do določene mere problematična, kar se da pokazati skozi splošno teorijo oziroma konceptualizacijo manifestov in analizo konkretnih avantgardističnih manifestov. Poglejmo sliko slovenske zgodovinske avantgarde z vidika njenih manifestov.

Za prvega slovenskega avantgardista velja Anton Podbevšek, toda njegova avantgardistična pozicija se nam zdi sporna. Zakaj? Leta 1921 je Podbevšek skupaj z Marijem Kogojem in Josipom Vidmarjem ustanovil revijo *Trije labodje*. Ti so zamišljeni subverzivno, a v njih ne najdemo nobenega programa ali manifesta, tako ne delujejo zares revolucionarno ali šokantno, vsaj ne v primerjavi s *Svetokretom* Branka Ve Poljanskega ali z zagrebškim *Zenitom*, ki je izšel istega leta, ali pa s kasnejšo Delakovo revijo *Tank*. Druga številka *Treh labodov* je že povsem tradicionalna, saj so v njej sodelovali avtorji kot so Bevk, Gradnik, Zupančič, pa celo mladi in takrat še neznani Srečko Kosovel. Morda lahko tvegamo predpostavko, da je druga številka takšna zato, ker v prvi številki ni zakoličila svoje umetnostno-politične orientacije s programskim tekstom oziroma manifestom.

Podbevškov časopis *Rdeči pilot*: mesečnik prevratne mladine za duhovno revolucijo je politično močno profiliran, toda v njem spet ne najdemo avantgardističnega manifesta ali programa. V Podbevškovich člankih zasledimo nekatere ideje, ki so blizu avantgardističnim, na primer v članku »Politična umetnost«, kjer obsodi domačo umetniško konstelacijo: »Treba je samo pomisliti, da so rasli v zadušljivem slovenskem ozračju, kjer je človek, ki napiše par pesmic brez ritma in rim ali pa tudi narobe takoj velik umetnik, posebno še, če njegovi ritmi in rime nikomur ne škodijo.«⁴⁷ Najdemo tudi stavke, ki spomi-

47. *Rdeči pilot*, št. 2, 1922.

njajo na avantgardistična gesla, toda gledano v celoti Podbevšek pri propagiranju socialističnih idealov pristaja na plehke ideološke puhlice. Razmišlja namreč na način, ali lahko umetnik naslika polje, »...ako ni okusil radosti hoditi s krepkimi kosci in v širokih zamahih kositi travo – ako ni nikdar tekmoval z razigranimi dekleti, katerih spev napolnjuje travnike?«. Pri tem najbrž ne kaže poudarjati, da je tako pisanje povsem neprepričljivo in s svojim moralizatorskim tonom povsem izgubi avantgardistični naboj. Na tem mestu velja pozornost za hip preusmeriti na filme Sergeja Eisensteina, kot jih je analiziral Zdenko Vrdlovec.⁴⁸ Njegova poglobljena teza je namreč ta, da je forma oziroma montaža pri Eisensteinu bolj revolucionarna kot sama vsebina. Podbevšek je na ravni forme povsem konvencionalen, vendar na račun tega očitno trpi tudi »revolucionarna« vsebina.

Tudi avantgardistični angažma Srečka Kosovela je potrebno postaviti pod vprašaj. Njegova pesniška zbirka *Integrali* priča o njegovem konstruktivističnem obdobju v pesništvu, vendar je bila izdana šele leta 1967. Znano je, da je Avgust Černigoj zaradi njega prišel leta 1924 v Ljubljano in ne v Trst, da bi skupaj organizirala avantgardistično gibanje. Toda to sodelovanje ni dolgo trajalo in tudi ni obrodilo sadov. Kosovel prav tako ni bil nikoli član nobene avantgardistične skupine.⁴⁹ Iz njegovega konstruktivističnega obdobja nam je ostal manifest *Mehanikom*. Kaj lahko rečemo o njem? V nasprotju s Podbevškom Kosovel povsem obvlada avantgardistični žargon in ga v svojem manifestu *Mehanikom* tudi na svojski in inovativen način razvija. Če na kratko povzamemo Kosovelov manifest, sodi ta po svoji motiviki (zrušiti staro in napoved novega človeka⁵⁰) v družino večine manifestov, ki so nastali v okrilju različnih avantgardističnih gibanj. Njegova inovativnost je predvsem v motivu mehanike in elek-

48. Vrdlovec, v *Montaža, ekstaza*, 1981.

49. Podrobno je vlogo Srečka Kosovela v okviru slovenske avantgarde razdelal Janez Vrečko (ibid.: 81-237).

50. V Kosovelovem manifestu najdemo motiv novega, ampak eksplicitno avtor ne govori o novi umetnosti, kar je značilnost večine manifestov.

trike ter izpeljave, ki sledi iz njega. Ta manifest bi težko umestili k manifestom slovenske avantgarde, saj ga Kosovel ni nikjer objavil niti tega ni želel, s tem pa je izničil poglobitno karakteristiko manifesta, tj., da je predstavljen javnosti, izničil je torej njegovo performativno vlogo.

Celovito, dodelano in zares vplivno avantgardistično držo sta prakticirala le Ferdo Delak in Avgust Černigoj. Po eni strani o tem priča njuno delovanje oziroma osebni angažma⁵¹, po drugi strani pa njun ustvarjalni opus. Na tej točki se bomo ustavili zgolj pri enem dogodku, ki po mojem mnenju pomeni vrhunec slovenske zgodovinske avantgarde, tj. revija *Tank*, ki je izšla leta 1927.⁵²

Tank je nastal v družbeni klimi, ki mu nikakor ni bila naklonjena. Zamišljen je bil kot glasilo nasprotovanja meščanski, tradicionalni umetnosti. Eden njegovih poglobitnih ciljev je bil povezati domačo napredno umetnost z mednarodno avantgardistično sceno. In še:

»Tank je potemtakem v razvoju celotne jugoslovanske avantgarde postal sklepní kamen. Ne v pomenu sinteze in nove umetnostne kvalitete, saj se prav takšno mišljenje avantgardi, ki živi na robu in samo fragmentira, upira, marveč v dodajanju novih vidikov avantgardističnega delovanja na tradiciji avantgardnih zgledov posebej na področju izdajanja revij. Sklepní kamen tudi časovno, saj je izšel Tank že v času, ko je avantgardistična vnema tudi v svetu ne samo pri nas pojemale...«⁵³

51. Na tem mestu za prepričljivo predstavitev ni prostora, zato navedimo zgolj ključne reference v zvezi s to tematiko. Knjigi Petra Krečiča *Slovenski konstruktivizem in njegovi evropski okviri*, 1989, in *Avgust Černigoj*, 1999, osvetlita osebnost in delovanje Avgusta Černigoja. O ekscesih Ferda Delaka v ljubljanski Operi in ljubljanski Drami pa med drugim piše Tea Štoka, »Ferdo Delak in poskus avantgardističnega gledališča«, v *Tank: slovenska zgodovinska avantgarda*, 1998.

52. Kot pomemben dogodek pred tem magičnim letom velja omeniti revijo *Novi oder* Ferda Delaka, v kateri najdemo istoimenski manifest, zanimiv predvsem zaradi likovne kompozicije, ki dopolnjuje ostro zastavljen tekst. Prav tako zanimiv je nekakšen žanrski monstrum, mešanica manifesta in intervjuja z naslovom Avgust Černigoj, avtorjev Delaka in Černigoja, kjer zasledimo konstruktivistične formule in deloma tudi nabuhel futuristični slog. Glej *Novi oder*, 1, 1926, in *Mladina*, 1, 1925/26.

53. Krečič, 1987: 76-77.

Nekateri prispevki v *Tanku* niso v celoti avantgardistični in sodijo prej k tradiciji kot k avantgardističnemu delovanju. Toda nikakor se ne bi mogli strinjati z opazko Janka Kosa, da je *Tank* konglomerat najrazličnejših zapoznelih odmevov evropskega avantgardizma. *Tank* je bil zastavljen kot internacionalna revija⁵⁴, povezovanje z drugimi avantgardisti je bil njegov neposredni cilj.⁵⁵ Tudi če odštejemo to, da so s *Tankom* sodelovali razvpiti avantgardisti kot na primer brata Micić in Poljanski, Tzara, Schwitters idr. ali da v njem najdemo povsem izvirne avantgardistične likovne-oblikovne prispevke Černigojevega kroga, obstaja še drugo dejstvo, ki ga postavlja kot »avtonomno avantgardistično dejanje«, to pa so prav Delakovi in predvsem Černigojevi manifesti, ki vzpostavljajo posebno »tankovsko« identiteto, »tankovsko avtonomno držo«.

Poglejmo si torej manifeste iz obeh številki *Tanka*. V številki 1 1/2⁵⁶ najdemo tri manifeste, Delakov manifest: Mladina podaj se v borbo!⁵⁷, ter dva Černigojeva manifesta, Moj pozdrav! in manifest v italijanščini, Saluto!

Glavna preokupacija vseh treh manifestov je nova revija *Tank* kot tudi gibanje, ki ga revija ustanavlja. Motivi, ki so prav tako skupni vsem trem, so afirmacija novega. Od tu prihaja ime »pionirji« za mlade borce. Vsi trije manifesti so tudi podpisani.⁵⁸ Delakov manifest⁵⁹ je

54. Mednarodna zasedba je v *Tanku* precej močna.

55. Tudi Micić je v *Zenitu* objavljal prispevke avantgardistov najrazličnejših provenienc. Nasploh je težnja po mednarodnem sodelovanju ena ključnih karakteristik avantgard, o čemer smo govorili zgoraj.

56. Revija *Tank* odlikuje posebna numeracija, katere navdih naj bi bila Lissitzkyjeva teorija prostora (Vrečko, 1986: 239). Vsekakor že sama numeracija govori o avantgardistični usmerjenosti revije.

57. Posebnost revije *Tank* je to, da dosledno izpušča velike začetnice tako v naslovih kot v tekstih kot pri imenih (kar lahko spet razumemo kot avantgardistično prelamljanje s tradicijo, konvencijo). Pri citiranju se bomo držali tako zastavljene drže. V citatih bomo prav tako ohranili slovnične napake, ki se najdejo v tekstih obeh omenjenih akterjev.

58. O podpisnem ali nepodpisnem manifestu več kasneje.

59. Delak, 1927: 5.

prvi in deluje kot nekakšen uvodnik, kjer opiše novonastalo revijo, njene cilje in njene ideje. Posebnost tega manifesta je postavitev Ljubljane za glavno mesto novega mednarodnega gibanja. Povsem radikalno in drzno delujejo stavki: »središče ljubljane bo oznanjalo proti vzhodu in zahodu, da se pripravljajo piloti za polet okoli sveta potom duševnih strojev. ljubljana mora postati ‚garage‘ svetovne drveče lepote«. V tem delu je očitna fascinacija nad pridobitvami moderne dobe, ki ji ustreza evforični vzklik: »ne smemo zaostati!« Tako ideje kot slog pa v precejšnji meri spominjajo na Marinetti-jevega. Manifest se zdi s svojimi bizarnimi idejami, izraženimi v nabuhlem, futurističnem slogu na trenutke skoraj smešen, toda ravno zato istočasno zbuja občutek nelagodja.

V nasprotju z Delakovim manifestom je Černigojev Moj pozdrav!⁶⁰ likovno dodelan in poskuša prav s svojo likovno formo dopolniti vsebinsko revolucionarnost⁶¹. Napetost v manifestu tako narašča skozi ritmično prepletanje besednega in likovnega. Od zanikanja starega; stare umetnosti, starega pojmovanja, stare malodušnosti... in slavljenja nove umetnosti, ki je zidajoča, sintetična in kinetična, pridemo do vsekakor najbolj ostrega dela manifesta, ki je zastavljen na način imperativa: »...zahtevamo odkritosrčnost, četudi je nevarna!/ zahtevamo bridkost, četudi je požrtvovalna!/ zahtevamo ekspanzivnost, četudi je kazniva!« Vsekakor tovrstno stopnjevanje z imperativom priča o nenavadni zagretosti in skrajni privrženosti reviji oziroma gibanju, pri čemer nas najbolj pretrese dejstvo, da Černigoj slepo zaupa v uspeh revije in gibanja. Tudi pozdrav Delaku na koncu manifesta deluje svečano in slovesno, kot del nekega specifičnega rituala, kar se vsekakor zdi pretirano patetično. Ekstremna zagretost v manifestu nikakor ne ustreza realni moči revije oziroma gibanja. Pa vendar, ravno ta očitna neskladnost, ki jo podpira drzna grafična postavitev, producira pri bralcu grozljivost, šokantnost in fascinacijo.

60. Černigoj, 1927: 7.

61. Na tem mestu se lahko spomnimo Vrdlovčeve analize postopka montaže Sergeja Eisensteina in teze, da je forma bolj revolucionarna od vsebine.

Černigojev manifest *Saluto*, napisan v italijanščini, je v primeri s prvim oblikovno enostavnejši. V tem manifestu, ki je tudi napisan na temo nove revije in novega gibanja, velja izpostaviti natančno razdelano listo sovražnikov gibanja: kot že prej je to v prvi vrsti vse staro, nato vse, kar sodi na zahod, vse, kar je lokalno, in vse, kar je individualno. Nasproti temu se bo novo gibanje z novo revijo pridružilo svetovnemu gibanju. Pomenljiv je moment obljube, zaveze oziroma potrebe, da se mlada generacija pridruži avantgardističnemu valu po svetu. Poudarek na besedi mlada in sila je v skladu z avantgardističnim slavljenjem mladosti kot vira moči, ki spreminja svet. Ta del je ključen in kaže na fanatično zavzetost in zagretost akterjev gibanja. Še bolj drzen je zadnji odstavek, kjer Černigoj povabi italijanske avantgardiste k sodelovanju in podpori, a vabilo deluje bolj kot grožnja. Italijanski avantgardisti naj »... pozabijo na svojo ničevo zasebno ali drugačno preračunljivost, da se o priložnosti nikomur ne bi mogla očitati pasivnost pri obveščanju v prid konstruktivističnemu aktivizmu v umetnosti slovanske avantgardne skupine«.

V naslednji številki *Tanka* najdemo še en Delakov in en Černigojev manifest. Poleg že standardnih formul avantgardističnega manifesta (zrušiti staro, graditi novo) oba, Černigoj in Delak, tokrat sodita Evropi. Pri Delaku se sodba glasi: »sinovi in hčere revolucije duhovnih enot smo v svoji brezsrdno – nesramni lepoti črtali na zemljevidu evropo«⁶². Černigoj utemelji, zakaj mora Evropa umreti. Umreti mora zaradi prenapetega egoizma, nezavednega individualizma in prostega terorizma. Slog Delakovega manifesta v tej številki deluje še bolj futuristično kot v prejšnji. Na primer: »naši možgani, ki jih žene dinamom časa, ustvarjajo z aeroplansko brzino nebotičnike sodobnih idej«. Pri pojmovanju umetnosti uporabi že znano konstruktivistično formulo: umetnost ni analiza, pač pa sinteza. Posebnost manifesta »mi« je tudi ta, da se Delak opredeli za (Micićevega) barbarogenija, iz česar

62. Delak, 1927: 69.

izpelje idejo, da se želi povezati s svetom v obliki aktivizma. Zadnje tri vrstice manifesta so še posebej pomenljive: »borba./ volja./ vztrajnost.«. Pomenljive predvsem zato, ker ob odsotnosti klicaja ne delujejo več evforično, pač pa povsem mirno. Toda ta umirjenost deluje morda še bolj grozljivo, ker implicira neko trajanje in vztrajanje v ekstremu.

Černigojev manifest z naslovom 1 ½ štev. tanka⁶³ pa je pravi unikat med manifesti. Opozorili smo na stične točke med Delakovim in njegovim manifestom v isti številki revije, toda Černigojev manifest z dovršeno likovno kompozicijo (predvsem s postavitvijo matematičnih znakov in tipografskih elementov) terja posebno pozornost. Ta manifest je v nasprotju z vsemi prejšnjimi postavljen na dve strani. Vsebinsko ustreza strukturi prejšnjih manifestov, najprej najdemo afirmacijo prve številke *Tanka*, iz česar Černigoj izpelje afirmacijo borbe: »ne da bi nas morda zadrževala kaka intimnost ali lokalne neprilike, pripravljeni smo na vsak moment, na vsako borbo«. Sledi že omenjeno zavzemanje za smrt Evrope, zatrditev pomena kolektiva in obsodba starih umetniških slogov, pri čemer ne gre prezreti obračuna s poglavitnimi ustvarjalci tistega časa pri nas: bratoma Kralj, Plečnikom in Vurnikom. Na levi strani je pomenljiv vzklik: »pazimo!«, na desni pa »najmočnejši morajo zmagati.«. Na dnu strani posebnost, unikat – nekakšen Malevičev črni kvadrat, ki deluje kot utež in sledi grafični logiki teksta.

Manifest je s svojo likovno organizacijo, ki podpira ideje manifesta, kot so smrt Evrope, uničenje ekspresionizma itd. eden najbolj subverzivnih in provokativnih sploh. Slogana »pazimo!« in »najmočnejši morajo zmagati.« delujeta bizarno, fanatično zagreto. Če »pazimo!« s klicajem še deluje kot paranoičen vzklik, pa stavek »najmočnejši morajo zmagati.« s piko deluje tako, kot da navaja dejstvo, kar nas zato toliko bolj pretrese. Tudi poziv k temu, da moramo biti ponosni

63. Černigoj, 1927: 82 – 83.

na naše gibanje, se zdi spet pretirano slovesno, megalomansko in zato spet v razkoraku z dejansko situacijo in realnim dometom revije. Najbolj zanimiv in hkrati nedoumljiv pa je Malevičev črni kvadrat na dnu druge strani, ki odgovarja prejšnjim grafičnim poudarkom. Deluje kot pečat, luknja ali madež.⁶⁴

Manifest in etično dejanje

Kaj lahko na tej točki sklenemo o avantgardističnih manifestih? Poudarili smo, da je manifest izvorno politični žanr 19. stoletja, prenešen v obnebje avantgard. Kaj se z njim zgodi? Že spotoma smo opozarjali na stične točke med različnimi manifesti, na njihov medsebojni vpliv in vsebinsko prepletanje. Kaj je torej avantgardistični manifest? Kaj pomeni manifest v kontekstu etičnega dejanja? Kako ga brati?

Avantgardistični manifest deluje kot vmesni žanr oziroma kot žanr »vmes«. V njem se križajo literarne, pesniške oblike s teoretičnimi oziroma kvaziteoretičnimi razlagami⁶⁵ oziroma s kvaziteoretskim izpeljevanjem konceptov. V njem najdemo vzklike, hujskanja, pozive, posmehljive momente, vojne napovedi, pozive k totalni destrukciji⁶⁶, najdemo obljube in grožnje⁶⁷. Kot posebni element, predvsem očiten v manifestih Avgusta Černigoja, pa so matematični znaki,

64. Omenimo še sklepna poglavja slovenske zgodovinske avantgarde. Leta 1927 je Černigoj napisal še en manifest, Skupina konstruktivistov iz Trsta v kontekstu razstave sindikata lepih umetnosti v Trstu, kjer je Černigoj sodeloval s svojo Konstruktivistično skupino iz Trsta. Kot pomemben del slovenske avantgardistične zgodbe pa velja omeniti posebno številko revije *Der Sturm*, v kateri so objavljeni Delakovi članki o slovenski avantgardistični umetnosti.

65. Navzoči so v Černigojevih manifestih ob definicijah umetnosti ali abstraktne konstrukcije. Teoretski način pisanja je še posebej poudarjen v Nadrealističnem manifestu Andréja Bretona, saj ta uporablja sistem opomb znanstvenega teksta.

66. Zelo ostre na primer v Černigojevih manifestih.

67. Spet najbolj prisotne pri Černigoju.

tipografski postopki, ki po eni strani služijo dozdevni formalizaciji teksta, po drugi pa delujejo kot popolna likovna invencija.⁶⁸

Toda kaj ta opis pove? Kam nas pripelje? Manifest kot križišče raznovrstnih žanrov vendarle ni zgolj vsota vseh, pač pa ima posebni status. Manifest vzpostavlja svojo govorico, svoj žargon. V tem oziru bi se morali odreči oznakam kot so »kvaziteoretsko«, »način enačb« za opisovanje elementov manifesta, saj spoj raznovrstnih oblik in žanrov, način povezovanja med njimi dobi znotraj manifesta svoj specifičen pomen, ki za razumevanje terja nov teoretski aparat.⁶⁹

Nova govorica, ki jo ustvarja, deluje kot anti-uganka. Manifest je namreč dobesedno manifesten, torej jasen in očit. Nič ne skriva, vsa stališča, vzkliki, pozivi, napovedi, mnenja avantgardistov so razkrita. Paradoks je torej v tem, da ravno s svojo razkritostjo in očitnostjo deluje zagonetno, kot da nekaj prikriva. Anti-uganka deluje kot enigma. O uganki smo nekaj spregovorili že v drugem poglavju.⁷⁰ Vednost kot resnica ima strukturo uganke. Značilnost uganke je značilnost resnice, resnico lahko namreč rečemo le na pol. Funkcija uganke je neko pol-rekanje (*mi-dire*).

Vednost kot resnica – uganke potrebuje jamstvo subjekta, subjekt mora zastaviti svojo besedo. S svojim odgovorom prevzame nase radikalno tveganje in odgovornost za nasledke, posledice tega odgovora. Manifest kot paradokсна struktura, anti-uganka, deluje kot uganke. Kaj je potlej odgovor, kje je subjekt, ki bo zastavil svojo

68. Kot posebnost naj na tem mestu še enkrat poudarimo članek »Avgust Černigoj«, ki je izšel v *Mladini* in izstopa po tem, da je manifest v tem primeru primešan k nekemu povsem novinarskemu žanru.

69. Zanimiva je Krečičeva analiza kritikov in kritik ob Černigojevi prvi konstruktivistični razstavi v Ljubljani. Izkaže se, da kritika ni imela dovolj razvitega aparata, da bi z njim analizirala razstavo. Ob tem moramo seveda pripomniti, da prestrukturiranje kritiškega aparata na nek način ustreza posledicam etičnega dejanja, tj., da se simbolni univerzum spremeni.

70. Gre za že omenjeni tekst »Mesto tragedije v psihoanalizi: Ojdip in Sygne« Alenke Zupančič, v *Claudel z Lacanom*, 1996.

besedo za ta odgovor? Ali je odgovor subjekta njegov podpis? Ne. Podpis bi lahko videli kot ostanek patološkega (Kant). V tem kontekstu šele nepodpisan manifest povsem ustreza »aktu kreacije« oziroma »sunku resnice«, iz katere izide nek nov subjekt.⁷¹ Struktura vsakega odkritja je »sunek resnice«, ki prestrukturira dano polje vednosti. Pri tem je potrebno poudariti, da manifest nima statusa sunka resnice zato, ker na deklarativni ravni zavrača staro, se bori za novo itd., ampak ravno zato, ker to počenja kot manifest, kot ta posebna struktura, ki zato, da bi delovala, terja obljubo, besedo, dejanje, zvestobo subjekta.⁷²

Kje in kdaj natančno lahko potem govorimo o etičnem dejanju avantgard? »V samem dejanju kreacije, 'prenagljene identifikacije', ni nobenega heroizma, če že kje, potem je treba heroizem iskati v njegovih nasledkih.«⁷³ Etično dejanje najdemo v zvestobi temu dogodku. Dogodku – manifestu. Lahko bi torej sklenili, da je manifest tisti sunek, ki terja subjektovo identifikacijo, da pa bi dobil status resnice, mora dobiti tudi subjektovo zvestobo. To pomeni, da najdemo etično dejanje v zvestobi manifestu, v zvestobi delovanju, ki jo naznaja manifest kot posebna forma, v zvestobi tej novi govorici, kamor lahko umestimo avantgardistično držo v njegovem vsakdanjem življenju, ki pomeni manifestiranje, propagiranje, ustvarjanje. Ta zvestoba prav tako terja neke nove oblike ustvarjalnosti (proces nastanka dela pred samim proizvodom) in ostro politično ali antipolitično (dadaisti v Zürichu) držo. Navsezadnje sodi sem tudi zvestoba, ki se odraža kot produkcija novih manifestov. Toda zdaj se je potrebno vprašati, kdaj oziroma če sploh zvestoba manifestu poneha, zakaj se avantgarde končajo? Kaj to pomeni za avantgarde kot etična dejanja?

71. Omenili smo že, da subjekt pred manifestom ni isti kot po tem, ko ga napiše.

72. Ob nujni predpostavki, da je manifest predstavljen javnosti.

73. Zupančič, 1996: 202.

Za konec: zarez in ponovitev

Začeli smo s tezo, da znotraj avtonomne institucije umetnosti obstaja posebne vrste svoboda, ki svojim ustvarjalcem omogoča, dadelajo praktično vse, kar hočejo, le da v zameno njihove stvaritve ali dejanja ne bodo imela nobenega družbenopolitičnega odmeva. Pri avantgardah je drugače. Njihovega estetsko – političnega angažmaja ne gre razumeti kot umetnostni problem, pač pa ga lahko v celoti razumemo zgolj v polju etike, etike realnega. K temu nas je napeljala predvsem predpostavka, da poleg eksplicitnih, deklariranih izjav, ciljev, namer avantgardistov, v avantgardističnem gibanju vselej vztraja še nekaj, kar ni eksplicitno deklarirano, nekaj v načinu, kako se ti cilji izražajo, kako avantgardisti propagirajo uničenje, rušenje sistema (umetnosti), kako posegajo v družbo itd., kar pa je vendarle ključno za razumevanje bistva avantgard. Na kratko: četudi se avantgardističnih gibanj drži »madež« patološkega, pa njihov način delovanja proizvede etični »presežek«. Avantgardisti pa ta presežek vzamejo nase.

Manifest pri oblikovanju ekstremne avantgardistične drže odigra ključno vlogo, saj pomeni sunek, prelom ali zarezo, ki se pojavlja v vseh še tako različnih avantgardističnih gibanjih. Manifest je paradigmatični produkt avantgard. Avantgardisti ga uvozijo iz politike, pri tem uvozu pa se nekaj zgodi. Manifest deluje neuravnovešeno, psihično: v svojih obljubah, zahtevah, grožnjah, v nabuhlem slogu, v pokroviteljski drži, v megalomanskem čaščenju in slavljenju svoje stvari, v tem, da vzame stvari preveč zares, in nenazadnje s samo obliko, likovno zastavitvijo. Izjemen dosežek na tem področju so prav manifesti Avgusta Černigoja.

Manifest deluje kot vmesni žanr, žanr, kjer se križajo ostali žanri: leposlovni, znanstveni ali filozofski, politični... Toda manifest ni skupek teh žanrov, je izraz zavračanja delitve žanrov. Tako tvori posebno, zaključeno govorico, strukturo anti-uganke oziroma strukturo resnice, ki kot posebna struktura presega deklarirane cilje, naloge itd., izražene v manifestih. Avantgardistični manifest je nekaj »več«...

Z manifestom določeno avantgardistično gibanje prekorači svoj Rubikon. Etično dejanje moramo videti v zvestobi temu prestopu – manifestu. Resnica manifesta je v njegovih nasledkih, v zvestobi začrtani drži, pri čemer je manifest pogosto že odraz te drže in zvestobe. Lahko bi rekli, da deluje kot trenutek terorja, ki ponovno ne izhaja zgolj iz deklariranih stališč in deklariranih ciljev, pač pa prav iz načina, kako so ti predstavljeni. Učinek terorja je *essentially by-product*.

Tako zastavljena analiza manifestov nas je pripeljala tudi do nove opredelitve in členitve slovenske avantgarde. Ugotovili smo, da samo avantgardistično delovanje Avgusta Černigoja in Ferda Delaka ustreza merilom etičnega dejanja in da zgolj njuni programski teksti ustrezajo opredelitvi manifesta kot specifične strukture (anti-uganke), ki terja zvestobo.

In kaj reči o koncu zgodovinskih avantgard? V nasprotju z drugimi avtorji, ki v prenehanju oziroma izteku avantgard vidijo predvsem to, da je projekt avantgard (tj. zrušiti institucijo umetnosti in spremeniti družbeni red) spodletel in zato govorijo o njenem temeljnem neuspehu, pa je njihov konec v luči etičnega dejanja ravno dokaz njihovega uspeha. Etično dejanje je po Lacanu vselej uspelo. Kako izmeriti njegov uspeh? Uspešnost dejanja se ne meri ob tem, ali je subjekt uspelo uresničiti zadane cilje. Nasprotno je dejanje uspelo tedaj, ko pomeni prelom, izničenje danega simbolnega univerzuma in terja redefinicijo tega polja. V tem smislu je to akt kreacije, sunek resnice, ki prestrukturira simbolni univerzum in ki ima radikalne posledice tudi za subjekt. Subjekt dejanja na neki točki postane to dejanje samo, subjekt je v dejanju cel. Na novo mora začrtati koordinate svojega sveta, zato dejanje ustreza paradigmi samomora.

Pokazali smo, da avantgarde zarežejo v družbeno tkivo na več področjih. V prvi vrsti gre za njihov vpliv na institucijo umetnosti. Pridobitve avantgarde najdemo v modernizmu. Nadalje prestrukturirajo družbeno in politično sfero. Omenili smo politični angažma ruskih konstruktivistov pri oktobrski revoluciji. Slovensko okolje je na pojav avantgarde reagiralo z neodobravanjem in nelagodjem.

Dejavnost Delaka in Černigoja so dojeli kot blodnjo, kot zmoto, povezano s »pošastjo komunizma«. Nasploh so avantgardistična gibanja prestrašila umetniške, politične – celo komunistične – in buržoazne kroge. Teoretiki so avantgarde začeli obravnavati skoraj trideset let po njihovem izumrtju in se še dandanes spopadajo s problemom njihove teoretske umestitve.

Naposled je treba nekaj reči o pojavu neoavantgard. Te se pojavijo v petdesetih in šestdesetih letih 20. stoletja in se v veliki meri konstituirajo na dosežkih zgodovinskih avantgard. Za Bürgerja so neoavantgarde dokaz, da prvim avantgardam umetnosti ni uspelo pripeljati nazaj v življenjsko prakso in da so avantgarde v končni fazi naredile institucijo umetnosti še bolj prepoznavno. Z nastopom neoavantgard je prva avantgarda postala zgodovinska. Ali drugače: Bürger meni, da pojav neoavantgard po eni strani priča o zlomu projekta prve avantgarde, po drugi strani pa jih umesti na natančno določeno mesto v zgodovinskem kontinuumu institucije umetnosti. Problem neoavantgard je za namene tega teksta preveč kompleksen, zato bomo na tem mestu podali zgolj možno iztočnico za njihovo razumevanje, ki gre seveda v nasprotno smer od Bürgerjevega.

Za primer lahko vzamemo kar slovensko neoavantgardo, skupino OHO⁷⁴ in retrogardo Neue Slowenische Kunst⁷⁵ v osemdesetih, s

74. Za osvežitev spomina le kratek oris. Skupina OHO je delovala od začetka šestdesetih do začetka sedemdesetih. V njej so v različnih obdobjih delovali predvsem; Iztok Geister – Plamen, Marko Pogačnik, David Nez, Milenko Matanović, Andraž Šalamun, Tomaž Šalamun. Njihovi glavni projekti pa so bili *Knjiga Eva*, *OHO Katalog*, *Pericarežeracirep*, *Katalog II*, projekt *PU*, *Diplomsko delo...*

75. Skupina NSK je bila ustanovljena leta 1983 v Ljubljani. Sestavljajo jo samostojne skupine, ki jih povezujejo načela retrogardizma. Te so Laibach, likovna skupina Irwin in Gledališče Sester Scipion Nasice (leta 1987 se preimenujejo v *Kozmokinetično gledališče Rdeči pilot* in 1991 v *Kabinet Noordung*). Organizacija NSK spominja na organiziranost države, poudarja skupinsko delo in soodvisnost vseh dejavnikov pri določenem umetniškem projektu. Skupina je mednarodno zelo uveljavljena, v osemdesetih pa so predvsem oblikovalski dosežki Novega kolektivizma z ikonografskimi in formalnimi provokacijami razburkali družbenopolitično sceno. Skrajni moment tega delovanja je vsekakor plakatna afera sredi osemdesetih.

katerima ponovno oživi tudi produkcija manifestov. Ta gibanja se odrečejo tipični avantgardistični aspiraciji zrušiti institucijo umetnosti. Ali to pomeni, da pri njih ne moremo govoriti o kakšnem prelomu ali o preboju? Ali se pridobitve zgodovinskih avantgard v teh gibanjih implementirajo drugače kot v ostali modernistični, postmodernistični umetnosti? Ali drugače: ali je pri teh gibanjih mogoče zaslediti kakšen etični »presežek«? Če to drži, o kakšnem presežku govorimo? So ta gibanja zgolj ponovitev poskusov zgodovinske avantgarde, zgolj njihov odmev? Kako brati ponovitev manifesta?

Naš odgovor gre lahko v smeri, da ponovitev ni nikoli zgolj ponovitev, da odmev ni nikoli zgolj odmev⁷⁶, naj gre za ponovitev avantgardističnega manifesta kot anti-uganke ali za ponovitev celovitega avantgardističnega angažmaja. Gesta ponovitve ima lahko status kreacije novega – za ponovitev je potrebno imeti pogum. Odmev (na primer neoavantgarde) ni le bleda senca tistega, česar odmev je (na primer zgodovinske avantgarde), pač pa je tudi v njem nek presežek, nekaj novega. Tu bi nemara lahko začeli govoriti o drugačni etični drži, o odmevu kot etični drži.

Glavna funkcija ponovitve in njen resnično daljnosežni domet pa je predvsem v tem, da napravi tisti dogodek⁷⁷ oziroma (etično) dejanje, ki ga ponavlja, viden in ga afirmira prav kot dejanje, dogodek, iztrgan iz historične kontinuitete. Tako bi nemara lahko sklenili s tem, da neoavantgarda po svetu ne le ni oznanjala neuspeha zgodovinskih avantgard, pač pa jim je skozi ponovitev (ponovitev, ki je vedno že kreacija novega) vrnila dostojanstvo dogodka oziroma dejanja. Nova produkcija manifestov v okviru neoavantgarde pa priča o tem, da je rehabilitirala tudi vlogo in pomen avantgardističnega manifesta kot anti-uganke.

76. V tem delu se naslanjamo na predavanje Mladena Dolarja na temo Glas, pri predmetu: Strukturalizem in psihoanaliza II, 1.3.2002.

77. Gre za dogodek, razumljen v badioujevskem smislu. Ob tem le kratka opomba. Morda ni zanemarljivo, da je Alain Badiou – filozof dogodka, tudi sam napisal manifest: Manifest za filozofijo.

Izbrana literatura

Černigoj, Avgust: *Tank* 1 ½, 1927

Černigoj, Avgust: 1 ½ štev. tanka, *Tank*, 1 ½ – 3, 1928

Delak, Ferdo: *Tank* 1 ½, 1927

Delak, Ferdo: *Tank* 1 ½ – 3, 1928

Lacan, Jacques: *Etika psihoanalize*, Delavska enotnost, Ljubljana, 1988

Lacan, Jacques: »Hrbtna stran psihoanalize«, *Filozofija skozi psihoanalizo* VII, Analecta, 1993

Marinetti, Emilio Filippo Tomaso: »Manifeste du futurisme«, *Le Figaro*, 1909

Miller, Jacques-Alain: »Jacques Lacan: opombe h konceptu *passage à l'acte*«, *O nekem drugem Lacanu*, Analecta, Ljubljana, 2001

Tank – reprint, MK, Ljubljana, 1987

Zupančič, Alenka: *Etika realnega*, Analecta, Ljubljana, 1993

Zupančič, Alenka: *Ethics of the Real*, Verso, London, 2000

Zupančič, Alenka: »Mesto tragedije v psihoanalizi: Ojdip in Sygne«, *Claudel z Lacanom*, Analecta, Ljubljana, 1996

Žižek, Slavoj: »Roberto Rossellini: dejanje svoboda, samomor«, *Beseda, dejanje, svoboda*, Analecta, 1990

POVZETKI

O ČLOVEKOVIH PRAVICAH V DOBI KINDER JAJČEK

Slavoj Žižek

UDK: 342.7:159.964.2

Kinder Surprise čokoladna jajčka ne ponazarjajo le temeljne strukture blaga (razcepa med uporabno vrednostjo in sublimnim presežkom, utelešenim v plastični igrački sredi čokoladne obloge), ampak hkrati tudi temeljno strukturo subjekta univerzalnih človekovih pravic: navzlic zunanjim razlikam imamo vsi globoko v sebi isto plastično igračko.

Ključne besede: človekove pravice, subjekt, sublimno, presežek, psihoanaliza

HEGLOV MONARH IN ZVIJAČNOST DRŽAVE

Ciril Oberstar

UDK: 1 Hegel G. W. F.: 321

Članek, ki se pretežno ukvarja s pojmovanjem države v Heglovem spisu *Filozofija duha*, je poskus, kako Heglovo pojmovanje države kot zvijače povezati s konceptom monarha. Ob tem si pomaga s predhodnimi ugotovitvami Heglovega dala o zvijačnosti, tj. z zvijačnostjo na orodju, na teoretičnem opazovanju in z zvijačnostjo na vedenju. Monarha poskuša postaviti kot središčni pojem zvijačnosti

države in preučiti učinke, ki iz tega sledijo. Njegovo mesto je namreč treba opazovati tako na ozadju zakona kot na ozadju subjektivnosti, kajti šele monarh ti dve sferi v državi umesti eno glede na drugo.

Ključne besede: monarh, zvičajnost, država, Hegel

HEGLOVA FENOMENOLOGIJA DUHA: SPODLETELA MOJSTROVINA

Zdravko Kobe

UDK: 13:165.62

V članku so predstavljeni izvorni namen, obseg in metoda Heglove *Fenomenologije duha*. Avtorjeva teza je, da je treba to delo brati v navezavi na problematiko spora o spinozizmu, kot poskus utemeljitve subjektivnega začetka filozofije, rečeno s Fichtejem, kot prikaz imanentnega prehoda od jaza kot dejstva zavesti do jaza kot dejave. To naj bi se zgodilo na način izpopolnjujočega se skepticizma, v katerem gre za razvitje konsekvenc naravne pretenzije zavesti po vednosti. Vendar Heglu projekta znanosti izkustva zavesti ni uspelo izpeljati na način, kakor je bil predstavljen v Uvodu, in se mu je od samozavedanja naprej iz uvoda v znanost vedno bolj spreminjal v prikaz fenomenov duha. Hegel je zato z *Enciklopedijo* dokončno in izrecno zavrnil idejo fenomenološkega uvoda v znanost.

Ključne besede: fenomenologija duha, Hegel, skepticizem, vrednost, epistemologija

UGANKA AVANTGARD – ANTI-UGANKA

Jela Krečič

UDK: 17:316.7

Leta 1909 je Marinetti v časniku *Le Figaro* objavil Futuristični manifest. Od tedaj dalje do tridesetih let sledimo nastanku različnih avantgardističnih gibanj in nepregledni množici njihovih manifestov. Ta različna in medsebojno nasprotujoča si gibanja družijo težnja uničiti institucijo umetnosti in radikalno poseči v družbeno tkivo. V nenavadnem, bizarnem ali fanatičnem angažmaju avantgardistov vztraja nekaj, česar se ne da zajeti v logiko simbolnega. Bistvo avantgard izgubimo, če ga poskušamo razumeti v zgodovinskem kontinuumu institucije umetnosti. Zvesti smo jim samo, če jih razumemo v polju etičnega dejanja, kot ga je začrtal Jacques Lacan. Pri tem avantgardistični manifest – edini paradigmatični produkt avantgard – odigra odločilno vlogo. Manifest deluje kot posebna govorica, ima strukturo anti-uganke. Pomeni zarezo in sunek v dano simbolno polje, od avantgardista pa terja zvestobo, ki se odraža v vsem njegovem delovanju. Pri nas vrhunec avantgardističnega delovanja predstavlja revija *Tank*. Ferdo Delak in Avgust Černigoj sta tudi edina polnokrvna avantgardista pri nas, saj samo njuni manifesti ustrezajo strukturi anti-uganke.

Ključne besede: zgodovinska avantgarda, avantgardistični manifest, etika

ABSTRACTS

ABOUT THE HUMAN RIGHTS IN THE AGE OF KINDER SURPRISE CHOCOLATE EGGS

Slavoj Žižek

The Kinder Surprise chocolate eggs not only render the fundamental structure of a commodity (the split between the use value and the sublime excess, embodied in the plastic toy in the middle of the chocolate shell), but also the fundamental structure of the subject of human rights: in spite of all external differences, we all possess deep inside us the same plastic toy.

Key words: human rights, subject, the sublime, excess, psychoanalysis

DER HEGELSCHE MONARCH UND DIE LIST DES STAATES Ciril Oberstar

Der Aufsatz, der sich mit dem Staat beschäftigt, verbindet Hegels Begreifen des Staates als List (die am Ende seiner *Philosophie des Geistes* steht) mit dem Konzept des Monarchen. Dabei nimmt die vorher getroffenen Feststellungen Hegels über die List, d.h. die List als Werkzeug, die List als theoretisches Zusehen und die List als Wissen, zur Hilfe. Zum Abschluss wird versucht, den Monarchen in die Mitte des Staates als List zu stellen und die Wirkungen, die daraus folgen, zu untersuchen. Seine Stellung wird jedoch vor dem Hinter-

grund sowohl des Gesetzes als auch der Subjektivität betrachtet, es ist nämlich gerade der Monarch, der erst diese beiden Sphären im Staat emanzipiert.

Schlüsselwörter: Der Monarch, Die List, Der Staat, Hegel

HEGELS PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES: EIN MIBGELUNGENES MEISTERWERK

Zdravko Kobe

Im Beitrag werden ursprüngliches Ziel, Umfang und Methode von Hegels *Phänomenologie des Geistes* vorgestellt. Es wird behauptet, daß das Werk im historischen Zusammenhang der Problematik des Spinozizmusstreits zu lesen ist, als ein Versuch, den subjektiven Anfang der Philosophie zu begründen, oder mit Fichte gesagt, als Darstellung, wie ein immanenter Übergang vom Ich als Tatsache zum Ich als Tathandlung möglich ist. Als ein sich vollbringender Skeptizismus sollte es zeigen, wie das gewöhnliche Bewußtsein seinen natürlichen Anspruch zu wissen konsequent zu verwirklichen versucht und so über Wahrheit dessen, was es weiß, kommt. Doch gelang es Hegel nicht die geplante Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins in der Weise durchzuführen, wie es in der »Einleitung« dargestellt worden war: von dem Selbstbewußtsein an ist sie von einer Einleitung in die Wissenschaft immer mehr zur Darstellung von Phänomenen des Geistes geworden. Dementsprechend hat Hegel mit der *Enzyklopädie* seine Idee einer phänomenologischen Einleitung in die Wissenschaft endgültig und, so wird behauptet, ausdrücklich verworfen.

Schlüsselwörter: Phänomenologie des Geistes, Hegel, Skeptizismus, Wissenschaft, Epistemologie

THE RIDDLE OF AVANT-GARDE – ANTI-RIDDLE

Jela Krečič

In 1909 Marinetti publishes The futurist manifesto in Parisian newspaper *Le Figaro*. From then on until 1930 we witness a number of avant-garde movements along with their numerous manifestos. Different and opposing to each other avant-garde movements have in common a tendency to destroy the autonomy of art and to radically intervene in constellation of the society. There is something in the unusual bizarre and fanatic activity of the avantgardists that cannot be understood within the symbolic order. We can lose the essence of avant-garde if we understand it only as an event within historical continuum of art. Moreover we remain faithful to them only if we acknowledge them as an ethical act as conceived by Jacques Lacan. Avant-garde manifesto as the only paradigmatic product of the avantgardists plays a decisive role in every avant-garde movement. Manifesto seems to be a special language, it has a special structure - the structure of anti-riddle. Manifesto is the first cut into symbolic field. Besides that manifesto demands avantgardists' fidelity which is seen in the way they involve in any political or artistic action. In Slovenia the biggest event of the historical avant-garde is the Tank magazine. Ferdo Delak and Avgust Černigoj are the only true avantgardists while the special structure of avant-garde manifesto as anti-riddle is implemented only in their manifestos.

Key words: the historical avant-garde, manifestos of the avant-garde, ethics

PROBLEMI 2-3/2003, letnik XLI

Uredništvo: Miran Božovič, Mladen Dolar, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Janez Kreck, Dragana Kršič, Renata Salecl, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek.

Glavna urednica: Alenka Zupančič

Odgovorni urednik: Mladen Dolar

Tajnica uredništva: Simona P. Grilc

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

Transakcijski račun: 02017-0018113209, z oznako: »za Probleme«

Davčna številka: 26158353

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Komenskega 11, Ljubljana

Jezikovni pregled: Simona P. Grilc

Oblikovanje: AOOA

Stavek: Klemen Ulčakar

Tisk: Cicero

Naklada: 600 izvodov

Naročnina za leto 2003: 5425 SIT

Cena te številke: 2821 SIT. V ceno je vračunan DDV.

Revijo finančno podpira Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije.



2.821,00 SIT

ISSN 0555-2419



9 770555 241012