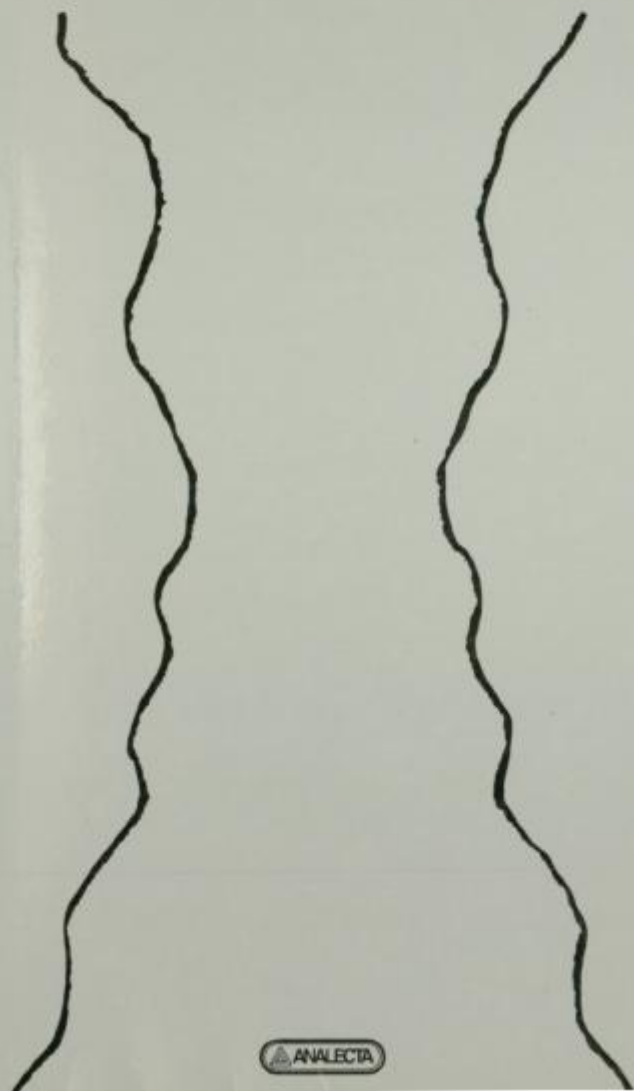


RAZPOL

9

GLASILO FREUDOVSKEGA POLJA



Mladen Dolar
STRUKTURA
FAŠISTIČNEGA GOSPOSTVA

Zbornik
GOSPOSTVO, VZGOJA,
ANALIZA

Slavoj Žižek
FILOZOFIJA SKOZ
PSIHOANALIZO

Sigmund Freud
DVE ANALIZI

Zbornik
HITCHCOCK

Rado Riha, Slavoj Žižek
PROBLEMI TEORIJE FETIŠIZMA

Jacques Lacan
SEMINAR XX - ŠE

Mladen Dolar, Slavoj Žižek
HEGEL IN OBJEKT

Ernesto Laclau, Chantal Mouffe
HEGEMONIJA IN
SOCIALISTIČNA STRATEGIJA

G. W. F. Hegel
ABSOLUTNA RELIGIJA

Jacques Lacan
SEMINAR VII -
ETIKA PSIHOANALIZE

Jelica Šumić - Riha
REALNO V PERFORMATIVU

Zbornik
ŽELJA IN KRIVDA

Jacques Lacan
HAMLET

Zbornik
UKRADENI POE

Eva D. Bahovec
KOPERNIK, DARWIN, FREUD

M. Foucault, J. Derrida
DVOM IN NOROST

Zbornik
BESEDA, DEJANJA, SVOBODA

Mladen Dolar
HEGLOVA FENOMENOLOGIJA
DUHA I.

Zbornik
BOG, UČITELJ, GOSPODAR

KAZALO

Platen	
Platen, Parmenid	7
Mašin Dolac, in Parmenidov prvi komentarji	55
Lazarova orientacija	
Jacques-Alain Miller, »Tvoj zemljo«	83
Ilavoj Žilak, <i>Kiberprostor ali svetovna svetovna mreža</i>	101
Renata Salecl, <i>Pogor nad pesi: Poetika Glasbe in Svob</i> v leti poizvedaj	133
Alenka Župančič, <i>Od vite žilje k pačiji</i>	147
Non-duple	
David Humc, <i>Duple</i>	161
Tomaz Erzar, <i>Duple med slovensko in svetovno</i>	179
Prav	
Ignacij Prav, <i>O dioniziji prav</i>	191
Ignacij Prav, <i>O dioniziji prav</i>	197

šteta Šolice II obzora polje Oviru? Glasila Trudovskega polja, ki
 je izhajalo v Parizu, še ostalo lacarova knjižna periodika, ki je
 nastala v letih delanja s področju Francoske de Champ frantske. Gre za
 - angličtino: Newsletter of the French Field; francosko: La Carte
 française; italijansko: La Francoska; nemško: Wo Es war, dort
 galščino: Fata; slovensko: Karpot; in španščino: Francoska.
 Navedeni publikaciji nudijo Šolice II: Newsletter of the French Field,
 Department of English, The University of Missouri-Columbia, 107 Tate
 Hall, Columbia, MO 65211, USA; La Carte française, 31, rue de
 Navarre, 75002 Paris, France; La Francoska, via Biliana, I-00199,
 Rim, Italija; Wo Es war, Verlag Tuis & Karl, Weinbergstr. A-1190
 Dorn, Avstrija; Fata, rue Azequie 62, Barrs Salvador, 40160 Bahia,
 Brazil; Karpot, Druživo za slovensko poročništvo, Voljčkova 8,
 61000 Ljubljana, Slovenija; Francoska, Montaner + Cía, 08012 Barce-
 lone, Španija.



Mreža *Scilicet II* obsega poleg *Orničar?*, glasila Freudovskega polja, ki je izhajalo v Parizu, še ostalo lacanovsko usmerjeno periodiko, ki je nastala v raznih deželah s podporo *Fondation du Champ freudien*. Gre za - angleščino: *Newsletter of the Freudian Field*; francoščino: *La Cause freudienne*; italijanščino: *La Psicanalisi*; nemščino: *Wo Es war*; portugalščino: *Falo*; slovenščino: *Razpol*; in španščino: *Freudiana*.

Naslovi publikacij mreže *Scilicet II*: *Newsletter of the Freudian Field*, Department of English, The University of Missouri-Columbia, 107 Tate Hall, Columbia, MO 65211, ZDA; *La Cause freudienne*, 31, rue de Navarin, 75009 Pariz, Francija; *La Psicanalisi*, via Biferno, 1-00199, Rim, Italija; *Wo Es war*, Verlag Turia & Kant, Weinberggasse, A-1190 Dunaj, Avstrija; *Falo*, rua Aracaju 62, Barra Salvador, 40160 Bahia, Brazilija; *Razpol*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Vošnjakova 8, 61000 Ljubljana, Slovenija; *Freudiana*, Muntaner 499, 4a, 08022 Barcelona, Španija.

Platon

- Platon, *Parmenid* 7
 Mladen Dolar, *In Parmenidem parvi commentarii* 55

Lacanovaška orientacija

- Jacques-Alain Miller, »Torej sem ono« 83
 Slavoj Žižek, *Kiberprostor ali neznosna zaprtost bivanja* 101
 Renata Salecl, *Pozor hud pes!: Razlika človeka in živali
 v luči psihoanalize* 133
 Alenka Zupančič, *Od čiste želje k pulziji* 147

Non-dupe

- David Hume, *Dialog* 165
 Tomaž Erzar, *Dialog med skeptikom in moralistom* 179

Freud

- Sigmund Freud, *O dinamiki transferja* 199
 Sigmund Freud, *Konstrukcije v analizi* 209

Uredništvo: Miran Božovič, Mladen Dolar, Tomaž Erzar, Zoran Kanduč, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Gorazd Korošec, Janez Krek, Dragana Kršič, Stojan Pelko, Renata Salecl, Marjan Šimenc, Darja Zaviršek, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek.

Vlogo Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Glavna in odgovorna urednica revije *Problemi*: Alenka Zupančič

Sekretar uredništva: Uroš Grilc

Naslov uredništva: Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«)

Žiro račun: 50104-678-83669, z oznako: »za Probleme«

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Vošnjakova 8, Ljubljana

Oblikovanje: VSSD

Stavek: Klemen Ulčakar

Tisk: Cicero

Naklada: 1050 izvodov

Naročnina za leto 1996: 5250, 00 SIT

Cena te številke: 1365,00 SIT. V ceno je vračunan prometni davek.

Revijo denarno podpira Ministrstvo za kulturo.

Po sklepu Ministrstva za kulturo, št. 415-345/95, z dne 5. 4. 1995, šteje revija med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov.

Platon:

PARMENID

(ali o idejah; logični spis)

Osebe: KEFAL, ADEJMANT, ANTIFON, GLAVKON, PITODOR,
SOKRAT, ZENON, PARMENID, ARISTOTEL

Uvod v dialog

Kefal: »Ko smo prispeli v Atene, kamor smo prišli od doma v Klazomenah, smo na agori srečali Adejmanta in Glavkona. Adejmant me je prijel za roko in rekel: »Pozdravljen, Kefal. Če tu kaj potrebuješ in je v naši moči, povej.« 126

»Prav zato prihajam,« sem odvrnil, »da bi vas za nekaj prosil.«

»Kar povej svojo prošnjo,« je rekel.

Odvrnil sem: »Kako je bilo ime vašemu polbratu po materi? Namreč ne spomnim se ga, kajti bil je še otrok, ko sem prvič prišel semkaj iz Klazomen, in od takrat je že precej časa. Njegovemu očetu je bilo, kot se mi zdi, ime Pirilamp?« B

»Drži,« je odgovoril.

»Kako pa je bilo ime njemu?«

»Antifon. Toda zakaj sprašuješ?«

»Poglej,« sem mu razložil, »tole so moji someščani, pravi filozofi, ki so zvedeli, da se je ta Antifon veliko pogovarjal s Pitodorom, Zenonovim prijateljem. Pogovore, ki so jih imeli Sokrat, Zenon in Parmenid, je tako pogosto slišal od Pitodora, da jih zna na pamet.« C

»Govoriš resnico,« je odvrnil.

»Zato bi radi,« sem rekel, »te pogovore slišali.«

»To pa ne bo težko,« je odvrnil. »Kot mladenič je precej vabil učenje teh besedil, zdaj pa se, tako kot njegov ded z enakim imenom, ukvarja večinoma z vzrejo konj. Če ga želite, lahko gremo k njemu. Pravkar je od tod odšel domov, stanuje pa prav blizu, v Meliti.« 127

Po teh besedah smo odšli in našli Antifonta doma v trenutku, ko je kovaču izročal žvale v popravilo. In ko je z njim končal, so mu bratje 127

povedali, čemu smo prišli: mene je poznal od mojega prvega bivanja tukaj in me pozdravil. Zaposili smo ga, da nam pripoveduje o pogovorih, in najprej se je upiral – to da ni lahka stvar, je rekel – nato pa je le vse razložil (διηγεῖτο). Antifon je povedal, kako mu je Pitodor pripovedoval, da sta nekoč Zenon in Parmenid prišla na velike Panatenaje. Parmenid je bil že kar v letih, precej sivolas, vendar lepega in odličnega videza, star približno 65 let. Zenonu je bilo tedaj blizu 40 – bil je visok ter prijetne zunanosti. Zanj se je govorilo, da je Parmenidov ljubimec. Ustavili so se pri Pitodoru, zunaj obzidja, v Keramejku. Tja je prišel še Sokrat in mnogi drugi z njim, želeč slišati Zenonove spise, ki so jih tedaj prvič prinesli semkaj; Sokrat je bil takrat še prav mlad. In tako jim je spise bral sam Zenon, medtem ko se je Parmenid slučajno zadrževal zunaj. Le malo je še manjkalo, kot je rekel Pitodor, da bi bilo branje govorov končano, ko je vstopil skupaj s Parmenidom in Aristotelom, kasnejšim članom trideseterice; tako so od spisov slišali zelo malo, razen Pitodora, ki jih je slišal že prej od Zenona.

Zenonovi dokazi proti množtvu

Ko jih je slišal Sokrat, je prosil, da se prva hipoteza (υποθεσιν) prve trditve (λογου) prebere znova, in ko je bilo to storjeno, je rekel:

»Zenon, kaj hočeš s tem reči? Če biva množstvo bivajočih stvari (πολλα εστι τα οντα), potem bi morale biti slednje obenem podobne (ομοια) in nepodobne (ανομοια), kar pa je nemogoče. Kajti nepodobne stvari ne morejo biti podobne, pa tudi podobne ne morejo biti nepodobne. Ali ne praviš prav tega?«

»Prav to,« je odvrnil Zenon.

»Če je torej nemogoče, da bi nepodobne stvari bile podobne in podobne nepodobne, je nemogoče tudi, da biva množstvo. Kajti če bi množstvo bivalo, bi bilo podvrženo [tema] nemožnostima (πασχει τα αδυνατα). Ali ni cilj tvojih argumentov (τω λογω), da nasproti vsem obstoječim trditvam zatrdiš, da množstvo ne biva? Ali pa misliš, da je vsaka tvoja trditev (λογος) dokaz (τεκμηριον) prav za to in zaradi tega meniš, da imaš pripravljenih toliko dokazov, da množstvo ne biva, kolikor je trditev? Govoriš o tem ali pa te nisem dobro razumel?«

»Nasprotno,« je odvrnil Zenon, »prav dobro si razumel namero celotnega spisa.«

»Vidim, Parmenid,« je rekel Sokrat, »da tale Zenon ni zadovoljen samo s tem, da te ima za prijatelja, ampak ti hoče biti blizu tudi po pisanju. Kajti sam je zapisal nekaj zelo podobnega tebi, vendar je to preobrnil, s čimer nas hoče prepričati, da govori o nečem drugem. Namreč ti v svojih pesnitvah praviš, da je vse eno (εν το παν), dokazi, ki jih navajaš, pa so lepi in dobri. Po drugi strani pa Zenon trdi, da množstvo ne biva, za kar ponuja številne in težavne dokaze. Ko eden od vaju trdi, da biva Eno, drugi pa, da ne biva množstvo, in vsak izmed vaju govori tako, da se zdi, da ni rekel ničesar o tem, kar je rekel drugi, čeprav je povedal skoraj isto, potem so očitno za nas ostale takšne vajine besede (τα ειρημενα) nedosegljive.«

»Res je, Sokrat,« je odvrnil Zenon, »toda nisi docela razumel resnice spisa. Sicer tako kot špartanske psice kar dobro tečeš in vohaš izrečene misli (τα λεχθεντα), vendar ti je najpoprej ostalo skrito, da spis ne vsebuje namere, ki jo omenjaš, da bi namreč na ljudi naredil vtis kot nekaj izrednega (μεγα διαπραττομενον). To, kar si rekel, je nekaj naključnega, kajti v resnici so ti spisi v pomoč Parmenidovi trditvi nasproti tistim, ki so ga napadali, smejoč se temu, da Eno biva, iz česar da sledi veliko smešnega in je s samim seboj v nasprotju. Ta spis torej spodbija (αντλεγει) tiste, ki pravijo, da biva množstvo, se temu zoperstavlja, in celo več – poskuša narediti za očitno, kako je videti še bolj smešna njihova predpostavka (υποθεσιν), namreč da biva množstvo in ne Eno, če se jo le zadostno razvije. Prav zaradi take želje po razpravljanju sem spis napisal, ko sem bil še mlad, in potem mi ga je napisanega nekdo ukradel, tako da nisem niti rabil preudarjati, ali ga naj prinesem na svetlo ali ne. Toda motiš se, Sokrat, ko sodiš, da ni bil napisan iz mladostne želje po razpravljanju (νεου φιλονεικιας), ampak iz častihlepja odraslega (πρεσβυτερου φιλοτιμιας). Sicer pa ga, kot sem rekel, nisi slabo opisal.«

Sokratova teza o idejah: imajo ideje svoja nasprotja?

»Sprejemam,« je rekel Sokrat, »in mislim, da je tako, kot praviš. Vendar mi povej tole: ali meniš, da biva neka ideja podobnosti z ozirom na njo samo (αυτο καθαυτο ειδος τι ομοιοτητας), in pa druga, ideja nečesa njej nasprotnega, kar bi bilo nepodobno? In če bivata obe – ali nismo na njima udeleženi (μεταλαμβάνειν), tako jaz kot ti kot tudi druge stvari, ki jih imenujemo za mnoge? Namreč tiste [stvari], ki so udeležene

B

C

D

E

129

- na podobnosti (ομοιότητος), postanejo podobne v takšni meri, kot so na njej udeležene, tiste, ki so udeležene na nepodobnosti (ανομοιότητος), nepodobne, tiste pa, ki so na obeh, postanejo oboje? Če so vse stvari udeležene na obeh nasprotnostih in so z udeleženo (το μετεχειν)
- B tako podobne kot nepodobne, ni pri tem nič čudnega. Ko pa bi kdo dokazoval, da so podobne stvari same (ομοια αυτα) postale nepodobne ali pa nepodobne podobne, bi bilo prav čudno. Tudi če dokazuje, da stvari, ki so udeležene na obojem, lahko postanejo oboje, bi se mi, Zenon, ne zdelo prav nič nenavadnega (ατοπον), kot tudi ne, ko bi dokazoval, da so vse stvari eno zaradi udeleženo na Enem, istočasno pa tudi množstvo zaradi udeleženo na množini (πληθους). Toda če
- C dokazuje, da je Eno samo (αυτο) že tudi množstvo, ali da je množstvo Eno, bi se temu že čudil. To velja tudi za vse ostalo. Če bi trdil, da so rodovi (γενη) in ideje (ειδη) v sebi podvrženi nasprotnim stanjem (ταναντια παθη πασχοντα), bi bilo to vredno čudenja. Če nekdo zame dokaže, da sem eno in množstvo, se ni treba čuditi. Rekel bo, ko bo hotel pokazati, kako sem množstvo, da sta drugačni (ετερα) moja desna in moja leva stran, prav tako pa moja sprednja in moja zadnja stran, enako pa tudi zgornja in spodnja. Menim, da pač zaradi tega, ker sem udeležen na množini. Ko pa bo hotel dokazati, da sem eno, bo rekel, da sem med nami sedmimi jaz ena oseba, udeležena tudi na enosti (του ενος). Tako bi oboje dokazal kot resnično. Če bi nekdo sedaj poskusil dokazati za takšne stvari, kot so kamni, kosi lesa in podobno, da so mnoge in ene, bomo dejali, da dokazuje množstvo in enost, ne pa, da je Eno množstvo ali množstvo Eno; ne bi torej trdil ničesar čudnega, ampak nekaj, o čemer bi se vsi strinjali. Če pa kdo, kot sem pravkar povedal, najprej razločuje ideje z ozirom na nje same, takšne kot so na primer podobnost, nepodobnost, množina, enost, mirovanje, gibanje in vse ostale, nato pa dokazuje, da se lahko med sabo mešajo in razločujejo, tedaj bi bil sam zadovoljen,« je rekel, »in začuden, Zenon. Po mojem je bilo to zelo pogumno obravnavano. Moje občudovanje pa, kot pravim,
- 130 bi bilo še večje, če bi nekdo lahko pokazal na to isto, večkrat prepleteno težavo v idejah samih (αποριαν εν αυτοις τοις ειδεσι παντοδαπος πλεκομενην), in ko bila dokazana ne samo v vidnih stvareh (εν τοις οραμενοις), o čemer govorita [vidva], temveč tudi v tistih, ki so dostopne samo razumu (εν τοις λογισμω λαμβανομενοις).«

Parmenid in Sokrat: kako so stvari udeležene na idejah?

Pitodor je rekel, kako je ob tem Sokratovem govorjenju mislil, da se bosta Parmenid in Zenon na vsako povedano besedo razjezila, vendar sta zelo pozorno spremljala njegovo misel in se med sabo večkrat smejoč spogledala v znak občudovanja Sokrata. In ko je prenehal govoriti, je Parmenid rekel: »O Sokrat, res si vreden spoštovanja v svojem trudu po dokazovanju. Pa mi povej, ali si sam naredil to razlikovanje (διηρησαι), o katerem govoriš, in ločuješ ideje same (ειδη αυτα) od tistih stvari, ki so udeležene na teh idejah? Se ti zdi, da biva enakost sama (αυτη ομοιοτης) ločeno od enakosti, ki je prisotna v nas (ημεις ... εχομεν), pa tudi Eno in mnoštvo ter vse, kar si pravkar slišal pri Zenonu?«

»Tako mislim,« je rekel Sokrat.

»Ali priznavaš,« je odvrnil Parmenid, »da to velja za idejo pravičnosti z ozirom na njo samo (δικαιου τι ειδος αυτο καθαυτο), pa tudi za idejo lepega, dobrega, in podobne ostale?«

»Da,« je rekel.

»Predpostavljaš tudi idejo človeka, ki je ločena od nas in od vseh ljudi, ki so takšni kot mi, torej neko idejo samo (αυτο τι ειδος) človeka, ognja ali vode?«

»V tej zadregi,« je rekel, »sem se pogosto nahajal, Parmenid, ko sem se odločal, o čem je treba govoriti, bodisi o prvem bodisi o drugem.«

»Pa tudi o stvareh, Sokrat, ki so lahko videti smešne – kot so dlaka, blato ali iztrebek ter o vsaki drugi stvari, ki je prezirljiva in nepomembna, se sprašuješ, če naj zanje trdiš, da biva za vsako od njih še ločena ideja, ki je različna od stvari, ki jih jemljemo v roke (μεταχειριζομεθα). Ali ni tako?«

»Nikakor,« je odvrnil Sokrat, »mislim, da so te stvari takšne, kot jih vidimo. Da biva kakšna njihova ideja, bi se mi zdelo prav čudno, dasi-ravno sem bil včasih vznemirjen glede tega, da bi moral isto sprejeti tudi za vse ostale [stvari]. Ko se tu zaustavim, začnem strahoma bežati, da ne bi končal v kakšnem breznu govoričenja (βυθον φλυαριας). In ko spet pridem do stvari, o katerih smo ravno rekli, da imajo svoje ideje, se z njimi rad ukvarjam in se pri njih zadržujem.«

»Ti si še mlad, Sokrat,« je rekel Parmenid, »in filozofija te še ni zajela (αντειληπτα) tako, kot mislim, da te bo pozneje, ko ne boš nobene [izmed omenjenih] stvari več podcenjeval. Zdaj pa še vedno upoštevaš mnenje ljudi, pač zaradi mladosti. Povej mi torej: kot praviš, se tebi zdi,

B

C

D

E

- 131 da bivajo določene ideje in da ostale stvari, ki so na njih udeležene, nosijo njihovo ime (επωνυμιας); tako so podobne udeležene na podobnosti, velike na velikosti (μεγεθους), lepe in pravične pa na lepoti in pravičnosti?«
- »Res je,« je odvrnil Sokrat.
- »Je potem vsaka deležna stvar (το μεταλαμβανον) udeležena na celotni ideji ali samo na njenem delu, ali pa je mogoče razen teh še kakšen drugi, od teh dveh drugačen način udeležnosti (μεταληψις)?«
- »Le kako bi lahko bil?« je vprašal.
- »Kaj meniš: ali celotna ideja (ολον το ειδος), ki je ena, biva v mnogih stvareh, ali je kako drugače?«
- »Kaj bi ji preprečevalo, Parmenid,« je odvrnil Sokrat, »da bi bila v njih (ενειναι)?«
- B »Če ostaja ena in ista, bo celotna istočasno prisotna (ενεσται) v mnogih stvareh, ki so med sabo ločene (χωρις ουσιν), in bo ločena tudi od same sebe (αυτο αυτου χωρις).«
- »Ne,« je odvrnil, »razen če s tem ni kot z dnevom (ημερα), ki ostaja eden istočasno na mnogih mestih in zaradi tega ni sam nič bolj ločen od samega sebe; tako vsaka posamezna ideja kot prisotna v mnogem ostaja ena in ista (εκαστον των ειδων εν εν πασιν αμα ταυτων ειη).«
- »Lepo si povedal, Sokrat,« je rekel, »kako je eno in isto lahko prisotno obenem tudi v mnogem; to je podobno, kot če bi z jadrom pokril veliko ljudi in potem rekel, da je eno [in] celo na mnogem (εν επι πολλοις ειναι ολον). Ali nisi hotel reči nekaj takega?«
- C »Mogoče,« je odvrnil.
- »Bi celotno jadro segalo preko vsakega [človeka], ali bi njegov del [segal] preko enega, drugi pa preko drugega (μερος αυτου αλλο επι αλλω)?«
- »Del preko enega.«
- »Torej imajo,« je rekel, »ideje same dele, na njih udeležene stvari pa imajo delež na [enem] delu ideje; v vsaki od njih [stvari] ne bo celota, temveč le del [ideje].«
- »Tako je videti.«
- »Torej želiš reči, Sokrat, da je enotna ideja (το εν ειδος) za nas v resnici deljiva (ημιν...μεριζεσθα), toda še vedno ostaja ena?«
- »Nikakor,« je odvrnil.
- D »Poglej,« je rekel, »če deliš velikost samo in je vsaka izmed mnogih velikih stvari velika z delom velikosti, ki je manjši od velikosti same, ali ni to nelogično?«

»Gotovo,« je odvrnil.

»Nadalje, če nekaj sprejme majhen del enakosti (του ισου), ali bo potem, ker bo imelo nekaj manjšega, kot je enakost sama, s tem [delom] sploh enako še s čim drugim?«

»Nemogoče.«

»Če pa ima nekdo med nami del majhnosti (του μικρου μερος), potem bo majhnost sama večja (μειζον) od tega, kar je njen del. Majhnost sama bo torej večja; tisto, k čemer je bilo odvzeto dodano, pa bo [nasprotno] manjše in ne večje kot poprej.

»To pač ne more biti,« je odvrnil.

»Na kakšen način, Sokrat,« je rekel, »bi pojasnil udeležnost drugih stvari (τα αλλα) na idejah, če ne morejo biti udeležene niti na delu in ne celoti?«

»Pri Zevsu,« je odvrnil, »ne zdi se mi enostavno, da bi se glede tega kakorkoli opredelil.«

»No, kaj pa misliš o tem?«

»O čem?«

»Mislim, da boš v naslednjem zatrjeval, da biva vsaka ideja kot ena. Ko imaš mnogo stvari, ki jih imaš za velike, potem se ti zdi, da v vsaki izmed njih vidiš neko eno in enako idejo (μια τις ισως ιδεα), iz česar sklepaš, da je [to] veliko (το μεγα) eno.«

»Res je, kar praviš,« je odvrnil.

»Toda če zdaj z dušo opazuješ veliko samo (αυτο το μεγα) in ostale velike stvari (αλλα τα μεγαλα) skupaj, ali se ne bo pokazalo spet neko eno [novo] veliko, in ali ni to [veliko] nujno za vse skupaj, da se kažejo (φαινεσθαι) kot velike?«

»Tako izgleda.«

»Torej se bo pojavila še neka druga ideja velikosti (αλλο ειδος μεγαθους) zraven velikosti same in stvari, ki so na njej udeležene, in spet še naslednja nad vsemi temi, zaradi katere so vse te velike; vsaka od idej zate ne bo več bila eno, temveč neskončno množstvo (απειρα το πληθος).«

»Toda Parmenid,« je odvrnil Sokrat, »vsaka od teh idej je lahko le misel (νοημα), ki se na ta način ne bi mogla pojaviti nikjer drugje kot v dušah. Tako bi lahko vsaka posamezna [ideja] bila eno in ne bi bila podvržena temu, o čemer smo zdaj govorili.

»Kaj pa,« je rekel, »če je posamezna misel eno, ali je lahko misel ničesar (νοημα ουδενος)?«

E

132

B

ΕΠΙ

- »To je nemogoče,« je odvrnil.
- »Torej [misel] nečesa (τινος)?«
- »Da.«
- C »[Nečesa] bivajočega (οντος) ali nebivajočega (ουκ οντος)?«
- »Bivajočega.«
- »Ni to neko eno, ki si ga misel zamišlja (επον νοει) v vseh stvareh (επι πασιν), in ki je neka ena oblika/ideja (μιαν τινα ουσαν ιδεαν)?«
- »Da.«
- »Ali ne bo oblika (ειδος) tisto, kar si zamišljamo kot eno, hkrati pa isto v vseh stvareh?«
- »To se zdi nujno.«
- »Potem pa,« je rekel Parmenid, »ali ni nujno, da so ostale stvari, o katerih govoriš, udeležene na idejah, ali pa se ti zdi, da je vsaka posamezna stvar iz misli (εκ νοηματων εκαστον ειναι) in [tako] vse mislijo (παντα νοειν), ali pa so tudi misli, ki ne mislijo (νοηματα οντα ανοητα ειναι)?«
- D »Tudi to,« je odvrnil, »nima nobenega smisla, vendar pa ti, Parmenid, povem, kaj ga ima, kot se mi dozdeva, še največ – te ideje bivajo (εσταναι) v naravi kot vzori (παραδειγματα), druge stvari pa so jim podobne in so njihovi posnetki (τα αλλα τουτοις εοικεναι και ειναι ομοιωματα). Udeleženos (μεθεξις) drugih stvari na idejah ni nič drugega kot to, da so te po njih posnete.«
- »Če torej,« je rekel, »nekaj posnema (εοικεν) idejo, ali bi lahko ta ideja ne bila podobna stvari, ki jo posnema (το εικασθεντι), v takšni meri, kot ji je bila stvar narejena za podobno (καθ'οσον αυτω αφωμοιωθη)? Ali je mogoče, da bi podobno ne bilo podobno podobnemu (το ομοιον μη ομοιω ομοιον ειναι)?«
- »Ni mogoče.«
- E »In ali ni zelo nujno, da je podobno udeleženo na eni in isti ideji kot [njemu] podobno?«
- »Nujno.«
- »Toda ali niso podobne stvari podobne s tem, ker so udeležene na tej ideji sami?«
- »Popolnoma tako.«
- 133 »Torej je nemogoče, da bi nekaj bilo podobno ideji, pa tudi, da bi bila ideja podobna stvari. Sicer se bo vselej zraven ideje pojavljala še neka druga ideja, ki naj bo podobna drugi, toda različna, in to pojavljanje idej se ne bo nikoli ustavilo, če naj bo ideja podobna tisti, na kateri je udeležena.«

»Popolnoma res je, kar govoriš.«

»Potemtakem ne gre za podobnost, s katero bi druge stvari bile udeležene na idejah, ampak moramo iskati neki drugi način, na katerega so udeležene (τι άλλο... ω μεταλαμβάνει).

»Tako je videti.«

»Zdaj vidiš, Sokrat,« je rekel, »v kakšno težavo (απορία) pridemo, če nekdo predpostavi ideje kot bivajoče z ozirom na nje same (ειδη οντα αυτα καθαυτα)?«

»Prav zares.«

Kako je možno vedenje?

»Vedi dobro,« je rekel Parmenid, »da se doslej še sploh nisi dotaknil (απητη) velike težave, če za vsako bivajoče postaviš eno posamezno idejo, ki je od te vedno oddvojena (αφοριζομενος).«

»Kako misliš?« je odvrnil.

»Med mnogimi drugimi,« je rekel, »je največja [težava] ta, če bi nekdo rekel, da ideje, takšne, kot smo rekli, da morajo biti, sploh ne morejo biti spoznane in temu nihče ne bi mogel dokazati, da se moti, razen če bi bil zelo izkušen in spodbijajoč ter bi bil voljan iti skozi mnoge stopnje v dokazovanju daleč nazaj; drugače ni mogoče prepričati tistega, ki zatrjuje, da so [ideje] same nespoznatne (αγνωστα).«

»Zakaj tako, Parmenid?« je vprašal Sokrat.

»Zato, Sokrat, ker menim, da bi se ti in vsak, ki predpostavlja za vsako posamezno stvar, da biva njena bitnost (ουσια) z ozirom na njo samo, strinjal, da nobena od teh najprej ne biva v nas (πρωτον ... εν ημιν).«

»Le kako bi lahko, če je z ozirom na njo samo?« je odvrnil Sokrat.

»Prav imaš,« je rekel. »Torej so take ideje zgolj v odnosu med sabo to, kar so (οσαι των ιδεων προς αλληλας εισιν αι εισιν) in imajo svojo bitnost le v tem odnosu, ne pa v odnosu do med nami se nahajajočih podobnih stvari (τα ομοιωματα), ali za karkoli jih že postavimo, in s pomočjo katerih smo mi, ki smo na njih udeleženi, glede na vsako posamezno imenovani (εκαστα επονομαζομεθα). Tiste stvari med nami, ki imajo isto ime kot ideje, pa stojijo v odnosu le med sabo, ne pa tudi z idejami; določajo se le med sabo in ne glede na ideje, ki se enako imenujejo.«

B

C

D

»O čem govoriš?« je vprašal Sokrat.

E »O tem,« je rekel Parmenid. »Če je nekdo med nami drugemu gospodar ali suženj, potem on ni suženj tega, kar je [ali: označuje] gospodar, niti ni gospodar gospodar tega, kar je [označuje] suženj, ampak je kot
134 [druge] ne v odnosu do [prvih v] nas. Vendar so, pravim, v odnosu med samim sabo in tistimi, ki so kot one same. Ali razumeš, o čem govorim?«

»Razumem prav dobro,« je odvrnil Sokrat.

»Tako bo tudi vedenje (επιστημη) samo,« je rekel, »vedenje tega, kar je resnica sama?«

»Tako je.«

B »Torej bo vsako posamezno vedenje, ki je (η εστιν), tudi vedenje vsakega posameznega bivajočega (των οντων), ki je, ali ni res?«

»Da.«

B »Vedenje, ki ga imamo med nami (παρ' ημιν), pa bo v odnosu do resnice med nami; in ali ne bo vsako posamezno vedenje med nami vedenje samo posamezno bivajočega med nami?«

»To je nujno.«

C »Idej samih, kot se strinjaš, pa nimamo (εχομεν) in tudi med nami niso.«

»Res je.«

»So posamezni rodovi (γενη) idej lahko spoznani s strani ideje vedenja samega?«

»Da.«

»Ki je pa mi nimamo?«

»Res.«

C »Torej ne moremo spoznati nobene ideje, če nismo udeleženi na vedenju samem?«

»Očitno ne.«

C »Tako ne moremo spoznati lepega samega (αυτο το καλον), ki biva, pa tudi ne dobrega (το αγαθον) in vsega, kar imamo za ideje same (ιδεας αυτας ουσας).«

»Tako se zdi.«

»Toda pogled zdaj še to, kar je huje.«

»Kaj pa?«

»Gotovo boš rekel, da je, če biva neka vrsta vedenja samega (αυτο
τι γενοσ επιστημης), mnogo bolj točna (πολυ ακριβεστερον) od vedenja
med nami, prav tako pa tudi lepota in vse ostalo?«

»Da.«

»Torej boš, če je lahko kaj udeleženo na vedenju samem, rekel, da
ni nihče bolj kot Bog tisti, ki ima to najpopolnejše vedenje?«

»Nujno.«

»Ali bi potem bilo mogoče, da bi Bog, ki ima vedenje samo, poznal
stvari med nami (τα παρ' ημιν)?«

»Zakaj ne?«

»Zato,« je rekel Parmenid, »ker smo se strinjali, Sokrat, da te ideje
nimajo moči v odnosu do stvari med nami, in tudi stvari med nami v
odnosu do njih, ampak ima vsaka od obeh moč le v odnosu do sebe.«

»O tem smo se strinjali.«

»Če je torej v Bogu najpopolnejše gospostvo samo in najpopolnejše
vedenje samo, potem nam to gospostvo ne bo moglo vladati, pa tudi
vedenje ne bo vedelo (γνοιη) o nas ali čem drugem pri nas, kajti tudi mi
ne vladamo (αρχομεν) njim z našo oblastjo, niti ne spoznavamo z našim
vedenjem o božjem, oni pa iz istega razloga niso naši gospodarji in ne
spoznavajo človeških zadev, četudi so bogovi.

»Toda bila bi gotovo čudna trditev, če bi nekdo Bogu odvezel vedenje.«

»Takšne težave, Sokrat,« je rekel Parmenid, »in še mnoge druge se
nujno porodijo, ko imamo ideje, če te ideje bivajočih stvari (των οντων)
bivajo in se vsaka posamezna ideja postavi (οριετται) kot sama. Tako je
v zadregi tisti, ki to sliši in se bo branil, češ da [ideje] ne bivajo, in da
četudi bi bivale, bodo človeški naravi povsem nujno same ostale nespoz-
natne. Tovrstni ugovori (λεγοντα) se zdijo upravičeni, in kot sem ravno
rekel, je takega prav nenavadno težko prepričati. Zelo nadarjen bi moral
biti človek, ki bi bil sposoben razumeti, da bivata vrsta (γενοσ) in bitnost
z ozirom na njo samo (ουσια αυτη καθ' αυτην) vsake posamezne stvari,
še večjega čudenja pa bi bil vreden tisti, ki bi vse zadostno preučil in bil
o tem sposoben učiti še druge.«

»Strinjam se s tabo, Parmenid,« je odvrnil Sokrat, »kajti govoriš v
skladu z mojim mišljenjem (vouν).«

»Toda tedaj,« je rekel Parmenid, »če nekdo ne bo priznal, da bivajo
ideje bivajočega glede na to, kar je že bilo povedano in ostalo, ter ne bo

D

E

135

B

C postavil za vsako posamezno stvar [skupno] idejo (ειδος), potem ne bo imel kam obrniti mišljenja (τρεψει την διανοιαν), ker ne bo dopuščal ideje bivajočega za vsako posamezno stvar kot vedno iste; na ta način bo popolnoma uničil zmožnost razgovora (την του διαλεγεσθαι δυναμιν). Zdi se mi, da si to [možnost] dodobra preučil.«

»Res je,« je odvrnil.

»Kaj boš torej storil glede filozofije (φιλοσοφιας περι)? Kam se boš obrnil, če ne moreš teh stvari spoznati?«

»Tega po mojem za zdaj še ne morem vedeti.«

O nujnosti dialektične vaje

D »Prezgodaj,« je rekel, »še preden si vadil, Sokrat, se lotevaš določevanja tega, kaj je lepo, pravično, dobro ali vsake posamezne izmed idej. Tega sem se spomnil zadnjič, ko sem te na tem mestu slišal razpravljati z Aristotelom. Zares je lep in božanski tvoj napor, s katerim vodiš pogovore (λογους), o tem si lahko prepričan. Toda potrudi se in še bolj vadi tudi v tem, kar se zdi nekoristno in kar mnogi imenujejo za govoričenje (αδολεσχιας), ko si še mlad. Če ne, se ti bo resnica izmaknila.«

»In kakšen je način vaje (τροπος της γυμνασιας), Parmenid?« je odvrnil.

E »Tisti,« je rekel, »ki si ga slišal pri Zenonu. Zelo sem te občudoval, ko si se mu zoperstavil, češ da raziskovanje ne sme zabloditi (ου πλανην επισκοπειν) med stvari, ki so vidne (εν τοις ορωμενοις) in tiste okoli (περι) njih, ampak se mora odvijati med tistimi, ki so dosegljive z razumom (λογω λαβοι) in ki jih imamo za ideje.«

»Meni se zdi,« je odvrnil, »da ni težko pokazati, kako je bivajoče (τα οντα) podobno in nepodobno in da je podvrženo tudi vsemu drugemu.«

136 »Dobro,« je nadaljeval, »toda potrebno je narediti še to, da ne pogledamo samo, kaj sledi (τα ξυμβανοντα) iz vsakega posameznega predpostavljenege v hipotezi, temveč je treba predpostaviti, da stvar [mogoče] tudi ne biva, če hočeš vaditi še bolje.«

»Kako misliš?« je vprašal.

»Če hočeš, je rekel, lahko vzamemo isto hipotezo, ki jo je postavil Zenon, da namreč biva množstvo, iz česar gledamo na to, kaj mora slediti za množstvo samo v odnosu do njega samega (προς αυτα) in v odnosu

do Enega, enako pa tudi za Eno v odnosu do njega samega in v odnosu do množstva. Če pa množstvo ne biva, je treba znova pogledati, kaj sledi za Eno in za množstvo tako v odnosu do njiju samih kot v odnosu enega do drugega (προς αλληλα). Ko pa se predpostavi še to, ali biva enakost in ali ne biva, je potrebno pogledati, kaj sledi iz obeh hipotez za njiju sami in za ostale, tako v odnosu do njih samih in v odnosu ene do druge. Za enakost velja isto, prav tako pa tudi za gibanje in mirovanje, nastajanje in izginjanje, pa tudi za samo bit (ειναι) in nebit (μη ειναι). Z eno besedo: za vsako stvar, ki jo predpostavimo, da bodisi biva ali ne, ali pa trpi kakšno drugo stanje (παθος πασχοντος), je treba pogledati, kaj sledi v odnosu na stvar samo, ki si jo izbral, in glede na vsako posamezno od drugih, nato pa tudi za več njih in naposled za vse. Tudi za druge moraš premisliti, kaj sledi za njih v odnosu do njih samih in v odnosu do drugih, in to tako v primeru, ko predpostavljaš, da stvar biva ali da ne biva, če se hočeš popolnoma izvežbati in pravilno ugledati resnico.«

»Govoriš o zavozlani (αμηχανον) zadevi, Parmenid,« je odvrnil, »in ne razumem prav dobro. Vendar, zakaj mi tega ne bi razložil sam z nečim, kar bi predpostavil, tako da bi bolje razumel?«

»Težavno delo, Sokrat,« je rekel, »zahtevaš od tako starega človeka.«

»Kaj pa ti, Zenon,« je nadaljeval Sokrat, »zakaj nam ti ne razložiš?«

Nato je Zenon, po Pitodorovem pripovedovanju, v smehu rekel: »Sokrat, zaprosimo samega Parmenida, kajti to, o čemer govori, ni majhna stvar. Toda ali ne vidiš, kako veliko delo zahtevaš? Ko bi nas bilo več, ga ne bi bilo dostojno (αξιον) prositi, kajti ni primerno, da bi o teh stvareh govoril pred mnogimi, še posebej v tej starosti. [Ti] mnogi namreč vedo, da tega brez opisa vsega in tavanja ni mogoče razumeti in [pri tem] doseči resnico (δια παντων διεξοδου τε και πλανης αδυνατων εντυχοντα αληθει νουν σχειν). Sam se torej, Parmenid, pridružujem Sokratovi prošnji in te s tem tudi sam slišim po dolgem času.«

Tako je po Antifonovem pripovedovanju govoril Zenon v skladu s tem, kar mu je povedal Pitodor, potem pa je skupaj z Aristotelom zaprosil Parmenida, da jim razloži to, o čemer govori, in da jih ne zavrne. Nato je Parmenid rekel: »Očitno vam moram ustreči. Toda pri tem se mi zdi, da se počutim kot Ibikov konj, ki je sicer kot dober tekač, vendar že star, moral še enkrat tekmovati z vozovi in je zatrepetal pred tem, kar ga je čakalo, zaradi izkušnje, ki jo je imel. Sam Ibik pa je dejal, primerjajoč se z njim, da mora tudi on proti svoji volji tako star na pot ljubezni.

B

C

D

E

137

B Imam občutek, ki mi vzbuja strah, ali bom lahko v teh letih preplaval takšno morje besed (διανευσαι ... πελαγος λογων). Kljub temu pa vam je treba ustreči, še posebej zato, ker se, kot pravi Zenon, nahajamo sami (αυτοι εσμεν). Od kod bomo torej začeli in kaj bomo najprej predpostavili? Ali želite, ker ste očitno za igranje te težavne igre (παιδιαν παιζειν) izbrali ravno mene, da začnem sam s svojo hipotezo, namreč s predpostavljenim Enim samim in s tem, kaj mora slediti, če Eno biva ali ne?»

»Vsekakor,« je odvrnil Zenon.

»Kdo pa bo,« je rekel, »meni odgovarjal? Mogoče najmlajši? On bo še najmanj pretiraval v radovednosti (ηκιστα πολυπραγμονοι) in bo najbolj odgovarjal tako, kot misli. Obenem pa mi bodo njegovi odgovori nudili še počitek.«

C »Pripravljen sem ti, Parmenid,« se je oglasil Aristotel, »biti na voljo. Očitno govoriš o meni, ko govoriš o najmlajšem. Torej sprašuj in odgovarjal bom.«

1. hipoteza: Če Eno je (absolutno), kaj sledi zanj?

D »Pa naj bo,« je rekel Parmenid. »Če torej Eno biva, potem ne more biti množstvo?« »Ne more.« »Potem ne more biti niti njegovega dela (μερος αυτου) niti samo ne more biti celota.« »Zakaj pa?« »Del je pač lahko le del celote.« »Da.« »Toda kaj je celota? Ali ni celota tisto, česar noben del ne manjka (μερος μηδεν απη)?« »Tako je.« »V obeh primerih bo torej Eno [sestavljeno] iz delov, bodisi da biva kot celota (ολον ον) bodisi da ima dele?« »Nujno.« »In v obeh primerih bo torej Eno množstvo in ne eno.« »Res je.« »Toda ono ne more biti množstvo, ampak eno.« »Tako je.« »Torej ne more biti ne celota, pa tudi delov ne more imeti, če naj bo Eno eno.« »Ne more.«

E »Če nima nobenega dela, potem nima niti začetka niti konca in niti sredine, ker bi to že bili njegovi deli.« »Točno.« »Toda konec in začetek so meje vsake posamezne stvari (περας εκαστου).« »Tako je.« »Eno bo torej neskončno (απειρον), če nima začetka in konca.« »Ja, neskončno.« »Potem je tudi brez oblike (ανευ σχηματος), kajti ni deležno niti okroglega (στρογγυλου) niti ravnega.« »Kako misliš?« »Okroglo je to, česar skrajne meje (τα εσχατα) so enako oddaljene od sredine.« »Da.« »In ravno je tisto, česar sredina gre najbližje med dvema skrajnima mejama.«

»Tako je.« »Eno bi torej imelo dele in bilo mnoštvo, ko bi bilo udeleženo na ravni ali okrogli (περιφερους) obliki.« »Vsekakor.« »Ono potem ni niti ravno in niti okroglo, ker nima delov.« »Točno.«

138

»In če je takšno, potem ne bo moglo nikjer biti, saj ne bo niti v drugem in niti v sebi.« »Kako misliš?« »Ko bi bilo v drugem, bi moralo biti krožno obdano (κυκλω περιεχοιτο) od tega, v čemer se nahaja ter bi se na mnogih mestih tega dotikalo. Enega pa, ki ni udeleženo na delih in na okroglosti, se krog na mnogih mestih ne more dotikati (κυκλο απτεσθαι).« »Ne more.« »Toda ker je samo v sebi (αυτο εν εαυτο), ne more biti obdano z ničemer drugim kot s samim seboj, kolikor je v sebi samem. Kajti nemogoče je v nečem biti, ne da bi bil s tem obdan.« »To je nemogoče.« »Tako je nekaj različnega to, kar je obdajajoče samo (αυτο το περιεχον), in to, kar je obdano (το περιεχομενον), kajti [Eno kot] celota ne more biti obenem to, kar trpi (πεισεται) in to, kar je dejavno (ποιησει). Če bi Eno to lahko bilo, ne bi bilo več eno, ampak dvoje.« »Zares ne.« »Eno torej ni niti v sebi niti v čem drugem.« »Ni.«

B

»Poglej torej, če je lahko v mirovanju (εσταναι) ali v gibanju (κινεισθαι).« »Zakaj pa ne bi moglo biti?« »Če se giblje, se bo gibalo ali premikalo (φερειτο) ali spreminjalo (αλλοιοιτο). To so edini načini gibanja.« »Da.« »Če se Eno spreminja, potem je pač nemogoče, da bi še bilo eno.« »Nemogoče je.« »Tako se ne giblje glede na spreminjanje (κατ' αλλοιωσιν).« »Očitno ne.« »Se potem giblje s premikanjem (τω φερεισθαι)?« »Prav mogoče.« »Če se Eno premika, se bo moralo gibati ali krožno v sebi (εν το αυτω περιφερειτο κυκλω) ali pa spreminjati mesto iz enega v drugo (μεταλλαττοι χωραν ετεραν εξ ετερας).« »Nujno.« »Če se giblje v krogu, potem mora v središču stati na enem mestu in imeti dele, ki se gibljejo okoli njega. Toda na kakšen način se sploh lahko giblje v krogu okoli središča, če nima središča in niti delov?« »Na noben način.« »In ali spreminja mesto tako, da nastaja vsakič na drugem mestu in se tako giblje?« »Da, če se sploh giblje.« »Toda rečeno je, kako je nemogoče, da bi moralo biti v nečem?« »Da.« »In da bi nastajalo (γινγεσθαι), je še bolj nemogoče?« »Ne razumem dobro.« »Če nekaj nastaja v nekaj, ali ne mora nujno v tem še ne biti, ker v to šele nastaja (εγγιγνομενον), prav tako pa tudi ne sme biti zunaj tega, če vanj nastaja?« »Nujno.« »Ko se kaj takega zgodi, se lahko zgodi samo tistemu, kar ima dele. Kajti le pri tem je namreč lahko [nek] del že v njem, drugi pa zunaj. To pa, kar nima delov, ne more na noben način biti istočasno

C

D

E

celo, ki bi bilo tako v njem kot zunaj njega.« »Res je.« »In zato, kar nima niti delov in tudi ni celo, je še bolj nemogoče, da bi nastalo, saj ne more nastati niti po delih (κατα μέρη) niti kot celo (κατα ολον)?« »Tako je videti.« »Torej ne more spremeniti mesta niti s tem, da bi nekam šlo (ποι τον), niti s tem, da bi v nekaj nastajalo (εν τω γιγνομενον), prav tako pa se ne more vrteti na mestu ali spreminjati.« »Očitno.« »Potemtakem se Eno ne giblje glede na nobeno vrsto gibanja.« »Ne giblje se.« »Prav tako pa pravimo, da je nemogoče, da bi bilo v nečem, kar je ono samo?« »Tako pravimo.« »Torej se tudi nikoli ne bo v ničemer nahajalo.« »Kako misliš?« »Ker bi se potem nahajalo v tem, kar je enako njemu samemu.« »Res je.« »Toda ono ne more biti niti v sebi niti v čem drugem.« »Ne more.« »Potemtakem Eno ni nikoli v samem sebi.« »Tako je videti.« »Toda to, kar ni nikoli v samem sebi, ni niti v mirovanju (ησυχιαν) niti v stojnosti (εστηκεν).« »Res ni.« »Eno, kot se zdi, potemtakem niti ne stoji niti se ne giblje.« »Očitno je tako.«

»Eno torej ne bo isto niti z različnim od sebe (ετερω) niti s samim sabo (εαυτω), ne bo pa tudi različno (ετερον) od sebe in različnega.« »Kako to?« »Če bi bilo različno od sebe, bi bilo različno od Enega in bi ne bilo več eno.« »Res je.« »Če pa bi bilo isto z različnim [od sebe], bi bilo to, ne pa ono samo. S tem ne bi bilo več to, kar je, namreč Eno [ali: eno], ampak bi bilo nekaj različnega od Enega [ali: enega].« »Res je.« »Ono torej ne bo isto z različnim od sebe ali različno od samega sebe.« »Ne bo.« »Ne bo pa tudi različno od različnega, če naj bo eno. Kajti Enemu ni lastno (προσηκει), da bi bilo različno od nečesa, ampak je samo različno lahko različno in nič drugega.« »Točno.« »S tem, da [ali: ko] je eno, torej ne bo različno, ali ne misliš tako?« »Res.« »Če ni [različno] s tem, ne bo niti s tem, da je samo (αυτο), in če ne bo s tem, da je samo, sploh ne bo. Če pa samo ni z ničemer različno, ne bo različno od ničesar.« »Točno.« »Ne bo pa tudi isto s samim seboj.« »Mar res ne?« »Res, ker narava (φυσις) Enega ni ista naravi istega.« »Kako to?« »Ker s tem, ko nekaj postane isto z nečim, s tem še ne postane eno.« »Toda zakaj ne?« »Ko nekaj postane isto z množtvom, postane nujno množstvo in ne eno.« »To je res.« »Če se torej enost (το εν) in istost (το ταυτον) ne bi v ničemer razlikovali, bi bilo postati isto vedno postati eno, postati eno pa postati isto.« »Gotovo.« »Če je Eno isto s samim seboj, potem ne bo več eno s samim seboj, s tem pa kot Eno ne bo več eno, kar ni možno. Za Eno je nemogoče, da bi lahko bilo različno od različnega ali

isto s samim seboj.« »Res je nemogoče.« »Eno tako ne bo niti različno niti isto tako s samim seboj kot z različnim.« »Res ne bo.«

»Prav tako pa ne bo podobno z nečim (ομοιον τινι) ali nepodobno, niti s samim seboj in niti z različnim.« »Zakaj ne?« »Zato ker je podobno to, kar je podvrženo istosti (πεπονθος ομοιον).« »Da.« »Toda videli smo, da je narava Enega ločena od narave istosti.« »Res smo.« »Če bi bilo Eno podvrženo še čemu drugemu ločeno od tega, da je eno, potem bi bilo podvrženo več kot eni [stvari], kar je nemogoče.« »Da.« »Potemtakem ni nobenega načina, da bi bilo Eno isto bodisi z drugim bodisi s samim sabo.« »Ja, res je videti.« »Prav tako pa ne more biti podobno, niti z drugim niti s samim seboj.« »Zdi se, da res.« »Eno pa ne more biti podvrženo niti različnosti, saj bi potem bilo več kot eno.« »Res bi bilo več.« »To, kar trpi različnost od samega sebe ali drugega, bi bilo nepodobno s samim seboj ali drugim, če je podobno tisto, kar trpi istost (το τωτον πεπονθος ομοιον).« »Točno.« »Eno torej, kot kaže, nikakor ni podvrženo podobnosti ali nepodobnosti niti s samim seboj niti z različnim.« »Ne, nikakor.« »Potemtakem Eno ne bo niti podobno niti nepodobno bodisi z različnim bodisi s samim seboj.« »Tako se zdi.«

»Če pa je [Eno] takšno, potem tudi ne bo enako (ισον) ali neenako (ανισον), bodisi s samim seboj ali z drugim.« »Zakaj ne?« »Če bi bilo enako, bi moralo imeti iste mere (των αυτων μετρων) kot to, s čimer je enako.« »Da.« »Ko bi bilo večje ali manjše od tega, kar je merljivo z isto mero (ξυμμετριον), bi moralo imeti več mer [ali: merskih enot] od stvari, ki so manjše, in manj od stvari, ki so večje.« »Da.« »S stvarmi pa, ki niso (pri)merljive z isto mero, bo imelo manjše mere ali pa večje.« »Ne more biti drugače.« »Ni torej nemogoče za tisto, kar ni udeleženo na istosti, da bi bilo isto v merah ali v čemerkoli drugem?« »Nemogoče je.« »Potem ni enako niti s samim seboj niti z drugim, če nima istih mer (των αυτων μετρων ον).« »Tako je videti.« »Toda če ima več ali manj merskih enot, bo imelo toliko merskih enot, kot ima delov. Tako ne bo več eno, ampak bo tolikšno, kolikor bo imelo delov.« »Točno.« »Ko bi imelo eno mersko enoto (ενος μετρου), bi postalo enako meri. Toda pokazalo se je za nemogoče, da bi bilo s čemerkoli enako.« »Res se je pokazalo.« »Ker pa ni udeleženo na eni merski enoti, niti na več ali manj njih, v celoti tudi ni na istosti (το παραπαν του αυτου). Kot se zdi, zato ne bo enako niti s samim seboj niti z drugim, prav tako pa tudi ne bo večje ali manjše bodisi od samega sebe bodisi od drugega.« »Popolnoma tako je.«

140

B

C

D

- E «Ali se ti zdi, da bi Eno lahko bilo starejše (πρεσβυτερον) ali mlajše (νεοτερον) ali enake starosti (αυτην ηλικιαν) od nečesa?« »Zakaj ne?«
 »Zato ker imeti isto starost kot ono samo ali drugo pomeni biti udeležen na enakosti ali podobnosti časa, Eno pa, kot smo rekli, ni udeleženo niti na podobnosti niti na enakosti.« »Tako smo rekli.« »Toda rekli smo še, da ni udeleženo tudi na nepodobnosti in neenakosti.« »Gotovo.« »In kako je potem lahko starejše ali mlajše od nečesa, ali pa z njim enake starosti?« »Ne more biti.« »Eno torej ne bo niti mlajše niti starejše in niti enake starosti s samim seboj ali drugim.« »Tako kaže.« »Če je pa tako, potem Eno sploh ne more biti v času (εν χρονω), kajti ali ne bi tedaj zmerom postajalo starejše od samega sebe (αυτο αυτου πρεσβυτερον γινεσθαι)?« »Nujno.« »Torej je starejše vselej starejše od mlajšega?« »Tako je.« »Postajati starejši od samega sebe je istočasno enako tudi postajati mlajši od samega sebe, če naj [tisto, kar se stara] ima nekaj, glede na kar postaja starejše (ειπερ μελλει εχειν οτου πρεσβυτερον γινεται).« »O čem govoriš?« »O tem: nič ne more postajati različno (διαφορον γινεσθαι) od nečesa, kar je že različno, ampak je že različno od tega, kar je že različno in bo različno od tega, kar bo različno. Od nečesa, kar postaja (γινομενου) različno, niti ni bilo, niti ne bo in niti [zdaj] ni različno, temveč šele [to] postaja in še ni.« »Tako je.« »Toda »biti starejši« je različnost (διαφοροτης) glede na »biti mlajši« in nič drugega.« »Res je.« »Torej bo to, kar postaja starejše od samega sebe, nujno hkrati postajalo tudi mlajše od samega sebe.« »Tako se zdi.« »Toda gotovo tudi ne more postajati [za] več ali manj časa, kot je ono samo (πλειω εαυτου γινεσθαι χρονον μετ' ελλατω), ampak lahko postaja ono samo in je in je bilo in bo samo iz [sebi] enakega časa (ισον χρονον).« »Tudi to je nujno.« »Prav tako pa je nujno, kot se zdi, da ima vsako posamezno, ki je v času in je na njem udeleženo, isto starost kot je ono samo (την αυτην αυτο αυτω ηλικιαν εχειν), in da postaja hkrati starejše in mlajše od sebe.« »Neizogibno.« »Torej Eno ne bo z ničemer udeleženo na takšnih stanjih (τοιουτων παθηματων ουδεν μετην).« »Ne bo.« »Ono potemtakem ni udeleženo niti na času niti ne biva v kakšnem delu časa (εστιν εν τινι χρονω).« »Ne, kot kaže argument (λογος).«
 »Potemtakem [izrazi] »je bilo«, »je nastalo« in »je nastajalo« ne označujejo udeleženi na času, ki se je že zgodil?« »Tako je.« »In ali [izrazi] »bo«, »bo nastalo« in »bo postalo« ne označujejo prihodnosti?«
 E »Da.« »[Izrazi] »je« in »nastaja« pa sedanji čas?« »Tako je.« »Če Eno

na noben način ni udeleženo v nobenem času, potem niti ni nastalo, niti ni nastajalo in niti ni bilo v preteklosti, niti sedaj ni nastalo ali nastaja ali je, pa tudi ne bo nastalo, postalo ali bilo.« »To je popolnoma res.« »Toda ali je lahko udeleženo na bitnosti (ουσιας) na kakšen drug način, kot pa so ti [omenjeni]?« »Na nobenega.« »Torej Eno na noben način sploh ne biva (ουδαμος εστι).« »Očitno ne.« »Potem ono niti ni takšno, da bi [lahko] bilo eno (ουδ' αρα εστι ωστε εν ειναι). Kajti če bi [to] bilo, bi bilo udeleženo na bitnosti. Toda zdi se, da Eno ni niti eno in niti ne biva, če naj verjamemo temu argumentu.« »Neizogibno.« »In to, kar ne biva, ali lahko temu nebivajočemu pripišemo nekaj, kar bi mu pripadalo ali bilo od njega (τουτο τω μη οντι τι αυτω η αυτου)?« »Ne moremo.« »Torej mu ne pripada ime (ονομα), pa tudi ne razlaga (λογος), vedenje (επιστημη), zaznavanje (αισθησις) ali mnenje (δοξα).« »Očitno ne.« »Potem se ne more niti imenovati, niti opisati (λεγεται), niti misliti (δοξαζεται) in niti spoznati (γινωσκεται), pa tudi nobeno bivajoče ga ne more zaznati (αισθανεται).« »Tako kaže.« »Ali je mogoče, da bi se z Enim to dogajalo (περι το εν ταυτα εχειν)?« »Ne zdi se mi.«

142

2. hipoteza: Če Eno biva, kaj sledi zanj?

»Mogoče želiš, da se ponovno vrnemo na začetek hipoteze in pogledamo, če nam bo kaj videti drugače, ko jo bomo ponovno pretehtali?« »Res bi želel.« »Če Eno biva, kot pravimo, se moramo sporazumeti, kaj zanj sledi (τα συμβαινοντα περι αυτου), karkoli že to je, ali ni res?« »Da.« »Poglej torej od začetka. Če Eno je, ali lahko tedaj biva in je [hkrati] neudeleženo na bitnosti?« »Ne more.« »Bivajoča bo torej bitnost Enega, ki ne bo ista z Enim, kajti če bi bila ista z Enim, ne bi bila bitnost Enega, pa tudi Eno ne bi bilo udeleženo na njej, ampak bi bilo enakovredno (ομοιον) reči, da Eno biva in da je Eno Eno (εν τε ειναι και εν εν). Zdaj pa naša hipoteza ni, da je Eno Eno in kaj mora iz tega slediti, temveč da Eno biva, kajne?« »Tako je.« »Ali potem označuje »bivati« nekaj drugega kot Eno (το εστι του εν)?« »Nujno.« »Ali se torej trdi nekaj drugega od tega, da je Eno udeleženo na bitnosti, ko nekdo jedrnato reče, da Eno biva?« »Gotovo se trdi to.« »Povejmo še enkrat, kaj sledi, če Eno biva. Poglej še, če ta hipoteza nujno ne kaže na takšno Eno (τοιουτον ον το εν), ki bi imelo dele?« »Kako misliš?«

B

C

D

»Takole: da biva, se govori o Enem, ki biva (το εστι του ενος οντος λεγεται), kot o Enem pa o tem, kar je eno (το εν του οντος ενος); vendar bitnost in Eno nista isto, ampak pripadata temu, kar smo predpostavili – da namreč Eno biva, tako da je nujno, da je Eno celota, ki je nastala iz delov (μορια) Enega in biti (το ειναι).« »Nujno.« »Ali bomo vsakega od teh delov imenovali le za del, ali pa moramo del imenovati za del celote?« »Za del celote.« »In to, kar je Eno, je celota in ima dele.« »Tako je.« »Ali kateri izmed obeh delov Enega, ki biva, namreč Eno in bivajoče (το ον), kdaj umanjka (απολειπασθον) drugemu, bodisi Eno delu, ki je bit, ali bit delu, ki je Eno (το εν του ειναι μοριου η το ον του ενος μοριου)?« »Ne.« »Vsak izmed obeh delov bo spet vseboval Eno in bit (το ον), vsak del bo nastal iz najmanj dveh delov, iz istega razloga pa bo vsak nastali del imel vedno ta dva dela. Eno tako vselej ima bit (το ον) in bit ima Eno, in ker je vedno nujno nastalo dvojje, ne more nikoli biti eno.« »Popolnoma res.« »S tem bo bivajoče Eno neskončna množina (απειρον το πληθος)?« »Tako je videti.«

»Poglej zdaj še tole.« »Kaj?« »Pravimo, da je Eno udeleženo na bitnosti, zaradi česar tudi biva (διο εστιν)?« »Da.« »Prav zaradi tega se je bivajoče Eno tudi kazalo kot množstvo.« »Res je.« »Če pa zdaj Eno samo (αυτο το εν), za katerega pravimo, da je udeleženo na bitnosti, zajamemo z zgolj mišljenjem kot samo z ozirom na njega samega (αυτο τη διανοια μονον καθαυτο λαβωμεν) brez tega, na čemer je, kot pravimo, udeleženo, ali se bo ono kazalo kot zgolj eno (εν μονον) ali kot množstvo?« »Kot eno, mislim.« »Pa pogledjmo. Bitnost je nujno nekaj drugega od njega samega, ker Eno ni bitnost, ampak je kot Eno udeleženo na bitnosti?« »Nujno.« »Če je bitnost nekaj različnega in Eno nekaj različnega, potem ni enost tista, ki dela Eno za različno od bitnosti (τω εν το εν της ουσιας ετερον), pa tudi zaradi bivajočnosti ni bitnost nekaj drugega od Enega (τω ουσια ειναι η ουσια του ενος αλλο), ampak sta med sabo različna zaradi različnosti in drugosti.« »Tako je.« »Torej različno (το ετερον) ni isto niti z Enim niti z bitnostjo.« »Gotovo ne.« »Ko smo, po tvoji želji, med temi izbrali bitnost in različno (το ετερον) ter bitnost in Eno ali Eno in različno, ali nismo v vsakem posameznem primeru [izbora] izbrali nekaj, kar lahko točno poimenujemo z »obojuj« [ali: parom] (αμφοτερω)?« »Kako misliš?« »Takole: ali lahko govorimo o bitnosti (εστιν ουσιαν ειπειν)?« »Da.« »In prav tako o Enem?« »Tudi o tem.« »Ali ni torej izrekano o vsakem izmed njiju?«

»Da.« »In ko govorim o bitnosti in Enem, tedaj govorim o obojem?«
 »Res je.« »Ko pa govorim o bitnosti in različnem ali različnem in Enem,
 potem o vsakem posameznem primeru govorim kot o paru (αμφω)?«
 »Da.« »To pa, kar je pravilno imenovano za par, samo ne more biti par,
 če ni dvojje (δύο)?« »Ne more.« »Ali je kakšen način, da bi od stvari, ki
 jih je dvojje, vsaka posamezna izmed njih ne bila eno?« »Ni ga.« »Če
 vsako posamezno gre skupaj po dvojje (συνδυο), potem mora biti vsako
 izmed tega eno.« »Tako kaže.« »Če pa je vsako posamezno od tega eno,
 potem z dodajanjem enega katerikoli izmed teh dvojnih (συζυγία) dobimo
 skupno tri?« »Da.« »Vendar je tri liho število in dva sodo?« »Ne more
 biti drugače.« »Če pa ima dve enoti (δυοιν οντοιιν), mora nujno biti
 dvojje, če ima tri – troje, kajti dvojje je dvakrat eno (δις εν) in troje je
 trikrat eno (τρις εν)?« »Nujno.« »In ali nujno iz dva in dvakrat ne sledi
 dvakrat dva in iz tri in trikrat trikrat tri?« »Kako da ne?« »Če pa imamo
 tri in dvakrat ter dva in trikrat, bomo spet nujno dobili dvakrat tri in
 trikrat dva?« »Točno tako.« »Potemtakem imamo [produkte] sodih s
 sodimi, lihih z lihimi, sodih z lihimi in lihih s sodimi.« »Tako je.« »In
 če je tako, ali meniš, da smo izpustili kakšno število (τινα αριθμον
 υπολειπεσθαι), ki bi nujno ne bivalo?« »Nobeno.« »Čim je eno, bo
 torej nujno bilo tudi število.« »Nujno.« »Če pa je število, bo tudi velika
 in neskončna množina bivajočega (των οντων). Ali ni število neskončno
 v množini (απειρος αριθμος πληθει) in ali ni udeleženo na bitnosti?«
 »Gotovo.« »Če pa je vsako število udeleženo na bitnosti, potem bo tudi
 del vsakega posameznega števila udeležen na njej?« »Da.«

»Bitnost je tako razdeljena (νεμεηται) med vso množico bivajočega
 (επι παντα αρα πολλα οντα) in ni odsotna (αποσταται) v nobenem
 bivajočem, niti v najmanjšem ali največjem? Morebiti ni to celo nera-
 zumno (αλογον) vprašati? Kajti le kako bi lahko bila bitnost odsotna v
 nečem, kar je bivajoče?« »Na noben način.« »Ona je torej razdrobljena
 (κατακεκερματισται) tako v najmanjšem kot v največjem in v vsem
 ostalem bivajočem, in med vsem je najbolj razdeljena (μεμερισται),
 tako da so deli bitnosti neskončni (απεραντα).« »To je res.« »Njeni deli
 so torej najštevilčnejši (πλειστα)?« »Res so.« »Toda ali je lahko kakšen
 del bitnosti, ki v resnici ne bi bil del (ουδεν μεντοι μερος)?« »Kako bi
 bilo kaj takega mogoče?« »Mislim namreč, da če del je, potem bo nujno
 vedno, dokler pač je, eden, in ne bo mogoče, da bi bil nobeden (μηδεν).«
 »To je nujno.« »Vsakemu posameznemu delu bitnosti tako pripada

D

E

144

B

C

(προσεστι) Eno, pri čemer se ne izpušča niti najmanjši niti največji del, kakor tudi noben drugi.« »Tako je.« »Toda ali je lahko Eno istočasno na mnogih mestih (πολλαχου) in hkrati celo? Razmisli še o tem.« »Razmišljam in vidim, da je to nemogoče.« »Potem je razdeljeno (μεμερισμεν), če ni celo. Nobenenga drugega načina ni, da bi bilo prisotno v vseh delih bitnosti, razen če je razdeljeno.« »Da.« »To razdeljeno pa mora nujno biti tako številčno, kolikor ima delov.« »Nujno.« »Potemtakem ni bilo res to, kar smo pravkar dejali, da so deli, v katere je bitnost razdeljena, najštevilčnejši. Kajti ne more biti razdeljeno v več [delov] kot Eno (πλειω του ενος νενεμηται), ampak se zdi, da v njemu enako [število delov]. Namreč niti bivajoče ne izpušča Enega (το ον του ενος απολειπεται), pa tudi Eno ne bivajočega, ampak sta kot dvoje vselej in povsod in v vsem enaka (εξισουσθον δυο οντε αι παρα παντα).« »To je v celoti res.« »Potem je tudi Eno samo, razdeljeno od bitnosti (υπο της ουσιας), velika in neskončna množina.« »Tako je videti.« »Torej ne velja samo, da je bivajoče Eno množstvo, ampak je tudi Eno samo (αυτο το εν), kot razdeljeno od bivajočega (υπο του οντος διανενημμενον), nujno množstvo.« »Popolnoma točno.«

»Toda če so deli deli celote, bo Eno [kot celota] omejeno s strani celote (πεπερασμενον κατα το ολον). Mar deli niso obdani s celoto (περιεχεται υπο του ολου τα μορια)?« »Nujno.« »To, kar jih obdaja, pa je meja (περας).« »Ne more biti drugače.« »Torej bo bivajoče Eno tako eno kot množstvo in tako celota kot deli ter omejena in neskončna množina (πεπερασμενον και απειρον πληθει).« »Tako kaže.« »In če je omejeno, potem bo imelo tako začetek, sredino in konec, ali pa je lahko katera celota brez tega trojega? Bi sploh mogla biti celota, če bi manjkal eden izmed teh?« »Ne bi mogla.« »Torej bo Eno, kot kaže, imelo začetek, konec in sredino.« »Imelo bo.« »Toda sredina je enako oddaljena od skrajnih mej, saj bi drugače ne bila sredina.« »Res je.« »Kot kaže, bo Eno udeleženo na neki obliki, bodisi na ravni bodisi na okrogli bodisi na nečem, kar je mešanica obojega (τινος μικτου εξ αμφοιν).« »Res bo udeleženo.«

»Če je tako, potem bo bodisi v sebi bodisi v drugem?« »Kako misliš?« »Vsak posamezni del je znotraj celote (εν τω ολω εστι) in noben ni zunaj nje.« »Tako je.« »Prav tako pa so vsi deli obdani s strani celote?« »Da.« »Toda Eno je celota svojih delov (τα παντα μερη τα αυτου το εν εστι) in ni niti nekaj več niti nekaj manj od vseh.« »Ni.«

»In kaj celota ni Eno?« »Res je.« »Če se torej vsi deli nahajajo (τυγχάνει) v celoti, potem so vsi deli Eno, prav tako pa [je Eno] celota sama (αυτό το όλον) in je vse skupaj obdano s strani celote, tako da je Eno obdano s strani Enega in bi s tem Eno bilo v sebi samem (το εν αυτο εν εαυτω).« »Tako je videti.« »Celota pa seveda ni v delih, niti v vseh in niti v katerem izmed njih. Ko bi bila v vseh, bi bila nujno tudi v enem, kajti če ne bi bila v nekem enem (εν τι ενι), ne bi mogla biti v vseh, ker je to eno eno vsega (το εν των απαντων); in če celota ni v njem, kako bi [to eno] sploh lahko bilo v vsem?« »Na noben način.« »Prav tako tudi ne bo v nekaterih delih (εν τισι των μερων). Kajti če bi bila celota v nekaterih delih, bi bilo večje v manjšem, kar je nemogoče.« »Nemogoče je.« »Če celota ni niti v več, niti v enem in niti v vseh delih, potem mora biti nujno v nečem drugem (εν ετερω τι) ali pa nikjer?« »Nujno.« »Če ni nikjer, bo nič (ουδεν), in če je celota, ki ni v sebi, bo nujno v drugem (εν αλλω)?« »Gotovo.« »V primeru torej, da je Eno celo, bo v drugem, in kolikor zadeva vse bivajoče dele (παντα μερη οντα τυγχάνει), bo v samem sebi. Eno je tako nujno v samem sebi in v drugem (εν ετερω).« »Nujno.«

»Če pa je Eno takšno, ali se ne bo nujno gibalo in mirovalo (κινεισθαι και εσταναι)?« »Kako?« »Mirovalo bo pač takrat, ko bo v samem sebi. Ko je namreč v Enem (εν ενι ον) in se iz tega ne premika (μεταβαινον), bo gotovo v istem (εν τω αυτω), torej v sebi.« »Res bo.« »Kar je vedno v istem, mora nujno vedno biti v mirovanju (εστος ειναι).« »Gotovo.« »To pa, kar je v drugem, ne bo nasprotno nujno nikoli v istem, in če ni v istem, tudi ne bo mirovalo, in se bo kot takšno gibalo?« »Res je.« »Potemtakem bo Eno, ki je zmerom tako v samem sebi kot drugem, vedno tudi v gibanju in mirovanju.« »Tako je videti.«

»Prav tako pa mora biti isto (ταυτον) s samim seboj in različno od samega sebe, obenem pa isto z drugim in različno od njega, če je podvrženo temu, o čemer smo govorili.« »Kako?« »Vse je v odnosu z vsem na tak način, da je bodisi isto bodisi različno; če ni niti isto in niti različno, potem je v odnosu dela do celote ali celote do dela.« »Tako se zdi.« »Je lahko Eno del samega sebe?« »Nikakor.« »Torej kot del v odnosu do samega sebe [Eno] ne bo moglo biti celota, saj bo v odnosu do samega sebe kot dela.« »Kaj takšnega je nemogoče.« »Toda ali je Eno različno od Enega?« »Gotovo ne.« »Ko potemtakem ni niti različno, niti celota, niti del v odnosu do samega sebe, ali ni nujno isto s samim

D

E

146

B

C

- seboj?« »Nujno.« »To, kar je drugje (το ετεροθι ον) od njega samega, ki ostaja samo v sebi, bo potem nujno različno od samega sebe, če naj bo drugje?« »Tako se mi zdi.« »Eno se nam je tako pokazalo, da je v samem sebi in obenem v drugem.« »Res se je pokazalo.« »Potem se zdi, da je Eno različno od samega sebe?« »Tako je videti.« »Toda če je nekaj različno do nečesa, ali ne bo potem različno od nečesa različnega?« »Nujno.« »Ali niso vse stvari, ki niso eno [ali: Eno], različne od Enega, Eno pa je različno od tistih, ki niso ene (των μη εν) [ali: Neenih]?« »Le kako bi bilo drugače?« »Torej bo Eno različno od drugih stvari (των αλλων).« »Da, različno.« »Poglej potem, ali nista istost in različnost v nasprotju ena z drugo (εναντια αλληλοις)?« »Seveda.« »Je mogoče, da bi kdaj istost bila v različnem in različnost v istem?« »Ni mogoče.« »Če torej različnost nikoli ni v istem, ne bo nobenega bivajočega (ουδεν εστι των οντων), v katerem bi različnost lahko bivala določen čas; kajti če bi v nečem bivala le nekaj časa, bi bila različnost v istem. Ali ni tako?« »Tako je.« »Ker nikoli ni v istem, različnost nikoli ne bo v nečem bivajočem (εν τιτι των οντων).« »Res je.« »Tako različnost ne bo niti v stvareh, ki niso Eno (εν τοις μη εν), niti v Enem.« »Ne bo.« »Torej ne bo zaradi različnosti Eno različno od tistih [stvari], ki niso Eno, pa tudi tiste, ki niso Eno, ne bodo [zaradi različnosti] različne od Enega.« »Res je.« »Tudi med sabo ne morejo biti različne ena od druge, ker niso udeležene na različnosti.« »Le kako bi lahko?« »Če torej niso različne s sabo in niti z različnostjo, ali se potem vsakokrat ne izmaknejo temu, da bi bile različne ene od drugih (ετερα ειναι αλληλων)?« »Da, izmaknejo se.« »Toda stvari, ki niso Eno, ne morejo biti udeležene na Enem, kajti če bi bile, ne bi bile več stvari, ki niso Eno, ampak bi nekako bile Eno.« »Res je.« »Stvari, ki niso Eno, pa tudi ne bi bile število; s tem namreč, ko bi imele število, bi kajpada ne bi bile več stvari, ki niso Eno.« »Res ne bi bile.« »Kaj pa, če so stvari, ki niso Eno, deli Enega? Ali bi lahko na ta način bile udeležene na Enem?« »Lahko bi bile.« »Če Eno na vsak način biva in so stvari, ki niso Eno, potem Eno ne bo del stvari, ki niso Eno, ne bo pa tudi celota le-teh kot delov. Stvari, ki niso Eno, pa ne bodo del Enega in tudi ne celote (ολα) Enega kot dela.« »Ne bodo.« »Toda rekli smo, da bodo stvari, ki niso niti deli niti celote in niti različne ena od druge, iste ena z drugo (ταυτα εσεσθαι αλληλοις).« »Rekli smo.« »Toda ali ne želimo reči, da je Eno v takšnem odnosu do stvari, ki niso Eno, namreč glede na to, kako smo ga opisali, da je z

njimi isto?« »Želimo.« »Eno je torej, kot se zdi, različno od drugih stvari in od sebe ter isto z njimi in s samim sabo.« »Tako neizogibno sledi iz tega argumenta.«

»Toda ali je tudi podobno (ομοιον) in nepodobno (ανομοιον) samemu sebi in drugim stvarem?« »Mogoče.« »Ko se je torej pokazalo za različno od drugih stvari, potem bodo tudi druge stvari (ταλλα) različne od njega.« »Res je.« »Ker je torej različno od drugih stvari, so v takšni meri različne tudi druge stvari od njega, niti bolj niti manj?« »Gotovo.« »Če ne bolj ali manj, potem v enaki meri (ομοιας).« »Da.« »Če je različno od drugih stvari, kakor so tudi te do njega, bodo tako Eno z drugimi stvarmi kot druge stvari z Enim podvržene istosti.« »Kako misliš?« »Takole: ali ne daješ vsaki stvari neko posamezno ime?« »Dajem.« »Potem lahko isto ime izrečeš večkrat ali enkrat?« »Lahko.« »In vsakič, ko ga izrečeš, podeliš neki stvari njeno ime (εκεινο προσαγορευεις ουπερ εστι τουνομα), in če večkrat, ga ne [podeliš]; ali pa mogoče vselej, ko enkrat ali večkrat izgovoriš (φθεγξιη) isto ime, nujno ne govoriš o isti stvari?« »O isti, kakopak.« »Torej je tudi »različnost« ime za nekaj?« »Gotovo.« »Ko ga izgovoriš bodisi enkrat ali večkrat, tedaj ga ne uporabiš za nič drugega (επ' αλλο) in ne imenuješ nič drugega kot to, kar nosi to ime?« »Nujno.« »Ko torej pravimo, da so druge stvari različne od Enega in da je Eno različno od drugih stvari, smo dvakrat izgovorili »različnost«, vendar je nismo uporabili za drugo, temveč vedno za naravo tiste stvari, ki nosi to ime (επ' εκεινη τη φυσει αυτο αι λεγομεν, ησπερ ην τουνομα).« »Res je.« »Če je Eno tako različno od drugih stvari in druge stvari od Enega, potem sama različnost ne bo nekaj drugega v Enem in drugih stvareh, ampak bo isto, saj je to, kar podvrženo istosti, podobno, kajne?« »Da.« »Kolikor je Eno različno od drugih stvari, bo tako tudi vsaka [od teh drugih stvari] podobna vsem ostalim skupaj (κατ' αυτο τουτο απαν απασιν ομοιον αν ειη), saj je vsaka različna od vseh.« »Tako se zdi.«

»Toda podobnost je nasprotna nepodobnosti.« »Da.« »Prav tako pa različnost istosti.« »Tudi.« »Pokazalo pa se je, da je Eno isto z drugimi stvarmi.« »Res se je.« »In kot nasprotno se je pokazalo stanje (παθος) 'biti isto z drugimi stvarmi' (το εινα τωντων) in 'biti različen od drugih stvari'.« »Res je.« »Toda v kolikor je bilo [Eno] različno, se je pokazalo kot podobno.« »Da.« »Če je torej isto, bo postalo nepodobno zaradi stanja, ki je nasprotno tistemu, zaradi katerega je podvrženo podobnosti,

C

D

E

148

B

- kajti zaradi podobnega je različno?« »Da.« »Torej bo isto [tisto] nepodobno (ανομοιωσει αρα το ταντων), saj sicer [isto] ne bo nasprotno različnemu.« »Tako je videti.« »Eno bo potem tako podobno kot nepodobno, kolikor je isto.« »Res se zdi, da bo po tej trditvi tako.« »Toda tudi po tem bo.« »Po katerem?« »Če je podvrženo istosti, ne bo podvrženo drugačnosti (ταντων πεπονθε, με αλλοιον πεπονθεναι), če pa ni podvrženo drugačnosti, ne bo nepodobno, kot nenepodobno (μη ανομοτον) pa bo podobno. In če je podvrženo drugačnosti, bo drugačno in kot tako nepodobno.« »Po resnici govoriš.« »Eno bo kot isto z drugimi stvarmi in različno od njih na ta način tako v obeh primerih kot v vsakem posameznem podobno in nepodobno z drugimi stvarmi.« »Res je.« »S tem se je torej pokazalo, da je lahko tako različno od samega sebe kot isto s samim seboj; tako v obeh primerih kot v vsakem posameznem se bo kazalo kot podobno in nepodobno samemu sebi.« »Nujno.«
- »Zdaj pa poglej še, ali se Eno lahko dotika (απτεσθαι) samega sebe in drugih stvari ter ali se jih ne dotika.« »Razmišljam.« »Videli smo, da je Eno v samem sebi kot celoti (εν εαυτω ολω).« »Točno.« »Toda ali Eno ni tudi v drugih stvareh?« »Je.« »Če je v drugih stvareh, se bo dotikalo drugih stvari, če pa je v samem sebi, bo ločeno od dotikanja drugih stvari in se bo dotikalo samega sebe, kolikor je samo v sebi.« »Tako je videti.« »Eno se bo torej dotikalo tako samega sebe kot drugih stvari.« »Dotikalo se bo.« »Vendar kako je s tem: ali ne mora vsaka stvar, ki se nečesa dotika, ležati zraven tega, česar se dotika, in zavzeti mesto (εδραν κατεχον), ki je ob (μετα) tistem, kjer se nahaja to, česar se dotika?« »Nujno.« »Eno mora, če se naj dotika samega sebe, ležati tik (ευθυς) za samim seboj in zavzeti mesto zraven tega, kjer je ono samo.« »Mora.« »Torej bi Eno moralo biti dvoje, če naj to stori (ποιησειεν) in če naj bo na dveh mestih hkrati. Vendar dokler je Eno, tega ne bo moglo?« »Ne bo.« »Po isti nujnosti tako Eno ne more biti dvoje niti se ne more dotikati samega sebe.« »Po isti.« »Toda ne bo se dotikalo tudi drugih stvari.« »Zakaj ne?« »Rekli smo, da mora [stvar] ležati zraven tiste, katere se naj dotika, med njima pa v sredini ne sme biti ničesar tretjega.« »Res je.« »Potem morata biti najmanj dve, če naj pride do dotika (αψις).« »Morata.« »Če se tema dvema deloma zraven doda tretji, potem bodo trije deli in dva dotika.« »Da.« »Torej se vselej, ko dodamo en del, doda še en dotik, iz česar sledi, da je število dotikov za enega manjše od števila delov. Za kolikor sta prva dva dela prekoračila število

dotikov, za toliko bo tudi število vsakega naslednjega dela prekoračilo vsoto dotikov. Vsi ostali nadaljnji deli so za enega večji, prav tako pa za en dotik tudi dotiki.« »Točno.« »Kakršnokoli je že število bivajočih stvari (τα οντα), vselej bo njihovo število dotikov za enega manjše.« »Res je.« »Če pa je en sam [del] in nista dva, potem ne bo dotika.« »Ne bo ga.« »Toda rekli smo, da stvari, ki so druge od Enega (τα αλλα του ενος), niti niso Eno in niti niso na njem udeležene kot druge.« »Niso.« »Potem v drugih stvareh ni (ενεστιν) števila, če se v njih ne nahaja Eno (ενος μη ενοντος).« »Ni ga.« »Druge stvari niso tako niti eno niti dvojje in niti nimajo imena katerega od drugih števil.« »Nimajo.« »Eno je potemtakem samo eno in ne more biti dvojje.« »Tako je videti.« »Pa tudi dotika ne bo, če ni dveh delov (δουιν οντοιν).« »Ne bo ga.« »Eno se torej niti ne dotika drugih stvari, pa tudi druge stvari se ne dotikajo Enega, če ni dotika.« »Gotovo.« »Glede na vse [povedano] se bo Eno dotikalo tako drugih stvari kot samega sebe, obenem pa se jih ne bo dotikalo.« »Tako se zdi.«

»Je Eno tudi enako (ισον) in neenako (ανισον) s samim sabo in z drugimi stvarmi?« »Kako misliš?« »Če je Eno večje ali manjše od drugih stvari in če so druge stvari večje ali manjše od Enega, ali ne bodo potem Eno s tem, ko je eno, in druge stvari s tem, ko so drugo od enega, eden od drugega niti večji niti manjši, ker so pač takšne bitnosti (ταντας τας ουσιας), ampak bo v odnosu na te [bitnosti] vsaka posamezna [stvar] ostala enaka (ισοτητα εχοιεν), s tem pa tudi enaka v odnosu ena do druge. Kajti če bi [druge stvari] imele velikost (μεγεθος), Eno pa majhnost (σικροτητα), in če bi Eno imelo velikost in druge stvari majhnost, potem bo tista vrsta (τω ειδει), ki ima velikost, večja, tista pa, ki ima majhnost, manjša.« »Nujno.« »Ali nimamo torej dveh idej, ideje velikosti in majhnosti, kajti če ne bi bivali, ne bi bili nasprotni ena drugi in tudi ne bi mogli prebivati v bivajočem (εν τοις ουσιν εγγιγνοισθην)?« »Tako je.« »Če torej v Enem prebiva majhnost (εν το ενι σικροτες εγγιγνεται), bo tako v celoti kot v njegovih delih.« »Nujno.« »Kaj bo, če bo v celoti? Ali se ne bo tedaj kot enaka Enemu razširila po njegovi celoti (δι' ολου αυτου τεταμην), ali pa ga bo obdajala (περιεχουσα)?« »Očitno.« »Toda če je majhnost v enakosti z Enim (εξ ισου ουσα τω ενι), ali mu tedaj ne bo enaka, in če ga obdaja – večja?« »Seveda.« »Je mogoče, da bi bila majhnost enaka ali večja od nečesa in bi opravljala vlogo velikosti in enakosti (πραττειν τα μεγεθους και

B
C
C
D
D
D
E
E
152
151
150
151

- B ισοτητος), ne pa svoje [vloge]? »To je nemogoče.« »Majhnost torej ne bo bivala v celoti Enega, ampak morebiti v delu.« »Da.« »Toda spet ne more biti v vsem delu (εν παντι τω μερει), saj bi se tedaj obnašala (ποιησει), kot da je v odnosu do celote: bila bi enaka ali večja od dela, v katerem bi bila.« »Nujno.« »Majhnost torej ne bo nastala v nobenem bivajočem, niti v delih in niti v celoti; pa tudi nič ne bo majhnega, razen majhnosti same (αυτης μικροτητος).« »Tako se zdi.« »In tudi velikosti ne bo v njej (ενεσται εν αυτω), kajti sicer bi bilo nekaj večjega zunaj (αλλο) velikosti same, namreč v tem, kjer bi velikost bila, ne bo takšnega majhnega (ταυτα μικρου), ki bi prevladalo (υπεπερχειν) nad njim, če naj sploh bo veliko (μεγα). To je pa nemogoče, ker majhnosti ni v ničemer.« »Res je.« »In velikost sama je lahko večja od ničesar drugega kot majhnosti same, majhnost je pa lahko manjša od ničesar drugega kot velikosti same.« »Točno.« »Torej tudi druge stvari niso niti večje ali manjše od Enega, ker nimajo niti velikosti niti majhnosti, prav tako pa omenjeni nimata zmožnosti (δυναμιν), da bi prevladali v odnosu do Enega ali bili prevladani (υπερχεσθαι), temveč sta takšni samo v odnosu ena do druge. Pa tudi Eno ne bo v odnosu do teh dveh ali drugih stvari večje ali manjše, saj nima ne velikosti in ne majhnosti.« »Videti je, da ne.« »Če Eno ni niti večje niti manjše od drugih stvari, ali ni nujno, da nad njimi ne prevladuje in ni prevladano?« »Nujno.« »Kar pa niti ne prevladuje niti ni prevladano, mora biti zelo nujno v enakosti (εξ ισου), kot tako pa je enako.« »Res je.« »Eno pa bo v istem odnosu tudi do samega sebe. Ker v sebi nima ne velikosti in ne majhnosti, ne bo niti prevladovalo samega sebe ali bilo prevladano, temveč bo v enakosti in bo s tem enako.« »Gotovo.« »Eno bo torej enako tako samemu sebi kot drugim stvarem.« »Tako je videti.« »Toda ker je v samem sebi, mora biti zunaj okoli samega sebe (περι εαυτο εξωθεν). Kot obdajajoče samo sebe mora biti večje od samega sebe, kot obdano pa manjše; s tem bo Eno tako večje kot manjše od samega sebe.« »Res bo.« »Toda ali ni nujno, da ni ničesar tudi zunaj Enega in drugih stvari?« »Seveda.« »In to, kar biva, mora vedno nekje biti.« »Da.« »Biti v nečem [enako] pa je biti manjše v tem, kar je večje? Kajti ni drugega načina, da bi nekaj bilo v drugem (ετερον εν ετερω).« »Ni ga.« »Če pa ni ničesar več ob drugih stvareh in Enem, ki pa morata biti v nečem, ali ne bosta tedaj nujno en v drugem – druge stvari v Enem in Eno v drugih stvareh, ali pa ju sploh nikjer ne bo?« »Tako se zdi.« »Ko bo Eno v drugih stvareh, bodo te

večje od Enega s tem, ko ga obdajajo, Eno pa bo kot obdano manjše od drugih stvari. Toda ko so druge stvari v Enem, bo Eno iz istega razloga večje, druge stvari pa manjše od Enega.« »Zdi se.« »Eno je potemtakem tako enako kot večje in tudi manjše od samega sebe in drugih stvari.« »Tako je videti.« »Toda ker je večje, manjše in enako, bo imelo enako veliko in malo merskih enot glede na sebe in druge stvari, enako pa tudi delov.« »Res je.« »Če pa ima enako, večje ali manjše [število] merskih enot, bo po številu manjše ali večje od samega sebe in drugih stvari in bo zaradi tega enako samemu sebi in drugim stvarjem.« »Kako misliš?« »Če je večje od nečesa, bo imelo od tega [istega] več merskih enot, in kolikor bo merskih enot, toliko bo delov. Če pa je manjše od nečesa, jih bo imelo manj, in če je enako, enako.« »Res je.« »S tem bo večje ali manjše od samega sebe ali enako z njim imelo enako več ali manj merskih enot s samim sabo, in zaradi merskih enot tudi delov.« »Tako je.« »Če pa ima enako delov s samim sabo, bo po množini (πληθος) prav tako enako s samim sabo; če jih ima več, bo večje in če jih ima manj, bo po številu manjše od samega sebe.« »Tako je videti.« »Toda ali ne bo Eno v odnosu do drugih stvari prav takšno? Ko se pokaže kot večje, bo po številu večje od njih, in če manjše, bo od njih [po številu] manjše. Če je pa po velikosti enako, bo tudi po množini enako drugim stvarjem.« »Nujno.« »Eno bo torej spet, kot se zdi, po številu enako, večje in manjše od samega sebe in od drugih stvari.« »Res bo takšno.«

»Toda ali je Eno udeleženo tudi na času in postaja mlajše ali starejše od samega sebe in drugih stvari, obenem pa tudi ne postaja mlajše ali starejše niti od samega sebe niti od drugih stvari, pač kot udeleženo na času?« »Kako misliš?« »Če Eno biva, mu pripada bit (ειναι αντω παρχει).« »Da.« »Toda ali je »biti« kaj drugega kot udeleženos na bitnosti v sedanjem času (το δε ειναι αλλο τι εστιν ε μεθεξις ουσιας μετα χρονου του παροντος), tako kot označuje »je bilo« (το ην) pretekli in »bo« (το εσται) prihodnji čas skupnost (κοινωνια) z bitnostjo?« »Res je.« »Torej bo udeleženo tudi na času, če je na biti (του ειναι)?« »Gotovo.« »V času, ki teče (πορευομενου του χρονου)?« »Da.« »Potemtakem postaja vedno starejše od samega sebe, če se giblje naprej skupaj s časom (προερχεται κατα χρονου).« »Nujno.« »Toda ali se še spomnimo, da starejše postane starejše glede na postajanje mlajše?« »Spomnimo se.« »Ker Eno postaja starejše od samega sebe, bo postajalo starejše glede na svoje postajanje mlajše?« »Nujno.« »Tako postaja tako

C

D

E

152

B

- mlajše kot starejše od samega sebe.« »Da.« »Mar ne postaja starejše v sedanjem času, ki je med »je bilo« in »bo«? Kajti pri prehodu iz prej (εκ του ποτε) v potem (το επειτα) ne more preskočiti zdaja (υπερβησεται το νυν).« »Ne more.« »Toda ali se ne ustavi (επισχει) v postajanju starejši, ko se sreča (εντυχη) z zdajem in je tedaj že [postalo] starejše? Ko se giblje naprej (προιον), ne bo nikoli ujeta (ληφθει) od zdaja. Kar se giblje naprej, se dotika tako zdaja kot potema (του νυν και του επειτα), ko zapušča zdaj in lovi potem, pa postaja vmes med obema – potemom in zdajem.« »Res je.« Če je potemtakem nujno, da vse postajajoče ne more mimo zdaja, bo potem v trenutku, ko je v zdaju, prenehalo postajati in bo tisto, kar naj bi bilo kot postajajoče.« »Tako kaže.« »Ko bo Eno v postajanju starejše prispelo do zdaja, bo prenehalo postajati in bo starejše.« »Res je.« »Starejše bo glede na to, od česar je postajalo starejše – to je glede na samega sebe?« »Da.« »In starejše je starejše od mlajšega?« »Je.« »Potem je Eno mlajše od samega sebe, kadar v postajanju sreča zdaj.« »Nujno.« »Zdaj je torej vedno prisoten v Enem (παρεστι τω ενι) skozi vse [njegovo] bivanje (του ειναι), kajti ono je vedno zdaj, kadar je.« »Ne more biti drugače.« »Eno potemtakem vedno je in postaja starejše in mlajše od samega sebe.« »Tako se zdi.« »Toda ali je in postaja dlje časa od samega sebe ali enaki čas?« »Enaki čas.« »Kar je ali postaja v enakem času, ima isto starost (αυτην ηλικιαν εχει).« »Tako je.« »Kar pa ima isto starost, ni niti starejše in niti mlajše.« »Res ni.« »Potemtakem Eno, ki postaja in je v enakem času, ne bo niti starejše in niti mlajše od samega sebe?« »Tako se mi zdi.« »Kaj pa je z drugimi stvarmi?« »Ne vem povedati.« »Tole bi gotovo vedel: druge stvari so, če so le različne in ne [ena] različna stvar, več od Enega. Če bi bila različna stvar (ετερον ον), bi bila eno. Toda ker so različne stvari, jih je več kot ena in imajo množino.« »Imajo jo.« »In ker so množina, bodo udeležene na večjem številu kot Eno.« »Res je.« »Toda za katera števila bomo rekli, da najprej postanejo in so (γενεσθαι και γεγονει προτερον), večja ali manjša?« »Manjša.« »Najmanjše (το ολιγιστον) je torej prvo in to je Eno. Ni res?« »Da.« »Eno je potem nastalo kot prvo izmed vseh stvari, ki imajo število. Toda tudi vse druge stvari imajo število, ker so druge in ne [ena] druga.« »Imajo.« »Mislim, da je Eno postalo kot prvo in druge stvari pozneje (υστερον). Torej so stvari, ki so postale pozneje, mlajše od prve postale (του προτερον γεγονοτος). Tako bodo druge stvari mlajše od Enega, Eno pa bo starejše od drugih stvari.« »Res bo tako.«

»Kako pa je s tem: ali je Eno postalo mimo svoje narave (παρα φύσιν), ali pa je to nemogoče?« »Nemogoče je.« »Za Eno se je pokazalo, da ima dele, in če ima dele, ima tudi začetek, sredino in konec.« »Da.« »Ali ni pri vseh stvareh najprej začetek, tako pri Enem samem kot pri vsaki posamezni izmed drugih stvari, in po začetku še vsi ostali deli do konca?« »Res je.« »Toda mi bomo rekli, da so vse druge stvari deli celote in Enega ter da postanejo Eno in celota obenem s svojim koncem.« »Tako bi rekli.« »Konec pa, tako mislim, postane zadnji in z njim istočasno glede na njegovo naravo postane tudi Eno (αἷα το ἐν πεφυκε γινεσθαι). Če je nujno, da Eno samo ne postaja mimo svoje lastne narave (παρα φύσιν), ampak je postalo istočasno s koncem, potem mora po naravi biti tako, da postaja za drugimi stvarmi (υστᾶτον των ἄλλων).« »Tako je videti.« »Eno je torej mlajše od drugih stvari, druge stvari pa so starejše od Enega.« »Tudi to se zdi.« »Kaj pa tole: ali ne mora nujno biti začetek ali kateri drugi del Enega ali česar drugega, kar je del in ne deli, eden del?« »Nujno.« »Potem s prvim delom, ki postaja, postaja tudi Eno, prav tako pa obenem tudi z drugim delom in nikoli ne izpušča nobenega dela, ki postaja, ne glede na njihovo zaporedje (οτιπερ προσγινηται σῶσον), dokler do poslednjega dela ne postane v celoti Eno, kjer v razvoju ni opustilo (ἀπολειφθεν ἐν τῇ γενεσσει) niti sredinskega, začetnega, končnega ali katerega drugega dela.« »Res je.« »Eno ima torej isto starost kot vse ostale stvari. Če Eno ne bo postajalo mimo svoje narave, ne bo postalo niti prej in niti pozneje od drugih stvari, ampak istočasno. Po tem argumentu Eno ne bo niti starejše in niti mlajše od drugih stvari, pa tudi druge stvari ne od Enega; po prejšnji trditvi pa bo postalo tako starejše kot mlajše, prav tako kot tudi druge stvari od njega.« »Tako je.« »Na ta način torej je in na ta način je nastalo. Toda kaj je s postajanjem (περι του γινεσθαι) starejše in mlajše od drugih stvari in drugih stvari od Enega, ali z nepostajanjem (μητε...γινεσθαι) mlajše ali starejše? Je s postajanjem tako kot z bitjo (περι του ειναι), ali kako drugače?« »Ne vem povedati.« »Jaz lahko rečem tole: če je nekaj starejše od nečesa, od njega ne bo moglo biti starejše kot tedaj [v začetku], ko je najprej nastalo in se v starosti ne bo moglo razlikovati (διηνεγκε τῇ ηλικια), pa tudi mlajše ne bo moglo postati mlajše. Če neenakim [množinam] bodisi časa bodisi česa drugega dodamo enake, potem bo nastala razlika vedno enaka tisti na začetku.« »Tako je.« »Potemtakem tisto, kar je bivajoče (το ον του οντος), ne bo moglo

C

D

E

154

B

- C nikoli postati niti starejše in niti mlajše, ker je vedno v enaki razliki starosti. Tako že je in je nastalo starejše, drugo [od obeh] pa mlajše in ne postaja.« »Res je.« »Tako nastalo Eno (το εν ον) nikoli ne postaja starejše ali mlajše od drugih nastalih stvari (των αλλων οντων).« »Ne postaja.« »Toda poglej, ali postanejo starejše ali mlajše na ta način.« »Na kateri?« »Na tale: Eno se je pokazalo starejše od drugih stvari in druge od Enega.« »Kaj potem?« »Če je Eno starejše od drugih stvari, potem biva več časa (πλειω χρονον γεγονεν) od drugih stvari.« »Da.« »Premisli ponovno: če daljšemu ali krajšemu času dodamo enako množino časa, ali se bo daljši čas razlikoval (διοισει) od krajšega za enak ali za manjši del?« »Za manjši.« »Torej Eno v prihodnje (εις το επειτα) ne bo ostalo v starostni razliki (ηλικια διαφορον), ki je bila kot najprej nastala v odnosu do drugih stvari, ampak bo z dodajanjem enake množine časa Enemu in drugim stvarjem manjša starostna razlika glede na prvotno.
- E Ali ni res?« »Da.« »Kar pa se po starosti manj razlikuje od nečesa v odnosu do prvo nastalega, postane mlajše v odnosu do tistih stvari, do katerih je bilo sprva starejše.« »Da, mlajše.« »In če je mlajše, ali druge stvari ne bodo v odnosu do Enega postale starejše kot sprva?« »Res je.« »Torej postaja mlajše nastalo starejše v odnosu do prvo nastalega in tega, kar je starejše (πρεσβυτερον ον), tako da [mlajše] nikoli ni starejše, ampak od njega ves čas postaja starejše (αι εκεινου πρεσβυτερον γιγνε-
155 ται). To [starejše] tako raste k mlajšemu (επι το νεωτερον επιδιδωσιν), drugo [mlajše] pa k starejšemu. Pa tudi starejše postaja mlajše od mlajšega. Ko gresta (ιοντε) v nasprotnih smereh, postajata nasprotnost ena drugi (το εναντιον αλληλοιν γιγνεσθον): mlajše starejše od starejšega in starejše mlajše od mlajšega. Tega postajanja pa ne morata končati. Kajti če bi končno postali (γενοιντο), več ne bi postajali (γιγνοιτο), ampak bi že bili. Zdaj pa postajajo mlajše in starejše eden od drugega.
- B Eno postaja mlajše od drugih stvari, ker se je pojavilo starejše in je prvo postalo, druge stvari pa postajajo starejše od Enega, ker so nastale pozneje. Iz istega razloga so tudi druge stvari v takem odnosu do Enega, ker so se pojavile starejše od njega in so prve postale.« »To je res tako videti.« »Če pa je tako, da nobena stvar ne postaja niti starejša in niti mlajša, ker se ena od druge razlikuje po enakem številu (ισω αριθμω), potem niti Eno ne bo postalo starejše od drugih stvari in niti druge stvari ne od Enega, ampak se bodo vedno [med sabo] razlikovale za določen del (αλλω μορω) prvo postale od pozneje postalih in pozneje postale
- C

od prvo postalih, zaradi česar pa bodo nujno hkrati (αλλήλων) postajale starejše in mlajše – tako druge stvari od Enega kot Eno od drugih stvari.«
 »Res je.« »Glede na vse [povedano] Eno je in nastaja (εστι τε και γιγνεται) starejše in mlajše od samega sebe in drugih stvari, pa tudi ne postaja starejše in mlajše od samega sebe in drugih stvari.« »To je v celoti res.« »Če je Eno udeleženo na času in postajanju starejše in mlajše, ali ne bo nujno prav tako udeleženo na preju, potemu in zdaju, v kolikor je udeleženo na času?« »Nujno.« »Torej Eno »je bilo«, »je« in »bo« in »je postajalo« (εγιγνετο), »postaja« (γιγνεται) in »bo postalo« (γενησεται).« »Gotovo.« »Prav tako pa so »bi lahko«, »je bilo«, »je« in »bo« v odnosu do njega ali od njega (και ειη αν τι εκεινω και εκεινου, και ην και εστιν και εσται).« »Res je.« »O njem lahko imamo vedenje (επιστημη), mnenje (δοξα) in zaznavo (αισθησις), saj prav zdaj o njem vse to ročnemo.« »Točno praviš.« »Hkrati ima tudi ime in definicijo (λογος) ter se lahko imenuje in definira (λεγεται). Eno pa je tudi vse, kar spada k drugim stvarjem take vrste (περι τα αλλα των τοιουτων τυγχανει οντα).« »To je v celoti res.«

3. hipoteza: *Eno biva in ne biva hkrati.*

»Poglejmo zdaj še v tretje. Če je Eno takšno, za kakršno smo ga razglasili (διεληλυθαμεν), ali ne bo nujno zato, ker biva kot eno in mnoštvo, hkrati pa tudi ne biva kot eno in mnoštvo ter je udeleženo na času, kot bivajoče eno (οτι εστιν εν) včasih udeleženo na bitnosti, kot nebivajoče eno (οτι ουκ εστι) pa včasih neudeleženo na bitnosti?«
 »Nujno.« »Ali je lahko, ko je udeleženo, tedaj tudi neudeleženo, in ko je neudeleženo, udeleženo?« »Ne more.« »Torej ja v drugem času, ko je udeleženo, in spet v drugem, ko ni udeleženo. Edino tako je lahko udeleženo in neudeleženo na isti [stvari].« »Točno.« »Potemtakem je tak čas, ko je udeleženo na biti (του ειναι), in takšen, ko jo zapušča (απαλλαττεται αυτου). Toda kako je mogoče, da bi enkrat (τοτε...τοτε) imelo neko isto stvar (εχειν το αυτο), drugič pa ne, razen če jo v nekem trenutku (ποτε) ne sprejme ali zapusti (ποτε και λαμβανη αυτο και αφη)?« »Samo tako je mogoče.« »In vendar – ali udeleženi na bitnosti ne praviš nastajanje (γιγνεσθαι)?« »Tako pravim.« »In zapuščanju bitnosti (απαλλαττεσθαι ουσιας) izginjanje (απολλυσθαι)?« »Tudi.«

D

E

156

- »Eno, kot se zdi, s tem ko sprejema in zapuščata bitnost, nastaja in izginja.«
- B »Nujno.« »In ker je eno in množstvo ter nastajajoče in izginjajoče, ali ne bo tedaj, ko bo nastajalo [kot] eno, izginjalo kot množstvo?« »Res je.«
- »Toda ali nastajanje enega in množstva ne pomeni nujno ločevati se in združevati se (διακρινεσθαι και συγκρινεσθαι)?« »Gotovo.« »In to, kar nastaja neenako in enako, se mora enačiti in neenačiti (ομοιουσθαι και ανομοιουσθαι)?« »Da.« »In kot večje, manjše ali enako – ali ne mora rasti (αυξανεσθαι), izginjati (φθινειν) in se enačiti (ισουσθαι)?«
- C »Tako je.« »Ko se kot gibajoče ustavi in iz mirovanja preide v gibanje, ono samo ne sme biti v času (δει αυτο μηδ' εν ενι χρονω ειναι).«
- »Kako misliš?« »Če najprej miruje in se nato začne gibati in če se najprej giblje in nato miruje, ali bo lahko takšno, ne da bi bilo podvrženo spremeni (του μεταβαλλειν πασχειν)?« »Res jo bo.« »Kajti nobenega časa ni, v katerem bi nekaj istočasno (αμα) ne bilo bodisi v gibanju ali mirovanju.«
- »Ni ga.« »In gotovo se ne more spremeniti brez premene (μεταβαλλει ανευ του μεταβαλλειν).« »Ni verjetno.« »Toda kdaj se spreminja? Ne spreminja se niti kot mirujoče, niti kot gibajoče se in niti ko je v času.«
- D »Res je.« »Ali je to ta čudna reč (το ατοπον), v kateri je tedaj, ko se spreminja (εν ω τοτ' ειη, οτε μεταβαλλει)?« »Katera?« »Nenadnost (το εξαιφνης). Nenadnost, kot se zdi, označuje takšno spreminjanje enega v drugo. Kajti ne spreminja se iz mirovanja, ko je mirujoče, pa tudi iz gibanja ne, ko se giblje. Ta čudna narava nenadnega (η εξαιφνης αυτη φυσικς ατοπος) je nekaj, kar je postavljeno vmes (εγκαθηται μεταξυ) med gibanjem in mirovanjem in ne biva v nobenem času (εν χρονω ουδενι ουσα), ko se spreminja iz tega in v to, kar je kot gibajoče se, v mirovanje, in iz mirovanja v gibanje.« »To je nujno.« »Eno se bo, če miruje ali se giblje, moralo spreminjati, da bo vsako [od teh stanj] (μεταβαλλοι αν εφ' εκατερα). To je edini način, da lahko doseže obe (αμφοτερα ποιοι). Kot spreminjajoče se se spreminja v nenadnosti in ko se spreminja, ni v nobenem času, v tistem času (τοτε) pa se tudi ne giblje in ne miruje.« »Res je.« »Toda ali je tako tudi v odnosu do drugih premen (προς τας αλλας μεταβολας), ko se spreminja iz biti v izginjanje ali iz nebity v nastajanje, da se tedaj nahaja (γιγνεται) vmes med določenimi oblikami gibanja in mirovanja (τινων κινήσεων και στασεων) in tedaj niti je, niti ni, niti ne nastaja in niti ne izginja?« »Gotovo se tako zdi.« »Zaradi istega razloga takrat, ko iz enega prehaja v množstvo (εξ ενος επι πολλα ιον) in iz množstva v eno, ni niti eno in niti množstvo,

pa tudi ločuje ali združuje se ne. In ko prehaja iz podobnega v nepodobno in iz nepodobnega v podobno, ni niti podobno in niti nepodobno, pa tudi prilikovano ni in ne neprilikovano (ουτε ομοιουμενον ουτε ανομοιουμενον). Prehajajoče iz majhnega v veliko in k enakemu ter obratno ne bo niti manjše, niti večje in niti enako, prav tako pa ne bo naraščalo, izginjalo in se izenačevalo.« »Zdi se, da ne.« »Vsem tem stanjem bo potemtakem podvrženo Eno, če biva.« »Gotovo.«

4. hipoteza: Če Eno biva, kaj sledi za druge stvari?

»Zdaj pa moramo oceniti še, čemu bodo podvržene druge stvari, če Eno biva.« »Res moramo.« »Ali naj povemo, kaj morajo te druge stvari od Enega (ταλλα του ενος) imeti, če Eno biva?« »Povejmo.« »Če so druge od Enega, potem druge stvari niso Eno, kajti če bi bile, ne bi bile druge od Enega.« »Točno.« »Toda druge stvari niso popolnoma brez Enega (στερεται πανταπασι του ενος ταλλα), ampak so na njem nekako udeležene.« »Kako?« »Druge stvari so druge od Enega zato, ker imajo dele; kajti če ne bi imele delov, bi bile skupaj (παντελως) Eno.« »Točno.« »Toda pravimo, da deli pripadajo temu, kar je celo.« »Res pravimo.« »Ali potem ne bo celota nujno enost množstva (εν εκ πολλων), katere deli so deli? Kajti vsak posamezen izmed delov ne sme biti del množstva, ampak celote.« »Kako pa to?« »Ko bi nekaj bilo del množstva, v katerem je tudi ono samo, bi bilo del samega sebe, kar je nemogoče; bilo bi pa tudi v vsakem posameznem od drugih [delov] (των αλλων ενος εκαστου), če je del vseh (παντων). Kajti če ni del enega [dela], bo del drugih, ne pa tudi tega enega; če pa ni del vsakega posameznega dela, ne bo del nobenega izmed množstva. Ako ne pripada nobenemu, je nemogoče, da bi bilo nekaj vsem tem [delom] (παντων τουτων τι ειναι), od katerih nobenemu ni nič (ων ουδενοσ ουδεν εστι).« »Tako je videti.« »Torej del ne bo del množstva in niti vsega (παντα), ampak bo ena oblika nečesa enega (μιασ τινοσ ιδεασ και ενοσ τινοσ), ki jo imenujemo celota, popolna enost, ki je nastala iz vsega, zaradi katere bo del šele del.« »To je popolnoma res.« »Ker imajo druge stvari dele, bodo udeležene tako na celoti kot na Enem.« »Res je.« »Stvari, ki so druge od Enega, so potem nujno cela in popolna enost, ki ima dele.« »Nujno.« »Toda tudi za vsaki posamezni del velja ista trditev, kajti tudi ta je

158 udeležen na Enem. Če je vsak posamezni izmed njih del, potem posameznost (το εκαστον) označuje enost, ločeno od ostalih z ozirom na njo samo (καθαυτο), če naj bo posamezna. Očitno pa mora biti nekaj drugega od Enega, če naj bo udeleženo na Enem, kajti ko ne bi bilo udeleženo, bi bilo Eno samo (εν αυτο). Toda da bi bilo eno, je nemogoče za karkoli drugega kot Eno samo.« »Nemogoče je.« »Udeležena na Enem pa morata nujno biti tako celota kot del, saj bo Eno celota, katere deli so deli. Vsak posamezni en [del], ki je del celote, bo del celote.« »Tako je.« »Toda ali ne bodo stvari, ki so udeležene na Enem, drugačne od Enega v trenutku, ko so na njem udeležene (μετεχοντα αυτου)?« »Seveda.« »Torej bodo stvari, ki so različne od Enega, mnoge; sicer bi stvari, ki so druge od Enega, ne bile niti ene in niti več (πλειω) od enega, ampak nič.« »Res je.«

»Če so stvari, ki so udeležene na Enem kot delu in Enem kot celoti več (πλειω) kot ene – ne bodo tedaj nujno stvari, ki so udeležene na Enem (τα μεταλαμβαινοντα), neskončna množina?« »Kako misliš?« »Poglejmo. Ali ni res, da v trenutku (τοτε), ko se udeležujejo na Enem, še niso eno in niso udeležene na njem?« »Očitno.« »Torej so množine bivajočega (πληθη οντα), v katerih ni Enega?« »Res so množine.« »Kaj bi bilo, ko bi hoteli z mišljenjem (τη διανοια) od njih odvzeti najmanjši možni del (το ολιγιστον)? Bi to odvzeto, ki ni udeleženo na Enem, še bilo množina in ne eno?« »Nujno.« »Vedno ko gledamo na ta način drugačno naravo ideje z ozirom na njo samo (αυτην καθαυτην την ετεραν φυσιν του ειδους), ali ne bomo tedaj videli neskončno množino?« »Vsekakor.« »Ko pa je en posamezni del postal del, bo imel mejo v odnosu do drugih in v odnosu do celote, pa tudi celota v odnosu do delov.« »Točno.« »Stvari, ki so druge od Enega, bodo skupne tako Enemu kot samim sebi, ter bodo, kot se zdi, postale nekaj različnega v njih samih, kar jim bo nudilo mejo v odnosu ene do druge (ο περας παρεσχε προς αλληλα). Toda njihova narava z ozirom na njo samo je neskončna (η δ'εαυτων φυσικα καθ'εαυτα απειριαν).« »Tako je videti.« »Torej so stvari, ki so druge od Enega, tako kot celota in kot deli neskončne in so udeležene na meji (περατος μετεχει).« »Gotovo.«

E »Ali ne bodo prav tako podobne in nepodobne, tako ene z drugo kot s samimi sabo?« »Kako misliš?« »Če so vse neskončne glede na njihovo naravo (κατα την εαυτων φυσιν), bodo glede na to podvržene istosti.« »Res je.« »In če so vse skupaj (απαντα) udeležene na meji, bodo prav

tako vse podvržene istosti.« »Seveda.« »Kolikor pa so podvržene tako mejnosti (πεπερασμένα εἶναι) kot neskončnosti, bodo ena od druge v nasprotnih stanjih glede na stanja (τὰ παθη), ki jih trpijo.« »Da.« »Nasprotnosti (τὰ ἐναντία) pa so si, kolikor je le mogoče, nepodobne (ὡς οἶον ἀνομοιοτάτα).« »Res je.« »Glede na vsako izmed stanj bodo podobne samemu sebi in ene z drugo, toda glede na obe [skupaj] bodo tako najbolj nasprotne kot najbolj nepodobne.« »Nujno.« »Tako bodo druge stvari s samim sabo in ena z drugo tako podobne kot nepodobne.« »Tako je.« »Potemtakem bodo tako iste kot različne ena z drugo, tako gibajoče se kot mirujoče, in za nas v stvareh, ki so druge od Enega, ne bo težko ugotoviti vsa stanja nasprotnosti, ker se je pokazalo, da so takšne.« »Točno praviš.«

159

B

5. hipoteza: Če Eno je (absolutno), kaj sledi za druge stvari?

»Toda če zdaj te stvari pustimo kot očitne (ὡς φανερά) in ponovno pogledamo, če so s tem, ko Eno biva, stvari, ki so druge od Enega, res takšne in če so le na ta način (οὕτως ἔχει ... ἢ οὕτω μόνον)?« »Pa dajmo.« »Povejmo od začetka, čemu so podvržene stvari, ki so druge od Enega, če Eno biva.« »No, povejmo.« »Ali ni eno ločeno od drugih stvari, prav tako pa druge stvari od Enega?« »Zakaj?« »Zato ker mimo njih ni več ničesar ob tem, kar je drugo od Enega ali drugo od drugih stvari. Vse je bilo namreč rečeno, ko je bilo rečeno »Eno« in »druge stvari.« »Ja, vse.« »Torej ni več ničesar zraven, v katerem bi bile Eno in druge stvari (ἐν ᾧ τὸ ἐν τῶι αὐτῶι καὶ τὰλλα).« »Ničesar ni.« »Toda Eno in druge stvari nikoli niso v istem (ἐν ταυτῶ).« »Tako se zdi.« »So potem ločeni?« »Da.« »Toda pravimo, da to, kar je resnično Eno (ὡς ἀληθὺς ἐν), nima delov.« »Res jih nima.« »Torej Eno ne bo v drugih stvareh niti kot celota in niti kot deli, če naj bo ločeno od drugih stvari in naj nima delov.« »Ne bo.« »Druge stvari potem na noben način ne bodo udeležene na Enem, ker na njem niso udeležene niti kot nek njegov del (κατὰ μέρος τι αὐτοῦ) in niti kot celota.« »Tako se zdi.« »Torej druge stvari nikakor ne bodo ene, v sebi pa tudi nimajo nobene enosti (ἔχει ἐν ἑαυτοῖς ἐν οὐδέν).« »Res je.« »Toda druge stvari tudi niso mnoge, kajti če bi bile mnoge, bi vsak posamezni del celote bil eno, v kolikor so mnoge. Stvari, ki so druge od Enega, ne bodo niti ene,

†

C

D

C

niti mnoge, niti celota in niti deli, če na njem [Enem] niso udeležene.«
 »Točno.« »Druge stvari pa niso niti dvoje niti troje in jih [teh »števil«]
 E niti ne vsebujejo (ενεστιν εν αυτοις), če so popolnoma brez Enega.«
 »Tako je.«

»Torej druge stvari niso niti podobne in niti nepodobne Enemu, ne vsebujejo pa niti podobnosti niti nepodobnosti. Kajti če bi bile same podobne in nepodobne, ali če bi vsebovale podobnost in nepodobnost, bi stvari, ki so druge od Enega, vsebovale dve nasprotni vrsti (ειδη εναντια αλληλοις).« »Tako je videti.« »Toda biti udeležen na nečem dvojem je nemogoče za nekaj, kar ni udeleženo na enem.« »Res je nemogoče.« »Druge stvari torej niso niti podobne niti nepodobne in niti oboje.
 160 Namreč ko bi bile podobne ali nepodobne, bi bile udeležene na eni od dveh idej (ενος του ετερου ειδους), in če bi bile oboje, na obeh nasprotnih.« »Res je.«

»Potemtakem niso ne iste in ne različne, niti gibajoče se in niti mirujoče, niti nastajajoče in niti izginjajoče, niti večje niti manjše, pa tudi nobenega drugega izmed takih stanj ne trpijo. Kajti če bi druge stvari bile podvržene čemu od tega (τι τοιουτου πεπονθεναι υπομενει τα αλλα), bi bile udeležene tako na enem, dvojem, trojem, sodem in
 B lihem, kar se je pokazalo za nemogoče, saj so na vse načine popolnoma neudeležene na Enem.« »Zelo res.« »Če Eno biva, bo Eno vse (παντα εστι) in nič od tega (ουδε εστι), tako v odnosu do samega sebe kot v odnosu do drugih stvari.« »To je v celoti res.«

6. hipoteza: Če Eno ne biva, kaj sledi zanj?

»Dobro. Ali ne bi pogledali še tega, kar mora slediti, če Eno ne biva?« »Poglejmo.« »Kaj je hipoteza sama, če Eno ne biva? Je kaj različna od te, da ne-Eno ne biva (ει μη εν μη εστιν)?« »Gotovo se
 C razlikuje.« »Se le razlikuje ali pa je v celoti (παν) nasprotno temu, ko se reče, da ne-Eno ne biva – da Eno ne biva (ει εν μη εστιν)?« »V celoti nasprotno.« »Ko pa bi nekdo rekel, da velikost ne biva ali da majhnost ne biva ali kaj drugega te vrste, ali ni očitno, da bo govoril, kako je v vsakem posameznem neko različno nebivajoče (ετερον τι λεγοι το μη ον)?« »Res je.« »Ali ni zdaj očitno, da bo tedaj, ko reče, da Eno ne biva, govoril o tem, da je nebivajoče različno od drugih stvari, in ali bomo

vedeli, o čem govori?« »Bomo.« »Najprej govori o nečem spoznatnem (γνωστον τι), nato pa o nečem različnem od drugih stvari, ko reče 'Eno', bodisi da mu pripiše bit (το ειναι) ali nebit (το μη ειναι). Namreč nič manj ni spoznano (ηττον γιγνωσκειται) to, čemur pravimo nebivajoče (τι το λεγομενον μη ειναι) in ga imamo za različnega od drugih stvari. Ali ni tako?« »Nujno.« »Potemtakem moramo povedati od začetka, kaj mora slediti, če Eno ne biva. Najprej mu je treba pripisati to, da je o njem, kot se zdi, neko vedenje (επιστημη), saj sicer ne bi bilo spoznano to, o čemer govori nekdo tedaj, ko pravi, Eno ne biva.« »Res je.« »Torej mu pripada različnost (ετεροιοτης) v odnosu do vedenja: ne govorimo o različnosti drugih stvari, ko pravimo, da je Eno različno do drugih stvari, ampak o njegovi različnosti.« »Tako je videti.« »Nebivajoče Eno (το μη ον εν) je torej udeleženo tako na »onem« kot »nečem«, »od tega«, »temu«, »teh« in vseh stvareh podobne vrste. Sicer o Enem ne bi mogli govoriti, kakor tudi ne o stvareh, ki so različne od Enega. Nič ne bi bilo njemu in od njega, niti se ne bi moglo reči, da je nekaj, če ne bi bilo udeleženo na tem »nečem« ali drugem podobnem (μητε του τινος αυτω μετην μητε των αλλων τουτων).« »Točno.« »Eno potem ne bo takšno, da bi bivalo, če ne biva, toda nič ga ne ovira, da ne bi bilo udeleženo na množtvu; to je celo nujno, če naj to Eno in ne kaj drugega ne biva. Ko pa ne bi bilo niti Enega in niti »onega« (εκεινο), ampak bi bilo govora o nečem drugem (περι αλλου του ο λογος), potem ni treba govoriti o ničemer (ουδε φθεγγεσθαι δει ουδεν). In če gre za to Eno in ne za kaj drugega, kar smo predpostavili kot nebivajoče, potem bo samo nujno udeleženo tako na »tem« kot na mnogih drugih stvareh.« »Res je tako.«

»Njemu prav tako pripada (εστιν αυτω) nepodobnost v odnosu do drugih stvari. Kajti druge stvari bodo kot različne od Enega [tudi] različnih vrst (οντα ετεροια).« »Da.« »Toda ali ni biti različne vrste biti druge vrste (αλλοια)?« »Res je.« »In biti druge vrste – nepodoben?« »Ja, nepodoben.« »Toda če so nepodobne Enemu, ali ne bodo nepodobnim nepodobne stvari očitno nepodobne (ανομοιω τα ανομοια ανομοια)?« »Očitno.« »Torej bo nepodobnost v Enem in v odnosu do nje mu bodo [Enemu] druge stvari nepodobne.« »Tako se zdi.« »Če pa je podobno z drugimi stvarmi, ali ne bo tedaj nujno podobno tudi s sabo?« »Kako misliš?« »Če je Eno nepodobno Enemu, potem ne bi govorili o nečem takšnem, kot je Eno, tako da hipoteza ne bi bila o Enem, temveč

D

C

G

E

161

B

C

o nečem drugem od Enega.« »Res je.« »Eno torej ne sme biti takšno.«
 »Ne sme.« »Potemtakem mora biti podobno s samim sabo.« »Mora.«

»Toda Eno prav tako ni enako drugim stvarem. Kajti če bi bilo enako,
 bi s tem že bivalo in bilo enako njim glede na enakost. Toda oboje je
 nemogoče, če Eno ne biva.« »Nemogoče je.« »Če pa ni enako drugim
 stvarem, ali ne bodo tedaj tudi druge stvari ne-enake njemu?« »Nujno.«
 »Toda ali niso ne-enake stvari neenake (τα μη ισα ανισα)?« »So.« »In

neenake neenake neenakim?« »Res je.« »Eno je torej udeleženo na

neenakosti, v odnosu na katero so mu druge stvari neenake?« »Res je
 udeleženo.« »In v neenakosti sta (ανισοτητος εστι) velikost in majhnost.«

»Sta.« »V Enem sta potem tako velikost kot majhnost?« »Tako se zdi.«
 »Toda velikost in majhnost sta vselej združeni ena od druge.« »Res

je.« »Vmes med njima pa je vselej nekaj (τι).« »Je.« »Ali lahko navedeš
 kaj drugega razen enakosti, ki bi bila med njima?« »Ne, le enakost.«

»Torej bo v vsem, kar ima velikost in majhnost, vmes med obojim bivala
 tudi enakost.« »Videti je.« »Nebivajoče Eno bo, kot se zdi, udeleženo

na enakosti, velikosti in majhnosti.« »Zdi se.«

»Toda nekako mora biti udeleženo tudi na bitnosti.« »Kako misliš?«
 »Z njim mora biti tako, kot smo rekli. Kajti če ni tako, ne bomo rekli

ničesar resničnega, ko pravimo, da Eno biva. Če pa govorimo po resnici
 (αληθη), očitno govorimo o bivajočem samem (οντα αυτα). Ali ni tako?«

»Tako je.« »Kajti ko pravimo, da govorimo po resnici, nujno govorimo
 o nečem, za kar pravimo, da je bivajoče (ημιν φαναι και οντα λεγειν).«

»Nujno.« »Kot se torej zdi, nebivajoče Eno biva (εστιν... το εν ουκ ον).
 Kajti če ne bi bilo nebivajoče, ampak bi obdržalo nekaj biti v odnosu do

nebiti (τι του ειναι ανησει προς το μη ειναι), bi že bilo bivajoče.«
 »Popolnoma točno.« »Če hoče nebivati, bo kot nebivajoča bit moralo

imeti neko povezavo z nebitjo (δει αρα αυτο δεσμον εχειν του μη
 ειναι το ειναι μη ον, ει μελλει μη ειναι), podobno kot ima bivajoče

nebivajoče za nebit (το ον το με ον εχηειν με ειναι), da bi lahko bilo
 popolno. Na ta način bivajoče najbolj bo (το ον μαλιστα ειη) in nebiva-

joče najbolj ne bo (ουκ ειη); bivajoče kot udeleženo na bitnosti biti, ki
 biva in nebitnosti biti, ki ne biva, bo šele tako popolno. Kar pa je nebiva-

joče, mora biti udeleženo na nebitnosti nebiti, ki ne biva, pa tudi na
 bitnosti biti, ki ne biva, če naj nebivajoče popolnoma ne biva (ει και το

μη ον αυ τελεως μη εσται).« »To je v celoti res.« »Če je torej bivajoče
 udeleženo na nebiti in nebivajoče na biti, bo Eno, ker ne biva, nujno

udeleženo na biti, da bi prišlo v nebit (του είναι αναγκα μετειναι εις το μη είναι).« »Nujno.« »Eno bo torej, kot se zdi, imelo bitnost (ουσια φαινεται τω ενι), če ne biva.« »Zdi se.« »Pa tudi nebitnost, če ne biva.« »Tako je.«

»Toda ali se lahko nekaj, kar se nahaja v nekem stanju, tudi ne nahaja v tem stanju, ne da bi se ob tem spremenilo tako, da ga zapusti (μεταβαλλον εκ ταυτης της εξεως)?« »Ne more drugače.« »Ali ne označuje premene (μεταβολην) vse, kar hkrati je in ni v takšnem stanju?« »Tako je.« »Premeņa pa je gibanje, ali ne trdimo tega?« »Res je gibanje.« »In Eno se kaže kot bivajoče in nebivajoče?« »Da.« »Torej je videti, da tako je in ni v tej okoliščini.« »Zdi se.« »Nebivajoče Eno se potem kaže kot gibajoče, če se spreminja iz biti v nebit.« »Tako se zdi.« »Če pa ga ni nikjer med bivajočim, da bi bivalo, in če ne biva, se tudi ne bo moglo od nekod v neki smeri premakniti (μεθισταιτο ποθεν ποι).« »Ne bo.« »Torej se ne bo spreminjalo s premikanjem.« »Ne bo.« »Pa tudi na istem mestu se ne bo gibalo (εν τω αυτω στρεφουτο), saj se nikjer ne dotika istega. Za nebivajoče je namreč nemogoče, da bi se gibalo v nečem izmed bivajočega.« »Res je nemogoče.« »Nebivajoče Eno se torej ne bo moglo gibati v nečem, v čemer biva.« »Res je.« »Potem se Eno ne bo predružačevalo od samega sebe (αλλοιουται εαυτου), bodisi kot bivajoče bodisi kot nebivajoče. Namreč tedaj ne bi več govorili o Enem, ampak o nečem drugem, v kolikor bi se od sebe predružačilo.« »Točno.« »Če se Eno niti ne predružačuje, niti se ne giblje na istem mestu in niti ne spreminja, ali se lahko giblje še na kak drugačen način?« »Ne more.« »Negibno (ακνητον) se torej nujno nahaja v miru (ησυχιαν αγειν), kar pa je nahajajoče se v miru, miruje.« »Nujno.« »Nebivajoče Eno tako, kot se zdi, miruje in se giblje.« »Zdi se.« »Toda če se giblje, se bo zelo nujno predružačevalo; kajti v kolikor je nekaj bivajoče, ni več v stanju, v katerem je bilo (εχει ως ειχεν), temveč v različnem.« »Tako je.« »Potemtakem se gibajoče Eno prav tako predružačuje.« »Da.« »In če se nikakor ne giblje, se ne bo nikakor predružačilo.« »Ne bo.« »Ko se pa giblje nebivajoče Eno, se predružačuje, in ko se ne giblje, se ne predružačuje.« »Tako je videti.« »Toda ali ne bo to, kar se predružačuje (το αλλοιουμενον), postajalo nekaj različnega od prvotnega in izginjalo iz prvotnega stanja (εκ της προτερως εξεως)? Kajti to, kar se ne predružačuje, niti ne nastaja in niti ne izginja?« »Nujno.« »Potemtakem nebivajoče Eno, ki se predružačuje, tako nastaja kot izginja, tisto pa, ki se ne

C

D

E

163

B

predruagačuje, niti ne nastaja in niti ne izginja. S tem nebivajoče Eno tako nastaja kot izginja, pa tudi ne nastaja in ne izginja.« »Res je.«

7. hipoteza: Če Enega ni (absolutno), kaj sledi zanj?

»Pojdimo ponovno spet na začetek in pogledjmo, ali se nam bodo pokazali isti sklepi od zdajšnjih ali različni.« »Pojdimo.« »Sprašujemo se, kaj mora slediti za Eno, v kolikor biva.« »Da.« »Ko pravimo, da ne biva – ali s tem označujemo kaj drugega kot odsotnost bitnosti (ουσιας απουσιαν) za tisto, o čemer pravimo, da ne biva?« »Nič drugega.« »Torej torej, ko pravimo, da nekaj ne biva, govorimo o nebivanju na en način in o bivanju na drugi (πως ... πως). Toda ali označuje izraz, da bivajoče ne biva, prav tega, da nikjer in nikakor ne biva, ali pa da nikakor ni udeleženo na bitnosti?« »Da, prav to označuje.« »Torej nebivajoče ne more niti bivati (ειναι) niti ne more biti na noben drug način udeleženo na bitnosti.« »Ne more.« »Toda ali je nastajanje in izginjanje nekaj drugega kot biti udeležen na bitnosti in zapustiti bitnost?« »Nič drugega.« »Kar pa ne njej ni udeleženo, je niti ne sprejme niti ne izgubi (λαμβανουι ουτε απολλουι).« »Le kako bi lahko?« »Če Eno na noben način ne biva, ne bo niti imelo bitnosti, niti je ne bo izgubilo in niti ne bo na njej udeleženo.« »Verjetno.« »Nebivajoče Eno ne bo niti izginjalo in niti nastajalo, saj nikakor ni udeleženo na bitnosti.« »Res je tako videti.« »Pa tudi predruagačevalo se ne bo na noben način, saj bi s tem že bilo podvrženo nastajanju in izginjanju.« »Res je.« »In če se ne predruagačuje, se nujno tudi ne giblje?« »Nujno.« »Pa vendar za to, kar ne biva nikjer (το μηδαμουι ον), ne bomo rekli, da miruje. Mirujoče mora vselej biti na nekem istem mestu.« »Da, na istem.« »Torej moramo reči, da nebivajoče ni niti mirujoče in niti gibajoče se.« »Moramo.« »Prav tako pa mu ne pripada nič od bivajočega (τι των οντων), saj bi kot udeleženo na bivajočem že bilo udeleženo na bitnosti.« »To je jasno.« »Prav tako pa mu ne pripada niti velikost, niti majhnost in niti enakost.« »Tako je.« »In niti podobnost niti različnost v odnosu do njega samega in do drugih stvari.« »Tako je videti.« »Nadalje, ali mu lahko pripadajo druge stvari, če samo nima ničesar (μηδεν αυτο δει ειναι)?« »Ne morejo.« »Torej druge stvari niso niti podobne in niti nepodobne, niti iste in niti različne z njim.« »Res niso.« »In ali bodo glede na nebivajoče še »od njega«,

»njemu«, »nekaj«, »tole«, »od tega«, »od drugega«, »drugemu«, »prej«, »potem«, »zdaj«, »vedenje«, »mnenje«, »zaznavanje«, »definicija«, »ime« in vse druge [označbe] bivajočega?« »Ne bodo.« »Potemtakem ne bivajočemu Enemu nikakor ne bo pripadala nobena [označba].« »Zdi se, da nikakor nobena.«

B

8. hipoteza: Če Eno ne biva, kaj sledi za druge stvari?

»Povejmo še, čemu morajo biti podvržene druge stvari, če Eno ne biva.« »Pa dajmo.« »Predvsem druge stvari bivajo, če naj o njih govorimo.« »Tako je.« »In ko se govori o drugih stvareh, bodo druge stvari [že] različne. Ali pa mogoče označuješ isto z [izrazoma] drug in različen?« »Tako označujem.« »Za različno pravimo, da je različno od različnega, za drugo pa, da je drugo od drugega?« »Da.« »Če so torej najdruge drugim stvarjem, bodo nekaj, glede na kar bodo druge (τι ου αλλα εσται)?« »Nujno.« »Toda kaj je to lahko? Saj ne bodo druge od Enega, če slednje ni bivajoče.« »Ne bodo.« »Torej bodo druge ena od druge (αλληλων). Ostaja jim le to, saj ne morejo biti druge od ničesar drugega.« »Točno.« »Potem je vsako posamezno drugo eno do drugega v množini (κατα πληθη), kajti ne more biti kot eno (κατα εν), če Eno ni bivajoče. In vsaka njihova posamezna masa (εκαστος ογκος αυτων) je, kot se zdi, neskončna v množini (απειρος πληθει), in četudi se vzame nekaj, kar se zdi najmanjše, se bo nenadoma, kot je to ob sanjah v spanju, razbilo iz tega, kar je videti kot Eno – v mnoštvo in iz najmanjšega v največje glede na možnost drobljenja iz njega (προς τα κερματιζομενα εξ αυτου).« »Prav točno.« »Te mase bodo torej [tisto] drugo, zaradi česar so si druge stvari med sabo druge, če Eno ni bivajoče, so pa druge stvari.« »Gotovo.« »Torej bodo mnoge mase (πολλοι ογκοι), vsaka posamezna pa bo videti (φαινομενος) kot ena, četudi [to] ne bo, ker Eno ne bo bivalo?« »Tako je.« »Zdelo se bo tudi, da jim pripada število, ker je kot ena posamezna in jih je mnogo.« »Res je.« »Nekatere med njimi bodo videti parne in neparne, četudi v resnici niso takšne, ker Eno naj ni bivajoče.« »Gotovo.« »Pravimo pa tudi, da bo v njih tudi najmanjša, toda slednja je lahko videti kot mnoga in velika v odnosu do posameznih izmed mnogih majhnih stvari (προς εκαστον των πολλων ως σμικρων οντων).« »Tako je.« »Vsaka posamezna masa se bo zdela enaka mnogim

C

D

E

165

- in majhnim stvarjem in ne bo mogla nastopiti v spremembi iz večjega v majhno, če ne bo poprej navidezno prišla med oboje (πριν εις το μεταξυ δοξειεν ελθειν). To pa bo le dozdevek enakosti (φαντασμα ισοτητας).«
- »Verjetno res.« »V odnosu do druge mase pa bo imela mejo, četudi v odnosu do sebe nima niti začetka niti meje niti sredine?« »Kako misliš?«
- »Ko nekdo v mišljenju zapopade (λαβη τη διανοια) nekaj od tega [kar pripada masi], se bo vedno pojavil drug začetek pred (προ) začetkom, za (μετα) koncem še nek različen preostali (υπολειπομενη) konec, v sredini pa še neka druga večja sredinskost od sredine (μεσαιτερα του μεσου), ki bo manjša, saj ni moč ujeti nobene ene posamezne med njimi, ker Eno ni bivajoče.« »Zelo res.« »Tako mislim, da mora vso bivajoče (παν το ον) biti razbito in nujno razdrobljeno v drobce (κερματιζομενον), če naj ga nekdo zapopade v mišljenju. To zapopadeno pa bo vselej masa brez Enega (ανευ ενος).« »Res je.« »Nekaj takega se bo torej vsakemu, ki bo gledal od daleč in slabovidnemu (πορρωθεν ορωντι και αμβλυ), nujno zdela enost, toda tistemu, ki gleda bližje, se bo vsaka posamezna enost zdela neskončna v množini, če bo manjkalo (στερεται) Eno kot nebivajoče.« »Zelo nujno.« »Potemtakem se bo vsaka posamezna izmed mnogih stvari morala zdeti tako neskončna kot omejena, ena in mnoga, če namreč Eno ne biva, bivajo pa stvari, ki so druge od Enega.« »Morala se bo.« »In ali se ne bodo zdele tako podobne kot nepodobne?« »Kako?«
- »Na enak način kot se naslikane stvari [v sliki], ki jih gledamo od daleč, zdijo vse (παντα) [v enem], tako da je videti, da so podvržene istosti in podobnosti.« »Res je.« »Tistemu pa, ki se približa, bodo mnoge in različne, in zaradi dozdevka različnosti (τω του ετερου φαντασματι) bodo različne in nepodobne med sabo.« »Vsekakor.« »Enako bodo tudi mase nujno videti podobne in nepodobne, tako v odnosu samega sebe kot med sabo.« »Vsekakor.« »Pa tudi iste in različne bodo ena od druge, dotikajoče se in ločene med sabo, gibajoče se na vse načine, nastajajoče in izginjajoče in nič od obojega ter vse podobno, kar zlahka opišemo, če ne biva Eno, ampak množstvo.« »Povsem res.«

9. hipoteza: Če Enega ni (absolutno), kaj sledi za druge stvari?

»Pojdimo še enkrat na začetek in povejmo, kaj mora slediti iz tega, če Eno ne biva, bivajo pa stvari, ki so druge od Enega.« »Povejmo.«

»Druge stvari torej ne bodo Eno.« »Ne bodo.« »Pa tudi mnoge ne bodo,

ker bi v njih že bilo eno (εν πολλοις ουσιν ενειη εν). Če pa nobena od njih ni ena, ali tedaj vse skupaj niso nič (απαντα ουδεν εστιν), tako da ne bodo niti mnoge?« »Res je.« »In če v drugih stvareh ni Enega, potem druge stvari ne bodo niti ene in niti mnoge.« »Res ne bodo.« »Torej se tudi ne zdijo (φαινεται) ene ali mnoge.« »Kako misliš?« »Druge stvari nimajo z nebivajočim nikakor in na noben način nobene skupnosti (ουδενι ουδαμη ουδαμως ουδεμιαν κοινωνιαν εχει), pa tudi karkoli od nebivajočega ne pripada kateri od drugih stvari, saj nebivajoče nima delov.« »Res je.« »Torej ni niti mnenja o nebivajočem v drugih stvareh niti nekega dozdevka, pa tudi misliti (δοξαζεται) se nebivajoče ne more nikakor in na noben način pri drugih stvareh (επι των αλλων).« »Res se ne more.« »Če potemtakem Eno ne biva, ne bo nič od drugih stvari misljivo kot eno ali mnogo, kajti brez enega je nemogoče misliti mnogo.« »Nemogoče je.« »In če Eno ne biva, ne bodo druge stvari niti bivale in niti bile mišljene, bodisi kot ene bodisi kot mnoge.« »Tako se zdi.« »Pa tudi podobne ne bodo ali nepodobne.« »Res je.« »In tudi iste ali različne ne, dotikajoče se ali ločene, ter od vsega drugega, o čemer smo govorili kot dozdevnih stvareh, ne bodo druge stvari niti bivale in se niti dozdevale, če Eno ne biva.« »Resnično.« »Ko v kratkem rečemo, da če Eno ne biva, nič ne biva (ουδεν εστιν), smo to povedali točno?« »Popolnoma.« »Torej naj bo tako rečeno, kakor tudi to, da se zdi, da če Eno biva ali ne biva, Eno in druge stvari v odnosu do samega sebe in v odnosu ena do druge vse na vse načine (παντα παντως) bivajo in ne bivajo ter se dozdevajo in ne dozdevajo (φαινεται και ου φαινεται).« »Povsem res.«

166

B

C

Prevedel Boris Vežjak

Opomba k prevodu

Pričujoč prevod v slovenščino predstavlja nekomentirani tekst Platonovega dialoga »Parmenid«, pri čemer za originalno podlago prevoda jemljem klasično Burnetovo izdajo Platonovih del PLATONIS OPERA, Oxford Classical Texts, Tomus II, Oxford University Press 1989. Ob tem se v primerih določenih besed včasih zatekam k nestandardnim rešitvam, ki jih prinašajo številni prevodi tega dialoga v različne jezike, ne da bi to posebej navajal. Ob koncu naj mi bo dovoljeno dodati še nekaj pojasnil, predvsem k »formi« prevoda.

1. Znotraj prevedenega besedila se v običajnem oklepaju nahaja grški tekst povsod tam, kjer se mi zaradi (a) težke razumljivosti, (b) delikatnosti prevoda, (c) terminološke pomembnosti ali celo (d) neprevedljivosti to zdi potrebno. Pri tem navajam posamične besede, sintagme ali dele stavkov neposredno za njihovim prevodom. Ob navedbah ohranjam grške sintaktične in morfološke oblike, tudi če se razlikujejo od prevoda v slovenščino in so v njej drugačne. Ko gre zgolj za navedbo besed, ki se v originalu ne nahajajo skupaj, jih v oklepaju ločujem s tremi pikami.

2. Ker poskušam biti v prevodu karseda natančen, v kar me še posebej sili »logična« narava tega Platonovega dialoga, sem poskušal v jedro prevedenega teksta zelo rigorozno zapisati zgolj tisto, kar se nahaja v originalu. Pač do mere, ko je to še možno. Zato besede, ki se skrivajo v kontekstu in so večkrat že del interpretacije prevajalca ter zategadelj še posebej sporne, zapišem v oglatem oklepaju. Prevod torej poskuša biti korekten tudi ob neupoštevanju tega dodatnega konteksta, skratka »širši« od njega.

3. Že iz 2. točke sledi neogibna dilema: kaj je manjši greh prevajanja – prevesti tekst v njegovi (nezaželeni) nerazumljivosti in večsmiselnosti in s tem tvegati strah, nezaupanje in kritiko bralca, ali težiti k poenostavitvam, ki jih (lažno?) omogoča jezik, v katerega prevajamo, oziroma – kar se zgodi še največkrat – se porajajo kot del prevajalčeve interpretacije? Sam sem se zavestno odločil za prvo, prisotnost drugega pa prepustil vselejšnjemu nehotenemu impulzu, ki ga noben prevajalec *qua* prevajalec ne more zatreti.

4. Za vsako grško besedo ali sintagmo, ki ima v dialogu fiksiran filozofski status, poskušam najti enotno terminološko rešitev, ki se je potem v čim večji meri držim skozi celoten tekst. Da bi bralcu olajšal delo in ga seznanil s svojimi rešitvami, prilagam minislovar, ki ga lahko najde na koncu prevoda.

5. Nekatere izdaje dialoga Parmenid so tradicionalno opremljene še z vmesnim besedilom, nekakšnim komentarjem, ki poskuša bralca propedeutično popeljati skozi dialog in predvsem njegove hipoteze. Na žalost tovrstne členitve niso poenotene, imajo pa tudi to slabost, da v veliki meri razbijejo tekst, tako da sem se sam odločil za minimalni poseg in navedel predvsem mesta z začetkom posameznih hipotez.

SEZNAM NAJPOGOSTEJŠIH TERMINOV V DIALOGU PARMENID
IN NJIHOV PREVOD

aisthesis (αισθησις) – zaznava(nje)	estin (εστιν) – je, biva
talla (τ'αλλα) – druge stvari	episteme (επιστημη) – vedenje
alla tou henos (αλλα του ενος) – stvari, ki so druge od Enega	euthys (ευθως) – raven (tj. premočrten)
alleloin (αλληλοιν) – eden od drugega, med sabo	heteron (ετερον) – različen
allo (αλλο) – drugo	heterotes (ετεροτης) – različnost
alloiosis (αλλοιωσις) – predrugačenje	idea (ιδεα) – ideja
amphoteris (αμφοτερος) – oboje, par	isos (ισος) – enak
apeiros (απειρος) – neskončen, brezmejen	isotes (ισοτης) – enakost
artia (αρτια) – sodo (število)	kinesis (κινησις) – gibanje
arche (αρχη) – začetek	logos (λογος) – beseda, pogovor, razlaga, argument, definicija, trditev, razlog
autos (αυτος) – samo (postavljeno za pojmom, npr. Eno samo)	mega (μεγα) – velik
auto kath'auto (αυτο καθ'αυτο) – z oziranjem na stvar samo	meros (μερος) – del
gignesthai (γιγνεσθαι) – nastajati, postajati	to meson (το μεσον) – sredina
diaphorotes (διαφοροτης) – različnost	metabole (μεταβολη) – premena
dynamis (δυναμις) – moč, zmožnost	metalambanein (μεταλαμβάνειν) – biti udeležan (na)
eidos (ειδος) – ideja, oblika, vrsta	metechein (μετεχειν) – biti udeležan (na)
to einai (το ειναι) – bit, bivanje	morion (μοριον) – del
to me einai (το μη ειναι) – nebit, nebivanje	to nyn (το νυν) – zdaj
hekastos (εκαστος) – vsak posamezni	megethos (μεγεθος) – velikost
to hen (το εν) – Eno, enost	metaksy (μεταξυ) – vmes (med)
hen (εν) – eno	to holon (το ολον) – celota, celo
to enantion (το εναντιον) – nasprotnost	holos (ολος) – cel
enantios (εναντιος) – nasproten	homoios (ομοιος) – podoben
to eksaiphnes (το εξαιφνης) – nenadnost	homoiotetes (ομοιοτης) – podobnost
hestanai (εσταναι) – mirovati	to on (το ον) – bivajoče
	to me on (το μη ον) – ne bivajoče
	ousia (ουσια) – bitnost
	pan (παν) – vse
	paradeigma (παραδειγμα) – vzor
	paschein (πασχειν) – biti podvržen, trpeti, imeti

pathos (παθος) – stanje
 peras (περας) – meja
 perittos (περιττος) – liho (številno)
 to plethos (το πλεθος) – množina
 polla (πολλα) – mnogo
 ta polla (τα πολλα) – množstvo
 pros (προς) – v odnosu do, na
 smikros (σμικρος) – majhen
 smikrotēs (σμικροτης) – majhnost
 stasis (στασις) – mirovanje
 steresthai (στερησθαι) – biti brez,
 manjkati

strongylos (στρογγυλος) – okrogel
 ta symbainonta (τα συμβαινοντα) –
 stvari, ki sledijo (iz)
 schema (σχημα) – oblika
 tauton (ταυτον) – istost
 teleute (τελευτη) – konec
 tekmerion (τεκμηριον) – dokaz
 hypothesis (υποθεσις) – hipoteza
 phainesthai (φαινεσθαι) – dozdevati
 se, videti se (kot), zdeti se
 phantasma (φαντασμα) – dozdevek
 chronos (χρονος) – čas

Mladen Dolar

IN PARMENIDEM PARVI COMMENTARII

»Največja umetnina antične dialektike«, je Hegel imenoval Platonovega »Parmenida« (TWA 3, str. 66). »Nenavadna predhodnica psihoanalize«, je o njem rekel Lacan. Kaj je v tem na prvi pogled bizarnem in suhoparnem tekstu takega, da ga lahko upraviči za takšne nazive? Zakaj ga lahko imamo za relevantnega, celo ključnega za psihoanalitično teorijo? In kaj lahko psihoanaliza pove novega o tem toliko komentiranem, v zadnjih dveh tisočletjih toliko premlevanem tekstu?

Lacan je svoj seminar »... *ou pire*« leta 1971/72 osredotočil na interpretacijo 'aksioma' »je Eno« (*Y a de l'Un*). Tekst tega seminarja še vedno ni dostopen, Lacan je objavil le kratek povzetek v *Scilicet*, kjer lahko preberemo:

»Sicer pa ni šlo za mišljenje Enega, temveč sem, izhajajoč iz izreka, da 'je Eno', šel do kraja, kakor to zahteva njegova raba, da bi od tod prišel do psihoanalize. To pa je že navzoče v Parmenidu, t. j. Platonovem dialogu, kot po neke vrste nenavadni predhodnici [*une curieuse avantgarde*]. Priporočil sem branje tega dialoga svojim poslušalcem, toda ali so ga brali?« (*Scilicet* 5, 1975, str. 5)

Kot je znano, je dialog po vsej verjetnosti nastal nekako v letih 370-367 pr. n. š., v Platonovem »srednjem« obdobju, v seriji skupaj s »Theaitetom«, »Sofistom« in »Politikom«, ki po Platonovih lastnih tekstnih namigih sledijo »Parmenidu« kot svojevrstna nadaljevanja.¹ Dialog je imel zelo nenavadno usodo: po eni strani so ga novoplatoniki povzdignili v tako rekoč sveti tekst in ga obložili z domala mističnim pomenom (kar bo Hegel poimenoval »narobe razumljena ekstaza«, Lacan pa »novoplatonska zmeda«), po drugi strani pa je po mnogih potezah tako nenavaden in paradoksen, da v novejših časih ni manjkalo vsakršnih pomislekov. Ueberweg mu je (še z nekaterimi drugimi) v prejšnjem stoletju sploh odrekel avtentičnost, saj da kaj takega ne more izvirati spod

1. Cf. Sokratovo opombo v »Theaitetu«: »Srečal sem se s Parmenidom, kot sem bil še mlad in on že precej star.« (183e) Podobno v »Sofistu«, 217c.

Platonove roke (avtentičnost je konec stoletja sicer prepričljivo dokazal Campbell z nadrobnimi stilskimi analizami).² Ni tudi manjkalo spekulacij o tem, ali sta oba dela dialoga nastala skupaj ali s precejšnjim časovnim zamikom, in ali nemara ne manjka še zadnji, zaključni del dialoga, ki bi stvari postavil na pravo mesto. Te filološke spekulacije je poganjala zlasti svojevrstna tesnoba pred njegovo aberantno naravo, pred nedoločljivostjo njegovega pomena. Vira zaprepađenosti sta predvsem dva, razporejena na prvi in na drugi del dialoga. Kako to, da je Platon v prvem delu, kot je videti, zapisal zelo radikalno kritiko svoje lastne teorije idej in v njej sam anticipiral glavnino kasnejših Aristotelovih ugovorov ter se tako rekoč pokazal kot boljši kritik samega sebe od svojih kritikov?³ In drugič, zakaj se je Platon v drugem delu spustil v čisto logično vajo, ki se, kot je videti, ne izteče v nobeno pravo poanto in tudi ne ponudi pravega odgovora na prepričljive kritike iz prvega dela? Kako razumeti sklep, ki zares ni videti podoben ničemur iz vse zgodovine filozofije? Zadnji stavek se namreč glasi:

»Torej naj bo tako rečeno, kakor tudi to, da se zdi, da če Eno biva ali ne biva, Eno in druge stvari v odnosu do samega sebe in v odnosu ena do druge vse na vse načine bivajo in ne bivajo ter se dozdevajo in ne dozdevajo. – Povsem res.« (166c)

Kako je sploh mogoče tako končati – nas ima Platon za norca? – in kako bi bilo mogoče od tod nadaljevati? Mar ni ta sklep še najbolj videti kot primer sofistične ekstravagance, tako rekoč zgled za tisto filozofijo, zoper katero se je Platon skozi vse svoje delo tako vehementno boril? Zdi se, kot bi bil Platon tu obenem bolj aristotelovski od Aristotela in večji sofist od sofistov.

A začnimo pri začetku, ki je vsem zadržkom navkljub nemara še vedno najboljši kraj za začenjanje. Na začetku je seveda, kot tako pogosto pri Platonu, zapletena igra napotevanj. Kefalos pripelje svoje prijatelje, filozofe iz

2. Cf. o tem podrobneje Auguste Diès, spremna beseda in opombe v kritični izdaji »Parmenida«, Les Belles Lettres, Pariz 1956. V nadaljevanju se večkrat sklicujem na to izdajo samo z oznako Diès.

3. Tudi ob tem so bile ponujene številne hipoteze: da je Platon tu kritiziral zgolj svojo zgodnjo, še naivno teorijo idej, kakršna se kaže predvsem v *Državi*; da Platon take teorije sploh ni nikoli zagovarjal; da je to zgodnjo teorijo treba pripisati predvsem Sokratu, tako da kritika v prvi vrsti leti nanj (Burnet); da Platon kritizira teorijo, kakor so jo razvoedenili in poplitvili njegovi učenci (Natorp) itd.

Klazomene, v Atene, kjer naletijo na Adeimanta in Glavkona, Platonova brata. Preko Adeimanta poskušajo priti do Antifona, njegovega polbrata po materi, ki je svojčas drugoval s Pitodorom, ta pa da je bil v mladosti priča pogovoru med Parmenidom, Zenonom in Sokratom. Ta pogovor se je Antifon še kot deček po Pitodorovem pripovedovanju naučil na pamet, in prav njegovo pripoved bi Kefalos in njegovi prijatelji zdaj radi slišali. Spet imamo torej drsenje diskurza skozi mrežo posredovanj in prenosov, kjer se je črka prenašala od ust do ust, skozi generacije, zaupana zgolj spominu, da bi tako naposled prišla do Platona, ki jo zapisuje. Platon je samo zadnji v verigi, kronist, pri katerem je davno poslano pismo prišlo na svoj naslov, a tako hkrati nekdo, ki ne piše v svojem imenu, temveč je nazadnje tudi sam zgolj prenašalec pisma, poštar v tej verigi posredovanj, pisar, ki je vzel nase tveganje, da idealnost črke, zapisane zgolj v spomin in v neposrednost pripovedi od ust do ust, prevede v zapis in s tem nemara uniči – korak, ki ga Sokrat ni nikoli vzel nase.

Iz Platonovih diegetskih namigov je mogoče sklepati, da se je dialog domnevno dogodil nekako 450 pr. n. š., torej približno 80 let pred zapisom, in vsi interpreti so si edini, da gre pri tem mitičnem srečanju za literarno fikcijo. Osebe v njem na enem mestu neverjetno zgoščajo vso grško filozofijo: Parmenid in Zenon sta tu kot predsokratika skupaj z mladim Sokratom – Parmenidu naj bi bilo tedaj 65 let, Zenonu 40 in Sokratu 20 (ti podatki so sicer na moč dvomljivi in skregani z drugimi viri). Predsokratiki se torej tu srečajo s Sokratom, še ne vedoč, da so predsokratiki. Za nameček pa imamo tu še Aristotela, mladega fanta, ki služi kot *sparing partner* v dialogu s Parmenidom in ki je bil izbran kot najmlajši in zato najmanj obremenjen. Uporaba tega imena je vsekakor videti bizarna in je zagotovo stvar naključja, saj je »pravi« Aristotel ob času Platonovega pisanja tega dialoga komajda prišel iz Makedonije in se pridružil Akademiji (ali pa še to ne) in že kar malo preveč bi bilo, da bi kar stopil naravnost v Platonov dialog.⁴ Še ena bizarna hipoteza govori o tem, da je bil Aristotel tako užaljen zaradi svoje domnevne vloge v tem dialogu, da Platonovega »Parmenida« v vsem svojem delu sploh nikjer ni omenil (četudi je mogoče najti nekatere tekstovne vzporednice, kot je pokazal Diès, in četudi je Aristotel sam obilno uporabil prav argumente zoper teorijo idej razvite v tem dialogu).

Na začetku stoji odsotni tekst, ki sproži uvodno diskusijo. Zenon je namreč pravkar končal z branjem svojega spisa o množtvu; kaj da je v njem stalo, pa

4. To ime je bilo tedaj nadvse običajno. Diogen Laertski omenja nič manj kot osem različnih Aristotelov.

zavimo le posredno iz Sokratovih ugovorov. Zenon je dokazoval, da množstvo kljub videzu ne obstoji, saj če bi obstajalo, bi bilo protislovno, hkrati podobno in nepodobno s samim seboj, hkrati identično in neidentično, to pa ni mogoče. In če množstvo ne obstoji, tedaj je od tod mogoče sklepati na osnovno eleatsko tezo o obstoju zgolj Enega, ki jo Zenon dokazuje *a contrario*, s pobijanjem nasprotna hipoteze. Če so namreč kritiki eleatom očitali, da je teza o Enem protislovna, je zdaj Zenon skušal pokazati, da je še bolj protislovna nasprotna teza o obstoju množstva. Sokratov ugovor tej izpeljavi v kratkem zgošča ves problem: gre namreč za podvojitve reda idej in množstva reči. Težav naj bi se namreč bilo mogoče otresti s kompromisom: Sokrat, npr., je po eni strani mnogoter, saj je mogoče pri njem ločiti raznotere lastnosti, po drugi strani pa je obenem numerično eden (saj bi nas drugače ne bilo sedem, ampak šest, kot pravi). Protislovje med mnogoterostjo in enostjo bi se tako razblinilo: nič čudnega, če so stvari po eni strani numerično ene, kolikor participirajo na Enem, in po drugi strani mnogotere, kolikor participirajo na množstvu. Vsaka stvar je pač deležna več idej, eidosov, form; kar je izključeno in prepovedano, pa je protislovje v samem redu idej:

»Toda če kdo dokaže, da je Eno samo že tudi množstvo, ali da je množstvo Eno, bi se temu že čudil. To velja tudi za vse ostalo. Če bi trdil, da so rodovi in ideje v sebi podvrženi nasprotnim stanjem, bi bilo to vredno čudenja. Če nekdo zame dokaže, da sem eno in množstvo, se ni treba čuditi.« (129c)

Tako lahko pač za vsako stvar brez protislovja pokažemo, da je ena in mnoga hkrati, nikakor pa ne, da je Eno isto kot množstvo in množstvo Eno. Enost in množstvo lahko v stvareh razločimo prav zato, ker so njuni eidosi jasno razločeni in brez protislovja. Vse bi se pa porušilo, če bi se protislovnost vnesla v sam red idej. Stvarem je pač mogoče pripisati protislovne attribute, idejam pa nikakor, njihov status je odvisen od enoznačne predikacije. Tako je problem navidez elegantno rešen s strogo ločitvijo dveh redov, vendar ostane še ključno vprašanje, kako lahko spremenljive in protislovne reči participirajo na nespremenljivem in neprotislovnem redu idej.

Sokrat tako ponudi strategijo, kako se odkrižati paradoksa. Kjer je namreč Zenon privzel ekstremno držo, da ni ne množstva ne gibanja ne spreminjanja (in za tako držo je potrebna trdna opora v označevalcu nasproti masivni evidenci izkustva), tam je Sokrat trikrat ponovil, da se ni čemu čuditi in da se vse lepo uredi, brž ko ekumensko privzamemo delitev dela med dvema sferama. Hitro

pa se bo izkazalo, da je takšna pozicija, čeprav zveni še tako platonsko, polna skritih pasti in vrzeli, in naposled bo ves drugi del dialoga spektakularno pokazal prav tisto, česar se Sokrat na začetku krčevito otepa – da je namreč treba misliti *paradoksnost in protislovnost na ravni samega reda idej*. Nemara se platonizem v emfatičnem pomenu začne šele tedaj, ko je zmožen vzdržati paradoks, ki je še veliko hujši od Zenonovega.

Po tem kratkem začetnem dialogu Zenon povsem umolkne in videti je, da je njegova stvar hitro in klavrno pogorela. Morda je bil eden Platonovih namenov prav to ponižanje in odstranitev Zenona, da bi zatem v Parmenidu razkril zaveznika svoje teorije idej – kot bi si hotel na svojo stran pridobiti avtoriteto velikega učitelja in se otresti njegovega nadležnega učenca.

V dialogu, ki sledi, dialogu med Parmenidom in Sokratom, smo priča precej nenavadnemu prizoru, da je Sokrat postavljen v vlogo neukega šolarčka, v mišljenju še neizvežbanega mladeniča, ki si ne upa misliti do konca in ki ne zna potegniti konsekvenc svojega lastnega stališča. Sama ideja participacije, ki je videti vogelni kamen platonizma, se mu pred očmi sesuje kot hiša iz kart, vogelni kamen pa se izkaže za nadvse trhel in piškav temelj. Prvi del se konča s Sokratovo popolno katastrofo. Pustimo za zdaj ob strani, kakšne namene je imel Platon s to demonstracijo.

Z našega zainteresiranega gledišča je očitno, da gre pri vsej stvari za status označevalca in njegovega razmerja do reči. Octave Mannoni, sicer Lacanov zvesti učenec iz šestdesetih let, je svojo slovito knjigo uvedel takole:

»Verjetno bo napredek lingvistike omogočil, da pozitivna vednost razreši stare obskurne težave. Platonova *Ideja*, to je danes videti očitno, ni bila nič drugega kot Saussurjev *Označevalec* (je treba opomniti, da istemu objektu lahko pripišemo zdaj toploto zdaj hladnost, in s temi poimenovanji njegov razvoj dobi smisel. Toda sami poimenovanji, Toplota in Hladnost na sebi – ideji Toplega in Hladnega –, sta le v razmerju opozicije).« (Mannoni, *Clefs pour l'Imaginaire*, Seuil, Pariz 1969, str. 7)

Platonova forma, eidos, vselej temelji na izločitvi – freudovsko rečeno – 'unarne poteze', *ein einziger Zug*, ki se lahko opira le na neko Eno – in čisto Eno, kot bomo videli, nazadnje sovpadе s čisto razliko. Toliko imamo vseskozi opraviti s konstituiranjem nekega reda – označevalnega reda –, ki je drugega reda kot red stvari in red biti. Med njima je radikalna nesoizmernost, nesoizmernost Simbolnega in Realnega, v lacanovskih terminih povedano, a problem

je v tem, da kljub temu Simbolno vendarle zadeva Realno in se ga drži. Kolikor gre torej pri Platonovih eidosih nazadnje za logiko označevalca, pa bo treba konec koncev privzeti konsekvenco, da je ta logika v sebi protislovna, obtežena s paradoksi in negativnostjo – in prav skozi to, *prav zaradi tega se lahko Simbolno drži Realnega*. Nadvse nenavadno je, da nas prav v to konsekvenco naposled sili ta dialog.

Parmenidovi ugovori mehanizmu participacije Sokrata zlahka spravijo v zagato. Če Ideje obstajajo ločene od stvari, je Sokrat pripravljen to brez zadržkov priznati za matematične in logične entitete, za Eno, Mnoštvo, identiteto, različnost itd., pa za ideje dobrega, lepega, pravičnega itd., z nekoliko manjšo gotovostjo pa za idejo človeka, ognja in vode itd. Tu se že postavi vprašanje, ali so te ideje istega reda kot one prejšnje, toda prava težava se pojavi na koncu te progresije. Če naj ima namreč vsak rod svojo idejo, ali torej obstajajo ideje stvari, »ki so lahko videti smešne – kot so dlaka, blato, iztrebek ter vsaka druga stvar, ki je prezirljiva in nepomembna« (130c). Ali torej obstaja ideja izmečka? Bilo bi nadvse čudno, pravi Sokrat, če bi ti predmeti imeli svojo idejo, le kako bi jo lahko postavili v niz skupaj z onimi prej omenjenimi vzvišenimi in hvalevrednimi idejami. Sokrata ob pretresanju tega zagrabi nekaj takega kot panika:

»Ko se tu zaustavim, začnem strahoma bežati, da ne bi končal v kakšnem breznu govoričenja. In ko spet pridem do stvari, o katerih smo ravno rekli, da imajo svoje ideje [Eno, lepo, dobro, pravično itd.], se z njimi rad ukvarjam in se pri njih zadržujem.« »Ti si še mlad, Sokrat,« je rekel Parmenid, »in filozofija te še ni zajela tako, kot mislim, da te bo pozneje, ko ne boš nobene [izmed omenjenih] stvari več podcenjeval.« (130d-e)

Sokrat torej pobegne pred podobo objekta kot izmečka, ustraši se pretečega brezna nesmisla, toliko prijetneje se je zadrževati pri vzvišenih rečeh, za katere je videti, da so pravi posel filozofije. A na robu teorije idej se tako že na samem začetku pojavi fantom *objekta, ki ga ne pokriva nobena ideja*, objekta brez forme, čistega izmečka, lahko bi rekli: v zadnji instanci objekta brez označevalca, biti, ki je ne reprezentira noben označevalec. Če se je ta v »Simpoziju« pokazal kot *agalma*, kot sublimni in neizčrpn zaklad (in prav ta podoba objekta je predstavljala stožer Lacanove analize transferja v seminarju o transferju),⁵ pa nam tu nastopi v svoji nasprotni upodobi, v svojem drugem

5. Cf. slovenski prevod »Transfer«, *Razpol 7 (Problemi 3)*, 1992, str. 5-46.

pobočju, kot gnusni objekt, izmeček. Obakrat se Platon, sicer po nasprotnih poteh, približa statusu tega, kar bo Lacan poimenoval objekt *a*. Videli pa bomo, da nam nadaljevanje dialoga ponuja še precej strožjo teorizacijo objekta, precej bolj zavezujoč nastavek, kot je ta mimogrede navržena pripomba. V nasprotju s Sokratom je Parmenid tu pripravljen iti do konca: digniteta filozofije je nazadnje v tem, da je zmožna misliti objekt brez dignitete, in precej težje, kot misliti lepo in dobro, je misliti izmeček. Tu je preskusni kamen.

Temu začetnemu ugrevanju sledi serija prepričljivih ugovorov teoriji participacije. Tu se bomo zadovoljili z zelo sumarnim pogledom, saj nas predvsem zanima nadaljevanje. – Najprej, kako lahko množstvo reči participira na ideji, ne da bi ta sama postala deljena in mnoga? Če bi namreč ta bila cela v stvareh, potem bi hkrati bila izven sebe, če pa je v stvareh le njen del, bi postala razcepljena in ne več ena, ali pa bi njen del moral biti enako velik kot celota, kar ne gre. Nič ne pomaga prispodoba platna, ki pokriva množstvo ljudi, ostajajoč pri tem celo in eno, saj konec koncev vsakega od ljudi pod njim pokriva le del platna.

Tudi ne pomaga, če poskušamo idejo misliti kot princip ali formo, ki bi bila skupna mnogim rečem in bi tvorila njihovo enotnost. Tako bi npr. velike reči bile velike, kolikor bi participirale na formi velikosti kot skupni potezi. Toda če bi bilo tako, bi to terjalo še novo idejo velikosti, ki bi hkrati zaobsegala velike reči in prvo idejo velikosti. Velike reči in forma velikosti nimajo skupne mere, to lahko najdejo le na meta-ravni, ki kot *tertium comparationis* pokriva oboje in tako vzpostavi enotnost ideje in reči.⁶ A čim smo segli na meta-raven, se tega procesa ne da več ustaviti: tudi nova ideja velikosti bo potrebovala nadrejeno idejo, ki bo obsegala vse podrejene ravni in tvorila njihovo enotnost. Plastenje meta-ravni bi tako drselo v neskončnost in videti je, kot bi imeli tu v nekaj vrsticah že ves Russelov paradoks v malem.

Nič bolje se ne obnese, če skušamo idejo postaviti kot misel, ki je navzoča le v dušah in tako ohranja svojo enotnost – to bi bila nekakšna različica nominalizma. A če bi bila ideja le misel, bi vendarle morala biti misel nečesa, nečesa obstoječega, torej misel tistega, kar je skupno in identično v nizu reči –

6. Ta argument bo sicer zaslovel kot »argument tretjega človeka«, po Aleksandrovem komentarju k Aristotelovi *Metafiziki*: »Če je tisto, kar trdimo o več stvareh hkrati, ločeno od teh stvari in obstoji samo zase, če je človek zatrjen tako o individuih kot o Ideji [človeka], potem bo moral obstajati še tretji človek razločen tako od individuov kot od Ideje. Tako bo obstajal še četrti in potem peti in tako v neskončnost.« (Cit. po Diès, str. 63; cf. tudi str. 21-2 in passim) Zasnovno tega argumenta je mogoče najti že v *Državi*, 597c.

potemtakem morajo biti ideje misli, ki so inherentne rečem, sicer bi se morali odpovedati celotni ideji participacije; torej bodisi vse misli, ali pa bi bile reči misli, ki se ne mislijo.

Iz tega klobčiča bi se lahko poskušali izviti tako, da bi postavili ideje kot prapodobne, paradigme reči, reči pa kot njihove kopije. A tu spet naletimo na gornji ugovor slojenja meta-ravnih: kolikor naj bodo kopije podobne idejam, je mogoče vselej postaviti meta-idejo, ki naj zaobseže oboje, prvo idejo in njeno kopijo, in tako v neskončnost. Ideja in kopija sta si lahko podobni le na podlagi nove ideje, ki tvori njuno podobnost in enotnost, tako pa se podobnost odpre v neskončno zrcaljenje.

Kolikor nobeden od teh modusov participacije ne zdrži, pa nazadnje preostane še največja zagata, ki je nemara koren vseh dosedanjih težav. Če naj bodo ideje res take, kot bi morale biti, če naj bi torej tvorile realnost posebnega reda, docela ločeno od reči, potem bi morale biti nespoznatne. Absolutna bitnost bi kot taka sploh ne smela bivati v nas in za nas, kolikor naj bi zares ostala absolutna. Ideje imajo svoj ontološki status prav kot ločene in bi jih bilo mogoče zajeti le na njihovi lastni ravni, tako kot je reči mogoče motriti le v razmerju do drugih reči, ki so jim enakega reda. Potemtakem nam ideje sploh niso dostopne, ideje in reči pa padejo popolnoma vsaksebi, med obojim zazija radikalen razkol. (Lahko bi uporabili sicer neprimerno kantovsko dikcijo in rekli, da je naše spoznanje omejeno le na pojavni svet, nasebnost absolutnih idej pa mu je nedostopna.) Ta argumentacija pa velja tudi v obratni smeri: tudi za božanski um, ki poseduje absolutno spoznanje, je naš svet nedostopen, bogovi prav tako ne morejo ničesar vedeti o ljudeh kot ljudje ne o absolutnem, kolikor je meja med obojim neprekoračljiva. Ideje torej bodisi ne obstajajo ali pa so za človeško naravo nespoznatne.

A tu smo prišli do roba, kjer ta najmasivnejši ugovor ne more zdržati. Če namreč Parmenid sesuje protislovja participacije, pa njegov namen nikakor ni sesuti tudi samo realnost idej. Ekstremna pozicija, v katero so vodili ugovori, je tudi sama nevzdržna: če kdo radikalno zanika ideje in njihovo spoznatnost, ne bo imel kam opreti svoje misli. Stopil bo v prostor nemožnosti slehernega govora, v izničenje diskurza, v neizrekljivost. Konec koncev so prav ideje tisto, kar sploh omogoča imenovanje in če se nam izmaknejo, se znajdemo v nerazločljivem kaosu ali praznini. Naj so protislovja teorije idej še tako velika, pa je vendar realnost idej naposled edina opora naše misli. Do idej torej ne moremo, brez njih pa tudi ne. A kako tedaj najti pravi odgovor v tej nerešljivi zanki?

Parmenid ne ponudi kake priročne rešitve, ne da nobenega jasnega napotka, nobene udobne nove teorije. Kar ponudi, je na moč nenavadno: predlaga zgolj dialektično vajo – vajo iz tega, kar ljudje sicer ponavadi zlahka imajo za nekoristno brbljanje. Smoter dialektične vaje ni enostavno iskanje odgovora, temveč preskušanje vseh možnih hipotez, tako da se ne bojimo iz vsake izmed njih potegniti vseh konsekvenc, ne glede na to, kam bi nas to utegnilo pripeljati. A ne samo to.

»... toda potrebno je narediti še to, da ne pogledamo samo, kaj sledi iz vsakega posameznega predpostavljenega v hipotezi, temveč je treba predpostaviti, da stvar [mogoče] tudi ne biva, če hočeš vaditi še bolje.« (136a)

Dialektična vaja mora torej zmoči postaviti tudi nebit sleherne entitete, in to na isti ravni z bitjo. Vsako entiteto mora motriti na ozadju njenega možnega umanjkanja, možne odsotnosti, in videti, kaj sledi od tod. Prisotnost in odsotnost mora vzeti na isti ravni in pogledati, kaj je mogoče iz njiju izpeljati, ne ozirajoč se na mnenja in predstave ter na masivno evidenco našega dožemanja. Vsako entiteto mora zmoči tudi odmisлити in hladnokrvno pretresti tako tisto, kar sledi iz njene prisotnosti, kot tisto, kar sledi iz njene odsotnosti. Šele če smo pripravljeni vzeti nase napor take miselne vaje, se bo nemara pokazala pot iz zagate, v katero je privedla uvodna diskusija.

Sokrat hoče demonstracijo, in po splošnem prigovarjanju se je je Parmenid naposled pripravljn lotiti. A ne brez drhtenja in tesnobe. Da bi opisal svoje občutje pred tem težavnim podvzetjem, mora seči po poeziji: pesnik Ibikos, ki se je na stara leta moral znova podati »na pot ljubezni«, je svoj strah in up pred tem povzel s primerjavo s svojim konjem, nekoč dobrim dirkačem, ki se je moral prav tako na stara leta znova podati na dirko. Zatrepetal je, vedoč, kaj ga čaka. In tako je z dialektično vajo: kdor se podaja nanjo, temu duša vzdrhti in je kot konj pred dirko ali kot star mož pred ljubezenskim aktom. Tesnoba, poželenje, slast, drhtenje, pričakovanje, trepet, strah, up – nemara je na moč nenavadno, da so to tista čustva, s katerimi navdaja dialektična vaja, ki bo v nadaljevanju sicer videti kot kar najbolj suhoparno početje, logični ekserciz, v katerem navidez ni prostora za subjektivnost. A zastavek je visok, kar najvišji, in Platon nas je vnaprej opozoril, da gre vsemu videzu navkljub nazadnje prav za topologijo subjekta. Filozofsko drhtenje ni kakšna naključna psihološka spremljevalna poteza, temveč nujni protipol, ki bo vse do kraja ostal nevidno ozadje hladnokrvnega razpredanja hipotez.

Logična vaja, ki jo predlaga Parmenid, se bo nanašala na pojem Enega, torej centralni pojem eleatske filozofije. Ta vaja se, kot rečeno, ne bo iztekla v kakšen jasen sklep, temveč prav v zgoraj citirani zaključek, ki, kot je videti, zagato le še napravi hujšo. Eno bo potegnilo za seboj celotno artikulacijo, razpredlo se bo v označevalno strukturo, a prav zato, ker je Eno po svoji naravi paradokсно in protislovno in ker njegovi paradoksi tvorijo strukturo, prav zato bo mogoče misliti zvezo Enega z Realnim. Morda je res, kot pravi Diès, da si je Platon v zadnji instanci prizadeval za »intelektualno intuicijo neke enote, ki poraja množstvo, ne da bi se razcepila« (Diès, str. xvi), toda Eno, kakršno se razgrne pred nami v tej dialektični vaji, je brez dvoma razcepljeno Eno, Eno, ki ga ni mogoče misliti brez manka in brez drugosti, Eno, ki nikoli več ne bo celo. Tu je brez dvoma škandal tega dialoga in ne moremo si kaj, da ne bi občudovali Platonovega neizmernega heroizma.⁷

Prva hipoteza

Kolikor mora dialektična vaja postaviti tako bit kot nebit vsake entitete, toliko se devet hipotez že na prvi pogled razporeja v dve grobi skupini: prvih pet izhaja iz bivanja Enega, druge štiri iz njegove nebiti. A bivanje Enega, sicer spočetka predpostavljeno, se že pri prvi hipotezi zaplete, saj bo ta naposled privedla do nadvse nenavadnega sklepa, da »Eno na noben način sploh ne biva« in »da Eno niti ni Eno niti ne biva« (142a).

Prva hipoteza preiskuje, kaj je mogoče Enemu sploh pripisati. Če je Eno Eno, kaj sledi iz tega? In takoj je treba opozoriti na previdnost, saj prva hipoteza sploh še ne zatrjuje, da Eno tudi je. Postopa »analitično«, razčlenjuje sam pojem Enega in njegove možne predikate, in prav zato, ker je ta pojem vzet v izolaciji, sam zase, predikacija kar naprej spodleteva. Eno, vzeto samo zase, pač ne more biti mnogo, ne more imeti delov niti ne more biti celota, kolikor biti celota

7. Prvo lacanovsko branje »Parmenida« je ponudil François Regnault v »Dialectique d'épistémologies«, *Cahiers pour l'Analyse* 9, Seuil, Pariz 1968 (glede na čas in kraj objave lahko dodamo: le kaj bi bilo primernejše revolucionarnemu trenutku kot razprava o Enem in biti? Nemara je povsem na mestu »Parmenida« brati kot revolucionarni manifest.) Na Regnaulta se opira tudi prva slovenska predstavitev Marcela Štefančiča jr., »Elementi epistemološke tehnologije«, *Problemi-Razprave* 1-3/1984, str. 29-47. Sam izhajam iz drugačnega predloga branja, ki ga je v zasnovi ponudil Jacques-Alain Miller v svojem neobjavljenem seminarju »Ce qui fait insigne«, 1986/87.

pomeni imeti vse dele in torej predpostavlja deljivost. Kolikor nima delov, tudi ne more imeti ne začetka ne konca ne sredine in ne more imeti meje – je torej brezmejno in brezoblično. Ne more biti v drugem, saj bi bilo tako z drugim obdano in bi imelo z njim stike, tako pa bi že predpostavili njegovo razdeljenost na obod in sredino. Nič bolj pa ne more biti niti v samem sebi, saj bi se tako razcepilo na vsebovano in vsebujoče, zaobseženo in zaobsegajoče. Ne more biti ne pasivno ne aktivno, ne more se gibati, saj bi vse to potegnilo za sabo določeno deljivost. Ne more pa niti mirovati, saj bi tedaj moralo biti v nečem, glede na kar bi mirovalo. Ne more biti identično z nečim drugim, saj bi tedaj ne bilo več Eno, a od drugega ne more biti niti različno, saj bi s tem postalo nekaj razlikovanega, v sebi opredeljenega in določenega z razliko. Ne more pa biti niti identično s seboj, saj identiteta že predpostavlja razliko, minimalno dvojnost, ki jo identiteta izenači, saj bi sicer vsaka identiteta že sovpadla z enostjo. Biti Eno ni isto kot biti isto. Argument, ki mu bo sicer Hegel zagotovil splošni sloves, je v malem najti že tukaj: »Če je Eno isto s samim seboj, potem ne bo več eno s samim seboj, s tem pa kot Eno ne bo več eno, kar ni možno.« (139e) Eno tako ne bo podobno nečemu drugemu, saj bi to predpostavljalo njuno skupno soizmernost, niti ne bo podobno sebi, saj bi to predpostavilo njegovo samorazlikovanje – tudi podobnost že terja razcep. Tako tudi ne bo niti enako niti neenako ne z drugim ne s sabo. Eno je izključeno iz vsake primerljivosti. Ne more biti ne starejše ne mlajše od česa drugega, kar pomeni, da je izključeno iz vsake časovnosti. Kaj je namreč čas drugega kot postajati neenak s seboj? Tako je tudi izključeno iz nastajanja in minevanja, in kolikor je izključeno iz časa, je izključeno tudi iz biti, ki je ni mogoče misliti drugače kot v razmerju do neke preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Biti je biti v času.

»Če Eno na noben način ni udeleženo v nobenem času, potem niti ni nastalo, niti ni nastajalo in niti ni bilo v preteklosti, niti sedaj ni nastalo ali nastaja ali je, pa tudi ne bo nastalo, postalo ali bilo. ... Torej Eno na noben način sploh ne biva.« (141e)

Iz te radikalne izključitve nazadnje sledi, da »Eno niti ni Eno niti ne biva« (142a), in mu torej ne more pripadati ne ime ne razlaga (*logos*) ne vednost (*episteme*) ne zaznavanje (*aisthesis*) ne mnenje (*doxa*), ni ga mogoče ne misliti ne spoznati. V enem stavku se tu v nekakšni metaforični zgostitvi znajdejo vse ključne klasične filozofske entitete, ki so zrasle iz antičnih tal: Eno se izmakne

tako logosu kot čutnemu zaznavanju, tako strogosti epistemičnega vedenja kot nezavezujočnosti mnenja. O njem ne more biti ne resničnega ne neresničnega govora, kot entiteta se nam docela izmakne in nas postavlja pred mejo govora in izrekljivosti. Eno, ki naj bi bilo omogočajoči temelj slehernega izrekanja in minimalna podlaga sleherne teorije idej, notranji princip eidosa, se v tej prvi hipotezi, vzeto samo zase, izkaže za zgolj prazno množico, entiteto, ki ji ni mogoče pripisati ničesar. Na mestu Enega zazija brezno manka.

Druga hipoteza

Če je prva hipoteza motrila Eno samo zase in tako proizvedla disjunkcijo biti in Enega, pa druga hipoteza izhaja iz njune konjunkcije. Postavlja torej, da Eno je, postavlja eksistencialno sodbo, in če je prva hipoteza postopala 'analitično', torej razgrinjala zgolj to, kar naj bi bilo vsebovano v Enem kot takem, samem zase, pa druga hipoteza postopa 'sintetično' (če naj si spet sposodimo 'kantovsko' formulacijo iz komentarja Jeana Wahla), postavlja 'realnost' Enega, mu torej pripiše nekaj, kar ni inherentno vsebovano v samem njegovem pojmu. Lacanov *Y a de l'Un* lahko beremo kot parafrazo druge hipoteze – »Je Eno« –, s tem da francoski partitivni člen (*de*) vnese dodaten paradoks: Eno obravnava kot nedoločno količino, ki ji pripada deljivost (npr. *Il y a de l'eau*, dobesedno »Je vode«), nedeljivost Enega obravnava kot deljivo količino. A nemara to ni tako daleč od Platonove poante.

Če Eno je, potem participira na biti, potemtakem je hkrati nekaj od biti različnega, saj bi drugače ne imelo smisla trditi, da Eno je. Bit in Eno sta različna, tako pa je bivajoče Eno nujno od znotraj zaznamovano z razliko, ki ga cepi. Bivajoče Eno vselej razpada na Eno in na bit, a vsak od obeh delov vsebuje tudi drugega kot svoj lastni del – del, ki je bit, je obenem Eno, del, ki je Eno, ima obenem bit. Notranje slojitve, čim se je začela, pa ni mogoče več ustaviti; čim imamo dva dela, jih imamo že neskončno. Vsako novo Eno in vsaka nova bit spet razpade na Eno in na bit.

»Vsak izmed obeh delov bo spet imel Eno in bit in vsak del bo nastal iz najmanj dveh delov, iz istega razloga pa bo vsak nastali del imel vedno ta dva dela. Eno tako vselej ima bit in bit ima Eno, in ker je vedno nujno nastalo dvoje, ne more nikoli biti eno. ... S tem bo bivajoče Eno neskončna množina.« (142e-143a)

Razlika med Enim in bitjo ju oba od znotraj načanja, dela ju za nekaj razlikovanega in razcepljenega. Par biti in Enega je že troje, mednju se je naselila razlika in drugost, in štetja ni več mogoče ustaviti. Eno kot bivajoče potegne za seboj razliko in množstvo, bit razcepi Eno in Eno razcepi bit.

»Potem je tudi Eno samo, razdeljeno od bitnosti, velika in neskončna množina. ... Torej ne velja samo, da je bivajoče Eno množstvo, ampak je tudi Eno samo, kot razdeljeno od bivajočega, nujno množstvo.« (144e)

Enačba Enega in biti se torej ne izide, in če je prišla eleatska filozofija, opirajoča se na Parmenida, v zgodovino predvsem po tej enačbi,⁸ imamo tu pred sabo nenavadni prizor, kjer skozi Parmenidova lastna usta slišimo, kako se mora ta enačba nujno izjaloviti. In že tu lahko opazujemo Platonov nenavadni sklep osrednjega predsokratskega problema, namreč *števnosti biti*. Ali je bit mogoče šteti, jo presteči s številom? Koliko je bitnosti? Najbolj ekonomično je ta problem mogoče videti iz Isokratovega citata, ki govori o tem, da je »za ene neskončno biti, za Empedokla štiri, za Iona samo tri, za Alkmaiona dve, za Parmenida in Melisosa ena, za Gorgiasa sploh nobene.« (Cit. po Diès, str. 11) Da je o biti sploh mogoče govoriti, jo je treba spojiti s števnostjo, jo razdeliti. Toda videti je, da nam Platon, ki v »Parmenidu« potegne svojevrstno črto pod temi centralnimi predsokratskimi prizadevanji, zdaj pokaže, kako celo radikalno eleatsko enačenje biti in Enega, za katerega je videti, da bit poceloti in jo zajame kot »eno in vse«, dejansko bit in Eno pomnogoteri in razkolje. Bivajoče Eno nikoli ne bo Eno, bit, ki se ga drži, pa bo lahko le kot neskončno razlikovana.

Od tod sledi vrsta paradoksnih konsekvenc, ki so v direktnem nasprotju z Enim iz prve hipoteze. Eno zdaj nastopi kot hkrati celota in del, in to v neskončnost, dalje kot hkrati omejeno in neomejeno, hkrati miruje in se giblje, je hkrati identično in različno, podobno in nepodobno sebi in drugim, s samim sabo in z drugimi stvarmi se dotika in se ne dotika, je enako in neenako s sabo in z drugim. Kolikor participira na biti, Eno obstoji v času, postaja starejše in mlajše od drugih stvari, podvrženo je nastajanju, 'zdaju', 'preju' in 'potemu'. Paradoksn sklep te dolge izpeljave, v katero se tu ne morem nadrobneje spuščati, pa je nazadnje ta, da Eno zdaj sicer lahko 'imamo', a le za ceno tega, da mu je mogoče pripisati vse protislovne attribute, tako kot mu v prvi hipotezi

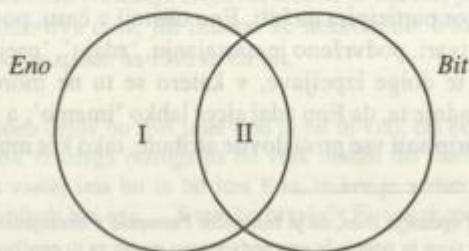
8. Nenavadno je, kot opozarja Diès, da je historični Parmenid v ohranjenih fragmentih po tej plati presenetljivo skop in ponuja le eno nedvoumno mesto za to enačbo. Cf. Diès, str. 11.

ni bilo mogoče pripisati nobenega. Videti je, da smo iz ene katastrofe zapadli v drugo, nasprotno.

»O njem lahko imamo vedenje, mnenje in zaznavo, saj prav zdaj o njem vse to počnemo. ... Hkrati ima tudi ime in definicijo (logos) ter se lahko imenuje in definira. Eno pa je tudi vse, kar spada k drugim stvarim take vrste.« (155e)

Dobili smo torej bivajoče Eno, o katerem je mogoče govoriti, ga spoznati, zaznati, definirati itd., toda za ceno tega, da smo zgubili njegovo Enost. Če Eno biva, se vanj 'vselej že' naseli drugost.

Temeljna preokupacija, ki jo zasilno občrtuje zgoraj na hitro orisani problem števnosti biti, nam omogoča in nas upravičuje, da lahko za naše posebne namene skonstruiramo 'didaktično shemo', miselno pomagalo, s katerim bomo nemara lahko mislili skupaj vse različne strategije, ki jih Parmenid predlaga v svojih devetih hipotezah. Za izhodišče bomo vzeli enostavni presek dveh krogov, sicer tako znan iz različnih Lacanovih demonstracij, tokrat tako, da eden izmed krogov zaznamuje Eno, drugi pa bit. Videti je, da se hipoteze skorajda samodejno razporejajo po mestih tako začrtane sheme: če je prva hipoteza zasedla prostor Enega brez biti, pa je drugo treba postaviti prav v presek obeh, v območje, kjer se Eno in bit prekrivata. In če je Lacanova shema preseka dveh krogov običajno služila ponazoritvi prisilne, izsiljene izbire, torej izbire, ki je bila odločena že vnaprej, kljub videzu svobode, in ki je nujno potegnila za sabo izgubo (izbrati je bilo mogoče le en krog, pa še ta okrnjen za presek), pa lahko že slutimo, da je pričujoča shema drugačne narave: postavlja nas v še veliko bolj nemogoč položaj, kjer so tako rekoč vse možnosti prave in vse med seboj izključujoče. Prisiljeni smo tako rekoč izbrati vse, a vsak izbor se nam strukturno nujno maščuje.



Tretja hipoteza

Tretja hipoteza je konsekvencna zagate druge hipoteze in jo po svoje še radikalizira. Če je namreč Enemu mogoče pripisati nasprotujoče si predikate, mora to nazadnje veljati tudi za sam 'eksistencialni predikat' – Eno torej je in ni. Bit mu lahko tako pripišemo kot odrečemo. Ta konsekvencna konec koncev sledi iz vmešččnosti Enega v čas (se pravi v bit), saj kolikor je v času, nastaja in mineva, se pravi, ob določenem času je in ob določenem času ni. Prehaja iz biti v nebit in nazaj. To velja tudi za vse njegove protislovne predikate: nastajanje Enega je izginevanje množstva in obratno, je cepljenje in spajanje, združevanje in združevanje. Je nenehno prehajanje iz gibanja v mirovanje in obratno. Videti je, kot bi se tu znašli v univerzumu Heraklita.

Toda prava ost te hipoteze je drugje. Kako je mogoče ujeti trenutek prehoda? Ali ga je sploh mogoče misliti? V času se lahko nekaj bodisi giblje ali pa miruje, nikoli se ne more nahajati nekje vmes. Če mislimo čas kot kontinuum, je nemogoče zapopasti prehod iz enega stanja v drugo. Kdaj se dogodi prehod?

»Kajti nobenega časa ni, v katerem bi nekaj istočasno ne bilo bodisi v gibanju ali mirovanju. ... In gotovo se ne more spremeniti brez premene. ... Toda kdaj se spreminja? Ne spreminja se niti kot mirujoče niti kot gibajoče se in niti ko v je času.« (156c-d)

Trenutek prehoda in spremembe je neka »nenadnost«, ki je ni mogoče vmestiti v čas. Je nemogoči trenutek, ko neka entiteta, Eno, ne miruje več, a se tudi še ne giblje, neujemljiv moment prehoda, ki ne zavzema nobene točke v času. Čas 'še ne' in 'ne več', prehod, ki nikoli ne more biti nekaj sedanjega – kot da bi se 'iznenada' znašli ne le pri Heraklitu, temveč tudi na znanih domačih tleh Heglove dialektike. Le da je Hegel neujemljivost prehoda reševal s časovnim paradoksom retroaktivnosti, z 'vselej že' slehernega dialektičnega prehoda – tako da je zanj Eno vselej že postalo drugo, z napredovanjem vnazaj postane jasno, da se je prehod že dogodil in da napredujemo le tja, kjer smo že bili. Prehod kot 'sedaj' nujno umanjka, in prav to umanjkanje nazadnje poganja Heglovo dialektiko. Platon pa isti problem poskuša razrešiti tako, da zoperstavi 'nenadnost' in čas. Trenutek nenadnosti ni v času kot zaporedju zdajev, zoperstavljen je 'zdaju' druge hipoteze, ni ga mogoče vmestiti v pričujočnost in prezenco, torej mu ne more pripadati bit. Točneje, zaznamuje samo *mejo biti in nebiti*. Če namreč moment nenadnosti načeloma velja za vse prehode, pa je

njegov emfatični 'primer' prav prehod iz biti v nebit in obratno: nenadnost je natanko trenutek suspenza, ko nekaj še ni ali že ni več, torej moment, ki ga ni mogoče vmestiti v delitev na bit in nebit, ne na eno ne na drugo stran njune navidez ostre in neizprosne meje, ki, kot je videti, izčrpa vse moduse: nekaj bodisi je ali ni. Nenadnost pa je nekaj, kar uteleša samo ločnico biti in nebiti.

»Kot spreminjajoče se se spreminja v nenadnosti in ko se spreminja, ni v nobenem času, v tistem času pa se tudi ne giblje in ne miruje. ... Toda ali ni tako tudi v odnosu do drugih premen, ko se spreminja iz biti v izginjanje ali iz nebiti v nastajanje, da se tedaj nahaja vmes med določenimi oblikami gibanja in mirovanja in tedaj niti je niti ni niti ne nastaja niti ne izginja?« (156e-157a)

To je *physis atopos*, pravi Platon, ta čudna narava, atopična reč, ki nima svojega kraja, nevmestljiva entiteta, ki je pravi predmet tretje hipoteze. V naši shemi bo njegovo mesto natanko meja biti, kraj, kjer Eno niti je niti ni.

Četrta hipoteza

Naslednja hipoteza postavlja Eno v razmerje do drugega, ali točneje, do vselej množinsko postavljenih drugih, se pravi do entitet, ki so druge kot Eno. Drugost je tu postavljena kar najbolj ohlapno in abstraktno, kot ne-Eno. Brez dvoma gre po eni strani za drugost na ravni samih eidosov, torej za skupek eidosov, ki niso Eno, in bilo bi zgrešeno, če bi v tem tako ohlapno postavljenem množinskem pojmu videli čutne reči, kot so to storili nekateri interpreti, a po drugi strani Platon govori tudi o njihovi »naravi drugačni od idej«, torej prav o tistem v 'drugih', česar ni mogoče subsumirati pod ideje in forme in kar jih nemara šele zares dela za druge. Tako je problem drugosti v zadnji instanci postavljen na določen rob, vmeščen v tisto, *kar ni zvedljivo na ideje, kar pa zato še ne sovpada s čutnimi reči*.

Druge stvari seveda že 'po definiciji' niso Eno, a vendar zato še niso enostavno brez Enega in izven Enega. Na določen način vendarle na njem participirajo. Druge stvari imajo dele, kolikor pač niso Eno, a če imajo dele, so to deli neke celote, celota pa je »nujno enost množstva, katere deli so deli.« (157c) Tako je pojem množstva postavljen v nujno razmerje z Enim, ki ga enoti in ga tako šele zares dela za množstvo. Druge stvari, kolikor so razdeljene, participirajo na Enem in na celoti (»udeležena na Enem pa morata nujno biti tako celota kot

del, saj bo Eno celota, katere deli so deli« (158a)), ta participacija pa predpostavlja različnost, saj morajo druge stvari ravno biti druge od Enega, da bi lahko na njem participirale. Brez te participacije so le neskončna množina, ki je ni mogoče spraviti v odnos z nobenim Enim. Naj vzamemo njihov še tako majhen del, je ta še vedno neskončna množina. Eno tedaj nastopa kot meja te neomejene množine, le preko Enega lahko druge stvari postanejo deli in celote in tako zadobijo zmožnost razmejitve ene nasproti drugim. Tako torej druge stvari kažejo hkrati dva obraza, enega neomejenega, brezmejno množino, in drugega, ki participira na Enem in ki jih šele sploh dela razločljive. Postavljene so torej natanko na mejo med Enim in drugimi.

»Kolikor so podvržene tako mejnosti kot neskončnosti, bodo ena od druge v nasprotnih stanjih glede na stanja, ki jih trpijo. ... Tako bodo druge stvari same s sabo in ena z drugo tako podobne kot nepodobne. ... Potemtakem bodo tako iste kot različne ena z drugo, tako gibajoče se kot mirjoče, in za nas v stvareh, ki so druge od Enega, ne bo težko ugotoviti vsa stanja nasprotnosti ...« (158e-159a)

Tu lahko vidimo določeno simetrijo s tretjo hipotezo: ena in druga sta mejni, le da tretja uteleša mejo med bitjo in nebitjo, četrta pa mejo med Enim in drugimi; a če je pri tretji veljala logika 'niti-niti', velja zdaj 'i eno i drugo'. Četrta hipoteza je postavljena na kočljivi rob med formo in 'amorfnim', kjer drugim hrati pripada oboje.

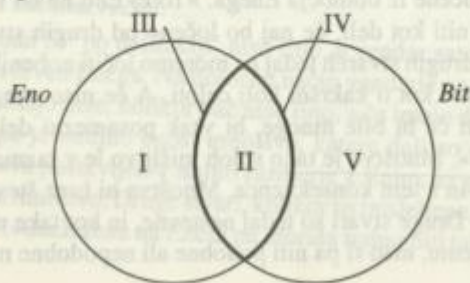
Peta hipoteza

Tudi peta hipoteza se sprašuje po tem, kaj iz obstoja Enega sledi za druge stvari, le da zdaj druge stvari motrimo, kolikor ne participirajo na Enem in so torej docela izključene iz območja Enega. »Torej Eno ne bo v drugih stvareh niti kot celota in niti kot deli, če naj bo ločeno od drugih stvari in naj nima delov.« (159d) V drugih stvareh tedaj ne moremo ločiti nobenih delov in o njih ne moremo govoriti kot o kakršni koli celoti. A če niso ene, tudi mnoge ne morejo biti, »kajti če bi bile mnoge, bi vsak posamezni del celote bil eno, kolikor so mnoge«. Mnoštvo je tako sploh mišljivo le v razmerju z Enim, kot njegov nasprotek in s tem konsekvenco. Mnoštva ni brez števnosti, števnosti pa ni brez Enega. Druge stvari so tedaj neštevne, in kot take niso ne podobne ne nepodobne Enemu, niso si pa niti podobne ali nepodobne med seboj. Da bi

to bile, bi morali en del primerjati z drugim in torej vzpostaviti njihovo deljivost, kar se ne da storiti brez Enega. Torej niso niti identične niti različne, niti večje niti manjše, niti se ne gibljejo niti ne mirujejo, niti ne nastajajo niti ne minevajo. Ne moremo jim pripisati nobenega predikata.

Tako pridemo na nasprotnem koncu spet do nemožnosti izrekanja, na katero smo naleteli na začetku, in peta hipoteza je postavljena v natančno simetrijo s prvo: tako kot ni bilo mogoče ničesar izreči o Enem, vzetem samem zase, tako tudi ni mogoče izrekat o drugih stvareh izven Enega, vzetih samih zase. Na obeh nasprotnih koncih zija brezno nemožnosti predikacije. Če smo tako lahko videli natančno simetrijo prve in pete hipoteze ter tretje in četrte hipoteze, je stožer celotne matrice druga hipoteza, ki je zatrdila, da Eno je in ki smo jo vmestili v presek obeh krogov. Vsa izrekljivost se tedaj drži le tega preseka in njegovih meja (tretja in četrta hipoteza), četudi se je tudi ta izrekljivost izkazala za nekaj nadvse problematičnega, nikoli se ni mogla otresti paradoksov in protislovij, prinašala je vselej preveč ali premalo. Toda govornica se drži biti le preko Enega in njegovih paradoksov – če hočemo zajeti Eno samo zase (kot podlago vsakega izrekanja, kot čisti označevalec) ali če hočemo zajeti bit samo zase (izven označevalca), se nam oboje izmakne v neizrekljivost.

Kot rečeno, je vseh pet hipotez mogoče najlažje in najbolj ekonomično razporediti na našo didaktično shemo preseka dveh krogov. Če nad levi krog zapišemo 'Eno' in nad desni 'bit', je v tem vsebovana določena poenostavitev. Ta opozicija dejansko zgošča dve opoziciji: po eni strani med Enim in Drugim, torej drugimi stvarmi, ki niso eno, ter po drugi med nebitjo in bitjo. Kot smo videli pri prvi hipotezi, je Eno vzeto samo zase dejansko izključeno iz biti in pade v nebit. V simetrični peti hipotezi pa se zgodi prav nasprotno: druge stvari izven Enega ob vsej nemožnosti predikacije ne padejo v nebit, temveč v limiti sovpadajo s čisto bitjo brez vseh atributov, postavljajo nas pred bit brez Enega, merijo na tisto v biti, kar se Enemu izmika, kar mu je heterogeno in prav zato neizrekljivo.



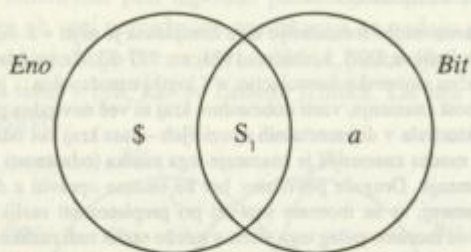
Iz tako postavljene sheme naravnost bode v oči, zakaj je lahko Lacan Platonovega »Parmenida« poimenoval za »čudežno predhodnico« psihoanalize in v njem videl natanko dedukcijo temeljnih pojmov svoje teorije. Očitno je, da imamo v preseku, torej v drugi hipotezi, opravljanje prav s funkcijo 'unarnega' označevalca, s tistim *Y a de l'Un*, 'je Eno', ki je temelj sleherne označevalne logike, njena minimalna predpostavka, podlaga kakršne koli distinktivnosti. Funkcija označevalca vznikne prav skozi možnost 'unarne poteze', ki jo v Lacanovi algebri zabeleži zapis S_1 , 'prvega' označevalca kot Enega, ki se ga ne drži noben označenec – in prav zato mu je mogoče pripisati vse predikate, se pravi nanj pripeti S_2 , ki kot 'drugi označevalec' ravno skrajšuje in zgošča celotno označevalno verigo, ki jo je mogoče vselej podaljševati v nedogled.

Na levi strani imamo prazno mesto Enega, vzetega v čisti obliki, torej praznino čiste razlike, ki ni razlika česar koli pozitivnega, prazno mesto, ki ostaja nevidno, brž ko imamo opravka s pozitivno danimi označevalci, manko, ki pa jih vendarle omogoča v njihovi razliki in ki drsi vzdolž njihove verige, prelaga joč se od enega člana do drugega, čeprav se ga ne da nikoli zajeti samega zase. Čim imamo Eno, se pravi unarni označevalec, tisto 'je Eno', se ga že nujno drži tudi ta praznina, a ne kot nekaj Enemu vnanjega, temveč uteleša samo izmisljivost njegove eksistence. Lahko bi rekli tudi tako, da ta praznina reprezentira samo mesto vpisa označevalca, kolikor se to prazno mesto od njega razlikuje, torej njegov manko kot njegov lastni del.⁹ Krog Enega, torej levi krog, je tako nadvse nazorno pred nami kot razcepljen na 'unarno potezo' in na manko: označevalec je ravno tista paradokсна entiteta, ki je razcepljena nase in na svojo lastno odsotnost kot svoj del. Seveda je na to prazno mesto

9. Klasično in najenostavnejšo formulacijo tega kompleksa je najti v J.-A. Miller, »Matrica«, v: *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1981, str. 277-83. Ne bo odveč, če po petnajstih letih citiram klasično slovensko formulacijo: »V logiki označevalca ... je dejstvo, da je kraj sam v sebi odsotnost znamenja, vzeti dobesedno: kraj ni več nevtralna podlaga, na kateri bi se znamenja strukturirala v diferencialnih opozicijah – sam kraj kot odsotnost znamenja je že neki negativni modus znamenja, je znamenje tega manka (odsotnosti znamenja), in s tem pade v polje znamenja. Drugače povedano: brž ko imamo opraviti z diferencialno mrežo označevalcev-znamenj, se ne moremo ustaviti pri prepletenosti razlik med 'pozitivnimi' označevalci, temveč moramo poleg tega všteti v mrežo razlik tudi razliko med označevalcem in njegovo odsotnostjo kot označevalno opozicijo, se pravi, kot del označevalca moramo vzeti njegovo lastno odsotnost: postaviti moramo eksistenco nekega označevalca, ki je sam manko označevalca, kar se ujema prav s krajem (vpisa označevalca). Ta razlika je nekako avto-refleksivna: paradokсна, a navzlic temu nujna točka, na kateri se označevalec ne razlikuje preprosto od nekega drugega označevalca, marveč od samega sebe kot označevalca.« (Žižek, *Zgodovina in nezavedno*, CZ, Ljubljana 1982, str. 295)

mogoče postaviti natanko entiteto, ki jo je Lacan zapisal kot S , kot prečrtani S , in v njej razbral mesto, kamor se v govorici vpiše subjekt. Mesto subjekta je mesto tega manka, ki ne more biti nikoli navzoč kot tak, vzet sam zase, in prav zato je lahko le vselej reprezentiran – reprezentira ga lahko le neki označevalec vpricho drugih označevalcev. A če je to strukturno mesto v »Parmenidu« pred nami v tako čisti obliki, pa iz tega nikakor ne smemo potegniti prehitrih konsekvenc: Platon, ki ta manko nedvoumno zakoliči, je daleč od tega, da bi vanj vmestil subjektiviteto, in v strukturi, ki jo proizvede, na noben način ne vidi subjektivirane strukture. (Za kaj takega bo treba počakati Hegla, ali vsaj Descartesa – Lacan bo cogito bral prav na podlagi te sheme, v njem bo videl določeno interpretacijo temeljne strukture, ki jo razgrinja »Parmenid«. A to bi nas odpeljalo predaleč.)

Preostane še zadnje mesto v matrici, mesto pete hipoteze, mesto čiste drugosti, ki je, kot smo videli, obenem mesto čiste biti izven Enega in brez vseh atributov – tiste drugosti, ki se upira zajetju z Enim, a kljub temu ni zvedljiva na čutno bit, na predmetnost. Kaj je to mesto drugega kot natanko instanca, ki jo je Lacan zakoličil z objektom a ? Je mogoče podati boljšo opredelitev tega paradoksnega objekta? V simetriji prve in pete hipoteze lahko vidimo sopripadnost S in a , lacanovskih pojmov subjekta in objekta, ki jima je skupno prav to, da se izmikata fiksiranju z označevalcem in sta torej oba sama zase 'neizrekljiva', četudi se nenehno in nujno držita vsake govornice – enkrat kot čista manka, ki ga proizvede incidenca označevalca, drugič kot čista heterogenost, ki je označevalec ne more zajeti, a ki je kot taka nastala samo skozenj. Tako torej dobimo sledečo enostavno shemo:



Ta shema, ki neposredno sledi iz Platonove razporeditve minimalnih elementov v prvih petih hipotezah, je nemara najenostavnejši ključ do osnovne matrice lacanovskih pojmov. V eni sami elegantni potezi združi elementarne entitete in razgrne njihov mehanizem. Lacan sam je to shemo preseka uporabljal

nekoliko drugače, z njo je v najbolj razvpiti obliki skušal ponazoriti slovita mehanizma alienacije in separacije (cf. predvsem XVI. poglavje seminarja o štirih temeljnih konceptih psihoanalize). A pričujoča matrica »Parmenida« je najbrž še bolj elementarna in lahko služi za podlago onih dveh, alienacije in separacije, ki ju je nemara najbolj prikladno brati prav kot elaboracijo, ali kot dve nadaljnji interpretaciji, te temeljne matrice.

Šesta hipoteza

Preostane nam še zadnji del dialoga, ki postavlja preostale štiri hipoteze. Tem je skupno, da vse izhajajo iz nasprotne podmene od one, ki je služila za podlago prvim petim: namreč iz nebiti Enega. To je neogibni drugi del dialektične vaje, ki mu, kot smo videli, pritiče enaka nujnost in digniteta kot onemu, ki je izhajal iz predpostavke, da Eno je. Z enako zavzetostjo in strogostjo moramo torej še pretresti, kakšne posledice sledijo iz neobstoja Enega, še enkrat je treba skozi celotno matrico, a s to razliko, da zdaj sredi nje zeva luknja: mesto presecka, ki ga je zgoraj zavzemala druga hipoteza ('je Eno'), mora po predpostavki zdaj ostati prazno. Prekrivanje biti in Enega umanjka, tako da preostanejo še štiri hipoteze, ki obkrožajo to središčno praznino. Ali lahko imajo brez tega oporišča sploh kakšno konsistenco?

Šesta hipoteza izhaja iz paradoksov govora o nebiti. Če trdimo, da nekaj ne obstaja, to neobstoječe v isti sapi vendarle imenujemo, opredeljujemo, definiramo, o njem tvorimo pojme, ga ločujemo od drugih stvari. Njegov neobstoj je predmet govora in govor mu tako vendarle podeljuje določen obstoj, četudi na ravni trditve obstoj še tako zanikamo. Čim govorimo o Enem, ki ne obstoji, vendarle vemo, o čem govorimo, mogoče ga je razložiti in o njem priti do določene vednosti. Naj še tako 'realno' ne obstoji, ima vendarle svoj paradoksn obstoj v simbolnem in videti je, da je simbolni obstoj docela ravnodušen glede njegove biti ali nebiti.

»Potemtakem moramo povedati od začetka, kaj mora slediti, če Eno ne biva. Najprej mu je treba pripisati, da je o njem, kot se zdi, možno neko vedenje (episteme), saj sicer ne bi bilo spoznano to, o čemer govori nekdo tedaj, ko pravi, da Eno ne biva. ... Nebivajoče Eno je torej udeleženo tako na 'onem' kot 'nečem', 'od tega', 'temu', 'teh' in vseh stvareh podobne vrste. Sicer o Enem ne bi mogli govoriti, kakor tudi ne o stvareh, ki so različne od Enega.« (160d-e)

Nebivajoče Eno, čeprav 'ga ni', je tako nujno v razmerju z drugimi stvarmi in na njih participira. Pripisati mu je mogoče nepodobnost in neenakost z drugimi stvarmi. Neobstoj ni nerazmerje, ujet je v mrežo razlik z drugimi obstoječimi entitetami in iz njih dobiva določen smisel. Še več, imeti mora določen delež biti, če naj bo sploh predmet izrekanja. Participirati mora torej tako na biti kot na nebiti, tako da je meja med obojima spet videti problematična: bit mora vključevati delež 'bivajoče nebiti', nebit pa delež 'nebivajoče biti', če naj zares ustrežata svojemu pojmu.

»Bivajoče kot udeleženo na bitnosti biti, ki biva, in nebitnosti biti, ki ne biva, bo šele tako popolno. Kar pa je nebivajoče, mora biti udeleženo na nebitnosti nebiti, ki ne biva, pa tudi na bitnosti biti, ki ne biva, če naj nebivajoče popolnoma ne biva.« (162a)

Spet imamo pred sabo na moč nenavadni prizor, ko Platonov fiktivni Parmenid oporeka historičnemu Parmenidu, njegovi ostri zarezni med bitjo in nebitjo, njegovi prepovedi, da bi nekaj nebivajočega kakorkoli bivalo. V »Parmenidu« je ta meja, kot smo že videli, večkrat problematizirana, svoj polni zamah pa bo Platonova kritika dobila v »Sofistu«, ki bo natanko na tem kočljivem robu moral opraviti pravi »očetomor«, namreč simbolni uboj očeta Parmenida.

»ELEATSKI GOST: Da mi ne naprtiš, da postajam kakor nekakšen očetomobilec? – TEAITETOS: Kaj pa zdaj to? – ELEATSKI GOST: V naši obrambi bo nujno izprašati govornico očeta Parmenida ter celo prisiliti tako nebivajoče, da biva z ozirom na nekaj kot tudi spet obratno bivajoče, da v nekem smislu ne biva.« (»Sofist«, 241d, prevod V. Kalana, Obzorja, Maribor 1980)¹⁰

Kolikor je torej ta ločnica postavljena pod vprašaj, sledi, da Eno, ki ne obstaja, participira tako na biti kot na nebiti. Še več, če participira na obojem, je tudi podvrženo spremembam, nastajanju in minevanju, se pravi pridobivanju in izgubi biti. Nebivajoče Eno se torej giblje. A po drugi strani je njegovo gibanje nemogoče, kolikor je pač nebivajoče in se ne more premikati in spremenjati glede na nekaj bivajočega, med bivajočim ne more imeti svojega mesta, ki bi omogočalo primerjavo, torej mora po drugi strani obenem negibno mirovati. Če ne obstoji, ni nikjer in se tudi gibati ne more.

10. Za podrobnejšo analizo »Sofista« cf. Dolar, »Sofist, ali o transferju«, *Filozofija skozi psihoanalizo VII., Problemi-Razprave* 1-2/1993, str. 41-59.

Konsekvenca je nazadnje ta, da mu moramo pripisati protislovne predikate: tako bit kot nebit, tako gibanje kot mirovanje, tako nastajanje kot nenastajanje itd.

»Potemtakem nebivajoče Eno, ki se predružačuje, tako nastaja kot izginja, tisto pa, ki se ne predružačuje, niti ne nastaja in niti ne izginja. S tem nebivajoče Eno tako nastaja kot izginja, pa tudi ne nastaja in ne izginja.« (163b)

Šesta hipoteza je postavljena na isto mejo med bitjo in nebitjo kot tretja, ki je njen protipol, a tokrat z obrnjenim predznakom. Pri tretji smo imeli 'niti bit niti nebit', tokrat imamo tako eno kot drugo. Bivajočemu Enemu je tu ustrezal atopični trenutek, 'nenadnost', nebivajočemu enemu pa neujemljivost 'simbolnega' obstoja nebivajočega.

Sedma hipoteza

Zdaj moramo nebivajoče Eno motriti še z vidika njegovega neparticipiranja na biti. Nebit Enega moramo vzeti kot izključeno iz biti, ne kot njen paradoksn in 'nižji' modus. Če nebit na noben način ni deležna biti, ji tudi ne moremo pripisati nobenih drugih določil. Nebivajoče Eno ne more niti nastajati niti minevati niti se spreminjati; ne more dobivati in izgubljeni biti, če je sploh nima. Ne more se niti gibati niti mirovati, saj nima nobenega mesta in nobenega korelata, glede na katerega bi lahko ugotavljali gibanje ali mirovanje. Ne more biti ne podobno ne nepodobno z drugim, ne različno od njega ne isto z njim. Ne more mu pripadati ne vedenje ne mnenje ne zaznavanje ne definicija ne ime. »Potemtakem nebivajočemu Enemu nikakor ne pripada nobena [označba].« (164b)

Sedma hipoteza torej pride do istih konsekvenc kot prva: naj Eno je ali ni, obakrat se o njem samem kot takem ne da ničesar izreči.

Osma hipoteza

Zdaj je treba preiskati še, kaj iz neobstoja Enega sledi za druge stvari, torej pretresti območje, ki sta ga prej zaobsegali četrta in peta hipoteza. A po čem so v tej novi konstelaciji druge stvari sploh lahko druge? Kako jim je zdaj mogoče

pripisati drugost? Ne morejo namreč biti druge v razmerju do Enega, saj se zdaj gibljemo na terenu predpostavke, da Eno ne biva. Lahko so torej druge le ene proti drugim, v medsebojnem razmerju neke drugosti, ki bi podpirala samo sebe. Druge stvari brez enega so neskončne množine in tako je lahko le ena množina drugih stvari druga glede na drugo množino. Ne moremo jih posamič primerjati in postaviti eno ob drugo, saj jim manjka sleherni enost, števnost in deljivost. Vsak še tako majhen del se nam bo kot v sanjah rablinil in razpršil v neskončno množstvo. Imamo torej množine, mase, ki so si povsem heterogene in nesoizmerne, brez vzajemnega merila. Pri teh masah bo vsaka identiteta, števnost, enakost, podobnost itd. zgolj videz in utvara. Le zdelo se bo, da jim pripada nekakšna enota in števnost, čeprav jim ne pripada; le navidez si bodo enake, podobne, različne, nasploh primerljive. Imele bodo le videz začetka, sredine in meje do drugih stvari, dejansko pa bo pred vsakim začetkom še drugi začetek in po vsakem koncu še drugi konec. Tako se znajdemo v univerzumu nekega brezopornega 'mnoštva', ki ima vso konsistenco zgolj v videzu. Da bi lahko nekaj miselno fiksirali, za to že rabimo Eno, torej nam ostanejo le mase brez Enega.

»Nekaj takega se bo torej vsakemu, ki bo gledal od daleč in slabovidnemu nujno zdelo enost, toda tistemu, ki gleda bližje, se bo vsaka posamezna enost zdela neskončna v množini, če bo manjkalo Eno kot nebivajoče. ... Na enak način kot se naslikane stvari, ki jih gledamo od daleč, zdijo vse [v enem], tako da je videti, da so podvržene istosti in podobnosti... Tistemu pa, ki se približa, bodo mnoge in različne, in zaradi dozdevka različnosti bodo različne in nepodobne med sabo.« (165c-d)

Tem brezrazličnim masam, ki se ločujejo le navidez in od daleč, bo tako mogoče pripisati vse izključujoče se predikate in hkrati nobenega od njih. Struktura je zdaj torej 'navidez tako eno kot drugo, dejansko ne eno ne drugo'. Osma hipoteza je simetrična četrti, postaviti jo moramo na isti rob med Enim in drugimi, le da zdaj Eno manjka in ne more več služiti kot meja neomejenega (kot v četrti hipotezi). Obenem je na določen način sorodna s tretjo hipotezo (tam 'niti bit niti nebit', tu 'niti eno niti drugo'), nevmestljivi atopičnosti trenutka pa tu stoji nasproti raztegljivost videza, ki se razblini, brž ko ga skušamo zajeti. In dodati je treba še, da bo vprašanje videza odigralo ključno vlogo v »Sofistu«, saj bo prav na to mesto Platon skušal pripeti sofista kot 'proizvajalca videza'.

Osma hipoteza nas postavlja v nek 'absolutno relativen' prostor, ki ga ureja le 'logika videza'. Vsaka opredelitev je le navidezna, toda resnice, ki bi se skrivala za tem videzom, ni mogoče izreči, saj bi za to že potrebovali naslonitev na Eno. Opravka imamo z nekim vase spodvitim prostorom, ki ga ni mogoče totalizirati, saj nima nobene meje. Eno, ki je v četrti hipotezi (simetrični z osmo) predstavljalo mejo brezmejnega, tukaj umanjka. Na tem robu nebivajočega Enega in drugih stvari Platon v tej »čudežni predhodnici« anticipira Lacanovo logiko necelega. A takoj je treba previdno dodati, da lacanovsko necelo sicer vključuje Eno, vendar neko Eno, ki ni v poziciji izjeme in ki mu umanjka vsak privilegij. Do necelega pridemo ravno tedaj, kot vsako Eno vključimo v množico, ki je potem prav zaradi vključitve ni več mogoče totalizirati, saj ni več ničesar izven nje. Znajdemo se v nekem blodnem krogu brez opore in utemeljitve.¹¹ Prav to pa je zastavek, okoli katerega se suče Lacanova analiza: kolikor se je (ob naslonitvi na skozi »Parmenida«) osredotočil na tisti *Ya de l'Un*, mu je šlo ravno za neki pojem Enega, ki ne bo več Eno totalizacije; ki ne bo Eno sovisno s totaliteto in po njeni meri; ki ne bo več v izjemnem in privilegiranjem položaju (*ens est unum, verum, bonum* itd.). Totalizacija zahteva začrtanje meje, ki je strogo sovisna z izjemo 'vsaj enega'.

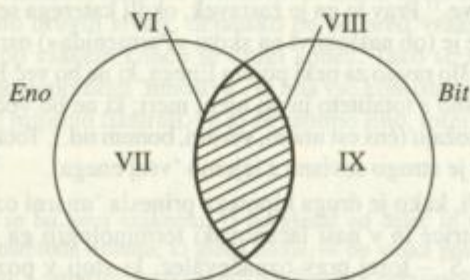
Prej smo videli, kako je druga hipoteza prinesla 'unarni označevalec' kot stožer celotne matrice in v naši lacanovski terminologiji ga je bilo mogoče zlahka prevesti v S_1 – torej prav označevalec, ki stoji v poziciji izjeme. O izjemnem statusu pričajo že njegove običajne oznake: 'označevalec brez označenca', 'označevalec-gospodar' itd., in številne analize so lahko prepričljivo pokazale, kako se prav nanj obešajo učinki gospostva, 'točke prešitja' itd. in tudi sleherna gesta totalizacije. Prav označevalec, ki je v sebi prazen (ki ni nič drugega kot vase reflektirana razlika), je bil lahko ovešen z najvišjimi pomeni in videti je bilo, da zato iz njega emanira smisel. Njegovo praznost je razodela že prva hipoteza. Kolikor v drugem delu prav ta privilegirani označevalec umanjka in se s tem spodmakne stožer, iz tega nujno sledi logika necelega – konsekvence, ki jo je Platon jasno uvidel in deduciral po docela logični poti. Lacanov dodatek je le v tem, da privilegirani označevalec Enega lahko umanjka tako, da ga vštejemo v množico vseh ostalih označevalcev in mu tako spodmaknemo njegov status.

11. Cf. Žižek, op. cit., str. 297-301.

Deveta hipoteza

Nazadnje nam ostane še vidik neparticipacije drugih na neobstoju Enega. Druge stvari so tu postavljene v popolno nerazmerje s tem neobstojem – tako jim ne bo mogoče pripisati ne enosti ne množstva (kot smo videli že v peti hipotezi) ne istosti ne razlike itd., nazadnje sploh ničesar, ne vednosti ne mnenja in niti dozdevka ne. Druge stvari brez Enega nimajo ne realnosti ne videza. »Ko v kratkem rečemo, da če Eno ne biva, nič ne biva, smo to povedali točno?« »Popolnoma.« (166 c)

Deveta hipoteza nas tako privede do situacije pete hipoteze, in s tem imamo pred sabo celotno matrico drugih štirih hipotez:



Sedma in deveta hipoteza nas postavljata v območje neizrekljivosti, tako kot prva in peta. Izrekanje se je pri prvih petih hipotezah držalo preseka biti in Enega in njegovih robov, pri drugih štirih, ko je Eno umanjalo, pa se lahko drži le robov njegovega neobstoja, meja njegove odsotnosti. Šesta hipoteza nas sooča z zmožnostjo govora, da evocira odsotnost, z njegovo močjo, da prikliče nebivajoče v eksistenco in mu da simbolno realnost, tako da je tudi nebit Enega neko govorno dejstvo. Osmo hipotezo pa nas sooča z 'univerzalnostjo' videza, ki obkroža govor, brž ko mu umanjka podlaga Enega (univerzalnost je seveda neprimerna beseda, saj je možna le na podlagi Enega, omogoča jo ravno 'Eno v mnogem', sub pluribus unum). Toliko ne zadeva nemožnosti govora, ampak se nemara prej nanaša na neki govor brez podlage Enega, ki lahko proizvaja le dozdevke (cf. »Sofist«). Odsotnost Enega zadene bit, proizvede navidezno in ponarejeno bit dozdevka, odsotnost simbolnega Enega kompenzira z 'imaginarnim' Enim, ki mu manjka distinktivnost. Tako lahko šesto in osmo hipotezo, ki obe obkrožata luknjo odsotnega Enega, preberemo

tudi kot opozicijo med simbolno 'prisotno odsotnostjo' in imaginarnim dozdevkom, ki se naseli v manko Enega. Prva temelji na označevalni distinkciji (odsotno je ravno tako razločljivo kot prisotno), druga na indistinktnosti videza, zgolj imaginarni (ne)podobnosti.

Temu sledi le še na začetku citirani sklep, ki nazadnje z nekakšno hladnokrvno vedrino privede dialog v popolno zagato. Videti je, kot da nam sredi najbolj razburkanega viharnega morja Platon, ne da bi trenil z očesom, nena doma reče: tu je pristan.

Tu je tudi vir nelagodja, ki ga je ta sklep vseskozi vzbujal pri interpretih. »Parmenid« ne ponuja drugega kot matrico, kjer so z minimalnimi elementi orisane vse možne pozicije, vse njihove logične permutacije, ne da pa nobenega napolnila, katera bi bila prava in kaj naj iz tega orisa sledi. Prave so vse, ali točneje, sporočilo je iskati le v njihovi navezavi, v logiki njihove členitve, in videli smo, da vsaka izmed njih prinaša neko temeljno potezo 'logike označevalca'. Če se dialog tako izteče v popolno zagato in, kot je videti, obtiči v radikalni nemožnosti – le katero nit bi bilo mogoče navezati na njegov konec? –, pa je bilo treba počakati Hegla, in za njim Lacana, ki sta v tej odsotnosti izhoda videla kar najboljši vhod, v manjkajočem rezultatu kar najboljše izhodišče.

Prva opomba: Vse opombe so pisane v prvi osebi, razen opomb, ki so pisane v tretji osebi. Vse opombe so pisane v prvi osebi, razen opomb, ki so pisane v tretji osebi. Vse opombe so pisane v prvi osebi, razen opomb, ki so pisane v tretji osebi.

Za kakšno vrsto logike gre pri domnevni sklepi izgovorbe? Kakšna je njegov status? Nje predstavlja izjava neke dedukcije? Ali deluje podobno ločko neke dedukcije? Tu se nam je prvotno neke stvarnosti. Tu pa postane, da se spopadamo tudi s tem, v kakšnem smislu in v kakšni meri lahko različni zbirajoče priložnosti nekateri logičnemu postopku, in kateremu. Ni namreč najtežje, da bi koncept dedukcije ali koncept dedukcije nadomestila za to, da takojšnje in domnevni logični postopek, če seveda sploh gre za tak postopek.

Tu je še ena opomba, ki je ena, da je post, ki gre od logike k logiki, vtič za Lacana. Najer ne pite, da mora logika prevladati nad vselej. Med temprejstikom in logičnim je razpored.

1. Tu je druga opomba, ki je ena, da je post, ki gre od logike k logiki, vtič za Lacana. Najer ne pite, da mora logika prevladati nad vselej. Med temprejstikom in logičnim je razpored.

Jacques-Alain Miller:

»TOREJ SEM ONO«

Hegel, Heidegger in konec analize.

Subjektivacija versus subjektivna destitucija.

Adelino načelo.

Kripke in njegov čudni skeptik.

Pravilo-za-razumevanje.

Kakšen je *torej*, ki nas tu zanima?¹ Najbrž ne bo odveč, če ga podrobno opredelimo. Kakšen je namreč ta *torej*, ki se z njim ukvarjamo in ki smo ga letos postavili pod vprašaj? Gre seveda za *torej* sklepa analitičnega zdravljenja.

Besede *sklep* doslej v tej vlogi niso pogosto uporabljali. Če jo *torej* tu jemljemo resno in z njo označujemo avtentični konec analize, se pravi njen resnični zaključek, ki se razlikuje od prekinitve oziroma prezgodnjega izstopa, denimo kar nujenega izstopa, naj bo kontingenten ali zgolj možen, potem moramo za njen tečaj postaviti nek *torej*, kolikor pač vsak sklep vsebuje nek implicitni ali eksplicitni *torej*. Letos želim to besedo vpeljati v psihoanalizo, da bi tako pravemu zaključku analize dal natančno vsebino.

Za kakšne vrste *torej* gre pri domnevnem sklepu zdravljenja? Kakšen je njegov status? Mar predstavlja krono neke dedukcije? Ali določa poslednjo točko neke indukcije? Tu se nam že ponuja neka alternativa. To pa pomeni, da se sprašujemo tudi po tem, v kakšnem smislu in v kakšni meri lahko analitično zdravljenje priličimo nekemu logičnemu postopku, in kateremu. Ni namreč nujno, da bi koncept dedukcije ali koncept indukcije zadoščala za to, da zajamemo ta domnevni logični postopek, če seveda sploh gre za tak postopek.

To le ni tako nepomembno, čeprav je res, da je pot, ki gre od terapije k logiki, utrl že Lacan. Nikjer ne piše, da mora logika prevladati nad terapijo. Med terapevtskim in logičnim je napetost.

1. Tu je objavljen prevod četrtega predavanja Jacquesa-Alaina Millerja iz njegovega seminarja z naslovom *Torej* (1993-1994), ki je potekal v okviru Oddelka za psihoanalizo na univerzi Paris VIII. Tekst je redigirala Catherine Bonningue, izšel pa je v reviji *La Cause freudienne*, št. 27, l'Ecole de la Cause freudienne, Navarin Seuil, Pariz 1994.

V izrazu *sklep zdravljenja* sta zoperstavljeni dve razsežnosti. Toda zato še ne moremo reči, da je v samem izrazu artikulacija terapevtskega in logičnega tudi zajeta v mišljenju. Beseda *sklep* pripada logični razsežnosti. Zdravljenje označuje nek terapevtski postopek. Prav v tem se poskušamo znajti, kolikor je mogoče. In ker smo – vsaj letos – poudarek postavili na izraz *sklep*, smo s tem načeli ugled izraza zdravljenje. Izraz zdravljenje je tako poklican k lastni razrešitvi.

I

Če izhajamo iz Freuda in iz »utišanja«, ki ga je pri njem doživel pojem ozdravljenja, oziroma želje po ozdravitvi, potem moramo takšen zaključek zdravljenja postaviti pod vprašaj. Gotovo lahko opiše nekatere vidike tega, za kar gre, toda zdi se precej nezadosten za poimenovanje postopka, zato se rade volje zatečemo k besedi *izkustvo*. Besedo je vsekakor treba pojasniti. Seveda ne gre za izkustvo v pomenu preizkušanja [expérimentation]. Gre za izkustvo, bi lahko rekli, kakor je dojeto subjektivno.

Kaj to pomeni? Subjektivno izkustvo lahko pomeni, da se subjekt pripravi oziroma spravi v položaj, kjer bo izkusil eno, nemara več transformacij, ali, če smo še bolj previdni, izkusil bo nekatera zanj nova stanja. Glede na ta pomen ni nelegitimno, če govorimo o mističnem izkustvu. Oziroma, če tudi jemanje drog, učinke, ki sledijo, ter zgodbo, ki nastane o tem, označimo kot izkustvo, ali kot *halucinogeno doživetje*, kot pravi Lacan. Tudi Platon brez zadrege opisuje postopke, v *Fajdrosu* namreč, s pomočjo katerih dosežemo nekatera vznesena stanja. V raznih azijskih inicijacijah obstaja celo nekakšna učena lestvica takih izkustev o zavestnih stanjih.

Malo verjetno je, da bi morali izraz izkustvo razumeti v tem pomenu. Kot opozarja Lacan na strani 795 v *Spisih*, se je Freud skrbno izogibal te razsežnosti. V primeru histerije je *raje zaupal* histeričarkinemu diskurzu – izraz je Lacanov – kot hipnotičnim stanjem. Mimogrede, to, da zaupamo diskurzu histerije, ima za učinek omilitev, če ne kar izginotje morebitne nagnjenosti subjekta, da bi se spravil v hipnotična stanja.

V izrazu izkustvo je gotovo treba poudariti njen heglovski pomen – Lacan v zvezi s Heglom opozarja, da freudizem nima kaj dosti skupnega s premenami stanj zavesti v nekem razvoju.

Heglovski koncept izkustva nastopi na začetku njegove *Fenomenologije duha*, prav tiste *Fenomenologije*, ki je navdihnila Lacana in ki jo je s pridom uporabljal. Od nje se je oddaljil oziroma jo relativiziral šele na koncu *Spisov*, medtem ko je še kako navzoča tam, kjer Lacan misli potek analize. Pri Lacanu, natančno rečeno, ne obstaja matem poteka analize. Obstaja formula njenega začetka, formula njenega zaključka in formula analitičnega diskurza. Ni pa formule samega poteka analize in mislili bi si lahko, da manjka.

Ta beseda je razvidna iz samega začetka *Fenomenologije duha*. Hegel je na začetek besedila *Fenomenologije*, takoj za Predgovor in tik pred Uvod, postavil naslov *Znanost izkustva zavesti, Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins. Erfahrung* torej, ne *Erlebnis*.

Obstaja nek večji Heideggrov tekst o Heglu z naslovom *Hegel in njegov koncept izkustva*. Izkustvo pri Heglu pomeni, če nekoliko skrčim zadevo, da ekspozicije filozofske znanosti ne smemo začeti s kritiko spoznanja. Ne smemo narediti tega, kar je naredil Kant, ki v Uvodu sicer ni omenjen, ko je začel s pretresom oziroma kritiko naše spoznavne moči, pa tudi ne kar začeti s tem, kar naj bi bila resnična znanost, saj bi to pomenilo, da izmikajoč se kriticizmu pademo v dogmatizem. V Heglovem pomenu, ki je utrjen takoj za Uvodom, je znanost, dejansko spoznanje resničnega, resnična vednost, vezana na neko izkustvo. Resnična vednost je notranje povezana z nekim izkustvom. Kako naj bi vendar ta resnična vednost nastopila – *nastopiti* je Heglov izraz – brez odpora in formulirala absolutno spoznanje rekoč, to je resnično, to napačno? Če bi resnična vednost nastopila na ta način, se pravi, da bi zavrгла vednosti in prepričanja, ki niso resnična, in sama sebi zagotavljala, da je neka povsem drugačna vednost, ki lahko vse drugo izniči, potem bi bila le delna vednost. Bila bi vednost, ki bi za svoje Drugo ves čas imela neresnično vednost, ki bi jo bilo treba o njeni neresnični vednosti še izprašati.

To je ugovor, ki nam takoj pade na pamet, ko prebiramo naše moderne filozofe logike, se pravi ljudi, ki razgaljajo naša napačna prepričanja. Kljub temu se morajo včasih posvetiti premisleku, zakaj vendar govorimo, ne da bi kaj povedali, se pravi, zakaj govorimo tudi stvari, ki niso tako tehtne, kot na primer *sneg je bel, ker je sneg bel*. Največkrat jim ni prav nič jasno, zakaj se ne kratkočasimo s podobnim govorjenjem resnic.

Heglovo stališče do vednosti je, da resnična vednost ne nastopi naenkrat, ampak postopoma, točneje, v poteku nekega izkustva, v katerem se spremeni sama neresnična vednost. Prav zato svojo *Fenomenologijo duha* definira kot nek postopek, kot *die Darstellung des erscheinenden Wissens*, kar v francoščini

zveni čudno, namreč *la présentation du savoir apparaissant. Erscheinung* pomeni prikazovanje, *apparence*. Hegel pokaže oziroma določi v nekem časovnem poteku način, kako vednost v poteku prikazovanja vstopi v neresnico. To, kar on imenuje znanost in kar on spravlja na plan, predstavlja prikazujočo se vednost v toku njenega prikazovanja, se pravi vednost, ki se prikaže šele s to predstavitvijo, s tem ko se otrese neresničnih prikazov.

Sama beseda *fenomenologija* nakazuje, da gre za natančno sledenje tem prikazovanjem, da torej obstaja nekakšno popotovanje, ki gre od naravne, vsakdanje zavesti, ki prebiva v svetu, sredi bivajočega, do sklepa poti, se pravi do znanstvenega, filozofskega spoznanja, ki ga Hegel imenuje absolutna vednost. Pot izkustva pomeni, da sledimo danemu, da se držimo pojavov, da bi kar se da zvesto sledili korakom naravne zavesti, ki se spravlja v gibanje.

Vprašanje. Zakaj vendar ta zavest ne miruje, ko deluje v svetu? K napredovanju je napeljana, potisnjena je naprej. Že na začetku poti je nekaj, kar jo žalosti, kar jo obdeluje, nek nemir jo je iztrgal sami sebi in jo žene prek same sebe. V Uvodu Hegel zapiše besedo tesnoba [Angst]. Zavest, kolikor je reflektirana, kolikor je samozavedanje, trpi silo, ki jo trga. Torej, pravi, »*Tesnoba se lahko umakne resnici, toda ne more se pomiriti. Zaman se želi utrditi v neki inerciji brez mišljenja, kajti odsotnost misli je mišljenju neprijetna in njegov nemir moti lenobnost.*«² Prav to besedo tesnoba, ki stoji na samem začetku *Fenomenologije duha*, izpostavlja Heidegger, kakor tudi to kraljevanje nemira, ki poganja zavest na njenem popotovanju.

To popotovanje privzame določeno število podob, ki so za Hegla podobe zavesti, vsaka od njih postavlja subjekta in resnico v neko natančno razmerje. Za vsako od teh podob, ki jih je največkrat mogoče zgodovinsko umestiti, lahko rečemo, da v njej subjekt formulira nek *to je resnično*. Nadalje dialektično, se pravi prek lastnega izkustva te resnice, odkrije njeno neresničnost, se otrese svoje pretekle, zgolj prehodne resnice, da bi prešel k neki novi ureditvi resnice. Tako postopoma, brez zveznih razrešitev – kar je Hegel zelo spretno izpeljal –, pred našimi očmi ena podoba zavesti nadomesti drugo. Ves čas imamo torej opravka s prehodi, najprej se zaustavimo v eni podobi, nato nastopi *Aufhebung*, in zavest se zvrne v novo podobo.

2. Slovenski prevod tega odlomka (B. Debenjak, v: *Problemi-Razprave* 1-3, 1984, str. 58) se v celoti glasi: »Spričo občutka te sile se pač najbrž umika bojazen pred resnico in se skuša ohraniti tisto, česar izguba preti. Ta bojazen pa ne najde miru, razen če hoče obstati v brezmiselni lenosti – misel zagreni brezmiselnost in njen nemir moti lenobnost.«

Danes opuščeni prevod *Aufhebung* kot preseganje, prehajanje [dépassment] je v nas prebudil marsikatero misel. Na nek način zavest neprestano prehaja, neprestano *opravlja prehod* [faire la passe] iz ene podobe v drugo, vse do sklepnega prehoda, to je absolutne vednosti, te poslednje konjunkturo. Povedal sem že, da se Lacan v *Spisih* ves čas opira na to dialektično izkustvo podob zavesti, da bi lahko mislil potek analize.

Omeniti velja, da to izkustvo zavesti, kakor si ga zamišlja Hegel, se pravi izkustvo, ki se razvija v zgodovini, sovpade z neko določeno konjunkturo, »konjunkturo absolutne vednosti« – kar vsekakor ni neka odprta zgodovina. Ko dospemo tja, je zgodovine konec. Drzno. Drzno, a vendar se občasno pojavijo poganjki te zadeve, ljudje vstanejo in rečejo – *Nikakor, ne, ne, pogledjte okoli sebe, saj se vendar nadaljuje.*

Lacan je torej vpeljal pojmovanje, da je psihoanaliza dialektično izkustvo. To pomeni, da se subjekt razgrinja, premešča, kot pravi Hegel, v elementu resnice. Prav s tem ima namreč najprej opraviti, z neko resnico, ki je prehodna in se pomnoži, resnico, ki lahko zastara in iz katere se subjekt lahko izvleče, ko naleti na nekatere njene posledice, torej resnico, ki je neprestano v položaju, ko je ni mogoče zagovarjati. Pri tem je subjekt oziroma to, kar kroži tu notri, ves čas v položaju izseljenega. Iz teh opustitev resnice in samega tega prehajanja se pri Heglu izgrajuje, širi kraljestvo vednosti, ki ga je Lacan povzel kot *resnico, ki je neprestano povzeta v vednost*. Lahko bi tudi rekli, da gre za simbolno ureditev, ki se stalno sooča z realnim, ki moti njeno urejevanje.

V samem uvodu v Lacanovo poučevanje je mogoče najti zelo natančno realizacijo tega pojmovanja, apliciranega na analizo. Gre za konceptualizacijo Dorinega primera, ki ga boste našli v *Spisih* in kjer je primer urejen tako, da se v njem *momenti razvijanja resnice*, kot pravi Lacan, *ki so resnične podobe zavesti, izmenjujejo z dialektičnimi obrati* in tako kažejo nestabilnost subjektive pozicije.

Ni mogoče zanikati – nekoč sem to večkrat podčrtal –, da je Lacan začel tudi konec analize misliti izhajajoč iz absolutne vednosti. To boste našli na strani 321 v *Spisih*, na koncu »Rimskega poročila« – *vprašanje zaključka analize je vprašanje trenutka, ko se zadovoljitev subjekta lahko realizira v zadovoljitvi slehernega, se pravi vseh tistih, s katerimi se ta zadovoljitev povezuje pri kakem človeškem delu.*

V zvezi s to redukcijo vprašanja o zaključku analize na povzetje posamičnega v občem lahko rečemo, da je v celoti plod heglovskega navdiha, ki ga na čuden način popravlja Heidegger, kajti absolutna vednost naj bi bila enaka

temu, da subjekt privzame svoj *biti-za-smrt*. Heidegger je imel kasneje priložnost povedati, da mu je ljubši prevod *biti-k-smrti*. Dokaz za to najdemo v istem odlomku, kjer Lacan formulira, da je psihoanalitikovo delo posredovanje med *človekom skrbi* – to je prevod Heideggerjevega izraza – *in subjektom absolutne vednosti*, ki je v tem očrtu nekakšne teorije konca analize v resnici označen s tem imenom.³

To so znamenja, dokazi, ki govorijo o tem, da se je pojmovanje poteka analize, čigar formula, tako se vsaj zdi, manjka, najprej zateklo k shemi dialektičnega izkustva podob zavesti. Tik po »Rimskem poročilu«, v spisu *Variantes de la cure-type*, najdemo pri opredelitvi konca analize heideggerjanski poudarek. Lacan opusti sklicevanje na *subjektivnost dobe*, ki naj bi se ji subjekt v analizi pridružil na njenem horizontu, ohrani pa pojmovanje, da analitski postopek poganja neka konvergentna dialektika, kar je povsem hegelovsko, pri čemer dialektika konvergira k izkustvu smrti, kar je seveda heideggerjansko. Lahko bi si mislili, da si je Lacan, ko je poskušal misliti konec analize, na začetku svoje poti za sopotnika izbral hkrati Hegla in Heideggerja, kar je čuden sinkretizem. Tudi ko pri opredelitvi konca analize opusti idejo absolutne vednosti, izkustvo še vedno predstavlja kot popotovanje, v *Variantes de la cure-type* na primer, kot narcistično izkustvo, kar pomeni, da naj bi analitično izkustvo vsebovalo analizo jaza, med katero bi, kot podobe zavesti, zaporedoma odpadali prestiži narcizma, ki so v spisu dojeti kot maske smrti. *Podoba* smrti – spet gre za hegelovski izraz – bi se na koncu razkrila kot opora narcistične podobe [image]. Popotovanje torej, v katerem bi se jaz skozi napredovanje otreseel svojega lažnega blišča, svojih identifikacij, da bi na koncu koncev pod podobo našel to, kar ga vzdržuje, se pravi smrt, ki jo tu Lacan označi na presenetljiv način, kot mesto *absolutnega gospodarja*.

Absolutni gospodar oziroma smrt, ne več absolutna vednost, je tudi hegelovska referenca. Seveda vas izraz *absolutni* nehoti spominja na absolutno vednost. Toda smrt, za katero gre tukaj, je prej smrt v Heideggrovem kot Heglovem pomenu. Navsezadnje gre za trik, ki pa je zaradi stila in novega pojmovanja, ki ju je tedaj prinesel Lacan, povsem konsistenten, čeprav se vnazaj, še posebej v primerjavi z avtohtonimi, če smem tako reči, psihoanalitskimi koncepti, ki jih je Lacan razvil zatem, lahko zdi le skrupucalo iz Hegla in Heidegggra. Idealni iztek analize bi tedaj bila subjektova vrnitev k izvorom jaza, ta pa bi, vsaj v enem pomenu, ki pa ni prav nič opredeljen – tu bi se

3. Prim. slov. prevod v *Spisih, Razprave 4, Problemi 8/1993*, str. 138.

najbrž morali napotiti k branju *Sein und Zeit* –, nastopila takrat, ko bi bila smrt subjektivirana.

Zelo malo stvari imamo na voljo, s katerimi bi dali miselno vsebino temu izrazu, kolikor vas ne napotim k tej *poslednji veliki filozofiji*. Subjektivacija smrti je vsekakor neko mejno izkustvo, kolikor si realnosti smrti ni mogoče zamišljati; ta meja je torej meja imaginarnega. Lacan bi tako že lahko uporabil Holbeinovo sliko z njeno lobanjo v anamorfozi na podu sobe, v kateri mrgoli prelivanja barv in prestiža podobe – toda deset let zatem, v *Štirih konceptih*, ne poudari toliko smrti kot same anamorfoze kot faličnega indeksa. Na koncu ni smrt, marveč razkritje resnične funkcije falosa.

II

Treba je počakati na konec *Spisov*, da bi Lacan, če lahko tako rečem, izgnal Hegla, toda izžene ga tako, da hkrati poudari, da ga je uporabljal. Uporabljal ga je, pravi, zoper *očitnosti identifikacije*, in res, zaporedno gibanje podob zavesti, ki padajo druga za drugo, je prav dobra lekcija za ozdravitev od narcizma. V nekem smislu je Hegel zdravilo za narcizem, oziroma za držo subjekta, ki se oklepa svojega *Govorim resnico*. – *Govoriš resnico, toda koliko časa? Koliko časa lahko prebivaš v tej svoji resnici?* Lacan izjavi *Govorim resnico* zoperstavlja izjavo *Jaz, resnica, govorim*, ki je povsem drugačna, ker se izreka v neresničnem, v tem, kar imamo za najbolj temeljno neresnico. Idejo o uporabi Hegla boste našli v *Position de l'inconscient*, na strani 837, razvita pa je tudi v predhodnem tekstu, *Subverzija subjekta*, ki je nastal ob nekem kolokviju o dialektiki, ki ga je organiziral Jean Wahl, avtor klasičnega dela, *Les malheurs de la conscience chez Hegel*.

Ob tej priložnosti Lacan pojasni, zakaj je Hegel premalo, ko gre za konceptualizacijo analitičnega izkustva. Absolutna vednost je kraj, kjer je realno tako spojeno s simbolnim, da se od realnega ne pričakuje ničesar več, kar pomeni, da tam najdemo subjekta, ki se dovrši v identiteti s samim seboj, in to je temeljna postavka celotnega procesa. Postavka procesa je subjekt, ki je identičen s samim seboj, četudi je zaskrbljen ali v tesnobi, in prav zato lahko iz tega izpeljemo absolutno vednost. Nasprotno pa subjekt analitičnega izkustva ni subjekt identičen s samim seboj in prav s tem preseka vez z dialektično konceptualizacijo analitičnega izkustva. Ni subjekt, ki od začetka do konca ve, kaj hoče, kot

temeljni subjekt heglavske dialektike. Ko torej Lacan vpelje subjekt nezavednega, ga izrecno postavi na tehtnico skupaj s subjektom absolutne vednosti, da bi ga od njega razločil.

Tedaj privleče na dan podobo, ki ni iz bataljona heglavskih podob. To je *podoba* – izraz je še vedno heglavski – mrtvega očeta, ki se vrača v sanjah in ki ga sanjavec pospremi z besedami, ki jih gotovo poznate, *Ni vedel, da je mrtev*. Lacan je iz njega naredil celo paradigmo freudovskega subjekta, se pravi, subjekta, ki vztraja le, kolikor ne ve resnice. In zato lahko rečemo – *Ko bi le vedel, da umiram, kajti tako pridem tja, kjer je bilo ono* [c'est ainsi que *Je vient la ou c'était*].

To je pomen, ki ga je dal Lacan stavku *Kjer je bilo ono, tja mora priti jaz* [Wo Es war, soll Ich werden] – ta prihod je torej neko izginotje. Zgodba o očetu, ki ni vedel, da je mrtev, ponazarja pozicijo subjekta nezavednega, kolikor ta noče vedeti, se pravi, kolikor je subjekt potlačitve – dospeti do vednosti zanj pomeni izginiti. Tu moramo izraz »prihod« postaviti v narekovaje. Ta »prihod« je neko izginotje. Prav to bo Lacan kasneje, ko bo govoril o prehodu, se pravi pojmovanju, ki vendarle nima ničesar heglavskega ali heideggerjanskega, označil kot *subjektivno destitucijo*. Z drugimi besedami, na mesto identičnega subjekta, ki določa dialektično izkustvo, postavi zaprečenega subjekta $\$$, na mesto absolutne vednosti postavi $S(\bar{A})$, na mesto zadovoljitve, ki lahko vstopi v univerzalno konjunkcijo zadovoljitev, užitek.

Pred nami so torej trije termini, oziroma trikotnik, v katerem se odigra sklep zdravljenja: subjekt, vednost in zadovoljitev. Kljub temu v Lacanovem pojmovanju poteka analize in njenega sklepa najdemo nek heglavski ostanek, namreč pojem subjektivnega izkustva. Seveda tega pojma ne navdihuje več Heglova logizirajoča *Aufhebung*, kot pravi Lacan. Kljub temu pa subjektivno izkustvo pri Lacanu navdihuje neka logizirajoča instanca. Ta se dovrši, kot pri Heglu, z neko deduktivno izpeljano konjunkturo. Pojem prehoda, ki sicer ni heglavski ne po svoji funkciji niti po svoji strukturi, je heglavski v pomenu, da gre za konjunkturo, deduktivno izpeljano iz samih pogojev izkustva.

Treba je povedati, da je tu Lacan bolj heglavski kot freudovski, kajti Freud nam analize nikakor ne predstavlja kot izkustva, ki bi imelo svoj princip zaustavitve. Prav ta *brez konca* upravičuje njegovo povabilo analitiku, naj se občasno vrne na kavč. Freud je namreč mislil, da je pozicija analitika v nasprotju z zahtevami analize, točneje, z njenimi etičnimi zahtevami, zato je želel, da analitik ponovno postane analizant, da bi še bil, če tako rečemo, moralen.

Lacanovo pojmovanje je prav nasprotno, resnični konec analize je brez povratka, s pogojem, da analitik, bodoči analitik, pristopi k poučevanju psihoanalize,

kar pomeni, da v poučevanju psihoanalize dešifrira svoje razmerje do subjekta-ki-se-zanj-predpostavlja-da-ve, kar to poučevanje loči od sleherne pedagogike.

Pojdimo še korak naprej v tej smeri in pojasnimo oziroma naredimo otipljiv sam okvir, v katerem se odvija preiskava o *torej*. Kar je še vedno hegllovsko pri Lacanu, je artikulacija, ki povzroča, da temeljno hipotezo postopka najdemo v neki drugi obliki na koncu, da ima torej postopek svoj konec le, kolikor je ta konec predpisan s samim začetkom, kolikor je mogoče sklep deduktivno izpeljati iz strukture izkustva.

To je mogoče videti v Lacanovem konceptu prehoda, ki nam tu služi za orientacijo. Prehod naredi kratek stik med začetkom in koncem analize. Celo kadar mora strukturo konca analize predstaviti z izrazi, ki so bili že nekaj časa pod drobnogledom, strukturo konca deducira iz strukture začetka. Na začetku pa je seveda transfer. Konec analize torej terja, da relacijo transferja zapišemo koncu. Tako ne gre toliko za *konec jaza* kot za neko obliko *smrti subjekta*, ki pa je ne gre dramtizirati s tem izrazom, ki ima svoje mesto v teoriji psihoze, marveč bolj umirjeno z izrazom *destitucija*, ki je primeren tudi zato, ker je enakovreden padcu subjekta-ki-se-zanj-predpostavlja-da-ve.

Ta subjekt-ki-se-zanj-predpostavlja-da-ve je nekakšna senca, ki jo nosi subjekt, je subjekt, ki ve, kaj govori, kolikor je seveda analizirani subjekt v poziciji, da ne ve, kaj govori. Analizirani subjekt je lahko v nasprotni poziciji samo glede na ta subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve, kaj govori. V tem smislu se padeč subjekt-ki-se-zanj-predpostavlja-da-ve prevede tako, da odslej subjekt ve, kaj govori. To je navsezadnje idealni konec.

To je idealni konec in to bi bila tudi definicija analitika. On naj bi vedel, kaj govori, zato ne more biti brez odgovornosti za učinke svojega govora. Prav tako pa je to tudi subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve, kaj hoče. Tega na začetku ni. Zato naj bi bil padeč subjekta-ki-se-zanj-predpostavlja-da-ve vznik subjekta, ki ve, kaj hoče. Vedeti, kaj hočemo, pa pomeni pulzijo, pomeni voljo, ki hoče užitek, naj stane, kar hoče. Prav zato lahko Lacan reče, da konec analize predpostavlja razpustitev, razrešitev [résolution] želje. V psihoanalizi je želja vselej problematična; najzanesljivejša Lacanova definicija želje je, da je želja *obramba pred prekoračitvijo neke meje užitka*. A če je želja v psihoanalizi v jedru problematična, je pulzija razrešilna. Prav zato je razrešitev želje na nek način enakovredna spravi z užitkom.

Z izrazom *destitucija subjekta* je Lacan povzel prav to spravo s pulzičnim užitkom, s pulzijo, ki dela le po svoji glavi, še toliko bolj, ker je nima. Lahko bi govorili tudi o pulzični *destituciji subjekta*. Prav zato pri Lacanu, vsaj zdi se

mi, ne najdemo ideje o subjektiviranju pulzije, kot je to veljalo prej za subjektivacijo smrti. Četudi smrt ni niti najmanj kak objekt zamišljanja [imaginable], je vendarle mogoče skupaj s filozofom misliti privzem in subjektivacijo smrti, medtem ko že sam izraz subjekt zbledi, ko gre za pulzijo – čeprav se je enkrat, morda ne le enkrat, vsekakor pa ne pogosto, pod Lacanovim peresom znašel tudi izraz subjekt pulzije. Na drugi strani lahko pri želji rečemo, da obstaja neka intersubjektivnost notranja želji, kot to dokazuje vsaka oblika identifikacije – želiti kot drugi, želiti, kar želi drugi, čeprav je Lacan, da bi željo staknil s pulzijo, za razlog želje postavil objekt a. Pulzija je slepa ulica [impasse] na velikem Drugem, vsaj kolikor je ta subjekt. Od tod dejstvo, da je Lacan, ko je iznašel mit o pulziji, iz nje naredil organ, ki predhodi subjektivnemu in ga pogojuje.

Vprašanje, ki v zvezi z zaključkom zdravljenja presega pekleni par Hegel-Heidegger, je, kako deluje razmerje subjekta do vednosti, ki ga vzpostavlja analiza, na razmerje subjekta do njegove zadovoljitve. Kako vzpostavitev nekega povsem novega razmerja med subjektom in vednostjo, razmerja, ki subjekta vabi k prostemu asociiranju, k temu, da reče karkoli že, da reče več, kot ve, da ne kontrolira več svojega rekanja, deluje na razmerje subjekta z njegovo zadovoljitvijo? In kako modificira razmerje subjekta do te zadovoljitve, ki ji pravimo užitek? Kako je mogoče, da lahko od tod vznikne *torej sem* sklepa, *torej sem analiziran*, *torej sem analitik*, in denimo, *torej sem ono*? Kadar nimamo več v mislih subjektivacije smrti, marveč pulzijo, je najbolj zgoščena formula konca *torej sem ono*.

Zato formule *Kjer je bilo ono, tja mora priti jaz* ne gre obračati. Tako bi dobili nek povsem zaprašeni ono, nakar bi prišel *Je*⁴, z onim pa se počisti, ono se razsvetli, nastopil je *Je*. Nikakor. Idejo, da se stvari odvijajo v tej smeri, vsebuje pojem subjektivacije – zdaj bomo subjektivirali, ono bomo spravili v *Je*, vse tole bomo počistili. To ni nič drugega kot »heglovski-heideggerjanska« ideja, iz katere je na začetku izhajal Lacan, ko je mislil konec analize, medtem ko Freud analizi sploh ni dal principa zaustavitve. To je pobočje subjektivacije, to pomeni misliti konec analize kot subjektivacijo, kot vse-subjekt, kot skoraj-vse-subjekt. Toda po mojem mnenju je Lacan došel do nasprotnega pojmovanja,

4. Izraza *Je* ne prevajamo, ker slovenščina pač ne pozna razlike med osebnim zaimkom (moi) in osebnim glagola (je), ampak ima za obe rabi na voljo samo izraz *jaz*. *Je* za razliko od *Moi* označuje subjekt nezavednega, zaprečeni subjekt, ki na ravni izjave ni reprezentiran. V slovenščini bi lahko ta subjekt nakazali s *sem*.

in mi to delo nadaljujemo, da namreč subjekt ugasne. Medtem ko *postaja ono*, subjekt ugasne. Zato se na mestu, kjer je bila v njegovi teoriji subjektivacija, odslej pojavlja subjektivna destitucija. Tu nastopi ta posebna izjava o obstoju analitika, kajti tu obstaja nekdo, čigar *Je* nima za priti, ne zato, ker bi osvetlil celoto, ampak zato, ker je tu, da se ugasne.

III

Lahko bi se zdelo, da smo s tem prekoračili mite logike. Pa vendar, prav takrat, ko Lacan nakaže, da *Je postaja ono* in ne da *ono postaja Je*, kar stori dovolj prikrito, tako da čvrsta opozicija med subjektivacijo in subjektivno destitucijo, ki jo predstavljam, ni nemudoma razvidna, tudi potrdi, da *logična struktura nikoli ne izgubi svojih pravic*, da je logika tista, ki *ukazuje*, in da je logika še kako navzoča v zadevah užitka, da se *konsistenca objekta mali a vzdržuje s čisto logiko*. Zdaj uporablja matematično logiko, kakor je prej uporabljal *Fenomenologijo duha*, kajti, pravi, matematična logika *potrjuje nekega Drugega, čigar struktura se ne prekriva*. Logika torej priča o neprekritosti Drugega, o $S(\mathcal{A})$. Logika je obrnjena *Fenomenologija*.

Prav zato sem začel s paradoksi indukcije, s Hemplom in Goodmanom. Lahko bi začel tudi s kakimi drugimi paradoksi, toda ti so manj izrabljeni in bližje so indukciji, ki je na delu v analitičnem mišljenju. Gre za paradokse, ki se pojavijo, brž ko se vprašamo, kaj lahko sklepamo na podlagi dejstev, na podlagi opazovanja dejstev. Tako opazimo, da kolikor poskušamo sklepati iz dejstev, to povzroči neko luknjo.

S seboj sem prinesel Courtelinea in njegovega *Boubourocha* – kakšno ime, neverjetno –, ki lepo ponazarjata pregovor *Nikoli ne verjemi svojim očem*. To presega načelo svetega Tomaža, ki verjame samo temu, kar otipa. Konec koncev lahko vedno rečemo – *To ne dokazuje ničesar. To ne dokazuje ničesar* je replika, ki ima moč Zazijevega *Pa kaj še!*. To ne dokazuje ničesar, točneje, nobeno dejstvo ne dokazuje ničesar.

Morda ste prebrali tega *Boubourocha* in poznate to osebo, to dobričino, ki nam ga predstavijo že na začetku, ko ga prijatelji pretepejo in ko ga sosed človekoljubno obvesti, da brž ko odnese pete, njegova ljubica privleče od ne vem kod kakega moškega. In to naredi vsakič, ko pride on tja. Tako *Boubouroche* oddie k njej in se hoče z njo pogovoriti; plaho vpraša, če sme malo pogledati

naokoli, pa niti ne vpraša, nakar se situacija razreši, ko zmanjka elektrike. Tedaj opazimo Andréja, ki so nam ga pokazali malo prej, v skrinji s svečo, v ogromni skrinji, kjer mirno, ... denimo, bere *Fenomenologijo duha*! Nato zelo dostojanstveno odide. Tedaj jo hoče Boubouroche na mestu ubiti. Onesvesti se, nakar spregovori ona in tedaj je izgubljen. Kajti ona zna dejstvu podeliti pomen. – *Prevarala si me*, pravi. Lahko bi tudi rekli, *To bije v oči*. Ona odvrne – *Nikoli*. – *Ampak ta človek*. – Ona – *Ne morem ti odgovoriti, to je družinska skrivnost. Ne smem je razkriti*. – *Kaj takega!* – In ona to dokaže – *Če bi ne bila poštena ženska, ne bi tvegala življenja za to, da se držim dane besede*. In doda – to je zares skrčeno na minimum, to je skica tega, kako dejstvo sfrli – *Odveč je reči karkoli, nikoli se ne bova sporazumela*. Čutimo, da je potreben nek temeljni sporazum, potreben je sporazum o načelih, da bi lahko nastal nespোরazum. Ona pravi – *To so ženska čustva, ki jih moški ne morete razumeti*.

Kaj ureja vprašanje resnice v tem zagovoru? Gospod namreč joka in pravi – *Ne morem te zapustiti, to je močnejše od mene*. V tem je povedano v bistvu vse, njej preostane le, da se pokaže in reče – *Mar se zdim ženska, ki ne govori resnice?* Ah! budalo. In tako gre in da sosedu eno na gobec.

Ohranimo torej v spominu ta kratki zagovor, ki sem ga obnovil. Opazili bomo, da sloni na *Adelinem načelu*, ki pravi – *Verjamemo tistemu, kogar ljubimo*. To v teorijo resnice vpelje ljubezen. Teorija resnice, kakršno išče filozofija logike, zmeraj udari mimo prav zaradi erotike. Brez doktrine ljubezni ni teorije resnice.

Zato dejstva sfrlijo, ali drugače, tu je nakazano, da nobeno dejstvo ne pomeni samo na sebi ničesar, ampak samo po rekanju [le dit], in prav omenjena [ledit] družinska skrivnost je tu v bistvu vsemogočna. Morda vam bom naslednjič prinesel neko zgodbo, kjer lahko najdemo najslabše dvome o neki ženski – ženska je, kot je opazil Lacan, vedno *dvomljive narave* [diffammée] – in kjer gre zares za neko družinsko skrivnost. Prav tako je tam skrit nekje nek volk, toda gre za pravo družinsko skrivnost.

Do kod torej seže dvom? Gotovo lahko z označevalcem podvomimo o vsem, kar je. Kartezijanski *torej sem* je v prvi vrsti rezultat nekega posplošenega, hipeboličnega dvoma, dvoma, ki napade celo matematične resnice. Descartesov *torej je* potomec dvoma. Dvom omenja tudi Hegel v svojem Uvodu – *Naravna zavest se podaja na težko pot do absolutne vednosti, pot zdvomljenja in obupa*. Obup, ki ga Hegel imenuje skepticizem, ni Descartesov krepilni skepticizem, ki ga ima Hegel v mislih takrat, ko govori o odločitvi zavesti, da se ne bo podvrgla avtoriteti mišljenja drugih, ampak bo vse preverila sama. Ne,

skepticizem, ki ga omenja Hegel, je radikalni skepticizem, ki se konča s praznino, skepticizem, ki čaka na novo in ga *illico* vrže v isto staro brezno. V poteku *Fenomenologije duha* boste v določenem trenutku našli podobo skeptika. Kadar padete v njegovo brezno, boste težko prišli iz njega. Obstaja nek majhen šiv, toda treba je narediti majhen skok, da bi prišli ven.

Nedavno je skepticizem ponovno oživel, o tem vam bom govoril, in sicer v osrčju neke refleksije o logiki. Gre za Kripkejev paradoks, ki ga je skoval iz Wittgensteina.

Ne boste verjeli, kako jih je to vznemirilo. V zvezi s skepticizmom, ki ga je iznašel Kripke, so si ugovarjali in ponovno odgovarjali vsa osemdeseta leta. Tako je nastala literatura, ki so jo konec desetletja zbrali skupaj. Nemara je potrebno, da vam govorim vse to, da boste paradoks vzeli resno. Seveda mu ne boste posvetili toliko skrbi in pozornosti kot ta populacija, ki ima drugačne interese od naših, toda vedite, da so bili očarani – *To nas vrača v čase, ko smo preučevali Wittgensteina; to je našega Wittgensteina naposled očistilo vseh dolgočasnih komentarjev; spet smo lahko začeli misliti od začetka.*

Kripke je našel navdih za svoj paradoks med branjem paragrafa 201 v Wittgensteinovih *Filozofskih preiskovanjih*. Mislim, da vam ob tem paragrafu Kripkejeva ideja ne bi padla na pamet – tudi meni ni –, da bi tam razbrali paradoks. Ko se sklicuje na to, kar je povedal zgoraj, Wittgenstein zapiše – *In to je bil naš paradoks.* Nobenega niza dejanj – rečemo lahko nobenega niza ravnanj, načinov delovanja, načinov rokovanja – ne moremo določiti z nekim pravilom, kajti vsak niz dejanj lahko dojamemo tako, kot da je v skladu z nekim pravilom. To je torej formulacija, iz katere je Kripke naredil čudeže. Nadaljevanje Wittgensteinovega paragrafa se glasi – *Če lahko vsak niz dejanj vedno uskladimo s pravilom, je lahko z njim tudi v kontradikciji.* Povedano drugače, tu ne more biti ne usklajenosti s pravilom ne kontradikcije. Prav ta moment je v svojem tehtnem delu, ki je mobiliziralo velike duhove, pobral Kripke, da bi lahko rekel – *To je osrednji Wittgensteinov problem*, in nato, na strani 20 svoje drobne knjige – *To ni daleč od tega, kar je razvil gospod Goodman*, ki ga poznate, zdaj ko sem vam o njem že govoril.

Izhajajoč iz te osnove Kripke vpelje neko osebo, nek lik skeptika, ki ni niti heglovski skeptik niti kartezijanski skeptik, ki je skeptik le za trenutek, ampak je *čudni skeptik*. Privzemimo, pravi, – na ta način postavi na oder ta malce nerazumljivi paradoks – *da še nikoli niste sešteli 68 in 57. Kakorkoli že*, pravi, *vselej obstaja neka operacija seštevanja, ki je še niste naredili.* Vselej ste lahko naredili le neko končno število operacij seštevanja. Tako lahko vselej pred vas

postavijo neko seštevanje s takimi števili, ki jih niste še nikoli sešteli. Tega ne bi bilo težko storiti za vsakega izmed vas, še posebej z velikimi števili.

Vi torej naredite operacijo: $68 + 57 = 125$. Tedaj pride čudni Kripkejev skeptik. No vas je že kar nekaj, on pa je v manjšini, in to je na koncu zelo pomembno, da bi iz zadeve izvlekli tako večino kot manjšino. Vi opravite operacijo in pride skeptik, ki omaja vašo gotovost. Ugovor je naslednji. Vsekakor je zabavno, da smo sedaj v polju, kjer se lahko ugovarja računu $2 + 2 = 4$ ali čemu podobnemu. – *Pravite, da je $58 + 67 = 125$. V skladu s tem, kako ste uporabljali izraz plus v preteklosti, bi najbrž morali reči 5.*

K temu Kripkejev skeptik doda – *Odvrnili boste: držim se istega pravila, ki sem se ga vselej držal pri seštevanju. Toda katero je to pravilo? V preteklosti ste imeli opraviti vselej samo s končnim številom primerov tega pravila. Denimo, da še nikoli niste sešteli števil, ki so večja od 57, in da rečete plus neki funkciji, ki je v bila v resnici funkcija *quus* – pri čemer funkcija *quus* predpisuje, da je x *quus* y enako x plus y , če sta x in y manjša od 57, če pa ne, je x *quus* y enako 5. Kaj dokazuje, da v resnici ne gre za funkcijo, ki je bila prej označena s *plusom*? Ko ste tedaj rekli *plus*, ste uporabljali *quus*, to, da uporabljate *plus* se vam je samo zdelo.*

S tega vidika je Kripkejev paradoks v bistvu neka verzija Goodmanovega, vsaj kolikor vpelje časovno funkcijo. Kakor so bili smaragdi do določenega trenutka *zelodri* [grue] in zatem modri, imamo tu seštevanja, ki smo jih izračunali do nekega trenutka, se pravi seštevanja pod 57. Skeptik torej pravi – *Ne veš, kaj delaš, zmotil si se glede pomena tega, kar počneš.*

Mar ni tu izpostavljeno vprašanje neke subjektivne nepresojnosti? Gre za razkorak med sedanjo in preteklo rabo, kot da ni razlogov za to, da rečemo raje 125 in ne 5. Kot pravi ljubko Kripke – Ko rečemo 125, gre za *neupravičljivo skok v temo*. Tako lahko s Kripkejem odlično zapopademo luknjo, ki smo jo omenili pri postopku indukcije.

Seveda se kaj hitro pojavi odgovor – *Kaj pravzaprav počnem, ko seštevam? Saj ne gre za to, da sem najprej naredil določeno število seštevanj in nato izluščil pravilo. Pravila seštevanja nisem induciral na podlagi primerov seštevanja. Kadar seštevam, ne delam indukcije. Naučil sem se namreč pravila za seštevanje, kar pomeni, da sem se naučil določenih navodil, skupka navodil, ki jih sedaj apliciram in ki mi povedo, kako seštevati. Tako torej štejem na določen način, v skladu z algoritmom seštevanja, v skladu z urejenim postopkom seštevanja.*

Nikar ne mislite, da skeptika to zmede. Pravi – *Dobro, toda tudi šteti ste se naučili iz končnega števila primerov. Kaj dokazuje, da to, kar imenujete štetje,*

ni v resnici quietje? – in da je do 57 še šlo, po tem pa je enako 5. Pojasnite mu, da veljavnost algoritmičnega postopka seštevanja ni odvisna od tega, kaj seštevamo, kajti v nasprotnem ne bi šlo za seštevanje. Ah, pravi on – *Torej sta neodvisna, nemara sta res neodvisna, kaj pa če sta quodvisna?*

Z drugimi besedami, bolj ko množite svoje ugovore, več pomenov besed je mogoče zajeti z ugovorom, ki je najprej meril le na pomen izraza *plus*, vse do popolnega semantičnega prevrata.

To najdemo pri samem Wittgensteinu. Denimo, da rešujete teste, da bi preverili vašo inteligenco, hitrost mišljenja, zvitost. Pred vami je zaporedje, 2, 4, 6, 8, kaj pride naslednje? Mislite si, da 10. Toda to zaporedje je povezano z nekim povsem nedoločnim številom pravil, tako da bi lahko mirno zapisali, 2, 4, 6, 8, 11, 23, itn., če je pravilo, ki ga uporabljate, dovolj kompleksno. Povedano drugače, izhajajoč iz končnega števila primerov, lahko vselej predpostavimo nedoločeno število pravil. Tudi neko precej bolj zapleteno pravilo kot seštevanje + 2 lahko da na začetku zaporedje 2, 4, 6, 8.

Kripke poudarja, da je ta razmislek mogoče razširiti na vso govorico. Vi rečete *miza* in mislite, da veste, kaj je miza, *toda ali se to nanaša tudi na neko mizo pod Eifflovim stolpom?* Naenkrat se pojavi Eifflov stolp. To ni daleč od tistega tako nelagodnega vprašanja, ki ga zastavlja Wittgenstein – *Kako vem, da je ta barva rdeča?* Enak premislek je na delu v Goodmanovem paradoksu – *Ko pravim zeleno, sem nemara hotel reči modro.*

Ostrina tega premisleka je v dejstvu, da zaznamuje neko pomanjkljivost pomena prav v tisti funkciji, na katero ga hočejo skrčiti filozofi logike, se pravi v funkciji referiranja. Tu nastopi nekakšen *breakdown*. Zdi se, da naenkrat odkrijemo, da pomen ne more določiti oziroma predpisati reference; zdi se, kot bi se carnapovska vprega intenzije in ekstenzije – intenzija je ime, ki ga dajo pomenu takrat, kadar je njegova edina funkcija v tem, da omogoča zajeti, kar ustreza pomenu koncepta – zrahljala. V čem je paradoks?

Gotovo je, da ne moremo z vso zanesljivostjo rekonstruirati pravila, ki mu sledi nekdo drug. Denimo, da nekdo opravlja operacije, za katere se zdi, da so seštevanje, nakar, hop, pride do 57, kjer odkrijemo, da ni šlo za seštevanje, marveč funkcijo *quus*. Povedano drugače, od zunaj, ko opazujemo, kaj nekdo počne, ne moremo nikoli zanesljivo vedeti, kateremu pravilu sledi. To je paradoks, če hočete, toda gre le za paradoks indukcije. Kripkejev paradoks pa združi v eno tako seštevajočega subjekta kot opazovalca, pomeša ju v eno, in čudni pajdaš tej enosti pravi – *Ne veš, kaj delaš*. Kripke torej enostavnemu, humovskemu, paradoksu indukcije, dodaja neko subjektivno nepresojnost.

Tu gre tudi za neko nezaslišano plat pravila, kolikor ta zajame, zapre v svojo mrežo samo prihodnost, kot da bi lahko vedeli, kaj se bo zgodilo. Kako je mogoče, da končni umi formulirajo pravila, ki naj bi se nanašala na neko časovno neskončnost? Prav zato pravi Kripke – *Vsaka nova aplikacija pravila je resnični skok v temo*. Edino oporo v tem breznu skepticizma najde Kripke v sklicevanju na skupnost – *delati kot drugi – slediti vodji – kdor sešteva drugače, se izključi*. Ali drugače, seštevati pomeni početi isto, kar bi počela skupnost, v kateri živimo, v istih okoliščinah. V tem pogledu je seštevanje neka oblika življenja [a form of life].

Sedaj lahko razpravljamo o tem, ali je to tisto, kar je hotel reči Wittgenstein. Ni razlogov, da bi to lahko zanesljivo vedeli. Ni videti, da bi bil Wittgenstein kakorkoli naklonjen skepticizmu. Skepticizem je namreč imel za pravi nesmisel, kadar poskuša dvomiti o tem, o čemer si ni mogoče zastaviti nobenega vprašanja. Morda bi si mislil, da prav to počenja Kripke.

Wittgensteinova ideja je bila, da pomen ne dela čudežev, da torej ne omogoča, da bi prehodili neskočno primerov v enem samem trenutku, kakor tudi ni neko mentalno dejstvo, ki bi ga lahko opazovali v glavi. To pravi v paragrafu 202 – sledenje pravilu tvori neko dejavnost. Neko pravilo pravzaprav samo predpisuje svoje aplikacije. In kako naj vem, da delam prav? Potreboval bi pravilo za apliciranje pravila, za njegovo interpretacijo, kajti sleherno pravilo je mogoče interpretirati na različne načine. Od tod neskončno napotovanje nazaj. Videti nekaj in reči, *to je rdeče* – tega pač ni mogoče povezati z nekim pravilom, ni pravila za prehod med videti in reči. Od tod Wittgensteinova ideja, da razumevanje ne pomeni nič drugega kot neko spretnost. Zato govornica zanj ni nek odsev mišljenja, neko ogledalo misli, marveč oblika ravnanja. Zato je, kakor Lacan, rad citiral Goetheja – *Na začetku je bilo dejanje*.

Dovolj razlogov imamo, da se zaustavimo ob tej težavi pravila, kajti vse naše izkustvo določa neko pravilo, pravilo, za katerega moramo reči, da je njegova aplikacija izpostavljena dvomu. Analizant se lahko upravičeno vpraša: Počem prav, kar naj bi počel? Seveda je tu analitik, ki pa ni čudni skeptik, on je tu zato, da potrdi – *Da, deluješ v skladu s pravilom*. Tu vidimo, kot pravi Lacan, da *diskurzu njegovo nezavedno potrjuje interpretacija*.

Od Kripkeja bomo ohranili to, da v subjekta vpelje razcep. Subjekt je mislil, da aplicira *plus*, toda prav tako bi lahko apliciral nekaj drugega. Tu vznikne neka subjektivna nepresojnost. Ta vznikne zgolj zato, ker pomen ponovno preči označevalni material. Dva algoritma – zdaj grem zelo hitro – omogočata interpretacijo slehernega diskurza v analizi. Prvi je saussurejevski algoritem, ki

cepi označevalca in označenca. Drugi algoritem ustno podajanje [l'oral] napotuje na zapis [l'ecrit]. Prav zato pisna analiza ni možna. Kajti razlika med ustnim in pisnim, se pravi načelo interpretiranja, konstituira subjekt-ki-se-zanj-predpostavlja-da-ve.

Ali je razumevanje obvladanje neke spretnosti? Za razumevanje je potrebno neko pravilo. Kar iščeta tako Wittgenstein kot Kripke, je pravilo-za-razumevanje, in prav to se vselej izmuzne.

S pomočjo analize se torej ovemo, da je pravilo-za-razumevanje za vsakogar partikularno. To imenujemo fantazma. Tezo *A meaning is use* nadomeščamo z *meaning is fantasy*, pomen je fantazma. Razumevamo prek fantazme. Pravzaprav ne razumemo ničesar drugega kot fantazmo. Semantična nekonsistentnost referiranja, ki jo je zelo spretno poudaril Kripke, nas napotuje na status logične konsistentnosti, ki ga dajemo objektu mali *a*, kakor tudi na načelo inteligibilnosti.

Šele fantazma torej utrdi ta nekonsistentni, vselej dvomljivi pomen. Zato se seveda sklep zdravljenja dotakne fantazme. Dotika se točno tistega, s čimer razumevamo. In zato je naša »absolutna vednost« prav objekt mali *a* – *a* kot absolutni, ker pač pade.

12. januar 1994

Opomba redakcije: Navedeno Heideggerjevo besedilo, »Hegel in njegov pojem izkustva«, najdete v *Holzwege*. Članek Saula Kripkeja, »The Wittgenstein paradox«, je objavljen v *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Adalina zgodba pa je vzeta iz prvega poglavja *Boubourocha*, znane komedije Georgesa Courtelinea (1893).

Prevedel Tomaž Erzar

Slavoj Žižek

KIBERPROSTOR ALI NEZNOSNA ZAPRTOST BIVANJA

Druga scena

V kratki zgodbi »Gioconda somračnega poldneva« (»The Gioconda of the Twilight Noon«) J. G. Ballarda preživlja junak, ki okreva po boleznih oči, dneve na ležalniku ob morski obali, poslušajoč glasove galebov, nepokreten zaradi obveze čez oči. Glasovi galebov mu vedno znova priključijo v spomin čudni magični prizor, v katerem pleza po stopnicah skrivnostne pečine, na vrhu katere ga čaka na pol razgaljena ženska, ultimativni incestuozni objekt želje (zadnji stavek zgodbe označi junaka kot »zagnanega, nepokesanega Ojdipa«); toda vselej se zbudi, tik preden se mu razkrije identiteta te ženske. Ko zdravnik končno pove, da je ozdravljen, in mu sname obvezo, se mu prizor nič več ne ponavlja; v obupu se odloči za radikalno izbiro, ob poldnevu stopi na plano in gleda v sonce, dokler ne oslepi, upajoč, da bo na ta način lahko videl prizor do konca... Ta zgodba uprizori izbiro med realnostjo in fantazmatskim realnim, ki je dostopno le oslepljenemu subjektu. Razmik med njima je tak kot pri anamorfozi: z vidika realnosti ni realno nič drugega kot brezoblični madež, medtem ko pogled na fantazmatsko realno zamegljuje obrise »realnosti«.

Dispozitiv Ballardove zgodbe je natančno tisti iz Platonovega mita o votlini iz *Države* (ki je hkrati tudi filmski dispozitiv *avant la lettre*). Kako naj spremenimo ta osnovni idealistični dispozitiv, da bi prišli do *materialističnega* dispozitiva? Prava realnost (sonca zunaj votline) onstran telesne realnosti votline ima v skladu z materializmom status anamorfične fantazme, nečesa, česar nikdar ne moremo zaznati neposredno, temveč zgolj skozi izkrivljen odsev na prazni steni votline, ki služi za »zaslon«. Prava razmejitvena črta tako poteka znotraj votline same, med materialno realnostjo, ki jo okrog sebe vidijo prebivalci votline, in izmikajočim se »anamorfičnim« videzom »nadčutnega«, »netelesnega« dogodka na zidu votline – kot je poudaril Lacan (in precej pred njim Hegel), je nadčutno videz kot videz. Ali če povemo še drugače: če je glavni problem idealizma v tem, kako preidemo od vselej spreminjajoče se »lažne«

materialne fenomenalne realnosti k pravi realnosti Idej (iz votline, v kateri lahko zaznavamo zgolj sence, k dnevni svetlobi, na kateri lahko sonce le bežno ujame s pogledom), je problem materializma od Lukrecija preko Schellingovega *Weltalter* in marksističnega pojma »blagovnega fetišizma« do Deleuzove »logike smisla« ravno nasproten, namreč *geneza videza samega*: kako realnost teles iz same sebe ustvari fantazmatsko površje, »netelesni« smisel-dogodek?

Minimalni dispozitiv razmerja med označevalcem, realnostjo in fantazmatskim Realnim nudi slavna Sakijeva kratka zgodba »Okno«: gost pride v podeželsko hišo in gleda skozi veliko francosko okno na polje za hišo; sprejme ga le hčerka, ki je sama doma, in mu pove, da zdaj sama živi v hiši, saj so ostali člani pred kratkim umrli v nesreči. Kmalu zatem gost še enkrat pogleda skozi okno in vidi člane družine, ki se počasi približujejo po polju, vračajoč se z lova; ker je prepričan, da vidi duhove umrlih, v grozi zbeži... (hčerka je seveda patološka lažnivka; za svojo družino si hitro izmisli drugo zgodbo, s katero pojasni, zakaj je gost tako panično pobegnil.) Tako je dovolj le nekaj besed, ki ponudijo pravi simbolni kontekst, da se okno spremeni v fantazmatski okvir in se blatni stanovalci čudežno preoblikujejo v grozljive prikazni. – Isti dispozitiv lahko na bolj razdelani ravni najdemo v enem boljših znanstveno fantastičnih filmov zadnjega časa, v *Stargate* Rolanda Emmericha, zgodbi o mladem znanstveniku, ki reši uganko gromozanskega obroča, narejenega iz neznane kovine, ki so ga odkrili v Egiptu v 20. letih tega stoletja: ko vnesemo pravih sedem simbolov, obroč začne delovati kot »stargate« (vrata k zvezdam) – ko stopimo skozi luknjo na sredini, vstopimo v drugi, alternativni univerzum, t.j. drugačno časovno-prostorsko razsežnost. Obroč postane učinkovit takrat, ko identificiramo manjkajoči sedmi simbol: tako imamo opraviti s simbolno učinkovitostjo, ne pa z znanstvenim raziskovanjem materialne vzročnosti – vpis pravih simbolov je tisti, ki aktivira obroč kot fantazmatski okvir, tako kot v Sakijevem »Oknu«, kjer simbolni poseg preoblikuje običajni okenski okvir v zaslon fantazmatskih prikazni.¹ Tu je ključnega pomena topološka struktura tega dispozitiva: ne le luknja v realnosti, ki deluje kot dostop do *druge scene* fantazme, temveč tudi neke vrste topološki obrat realnosti, njeno obračanje

1. Eden pogostih motivov, ki jih srečamo v znanstveni fantastiki, je tisti o skupini popotnikov, ki skozi »zvezdna vrata« stopijo v neko drugo časovno razsežnost (alternativno vesolje, ipd.); ko prispejo tja, gre nekaj narobe, zato se ne morejo vrniti domov in so za vekomaj priklenjeni na Drugi Prostor. Toda mar ni to položaj vseh nas, človeških smrtnikov, ki smo premeščeni, ujeti v fantazmatski univerzum, obsojeni na eksistenco polno senc, iz katere ni moč pobegniti?

same vase, ki ga najbolje ponazori gledališki oder: če gledamo iz gledalčevega prostora, nas potegne v fantazmatski prostor, toda če stopimo za oder, nas takoj preseneti revščina mehanizmov, ki so odgovorni za odrsko iluzijo – fantazmatski prostor se razbline, »nič ni videti«...

V znanstvenofantastični literaturi in filmu ogledalo, okno ali vrata pogosto služijo za prehod v drugo, fantazmatsko razsežnost: eden standardnih prizorov v znanstveni fantastiki je tisti, ko subjekt odpre vrata in se, namesto pričakovane realnosti onkraj praga, sreča z nečim povsem nepričakovanim (strašljivo realnim) – skrivnost je pogosto »skrivnost za vrati«. V drugi različici istega postopka subjekt pogleda v ogledalo in v njem vidi »nekaj drugega«, ne pa odseva vsakdanje realnosti s te strani ogledala.² V zgodovini filma je bil nemara največji mojster te umetnosti, ki vsakdanja vrata ali okno povzdigne v fantazmatsko mesto prehoda, Orson Welles; v njegovi različici Kafkovega *Procesa*, na primer, sistematično izkorišča fantazmatski potencial preprostega dejanja odpiranja vrat: »Vselej se odprejo v začudujoče drugačne prostore... 'Naslednja' soba v *Procesu* vselej kaže na potlačeno psihično grozo...«³ Ko običajna ženska, ki pere perilo v razpadajoči sobi, odpre mala vrata na dnu sobe in vanjo pripelje K.-ja, se K. naenkrat znajde v ogromni sobi, v kateri poteka nekaj podobnega političnemu zborovanju in kjer je stotine ljudi zgnetenih po klopeh, zrak pa je gost od cigaretnega dima... Dogodivščina, ki se K.-ju pripeti v upravni stavbi, je v čistem nasprotju s tem nenadnim prehodom iz malega zasebnega prostora v ogromen javni prostor: ko gre po bleščeče osvetljenem hodniku v veliki in moderni upravni zgradbi, K. odpre vrata male shrambe, kjer naleti na človeka, ki biča dva korumpirana policaja, proti katerima se je on prej pritožil: »Ogromni skupni delovni prostor se je umaknil klavstrofobični mučilni sobici, grdemu malemu prostoru, ki ga osvetljuje le gola žarnica in ki je poln klečeplaznežev.«⁴ Ta prizor perfektno pokaže izkrivljeno logiko nadjaza: K.-ja kulpabilizira zgolj s tem, da se realizira, na pretirano dobeseden način, njegova lastna obtožba pred sodiščem – pod krinko obscenega sadomazohističnega seksualiziranega mučenja K. prejme resnico svoje lastne zahteve Drugemu Zakona.

2. V eni izmed zgodb v angleškem omnibusu *Dead of the Night* iz leta 1945 junak pogleda v ogledalo v svoji običajni moderni spalnici in v njem zagleda drugo, temno, »gotsko« sobo s starinskim pohištvo in gorečim kaminom....

3. James Naremore, *The Magic World of Orson Welles*, Oxford University Press, New York 1978, str. 248-9.

4. *Prav tam*, str. 248.

In mar ni ta dispozitiv – okvir, skozi katerega lahko bežno vržemo pogled na *drugo sceno* – elementarni dispozitiv fantazmatskega prostora od slik v Lascauxu do računalniško ustvarjene virtualne realnosti (VR)? Mar ni *vmesnik* (*interface*) pri računalniku zadnja materializacija tega okvira? Pravo »človeško razsežnost« definira prav prisotnost zaslona, okvira, skozi katerega komuniciramo z »nadčutnim« virtualnim univerzumom, ki ga ne najdemo nikjer v realnosti: že Lacan je opozoril, da je pravo mesto za Platonove ideje površje čistega videza. Ta luknja meče iz ravnotežja našo vpetost v naravno okolje in nas vrže v »izpahnjeni« položaj: nič več nismo »doma« v materialnem svetu, ko iščemo *drugo sceno*, ki pa za vedno ostaja »virtualna«, obljuba same sebe, bežno anamorfično svetlikanje, do katerega ima dostop le pogled s strani. Poanta ni le v tem, da je človek *zoon tehnikos*, ki umetno tehnološko okolje, svojo »drugotno naravo«, postavlja med sebe in svoje čisto naravno okolje; prej gre za to, da je status te »drugotne narave« ireduktibilno *virtualen*. Če se vrnemo k primeru vmesnika: »virtualen« je tisti prostor, ki ga vidimo na zaslonu vmesnika, tega univerzuma znakov in veličastnih podob, skozi katere lahko svobodno deskamo, univerzuma, ki je projeciran na zaslon in ki ustvarja lažen videz »globine« – tisti trenutek, ko prestopimo njegov prag in pogledamo, kaj »dejansko« leži za zaslonom, ne srečamo nič drugega kot brezčutni digitalni mehanizem. Ta fantazmatski prizor in simbolni red sta si povsem podobna: ni simbolnega reda brez fantazmatskega prostora, ni idealnega reda *logosa* brez psevdo-materialne, »virtualne«, *druge scene*, kjer se lahko pojavijo fantazmatske prikazni oziroma, kot bi rekel Schelling, ni Duha brez Duhov, ni čistega duhovnega univerzuma Idej brez obscene, nebeške, fantazmatske telesnosti »duhov« (živi mrtveci, prikazni, vampirji...). V tem, v tej trditvi o neizogibni psevdo-materialni fantazmatski opori Idejam, leži ključni vpogled pravega (»dialektičnega«) materializma.

Kaj je vmesnik?

Kaj je fantazmatski zaslon, »vmesnik«? Včasih ga najdemo celo v naravi, kot v primeru Cerknškega jezera: to presihajoče jezero (med izbruhi v sezoni voda meče v zrak ribe, ipd.) so doživljali kot neke vrste magični zaslon, čudež nečesa, kar prihaja od nikoder. Že v 17. stoletju je ta fenomen intrigiral naravoslovne znanstvenike – slovenski avtor Janez Valvasor je postal član Angleške kraljevske akademije, ker je našel razlago za ta misterij (zapletena

mreža podvodnih kanalov z različnimi pritiski). Najbrž je to najbolj elementarna definicija *mehanizma*: stroj, ki proizvaja učinek natanko v smislu »magičnega« učinka smisla, dogodka, ki vključuje razcep med samim sabo in golo telesno materialnostjo – zaradi mehanizma nastane »iluzija«. Ključnega pomena je, da vpogled v mehanizem *ne* uniči iluzije, »učinka«, še poveča ga, kolikor naredi otipljiv razcep med telesnimi vzroki in njihovim površinskim učinkom (dovolj je že, če se spomnimo nedavne serije filmov z naslovom »The making...«, ki so spremljale visokopračunske produkcije – *Terminator 2*, *Indiana Jones*, ipd.). Isto vse bolj velja za oglase med političnimi kampanjami in reklamiranje nasploh: najprej je bil poudarek na izdelku (ali kandidatu) samemu, potem se je premaknil na podobo učinka, medtem ko se zdaj vse bolj nagiba k temu, kako se podoba ustvarja (strategija izdelave reklame je že sama reklamirana, ipd.). Paradoks je v tem – v neke vrste obratu starega klišeja, po katerem zahodna ideologija prikriva proizvodni proces na račun končnega produkta – da proizvodni proces, daleč od tega da bi bil skrito mesto prepevedanega, tistega, česar se ne sme pokazati, kar zakriva fetiš, služi kot fetiš, ki fascinira s svojo prisotnostjo.⁵

Gilles Deleuze je bil tisti, ki je daleč pred modo VR razdelal status virtualnosti glede na skrivnostnost *dogodka*. Od predzgodovinskih slik na stenah jam v Lascaux do VR se srečujemo z isto uganko: kako je mogoče, da odmislimo realnost in se zatopimo v virtualni prostor fantazmatskega zaslona? Kako lahko »netelesni« dogodek vznikne iz mešanice teles, telesnih vzrokov?⁶ Zdi se, da vemo vse o družbenem in umetniškem ozadju *filma noir*: travmatični vpliv druge svetovne vojne na vzpostavljene spolne vloge, vpliv nemškega ekspresionizma, itd., itd. – toda to zagotovo ni dovolj, da bi razložili pojav *noir* univerzuma in njegove edinstvene začinjenosti s korupcijo, ki prežema vse in je

5. Na nekoliko drugačni ravni je moč najti drugi znak iste tendence, da so namreč sami spodrsljaji izgubili svoj freudovski subverzivni potencial in vse bolj postajajo vsebina šova: ena najpopularnejših oddaj na ameriški televiziji z naslovom »The best blooper of...« (»Največje bedarije iz...«) združuje fragmente televizijskih nanizank, filmov, poročil, ipd., ki so bili cenzurirani, ker se je v njih zgodilo kaj neumnega (igralec je pozabil besedilo, mu je spodrsnilo...). Včasih se vam zazdi, da so sami ti spodrsljaji skrbno načrtovani, da bi jih lahko uporabili v oddaji o tem, kako so delali oddajo. Najboljši kazalec tega razvrednotenja spodrsljaja je uporaba izraza »freudovski spodrsljaj« (»Oh, pravkar sem naredil freudovski spodrsljaj!«, ki v celoti ublaži njegovo subverzivno ost.
6. Deleuzeov primer »dogodka« je zlom blišča v »viharnih dvajsetih letih« v zadnjih romanih Scotta Fitzgeralda; glej Gilles Deleuze, *La logique du sens*, Éditions de Minuit, Pariz 1967, str. 180-181.

utelešena v liku *femme fatale*. Isto velja za dvorsko ljubezen: v neskončnost se lahko poigramo s historicistično igro virov in vplivov: skrita referenca na arabske ezoterične tradicije; incestuozni trikotnik med vitezom, Damo in očetovsko figuro njenega moža; težavni položaj razlastninjenega viteza v razpadajočem fevdalizmu; itd., itd. – vendar pa je tu neprekoračljiva vrzel, nek »nič«, ki za vekomaj ločuje to mešanico materialnih vzrokov od dogodka čudežnega vznika Dame... Ta deleuzovska trditev, da smisla-dogodka ne moremo zvesti na mešanico telesnih vzrokov, nam omogoči, da pravilno ume-stimo foucaultovski projekt »arheologije«: Foucault dogodka ne zvede na mrežo njegovih vzrokov (ne glede na to, kako heterogeni in kontingentni ti so), ampak ga zanimajo pravila vznika in izginotja dogodkov, pravila, katerih status je povsem drugačen od zakonov, ki uravnavajo mešanico telesnih vzrokov in učinkov.

Ključ za razumevanje statusa VR nudi razlika med posnemanjem in simulacijo⁷: VR ne *posnema* realnosti, temveč jo *simulira* tako, da ustvarja njen dozdevek. Z drugimi besedami, posnemanje posnema predhodno obstoječi model iz resničnega življenja, medtem ko simulacija ustvarja dozdevek neobstoječe realnosti – simulira nekaj, kar ne obstaja. Poglejmo si najbolj osnovni primer virtualnosti v računalniku, tako imenovani »virtualni spomin«: računalnik lahko simulira precej večji spomin, kot ga dejansko ima, t.j. deluje lahko, *kot da* je njegov spomin večji, kot resnično je. In mar ne velja isto za vsako simbolno ureditev, vse do finančnega sistema, ki simulira precej večjo pokritost, kot jo je v resnici zmožen nuditi? Celoten sistem vlog ipd. deluje ob predpostavki, da lahko vsak, v vsakem trenutku, dvigne svoj denar iz banke – predpostavka, ki – čeprav je ni moč nikdar uresničiti – omogoča samo »realno«, »materialno« delovanje finančnega sistema...

Posledice te razlike med posnemanjem in simulacijo so bolj radikalne, kot se nemara zdijo. V nasprotju s posnemanjem, ki ohranja verjetje v predhodno obstoječo »organsko« realnost«, simulacija retroaktivno »denaturalizira« realnost samo, s tem ko pokaže mehanizem, ki je odgovoren za njen nastanek.⁸ Z drugimi

7. O razliki med posnemanjem in simulacijo glej Benjamin Wooley, *Virtual Worlds*, Blackwell, Oxford 1992.

8. Knjiga *The Owl at Dawn* Andrewa Cutrofella (SUNY Press, Albany 1995), nekakšno nadaljevanje Heglove *Fenomenologije duha*, ki pokriva obdobje od Heglove smrti do danes, natančno posnema strukturo Heglovega »originala«, prav tako njegov stil – zakaj torej branje te knjige v heglovcu (kot sem jaz) vzbuja takšno tesnobo? Ne bojimo se tega, da Cutrofellu ne bi uspelo, temveč tega, da mu *bo uspelo* – zakaj? Knjigo *The Owl at Dawn* beremo kot

besedami, »ontološka stava« simulacije je v tem, da ni ultimativne razlike med naravo in njeno umetno reprodukcijo – obstaja elementarnejša raven Realnega, namreč Realno računanja, glede na katerega sta tako simulirana realnost z zaslona kot »realna« realnost ustvarjena učinka: zadaj za dogodkom, ki ga vidimo skozi vmesnik (simulirani učinek realnosti), je čisto brezsubjektno (»acefalno«) računanje, niz števil 1 in 0, plusov in minusov. V *Seminarju IP*⁹, kjer prvič razdela pojem serije plusov in minusov, jo Lacan prehitro zvede na red označevalca; zato moramo ta odlomek ponovno prebrati s perspektive nasprotja med označevalcem in črko (ali pisavo), ki jo izdela v *Seminarju XX*¹⁰: brezsubjektno digitalno računanje ni niti diferencialni simbolni red (simbolno kraljestvo pomena je del psevdo realnosti, ki je ustvarjena na zaslonu) niti realnost zunaj zaslona vmesnika (v telesni realnosti zadaj za zaslonom so le čipi, električna napeljava, itd.). Stava VR je v tem, da univerzum pomena, narativizacije, ni končna referenca, nepremostljivo obzorje, saj se oslanja na golo računanje. V tem leži razcep, ki za vekomaj ločuje Lacana od postmodernistične dekonstrukcije: slednja dojema znanost kot eno možnih lokalnih narativizacij, medtem ko je za Lacana sodobna znanost tista, ki nam omogoča dostop do Realnega čistega računanja, na katerem temelji igra mnogotere narativizacije. To je lacanovsko realno: povsem virtualni, »ki dejansko ne obstaja«, red brezsubjektnega računanja, ki pa vseeno obvladuje vsako »realnost«, materialno in/ali imaginarno.

Virtualno kot realno

Zdaj lahko vidimo, natančno v kakšnem smislu je status Virtualnosti dvoumen: ta izraz se istočasno in ireduktibilno nanaša na virtualni status fantazmatske »realnosti«, ki jo zaznavamo na zaslonu vmesnika, in na čisto računanje, ki ga ne moremo zvesti na njegovo materializacijo v elektriki, ki teče skozi računalniške čipe. Če nočemo zgrešiti te dvoumnosti, moramo privzeti »konservativno« držo do kiberprostora, podobno tisti, ki jo je imel Chaplin

pasticcio, kot ironično posnemanje Heglovega »originala«, in če to preveč uspe, potem pomeni, da je na nek način »original« sam že ponaredek, da ima že sam status ironičnega posnemanja – uspeh knjige *The Owl at Dawn* retroaktivno denaturalizira »original«.

9. Glej predavanje XXIII (»Psihoanaliza in kibernetika« v: Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Seuil, Pariz).

10. Glej tretje poglavje Jacques Lacan, *Œ*, Analecta, Ljubljana 1985.

do zvočnega filma: Chaplin se je precej bolj, kot je običajno, zavedal travmatičnega vpliva glasu kot tujega vsiljivca na naše dojemanje filma. Na isti način nam današnji proces tranzicije omogoča, da dojemamo tisto, kar izgubljam, in tisto, kar dobivamo – to dojemanje ne bo več možno tisti trenutek, ko bomo v celoti zapopadli nove tehnologije in se v njih počutili povsem doma. Na kratko, imamo privilegij, da zasedamo mesto »izginevajočega posrednika«. Takšna chaplinovska drža nas sili, da se upremo zapeljivemu šarmu dveh sodobnih mitov o kiberprostoru, ki oba temeljita na občem toposu, po katerem smo zdaj na sredi prehoda od modernizma (monološke subjektivnosti, mehanističnega Razuma, itd.) k postmodernejši dobi razpršenosti (igri videzov, ki nič več ne temelji na odnosu do neke končne Resnice, mnogoterim formam konstruiranih Sebstev):

– V kiberprostoru smo priča vrnitvi k *pensée sauvage*, h »konkretni«, »čutni« misli: v kiberprostoru »esej« sooča fragmente glasbe in ostalih zvokov, tekst, podobe, video posnetke, itd., in prav to soočanje »konkretnih« elementov proizvaja »abstraktni« pomen... Mar se nismo tu spet vrnil k Eisensteinovim sanjam o »intelektualni montaži« – o filmskemu snemanju *Kapitala*, o proizvodnji marksistične teorije iz konflikta konkretnih podob? Mar ni hipertekst nova praksa montaže?¹¹

– Danes smo priča premiku od *modernistične kulture kalkulacije* k *postmodernistični kulturi simulacije*.¹² Najjasnejši pokazatelj tega premika je sprememba uporabe izraza »transparentnost«: modernistična tehnologija je »transparentna« v smislu, da ohranja iluzijo vpogleda v »kako stroj deluje«, t.j. zaslon vmesnika naj bi omogočal uporabniku neposreden dostop do stroja za zaslonom; uporabnik naj bi »dojel« njegovo delovanje, v idealnih pogojih naj bi ga celo racionalno rekonstruiral. Postmodernistična »transparentnost« pa pomeni skoraj nasprotno od te drža analitičnega globalnega planiranja: zaslon vmesnika naj

11. O Eisensteinu glej V. V. Ivanov, »Eisenstein's Montage of Hieroglyphic Signs«, v: *On Signs*, ur. Marshall Blonsky, The John Hopkins UP, Baltimore 1985, str. 221-235. – V knjigi *Modern Epic* (Verso, London 1996) Franco Moretti definira literaturo »magičnega realizma« (Marquez et comp.) kot dialektični obrat nasprotja med tradicionalnim začaranim univerzumom in odčaranim univerzumom modernizma; iz perspektive tradicionalnega zaprtega univerzuma se zdi sam proces modernizacije (prihod vlakov in avtomobilov, elektrike, telefonov,...), ki vznemiri rutino starih običajev, ultimativna čarovnja.... Mar ni to tudi formula newagevskega kulta o kiberprostoru, ki dojema najvišjo digitalno tehnologijo kot vrnitev v predmodernejši magični univerzum?

12. Glej Sherry Turkle, *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, Simon and Schuster, New York 1995.

bi skrival delovanje stroja za njim in simuliral, kolikor je le mogoče zvesto, naše vsakdanje izkustvo (vmesnik v stilu Macintosha, pri katerem pisne ukaze zamenja preprosto klikanje z miško po ikonah...); toda cena za to iluzijo o povezanosti z našim vsakdanjim okoljem je ta, da se uporabnik »navadi na nejasno tehnologijo« – digitalni mehanizem »zadaj za zaslonom« se umakne v totalno nedostopnost, celo nevidnost. Z drugimi besedami, uporabnik se odpove temu, da bi dojel delovanje računalnika, in se sprijazni z dejstvom, da je v svoji interakciji s kiberprostorom vržen v netransparenten položaj, podoben tistemu vsakdanjega *Lebenswelta*, položaj, v katerem se mora »znajti«, delovati na način brkljarije (*bricolage*), tako da poizkuša in se moti, ne pa preprosto tako, da bi sledil nekim prej postavljenim splošnim pravilom – oziroma, če ponovimo besedno igro Sherry Turkle, v postmodernistični drži »*we take things at their interface value*« (ne dojemamo stvari več takih, kot se same kažejo, *at their face value*, temveč take, kot nam jih kaže vmesnik, *at their interface value*). Če je modernistični univerzum tisti univerzum, skrit za zaslonom, univerzum bitov, žic in čipov, električnega toka, je postmodernistični univerzum univerzum naivnega zaupanja v zaslon, ki naredi samo iskanje »tega, kar stoji zadaj« za irelevantno. »Jemati stvari take, kot nam jih kaže vmesnik« vključuje *fenomenološko* držo, držo, pri kateri »zaupamo fenomenu«: modernistični programer se zateče v kiberprostor kot transparentni, jasno strukturirani univerzum, ki mu omogoča, da se izogne (vsaj začasno) nejasnosti njegovega vsakdanjega okolja, v katerem je del apriorno brezdanjega ozadja, polnega institucij, katerih delovanje sledi neznanim pravilom, ki vladajo nad njegovim življenjem; nasprotno pa pri postmodernističnemu programerju temeljne lastnosti kiberprostora sovpadajo s tistimi, ki jih je Heidegger opisal kot konstitutivne lastnosti našega vsakdanjega življenjskega sveta (omejeni posameznik je vržen v položaj, katerega koordinatam ne vladajo jasna univerzalna pravila, tako da mora posameznik postopoma odkriti, kako se v njem znajti).

V obeh teh mitih je napaka ista: je že res, da imamo opravka z vrnitvijo k predmoderni »konkretni misli« oziroma k netransparentnemu življenjskemu svetu, toda ta novi življenjski svet že predpostavlja ozadje znanstvenega digitalnega univerzuma: biti oziroma prej digitalni nizi so tisto realno za zaslonom, t.j. nikoli nismo potopljeni v igro videzov brez »nedeljivega preostanka«. Postmodernizem se osredotoča na skrivnost tistega, kar Turkle imenuje »pojavnost« in kar je Deleuze razdelal kot »smisel-dogodek«: pojav čistega videza, ki ne more biti zveden na preprosti učinek svojih telesnih vzrokov; ne nazadnje je ta pojav učinek digitaliziranega Realnega.

Ob tem pojmovanju vmesnika smo tu seveda v skušnjavi, da bi ga privedli do točke njegovega samonanašanja: kaj pa če dojemamo »zavest« *samo, okvir, skozi katerega dojemamo univerzum, kot neke vrste »vmesnik«*? Vendar pa se tisti trenutek, ko se vdamo tej skušnjavi, odpovemo Realnemu. Ko si uporabnik, ki se igra z množtvom kanalov znotraj *Internet Relay Chat* (IRC), reče »Kaj pa če je resnično življenje (RŽ) samo zgolj še en IRC kanal?« oziroma se vpraša, glede na množstvo oken pri hipertekstu, »Kaj pa če je RŽ zgolj še eno okno?«, je iluzija, kateri podleže, natančno podobna nasprotni iluziji, t.j. zdravorazumski drži, da verjamemo v polno realnost izven virtualnega univerzuma. Drugače rečeno, izogniti se moramo obema pastema, preprosti direktni referenci na zunanjo realnost zunaj kiberprostora, kot tudi nasprotni drži, po kateri »ni zunanje realnosti, RŽ je le še eno okno«. ¹³

Na področju seksualnosti ta odpoved Realnemu povzroči newagevsko vizijo nove kompjuterizirane seksualnosti, pri kateri se telesa mešajo v eteričnem kompjuteriziranem prostoru, odrešena svoje materialne teže, vizijo, ki je *stricto sensu* ideološka fantazma, saj združuje nezdružljivo: seksualnost (povezano z realnim telesa) z »duhom«, odrezanim od telesa, kot da – v današnjem univerzumu, v katerem je naša telesna eksistenca (dojeta kot) vse bolj ogrožena zaradi ekoloških nevarnosti, AIDSa, itd., vse do ekstremne ranljivosti današnjega narcisističnega subjekta za dejanski psihični kontakt z drugo osebo – lahko na novo iznajdemo prostor, v katerem se lahko v celoti predamo telesnim užitek tako, da se znebimo naših dejanskih teles. Na kratko, to je vizija o stanju brez manka in ovir, stanju prostega lebdenja v virtualnem prostoru, v katerem pa želja vseeno nekako preživi...

Ogrožena meja

Namesto da bi se predajali tem ideologijam, je dosti bolj produktivno začeti s tem, kako kompjuterizacija vpliva na hermenevitično obzorje našega vsakdanjega izkustva. To izkustvo temelji na treh ločnicah: med »resničnim življenjem« in njegovo mehanično simulacijo; med objektivno realnostjo in našim lažnim

13. Ta dvojna past je podobna dvojni pasti pri pojmovanju ideologije: preprosto zanašanje na predideološko zunanjo realnost kot na merilo ideološke izkrivljenosti je popolnoma v skladu z držo, da »ni zunanje realnosti, vsi imamo opravka z množtvom podobnikov, diskurzivnih konstruktorov«. Glej Slavoj Žižek, »Introduction«; v: *Mapping Ideology*, Verso, London 1995.

(iluzoričnim) dojemanjem le-te; med mojimi minljivimi čustvi, občutenji, držami, itd., in preostalim trdim jedrom mojega Sebstva. Vse tri meje so danes ogrožene:

– Tehnobiologija spodkopava razliko med »naravno« življenjsko realnostjo in »umetno« ustvarjeno realnostjo: že pri današnji genetski tehnologiji (z možnostjo proste izbire spola, barve las, IQ-ja,...) je živa narava postavljena kot nekaj, s čimer je moč manipulirati, t.j. načeloma narava kot takšna sovпада s tehničnim proizvodom. Krog je tako sklenjen, naše vsakdanje hermenevtično izkustvo je spodkopano: tehnologija ni več nekaj, kar zgolj *posnema* naravo, ampak prej naredi viden sam mehanizem, ki jo *ustvarja*, tako da na nek način »naravna realnost« sama postane nekaj »simuliranega«, edino »realno« pa je osnovna struktura DNA.

– Kolikor je aparat VR potencialno zmožen ustvarjati izkustvo »prave« realnosti, VR spodkopuje razliko med »pravo« realnostjo in dozdevkom. Ta »izguba realnosti« se ne pojavlja le v računalniško ustvarjeni VR, temveč, na neki elementarnejši ravni, že z rastočim »hiperrealizmom« podob, s katerimi nas bombardirajo mediji – vse bolj zaznavamo zgolj barvo in obrise, nič več pa globino in obseg: »Brez običajne meje ni več nobenih, ali skoraj nobenih, duhovnih podob; brez določene slepote ni nobenih čvrstih videzov.«¹⁴ Ali kot pravi Lacan, brez *slepe pege* v vidnem polju, brez te izmikajoče točke, iz katere objekt vrne pogled, ne vidimo več ničesar, t.j. vidno polje je zvedeno na ravno površino, »realnost« sama pa je dojeta kot vizualna halucinacija.

– Tehnologija MUD (Multiple User Domains) v kiberprostoru spodkopava pojmovanje Sebstva oziroma samoidentitete zaznavajočega subjekta: standardni motiv »postmodernističnih« piscev o kiberprostoru, od Stoneove¹⁵ do Turklejeve, je ta, da fenomeni kiberprostora, kot je MUD, ponazorijo dekonstrukcionistični »razsrediščeni subjekt« v našem vsakdanjem izkustvu. Nauk tega je, da se moramo zavzeti za to »razpršitev« edinstvenega Sebstva v množstvo konkurenčnih dejavnikov, v »kolektivni duh«, pluralnost podob sebstva brez globalnega koordinacijskega središča, in jo odtrgati od patološke travme: igranje v virtualnih prostorih mi omogoča, da odkrijem nove aspekte »sebe«, bogastvo menjajočih identitet, mask brez »realne« osebe za njimi, in tako izkusim ideološki mehanizem produkcije Sebstva, imanentno nasilje in arbitrarnost te produkcije/konstrukcije.

14. Paul Virilio, *The Art of the Motor*, Minnesota University Press, Minneapolis 1995, str. 4.

15. Glej Allucquere Rosanne Stone, *The War of Desire and Technology*, MIT Press, Cambridge (Ma) 1995.

Te tri ravni logično sledijo ena drugi: najprej je znotraj »objektivne realnosti« spodbkopana razlika med »živimi« in »umetnimi« entitetami; potem se zamegli razlika med »objektivno realnostjo« in njenim videzom; in končno eksplodira identiteta sebstva, ki zaznava nekaj (naj bo to videz ali pa »objektivna realnost«). Ta progresivna »subjektivacija« je povsem podobna svojemu nasprotju, progresivni »eksternalizaciji« trdega jedra subjektivnosti. To paradokso sovpadanje dveh nasprotujočih si procesov korenini v dejstvu, da imamo danes, pri VR in tehnobiologiji, opraviti z izgubo površine, ki ločuje znotraj od zunaj.

Ta izguba ogroža našo najbolj elementarno dožemanje »našega lastnega telesa«, kot je to povezano s svojim okoljem; pohabi našo standardno fenomenološko držo do telesa druge osebe, pri kateri odmislimo to, kar resnično obstaja pod človeško kožo (žleze, meso...), in dojemamo površje (obraza na primer) kot tisto, ki neposredno izraža »dušo«. Po eni strani je znotraj vselej zunaj: z vse številnejšim presajanjem in menjavanjem naših notranjih organov tehnokompjuterizirane proteze (bypassi, srčni spodbujevalci...) delujejo kot notranji del našega »živega« organizma; kolonizacija zunanjega sveta se tako vrača navznoter, v »endolokolonizacijo«¹⁶, tehnološko kolonizacijo našega telesa samega. Po drugi strani pa je zunaj vselej znotraj: ko smo resnično potopljeni v VR, izgubimo kontakt z realnostjo, t.j. električni valovi obidejo interakcijo z zunanjimi telesi in direktno napadejo naše čute, »očesno zrklo zdaj obkroža celotno človekovo telo«¹⁷.

Drugi aspekt tega paradoksa zadeva način, kako se vse večja nepokretnost telesa prekriva s telesno hiperaktivnostjo: po eni strani se vse manj zanašam na svoje lastno telo, moje telesne aktivnosti so vse bolj zvedene na dajanje signalov strojem, ki opravljajo delo za mene (klikanje na računalniško miško, ipd.); po drugi strani pa svoje telo krepi, »hiperaktiviram« z bodibildingom in džogingom, farmacevtskimi sredstvi, kot tudi z direktnimi presaditvami, tako da, paradokсно, hiperaktivni superčlovek sovпада z invalidom, ki se lahko premika naokrog le s pomočjo proteze, ki jo uravnava računalniški čip (kot Robocop). Tako si lahko obetamo, da bo človek počasi izgubil svoj temelj v konkretnem življenjskem svetu, t.j. v osnovnem nizu koordinat, ki določajo njegovo (samo)-izkustvo (površino, ki ločuje zunaj od znotraj, neposredno razmerje s svojim lastnim telesom, itd.). Tendenca je, da totalna subjektivizacija (redukcija

16. Paul Virilio, *prav tam*, str. 113.

17. *Prav tam*, str. 148.

realnosti na elektromehansko ustvarjeno kiberprostorsko »okno« sovpadе s totalno objektivizacijo (podrejenost našega »notranjega« telesnega ritma nizu dražljajev, ki jih uravnavajo zunanji aparati).

Na bolj temeljni ravni pa je ta »iztirjenost« – ta manko opore, fiksnega instinktnega standarda, v koordinaciji med naravnim ritmom našega telesa in njegovo okolico – značilna za človeka *kot takega*: človek *kot tak* je »iztirjen«, jé več, kot je »naravno«, obseden je s spolnostjo bolj, kot je »naravno«, t.j. sledi svojim gonom s pretiravanjem, ki precej presega »naravne« (instinktne) zadovoljitve, in to pretiravanje gonov mora biti »udomačeno« skozi »drugo naravo« (institucije in vzorce, ki jih je ustvaril človek). Staro marksistično formulo o »drugi naravi« je tako treba vzeti bolj dobesedno, kot je običajno: poanta ni le v tem, da nimamo nikoli opravka s čistimi naravnimi potrebami, da so naše potrebe vselej že posredovane s kulturnim procesom; še več, delo kulture mora ponovno vzpostaviti izgubljeno oporo v naravnih potrebah, ponovno ustvariti »drugo naravo« kot nadomestilo za izgubo opore v »prvi naravi« – človeška žival se mora ponovno privaditi na najbolj elementarni telesni ritem spanja, prehranjevanja, gibanja.

Tu se srečamo z zanko (simbolne) kastracije, pri kateri si prizadevamo ponovno vzpostaviti izgubljeno »naravno« koordinacijo na lestvici želje: na eni strani zmanjšamo telesne gibe na nujni minimum (klikov z računalniško miško), na drugi strani pa poskušamo ponovno pridobiti izgubljeno telesno kondicijo s pomočjo džoginga, bodibilinga, ipd.; na eni strani zmanjšamo telesne vonje na minimum (s tem ko se redno prhamo, itd.), na drugi strani pa poskušamo ponovno pridobiti te iste vonje s toaletnimi vodnicami in parfumi; itd., itd. Ta paradoks je zgoščen v falosu kot označevalcu želje, t.j. kot točki obrata, v kateri se sam moment »spontane« naravne sile spremeni v umetni protetični element. Drugače rečeno, v nasprotju z običajnim pojmovanjem falosa kot prestola moške »naravne« penetracijsko agresivne potence oziroma moči (kateremu potem nasproti postavljamo »umetni« igrivi protetični falos) je poanta Lacanovega koncepta falosa kot označevalca v tem, da falos »kot tak« JE neke vrste »protetično«, »umetno« dopolnilo: označuje točko, v kateri veliki Drugi, razsrediščena instanca, dopolnjuje neuspeh subjekta. Tam, kjer v svoji kritiki Lacana Judith Butler poudarja podobnost med zrcalnim stadijem (idealnim jazom) in faličnim označevalcem¹⁸, bi se morali osredotočiti na lastnost, ki jima je zares skupna: tako zrcalni stadij kot falos kot označevalec sta »protetični«

18. Glej drugo poglavje knjige Judith Butler, *Bodies That Matter*, Routledge, New York 1993.

dopolnili za subjektivno predhodno razpršitev/neuspeh, za manko koordinacije in enotnosti; v obeh primerih je status te proteze »iluzoričen«, s to razliko, da imamo v prvem primeru opraviti z imaginarno iluzijo (identifikacijo z razsrediščeno nepokretno podobo), medtem ko je v drugem primeru iluzija simbolna, predstavlja falos kot čisti dozdevek.

Vrnimo se k ogroženi meji/površini, ki ločuje znotraj od zunaj: sama grožnja tej meji določa današnjo formo histeričnega vprašanja, t.j. danes je histerija zaznamovana predvsem z ranljivostjo, grožnjo naši telesni in/ali psihični identiteti – dovolj je že, če se spomnimo povsod raširjene logike viktimizacije, od spolnega nadlegovanja do nevarnosti hrane in tobaka, tako da je subjekt vse bolj zveden na »tisto, kar je lahko ranjeno!«. Današnja forma obsesionalnega vprašanja »Ali sem živ ali mrtev?« je »Ali sem stroj (ali moji možgani res delujejo tako kot računalnik) ali živo človeško bitje (z iskro duha oziroma nečesa drugega, česar ni moč zvesti na računalniško delovanje)?«; v tej alternativi ni težko prepoznati razcepa med A (*Autre*) in J (*jouissance*), med »velikim Drugim«, *mrtvim* simbolnim redom, in Rečjo, *živo* substanco užitka. Sherry Turkle pravi, da gre naš odziv na to vprašanje skozi tri faze: (1) najprej zanosno sprejetje ireduktibilne razlike: človek ni stroj, na njem je nekaj edinstvenega...; (2) potem strah in panika, ko se zavemo vseh zmožnosti stroja: lahko misli, sklepa, odgovarja na naša vprašanja...; (3) na koncu utajitev, t.j. spoznanje skozi zanikanje: jamstvo, da obstaja neka človekova lastnost, ki ni dostopna računalniku (sublimni entuziazem, tesnoba,...), nam omogoča, da obravnavamo računalnik kot »živega in mislečega pratnerja«, saj »vemo, da je to le igra, da računalnik v resnici ni takšen«. Dovolj je že, če se spomnimo, kako je bila polemika Johna Searla proti umetni inteligenci (njegov miselni eksperiment »kitajska soba«) »preseljena« in integrirana v vsakdanjo držo uporabnika: Searle je dokazal, da računalnik dejansko ne misli in ne razume jezika – *in ker obstaja ontološko-filozofsko jamstvo, da stroj ne ogroža človeške edinstvenosti, lahko v miru sprejemem stroj in se z njim igram...* Mar ni ta razcepljena drža, pri kateri »sta utajitev in prisvojitve med sabo tesno povezana«¹⁹, nova variacija stare filozofske igre »transcendentalnega videza«, ki se jo je šel že Kant v zvezi s pojmovanjem teleologije – ker vem, da računalnik ne more misliti, lahko v svojem vsakdanjem življenju delujem, *kot da dejansko misli?*

19. Turkle, *prav tam*, str. 126.

Identifikaciji, imaginarna in simbolna

Na drugačni ravni ta ista dvoumnost določa, kakšen je naš odnos do naših zaslonskih podob:

– Na eni strani ohranimo držo zunanje distance, igre z lažnimi podobami: »Vem, da nisem takšen (pogumen, zapeljiv,...), vendar je prijetno vsake toliko časa pozabiti na svojo pravo podobo in si nadeti malo bolj zadovoljujočo masko – na ta način se lahko sprostiš, se rešiš bremena, da si takšen, kakršen si, da moraš s tem živeti in biti za to povsem odgovoren...«

– Na drugi strani pa je lahko ta zaslonska oseba, ki si jo ustvarim, »bolj jaz sam« kot pa moja oseba iz »realnega življenja« (moja »uradna« podoba samega sebe), kolikor naredi vidne tiste aspekte mene samega, ki bi si jih nikoli ne drznil priznati v RŽ. Ko se, denimo, anonimno igram v MUD, se lahko predstavim kot promiskuitetna ženska in se spustim v dejanja, ki bi povzročila, če bi se jim predajal v RŽ, razpad mojega občutenja lastne identitete.

Ti dve plati sta seveda neločljivo prepleteni: samo dejstvo, da dojemam mojo virtualno podobo samega sebe kot čisto igro, mi omogoča, da odmislim običajne zapreke, ki mi preprečujejo, da bi realiziral svojo »temno plat« v RŽ, in svobodno povnanjim vse moje libidinalne potenciale. Ko človek, ki je v svojih družabnih stikih v RŽ tih in sramežljiv, privzame v VR jezno, agresivno identiteto, bi lahko rekli, da tako izraža potlačeni del samega sebe, javnosti neznan aspekt svoje »prave osebnosti«, t.j. »da je njegov elektronski id tu dobil krila«²⁰; toda prav tako bi lahko trdili, da gre za šibkega subjekta, ki fantazira o bolj agresivnem obnašanju, da bi se izognil soočenju s svojo šibkostjo in strahopetnostjo v RŽ. Realizacija fantazmatskega prizora v VR nam omogoči, da obidemo zagato dialektike želje in njej inherentne zavrnitve: ko moški zasuva žensko s spogledljivimi obljubami, kakšne vse spolne usluge da ji je pripravljen nuditi, je njen najboljši odgovor ta: »Utihni raje, če ne boš res moral vse to storiti!« V VR to lahko storim, izvedem, ne da bi to res storil, in se tako izognem tesnobi, ki je povezana z dejavnostjo v RŽ – to lahko storim, ker vem, da tega ne počnem zares, zadržke in sram tako potisnem na stran. To je en način, kako brati Lacanovo trditev, da »ima resnica strukturo fikcije«: skrito resnico o svojih gonih lahko artikuliram natančno takrat, ko se zavedam, da zgolj igram igro na zaslonu. V seksu kiberprostora ni tistega iz »obraza v obraz«, temveč zgolj

20. Turkle, *prav tam*, str. 205.

zunanji neosebni prostor, v katerem lahko brez zadržkov artikuliram vse, vključno s svojimi najbolj intimnimi *notranjimi* fantazmami... Tu, v tem čistem »toku želje«, se seveda srečamo z neprijetnim presenečenjem »represivne desublimacije« (Herbert Marcuse): univerzum, ki je osvobojen vsakdanjih zadržkov, se spremeni v univerzum neobrzdane sadomazohističnega nasilja in volje po prevladi...²¹

Da bi konceptualizirala oba pola te nedoločljivosti, se Turkle zateče k nasprotju med »uprizoritvijo« (»*acting out*«) težav iz RŽ in njihovo »razdelavo« (»*working through*«)²²: lahko sledim eskapistični logiki in svoje težave iz RŽ preprosto realiziram (*act out*) v VR ali pa uporabim VR, da bi se zavedel nekonsistentnosti in mnogoterosti sestavin mojih subjektivnih identifikacij in jih skušam razdelati (*work them through*). V tem drugem primeru deluje zasloni vmesnik na način, ki je podoben psihoanalitikovemu: suspenz simbolnih pravil, ki uravnavajo moje dejavnosti v RŽ, mi omogoči, da uprizorim-povnanjam svojo potlačeno vsebino, s katero se drugače ne morem soočiti. (Mar se tu ne srečamo spet z logiko *sprejetja skozi utajitev*: sprejemem svoje fantazije, kolikor »vem, da so le igra v VR«?) Ista dvoumnost se reproducira pri vplivu kiberprostora na življenje skupnosti. Na eni strani imamo sanje o novemu populizmu, v katerem bodo razsrediščena omrežja posameznikom omogočala, da se med sabo povezujejo in zgradijo participatorni ljudski (*grass-roots*) politični sistem, transparentni svet, v katerem se razprši skrivnost nedosegljivih birokratskih državnih organov. Po drugi strani pa ima uporaba računalnikov in VR kot orodij za pretvorbo skupnosti za posledico tvorbo skupnosti *znotraj* stroja, kar zvede posameznike na izolirane monade, ki so vse osamljene, obrnjene proti računalniku in do konca negotove o tem, ali je oseba, s katero komunicirajo na zaslonu, »realna« oseba, lažna oseba, nekdo, ki kombinira več »realnih« oseb ali računalniških programov... In spet je dvoumnost ireduktibilna.

21. Dugače rečeno, *komputerizacija spodkopava performativnost*. Ko to trdimo, ne obujamo k življenju mita o dobrih, starih predračunalniških časih, ko so besede res nekaj štele. Kot je Derrida, pa tudi Lacan, znova in znova poudarjal, lahko performativ vedno, zaradi strukturnih vzrokov, zgreši, vznikne lahko zgolj glede na radikalno nedoločljivost – samo dejstvo, da se moram zanašati na besedo drugega, pomeni, da drugi zame ostaja uganka za vedno. V virtualnih skupnostih pa se kaj lahko zgubi prav to brezno drugega, to samo ozadje nedoločljivosti: v »omreženem univerzumu« kaj lahko izhlapi sama nejasnost drugega. V tem smislu je suspenz performativnosti v virtualnih skupnostih natančno nasprotje suspenza performativnosti v psihoanalitičnem zdravljenju, kjer lahko analitiku izrečem vse, vse svoje obscene fantazme v zvezi z njim, vedoč, da ne bo užaljen, da jih ne bo »vzel osebno«.

22. Turkle, *prav tam*, str. 200.

Vendar pa ta dvoumnost, čeprav ireduktibilna, ni simetrična. Tu bi morali vpeljati temeljno lacanovsko razlikovanje med imaginarno projekcijo-identifikacijo in simbolno identifikacijo. Najbolj natančna definicija simbolne identifikacije pravi, da gre pri njej za nadetje maske, ki je bolj realna in zavezujoča od pravega obraza pod njo (v skladu z Lacanovim pojmovanjem, da je človeško hlinjenje hlinjenje hlinjenja samega: pri imaginarni prevari preprosto predstavim napačno podobo samega sebe, medtem ko pri simbolni prevari predstavim pravo podobo in računam, da jo bodo imeli za laž...²³). Sprogr lahko na primer ohrani poroko kot še eno družbeno vlogo in se zaplete v prešuštvo kot tisto »pravo stvar«; seveda pa tisti trenutek, ko je soočen z izbiro, ali naj dejansko zapusti ženo ali ne, nenadoma spozna, da mu družbena maska poroke pomeni več kot ognjevita zasebna strast... Oseba iz VR tako ponuja primer imaginarne prevare, kolikor ta povnanja-razkazuje mojo napačno podobo (bojazljivec, ki se igra junaka v MUD...), in simbolne prevare, kolikor ta kaže resnico o meni pod krinko igre (s tem, ko igrivo sprejem vlogo agresivne osebe, razkrijem svojo pravo agresivnost).

Z drugimi besedami, VR nas sooči, na najbolj radikalen način, ki si ga lahko predstavljamo, s staro uganko o prestavljenih/premeščenih čustvih, ki so na delu tako pri tako imenovanih »objokovalkah« (ženskah, ki jih najamemo, da jokajo na pogrebih) v »primitivnih« družbah kot pri posnetemu smehu na TV zaslonih: ko prevzamem vlogo zaslonske osebe na MUD, čustva, ki jih čutim in »hlinim« kot del svoje zaslonske osebe, niso preprosto lažna: čeprav jih (to, kar izkusim kot) moj »pravi jaz« ne čuti, so vseeno na nek način »prava« – isto velja pri gledanju televizijskih nanizank s posnetim smehom, ob katerih se ne smejim, ampak zgolj buljim v zaslon, utrujen od celodnevne dela, pa vendar se na koncu počutim olajšanega... Na to meri lacanovski pojem »razsrediščenja«, rozsrediščenega subjekta: moja najbolj intimna čustva so lahko radikalno povnanjena, dobesedno se lahko »jokam in smejem skozi drugega«. Bolj splošno je ta skrivnost skrivnost simbolnega reda kot takega, kot to ponazarja zagonetni status tega, kar imenujemo »vljudnost«: ko srečam znanca in ga pozdravim »Lepo te je spet srečati. Kako si kaj?«, je povsem jasno tako meni kot njemu, da na nek način »tega ne mislim resno« (če bi znanec posumil,

23. Ali če vzamemo precej vulgaren vsakdanji primer: ker sem nekoliko predebel, imam na voljo dve strategiji, kako zakriti to dejstvo. Lahko si oblečem srajco z navpičnimi črtami, ki me naredi bolj vitkega, ali pa, nasprotno, oblečem srajco z vodoravnimi črtami, računajoč, da bodo ljudje, ki jih bom srečal, (napačno) dojeli mojo debelost kot iluzijo, ki jo je ustvarila neustrezna obleka: »Poglej, ta neumna srajca ga naredi debelega, čeprav v resnici ni tako debel!«

da me to resnično zanima, bi lahko bil celo neprijetno presenečen, češ da merim na nekaj preveč intimnega, na nekaj, kar me čisto nič ne briga – oziroma če parafraziramo staro freudovsko šalo: »Zakaj praviš, da me je lepo spet srečati, če misliš, da me je res lepo spet srečati!?!«. Vendar pa bi bilo napačno označiti moje dejanje kot preprosto »hipokritično«, saj, na nek drug način, to *res* mislim: vljudna izmenjava besed vzpostavi neke vrste pakt med nama – na isti način kot se »iskreno« smejim skozi posneti smeh (kar dokazuje kasnejši »občutek olajšanosti«).

Na nekoliko drugačni ravni srečamo isti paradoks v zvezi s TinySexom: TinySex nas prisili, da sprejmemo zamegljeno ločnico med »stvarmi« in »zgolj besedami«. Njihova ločenost ni preprosto suspendirana, še vedno je tu, vendar premeščena – vznikne tretje polje, ki ne predstavlja niti »prave stvari« niti »zgolj besed«, temveč zahteva svoja lastna specifična (etična) pravila obnašanja. Poglejmo si virtualni seks: ko se igram seksualne igrice s partnerjem na zaslonu, izmenjajoč si »zgolj« pisna sporočila, ne le da mene in partnerja te igrice dejansko vzburijo in pripeljejo do »pravega« orgazmičnega izkustva (s še enim paradoksom, namreč ko – in če – kasneje srečam svojega partnerja v RŽ, sem lahko globoko razočaran, lahko me povsem odbije: moja zaslonska izkušnja je lahko na nek način bolj prava, »bolj realna« kot srečanje v realnosti); ne le da se lahko, onstran spolnega vzburljenja, s partnerjem »realno« zaljubiva, ne da bi se srečala v RŽ. Kaj pa če, na mreži, posilim svojega partnerja? Na eni strani obstaja razcep, ki to dejanje loči od RŽ – na nek način ostaja to dejanje bliže neolikanosti, grobemu, žaljivemu govorjenju. Na drugi strani pa lahko povzroči veliko užaljenost, celo čustveno katastrofo, ki ni zvedljiva »zgolj na besede«... In če se vrnemo k Lacanu: kaj je ta srednja-posredujoča raven, to tretje polje, ki se postavlja med »realno življenje« in »zgolj imaginacijo«, ta domena, v kateri nimamo neposredno opravka z realnostjo, prav tako pa tudi ne »zgolj z besedami« (saj imajo naše besede realne učinke), če ne prav *simbolni red sam*?

Kje je »razsrediščeni subjekt«?

Ko dekonstrukcionistični ideologi kiberprostora (v nasprotju s prevladujočimi newagevskimi ideologi kiberprostora) poskušajo predstaviti kiberprostor kot tisti, ki nudi »realno-življenjsko«, »empirično« realizacijo oziroma potrditev dekonstrukcionističnih teorij, se običajno osredotočijo na to, kako kiberprostor »razsredišči« subjekta. Tako Stone kot Turkle se lotita tega skozi razmerje

med mnogoterimi uporabniškimi domenami – *Multiple User Domains* (MUD) – in posttravmatičnimi mnogoterimi osebnostnimi motnjami – *Multiple Personality Disorder* (MPD). Variacije razmerja med Sebstvom in »njegovim« Telesom, ki kršijo standardne moralno-zakonske norme »ene osebe v enem telesu«, so štiri:

– *Več oseb v enem samem telesu* (»patologija« MPD): ta različica je »patološka«, kolikor ni jasne hierarhije med pluralnostjo oseb, t.j. ni Ene Osebe, ki bi zagotavljala enotnost subjekta:

– *Več oseb zunaj enega samega telesa* (MUD v kiberprostoru): te osebe se nanašajo na telo, ki obstaja zunaj kiberprostora, v »realnosti«, s (ideološko) predpostavko, da je to telo naseljeno s »pravo osebo«, za mnogoterimi maskami (zaslonskimi osebami) v VR;

– *Več teles v eni sami osebi*: ta različica je spet »patološka«, kolikor se več teles takoj zlije v eno samo kolektivno osebo in tako krši aksiom »eno telo – ena oseba«. Dovolj je že, če se spomnimo fantazme o nezemeljskih bitjih, »mnogotera telesa, a le en kolektivni duh«, ali pa primera hipnoze, pri kateri oseba enega telesa poseduje drugo telo, da ne omenjamo popularne podobe »totalitarnih« skupnosti, ki delujejo kot kolonija mravelj – Center (Partija) v celoti nadzira njihove individualne duhove...

– *Več teles zunaj ene same osebe* (institucije, »zakonska« – oziroma, kot temu pravijo v Franciji, »moralna« – oseba). Na ta način »običajno« govorimo o institucijah: pravimo »Država, Narod, podjetje, šola... hoče to in to,« čeprav »dobro vemo«, da institucija ni dejanska živa entiteta s svojo voljo, temveč le simbolna fikcija.

Tu se moramo izogniti skušnjavi, da bi prehitro proglasili, da je meja, ki v obeh primerih ločuje »normalno« od »patološkega«, »dekonstruirana«. Razlika med subjektom, ki boleha za MPD, in subjektom, ki se igra v MUD, *ne* leži v dejstvu, da v drugem primeru neko jedro Sebstva še vedno vztraja trdno zasedrano v »pravi realnosti« zunaj virtualne igre. Subjekt, ki boleha za MPD, je prej preveč trdno zasedran v »pravi realnosti«: manjka mu občutek za sam manko, t.j. praznino, na kateri sloni konstitutivna razsežnost subjektivnosti. Drugače rečeno, »mnogotera Sebstva«, ki so povnanjena na zaslonu, so tisto, kar »jaz hočem biti«, način, kako bi rad videl samega sebe, oblike mojega idealnega jaza; kot take so kot plasti pri čebuli: ničesar ni v njihovi sredini in subjekt je prav ta »nič« sam. Zato je ključnega pomena, da na tem mestu vpejemo razliko med »Sebstvom« (»osebo«) in subjektom: lacanovski »razsrediščeni subjekt« *ni* preprosto mnogoterost starih dobrih »Sebstev«, t.j. parcialnih

središč; »razcepljeni« subjekt *ne* pomeni, da je v istem posamezniku preprosto več Jazov/Sebstev, tako kot v MUD. »Razsrediščenje« je razsrediščenje \$ (praznine subjekta) glede na njegovo vsebino («Sebstvo«, sveženj imaginarnih in/ali simbolnih identifikacij); »razcep« je razcep med \$ in fantazmatsko »persono« kot »snovjo Jaza«. *Subjekt je tako razcepljen, pa čeprav poseduje eno samo »poenoteno« Sebstvo, saj je ta razcep sam razcep med \$ in Sebstvom...* Rečeno malo bolj topološko: razdeljenost subjekta ni razdeljenost med enim in drugim Sebstvom, temveč *razdeljenost med nečim in ničemer*, med identifikacijsko potezo in praznino.

»Razsrediščenost« tako najprej označuje dvoumnost, nihanje med simbolno in imaginarno identifikacijo – nedoločenost glede na to, kje je moja prava točka, v mojem »realnem« sebstvu ali v zunanji maski, z možno implikacijo, da je lahko moja simbolna maska »pristnejša« od tistega, kar skriva, od »pravega obraza« pod njo. Na bolj radikalni ravni razsrediščenje kaže na dejstvo, da samo drsenje od ene do druge identifikacije oziroma med »mnogoterimi sebstvi« predpostavlja vrzel med identifikacijo kot tako in praznino \$ («zaprečenega subjekta«), ki *se identificira*, t.j. ki služi kot prazni medij identifikacije. Z drugimi besedami, sam proces premikanja med mnogoterimi identifikacijami predpostavlja neke vrste prazno vez, ki omogoča preskok iz ene v drugo identiteto; in ta prazna vez je subjekt sam.

Malebranche kot filozof VR

Ključnega pomena je, da ohranimo odprto radikalno dvoumnost glede tega, kako bo kiberprostor vplival na naše življenje: to ni odvisno od tehnologije kot take, temveč od načina njenega družbenega vpisa. Pogreznjenost v kiberprostoru lahko intenzivira naše telesno izkustvo (nova senzualnost, novo telo z več organi, nove spolnosti...), toda lahko tudi odpre možnost, da tisti, ki upravljajo s stroji, ki poganjajo kiberprostor, dobesečno *ukradejo* naše lastno (virtualno) telo in nam tako odvzamejo nadzor nad njim, tako da o svojem telesu ne moremo več govoriti kot o »svojem«. Tu se srečamo s konstitutivno dvoumnostjo pojma posredovanja²⁴: izvorno je ta pojem označeval gesto, s katero je bil subjekt oropan svoje direktne, neposredne pravice, da odloča; veliki gospodar

24. O tej dvoumnosti glej Paul Virilio, *The Art of the Motor*.

političnega posredovanja je bil Napoleon, ki je premaganim monarhom pustil videz vladanja, medtem ko ti dejansko niso bili v položaju, da bi vladali. Na bolj splošni ravni bi lahko rekli, da takšna »posredovanost« monarha definira ustavno monarhijo: v njej je monarh zveden na točko povsem formalne simbolne geste, da »postavi piko na i«, da podpiše in tako podeli performativno moč ukazom, katerih vsebino je določilo izvoljeno vladno telo. In mar, *mutatis mutandis*, ne velja isto za današnjo vse večjo kompjuterizacijo našega vsakdanjega življenja, v katerem je subjekt prav tako vse bolj in bolj »posredovan«, neopazno oropan svoje moči pod lažno pretvezo njenega povečevanja? Ko je naše telo posredovano (ujeto v omrežje elektronskih medijev), je istočasno izpostavljeno grožnji radikalne »proletarizacije«: subjekt je potencialno zveden na goli \$, saj mi lahko strojni Drugi ukrade, manipulira, obvladuje celo moje osebno izkustvo.

Vidimo lahko, kako pričakovanje radikalne virtualizacije računalniku podeli položaj, ki je povsem podoben tistemu Boga v malebranševskem okazionalizmu. Malebranche, Descartesov učenec, opusti Descartesovo smešno omembo žleze češerike, s katero opiše koordinacijo med materialno in duhovno substanco, t.j. med telesom in dušo; kako naj potemtakem pojasnimo njuno koordinacijo, če med njima ni stika, nobene točke, v kateri bi lahko duša kavzalno delovala na telo oziroma *vice versa*? Ker sta ti dve kavzalni mreži (mreža idej v mojih mislih in mreža medsebojnih telesnih povezav) povsem neodvisni, je edina rešitev v tretji, pravi Substanci (Bogu), ki stalno koordinira in posreduje med njima in tako ohranja videz kontinuiranosti: ko razmišljam, da bi dvignil roko, in se roka dejansko dvigne, moja misel ne povzroči tega, da se roka dvigne, neposredno, temveč zgolj »okazionalno« – ko Bog opazi mojo misel, ki je usmerjena k dviganju roke, Bog požene drugo, materialno, kavzalno verigo, ki pripelje do tega, da se moja roka dejansko dvigne. Če »Boga« zamenjamo z velikim Drugim, simbolnim redom, lahko opazimo, kako sta si okazionalizem in Lacanova pozicija blizu: kot pravi Lacan v polemiki proti Aristotelu v *Televiziji*²⁵, ni razmerje med dušo in telesom nikoli neposredno, saj se veliki Drugi vedno postavi med njiju. Okazionalizem je tako v bistvu ime za »arbitrarnost označevalca«, za vrzel, ki ločuje mrežo idej od mreže telesne (realne) kavzalnosti, za dejstvo, da veliki Drugi koordinira ti dve mreži, tako da, ko moje telo ugrizne v jabolko, moja duša izkusi prijetno občutje. Na to isto vrzel cilja starodavni azteški svečenik, ki organizira žrtvovanje ljudi, da bi zagotovil, da

25. Glej Jacques Lacan, *Televizija*, v: *Problemi-Eseji*, Ljubljana 1993.

bo sonce spet vzšlo: v tem primeru je človeško žrtvovanje apel Bogu, naj ohrani koordinacijo med dvema nizi, telesno nujnostjo in uverženjem simbolnih dogodkov. Naj se zdi žrtvovanje azteškega svečenika še tako »iracionalno«, je njegova podmena precej bolj daljnovidna od naše običajne intuicije, po kateri je koordinacija med telesom in dušo neposredna, t.j. »naravno« je, da imam prijeten občutek, ko vgriznem v jabolko, saj ta občutek neposredno povzroči jabolko: pri tem se zgubi posredujoča vloga velikega Drugega pri zagotavljanju koordinacije med realnostjo in našim duhovnim izkustvom te realnosti. In mar ni isto pri naši zatopljenosti v VR? Ko dvignem roko, da bi porinil predmet v VR, se ta predmet dejansko premakne – moja iluzija je seveda, da je premikanje moje roke neposredno povzročilo premestitev predmeta, t.j. v svoji zatopljenosti sem spregledal zapleteni mehanizem kompjuterizirane koordinacije, ki je podobna tisti Boga, ki zagotavlja koordinacijo med dvema nizoma v okazionalizmu.²⁶

26. Glavno delo Nicolasa Malebrancha nosi naslov *Recherches de la verite* (1674-75, najbolj dostopna je izdaja Vrin, Pariz 1975). Pri našem branju Malebrancha se opiramo na Miran Božovič, »Malebranchev okazionalizem, ali o filozofiji v paradižu«, *Filozofski Vestnik* 1/1995 (Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana). Mimogrede, okazionalizem nam omogoči, da vidimo natančni status izгона iz raja v novi luči: Adam ni propadel in bil izgnan iz raja zgolj zato, ker bi ga zapeljala Evina čutnost; poanta je prej v tem, da je naredil filozofsko napako in »regresiral« iz okazionalizma v vulgarni čutni empirizem, po katerem materialni objekti neposredno, brez posredovanja velikega Drugega (Boga), vplivajo na naše čute – izgon iz raja je prvenstveno vprašanje Adamovega filozofskega prepričanja. Drugače rečeno, pred izgonom iz raja je Adam v celoti obvladoval svoje telo in ohranjal do njega distanco: ker se je dobro zavedal, da je povezava med njegovima dušo in telesom kontingentna in zgolj okazionalna, jo je lahko v vsakem trenutku prekinil, se odrezal in ni čutil niti bolečine niti ugodja. Bolečina in ugodje nista bila sama sebi namen, služila sta zgolj za nudenje informacij o tem, kaj je dobro in kaj slabo za preživetje njegovega telesa. Izgon iz raja se je zgodil tisti trenutek, ko se je Adam pretirano (t.j. onstran okvira, ki je potreben za nudenje informacij, ki so nujne za preživetje v naravnem okolju) vdal svojim čutom, tisti trenutek, ko so njegovi čuti vplivali na njega v takšni meri, da je izgubil vso distanco do njih in se je odtrgal od čistega mišljenja. Seveda je bila objekt, ki je bil kriv za izgon, Eva: Adam je propadel, ko ga je pogled na golo Evo zbegal in ga zmotno zapeljal v prepričanje, da je sama Eva, neposredno in ne le okazionalno, vzrok za njegovo seksualno ugodje – Eva je kriva za izgon iz raja toliko, kolikor daje povod za filozofsko zmoto čutnega realizma. Ko Lacan trdi, da *la femme n'existe pas*, moramo to trditev brati kot odločen argument za okazionalizem proti čutnemu empirizmu: ko je moškemu ženska seksualno všeč, ženska ni neposredni, temveč okazionalni vzrok njegovega užitka, ženska mu je všeč, ker jo Bog (veliki Drugi, simbolna mreža) ohranja kot objekt satisfakcije. Z drugimi besedami, »Eva« stoji na mestu prvobitne fetišistične utajitve »kastacije«, dejstva, da učinek čutnega objekta (ženske) ni neposredno utemeljen v njegovih lastnostih, temveč je posredovan z njegovim simbolnim

Torej, ker računalnik koordinira razmerje med mojim mišljenjem in gibanjem (oziroma tistim, kar izkusim kot to gibanje) okončin (v VR), si kaj lahko zamišljamo računalnik, ki ponori in se začne obnašati kot Zli Bog, ki moti koordinacijo med mojim mišljenjem in mojim telesnim samoizkustvom – ko je signal mojih misli roki, da naj se ta dvigne, v (virtualni) realnosti zaustavljen ali se mu celo nekaj zoperstavi, je najbolj temeljno izkustvo telesa kot »mojega« porušeno... Tako se zdi, da kiberprostor učinkovito ustvari paranoično fantazmo, ki jo je razdelal Schreber, nemški sodnik, čigar spomine je analiziral Freud²⁷: »omreženi univerzum« je psihotičen, kolikor se zdi, da materializira Schreberjeve halucinacije o božanskih žarkih, s pomočjo katerih Bog neposredno nadzira človeško mišljenje. Z drugimi besedami, mar povnanjenje velikega Drugega v računalniku ne pripelje do inherentne paranoične razsežnosti omrežnega univerzuma? Ali če povemo še drugače: splošno je znano, da v kiberprostoru možnost, da v računalnik naložimo zavest, na koncu ljudi osvobodi njihovih teles – *toda tudi stroje osvobodí »njihovih« ljudi...*

Glede na zrcalno razmerje med razpršenim »mano« in mojo zrcalno podobo to pomeni, da je, v omreženem univerzumu VR, moja zrcalna podoba povnanjena v stroju, pod krinko namestnika, ki me v kiberprostoru zamenja, tako da je telo, ki je »moje« v RŽ, vse bolj zvedeno na izloček, preostanek. Ključnega pomena je torej, da vztrajamo na skrajni dvoumnosti: seveda, obstaja »nedeljivi preostanek«, z našega telesa nikoli ne moremo porezati vezi in svobodno plavati po kiberprostoru; ker pa je naše telesno samoizkustvo samo vselej že »virtualno«, simbolno posredovano, to telo, v katerega smo se prisiljeni vrniti, ni ustvarjeno telo polnega samoizkustva, »prave realnosti«, temveč brezoblični preostanek, groza Realnega.

mestom. In kot je pokazal že Sveti Avguštin, je bila kazen, ki jo je moral Adam plačati, povsem na mestu, namreč da ni več mogel v celoti nadzirati svojega telesa – erekcija njegovega falosa je ušla njegovemu nadzoru.

– Če potemtakem izgon iz raja zadeva spremembo Adamove filozofske usmeritve in če, še več, prav izgon ustvari Žensko, jo naredi za bivajočo – ne na ontični ravni, ampak glede na njen ontološki status kot skušnjavke, ki ustreza želji moškega (stvari so tako še hujše, kot je mislil Weininger: glede na njen ontološki status je Ženska rezultat filozofske zmote moškega) – kakšna, če sploh kakšna, je bila filozofska usmeritev *Eve*?

27. Na to povezavo med kiberprostorom in Schreberjevim psihotičnim univerzumom me je opozorila Wendy Chun iz oddelka za angleščino Univerze v Princetonu.

Nadjaz kiberprostora

Zaključek, ki ga moramo potegniti, ne glede na vse govorjenje o »koncu kartezijanske paradigme«, je ta, da še naprej bivamo znotraj teh konceptualnih koordinat. Fredric Jameson²⁸ pravi, da je ena od antinomij postmoderne antinomija konstrukcionizma in esencializma: po eni strani vrtoglavi napredek univerzalne »virtualizacije«, vse bolj grozeče pojmovanje, da je vse (družbeno, simbolno, tehnično...) »konstruirano«, kontingentno, brez jamstva v predhodno obstoječi osnovi; po drugi strani pa obupano iskanje čvrstega temelja, katerega najvidnejši izrazi niso različni religiozni ali etnični »fundamentalizmi«, temveč prej vrnitev k Naravi v sodobnih ekoloških naziranjih. Znotraj domene postmodernega newagevskega antikartezijanstva ta antinomija privzame obliko napetosti med tako imenovano »globoko ekologijo« in newagevskim tehno spiritualizmom: prva zagovarja vrnitev k spontanemu izkustvu narave tako, da prenehamo z držo tehnološke dominacije, medtem ko drugi upa v duhovni preobrat, ki ga bo prineslo nekaj prav nasprotnega, popolna tehnološka reprodukcija realnosti (pojmovanje, da bodo človeški subjekti, v ne tako oddaljeni prihodnosti, s pomočjo popolne zatopljenosti v VR, lahko dvignili sidro, ki jih veže na njihova telesa, in se spremenili v duhovom podobne entitete, ki bodo prosto plavale od enega do drugega virtualnega telesa).

Tako je potem lahko izluščiti jedro tega, zakaj je to ekološko naziranje tako privlačno: predstavlja se kot edini kredibilni odgovor na napuh modernega subjekta, na permanentno nestabilnost, ki je vgrajena v kapitalistično logiko. Povedano drugače, *pravi* problem današnje etike je v tem, kako vgraditi Mejo v naš univerzum postmodernega relativizma, v katerem nima nobena instanca brezpogojne avtoritete, da bi nam rekla: »Tako daleč lahko greš in nikamor dlje!« Ekologija tu vznikne kot edini resni tekmeč postmodernemu relativizmu: ponuja *naravo samo*, krhko ravnotežje zemljinega ekosistema, kot referenčno točko, ki nudi pravo Mero, neprekoračljivo Mejo, našim dejanjem – *ta gesta nudenja »objektivnega« opravičila za Mejo je ideologija v najčistejši obliki*. Proti globoko ekološkemu ponovnemu postavljanju Meje bi se tako morali braniti s Schellingovim dozdevno »pesimističnim«, »reakcionarnim«, gledanjem, da je univerzum kot tak »izpahnen«, da je radikalna premestitev njegov

28. Glej prvi del («Antinomije postmoderne») Fredric Jameson, *The Seeds of Time*, Columbia University Press, New York 1994.

pozitivni ontološki pogoj.²⁹ Oziroma z ozirom na schellingovski antagonizem med kontrakcijo in ekspanzijo: mar ni VR ekstremna forma *ekspanzije*, manka naše vsidranosti v kontraktirano fizično telo? In mar ni ekologija manj ekstremna *kontraktivna* reakcija na to izgubo? Zdaj se lahko vrnemo k nasprotju med »globoko ekologijo« in newagevskim tehnospiritualizmom: fantazma o ponovno vzpostavljenem ravnotežju med naravo in človeštvom, ki je postavljeno v podrejeno vlogo, kot tudi fantazma o tem, kako bo telesna vztrajnost izhlapela v vsestranski virtualizaciji, sta si dve nasprotujoči strategiji, kako utajiti *razcep* med tem, kar smo imenovali »realnost«, in praznino Realnega, ki jo zapolnjuje fantazmatska vsebina, t.j. izmikajoča se, nedostopna vrzel, ki ohranja »realnost«.

Kolikor je vpliv VR zakoreninjen v dinamiki kapitalizma, ni čudno, če Marxova analiza kapitalizma, njegovo poudarjanje nujne soodvisnosti med mankom in presežkom, ostaja pertinentno za naš pristop do VR. Kot je poudaril že Hegel v svoji teoriji civilne družbe, je paradoks moderne revščine v tem, da pomanjkanje bogastva ni odvisno od omejenih produkcijskih zmogljivosti družbe, temveč jo ustvarja prav sam presežek produkcije, »preveč bogastva« – presežek in manko sta korelativna, manko (revščina »drhali«) je sama forma pojavnosti presežka produkcije. Glede na to je vsak poskus, da bi »uravnotežili« manko in presežek (in kaj drugega je fašizem, njegova ekonomska politika, če ne prav obupan poskus, da bi ponovno vpeljali temeljno ravnotežje v krog družbene (re)produkcije), obsojen na neuspeh: sam poskus, da bi odpravili manko (revščino) s tem, da bi producirali več bogastva, vodi k še večji revščini... – Na nekoliko drugačni ravni srečamo podobno soodvisnost med mankom in presežkom v stalinistični verziji »totalitarizma«: kako deluje nadjaz v stalinističnem birokratskem univerzumu? Izvrstni primeri tega so seveda stalinistične čistke. Dvojna prisila, ki je lastna samemu pojmu nadjaza, je najbolje utelešena v usodi Stalinovih notranjih ministrov – Ježova, Jagode in Abakoumova. Ti so bili neprestano pod pritiskom, da morajo odkrivati vedno nove protisocialistične zarote, vedno so jih grajali, da so preveč prizanesljivi, premalo vneti; edini način, da zadovoljijo zahtevo Vodje, je bil ta, da si izmislijo zarote in zaprejo nedolžne ljudi – toda na ta način so utirali pot za svojo lastno nasilno odstranitev, saj je njihov naslednik vselej že pripravljal teren, nabirajoč

29. Tu sta na delu dve pojmovanji Meje: Meja kot inherentna forma, »prava mera«, ki nam omogoča, da živimo v uravnoteženi eksistenci; Meja kot asimptotična razmejitev, ki – če ji pridemo preblizu – povzroči katastrofičen razpad našega univerzuma.

dokaze o tem, kako so bili dejansko kontrarevolucionarni agenti imperializma, ki so ubijali dobre, privržene boljševike... Nedorodnost žrtve je tako del igre in omogoča krog, ki reproducira samega sebe, revolucionarnih čistk, ki »žrejo svoje lastne otroke«. Nemožnost, da bi dosegli »pravo mero« med mankom in presežkom (gorečnosti v boju proti kontrarevoluciji), je najjasnejši pokazatelj nadjazovskega delovanja stalinistične birokracije: bodisi smo preveč prizanesljivi (če ne odkrijemo dovolj izdajalcev, to dokazuje našo tiho podporo kontrarevoluciji) bodisi preveč vneti (kar nas pa spet naredi krive obsojanja privrženih borcev za socializem)...³⁰ Ta soodvisnost manka in presežka je bržkone jedro tega, kar imenujemo »moderna«.³¹

Drugi primer soodvisnosti med mankom in presežkom ponuja paradokсна vloga »ozkega grla« (dejstva, da je zaradi strukturnih razlogov slika vedno omejena, reducirana) v procesu simbolizacije: prav ta manko, ta omejitve sama, sproži *pretirano* bogastvo domišljije (dovolj je, če se spomnimo skorajda pregovornega primera otroka s preprosto leseno igračo, čigar domišljija je precej bogatejša od tistega otroka, ki se igra z zapleteno elektronsko opremo). V tem leži zagata popolne pogreznjenosti v VR: zasiči moč domišljije, saj je vse prineseno pred naše oči. To velja tudi za strukturno zagato tako imenovanega »interaktivnega pripovedovanja zgodb«, pri katerem lahko bralka/bralec ob vsakem zasuku zgodbe prosto izbere svojo lastno verzijo dogodkov (junak lahko dobi

30. Isti paradoks je moč jasno opaziti pri zagati spolnega nadlegovanja: ni »prave mere«, ni nedvoumne razmejitvene črte, ki ločuje »korektno« spolno zapeljevanje od »nekorektnega« nadlegovanja. Spolna igra kot taka je »pretirana«, »agresivna«, t.j. isto dejanje ali značilnost, ki je iz ene perspektive dojeta kot nadlegovanje, lahko v drugačnih okoliščinah vzburi partnerja. Na kratko, pravila *moramo* kršiti (bodisi pravila politične korektnosti (PC) bodisi mačistična pravila osvojitve). Če gremo preko meje, bodisi nadlegujemo bodisi uspešno zapeljujemo; če ostajamo pod mejo, nas imajo za slabiča ali pa, spet, uspešnega zapeljivca – ni meta pravila, ki bi zagotavljal uspeh ali korektnost našega postopka. Z drugimi besedami, subjekt je ujet med provokacijo in prepovedjo, med krivdo in »tem, da smo brez hrbtnice«: drugi, tisti, ki ga skušamo zapeljati, nas dvoumno provocira, da naj naredimo korak naprej – če si ga drznemo narediti, smo krivi, če ne, smo slabiči...

31. Lacan daje splošno matrico te soodvisnosti med mankom in presežkom v svojem (neobjavljenem) seminarju o *Identifikaciji* (1961-1962), ko se sklicuje na kantovsko razločevanje med praznim pojmom brez objekta in objektom brez pojma: »zaprčeni« subjekt kot praznina negativnosti (\$) je prazni pojem brez objekta, luknja v (simbolni) strukturi, medtem ko je objekt mali a, vzrok želje, presežni objekt brez pojma, presežek nad pojmovno strukturo, inertni preostanek, ki nima mesta v strukturi. Kot takšna sta si ta dva elementa podobna: presežni objekt deluje kot tisto, kar čuva mesto manku subjekta, t.j. subjekt med objekti »sreča samega sebe« pod krinko presežka, ki se upira simbolizaciji. Za podrobnejšo obravnavo tega glej peto poglavje Slavoj Žižek, *Metastases of Enjoyment*, Verso, London 1994.

ali izgubi žensko, ki si jo želi, ipd.) – izkustvo kaže, da takšna konstelacija povzroči dvojno nelagodje pri bralcu: (1) »preveč je svobode«, preveč stvari je odvisnih od mene, namesto da bi se vdal ugodju pripovedi, sem zasut s tem, da se moram odločati; (2) moja naivna vera v diegetska realnost je načeta, t.j. v grozo uradne ideologije interaktivnega pripovedovanja zgodb sam berem zgodbo zato, da bi izvedel, kaj se je »v resnici« pripetilo junaku (ali je »v resnici« dobil žensko, o kateri je hrepenel, ipd.), ne pa zato, da bi odločal o njenem koncu...³² Osnova tej frustraciji je zahteva po *Gospodarju*: hočem, da v zgodbi nekdo vzpostavi pravila in prevzame odgovornost za potek dogodkov – pretirana svoboda je kar se le da frustrirajoča. Bolj kot odgovor na grožnjo dejanske ekološke katastrofe je globoka ekologija poskus, kako se zoperstaviti temu manku »objektivnih«, vsiljenih nizov pravil, ki omejujejo našo svobodo. Tu bi se morali zavedati povezave med to omejitvijo in našim »občutenjem realnosti«: v interaktivnem virtualnem univerzumu realnosti manjka njena inherentna omejitev in je takorekoč oropana svoje lastne substance ter spremenjena v neke vrste nebeško podobo samega sebe.

Potreba po gospodarju

Katero implicitno pravilo je potemtakem dejansko kršeno v »interaktivni« pripovedi? Ko gledamo predstavo *Othella*, dobro vemo, kaj stoji zanj, pa smo vseeno polni tesnobe in vedno znova šokirani ob tragičnem koncu, kot da na neki drugi ravni ne bi bili gotovi, da se bo tisto neizogibno spet ponovilo – mar se tu ne srečamo z novo variacijo na temo prepovedi nemožnega in/ali prisile storiti nekaj, kar je že samo na sebi nujno? Razcepa, ki ločuje dve smrti, simbolno in realno? Razcepa, ki ga ponazarja starodavni azteški svečenik, ki organizira žrtvovanje ljudi, da bi zagotovil vzhajanje sonca, t.j. ki ga je prestrašila dozdevno »iracionalna« možnost, da se nekaj najbolj očitnega ne bo zgodilo? In mar ni prav ta gesta, da svobodno izrazimo nekaj, kar je neizogibno, konstitutivna za pozicijo Gospodarja? S tem, ko reče »Da!«, Gospodar zgolj »postavi piko na i«, potrdi tisto neizogibno – obnaša se, kot da ima izbiro

32. Režiserji filmov, ki so obsedeni s testiranjem novih filmov na posebnih predpremierah in potem vsi iz sebe še enkrat snemajo nove konce ipd., so žrtve podobne iluzije: ta skrajna prilagodljivost muham občinstva se praviloma konča s polomijo – občinstvo si želi Gospodarja, ki je sposoben tega, da vsili svojo verzijo o tem, ne pa vdanega služabnika...

tam, kjer dejansko ni nobene. (Zaradi tega se pozicije Gospodarja nujno drži nekaj inherentno *bebavega*: glavna vloga Gospodarja je, da *potrdi tisto, kar je očitno*.) Dovolj je že, če se spomnimo današnjega razmerja med velikimi zahodnimi silami in Rusijo: v skladu s tihim paktom, ki uravnava to razmerje, zahodne države obravnavajo Rusijo kot veliko silo pod pogojem, da Rusija (v resnici) ne deluje kot velika sila. Vidimo lahko, kako je logika ponudbe, ki je ponujena zato, da bo zavrnjena (Rusiji je ponujena možnost, da deluje kot velika sila, pod pogojem, da vljudno zavrne to ponudbo), povezana z možnostjo, ki pa mora ostati zgolj možnost: načeloma je možno, da Rusija deluje dejansko kot velika sila, toda če hoče ohraniti simbolni status velike sile, te možnosti ne sme izkoristiti... Mar ni potemtakem današnja pozicija Rusije (ki je obravnavana kot velika sila pod pogojem, da ne deluje kot velika sila) prav pozicija Gospodarja kot takega? – Drugi vidik te iste paradokсне pozicije Gospodarja zadeva uganko opravljanja izpitov in razglasitve njihovih rezultatov: med samim opravljanjem izpita, neposrednim merjenjem naših sposobnosti, in trenutkom javne razglasitve rezultatov mora biti minimalna vrzel, zamuda – vmesni čas, ko je, čeprav je kocka že padla in rezultate poznamo, vseeno prisotna neke vrste »iracionalna« negotovost o tem, »kaj bo Gospodar (med razglasitvijo rezultatov) rekel«, kot da bi postal rezultat dejanski, »za sebe«, šele skozi njegovo javno razglasitev.³³ Ali če to povemo še na drugačen način, problem s pisanjem na računalnik je v tem, da potencialno ukine razliko med »zgolj osnutki« in »končno verzijo«: nič več ni »končne verzije« ali »dokončnega teksta«, saj lahko na vsaki stopnji delamo na tekstu *ad infinitum* – vsaka verzija ima status nečesa »virtualnega« (pogojnega, začasnega)... Ta negotovost seveda odpre prostor zahtevi po novemu Gospodarju, čigar arbitrarna gesta bi določila neko verzijo za »končno« in tako »kolaps« virtualne neskončnosti privedla v končnoveljavno realnost.

Tavtološko praznost Gospodarjeve Modrosti ponazarja inherentna bebavost pregovorov. Spustimo se v mišljenjski eksperiment in poskušajmo zgraditi pregovorno modrost iz razmerja med življenjem na zemlji, njegovimi užitki in onostranstvom. Če rečemo »Pozabi na življenje po smrti, onostranstvo, uživaj

33. Lahko bi celo tvegali divjo hipotezo in trdili, da ima ta razcep psihološko osnovo v *dvojnem klimaksu* orgazmičnega izkustva: najprej je »točka, od kjer ni vrnitve«, po kateri smo nekaj sekund »vsi blaženi«; potem pa naslednjo sekundo klimaks sprosti napetost... Kliše, po katerem so Wagnerjevi klimaktični momenti (finale uverture k *Lohengrinu*, finale *Tristana*) »orgazmični«, se tako zdi utemeljen: tudi tu je klimaktični moment dvojen, t.j. prvi klimaks konča zadržanost, osvobodí sile, toda nas še ne reši napetosti – za to potrebujemo še en klimaks...

dan, užij življenje v celoti tu in zdaj, saj je edino življenje, ki ga imaš», zveni globoko. Če rečemo natančno nasprotno (»Ne pusti se ujeti varljivim in ničevim užitkom tostranskega življenja; denarju, oblasti in strastem je vsem usojeno, da se bodo razblinili v nič – razmišljaj o večnosti!«), prav tako zveni globoko. Če kombiniramo obe strani (»Privedi Večnost v tvoje vsakdanje življenje, živi svoje življenje na tej zemlji tako, kot da je že prežeto z Večnostjo!«), dobimo še eno globoko misel. Isto seveda velja za njen obrat: »Ne trudi se zaman združevati Večnosti in tvojega tostranskega življenja, ponižno sprejmi to, da si za vekomaj razcepljen med Nebesi in Zemljo!« In če smo na koncu preprosto zbegani zaradi teh obratov in rečemo: »Življenje je uganka, ne poskušaj prodreti v njegove skrivnosti in sprejmi lepoto njegove neizmerne skrivnosti!«, rezultat spet ni nič manj globok kot njegov obrat: »Naj te ne zmedejo lažne skrivnosti, ki zgolj skrivajo dejstvo, da je vendar življenje zelo preprosto – takšno je, kot je, brez repa in glave!« Združitev skrivnostnosti in preprostosti spet vodi v modrost: »Končna, neizmerna skrivnost življenja počiva v sami njegovi preprostosti, v preprostem dejstvu, da življenje je«...

Ta tautološka imbecilnost kaže na dejstvo, da je Gospodar izključen iz ekonomije simbolne menjave – ne povsem izključen, saj zaseda posebno, izjemno mesto v njej. Za Gospodarja ne obstaja »milo za drago«, saj je zanj milo *vselej že svoje drago*. Z drugimi besedami, ko Gospodarju nekaj damo, ne pričakujemo nič v zameno, saj ta dar Gospodarju že deluje kot svoje lastno plačilo – počašeni smo, ko Gospodar sprejme naše darilo. Mar nam osebe, do katerih imamo transferni odnos, pogosto ne naredijo usluge zgolj s tem, da sprejmejo naše darilo?³⁴ To, da noče biti ujet v krog menjave, je tisto, kar v končni instanci določa Gospodarjevo držo: propad lika Gospodarja v modernih kapitalističnih družbah inherentno izhaja iz definicije moderne družbe kot družbe *menjave*. Zdi se, da celo Gospodarji sodelujejo v aktu menjave, dejansko zaključujejo paradokсно *menjavo darov*, ki še ne funkcioniira kot pravi akt menjave: pri ritualu *potlatch*, na primer, ko skušam za svojega gosta pripraviti še razkošnejšo zabavo, kot jo je on pred tem pripravil meni, poanta ni v tem, da bi »povrnil dolg«, temveč ponovil in presegel presežek darila.

34. Ko sem bil leta 1996 na univerzi v Princetonu, so mi povedali, da lahko kot gostujoči profesor prosto vstopam v jedilnico in si privoščim brezplačno kosilo ali večerjo – nič mi ne bi bilo treba plačati, saj je bilo že samo dejstvo, da se bom na ta način družil s študenti in ostalimi ljudmi iz oddelka, dojeto kot dovolj velik dobiček za univerzo. Na kratko, ko pridem v jedilnico in vzamem kosilo ali večerjo, je cena za to ta, da pridem v jedilnico in vzamem kosilo ali večerjo...

Kaj je potemtakem Gospodar? Dirigent orkestra, na primer: to, kar on počne, je na nek način odvečno, t.j. popolnoma uigran orkester ne bi rabil dirigenta. Prav kot tak – kot odvečen – dirigent doda ključni je *ne sais quoi*, neizmerljiva takt in poudarek... *Gospodar tako uteleša ireduktibilni presežek kontingence nad Nujnostjo* – ko igranje orkestra sledi z vso nujnostjo, gospodar-dirigent ni več potreben. Gesto, ki je konstitutivna za Gospodarja, najbolje ponazori napeta politična situacija, v kateri je vodja razpet med dvema možnostima: ali naj svoje pravo stališče razglasi v vsej njegovi čistosti ali pa naj svoje stališče formulira dovolj široko, da ga predstavi kot široki »dežnik«, ki lahko zajame vse tokove v njegovi stranki. Rezultat je povsem »nepredvidljiv«: nespravljivo »ekstremno« stališče lahko vodjo osami, lahko ga naredi za nesprejemljivega, vendar pa je lahko sprejeto tudi kot odločen ukrep, ki jasno določi željeni Cilj in je tako privlačno za širše množice (tako je leta 1940 odločni »Ne!« kolaboraciji z Nemci generala de Gaulla naredil za vodjo); nejasno določeno stališče v stilu »dežnika« lahko položi temelje za širšo koalicijo, lahko pa je tudi dojeto kot razočarajoči znak neodločnosti. Včasih se je boljše pragmatično omejiti na »realistične«, dosegljive cilje; spet drugič pa je precej bolj učinkovito zavzeti držo »Ne, to ni dovolj, v sedanjem stanju naše družbe je prava utopija, če lahko dosežemo že te skromne cilje – če resnično hočemo doseči že te cilje, moramo meriti precej višje, spremeniti moramo splošne pogoje!«. To je najbrž lastnost, ki odlikuje »pravega vodjo«: sposobnost, da tvega korak v skrajnost, ki – daleč od tega, da bi ga osamila – *naleti na univerzalno podporo in osnuje najširšo možno koalicijo*. Takšna gesta je seveda skrajno tvegana, kolikor je ni moč predvideti vnaprej: *lahko uspe, lahko* pa tudi spremeni vodjo v predmet posmeha, osamljenega ekstremističnega norca. To je tveganje, ki ga »pravi vodja« mora vzeti nase: ena od zgodovinskih lekcij je, da je bil v političnem boju med zmernim pragmatikom in ekstremistom ekstremist (kasneje, potem, ko je že zmagal) tisti, ki je bil zmožen učinkovito ugotoviti, kateri so nujni pragmatični ukrepi...

Propad te funkcije Gospodarja v sodobnih zahodnih družbah izpostavlja subjekta radikalni dvoumnosti glede njegove želje. Mediji ga neprestano zasuvajo z zahtevami, da naj izbere, ko se nanj naslavlja kot na subjekta, *za katerega se predpostavlja, da ve, kaj res hoče* (katere knjigo, obleke, TV program, kraj, kjer bo letoval...) – »pritisni A, če hočeš to, pritisni B, če hočeš ono« oziroma, če citiramo motto nedavne »reflektivne« televizijske reklamne akcije za oglaševanje samò, »Oglaševanje – pravica do izbire«. Vendar pa na osnovnejši ravni novi mediji subjekta radikalno oropajo vednosti o tem, kaj

hoče: naslavlja se na popolnoma prilagodljivega subjekta, ki mu je treba ves čas govoriti, kaj hoče, t.j. samo imenovanje izbire, ki jo je treba opraviti, performativno ustvari potrebo po objektu izbire. Zavedati se moramo, da je glavna funkcija Gospodarja ta, da pove subjektu/podložniku, kaj ta hoče – potreba po Gospodarju izvira iz odgovora na subjektovo zmedenost, kolikor ta *ne* ve, kaj hoče. Kaj se potem zgodi v situaciji, ko Gospodar propade, ko samega subjekta konstantno bombardirajo z zahtevo, da naj da znamenje, kaj hoče? Natančno nasprotno od tega, kar bi pričakovali: ko ni nikogar, da bi ti povedal, kaj v resnici hočeš, ko je vse breme odločitve na tebi, te veliki Drugi v celoti obvladuje in izbira dejansko izgine, t.j. nadomesti jo njen goli videz. Na tem mestu bi lahko parafrazirali znani Lacanov obrat Dostojevskega (»Če ni boga, potem ni nič dovoljeno.«): če ni nobene prisilne izbire, ki bi omejevala polje svobodne izbire, izgine sama svoboda izbire.

– Ukinitve funkcije (simbolnega) Gospodarja je ključna lastnost Realnega, čigar obrisi se pojavljajo na obzorju kiberprostorskega univerzuma: trenutek implozije, ko bo človeštvo prišlo do meje, ki je ni moč preseči, trenutek, v katerem se bodo razpustile koordinate našega družbenega življenjskega sveta in bomo izgubili temelj v našem okolju.³⁵ V tem trenutku bodo ukinjene distance (preko telekonferenc bom lahko komuniciral v istem trenutku s komerkoli kjerkoli na svetu); vse informacije, od tekstov do glasbe in videa, bodo takoj dostopne na mojem vmesniku. Toda druga plat te ukinitve distance, ki me ločuje od oddaljenega tujca, je, da zaradi postopnega izginotja stikov z »realnimi« telesnimi drugimi sosed ne bo več sosed, saj bo vse bolj in bolj zamenjan s prikaznijo z zaslona; vsesplošna dostopnost bo povzročila neznosno klavstrofobijo; presežek izbire bomo izkusili kot nezmožnost izbiranja; univerzalna neposredna participatorna skupnost bo toliko huje izključevala tiste, ki jim je participacija v njej preprečena. Vizija kiberprostora, ki odpira prihodnost neskončnih možnosti brezmejnih sprememb, novih mnogoterih spolnih organov, itd., itd., prikriva svoje natančno nasprotje: nezaslišano vsilitev radikalnega zaprtja. To je potemtakem tisto Realno, ki nas čaka, in vsi poskusi, da bi simbolizirali to realno, od utopičnih (newagevska »dekonstrukcionistična« slavljenja osvobajajočih potencialov kiberprostora) do najčrnejših distopičnih (možnost totalnega nadzora bogu podobnih komputeriziranih mrež...), so prav to, t.j. tako različni poskusi, da bi se izognili

35. Prikaz te neprekoračljive meje najdemo v Paul Virilio, *Cybermonde, la politique du pire*, Textuel, Pariz 1996.

pravemu »koncu zgodovine«, paradoksu neskončnosti, ki je precej bolj zadušujoč od vsake dejanske omejitve.

Oziroma, če to povemo še na drugačen način: virtualizacija ukinja distanco med sosedom in oddaljenim tujcem, kolikor suspendira prisotnost Drugega v masivni teži Realnega: sosedje in tujci, vsi so enake prikazni z zaslonov. Drugače rečeno, zakaj je bila za Freuda krščanska zapoved »ljubi svojega bližnjega kot samega sebe« tako problematična? Bližina Drugega, ki naredi soseda za soseda, je bližina užitka: ko prisotnost Drugega postane neznosna, zadušujoča, to pomeni, da izkusimo njen oziroma njegov modus uživanja kot preveč vsiljiv. Lacanovski dokaz eksistence Drugega je užitek Drugega (v nasprotju s krščanstvom, na primer, kjer je ta dokaz Ljubezen). Da bi pojem naredili za otipljiv, je dovolj, če si zamislimo intersubjektivno srečanje: kdaj dejansko srečam Drugega »onstran zidu jezika«, v realnem njegove ali njene biti? Ne takrat, ko ga lahko opišem, celo takrat ne, ko spoznam njegove vrednote, sanje, ipd., temveč zgolj takrat, ko se srečam z Drugim v trenutku njegovega užitka: ko v njem razberem drobni detajl – prisilno gesto, pretiran izraz na obrazu, trzanje –, ki mi javlja intenzivnost realnega užitka. To srečanje z realnim je vselej travmatično, v njem je nekaj vsaj minimalno obscenega, tega preprosto ne morem integrirati v svoj univerzum, vselej je neka vrzel, ki me od tega ločuje. To je potemtakem tisto, za kar pri »intersubjektivnosti« dejansko gre, ne pa habermasovska »situacija idealnega govora« množstva akademikov, ki kadijo pipe sedeč okrog mize in razpravljajo o nečem s pomočjo nepopačene komunikacije: brez elementa realnega užitka ostaja Drugi v končni instanci fikcija, povsem simbolni subjekt sklepanja.³⁶ In kaj drugega je sodobni »post-moderni« rasizem, če ne prav nasilna reakcija na to virtualizacijo Drugega, vrnitev k izkustvu »soseda« v njegovi oziroma njeni (ali njihovi) netolerantni, travmatični *prezenci*?

36. Zato bi lahko nemara celo nadomestili izraz »multikulturalizem« z »multirasizmom«: multikulturalizem ukinja travmatično jedro Drugega, ko ga zvede na prečiščeno folklorno entiteto.

Renata Salecl

**POZOR HUD PES!:
RAZLIKA ČLOVEKA IN ŽIVALI
V LUČI PSIHOANALIZE**

Zakaj je pes človeku tako privlačna žival? Iz Antike poznamo primer filozofa Diogena, ki je našel v pasjem življenju model za človeško življenje ter se je zato odločil živeti kot pes. Diogen je bil skoraj nag, živel je v sodu, posebej pa je znan po tem, da je rad masturbiral v javnosti. S tem naj bi pokazal svoj prezir nad civilizacijo in poveličevanje narave. S svojim obnašanjem je Diogen rad provociral ljudi, da bi tako potrdil, kako so le-ti prevelike mevže, da bi si upali tekmovati z njim. Tako je rad poudarjal, da si nihče ne upa iti na lov s tako odličnim psom, kot je on sam.

Pred kratkim je zahodni umetniški svet dobil novega človeka-psa v osebi ruskega umetnika Olega Kulika. Ta si običajno postavi v galeriji pasjo uto, v kateri nato živi dan in noč, ter se obnaša kot pes. Kulikova slava se je resnično začela, ko je na dveh razstavah (v Zürichu in v Stockholmu) pričel gristi obiskovalce. V obeh primerih so organizatorji poklicali policijo, ki je nato Kulika odvedla na zaslišanje. Šokirani policisti najprej Kuliku niso verjeli, da je bil povabljen na razstavo kot pes. Ko je bilo to potrjeno s strani organizatorjev, so ga izpustili, ker jim ni bilo več jasno, za kateri prestopnik naj ga kaznujejo.¹

Preden poskušamo razložiti, zakaj človek imitira obnašanje psa, je treba reči, da v Kulikovem grizenju publike ni videti neke velike umetniške vrednosti. Kulikov incident nas bo zanimal kot primer, ki nam lahko pomaga osvetliti nekatera teoretska vprašanja, ki zadevajo razliko človek/žival, ki je po Jacquesu Derridaju zadnji metafizični razcep, ki še ni bil dekonstruiran.² Toda najprej pogledjmo, kako je Kulikov primer spodkopal naivno prepričanje v idejo

1. Kulikov incident s policijo v Stockholmu je bil še posebej presenetljiv, ker so organizatorji razstave vedeli za težave, ki jih je Kulik imel s policijo v Zürichu. Toda švedski organizatorji so mislili, da je bilo to le del igre. Ko pa je Kulik pričel gristi obiskovalce razstave v Stockholmu, so sami organizatorji izgubili živce in poklicali policijo.
2. Glej Jacques Derrida, »'Eating Well,' or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida«, v: Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean-Luc Nancy (ur.), *Who Comes After the Subject?*, Routledge, New York 1991.

umetniškega dialoga ter kako je postavil v novo luč zavzemanje za bolj odprto sodelovanja med Vzhodom in Zahodom.

Razstava Interpol v Stockholmu je bila predstavljena kot poskus vzpostavitve dialoga in novih oblik komunikacije med umetniki iz Vzhodne in Zahodne Evrope. Če komunikacije ne razumemo le v terminih habermasovske idealne govorne situacije, kjer si sodelujoči tolerantno izmenjujejo ideje ter tako oblikujejo nekakšen idealen demokratičen univerzum, ampak vzamemo v račun tudi sodobno psihoanalitično in post-strukturalistično teorijo, potem postane komunikacija veliko manj idealna. Iz Foucaultove teorije, kot tudi iz teorije Deleuza in Guattarija, vemo, da skozi komunikacijo in dialog potekajo različne oblike oblastnih bojev. Debate o nasilju v jeziku, posebej analize rasističnega govora, pa so že zdavnaj pokazale, da lahko preprosto govorno dejanje pomeni izjemno grob rasističen napad. Na eni strani torej dialog in komunikacija lahko vsebujeta veliko nasilja. Na drugi strani pa lahko nekdo razume nasilje in destrukcijo kot način komunikacije z drugimi. Če so organizatorji Interpola hoteli imeti dialog kot obliko umetniške razstave, ne bi smeli biti tako zelo šokirani, če so nekateri umetniki uporabili nasilje kot način komunikacije.

Naslednji problem omenjene razstave pa je, da je bil Kulik nanjo povabljen kot partikularnost – kot ruski pes. Pričakovati je namreč, da bi bil nek ameriški umetnik, ki bi igral psa, veliko manj zanimiv za mednarodno umetniško sceno, kot je ruski umetnik. Splošno znano je, da večina ljudi v Rusiji živi pasje življenje. In prva asociacija, ki jo dobimo ob Kulikovem performansu, je, da pač predstavlja to realnost ruskega življenja. Kulik-pes je potemtakem zanimiv za Zahod, ker je ruski »pes«.

Znano je, da Zahod danes dojema Rusijo kot supersilo le pod pogojem, da se slednja ne obnaša kot supersila. Za Kulikov performans lahko podobno rečemo, da Zahod najde umetniški užitek v opazovanju ruskega »psa« samo pod pogojem, da se slednji ne obnaša kot pravi pes. Ko je Kulik prenehal biti dekorativni umetniški objekt – vzhodni sosed, ki reprezentira mizernost ruskega življenja – in se je pričel obnašati na način, ki je presenetil njegove občudovalce, je hitro postal sovražnik. Njegov performans je bil (tako kot performans drugega ruskega umetnika Alexandra Brenerja, ki je na Interpolu uničil delo kitajsko-ameriškega umetnika Wenda Guja) označen kot »neposreden napad na umetnost, demokracijo in svobodo izražanja« ter kot »klasičen model imperialističnega obnašanja«. ³ Tukaj srečamo podobno zagato kot pri načinu, kako nekateri

3. Glej »An Open Letter to the Art World«, *Siksi* 1 (1996).

zagovorniki multikulturalizma na Zahodu tretirajo drugega. Drugi mora biti pasivni, žrtvi podobni drugi; ko pa drugi preneha postopati na ta način, je kaj hitro označena za imperialista, totalitarca, itd. (Spomnimo se samo, kako so zahodni mediji spremenili pogled na Bosance, ko so slednji prenehali igrati vlogo žrtev in so se pričeli oboroževati. Takrat so bili hitro označeni za fundamentaliste.⁴)

Paradoks Kulikovega performansa pa je, da Kulik z njim noče poudarjati svoje partikularnosti – dejstva, da je ruski umetnik –, ampak poskuša dati odgovor na univerzalno dilemo razmerja med človekom in živaljo ter na vprašanje človekovega mesta v naravi. V katalogu letošnje razstave Manifesta v Rotterdamu, kjer je Kulik igral Pavlovega psa, najdemo nekatere odgovore na ta vprašanja v obliki programskega teksta o Kulikovi umetnosti, ki ga je napisala njegova sodelavka Mila Bredikhina.



Ta program zelo spominja na teorijo t.i. »globoke ekologije« in njeno kritiko antropocentrizma. Kulik tako propagira novo agro-kulturno revolucijo, ki bo prinesla novo simbiozo med ljudi in živali. Da bi dosegli ravnotežje v biosferi, je treba omejiti človeško populacijo na tretjino sedanje velikosti. Še posebej pa je potrebno vzpodbuditi študije psihologije živali, ker bomo le tako lahko prišli do novega dialoga med človekom in živaljo. V tem programu tudi beremo, da mora človek prenehati dojemati žival kot svojega ne-antropomorfičnega Drugega, ampak kot svoj nadjaz. Toda to bo možno le takrat, ko bomo preizprašali

4. Glej Alenka Zupančič, »Ideologija kot ideologija 'očitnega'«, *Filozofski vestnik* 1/1994.

organizacijo celotne človeške družbe ter še posebej naravo demokracije kot take. Za Kulika se »prava demokracija lahko vzpostavi le na politično vključujoči ideji zoocentrizma (človek je del, ne pa merilo biosfere našega planeta). Zoocentrizem vključuje človeka kot subkulturo v širšo celoto združene kulture noosfere (izhajajoč iz *noos*: zmožnosti vohati, čutiti)«. ⁵ Ker idealna demokracija ni možna, se je treba sprijazniti z dejstvom, da dejanska demokracija izgleda kot džungla, kjer nekateri prebivalci izkoriščajo dejstvo, da so močnejši, hitrejši od drugih. Kulik tako zaključuje, da je: »Džungla dejansko učinkovitejša družba, ker je brez nad-sofisticiranosti, ki trenutno duši človeštvo. Bistveno je, da je džungla edini prostor, kjer močni, izkušeni in energični lahko pokažejo vse svoje zmožnosti.« Toda Kulikov program zahteva tudi nekatere izboljšave »demokratskega zakona džungle«, kot so »nadaljna razširitev politične vključenosti, pravnih temeljev bioetike, splošna volilna pravica. itd.« ⁶

Globoka ekologija je veliko bolj radikalna od tradicionalne ekologije in okoljezanstva. ⁷ Slednje v svoji zahtevi po zaščiti narave še vedno dojema človeka za središče sveta. Zato trdi, da je potrebno zaščititi naravo, ker le-ta predstavlja okolje, v katerem živi človek. Globoka ekologija nasprotuje takšnemu stališču, kajti po njenem je potrebno popolnoma odpraviti antropocentričen pogled na naravo ter oblikovati takšno družbo, v kateri bosta človek in narava našla novo simbiozo.

V teoriji globoke ekologije lahko najdemo mnogo problematičnih stališč. Tukaj se bomo omejili le na dva problema: na njeno kritiko kartezijanskega subjekta in modernega pojma pravic. Globoka ekologija najde glavnega krivca za porušeno simbiozo med ljudmi in živalmi v kartezijanstvu. Kritiki se običajno osredotočajo na to, da je Descartes dojemal živali kot stroje brez duše ter da je razvrednotil pomen narave. Toda globoki ekologi se motijo, ko jemljejo kartezijanski subjekt kot izvor antropocentrizma, saj je vendar z začetkom kartezijanstva in s kopernikansko revolucijo, ki je z njim povezana, subjekt izgubil svojo središčno mesto v univerzumu. Na eni strani je subjekt tako postal čista brezsubstancna subjektivnost, ki nima več določenega mesta niti v naravi niti v družbi; na drugi strani pa je subjekt postal dojet kot le en med mnogimi elementi v univerzumu.

5. Glej katalog razstave *Manifesta 1*, Rotterdam 1996.

6. »Ta zakon bo postal politična realnost, ko bodo vse biološke vrste planeta uživale enake politične pravice. Prvi korak na tej poti je bil že storjen: Politični laboratorij biosfere in Stranka živali (Kulikova stranka) že dve leti uspešno delujeta v Rusiji.« (*ibid.*)

7. Glej George Sessions (ur.), *Deep Ecology For the 21st Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*, Shambala, Boston 1995.

Na temelju tega pojma subjekta je vzniknil tudi moderni pojem pravic. Čeprav lahko rečemo, da današnje pojmovanje pravic omogoča vedno več pravne zaščite za živali in naravo nasploh, pa je jasno, da je človek še vedno dojet kot temeljni nosilec pravic. V svoji borbi za izenačenje pravic ljudi in živali se globoki ekologi oslanjajo na teorijo utilitarizma in njeno tezo, da vsako živo bitje stremi k maksimizaciji svoje sreče in minimalizaciji trpljenja. Kot pravi Peter Singer: »Ni v mojem interesu, da trpim. Če trpim, sem v stanju, ko, kar zadeva njegove *notranje* značilnosti, v njem raje ne bi bil ...«⁸ Globoki ekologi jemljejo živali kot enake ljudem v tem izogibanju trpljenju, zato pa morajo biti dojete enako kot ljudje.⁹

Če nas je zgodovina psihoanalize kaj naučila, je to, da človek ni nagnjen k sreči. Nasprotno, človek najde poseben užitek v trpljenju. In od svojega nastanka se je psihoanaliza ukvarjala z razlago tega, kar vodi subjekt na pot samodestrukcije. Za živali je morda res, da se poskušajo izogniti trpljenju, ker jih pač vodi nekakšen instinkt samoohranitve; toda za ljudi to nikakor ne drži – kot bitja jezika so bistveno zaznamovani z gonom samodestrukcije, t. i. gonom smrti.

Ker človek ni več bitje narave, je izgubil tudi zmožnost, da se instinktivno izogne trpljenju. Toda, če rečemo s Kantom: človek je s tem, da je prenehal biti naravno bitje, dobil svobodo, ki mu tudi omogoča sočustvovati s trpljenjem drugih, npr. živali, ter imeti odgovornost zanje. Ali kot pravi Luc Ferry: »Videli smo ljudi žrtvovati svoja življenja za kite, ... medtem ko se obratno zgodi veliko bolj redko.«¹⁰ Lahko tudi rečemo, da je človek, ki ugrizne žival, dojet kot odgovoren za svoje dejanje in je lahko celo kaznovan, v obratnem primeru pa ne moremo govoriti o odgovornosti. Tukaj nam Kulikova trditev, da je pes, ki grize, odpre zanimiv problem njegove odgovornosti.

Ko je bil Kulik v Stockholmu prepeljan na policijsko postajo, je na neki točki prenehal igrati psa in je posredoval razlago svojega početja. Kulik je tako del krivde za svoje obnašanje pripisal obiskovalcem, ki naj bi se do njega obnašali kot do psa – ga brcali v glavo, mu nagajali, itd. Pritožil pa se je tudi nad organizatorji razstave, ki naj bi ga bili privezali na predolgo ketno,

8. Peter Singer, »The Significance of Animal Suffering«, v: *Behavior and Brain Sciences* 13 (1990), str. 11.

9. Daniel C. Dennet poudarja, da se živali in ljudje ločijo v dojetju bolečine in trpljenja. Strinja se s tezo ekologov, da živali čutijo bolečino, toda trpljenje je nekaj, kar pritiče le človeku. Glej Daniel C. Dennet »Animal Consciousness: What Matters and Why«, v: *Social Research*, 3 (1995).

10. Luc Ferry, *The New Ecological Order*, The University of Chicago Press, Chicago 1995, str. 41.

ki mu je omogočila, da je šel preko napisa »Nevaren Pes!«. Kulik-človek torej ni hotel prevzeti odgovornosti za svojo drugo persono – Kulika-psa. In na policijski postaji tudi ni dovolil, da bi z njim ravnali kot s psom in mu, na primer, ne bi dovolili braniti se za svoje početje.



V srednjem veku so bile živali dojete kot odgovorne za svoja dejanja. Znani so primeri, ko so bili žužki postavljeni na sodišče, ker so napadli vinograd; pijavke so bile obtožene, ker so se razpasle v jezeru, itd.¹¹ Na sodišču je živali

11. *Ibid.* Glej tudi Jean Vartier, *Les procès d'animaux du Moyen Age à nos jours*, Hachette, Pariz 1970.

zastopal zanje posebej izbran zagovornik, ki je običajno zagovarjal njihova dejanja sklicujoč se na to, da so tudi živali ustvarjene od Boga ter imajo zato vso pravico, da živijo v določenem okolju in konzumirajo razne rastline. Na precejšnjem številu sojenj so živali zmagale in posledica tega je bila odločitev sodišča, da jim mora mestna oblast kot odškodnino dati neko ozemlje, kjer bodo lahko v miru živele, ne da bi se vmešavale v življenje ljudi. Lahko si predstavljamo, da insekti niso bili preveč zadovoljni s takšno odločitvijo in so se zato redko preselili na zakonsko določen kraj.

Globoka ekologija nasprotuje zakonom, ki danes varujejo živali, s tezo, da so slednje dojete le kot lastnina ljudi. Sami se zavzemajo za takšno izenačenje pravic živali in ljudi, da bodo živali zaščitene zaradi njihovih lastnih interesov in ne zaradi interesov ljudi.¹² Ob tem kaj hitro lahko dobimo predstavo, da so bile živali v preteklosti, ko še ni obstajal kapitalistični pojem lastnine, bolj zaščitene. Toda paradoks je v tem, da je sama ideja o nujnosti zaščite živali vzniknila šele, ko je pravo pričelo živali dojemati kot lastnino.¹³ Šele v začetku devetnajstega stoletja je npr. v anglo-ameriškem pravu zaslediti zakone, ki prepovedujejo mučenje živali. Ti zakoni so se najprej nanašali le na domačo živino, kar nekaj časa pa je preteklo, preden so bili psi in mačke dojeti kot lastnina ter tako dobili pravno zaščito. Ker je pes danes dojet kot lastnina, to tudi implicira odgovornost njegovega lastnika: Če npr. pes grize, je kaznovan njegov gospodar.

Predpostavljamo lahko, da bi se Kulik strinjal s tezo globokih ekologov, da živali ne smejo biti tretirane kot lastnina človeka. Toda v realnosti Kulik postopa drugače: ko je povabljen na razstavo, vztraja, da ne more potovati sam, brez lastnice – svoje žene. Predstavljajmo si, da bi bil Kulik v Stockholmu zaradi grizenja postavljen pred sodišče ter da bi ga sodnik dejansko obravnaval kot psa in ne kot človeka, ki le igra psa. Če nimamo več srednjeveških zakonov, ki sodijo živalim, lahko sodišče obravnava Kulikov prestopak le tako, da postavi na zatožno klop Kulikovo lastnico – njegovo ženo.

Kulikov poskus oblikovati novo »združeno kulturo noosfere«, ki bo osnovana na »noosu« – zmožnosti vonjati, čutiti – jasno kaže, da Kulik poskuša ponovno najti nekaj, kar je človek izgubil z nastankom kulture.

-
12. Podrobno analizo tega, kako zakon tretira živali kot lastnino ter kritiko tega, je najti v: Gary L. Francione, *Animals, Property, and the Law*, Temple University Press, Philadelphia 1995. Glej tudi Tom Regan, *The Case For Animal Rights*, University of California Press, Los Angeles 1983.
13. Glej Jerrold Tannenbaum, »Animals and the Law: Cruelty, Property, Rights ... Or How the Law Makes up in Common Sense What It May Lack in Metaphysics«, *Social Research* 3 (1995).

Po Lacanu je to, kar preprečuje psu, da se dvigne na nivo človeka, njegov oster vonj. Pes ima namreč preko vonja še vedno neposreden odnos do stvari in prav to zmožnost je človek zgubil. Tukaj se lahko ozremo na Freudovo tezo, da je v zgodovini človeštva bistven trenutek, ko se je človek postavil na noge ter se je nehal orientirati z vonjem, ampak s pogledom. S to spremembo funkcije vonja so tudi iztrebki postali nekaj, kar smrdi, od česar se je treba odvrčati z gnusom. Freud posebej poudarja, da pri majhnih otrocih še ne najdemo gnusa nad iztrebki, nasprotno, slednji so dojeti kot del njihovega telesa. Šele vzgoja privede do tega, da iztrebke dojamemo kot gnusne. Otrokov analni eroticizem mora torej preiti fazo »organske potlačitve«, ko se otrok oblikuje v družbeno bitje.

Freud tudi pravi, da »človek redko dojema kot odvrten vonj svojih lastnih iztrebkov, ampak le od drugih ljudi. Zato oseba, ki ni čista – ki ne skriva svojih iztrebkov –, žali druge ljudi; ne kaže namreč nobene obzirnosti do njih.«¹⁴ Takšno obnašanje dojemamo kot žaljivo in včasih celo rečemo, da se umazanec obnaša kot pes. Toda Freud zaključí: »Bilo bi nerazumljivo ... da človek uporablja ime svojega najzvestejšega prijatelja v živalskem svetu – psa – za označevanje žalitve, če to bitje ne bi bilo vzpodbudilo njegovo zaničevanje zaradi dveh značilnosti: to, da je žival, katere dominanten čut je vonj, ter da je ni groza iztrebkov, in to, da se ne sramuje njihove seksualne funkcije.«¹⁵

V nasprotju z živaljo pa človek, ko se je postavil na noge, ni izgubil le zmožnost orientirati se po vonju, hkrati je izgubil tudi zmožnost, da spolno občuje na živalski način. Kot je znano iz psihoanalize, se človek oblikuje v govoreči subjekt tako, da gre skozi simbolno kastracijo, ki ga zapreči z mankom, zaradi katerega bo subjekt za vselej izgubil celost, ki jo žival še ima. Ta manko bo tudi preprečil subjektu, da bi našel zadovoljitev v kopulaciji. Kot poudarja Freud, se pri človeku takrat, ko se je postavil na noge, ne zgodi le potlačenje analnega užitka, ampak vse subjektive seksualnosti.

Žival ima potemtakem še vedno celost, kot tudi zmožnost, da najde seksualno zadovoljitev, kar je subjekt izgubil z vstopom v jezik. Ljudje in živali se tako bistveno ločijo zaradi jezika. Lacan se ukvarja s to razliko v svojem seminarju o identifikaciji. Njegova teza pa je, da ni le človek tisti, ki živi v jeziku, ampak tudi domača žival, le da je njen odnos do jezika drugačen od človekovega.

14. Sigmund Freud, »Civilization and its discontents«, *The Penguin Freud Library*, 12. zv., Penguin Books, Harmondsworth 1985, str. 288/9, ft.1.

15. *Ibid.*

Lacan ilustrira to tezo s primerom svoje lastne psice Justine, imenovane po noveli Marquiza de Sada. Če opazujemo to psico, kako se obnaša do svojega gospodarja, Lacana, lahko rečemo, da psica govori, komunicira z gospodarjem, kaže znake ljubezni in celo ljubosumnosti. Psica je potemtakem v jeziku. Toda Lacan poudarja, da je njen odnos do jezika bistveno drugačen od človekovega. Psica namreč govori le takrat, ko mora govoriti, zaradi neke notranje prisile, potrebe. Le tedaj psica vzpostavi razmerje z drugim, ki pa ni veliki Drugi v pomenu simbolnega reda. Psica je tako v jeziku, nima pa odnosa do mreže označevalcev – do velikega Drugega.

To lahko ponazorimo s pomočjo slovitega Pavlovega eksperimenta.¹⁶ Kot je splošno znano, je Pavlov poskušal dokazati, da če dovolj dolgo ponavljamo neko gesto – hranjenje psa ob zvoku trobente – v nekem trenutku sam zvok trobente, brez hrane, proizvede izločanje sline, ki se sicer pojavi ob hranjenju. Žival torej razvije nek pogojni refleks, ki ni več vezan na realne stimuluse (na hrano), ampak na čisto simbolni mehanizem (piščalko). Lacanova teza je, da je s tem eksperimentom Pavlov dejansko nevedoč postopal kot strukturalist, ker je njegov ekperiment potrdil funkcijo označevalca in ni, kot je napačno mislil Pavlov, preprosto dokazal neko evidenco o delovanju pasjih možganov. Po Pavlovu naj bi ta eksperiment dokazal, da je zmožnost pogojnega refleksa pri psu vselej na delu. Lacan pa nasprotno trdi, da je takšno sklepanje popolnoma ideološko, ker zamaskira dejstvo, da le označevalec povzroči pogojni refleks.

Lacan tudi poudarja, da subjekt Pavlovega eksperimenta nikakor ni pes, ampak sam znanstvenik Pavlov. Pes dejansko nima nikakršnega odnosa do piščalke; lahko rečemo, da ga v primerjavi s kosom mesa piščalka sploh ne zanima. Eksperiment tudi ne namerava vpeljati neke spremembe za psa – izboljšati ali poslabšati njegovo stanje. Kot takšen je eksperiment zanimiv le za Pavlova. Lahko celo rečemo, da eksperiment ni dokazal obstoja nikogar drugega kot samega Pavlova, ali, kot pravi Lacan: »Edini subjekt, ki je tu [v tem eksperimentu] navzoč, [je] sam eksperimentator.«¹⁷ Kaj to pomeni? Piščalka ima pomen le za Pavlova – je namreč označevalec, ki zastopa subjekt znanosti (Pavlova) za drug označevalec (izločanje sline). Subjekt eksperimenta je bil potemtakem ves čas Pavlov; on je bil dejavnik eksperimenta, hkrati pa

16. Glej Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980; glej tudi neobjavljene seminarje *L'Angoisse* (1962/3) in *L'acte psychanalytique* (1967/8) ter Alenka Zupančič, *ibid.*

17. Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980, str. 304.

je bil on tudi tisti, ki je dobil neko zadoščenje iz vedenja, ki naj bi ga eksperiment potrdil.

Ali ne gre tudi pri Kulikovem performansu na Manifestu za to, da je poskušal dokazati obstoj samega eksperimentatorja, Pavlova? Paradoks Kulika je, da se pretvarja, da je Pavlov pes, dejansko pa ni njegova vloga nič drugega kot oponašati Pavlova. Tokrat je on znanstvenik, ki ne rabi več pravega psa, da bi potrdil svojo teorijo: najboljši rezultati se dobijo, ko znanstvenik sam postane pes. Kulikov performans v zadnji instanci potrdi Lacanovo tezo, da psa ne zanima Pavlov eksperiment – zakaj bi se potem sploh ukvarjali s pravim psom. Težava pa je v tem, da Kulik poskuša izgledati čimbolj podobno psu, hkrati pa ne opazi, da le človek lahko uživa v njegovi igri: zato tudi ni videti, da bi psi pritekli gledat njegov nastop.

Če Kulik s svojim eksperimentom ne more potrditi nič drugega kot obstoj samega sebe kot eksperimentatorja, kakšen je potem njegov užitek v tem performansu, in zakaj je publika tako navdušena nad njim? In če nadaljujemo to linijo razmišljanja, kakšen je nasploh užitek psa, ki ga umetnik skuša imitirati?

Za domače živali je bistveno, da živijo v jeziku, kajti ne moremo reči, da se pes, ki živi v naravi, vede podobno kot pes, ki živi v hiši. Jezik vpelje spremembo v psa. V primeru Pavlovega psa lahko celo rečemo, da jezik naredi psa nevrotičnega. Toda ta nevroza nikakor ni podobna histerizaciji človeka, ki je bistveno povezana s človekovim preizpraševanjem želje Drugega.¹⁸ V Pavlovem eksperimentu ni videti, da bi psa zanimala želja eksperimentatorja. Psi ne preizprašujejo želje Drugega in to jih loči od ljudi. Toda to jih tudi naredi veliko bolj ljubljene kot so človeška bitja.

Zakaj se to zgodi? Kako to, da so ljudje tako zelo zaljubljeni v živali, da celo delujejo v nasprotju z njihovim dobrim – npr. s tem, da oblačijo pse in mačke? Ena možna razlaga te ljubezni je, da ljudje vidijo v živalih neko izgubljeno svobodo, divjost, živalskost, ki je sami več nimajo. Žival bi potemtakem predstavljala neko naravnost, objekt, ki je za človeka vselej izgubljen in za katerim ta še vedno nostalgično žaluje. Druga razlaga pa je, da žival predstavlja človeku idealnega drugega. Lahko celo rečemo, da je pes človekov najboljši prijatelj zaradi nemožnosti, da bi človek bil sočloveku prijatelj.

18. Subjekt se vselej histerizira v svojem razmerju do velikega Drugega. Po Lacanu je subjekt histerik zaradi preprostega dejstva, ker je govoreče bitje. Njegova glavna dilema namreč je, kaj on predstavlja za Drugega, kakšen objekt je zanj. Zato subjekt nenehno išče Drugega, ki bo dal odgovor na to vprašanje ter tako končal njegovo negotovost. Toda, subjekt nikoli ne najde zadovoljivega odgovora, ker je tudi Drugi zaprečen.

To, da domača žival živi v jeziku, pomeni, da je bila trenirana na način, ki človeku ustreza. Ker pa žival vseeno ni zaprečena z jezikom in tako ni zaznamovana s konstitutivnim mankom, žival tudi ni podrejena logiki želje. Manko, ki preči človeka, slednjemu za vselej preprečuje, da bi našel zadovoljitev svoje želje – subjekt se tako nenehno ukvarja s svojo lastno željo kot tudi z željo Drugega.

Problem subjekta želje najlažje ilustriramo z znano Kafkovo zgodbo »Gladovalec.« Mož, ki se je šel javna gladovanja, je izjemno užival v tem, da so ga ljudje opazovali v njegovem početju; pritoževal se je le nad oblastmi, ki so mu gladovanje omejevale na 40 dni, saj si je želel še dlje časa zdržati brez hrane. To se mu končno posreči, ko se ga javnost nekoč naveliča in je edini prostor, kjer še lahko javno gladije cirkus, pa tudi tu ni velikega zanimanja zanj. Ko se po dolgem času nihče ni zmenil zanj, ga nekoč vsega izgledovanega pod kupom slame v kletki najde cirkuški nadzornik. Gladovalec slednjemu z zadnjimi močmi izda resnico svojega početja, ko pravi, da ljudje ne bi bili smeli občudovati njegovega gladovanja, ker je bilo slednje nekaj, kar je preprosto moral delati. Ni namreč mogel ne-gladovati. Na nadzornikovo vprašanje, zakaj da ne, gladovalec odgovori »nadzorniku ravno v uho, da se le ne bi nič izgubilo, 'Ker nisem mogel najti jedi, ki bi mi bila všeč. Da sem jo našel, verjemi, nič se ne bi bahal in bi se bil najedel kot ti in vsi drugi.' To so bile zadnje besede, a celo v strtem pogledu je bilo trdno prepričanje, da še venomer gladije kar naprej.«¹⁹

S to razlago nam da gladovalec definicijo logike želje. Subjekt zaprečen z mankom nikoli ne najde pravega objekta, ki bi mu zapolnil manko in ga naredil celega. Tako kot gladovalec, subjekt ne najde objekta (npr. hrane), ki bi ga zadovoljil. En način spopada z mankom je, da subjekt bega od objekta do objekta, toda vselej ostane nezadovoljen. Druga strategija subjekta pa je, da subjekt podobno kot gladovalec, opusti iskanje objekta in najde poseben užitek v tej odpovedi – npr. v gladovanju.

Posebno vrsto takšne odpovedi najdemo v anoreksiji, ki jo psihoanaliza obravnava kot obliko hysterije. Anoreksija kaže na zagato subjekta s svojo željo, ki je bistveno povezana s problemom materine ljubezni. Lacan poudarja, da pri anoreksičarki običajno odkrijemo, da je bila kot otrok negovana s preveč materinske ljubezni, celo do točke, ko je bila preveč hranjena. In to, da subjekt kasneje zavrne hrano, je treba razumeti kot način, kako se spopada z materino ljubeznijo. Mati je namreč s svojo preveliko ljubeznijo blokirala

19. Franz Kafka, »Gladovalec«, v: *Splet norosti in bolečine*, Založba Karantanija, Ljubljana 1994, str. 107/8.

otrokovo željo, zato je za otroka odklanjanje te ljubezni v obliki odklanjanja hrane edini način, da ohrani v teku svojo lastno željo.

Psihoanaliza anoreksijo povezuje s histeričarkino zahtevo, da njena želja ostane nezadovoljena. V primeru anoreksije najdemo prav poseben primer, kako se subjekt sooča s svojim mankom. Anoreksičarka namreč ni oseba, ki preprosto ničesar ne zauživa: anoreksičarka namreč zauživa prav ta »nič« – sam manko. Enako Kafkov gladovalec gladuje zato, ker ni našel objekta svoje želje – hrane, ki bi ga resnično zadovoljila. Gladovalec je zato subjekt, ki gre v iskanju rešitve za zagato svoje zaprečenosti do konca: do smrti namreč zauživa samo »nič«, da bi tako ohranil svojo željo nezadovoljeno.

Tako za gladovalca kot za anoreksičarko pa je bistveno, da potrebujeta opazovalce svojega početja: velikega Drugega, ki ga morata nenehno prepričevati, da sta v svojem gladovanju iskrena. Ta obupana potreba po prepoznanju je značilna za histerike. V Kafkovi zgodbi gladovalec hoče biti prepoznan celo tik pred smrtjo, zato pove svojo zgodbo nadzorniku v uho, »da se le ne bi nič izgubilo«.

Na koncu Kafkove zgodbe zvemo, da so po gladovalčevi smrti cirkuške oblasti v njegovo kletko namestile mladega panterja. V nasprotju z gladovalcem panter ni imel problema s svojo željo. Pri panterju tudi ni bilo pričakovati, da bi lahko našel užitek v gladovanju. To pa zato, ker panterju »ničesar ne manjka«, celo svobode ne: »To plemenito, z vsemi potrebami prav do prenapetosti opremljeno telo je menda celo svobodo nosilo s seboj; podoba je bila, da mu tiči nekje v zobeh; in življenjska radost mu je puhtela iz žrela s tako silnim žarom, da je gledalci niso lahko prenašali. Toda premagovali so se, se gnetli okrog kletke in sploh niso marali proč.«²⁰ Ker panter ni zaprečen z mankom, ima neko samozadostnost, ki ga dela grozljivega in hkrati neizmerno privlačnega za publiko.

Kulik s svojim igranjem psa poskuša najti neko živalsko celost in samozadostnost. Lahko celo rečemo, da poskuša s svojim telesom realizirati željo globokih ekologov, da bi se vrnil v stanje narave. Kulik tako upa, da bo v svojem pasjem obnašanju našel ta izgubljen objekt želje ter tako dosegel neko celost, ki jo je človek izgubil. Toda Kulik vseeno ne more uiti temu, da je človek. To je potrjeno s tem, da obupano rabi galerijo, publiko, oz. velikega Drugega. Podobno kot njegov predhodnik Diogen tudi Kulik uživa v svoji pozi le, če ga drugi opazujejo. Zato je najbrž težje človeku se naučiti živalske samozadostnosti, kot se je živalim naučiti jezik.

20. *Ibid.*, str. 108.

Alenka Zupančič

OD ČISTE ŽELJE K PULZIJU

V spisu »Subverzija subjekta in dialektika želje«, ki je nastal leta 1960 (torej prav tistega leta, ko je Lacan zaključil svoj seminar o *Etiki psihoanalize*, v katerem izpostavi osrednjo vlogo želje v etiki in formulira etični »imperativ« *ne popusti glede svoje želje*), Lacan zapiše: »Želja je obramba, obramba pred prekoračitvijo meje v užitku.«¹ Hkrati v istem spisu »pot grške tragike, ki jo Claudel znova odkrije v kristjanstvu obupa«, opredeli kot »vrhovni narcisizem izgubljene Reči«². Kako misliti skupaj osrednjo vlogo, ki jo Lacan v etiki pripiše želji, in trditev, da je želja pravzaprav *obramba* pred užitkom? Kako misliti skupaj Lacanovo interpretacijo Antigone kot etične figure *par excellence* in trditev, da gre pri grški tragediji za vrhovni narcisizem izgubljene Reči? Temu na rob lahko formuliramo še nekaj splošnejših vprašanj: Kakšno je razmerje med željo kot tisto, ki v jedru zaznamuje subjekta kot takega (subjekt je po definiciji subjekt želje), in t.i. »čisto željo«? Kako se glede na to razmerje vpisuje koncept pulzije oziroma gona? Ali imperativ »ne popusti glede svoje želje« izgubi vsako vrednost pri tistem Lacanu, ki v prvi plan postavlja problem užitka in pulzije?

Odgovor na zadnje vprašanje je negativen: skozi vse svoje poučevanje Lacan pripisuje želji osrednjo vlogo v analitičnem procesu, tako da nikakor ne moremo reči, da koncept pulzije *nadomesti* koncept (čiste) želje. Prej bi lahko rekli, da se mu doda. Ko v XI. seminarju vpelje in razdela pojem pulzije, Lacan zaključi takole:

»Po tem, ko subjekt zaznamuje svoje mesto v razmerju do *a*, postane namreč izkustvo temeljne fantazme pulzija. Kaj se tedaj zgodi s tistim, ki je preстал izkustvo tega motnega razmerja do izvira, do pulzije? Kako lahko subjekt, ki je šel skozi radikalno fantazmo, živi pulzijo? Vse to je onstran analize in ni bilo še nikoli razmejeno. Doslej je bilo do tega mogoče priti zgolj na ravni

1. Cf. *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 301.

2. *Ibid.*, str. 302-303.

analitika, kolikor od njega zahtevamo prav to, da je šel skozi celotni cikel analitičnega izkustva.«³

Pomen navedenega odlomka lahko povzamemo z dvema točkama, ki nam bosta služili za izhodišče. Prva je ta, da želja ostane – tudi potem, ko je pulzija dobila ves svoj pomen – osrednji »medij« analize. Analiza se odvija, če lahko tako rečemo, v registru želje (ki je opora subjektovi »temeljni fantazmi«) in se konča v trenutku, ko subjekt to fantazmo »prekorači«; pulzija v strogem pomenu besede pa se »nahaja« *onstran* analize. Druga pomembna točka je v tem, da se, v okviru analize, dostop do pulzije odpre šele potem, ko je subjekt »šel skozi radikalno fantazmo«. Z drugimi besedami: čeprav je pulzija na neki način »cilj« analitičnega procesa, je ni mogoče izbrati neposredno, »namesto« želje in njene logike. Pot do pulzije nujno vodi prek želje, kar je seveda povezano s tem, da je subjekt, ki pride v analizo, vselej že subjekt želje in da mora prav kot tak doseči in »prekoračiti« njeno mejo. Izhajajoč iz teh dveh točk bomo poskusili pokazati, na kakšen način in v katerem momentu se želja sprevrne v pulzijo, skratka: kakšna je logika njenega uverženja. Ključni konceptualni problem želje na eni strani in pulzije na drugi torej ne bo toliko konceptualizacija vsake od njiju (o tem, kaj implicira logika želje in kaj logika pulzije, je bilo napisanih že kar nekaj lucidnih tekstov), temveč konceptualizacija razmerja med njima, (možnega) prehoda od ene k drugi.

Preden pa se lotimo te konceptualizacije, je treba vendarle odgovoriti na vprašanje, kje je iskati razlog za to, da Lacan šele v neki določeni točki svojega poučevanja (čisto) željo »dopolni« s pulzijo in s tem premesti konceptualni okvir konca analize. Odgovor na to vprašanje gre iskati v tem, da se tekom Lacanovega poučevanja v določeni meri spremeni »ontološki« status užitka v njegovem razmerju do kategorije manka. In ta sprememba ne ostane brez konsekvenc za teorijo želje.

»Dobri užitek je izgubljeni užitek«

Lahko bi rekli, da za zgodnjega Lacana užitek *ne obstaja*. Natančneje, obstaja zgolj v lastni izgubi, obstaja kot vselej že izgubljen oziroma nikoli še dosežen.

3. Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Analecta, Ljubljana 1996, str. 256.

Po drugi strani pa paradokсно velja, da manko *obstaja*. Kategorija manka je kategorija biti, manko je nekaj, če lahko tako rečemo, »oprijemljivega« in ni zvedljiv na enostavno odsotnost ali privacijo. V tej perspektivi se manko kaže kot vpis neke ireduktibilne zagate, nemoči simbolnega reda, ki poskuša ta manko prikriti, »zakamuflirati« z vsemi mogočimi ideološkimi posegi in rituali. Najobičajnejši tovrstni poseg je v tem, da namesto izgubljenega Enega ponudi množstvo. Tako kot po Freudu množica kač na meduzini glavi zgolj prikriva manko Enega in edinstvenega (kastracijo), tako – če vzamemo nek banalen primer – »potrošniška družba« s kopičenjem vedno novih objektov želje zastira manko tistega Pravega, ki bi nas v polni meri zadovoljil. V tem kontekstu etika želje nastopa dobesedno kot »heroizem manka«, tj. kot drža, kjer v imenu *manka* Pravega objekta odklanjamo vse po vrsti in se ne zadovoljimo z nobenim. Z drugimi besedami, etika želje je etika zvestobe izgubljenemu užitku, je etika ohranjanja temeljnega manka, ki tvori razmik med Rečjo in rečmi in nas opozarja, da o stran vseh razpoložljivih objektov obstaja nekaj, kar edino dela naše življenje vredno tega, da ga živimo in da se sploh ukvarjamo z vsemi temi »objekti«. Želja vztraja v svoji nezadovoljenosti in s tem ohranja avtentično mesto našega užitka, *četudi je to prazno*. V tem smislu gre razumeti Lacanovo tezo, da je etika želje (kakršno zasledimo na primer v grški tragediji) povezana z »vrhovnim narcisizmom izgubljene Reči«.

Pa vendar, status in funkcija manka nista tako enoznačna. Če po eni strani drži, da je manko vpis neke zagate, nemoči simbolnega reda, pa po drugi strani ne smemo pozabiti, da je hkrati pogoj njegove moči in ima tako za simbolni red kot za realnost (kot imaginarno) konstitutivno funkcijo – brez manka ni realnosti. Realnost se vzpostavi prek tega, da (v njej) umanjka nek delež realnega. Prav ta dvojni, dvoumni status manka moramo imeti vseskozi pred očmi, če se hočemo izogniti neki prehitri, »družbenokritično« obarvani interpretaciji Lacana, ki jemlje za svojo osrednjo maksimo razkrivanje manka, iz katerega se porajajo razne ideološke tvorbe, ki poskušajo ta manko prikriti. Če stavimo zgolj na to maksimo, spregledamo, da je manko prav kot manko hkrati konstitutiven za vsako ideologijo, oziroma, z Lacanovimi besedami, da je ključna opora fantazme. In v tej perspektivi bi lahko subverzivno držo napram različnim ideološkim aparatom in tvorbam formulirali tudi takole: vzemi jim njihov manko in sesule se bodo. To dimenzijo manka Lacan podrobno razvije v seminarju o *Tesnobi*, od koder je tudi slavna formula, da stvari postanejo zares neznosne za subjekta takrat, ko »manko umanjka«, ko izgubimo samo izgubo, tj. ko v polju subjekta vznikne nekaj, česar tam ne bi smelo biti in kar

prav zaradi tega deluje kot *unheimlich*.⁴ V to perspektivo se vpisuje teza, da je želja – ki je v osnovi povezana s subjektovo temeljno fantazmo – obramba pred užitkom.

In ker je manko v osnovi povezan z uživanjem, ker je »manko uživanja«, se uživanja drži podobna dvoumnost kot manka. Po eni strani se kaže kot izgubljeno in nedosegljivo, toda – kot opozarja Slavoj Žižek – resnična neznosnost in travmatičnost uživanja izhaja od drugod:

»Težava z užitkom ni v tem, da ga ni mogoče doseči, da se vselej izmakne našemu prijemu, temveč v tem, da *se ga nikoli ne moremo znebiti*, da se njegov madež vseskozi vleče za nami – v tem je poanta Lacanovega koncepta presežnega uživanja: prav sama odpoved užitku ima za posledico ostanek/presežek užitka.«⁵

K temu lahko dodamo, da je *želja* subjekta prav to, da bi se rešil tega madeža uživanja, ki mu je neznosen.

Kakše konsekvence ima ta sprememba perspektive za to, kar smo zgoraj imenovali »ontološki status« užitka? Ali ta druga perspektiva implicira, da lahko sedaj rečemo, da užitek *je*, da obstaja? Seveda ravno tega Lacan noče reči. Če je celotna elaboracija etike želje merila na to, da ohrani mesto užitka kot prazno, cilj poznega Lacana nikakor ni ta, da bi zatrdil neko »polnost« užitka. Nasprotno, uživanju poskuša dati neko konceptualizacijo, ki bi hkrati upoštevala obe potezi užitka: da ne obstaja in da ga najdemo povsod, da se ga »ne moremo znebiti«. Rekli smo, da je za Lacana manko tisti, ki ima nek pozitivni ontološki status, ki torej »obstaja«. In prav od tod izpelje status užitka. Užitek ni nekaj, kar »zapolni« manko, in sicer prav zato, ker manko »*je*«, ker je definiran pozitivno in kot temelj, ne pa kot neka odsotnost ali prazen prostor, ki bi ga lahko zapolnilo nekaj drugega. Lahko bi rekli, da obstaja neko mesto, ki ga »zaseda manko«, ki je »polno manka«. In vemo, da je na tej ravni mogoča

4. Pri nas je to podrobneje razvil Mladen Dolar v tekstu »Strah hodi po Evropi«: »Subjekt ima dostop le do imaginarne realnosti, do podobe, in ta mu ponuja paradigmo za tisti svet, v katerem se lahko prepozna in se v njem počuti domače, a do tega lahko pride le za ceno izgube, za ceno 'izpada' objekta *a*. Izguba objekta odpre 'objektivno' realnost in s tem nasploh možnost razmerij med subjektom in objektom – ta pa se vselej dogajajo v registru Imaginarnega. A kolikor je izguba objekta pogoj za sleherno vednost o 'objektivnosti', toliko sam objekt že v principu ne more postati objekt vednosti in spoznanja«. V: *Das Unheimliche*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 93.
5. Slavoj Žižek, »Schelling za Hegla: 'Izginjavajoči posrednik' I«, v: *Problemi* 6/1995, str. 5.

ena sama operacija (do katere pride kot rečeno pri fenomenu tesnobe): da namreč manko umanjka na svojem mestu, ne pa, da je zapolnjen. Če torej užitek ni nekaj, kar zapolni manko, pa po drugi strani tudi ni tisto, kar se mu doda, temveč je strogo vzeto nekaj, *kar se od njega odšteva*. Status užitka bi lahko izrazili s formulo: *Manko-manj*. Prav na to pa meri koncept pulzije. Pojasnimo.

Želji in pulziji je skupno to, da se obe vzpostavljata v razliki do potrebe. V obeh primerih subjekt izkusi neko neustreznost dobljenega objekta (»to ni tisto«). Da je to temeljna konfiguracija želje, je že dovolj razvpito. Zato citirajmo zgolj sledečo Lacanovo opazko, ki se nanaša na pulzijo.

»Ko se pulzija dokoplje do svojega objekta, nekako izkusi, da ravno to ni tisto, kar jo zadovolji.«⁶

Vendar pa obstaja med pulzijo in željo neka temeljna razlika. Želja se ohranja prek tega, da je nezadovoljena. Želja ni nič drugega kot prav neka artikulacija nezadovoljitve. Pulzije pa dejstvo, da »izkusi, da ravno to ni tisto, kar jo zadovolji«, nikakor ne ovira, da ne bi kljub temu našla svoje zadovoljitve. Za razliko od želje bi lahko za pulzijo rekli, da se paradokсно vzdržuje prav prek tega, da je zadovoljena. Ta »paradoks«, ki izhaja iz tega, da pulzija »doseže svojo zadovoljitev, ne da bi dosegla svoj cilj«, se pojasni na sledeč način:

»Kadar pitate usta – tista usta, ki se odpirajo v registru pulzije –, jih ne zadovolji hrana, marveč, kot temu pravimo, ustno ugodje.«⁷

Ta ponazoritev nam daje lepo čutiti, kaj pomeni formula, da užitek nastopa v obliki Manka-manj. Usta zadovoljimo, ne da bi jih »zabasali«, ne da ni »zapolnili« manko, ki ga utelešajo, tj. ne da bi prešli v nek register, ki bi bil enostavno nasprotje registra manka in ki bi užitek povezal z bitjo. Drugače rečeno, ko »pitamo usta«, jih nujno zadovoljimo, *pa če to hočemo ali ne*. In čeprav »objekt«, ki smo ga zaužili, nikoli »ni Tisto«, se nekaj »Tistega« proizvede v samem aktu njegovega zaužitja. In prav to »nekaj tistega« je dejanski objekt pulzije.

Ob tem lahko omenimo, da je prav status užitka kot Manka-manj na delu v problematiki ženskega užitka. Na moški strani formul seksuacije imamo opravka s tem, kar smo zgoraj imenovali logika konstitutivnega manka, izjeme. Kot je

6. *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, op. cit., str. 155.

7. *Ibid.*, str. 155.

opozoril Slavoj Žižek⁸, bi Lacanove formule seksuacije brali povsem napačno, če bi v njih videli na eni strani univerzalno falično funkcijo in na drugi strani žensko oz. ženski užitek kot izjemo, ki se izmakne dosegu falične funkcije. Nasprotno – in kot je razvidno iz samih formul – prav univerzalnost falične funkcije temelji na izjemi, na tem, da se polje »vseh« lahko sklene in vzpostavi samo skozi izključitev Enega. Z drugimi besedami, »vse« – univerzalnost falične funkcije – je možno samo preko tega, da se organizira okoli nekega temeljnega manka (pri čemer seveda sam »falos« ni nič drugega kot manko, povzdignjen na raven označevalca). In če, na drugi strani, ne obstaja označevalec ženskega, je to v jedru povezano z dejstvom, da na ženski strani manko/izjema umanjka. Univerzalnost falične funkcije tu spodkopava prav to, da ni nobene izjeme, manka, ki bi ga lahko povzeli v označevalcu. To seveda ne spremeni dejstva, da je ženska »ne-vsa«, temveč je nasprotno njegov razlog. Toda pozorni moramo biti na to, da manko, ki ga implicira pojem ne-vsega nikakor ni iste vrste kot tisti manko, ki je na delu na moški strani formul. Slednjega lahko povzamemo s pojmom konstitutivni manko, medtem ko bi prvega – tistega, ki je povezan z logiko »ne-vsega« – lahko opredelili kot destitutivni manko. Za ponazoritev razlike med tema dvema funkcijama manka se lahko poslužimo znanega paradoksa kataloga katalogov. Katalog, ki vsebuje vse (druge) kataloge, sloni na funkciji konstitutivnega manka: v katalogu katalogov seveda manjka en katalog, namreč prav on sam, katalog katalogov. Toda prav ta manko, ta izjema naredi, da lahko govorimo o katalogu, ki vsebuje vse kataloge. S katalogom, ki vsebuje samega sebe, pa lahko ponazorimo funkcijo destitutivnega manka, ki jo »aktivira« prav dejstvo, da manko umanjka (tj. da ni nobenega kataloga, ki ne bi bil sam zajet v katalogu). Ta »izključitev izključitve«, če jo lahko tako imenujemo, destituira funkcijo univerzalnosti, logiko Vsega – in sicer prav zato, ker, z besedami S. Žižka, sproži »kratki stik med funkcijo in njeno meta-funkcijo«⁹.

Kaj je »prekoračitev fantazme«?

Izhajali smo iz teze, da ko imamo enkrat opravka s subjektom – torej z bitjem, ki je v temelju zaznamovano z željo –, pot do pulzije vodi prav prek čiste želje.

8. Cf. »Schelling-za-Hegla: 'Izginjavajoči posrednik' II«, *Problemi* 7-8/1995, str. 36-38.

9. *Ibid.*

Da bi to ponazorili, se bomo ustavili ob nekem literarnem primeru, ki smo ga sicer podrobno obravnavali na nekem drugem mestu¹⁰, namreč ob Claude-ovi drami *Talka*¹¹. *Talka* bi dejansko lahko brali kot vzorno ilustracijo razlike

10. Cf.: »Mesto tragedije v psihoanalizi: Ojdp in Sygne«, v: *Claudel z Lacanom*, Analecta, Ljubljana 1996. Interpretacija, ki jo podajamo na tem mestu, se nekoliko razlikuje od tiste, ki smo jo razvili v omenjenem tekstu.
11. Slovenski prevod drame najdemo v zborniku, omenjenem v prejšnji opombi. Za osvežitev spomina navajamo povzetek drame, ki smo si ga sposodili v tekstu Slavvoja Žižka, objavljenem v istem zborniku: »Drama se odvija proti koncu Napoleonove vladavine na posestvu obubožane plemiške družine Coufontaine na francoskem podeželju. Po dolgih letih vztrajnih naporov Sygne de Coufontaine, nekoliko uvela lepotica v poznih dvajsetih in zadnja članica družine, ki ostane na posestvu, uspe spraviti skupaj tisto, kar je ostalo od posesti v revolucionarnem vrenju. Neke nevihtne noči nepričakovano pride na skrivni obisk njen bratranec Georges, družinski dedič in goreči rojalist, ki je emigriral v Anglijo; ujeta v mistični trans, primerljiv z Wagnerjevim *Tristanom*, si Sygne in Georges obljubita večno ljubezen, ki hkrati izraža njuno globoko zavezanost družinski posesti in imenu. Ljubimca se združita z namenom, da se poročita in nadaljujeta družinsko tradicijo: slednji sta posvetila in žrtvovala vse, svojo mladost in srečo, zdaj jima je ostal le še družinski naziv in nekaj malega zemlje. Toda nove težave so že pred vrati: bratranec se je vrnil v Francijo zaradi zelo občutljivega, tajnega političnega poslanstva – v njun dvorec je pripeljal papeža, ki beži pred Napoleonom. Naslednjega jutra pride na obisk Toussaint Turelure, perfekt tistega območja in *nouveau riche*, oseba, ki jo Sygne globoko prezira: Turelure, sin njene služabnice in dojičje, je s pomočjo revolucije naredil kariero – kot lokalni jakobinski oblastnik je dal ubiti Sygnine starše pred očmi njihovih otrok. Prav ta Turelure, največji sovražnik družine, pride k Sygne s sledečim predlogom: njegovih vohuni so ga obvestili, da sta v dvorcu Georges in papež, on pa ima seveda stroge ukaze iz Pariza, da ju mora takoj aretirati; vendar pa ju je pripravljen spustiti, če bi se Sygne z njim poročila in tako nanj prenesla družinsko ime Coufontaine. Čeprav Sygne ponosno zavrne ponudbo in odslovi Turelura, pa si po dolgem pogovoru z lokalnim duhovnikom Badilonom, družinskim prijateljem, premisli. V svoji paradigmatični moderni strategiji prepričevanja Sygne, da bi sprejela Turelurovo ponudbo in tako rešila papeža, se duhovnik odreče vsakršnemu neposrednemu apeliranju na njeno dolžnost in obvezo: ves čas ponavlja, da nihče, niti sam bog, nima pravice, da bi jo prosil za tako strašno žrtvovanje – odločitev je povsem v njenih rokah, vso pravico ima reči ne brez kakršnihkoli očitkov... Leto dni kasneje Turelure, njen soprog in zdaj perfekt območja Sene, vodi pogajanja za vdajo Pariza rojalistom, ki vztrajno napredujejo; s pomočjo svojih pogajalskih spretnosti si zagotovi enega najmočnejših položajev v ponapoleonski Franciji. Glavni pogajalec za vračajočega se kralja ni nihče drug kot Georges, povrh vsega pa se pogajanja vršijo na isti dan, ko se Sygnji in Tureluru rodi sin. Ker ne more prenesti tega, da si je korumpirani in oportunistični Turelure prilastil družinsko ime, se Georges zaplete z njim v nasilni obračun. Streljanje se odvija vpricho Sygne; Georges je smrtno zadet, medtem ko Sygne zaščiti Turelura s svojim telesom in prestreže Georgesovo kroglo. V alternativni varianti prizora, ki sledi temu streljanju, Turelure stoji ob vzglavju smrtno ranjene Sygne in jo obupano prosi, naj mu da vsaj kakšen znak, ki bi podelil pomen njeni nepričakovani samomorilski potezi, s katero je rešila življenje svojemu osvraženemu možu – karkoli, pa čeprav tega ni storila zavoljo

med »etiko želje« in »etiko gona« oziroma pulzije, prav tako pa tudi prehoda od ene k drugi. Na začetku drame tako Sygne kot njen bratranec Georges utelešata pozicijo etike želje, ki je, kot bomo videli, bistveno povezana z njunim diskurzom – diskurzom gospodarja. Georges vztraja v tej poziciji, Sygne pa v določenem trenutku prestopi v drugi register, ki ga bomo imenovali enostavno register pulzije.

Etično držo, ki jo na začetku drame z vsem svojim bitjem utelešata tako Sygne kot Georges, lahko povzamemo z naslednjo maksimo, ki jo izreče Georges: *Še nekaj je bolj žalostno izgubiti kot življenje: sam razlog, da živiš*. Gre seveda za variacijo na znani Juvenalov verz: če damo življenju prednost pred častjo, izgubimo več kot samo življenje, izgubimo razlog za življenje, izgubimo tisto, kar nas dela vredne življenja in kar daje življenju njegov smisel. V »razlogu za življenje« seveda ni težko prepoznati tega, kar Lacan imenuje (objekt-)razlog želje. Prav na to namreč meri definicija želje v njeni razliki do zahteve: »želja tisto brezpogojno zahteve nadomesti z absolutnim pogojem«¹².

V slavnem tekstu »Kant s Sodom« Lacan predlaga svoj »prevod« omenjene etične maksime: »Želja oziroma tisto, kar se imenuje želja, zadošča, da življenje nima smisla, če se gremo strahopetce.«¹³ V tej etični maksimi lahko prepoznamo maksimo gospodarja: v sloviti heglovski dialektiki gospodarja in hlapca gre nenazadnje prav za to, da gospodarju »golo življenje« ne pomeni nič – v imenu »razloga za življenje« je pripravljen žrtvovati svoje empirično življenje. Lahko bi rekli, da se gospodar konstituira kot gospodar prav skozi neko etično gesto (pri čemer je treba seveda razlikovati med to etično gesto kot modusom subjektivacije gospodarja in tem, kar bi lahko imenovali morala gospodarja oz. morala oblasti), s katero pokaže, da je *bigger than life*. Prav s to gesto zavzame subjektivno držo gospodarja, seveda ne glede na to, kakšno vlogo dejansko zaseda v družbi.

V dialogu med Sygne in župnikom Badilonom (na koncu katerega se Sygne odloči za grozljivo žrtev, v kateri mora, če naj reši tisto, v kar verjame, žrtvovati/

ljubezni do njega, temveč zgolj zato, da bi rešila družinsko ime pred sramoto. Umirajoča Sygne ne izusti niti glasu: s prisilnimi trzljaji, z neke vrste krčevitim trzanjem, ki vedno znova popači njeno nežno lice, zgolj pokaže svoje zavračanje končne sprave s soprogom. (...) Sygne noče dati znaka, ki bi njeno absurdno dejanje žrtvovanja za osovraženega moža integral v simbolni univerzum časti in dolžnosti in tako ublažil njegov travmatični vpliv. Zadnji prizor drame: medtem ko Sygne umira, Turelure izreka kralju patetično dobrodošlico v imenu zveste Francije.«

12. *Écrits*, Seuil, Pariz 1966, str. 691.

13. *Spisi*, op. cit., str. 260.

zanikati ravno vse tisto, v kar verjame), kot tudi v zadnjem dialogu med Sygne in Georgesom, ta motiv nastopa kot osišče drame in hkrati kot tista skrajna meja, ki konec koncev ločuje obe osebi: meja, ki jo Sygne prestopi in ki je Georges, zvest svoji etiki gospodarja, noče prestopiti. Poglejmo si oba odlomka:

SYGNE: Bog mi ga je dal [življenje] in zdaj sem tu, pripravljena, da mu ga dam nazaj! Toda ime je moje! in edino meni pripada moja ženska čast!

BADILON: Nikoli ni odveč, če imamo kako stvar pri sebi, da jo potlej podarimo.

...

GEORGES: Časti mu svoje pač ne morem prepustiti.

SYGNE: Kaj drugega lahko sploh prepustite?

V obeh primerih se dialog vrti okoli dveh osrednjih točk. Prva, ki nastopa kot predpostavka, je v tem, da sta oba protagonista pripravljena brez pomisleka žrtvovati vse, tudi življenje, da bi rešila to, kar je tu povzeto v besedi čast in kar je natanko njun »razlog za življenje«. Medtem ko se življenje prišteva med stvari, ki jih človek *ima* in ki jih potemtakem lahko izgubi oziroma da, pa se razlog za življenje, »čast«, vpisuje na povsem drugo raven. Življenje se ne umešča v kategorijo »biti«, temveč v kategorijo »imeti«. V nasprotju s tem, pa je čast tisto, kar spada k biti obeh protagonistov in kar ju določa onstran življenja in smrti. Toda problem in vozle drame je v tem, da nista soočena z izbiro »čast ali življenje«, temveč z neko drugačno izbiro, iz katere se ne moreta »izvleči« tako, da bi enostavno žrtvovala življenje. Ta druga izbira je v tem, da morata, če hočeta rešiti svojo stvar – prav tisto stvar, ki ju določa na ravni njune biti – žrtvovati to bit samo, svojo čast. Še drugače rečeno, »razlog za življenje« lahko izbereta le tako, da ga v isti gesti nepovratno izgubita. To je ton drugega dela obeh zgoraj navedenih odlomkov: če je »čast« edino, kar jima je še ostalo, če nimata dati več ničesar drugega, bo treba dati pač to.

Sygne je, kot je to že večkrat dokazala, povsem na višini maksime: »Še nekaj je bolj žalostno izgubiti kot življenje: sam razlog, da živiš.« Ta maksima in z njo opora, ki ji jo nudi, je celo edina stvar, ki ji je ostala, edina vez s svetom, ki izginja in ki mu Sygne pripada z vsem svojim bitjem.

Poglejmo sedaj, kakšna natančno je narava Sygninega dejanja, v katerem žrtvuje tudi to zadnje, kam se umešča glede na logiko želje na eni strani in logiko pulzije na drugi strani. Če se nekoliko prehitimo, lahko rečemo, da se

sama Sygnina žrtev še vedno umešča v logiko želje, da predstavlja ultimativni horizont Sygnine »temeljne fatazme«. Toda paradoks je v tem, da je Sygne v trenutku, ko doseže ta ultimativni horizont, primorana ta horizont tudi že prekoračiti, izstopiti iz njega, skratka, da poti nazaj ni več. Z drugimi besedami, čeprav se Sygnino dejanje umešča v logiko želje – in to »čiste želje« –, že vsebuje nekaj, kar vodi onstran želje, k »srečanju z užitkom«, če uporabimo Lacanove besede iz naslednjega odlomka, ki ga lepo ponazarja prav figura Sygne.

»Želja gre lahko zgolj užitku naproti, da pa bi ga srečala, mora ne le razumeti, temveč prekoračiti prav tisto fantazmo, ki tvori to željo in jo podpira.«¹⁴

Kako položaj, v katerem se znajde Sygne, ponazarja zgornje Lacanove besede? Vrnimo se za trenutek k prej navedenemu odlomku iz Sygninega dialoga z Badilonom, odlomku, ki je ključnega pomena za razumevanje tega, kaj implicira Sygnina žrtev. Rekli smo, da je že na začetku drame Sygne prikazana tako, da je izgubila že čisto vse, kar je spadalo v okvir njenega sveta in njene Stvari – ostal ji je zgolj prazen okvir in zvestoba tej uokvirjeni praznini. Z drugimi besedami, da ne bi izgubila »absolutnega pogoja«, »razloga za življenje«, je že žrtvovala *prav vse*, kar ji ni bilo že tako ali tako vzeto. Toda, kot jo opozori Badilon, tudi ta nični ostanek, ta »prazen okvir« je nekaj, kar *ima* in kar bi potemtakem lahko žrtvovala. Če ga ima, je to zato, da ga lahko da. Dati vse, kar imamo, je lahko, toda dati ta ostanek (to, kar *smo*), je nekaj čisto drugega. In strategija duhovnika Badilona v njegovem pogovoru s Sygne je v tem, da ji to nezaslišano stvar (žrtvovanje, ki implicira poroko s Turelurom in negacijo vsega, kar konstituira horizont njene biti) predstavi kot skrajno konsekvenco in ultimativni horizont *same njene Stvari*, njene časti, njene želje. Reče ji pravzaprav tole: Dobro, v preteklosti si se res izkazala, brez pomisleka si žrtvovala vse – toda ali se ti ne zdi, da je bilo to pravzaprav lahko. Zdaj, ko se prvič od tebe zahteva resnična žrtev, pa oklevaš. Podton Badilonovih argumetov izraža natanko tole vprašanje: *Ali boš popustila glede svoje želje v trenutku, ko to prvič zares nekaj šteje, v trenutku, ko to od tebe prvič zahteva žrtev v pravem pomenu besede?* V tem zlahka prepoznamo horizont »čiste želje«, poziv Sygne, naj žrtvuje še zadnji »patološki motiv«, ki krni čistost njene želje in njene pripadnosti Stvari. Čeprav na ravni izrečenega Badilon nenehno ponavlja, da ji takšne žrtve ne nalaga nobena dolžnost in da je celo sam bog ne more zahtevati

14. Neobjavljeni seminar *L'Angoisse*, predavanje z dne 3. julija 1963.

od nje, pa prav s tem Sygnino eventuelno odločitev umesti v perspektivo želje. Drugi, v molku prisotni del zatrjevanja, da je takšna žrtev že onstran dolžnosti, je namreč naslednji: »... toda če je tvoja želja res tam, kjer trdiš, da je, potem te tudi pred tem skrajnim dejanjem nič ne bo moglo ustaviti.« Prav zato ji lahko na koncu njenega pogovora, ko Sygne pristane na žrtev, Badilon reče:

»Tako je zdaj sesuta utrdba samoljubja! Na tleh leži zdaj tista Sygne, ki je ni ustvaril Bog! Tu je zdaj, izravana do korenin, / ta trmasta zagledanost v samo vase.«

Iz tega je lepo razvidno sledeče: čeprav je Sygnino dejanje nekaj, kar bo nepovratno spodkopalo njeno »temeljno fantazmo«, je hkrati storjeno prav iz in v imenu te fantazme. Z drugimi besedami, Sygnina zgodba nam daje lepo čutiti, v kolikšni meri je etični imperativ »Ne popusti glede svoje želje« v osnovi povezan s subjektovo temeljno fantazmo: ne popusti glede objekta-Razloga, ki je opora tvoji fantazmi. Toda kljub temu, da je prek želje priklenjen na subjektovo fantazmo (in na »vrhovni narcisizem izgubljene Reči«), omenjeni imperativ ohranja svojo etično vrednost. Fantazme namreč ne prekoračimo tako, da popustimo glede tega Razloga, ga »opustimo«, temveč tako, da na njem vztrajamo do konca. Do tistega konca, ki ga zaznamuje figura »čiste želje«, ki je na delu na primer v Sygnini žrtvi. »Prekoračitev fantazme« je lahko samo korak, storjen »iz fantazme« – v obeh pomenih te besede: v topološkem smislu (ko ga storimo, se nujno še »nahajamo« v okviru te fantazme) in v pomenu »motivacije« (storimo ga v imenu, zaradi te fantazme). Kot poudarja Lacan, za prekoračitev fantazme ne zadošča, da jo razumemo, da jo poznamo in lahko o njej govorimo z neko distanco, temveč mora želja hkrati »prekoračiti prav tisto fantazmo, ki tvori to željo in jo podpira«. Sygne v celoti dojame ta zastavek, ve, da bo, če zavrne žrtev, ki ji jo predlaga Badilon, izdala Stvar, izdala svojo željo, popustila glede svoje želje. In hkrati ve tudi to, da bo, če žrtev sprejme, izgubila *sam razlog* te želje (»razlog, da živi«). V njeni odločitvi, da na žrtev vendarle pristane, bi lahko prepoznali odmev Lacanove besedne igre *parier du père au pire*, torej *staviti od očeta* – ki ga tu zastopajo čast in »družinske vrednote« – *k slabšemu*.

Kakšna natanko sta pri tej prekoračitvi vloga in status »čiste želje«?

Če poskušamo podati teoretski okvir tega Sygninega dejanja, bi lahko rekli sledeče. Fantazma je osnovno razmerje subjekta do njegove želje. Objekt mali *a*, objekt-razlog želje, ki je opora želje v fantazmi, *ni viden* v tem, kar je za

subjekta podoba njegove želje. Natančneje, opora fantazme je prav, v kolikor je iz nje izključen, neviden v polju, ki ga odpira okvir, »okno« fantazme. Od tod bi lahko trenutek »čiste želje« definirali kot tisto mejo, kjer je želja neposredno soočena s svojo oporo, s svojim razlogom, ki se po definiciji nahaja za njenim hrbtom. In prav to je meja, ki jo doseže Sygne. Če na hitro povzamemo, lahko rečemo, da je v besedici Čast povzeto tisto, kar tvori oporo Sygninega sveta, kar ji odpira okno v ta svet. Čast je tisti objekt, tisti razlog oziroma tista Stvar, ki se nikakor ne more pojaviti v tem oknu kot objekt, ki bi bil enakovreden drugim in ki bi ga bilo mogoče zamenjati oziroma nadomestiti z drugim, ki bi ga bilo mogoče vplesti v igro ekvivalenc. In Sygne se znajde v položaju, ko mora, če hoče rešiti svojo fantazmo in svojo željo, žrtvovati prav tisto, kar tvori oporo tej fantazmi, tej želji. Kaj se namreč zgodi, ko, na njen vzklik »Bog mi je dal življenje in zdaj sem tu, pripravljena, da mu ga dam nazaj! Toda ime je moje! in edino meni pripada moja ženska čast!«, Badilon odgovori: »Nikoli ni odveč, če imamo kakò stvar pri sebi, da jo potlej podarimo?« – Badilon s tem odgovorom naredi nekaj nezaslišanega, vzpostavi neko »absurdno« ekvivalenco: sublimni, privilegirani objekt situira na isto raven z vsemi ostalimi stvarmi, iz njega naredi dobesedno »govno«. Gre za gesto, ki ima za posledico, da se objekt-opora Sygnine fantazme premesti v samo njeno vidno polje, v sam okvir fantazme, in da sama ta opora naenkrat postane *nekaj, kar lahko damo*. Toda vemo, da je Sygne prav zato, ker je bilo »dati čast« zanj nekaj nepojmljivega in absolutno izključenega, lahko »dala«, žrtvovala vse ostalo. Lahko bi rekli, da prav v trenutku, ko izključeni objekt vstopi med ostale objekte, Sygne »doživi« trenutek čiste želje in hkrati že zapusti domeno želje v strogem pomenu besede. Trenutek čiste želje lahko od tod definiramo kot trenutek, ko je za subjekta edini način, da ne popusti glede svoje želje ta, da žrtvuje sam Razlog želje, njen absolutni pogoj. Trenutek, ko želji žrtvuje njeno lastno oporo, ko da tisto, česar nima, česar ni nikoli imel in za kar bi lahko prej rekli, da je »imelo njega«. Če je osnovna konstelacija želje v tem, da kot njen razlog nastopa neka neskončna, neizmerljiva mera, ob kateri se vsak dani objekt izkaže za nezadostnega (»to ni Tisto«), pa lahko trenutek čiste želje definiramo kot trenutek, ko mora želja še za sam svoj Razlog (»absolutni pogoj«) reči »to ni Tisto«. Od tod sledi, da je trenutek čiste želje paradokсно prav trenutek, ko želja izgubi oporo svoje čistosti.

Prav zato pa je treba poudariti, da »čista želja« *ni neko stanje*, ni stanje subjekta, katerega želja bi bila očiščena vseh patoloških madežev/objektov. Čista želja je trenutek, trenutek torzije, ukrivljenja, ki bi ga lahko primerjali z

ukrivljenjem moebiusovega traku, kjer se, če vztrajno hodimo po eni od njegovih dveh stranic, v nekem trenutku nenadoma znajdemo na drugi strani. Čista želja je trenutek, ko želja v svoji metonimiji naleti sama nase, »sreča« svoj razlog, svojo *cause*, med vsemi ostalimi objekti. Hkrati bi lahko rekli, da čista želja sovpada z nekim dejanjem: dejanjem, ki je storjeno v okviru subjektive temeljne fantazme, a ki se zato, ker je njegov zastavek prav sam ta okvir, konča zunaj fantazme, v nekem drugem polju. Prav v kolikor čiste želje ne razumemo kot nekega stanja, lahko rečemo, da konec analize je čista želja: namreč prav ta trenutek prehoda v neko drugo polje, ki ga Lacan naveže na koncept (delne) pulzije.

V tem drugem polju absolutni objekt-razlog želje postane parcialni objekt, kar je definicija objekta pulzije. Če Lacan, kot smo videli, definira željo z besedami, da »želja tisto brezpogojno zahteve nadomesti z absolutnim pogojem«¹⁵, bi lahko pulzijo definirali kot tisto, kar absolutni pogoj nadomesti s »stranskim učinkom«, tj. s tistim deležem zadovoljitve, ki se proizvede v kroženju pulzije in ki ni niti v njenem izhodišču niti ni njen cilj (njena »tarča«). Kot poudari J.-A. Miller je objekt, ki ustreza pulziji, prav »zadovoljitev kot objekt«.¹⁶

V neposredni zvezi s tem pa se pojavi vprašanje, kakšna je pravzaprav razlika med pulzijo in perverzijo (npr. voyeurizmom, ekshibicionizmom, mazohizmom, sadizmom), saj je tudi za perverzijo značilno prav razmerje do parcialnega objekta?¹⁷ Kje potegniti demarkacijsko črto med pulzijo in perverzijo, če vemo, da tako rekoč vsakemu parcialnemu objektu ustreza določena perverzija?

Pri konceptualizaciji te razlike si lahko znova pomagamo s primerom Claudelove junakinje Sygne de Coufontaine. V tem kontekstu je ključnega pomena zadnji del drame, tj. ne sama Sygnina žrtev, temveč razmerje, ki ga zavzame do te žrtve, njena zavrnitev tega, da bi ob uri smrti odpustila Tureluru, se spravila s svetom in se predala Bogu, čigar Volja ji je naložila žrtev. Prav v tem *Ne* je sežeta njena etična drža, ki jo je mogoče v tej točki navezati na kantovsko etiko. Kot je opozoril že Slavoj Žižek, Kant v etiki ne razvrednoti le izgovorov tipa »nisem jaz kriv(a), če nisem storil(a) svoje dolžnosti, moja patološka narava je pač močnejša od mene«, temveč izključi tudi inverzni izgovor: »žal mi je, če

15. *Écrits*, op. cit., str. 691.

16. Cf. »On Perversion«, v: *Reading Seminars I and II. Return to Freud*, ur. B. Fink, R. Feldstein, M. Jaanus, SUNY Press, Albany 1995, str. 313.

17. Glede razmerja med pulzijo in perverzijo na eni strani ter pulzijo in ljubeznijo na drugi strani glej tekst Renate Salecl, »Ljubezen med željo in gonom«, *Problemi* 2/1996.

sem vam storil(a) zlo, toda ni šlo drugače, moral(a) sem izpolniti svojo brezpogojno etično dolžnost«. Tako kot v primeru patoloških motivov tudi v primeru dolžnosti ne moremo reči »nisem jaz kriv(a) (kriv je zakon, ki nalaga takšno dolžnost)«. Še drugače rečeno: dolžnost nam ne more služiti kot izgovor za to, da storimo svojo dolžnost.¹⁸

Ta tip diskurza, kjer nam dolžnost služi kot izgovor in opravičilo za naša dejanja, je v strogem smilu perverzen. Zakaj? Ker v njem subjekt pripiše Drugemu (Bogu, moralnemu Zakonu, Dolžnosti) presežni užitek, ki ga najde v svojih dejanjih. Ta diskurz bi lahko povzeli z naslednjimi besedami: »Žal mi je, če vam to, kar sem storil, ni všeč, vendar sem deloval po ukazih Drugega (Zakona, Boga), ki je to hotel. Če vam moja dejanja niso po godu, se torej zmenite z Njim.« S to gesto se subjekt postavi v položaj objekta, instrumenta Užitka/Volje Drugega. Naj ob tem mimogrede omenimo, da je prav v tem iskati vir nelagodja, ki ga zbuja Kantova pozicija v razmerju do laži v njegovem razvpitem odgovoru Constantu¹⁹, kjer Kant vztraja, da smo dolžni odgovoriti po resnici tudi morilcu, ki išče našega prijatelja in nas vpraša, kje se skriva. Gre za enega redkih primerov, kjer si Kant zamisli položaj, v katerem se naša dolžnost in dobro bližnjega nahajata na nasprotnih bregovih. Kontroverznost Kantovega stališča v zvezi s tem pa po našem mnenju izhaja prav iz tega, da imamo občutek, da tu dolžnost (govoriti resnico) nastopa kot izgovor za naša dejanja. Gledan s te perspektive, Kantov primer – namesto da bi ponazoril brezpogojni značaj dolžnosti – ponazarja natanko držo perverzneža, ki se »skrije za Drugega«, se naredi za instrument Volje Drugega, delegira svoj *plus-de-jour* na Drugega in se izbriše kot subjekt.

Vrnimo se k Sygni de Coufontaine, ki uteleša nasprotno pozicijo. Ta moment je jasno izpostavljen že v njenem zadnjem dialogu z Georgesom (ki je v drami prav tisti bližnji, ki ga je s svojim dejanjem »izdala« in prizadela). Georges ji očita njeno izdajo, dejstvo, da je prelomila zaobljubo, s katero sta se zavezala drug drugemu, in Sygne ga nikakor ne poskuša prepričati, da je pač morala storiti svojo dolžnost in se žrtvovati za božjega poslanca na zemlji, ki predstavlja vse tiste vrednote, ki jih nenazadnje z njo deli tudi Georges. Nasprotno, ko ji Georges očita »njenega Boga«, mu izrecno odgovori: Boga ne mešaj v to, kar

18. Cf. *The Indivisible Remainder. An Essay on Schelling and Related Matters*, Verso, London & New York 1996, str. 170.

19. I. Kant, »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen« (O domnevni pravici lagati iz človekoljubja), TWA VIII.

sem storila, sem storila sama in po svoji volji. Še bolj ključen pa je v tem oziru seveda konec drame, Sygnin *ne*, s katerim zavrne tisto opustitev, ki bi bila pogoj njenega zveličanja in ki bi hkrati pomenila (re)integracijo njenega dejanja v božjo Voljo. Če bi Sygne – kot jo pozove Turelure – na koncu »Bogu izročila svojo rokavico«, bi s tem za nazaj naredila iz svoje dolžnosti prav izgovor za to, da je storila svojo dolžnost. Privzela bi vlogo agenta božje Volje. Rokavica, ki bi jo s tem izročila Bogu, bi bila prav rokavica »presežnega užitka«.

Razliko med pulzijo in perverzijo pa lahko osvetlimo še z nekega drugega zornega kota. Lacan poudarja, da subjekt pulzije ne obstaja, medtem ko je perverzija bistveno povezana s tem, kako se vanjo umešča subjekt.²⁰ Hkrati pa poudari, da prav skozi pulzijo vznikne to, kar Freud imenuje *ein neues Subjekt*.

V nekoliko karikaturnem stilu bi lahko rekli, da perverzijo konstituira subjekt, ki išče užitek, pulzijo pa tvori užitek, ki išče subjekta.

Za perverzijo je značilno, da ima svoje izhodišče v subjektu (v nekem subjektovem dejanju), ki se nato v razmerju do tega dejanja izbriše kot subjekt, delegira svoj užitek na Drugega in *se v njem opazuje*. Drugače rečeno, perverznejš poskuša razrešiti disjunkcijo vednosti (»zavesti«) in užitka tako, da v Drugem inscenira točko njunega srečanja, sovpada. Lep primer te situacije najdemo v filmu Kathryn Bigelow *Zadnji dnevi* (*Strange Days*). Gre za prizor, kjer morilec posiljuje in ubija svojo žrtev, hkrati pa jo prek tehnološke naprave, ki je osrednji *gadget* filma, »prikluči nase«, na svoja občutja. V tem, ko je mučena, žrtev hkrati občuti užitek, ki ga to mučenje nudi perverznejši – in ta užitek občuti kot svoj lastni užitek. Seveda ni treba posebej poudarjati, da morilec najde svoj užitek, svojo zadovoljitev prav v tem, da si ogleduje svoj užitek v zrcalu Drugega. Šolski primer tovrstne situacije imamo seveda tudi v Lacrosovem romanu *Nevarna razmerja*, kjer je temeljni problem, ki ga skuša razrešiti Valmont, prav v tem, da je pri njem pogoj uživanja bistveno vezan na zavest o uživanju. Vsa Valmontova strategija pri zapeljevanju predsednice Tourvelove služi prav zadostitvi temu pogoj. Po vsakem za Tourvelovo grozljivem koraku, v katerega jo prisili, se Valmont potegne nazaj in ji pusti čas, da v polni meri *dojame* svoj nezavidljivi položaj. In ko Valmont vzhičen vzklikne: »Uboga ženska, saj vidi lastno umiranje«, ne smemo prezreti tega, kar to izjavo podpira na ravni izjavljanja, namreč: »Srečnica, saj vidi lastno uživanje.« Vpričo tega prizora, ki je strogo vzeto fantazmatski, pride do *aphanisis* subjekta, do njegovega izginevanja, izbrisa.

20. Cf. Štirje temeljni koncepti psihoanalize, op. cit., str. 167.

Pri pulziji pa imamo opravka z nasprotno logiko, kjer se, če lahko tako rečemo, subjekt rodi iz lastnega izginotja. Prav na to meri pojem »brezglave subjektivacije« oz. »subjektivacije brez subjekta«, s katerim Lacan opredeli pulzijo. V izhodišču imamo objekt, ki ni – kot smo videli – nič drugega kot sama zadovoljitev, »zadovoljitev kot objekt«. Od tod šele vznikne subjekt te zadovoljitve. Z drugimi besedami, ne gre za to, da bi imeli v izhodišču nek subjekt, ki bi meril na objekt, ga hotel/želel. V izhodišču imamo ravno objekt/zadovoljitev, ki na koncu proizvede svoj lastni subjekt. Za ponazoritev te nekoliko abstraktne sheme se lahko še enkrat vrnemo h koncu Claudelove drame *Talka*. S čim natanko imamo tu opravka? Rekli smo že, da se Sygne potem, ko žrtvuje oporo svoje fantazme oz. svoje subjektivnosti, ko se zavrže kot subjekt želje, ne rekonstituira kot subjekt v polju perverzije, kot instrument božje Volje/božjega užitka. Namesto tega na koncu povsem v *prazno* ponovi svoje dejanje: žrtvuje se za Turelura, tokrat brez vsakega poslanstva, za prazen nič, »brezglavo«. In ko poskuša nato ob njeni smrtni postelji Turelure iz nje »izvleči« nekaj, kar bi dalo smisel temu dejanju in kar bi na ta način spektakularno dopolnilo, dovršilo njeno prvo žrtev in njeno »poslanstvo«, Sygne (nemo) odgovarja zgolj z *ne*. Prav v tem *ne* lahko prepoznamo točko »rojstva subjekta iz duha – ali še bolje, iz 'kosti' – pulzije«.

David Hume

DIALOG¹

Moj prijatelj Palamed, ki enako rad pohajkuje s svojim telesom kot v svojih načelih in je med študijem ter na potovanjih prehodil že skoraj vsako ped intelektualnega in stvarnega sveta, me je nedavno presenetil s svojim poročilom o nekem narodu, pri katerem je, kot mi je povedal, preživel lep kos svojega življenja in za katerega bi lahko rekel, da je v splošnem izredno civiliziran in razumen.

Nekje na svetu je dežela, je rekel, imenovana Foli [*Fourli*], njena točna zemljepisna lega niti ni pomembna, katere prebivalci v mnogih stvareh, še posebej moralnih, razmišljajo popolnoma nasprotno od nas. Ko sem prišel mednje, sem ugotovil, da se bom moral dvojno potruditi, prvič tako, da bom razumel pomen besed v njihovem jeziku, in nato tako, da bom spoznal težo teh besed kakor tudi hvalo oziroma grajo, ki jim gre. Ko so mi nekoč pojasnili neko besedo in opisali značaj, ki ga izraža, sem sklepal, da je ta vzdevek gotovo največji očitek na svetu, zato sem bil izredno presenečen, ko sem videl, da ga je nekdo v javnosti uporabil za osebo, s katero so ga vezala najbolj intimna in prijateljska čustva. *Ti misliš*, sem nekega dne dejal znancu, *da je Čanguis tvoj smrtni sovražnik. Sam rad pomirjam spore, zato ti moram povedati, da sem ga slišal govoriti o tebi karseda spoštljivo.* Toda ko sem mu ponovil Čanguisove besede, ki sem si jih zapomnil v celoti in jih tudi popolnoma razumel, sem osupel ugotovil, da jih je imel za smrtno žalitev in da sem povsem nehoti nepopravljivo poglobil prepad med obema osebama.

Ker sem imel srečo, da sem med te ljudi prispel kot človek na visokem položaju, so me nemudoma seznanili z najboljšo družbo. Alšejk je želel, da bi živel pri njem, kar sem takoj sprejel, kajti videl sem, da ga vsepovsod [*universally*] cenijo zaradi njegovih osebnih zaslug in da ga imajo vsi v Foliu za človeka s popolnim značajem.

Nekega dne me je povabil, naj se mu za zabavo pridružim pri serenadi, ki jo je nameraval zapeti osebi z imenom Galki [*Gulki*], v katero je bil, kot mi

1. [Dialog je prevod kratkega teksta z naslovom *A Dialogue*, ki ga je Hume dodal k *Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751).]

je rekel, zelo zaljubljen. Bržčas sem ugotovil, da ni imel samo on takega okusa, kajti srečala sva številne tekmece, ki so imeli isto pot. Povsem naravno sem sklepal, da je njegova izvoljenka gotovo ena izmed najimenitnejših žena v mestu, in že me je obšlo skrito hotenje, da bi jo videl in se z njo seznanil. Toda ko je vzšel mesec, sem presenečen opazil, da se nahajamo sredi univerze, kjer je Galki študiral, in kar sram me je bilo, da sem se pridružil prijatelju na takšnem potepu.

Kasneje so mi povedali, da vsa dobra družba v mestu zelo odobrava Alšejkovo izbiro in da pričakuje, da bo temu mladeniču, potem ko bo potešil svojo strast, storil enako uslugo, kakršno je sam dolgoval Elkufu. Zdi se, da je bil Alšejk v mladosti zelo čeden in da so mu dvorili mnogi ljubimci, toda svojo naklonjenost je v glavnem namenjal modremu Elkufu; prav temu naj bi dolgoval svoj neverjetni napredek v filozofiji in krepostnem življenju.

Nemalo me je presenetilo, da se Alšejkova žena (ki je bila med drugim tudi njegova sestra) spričo takšne nezvestobe ni prav nič zgražala.

V istem času sem odkril (ker tega pač nihče ni poskušal skriti ne pred mano ne pred kom drugim), da je Alšejk morilec in celo očetomorilec ter da je dal usmrtiti nedolžnega človeka, ki mu je bil zelo blizu in ki bi ga moral zavoljo naravnih in človeških vezi ščititi in braniti. Ko sem ga kolikor je mogoče previdno in spoštljivo vprašal, kakšen namen [*motive*] ga je vodil pri njegovem dejanju, mi je hladno odgovoril, da mu tedaj okoliščine niso bile tako naklonjene kot sedaj in da se je prav pri tem dejanju držal nasvetov vseh svojih prijateljev.

Ker sem pač slišal, kako izjemno slavijo Alšejkovo krepostnost, sem se navidez tudi sam pridružil splošnemu odobravanju in spraševal, iz radovednosti, namreč kot tujec, katero od njegovih plemenitih dejanj najbolj cenijo. Kmalu sem dognal, da so si čustva vseh enotna v tem, da je to Uzbekova usmrtitev. Uzbek je bil vse do svojih poslednjih trenutkov Alšejkov zaupni prijatelj, ki mu je podelil mnoge visoke časti, mu ob neki priložnosti celo rešil življenje in mu v oporoki, ki so jo našli po umoru, zapustil precejšen del svojega bogastva. Zdi se, da je Alšejk skupaj z dvajsetimi ali tridesetimi drugimi, katerih večina so bili prav tako Uzbekovi prijatelji, koval zaroto; vsi skupaj so planili na nesrečnega človeka, ko se je ta najmanj nadejal, in mu prizadejali na stotine ran; tako so ga nagradili za vse njegove nekdanje usluge in časti. Glas ljudstva pravi, da je imel Uzbek mnogo velikih in dobrih lastnosti: celo njegovi grehi so bili sijajni, čudoviti in velikodušni. Toda v očeh tistih, ki presojujejo zasluge, se je Alšejk s svojim dejanjem povzpел daleč čez Uzbeka in je zato eden najplemenitejših, kar jih je obsijalo sonce.

Nadaljnji primer Alšejkovega ravnanja, za katerega sem prav tako ugotovil, da ga zelo odobravajo, je bilo njegovo postopanje s Kališem, s katerim je sodeloval pri nekem pomembnem načrtu oziroma podvigu. Kališ je bil strasten človek in je nekega dne Alšejka pošteno pretepel; ta je vse mirno prenesel, počakal, da se je Kališ znova odobrovoljil ter se še naprej z njim dobro razumel. Tako mu je uspelo, da je skupno zadevo pripeljal do srečnega zaključka in si zaradi svoje izjemne umirjenosti in zmernosti pridobil nesmrtno slavo.

Nedavno sem prejel pismo iz Folija, iz katerega sem zvedel, da se je Alšejku po mojem odhodu zdravje poslabšalo in da se je spričo tega obesil. Njegovo smrt so vsepovsod [*universally*] v deželi obžalovali in ga slavili. Folijci so dejali, da tako krepostno in plemenito življenje ne bi moglo imeti bolj plemenitega konca in da je s tem, kakor tudi z drugimi dejanji, Alšejk pokazal, katerih trajnih načel se je držal celo življenje. Prav tako naj bi dokazal tisto, s čemer se je hvalil tik pred smrtjo, da namreč moder človek velja komaj kaj manj od velikega boga, Vajslia [*Vitzli*]. Tako namreč imenujejo Folijci svoje vrhovno božanstvo.

Nazori tega ljudstva, je nadaljeval Palamed, so tudi pri običajih in družabnostih enako nenavadni kot pri morali. V želji, da bi me zabaval, je prijatelj Alšejk nekoč zbral družbo, v kateri so bili vsi največji učenjaki in filozofi Folija, in vsak od nas je na kraj, kjer smo se zbrali, s seboj prinesel tudi svojo hrano. Opazil sem, da je eden od njih slabše preskrbljen kot ostali, zato sem mu ponudil del svoje hrane, to pa je bila takrat slučajno pečena piška. A glej, le nemočno sem lahko ugotovil, da se je skupaj z ostalo družbo smejal moji preproščini. Povedali so mi, da je nekoč Alšejka njegova družba tako pritegnila, da so začeli jesti skupaj, in da se je v ta namen domislil neke zvijače [*artifice*]. Tiste, ki so bili *najslabše* preskrbljeni, je prepričal, naj svojo hrano ponudijo ostalim; te pa, ki so si prinesli bolj izbrane jedi, je bilo nato sram in storili so enako. Ta dogodek je bil tako nenavaden, da je od tedaj, kot mi je znano, zabeležen v zgodbi o Alšejkovem življenju, ki jo je sestavil eden največjih genijev Folija.

Povej no, Palamed, sem dejal, ali se nisi, medtem ko si bil v Foliju, naučil tudi obrti posmehovanja svojim prijateljem? Praviš jim čudne pravljice in se jim nato smejiš, če ti verjamejo? Zagotavljam ti, je odvrnil, da če bi mi bilo ljubo naučiti se takšnega nauka, potem za to na svetu ne bi bilo primernejšega kraja. Moj tolikokrat omenjeni prijatelj od jutra do večera ni počel drugega, kot zasmehoval, dražil in zbadal. Komajda si razložil, ali se šali ali pa misli resno. Ti torej misliš, da je moja zgodba malo verjetna in da sem uporabil,

bolje rečeno zlorabil, privilegij popotnikov. Gotovo si se le šalil, sem rekel. Takšni barbarski in divji običaji niso le nezdržljivi s civiliziranim, inteligentnim ljudstvom, kakršno je po tvojih besedah tole, ampak jih je komajda mogoče združiti s človeško naravo. Presegajo namreč vse, kar smo kdaj brali o Mingrelijcih in Topinambujcih.

Počasi, je zavpil, le počasi! Ne zavedaš se, da govoriš svetoskrunsko in da obrekuješ svoje ljubljence, Grke, še posebej Atence, ki sem jih že od vsega začetka skrtil pod ta čudna imena. Če stvari pogledaš pravilno, vidiš, da v opisanem značaju ni niti ene same poteze, ki je ne bi mogli najti tudi pri najzaslužnejšem Atencu, ne da bi kakorkoli zmanjšali sijaj njegovega značaja. Nemudoma ti padejo v oči tudi ljubezni Grkov, njihove poroke² in izpostavljanje njihovih otrok nevarnostim. Uzbekova smrt pa je natančen dvojnik Cezarjeve.

Vse zaman, sem rekel in ga prekinil, kajti nisi omenil, da je bil Uzbek samodržec.

Seveda nisem, je odvrnil, zato da ti ne bi odkril vzporednosti, na katero sem meril. Toda tudi če upoštevamo to okoliščino, ne bi smeli pomišljati, ko Bruta in Kasija v skladu z našimi moralnimi občutki imenujemo izdajalca in morilca, četudi sta nemara, kot veš sam, najbolj značajna človeka stare dobe in so jima Atenci postavili spomenika, ki so ju namestili poleg Harmodiusovega in Aristogitonovega, se pravi poleg spomenikov svojih odrešiteljev. A če misliš, da je ta okoliščina, ki jo omenjaš, tako stvarna, da odvezuje oba domoljuba, potem jo bom nadomestil z novo, ki še ni bila omenjena in ki bo njuno hudodelstvo naredila še težje. Le nekaj dni preden so izvedli svoj usodni naklep, so vsi prisegli zvestobo Cezarju; in ko so izjavljali, da bo njegova oseba zanje vedno sveta, so se dotikali oltarja z rokami, ki so jih že oborožili za njegovo pogubljenje.³

Najbrž ni treba, da te spomnim na znano in slavno zgodbo o Temistoklu in njegovi potrpežljivosti s Špartancem Evribiadam, njegovim poveljujočim častnikom, ki je v vojnem svetu zagret od debate dvignil svojo palico nadenj (kar je tako, kot bi ga zares udaril). *Udari*, je zavpil Atenc, *udari, toda prisluhni*.

Predobro poznaš knjige, da ne bi v zadnji zgodbi prepoznal ironičnega Sokrata in njegove atenske družbe. Gotovo si videl, da je dosledno povzeta iz

2. Atenski zakoni so moškemu dovoljevali, da omoži sestro po očetovi strani. Solonov zakon pa je sužnjem prepovedoval pederastijo, češ da je preveč dostojanstveno dejanje za tako nizkotne osebe.

3. Appian, *Bell. Civ.* lib. iii. Suetonius in vita Caesaris.

Ksenofona, le da so imena spremenjena.⁴ In zdi se mi, da sem jasno nakazal, da je bil zaslužni mož med Atenci lahko tudi takšen, da bi med nami veljal za incestuoznega očetomorilca, ubijalca, nehvaležnega in krivoprišežnega izdajalca, in še kaj, kar je preveč odvratno imenovati, da ne omenjam njegovega kmetavzarstva in slabih manir. Njegova smrt bi potemtakem nemara res povsem ustrezala načinu njegovega življenja: za konec uprizori dejanje samomora in umre z najbolj nesmiselnimi svetoskruskimi besedami na ustnicah. Toda ne glede na to bodo v njegov spomin postavili spomenike, če ne že oltarje; v njegovo slavo bodo napisali pesmi in molitve, velike ločine bodo ponosno nosile njegovo ime, pa tudi najbolj oddaljeni rodovi bodo slepo sledili temu občudovanju, čeprav je bil tak, da bi nanj, če bi se rodil med njimi, zrl z grozo in studom.

Najbrž bi se lahko ovedel tvoje zvijače [*artifice*], sem odvrnil. Zdi se mi, da uživaš v tem in da si edini človek, kar jih poznam, ki dobro pozna antične ljudi in jih vendar ne občuduje pretirano. Toda namesto da bi napadal njihovo filozofijo, govorniško spretnost ali poezijo, o katerih se mi običajno prepiram, si se spravil nad njihove nravi [*morals*] in jih obtožil nevednosti v znanosti, ki je po mojem edina, v kateri jih moderni nismo prekosili. V geometriji, fiziki, astronomiji, anatomiji, botaniki, geografiji, navigaciji se imamo upravičeno za boljše, toda koga naj postavimo ob bok njihovim moralistom? Tvoja predstavitev je zato napačna. Do običajev in navad različnih dob si neusmiljen. Zakaj Grka ali Rimljana preverjaš z angleškim običajnim pravom? Raje prisluhni temu, kako se brani sam po svojih lastnih maksimah, šele nato presočaj.

Še tako nedolžne ali razumne običaje je mogoče narediti zoprne ali jih osmešiti, če jih meriš z merilom, ki je ljudem tuje, posebno če uporabiš malo spretnosti in leporečja, zato da nekatere okoliščine poudariš, druge zabrišeš, kakor pač najbolj ustreza namenom tvojega razpravljanja. Toda vse te zvijače zlahka obrnem proti tebi. Mar ne bi mogel na primer seznaniti Atencev, da obstaja nek narod, ki kar najbolj goji in spoštuje prešuštvo, tako aktivno kot pasivno, če smem tako reči? Pri katerem vsak izobražen moški izbere za svojo izvoljenko poročeno žensko, nemara ženo svojega prijatelja ali sodelavca, in spričo teh sramotnih podvigov sebe ceni tako visoko, kot bi bil večkratni zmagovalec v boksu ali rokoborbi na *Olimpijskih igrah*? Pri katerem je vsak moški ponosen na svojo pohlevnost in brezbržnost, ko gre za njegovo ženo, in rade

4. *Mem. Soc. lib. iii. sub fine.*

volje zbira prijateljstva ali dobiček s tem, da ji dovoljuje razsipati njene čare, ter ji tudi brez takih namenov dopušča popolno svobodo in užitek? Le kakšna občutja, misliš, bi gojili Atenci do takega naroda? Oni namreč prešuštva nikoli niso omenjali drugače kot v zvezi z ropom in zastrupljanjem. Le kaj naj bi bolj občudovali, zlobnost ali nizkotnost takega ravnanja?

Naj še dodam, da je taisti narod enako ponosen na svoje suženjstvo in odvisnost, kot so bili Atenci na svojo svobodo? In če tiran koga med njimi zatira, sramoti, pahne v revščino, žali ali zapre, si ta še vedno šteje v čast, da ga sme ljubiti, mu služiti in ga ubogati, celo umreti za tiranovo najmanjšo slavo ali zadovoljstvo. Plemeniti Grki bi me najbrž vprašali, ali govorim o človeški družbi ali o kaki nižji, suženjski vrsti.

Tedaj pa bi svojemu atenskemu poslušalstvu povedal, da ima to ljudstvo vendarle nemalo duha in poguma. Če bi se namreč kdo izmed njih, četudi njihov zaupni prijatelj, v zasebni družbi iz njih norčeval, mu tega ne bi nikoli odpustili, čeprav bi bilo to norčevanje le približno podobno tistemu, ki si ga tvoji vojskovodje in govorniki privoščijo vsak dan, in to pred očmi celega mesta. Da pa bi se mu maščevali, ga nemudoma primorajo, da jih sam prebode ali pa bodo oni njega. In če bi si kdo, ki bi jim bil popolnoma tuj, želel, da prerežejo vrat svojemu srčnemu prijatelju, pri čemer bi svoje lastno življenje spravili v nevarnost, bi ga nemudoma ubogali in si umišljali, da jih bo ta naloga zelo povišala in počastila. Takšne so njihove maksime časti in taka je njihova najljubša moralnost.

A čeprav so tako hitro pripravljeni potegniti meč zoper prijatelje in rojake, jih nobeno onečaščenje, sramota niti bolečina ali revščina ne bo pripravila do tega, da bi njegovo konico uperili v lastne prsi. Človek z visokim položajem bo veslal na galeji, prosil ubogajme, gnil v zaporu in prenašal kakršnekoli muke, a ohranil svoje bedno življenje. Namesto da bi svojim sovražnikom pobegnil tako, da bi vzvišeno preziral smrt, bo raje sramotno sprejel to isto smrt od sovražnikov, skupaj z njihovimi zmagoslavjnimi žalitvami in kar najbolj izbranimi mukami.

Pri tem narodu, bi nadaljeval, je zelo običajno, da gradijo ječe, kjer skrbno preučujejo in preizkušajo vsakovrstne spretnosti trpinčenja in mučenja ubogih jetnikov. Prav tako je običajno, da dajo starši v te ječe po lastni želji zapreti več svojih otrok z namenom, da bi nek drug otrok, za katerega sami priznavajo, da ima prej manj kot več zaslug kot ostali, lahko užival celotno premoženje in se udajal poželenju in ugodju. Po njihovem mnenju nič ni bolj krepostno kot ta barbarska pristranost.

Toda kar je še bolj enkratno pri tem muhavem narodu, bi rekel Atencem, je to, da vašo komedijo med saturnalijami⁵, ko gospodarji strežejo sužnjem, oni zelo resno nadaljujejo celo leto in celo življenje, v okoliščinah, ki še bolj poudarjajo njeno nesmiselnost in smešnost. Vaša zabava je v tem, da za nekaj dni povzdignete tiste, ki jih je usoda potisnila na dno in ki jih med zabavo lahko v resnici za vselej postavi nad vas, toda ta narod svečano povzdiguje tiste, ki jim jih je narava podredila in pri katerih so podrejeni položaj in druge pomanjkljivosti popolnoma neozdravljive. Četudi so brez vrlin, so ženske njihovi gospodarji in vladarji. Njih častijo, blagrujejo in povečujejo. Njim gre kar največja ustrežljivost in spoštovanje. Na vseh concih in krajih vsi, ki vsaj malo dajo na svojo izobrazbo in omiko, voljno priznavajo in se podrejajo ženski nadvladi. Le redka hudodelstva se vsem [*universally*] upirajo tako kot kršitve tega pravila.

Ni ti treba nadaljevati, je odvrnil Palamed, zlahka uganem, na kateri narod meriš. Poteze, s katerimi si ga narisal, so precej točne, a vendar moraš priznati, da bi težko našli kako ljudstvo tako v starih kot v modernih časih, čigar narodni značaj bi bil, gledano v celoti, manj dovteten za izjeme. Vseeno se ti zahvaljujem, ker si mi pomagal pri mojem dokazovanju. Kajti modernih ljudstev nisem nameraval povišati na račun antičnih, marveč sem hotel le pokazati, kako negotove so vse te sodbe v zvezi z značaji, in te prepričati, da so navade, moda, običaji in zakon najpomembnejši temelj vseh moralnih določil. Atenci so gotovo bili civilizirano in inteligentno ljudstvo, če je tako ljudstvo sploh kdajkoli obstajalo, a vendar bi lahko na njihove najzaslužnejše može v naši dobi gledali z grozo in studom. Tudi Francozi so nedvomno zelo civilizirano, inteligentno ljudstvo, in vendar bi lahko bili njihovi zaslužni možje med Atenci predmet globokega prezira in posmeha, celo sovraštva. In kar je pri tem še bolj nenavadno, prav ti dve ljudstvi naj bi bili izmed vseh v antičnih in modernih časih najbolj podobni drugo drugemu, kar zadeva njun narodni značaj. Če si Angleži laskajo s tem, da so podobni Rimljanom, njihovi sosede na kontinentu sebe vzporejajo z omikanimi Grki. Kako veliko razliko v moralnih občutjih bomo potemtakem šele našli med civiliziranimi narodi in barbari, oziroma med narodi, katerih narodni značaji nimajo dosti skupnega? Kako naj domnevno utrdimo merilo za tovrstne sodbe?

S tem, sem odvrnil, da se stvari lotimo na višji ravni in pretrsemo prva načela, ki jih je vsak narod postavil za mero krivde oziroma graje. Ren teče na

5. Grki so praznovali Saturna oziroma Kronosa prav tako kot Rimljani. Prim. Lucian, *Epist. Saturn.*

sever, Rona na jug, toda oba izvirata izpod *iste* gore in oba žene v nasprotnih smereh *isto* načelo gravitacije. Vse razlike v njunem toku povzročata različno nagnjen teren, po katerem tečeta.

Koliko pa je takih okoliščin, v katerih bi si bila atenski in francoski odličnik zagotovo podobna? Zdrav razum, znanje, bistrost, govorniška spretnost, človečnost, zvestoba, resnicoljubje, pravičnost, pogum, zmernost, stanovitnost, dostojanstvo duha – vse to si spustil z namenom, da podkrepiš samo tiste stvari, v katerih se po naključju nemara res razlikujeta. Naj bo, pripravljen sem popustiti, zato bom poskusil te razlike pojasniti z najsplošnejšimi utrjenimi načeli morale.

Grških ljubezni ne nameravam pretresati podrobneje. Pripomnil bom le, da so izšle, naj so še tako vredne graje, vendarle iz zelo nedolžnega vzroka, rednih gimnastičnih vežb med ljudstvom namreč, in da so jih priporočali, kar je resda nesmisel, kot vir prijateljstva, sočutja, medsebojne pripadnosti in zvestobe.⁶ To pa so kvalitete, ki jih cenijo vsi narodi in vse dobe.

Poroka med polbrati in sestrami se mi ne zdi trd oreh. Ljubezen med bližnjimi sorodniki je resda v nasprotju z razumom in občo koristjo, toda naravni razum komajda lahko natančno določi, kje naj se ustavimo. Določitev te točke je zato primeren predmet mestnih zakonov in običajev. Če so Atenci odšli preveč daleč v eni smeri, pa je kanonski zakon potisnil zadevo daleč v drugo skrajnost.⁷

Če bi starše v Atenah vprašal, zakaj so svojemu otroku vzeli življenje, ki so mu ga komaj dali, bi ti odgovorili, da zato, ker ga ljubijo in imajo revščino, ki bi jo otrok nasledil za njimi, za večje zlo od smrti, ki se je sploh ne more bati niti občutiti ali zameriti.⁸

Kako naj iz rok samodržca ali tirana iztrgamo javno svobodo, ki je najdragocenejša od vseh darov, če pa ga njegova oblast ščiti pred javnim upornikom in naša tankovestnost pred zasebnim maščevanjem? Gotovo priznavaš, da je to hudodelstvo prve vrste. Toda mar naj bo višek tega hudodelstva, se pravi to, da se je postavil nad zakon, že tudi njegova popolna zaščita? Na to lahko odgovoriš le tako, da pokažeš na velikanske neprijetnosti umora, ki pa bi jih zlahka dokazal tudi antičnim ljudem, če bi se odločil, da prevzgojiš njihova občutja v zvezi s tem.

Sedaj se ozri še na podobo, ki sem jo podal o modernih običajih; priznam, da je enako težko upravičiti francosko kot grško galantnost, razlika je le v tem,

6. Plat. *Symp.* p. 182, ex edit. Ser.

7. Prim. *Enquiry*, IV.

8. Plut. de amore prolis, sub fine.

da je prva naravnejša in prijetnejša od slednje. Toda zdi se, da so naši sosede sklenili domača ugodja žrtvovati družabnim in da so jim lahkotnost, svobodnost in neomejeno občevanje ljubši od stroge zvestobe in stanovitnosti. Oboji smotri so dobri, čeprav jih je težko spraviti med seboj, zato ne smemo biti presenečeni, če se navade narodov nagnejo včasih preveč na eno, včasih na drugo stran.

Povsod za največjo krepost velja neupogljiva privrženost zakonom dežele. Kjer torej ljudje nimajo te sreče, da bi imeli za zakonodajno oblast kaj več od ene same osebe, tam najstrožja vdanost velja za najpristnejše domoljubje.

Gotovo so le redke stvari tako nesmiselne in barbarske, kot je dvobojevanje. Toda tisti, ki ga zagovarjajo, pravijo, da je boter olike in dobrih običajev. Sam veš, da dvobojevalec vedno ceni samega sebe zavoljo svojega poguma, občutka za čast, zvestobe in prijateljstva. To pa so kvalitete, ki jih ljudje od pamtiveka vsepovsod [*universally*] spoštujejo, čeprav so v tem primeru zelo slabo usmerjene.

Mar so bogovi prepovedali samomor? Atenec meni, da bi se ga morali vzdržati. Ga je Bog dovolil? Francoz meni, da je smrt boljša izbira kot bolečina in sramota.

Vidiš torej, sem nadaljeval, da so načela, po katerih ljudje razmišljajo v moralnih zadevah, vselej enaka, čeprav so njihovi zaključki pogosto zelo različni. Moralistu tudi ni treba dokazovati, da ljudje v zvezi s tem predmetom razmišljajo kaj drugače kot v zvezi s katerimkoli drugim predmetom. Zadošča, da so izvirna načela graje oziroma krivde enolična in da je napačne zaključke z bolj zdravim razmislekom in bogatejšimi izkušnjami mogoče popraviti. Čeprav je od zatona Grčije in Rima minilo več stoletij in čeprav so se dogodile mnoge spremembe na področjih religije, jezika, zakonov in navad, nobena od teh revolucij nikoli ni prinesla kake bistvene novosti v zvezi s temeljnimi moralnimi občutji, kakor tudi z občutji za zunanjo lepoto. Pri obojih nemara opazimo le kake malenkostne razlike. Horac⁹ poje hvalnico nizkemu čelu, Anakreon spojenim obrvim¹⁰. Toda antična Apolon in Venera sta še vedno vzor moške in ženske lepote, kakor Scipijev značaj še vedno predstavlja naše merilo herojske slave in Kornelijin značaj merilo za slavo matron.

Videti je, da nikoli nihče ni imel za krepost ali moralno odliko kake kvalitete, ki ne bi bila *koristna* ali *prijetna* za človeka *samega* ali za *druge*. Je namreč za hvalo in odobravanje mogoče najti še kak drug razlog? Kakšen bi bil potem

9. *Epis. lib. I. epist. 7. Tudi lib. I. ode 3.*

10. *Ode 28. Petronij (pogl. 86) obe ti okoliščini zduženo obravnava kot lepoti.*

smisel hvalnic *dobrim* značajem ali dejanjem, če pa hkrati dopuščamo, da niso *dobre za nič*? Vse razlike v morali je torej mogoče zvesti na ta splošni temelj in jih pojasniti z različnimi pogledi, ki jih imajo ljudje na te okoliščine.

Včasih se ljudje razlikujejo tudi po tem, kako presojujejo koristnost kake navade ali dejanja. Včasih pa posebne okoliščine povzročijo, da je kaka moralna kvaliteta koristnejša od drugih, in ji tako dajo posebno prednost.

Ne preseneča nas, če so na primer v času vojne in neredov vojaške kreposti bolj slavljene kot miroljubne in če pritegnejo večje občudovanje ter pozornost človeštva. »Povsem običajno je«, pravi Tulij¹¹, »če Kimbrijcem, Keltiberijcem in drugim barbarom, ki z neomajno vztrajnostjo prenašajo vse muke in nevarnosti bojnega polja, bolečina in grožnja kake dolgotrajne bolezni vzame ves pogum, medtem ko Grki potrpežljivo prenašajo počasni prihod smrti, kadar se ta opaše z boleznijo in bolehavostjo, a v strahu beže pred njo, kadar jih napade z mečem in sabljo!« Tako različna je lahko celo ista vrлина, pogum namreč, pri bojevitih ali miroljubnih narodih! In kakor je razlika med vojno in mirom največja, kar se jih lahko rodi med narodi in občestvi, tako lahko opazimo, da povzroča tudi največja odstopanja v moralnem občutju in največja razlikovanja med našimi idejami o kreposti in osebnih zaslugah.

Včasih se primeri, da velikodušnost, bogastvo duha, preziranje sužnosti, neomajna strogost in poštenje bolje ustrezajo okoliščinam ene dobe kakor okoliščinam kake druge in bolj blago delujejo tako na javne zadeve kot na človekovo lastno varnost in napredek. Tako se bo skupaj s temi spremembami malo spremenila tudi naša ideja o tem, kaj je zasluga; Labej bo tako grajan zaradi kvalitete, ki bodo Katu prinesle največ odobravanja.

Za človeka rojenega v Švici, ki goji le uporabne umetnosti, bo določena mera razkošja pogubna in škodljiva, Francoza ali Angleža pa bo spodbudila k marljivosti. Zato v Bernu ne smemo pričakovati enakih občutij ali enakih zakonov, kot vladajo v Londonu oziroma Parizu.

Svoj vpliv pa imajo tudi različne navade kakor tudi različna uporabnost. Ker že zgodaj delujejo na duha, lahko povzročijo večjo nagnjenost bodisi k uporabnim bodisi k prijetnim kvaliteta, h kvaliteta, ki zadevajo nas same [*self*], ali h kvaliteta, ki se raztezajo na družbo. Vselej pa imamo opravka s temi štirimi viri moralnega občutja, čeprav lahko posamezni dogodki včasih povzročijo, da eden teče obilnejše od drugega.

11. Tusc. *Quest.* lib. ii.

Običaji nekaterih narodov zapirajo ženskam dostop do vsega družabnega občevanja, medtem ko jih drugi običaji delajo za tako pomemben del družbe in pogovorov, da veljajo moški, razen ko gre za poslovne zadeve, za popolnoma nesposobne medsebojnega pogovora in zabave. In ker je ta razlika najbolj stvarna, kar jih je v zasebnem življenju, nujno povzroči tudi največja razhajanja med našimi občutji.

Izmed vseh narodov sveta, ki ne dovoljujejo mnogoženstva, se Grki zde najbolj zadržani, ko gre za občevanje z lepšim spolom; prav tako so ženskam naložili najstrožje zakone glede skromnosti in spodobnosti. Močan vpliv tega najdemo v nekem Lisiasovem slavnostnem govoru¹². Ranjena, uničena, napol oblečena vdova skliče nekaj svojih najbližjih sorodnikov in prijateljev; in čeprav, pravi govornik, prej ni bila vajena govoriti v prisotnosti moških, so jo nesrečne okoliščine prisilile, da jim je pojasnila svoj primer. Zdi se, da je že samo dejstvo, da je lahko spregovorila v takšni družbi, zahtevalo opravičilo.

Ko je Demosten sodno preganjal svoje skrbnike, da bi mu povrnili očetovo premoženje, je moral med sodnim postopkom dokazati, da je bila poroka Afobusove sestre z Oneterjem popolna prevara in da je navkljub tej sleparski poroki več kot dve leti živela s svojim bratom v Atenah, brž ko se je ločila od svojega bivšega moža. Zanimivo pa je to, da čeprav je šlo za zelo premožne in ugledne ljudi iz mesta, slavni govornik tega ni mogel dokazati drugače, kot da je dal pred izpraševalce poklicati njene ženske sužnje, in s pomočjo pričanja nekega zdravnika, ki jo je med njeno boleznijo obiskal na bratovem domu¹³. Tako zadržanost so terjali grški običaji.

Prepričani smo lahko, da je izjemna čistost njihovih običajev posledica te zadržanosti. Skladno s tem ugotavljamo, da razen izmišljenih zgodb o nekakšni Heleni in Klitajmnestri komajda naletimo na kak dogodek v grški zgodovini, ki bi ga porodile ženske spletke. Na drugi strani pa se v modernih časih, še posebej pri sosednjem narodu, ženske vključujejo v vsa dogajanja in upravljanje cerkve in države. Noben moški ne more računati na uspeh, če se ni potrudil za njihovo naklonjenost.

Henrik tretji je ogrozil krono in izgubil življenje tudi zato, ker je vznejevoljil lepsi spol, in ne le zato, ker se je vdajal hereziji.

Ni se nam treba pretvarjati: posledice zelo sproščenega občevanja med spoloma in njunega skupnega bivanja se bodo pogosto končale s spletkarjenjem in

12. *Orat.* 33.

13. In Oneterem.

dvorjenjem. Če nas hudo skrbi, da ne bi dobili vseh *prijetnih* kvalitiet, moramo včasih pač žrtvovati del *koristnega*. Ne moremo si umišljati, da bomo vsako prednost dosegli v enaki meri. Kadar se primeri razuzdanosti dnevno kopičijo, bodo pri enem od spolov gotovo zmanjšali nezaslišanost tega početja, medtem ko bodo drugega postopoma naučili, da se, ko gre za žensko nezvestobo, drži znamenite La Fontainove maksime: *Ko zvemo, niti ni več pomembno, če pa ne zvemo, sploh ni bilo ničesar*.¹⁴

Nekateri ljudje so nagnjeni k prepričanju, da je mogoče vse razlike najbolje izravnati in ohraniti pravo mero med *prijetnimi* in *koristnimi* kvalitietami spola tako, da živiš z njimi na način Rimljanov in Grkov (v tem oziru se namreč navade teh dveh narodov zde podobne)¹⁵, se pravi brez dvorjenja¹⁶ in brez ljubosumja. Iz enakih razlogov se zde navade Špancev in Italijanov izpred sto let (kajti sedanje so zelo drugačne) najslabše od vseh, saj podpihujejo dvorjenje in ljubosumnost.

Toda te različne navade narodov ne zadevajo le enega spola, tudi njihove ideje o osebnih zaslugah pri moških se morajo nekako razlikovati, vsaj ko gre za pogovor, spretnost in razpoloženje. Narod, kjer moške živijo daleč narazen, bo bolj odobral previdnost, kar je naravno, drugi dobro voljo. Eden bo visoko cenil preproste običaje, drugi oliko. Eden bo spoštoval zdrav razum in presojo, drugi okus in pretanjenost. Govorniška spretnost prvega bo najbolje blestela v senatu, spretnost drugega v gledališču.

To so, pravim, *naravni* učinki takšnih navad. Priznati moramo namreč, da ima naključje velik vpliv na narodne običaje. V družbi se lahko primerijo številni dogodki, ki jih ne gre pojasnjevati s splošnimi pravili. Le kdo bi si mislil, da bodo Rimljani, ki so živeli z ženskami tako svobodno, ravnodušni do glasbe in da bodo imeli ples za sramoto, medtem ko so Grki, ki so ženske videli le na lastnih domovih, neprestano piskali, prepevali in plesali?

Zelo očitne so tudi tiste razlike med moralnimi občutji, ki po naravi izvirajo iz republikanske ali monarhistične ureditve, kakor tudi tiste, ki izhajajo iz občega

14. *Quand on le sait, c'est peu de chose:*

Quand on l'ignore, ce n'est rien.

15. Zdi se, da so se v cesarskem času Rimljani bolj predajali spletkarjenju in dvorjenju kot dandanes Angleži. Zato da bi obdržale svoje ljubimce, so si lepe žene takrat prizadevale prilepiti slabšalni vzdevek vsem, ki so letali za deklinami in ljubicami nizkega stanu. Pravile so jim *ancillarioli*. Prim. Seneca de beneficiis, Lib. I. cap. 9. Prim. tudi Martial, lib. xii. epig. 58.

16. Tu imam v mislih ljubezensko in vdano dvorjenje, ne pa vljudnostno dvorjenje, s katerim se tudi v Angliji, prav tako kot kjerkoli drugod, obračajo k lepšemu spolu.

bogastva ali revščine, enotnosti ali razdrobljenosti, nevednosti ali vednosti. To dolgo razpravljanje bom sklenil z ugotovitvijo, da različne navade in situacije v bistvenem ne spreminjajo naših izvornih idej o kreposti (lahko pa spremenijo kake njihove posledice). V glavnem vplivajo na mlade ljudi, ki težijo k prijetnim kvaliteta in poskušajo ugajati. Običaji, Okrasje in Muze, ki uspevajo v tej obliki, so bolj poljubni in slučajni, toda kreposti zrelih let so vsepovsod enake in so sestavljene v glavnem iz poštenja, človečnosti, zmožnosti, znanja in drugih bolj trdnih in koristnih kvaliteta človeškega duha.

To, kar zagovarjaš, je nemara utemeljeno, ko se držimo maksim preprostega življenja in navadnega ravnanja, je odvrnil Palamed. Izkustvo in praksa sveta brž popravita sleherno čudaštvo na obeh straneh. Toda kaj praviš o *umetnih* [artificial] življenjih in običajih? Kako boš uskladil maksime, na katerih ti temelje pri različnih narodih in dobah?

Kaj razumeš z *umetnimi* življenji in običaji, sem rekel. Pojasnil ti bom, je odvrnil. Znano ti je, da je imela religija v starih časih zelo malo vpliva na preprosto življenje in da so ljudje mislili, potem ko so opravili svojo dolžnost z daritvami in molitvami v templju, da so bogovi preostali del njihovega ravnanja prepustili njim samim in da jim tiste vrline, ki zadevajo zgolj mir in srečo človeške družbe, le malo godijo ali jih žalijo. V tistih časih je bila le filozofija poklicana, da ureja človekovo običajno vedenje in obnašanje. Skladno s tem lahko vidimo, da je bila daleč pred drugimi in da je ustvarila izredne dosežke v maksimah in ravnanju, saj je predstavljala edino načelo, po katerem je nekdo lahko prekašal svoje kolege. Dandanes pa, ko je izgubila čar novosti, filozofija nima tako razširjenega vpliva, temveč se največkrat omejuje na spekuliranje v zaprtem prostoru, prav tako, kot je bila antična religija omejena na tempeljske daritve. Njeno mesto je sedaj zasedla moderna religija, ki preverja naše celotno ravnanje in predpisuje univerzalna pravila našim dejanjem, besedam, mislim in nagnjenjem. In ta pravila so toliko bolj neizprosna, ker se opirajo na neskončne, četudi oddaljene nagrade in kazni. Nobena kršitev pravil ne more nikdar ostati skrita ali zastrta.

Diogen je najznamenitejši primer čudaške filozofije. Poiščimo mu vzporednico v modernih časih. Nobenega filozofskega imena seveda ne bomo osramotili tako, da bi ga primerjali z dominikanci ali loyolci, ali katerimkoli kanoniziranim menihom ali redovnikom. Primerjajmo ga s Pascalom, to je z možem, ki je bil prav tako nadarjen in genialen kot Diogen in nemara prav tako kreposten, če bi le dopustil svojim krepostnim nagnjenjem, da se sprožijo in izkažejo.

Diogeno ravnanje je bilo utemeljeno v prizadevanju, da bi naredil sebe karseda neodvisnega in da bi svoje potrebe, želje in užitke skrčil na lastno osebo in duha. Pascalov cilj pa je bil, da ima nenehno pred očmi občutek lastne odvisnosti in da nikoli ne pozabi na svoje neštete potrebe in slabosti. Antičnega človeka je držala pokonci velikodušnost, bahavost, ponos, in ideja o njegovi prevladi nad soljudmi. Moderni človek pa nenehno izpoveduje svojo vero v ponižnost in ponižanje, v prezir in sovraštvo do samega sebe in si prizadeva doseči te domnevne vrline, kolikor je le mogoče. Grkove strogosti so bile na mestu, kolikor se je hotel privaditi na hude čase in si prihraniti stalno trpljenje. Francoz pa se je svojih oprijel zgolj zaradi njih samih, z namero, da kar največ trpi. Filozof se je celo v javnosti predajal najbolj divjim užitkom, svetnik pa se je odrekel najbolj nedolžnim, tudi zasebno. Prvi je imel ljubezen do prijateljev za svojo dolžnost, psoval jih je, grajal in se jim rogal. Drugi pa je stremel k popolni brezbriznosti do svojih najbližjih in k temu, da je ljubil svoje sovražnike in lepo govoril o njih. Poglavitni predmet Diogenove duhovitosti je bilo najrazličnejše praznoverje, se pravi sleherna oblika religije, ki so jo poznali takrat. Umrljivost duše je bilo njegovo stalno načelo in zdi se, da so bila celo njegova občutja o božji previdnosti precej samovoljna. Pascalovo vero in delovanje pa so vodila najbolj smešna praznoverja in poglavitni temelj njegovega ravnanja je bil izjemni prezir do tega življenja v primerjavi s prihodnjim.

Takšno je torej izjemno nasprotje, ki deli oba moža, a vendar sta bila oba deležna splošnega občudovanja v svojem času in bila postavljena za vzor posnemovalcem. Kje je potemtakem tisto univerzalno merilo morale, o katerem govoriš? Katero pravilo bomo postavili za ta različna, pravzaprav že kar nasprotnoča si občutja človeštva?

Eksperiment, sem dejal, ki uspe v zraku, ne bo vedno uspel tudi v vakuumu. Kadar ljudje opustijo maksime preprostega razuma in se v svojem, kot praviš, *umetnem* življenju pretvarjajo, nihče ne more povedati, kaj jim ugaja in kaj ne. Oni so v drugačnem elementu od ostalega človeštva in naravna načela njihovega duha ne delujejo enako pravilno, kot bi takrat, če bi jih pustili pri miru, proč od utvar verskega praznoverja ali filozofskega zanesenjaštva [*enthusiasm*].

Prevedel Tomaž Erzar

Tomaž Erzar

DIALOG MED SKEPTIKOM IN MORALISTOM

I. Znano je, da Humovo pisanje v obeh *Enquiries*¹ poleg številnih opustitev prinaša tudi drugačno držo pisca, ki bi ji v primerjavi z drznostjo projekta v *Treatise* lahko rekli korak nazaj ali umik na varno. Če Hume v *Treatise*, ko gre za teorijo spoznanja, analizira pogoje nastanka prepričanja in skuša določiti tiste pogoje, ki zagotavljajo ujemanje prepričanja z izkustvom, se v *Enquiry concerning Human Understanding* sprašuje, kakšen je status teorije, ki ugotavlja prave pogoje, tj. pogoje pravega prepričanja. Da je k temu prispeval polom *Treatise* v javnosti, je prav tako znano, navsezadnje je to večkrat zapisal Hume sam. Manj poudarjeno je, da je polom prinesel tudi drugačen status teorije prepričanja: da bi preprečil neskončni regres, kjer bi se spraševal po pogojih nastanka pogojev nastanka, ali utemeljil analizo na neki transcendentalni ravni, se Hume problemu izogne tako, da teorijo prepričanja poveže z diskurzom prepričevanja. Nema lokrat poskuša humovska filozofska refleksija po *Treatise* izmeriti prepričljivost lastne teorije prepričanja. Njen sklep je – prava teorija prepriča. Ni dovolj, če kritiziramo ljudsko praznoverje in lahkovernost, ni dovolj, če navajamo splošna navodila o pravem prepričanju ali pravila lepega pisanja in okusa, treba je prepričati s primerom in ta primer je sama teorija prepričanja. To najprej pomeni, da mora prava teorija prepričanja ali prava filozofija poiskati pravo, tj. srednjo mero spekulacije v primerjavi s prazno abstrakcijo (*abstruse reasoning*) in naravno živostjo običajnega življenja (*simplicity of common life*). V tem je bil problem *Treatise*, torej ne v vsebini, ampak v načinu podajanja, ki je bil preveč zapleten in neprepričljiv: mišljenju v *Treatise* ni uspelo najti srednje mere. Od tod sledita sklepa, ki imata daljnosežne posledice za razumevanje preloma in Humovega dela nasploh: prvič, forma pisanja, zlasti forma dialoga, za Huma ni konvencija, neresna ponazoritev, ampak priložnost popraviti slab sprejem mladostnega dela in

1. Citate iz Humovih del povzeman po izdajah *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, Clarendon Press, Oxford 1992, *Dialogues concerning Natural Religion*, Penguin Books, London 1990 in *David Hume, Essays, Moral, Political and Literary*, Liberty Fund, Indianapolis 1987.

preveriti učinke neke literarne forme; drugič, ne gre le za formo pisanja, naloga prepričati bralca teži celotno teorijo, ki v svojem bistvu postane dialog. Dialog je, če tako rečemo, zunanji in notranji moment teorije prepričanja, je moment diskurza in moment teorije; tudi ko ne piše dialogov, tudi ko ne polemizira z imaginarnim sogovornikom, poskuša Humova teorija misliti svojo recepcijo in svojo prepričljivost. S tem obratom k sebi teorija povzdigne diskurz na raven teorije, oba postaneta eno, primer, ki ponazarja samega sebe, hkrati pa tvega, da izgubi status teorije.

O formi dialoga govori Hume na začetku *Dialogues concerning Natural Religion*, se pravi, tik preden se loti dialoga, kot bi hotel upravičiti rabo te forme. Kaj pravi? Prvič: pisec dialogov največkrat zapade nevarnosti, da namesto podobe avtorja in bralca, ki s svojo dolgočasnostjo odvrča bralce traktatov, posreduje, *a worse inconvenience*, podobo učitelja in učenca. Drugič: kljub temu je dialog primerna oblika za obravnavo tem, ki so hkrati pomembne in nejasne, kar pomeni, da zadevajo naše vsakdanje življenje, predvsem čustva, a nimajo jasnega odgovora na ravni mišljenja.² Slabo prikrita didaktičnost, ki jo prinaša forma dialoga, je torej vendarle potrebna, da spelje mišljenje na pravo pot. V konkretnem primeru to pomeni, da um ni več žrtev čustvovanja kakor versko praznoverje, ampak da se ob primernem vodenju lahko povzpne do ravni mišljenja čistega vzroka oziroma smotra. Toda, nadaljuje Hume, dialog lahko poučuje le, če pritegne, če ujame učenčevo pozornost, in tako tudi bralčevo. Tu pridemo do paradoksa: Hume piše dialoge, v katerih učenci na koncu niso kaj prida prepričani, pa tudi bralci ne. Vtis imamo, kot da v dialogih nihče ne verjame nikomur, niti samemu sebi. Kot da bi Humovi literarni napori v dialogih naleteli na svojo mejo, pokazali hrbtno stran prizadevanj za prepričljiv slog pisanja, ki kulminirajo prav v *Enquiries*. Vprašamo se lahko, kaj pomeni očitni polom Humovih dialogov za zvezo teorije prepričanja in filozofskim diskurzom prepričevanja, torej za zvezo, ki je po polomu *Treatise* postala podlaga vseh konceptualnih predelav in izhodišče refleksije. Mar to pomeni, da Humu ni uspelo najti prave mere med zapletenimi konstrukcijami iz *Treatise* in enostavno prepričljivostjo *Enquiries* in *Dialogues*? O tem po svoje pričajo neskončne redakcije teksta *Dialogues*, ki so se končale šele z avtorjevo smrtjo. Če verjamemo poročilu Adama Smitha, se je Hume na smrtni postelji poigral prav s to mislijo: kako prepričati, mi bo dovoljena še ena

2. *Dialogues concerning Natural Religion*, str. 37-38.

redakcija, bom sploh kdaj uspel prepričati.³ Enostavna prepričljivost, prizanesljivi ton, nagovori bralca, mar so vsi ti koraki, ki se želijo približati mišljenju, bolje, čutenju običajnega življenja, zaman? Ali med abstraktnimi teorijami in nazornostjo res ni nobenega vmesnega prostora? Kako naj teorija prepričanja prepriča, če pa je bodisi zapletena, in zato neprepričljiva, bodisi poučno enostavna, in zato spet neprepričljiva?

Lahko bi rekli, da namesto srednje mere Humovo pisanje v *Enquiries* niha od ene skrajnosti k drugi. Poglejmo pogovor med Palamedom in moralistom v *A Dialogue*⁴, kjer neprepričljivi Palamedovi zgodbi sledi njena moralistična interpretacija, ki ni nič drugega kot ekspozicija moralistovega stališča. Toda ne gre samo za to, da Palamedova zgodba ni prepričljiva, ampak tudi za to, da se moralist očitno pretvarja, da verjame prijatelju na besedo, in sicer prijatelju, za katerega sam pravi, da mu ne gre verjeti, da ima nestanovitna načela, ipd. Moralistu-pedagogu so stvari še preveč jasne, zato ga prijatelj-učenec ne more niti za trenutek preslepiti. Čeprav moralist lahko verjame na besedo vsakomur in sleherni vsebini, zanj ta vsebina obstaja le, kolikor jo uspe postaviti v tako celoto okoliščin, kjer bo to vsebino zvedel na obče načelo. Moralist je redukcionista domnevno nezvedljivih razlik na njihovo skupno načelo, na obče načelo koristnosti. To je tudi bistvo moralne presoje. Vsebina oziroma okoliščine ter njihova celota so v moralni presoji v funkciji zvedbe na obče načelo. Ali drugače, moralist se ne pusti ujeti v nobeno vsebino, ker je do vsake vsebine indifereenten: nobena vsebina ne »koristi« njemu osebno, ampak je koristna, če jo presodi z občega vidika.

Logična posledica te redukcije je, da je vse, kar je nezvedljivo, že samo zato umetno, *artificial*, vakuumska potegavščina. Mar to pomeni, da je, kdor nima pravega, se pravi moralistovega prepričanja, ujet v izumetničeno filozofsko življenje? Moralist lahko reče: tudi če si me ujel v past, to sploh ni važno, ker se tako ali tako motiš glede pomena tvoje prevare. Varaš samega sebe! Prav to nakazuje v tekstu izredno posrečeni stavek: »I might have been aware of your artifice« (»Najbrž bi se lahko ovedel tvoje zvijače«), ki se nadaljuje, toda tudi sam bi te zlahka ujel v podobno past. Tvoja prevara je trivialna, za nos vlečeš samega sebe. Moralna presoja ne vsebuje nič drugega kot to, da prevaro

3. Prim. Letter from Adam Smith, LL. D. to William Strahan, Esq., v: *David Hume, Essays, Moral, Political and Literary*, str. xlvi.

4. Glej prevod tega dialoga, ki je izšel kot dodatek k *Enquiry concerning the Principles of Morals*, v tej številki.

podtakne nasprotniku, ki je želel razlike v navedenih prikazati kot naravne, to je nezvedljive, primarne razlike, od katerih vsaka terjaja za pojasnitev svoje načelo. Nezvedljive razlike so za moralista znak, da ima sogovornik v mislih neko napačno celoto okoliščin, ali pa da živi umetno življenje, se pravi življenje modernih filozofov. To tudi pravi svojemu nestanovitnemu prijatelju: tvoja *artifice*, tvoja iznajdba, potegavščina, je *artificial*, umetna, izumetničena; antično moralo meriš z modernimi merili, to pa je nenaravno, umetno; zato tudi ne vidiš merila, ki je skupno moderni in antični dobi in vsem dobam. Pogovor z moralistom je za prijatelja-popotnika poguben, njegove vsebine izničene in spretnjene, se pravi obrnjene zoper njega. Med moralistom in popotnikom, kot kaže *A Dialogue*, ni pravega dialoga in v tem je glavna težava njegove prepričljivosti; torej ne v tem, da, kot pravi Hume, daje podobo vsevednega učitelja in ponižnega učenca, ampak da ne uspe, pravzaprav noče pritegniti, ganiti, spraviti v gibanje učenčevih čustev in zato ne more preusmeriti njegovega mišljenja. Učitelj ne more poučiti učenca, ker le-tega preprosto zavrne.

Problem prepričljivosti lahko torej zaostriamo, kolikor poskusimo dati neko konsistenco drži moralistovega sogovornika. Iz moralistove perspektive je Palamed gotovo žrtev izumetničenih manir, kaj pa je sam zase? Očitno se nima za filozofa, saj govori o življenju filozofov naivno objektivistično, kot o umetnem življenju, ki nima ničesar opraviti z njim. Toda ker tudi ni moralist, ne moremo mimo sklepa, da je prijatelj Palamed, za katerega velja, da zelo svobodno menja svoja načela, »rad pohajkuje v načelih«, vendarle nekakšen filozof, točneje, moralni skeptik. V dialogu smo torej priče nenavadnemu pogovoru, v katerem poskuša skeptik pretentati moralista, moralist prepričati skeptika, ... – dve nemogoči nalogi. Kakor namreč moralista ni mogoče prevarati, tako tudi skeptika ne prepričati, saj je suspenz sodbe bistvo skeptične držbe: skeptika bi bilo mogoče le spreobrniti. Problem je torej v tem, da Hume ne verjame, da je v moralnih zadevah skepticizem sploh možen. Prav to pravi na začetku *Enquiry concerning the Principles of Morals*: »there is no scepticism so scrupulous«, in nadaljuje: kdor zanika obstoj moralnih ločnic, je neiskren sogovornik, to so *disingenuous disputants*, ki jih je najbolje prepustiti samim sebi.⁵ Če povzamem, v dialogu smo priče dvema prevarama, nedolžni skeptikovi ukani, kjer se on kot popotnik hitro izkaže za »popotnika«, in hujši, temeljni prevari, kjer se pozicija moralnega skepticizma izkaže za lažno pozicijo, v katero moralist ne verjame, zaradi česar se moralni skeptik izkaže za

5. Prim. *Enquiries*, str. 169-170.

izumetničenega filozofa in nevrednega učenca. Mar ni to višek neprepričljivosti, ko moralist svojemu nasprotniku odvzame vso kredibilnost, ko skeptika na silo preobleče v nevrednega učenca in ga odslovi?! Palamed, Palamedes, mar ne pove že ime dovolj?!⁶

Tu se samo od sebe zastavlja vprašanje Humovega razmerja do filozofskega skepticizma oziroma kar filozofije, kolikor je ta lahko neizumetničena: Je »popotnik« lahko moralistov prijatelj, ali pa bo samo »prijatelj«?! Povedano drugače, ga lahko moralist vzame resno? Primerjava z *Dialogues concerning Natural Religion* bo pokazala vso težo problema. Da bi se izognil *a worse inconvenience*, tj. podobi učitelja in učenca, Hume v *Dialogues* pozicijo učenca skrije v lik poročevalca, medtem ko se v vlogi učitelja bolj ali manj prepričljivo izmenjujeta glavna sogovornika v dialogu, Kleant in Filon. Toda v *Dialogues* se v resnici odvija dialog, in sicer dialog med odsotno pozicijo religioznega skeptika in obema teističnima pozicijama, pri čemer Filon povsem očitno zastopa odsotno pozicijo. Prav ta pozicija pa v morali ni možna; posledica tega je, kot smo videli, da moralist nima resnega nasprotnika. Vprašanje sedaj je, ali je religiozni skeptik lahko resni nasprotnik oziroma sogovornik, kajti pogovor se v *Dialogues* razvija tako, da je najprej označen za neresno šalo vulgarni skepticizem, nadalje pa je za šalo označen tudi sam pogovor: ko zagovarja, ne več vulgarni, marveč pretanjeni religiozni skepticizem, naj bi se Filon le pretvarjal. Tej ugotovitvi sledi ekspozicija njegovih *unfeigned sentiments*, v kateri je predstavljeno generalno Humovo stališče, ki vprašanje religije razvrednoti (kdor veruje, še sam temu ne verjame) in podredi vprašanju morale.⁷ Dialog v *Dialogues* je torej možen v enaki meri, v kakršni je možna neodvisnost religije od morale, in prav zato dialog ni resen do konca. Dialoga je konec, brž ko se religija postavi ob bok morali. Nasprotno, ko gre za samo moralo, dialoga sploh ni mogoče začeti, moralist nikogar ne more vzeti resno. V tem je najočitnejša razlika med *Dialogues* in *A Dialogue*, *A Dialogue* že na začetku izpostavi

6. Palamedes je edino ime v dialogu, ki ni izmišljeno, Palamed je grški tragični junak znan predvsem iz latinskih sekundarnih virov. Med mitičnim Palamedom in Humovim obstaja zgovorna vzporednica, Palamed obakrat postane žrtev lastne zvijače. Mitična zgodba pravi, da je Palamed prvi ukanil Ojdipa, tako da ga je z zvijačo spravil na pohod zoper Trojance, da pa se mu je Ojdip oddolžil tako, da so Grki Palameda po Ojdipovi zaslugi po krivem obtožili izdaje in kamenjali. Ironija Humovega Palameda je v tem, da pri njem Palamedov tragični primer napačne sodbe nastopi kot primer pravilne moralne presoje. Vzporednica seže še dlje, kolikor izenačimo oba režiserja obsodbe: Ojdipa in moralista, obeh ni mogoče nikoli prevarati.
7. Prim. *Dialogues concerning Natural Religion*, str. 131-133.

svojo neresnost: v drugem odstavku v swiftovskem stilu prizorišče potovanja poimenuje Fourli, kar se fonetično lahko bere kot *folly*.⁸

Iz tega sledi, da neresnost in neprepričljivost nista le problema forme dialoga, ampak je samo prijateljevanje moralističnega diskurza s skepticizmom, blago rečeno, dvoumno. Najprej moralist potrebuje sogovornika, ker ga hoče prepričati, nadalje prepričevanje opusti, ker ugotovi, da skeptik ni primeren sogovornik, da skepticizem sploh ni iskren, naposled sam zapade malodušju in skepsi, ker dvomi, da bo uspel kogarkoli prepričati.⁹ Moralist zlorablja tako skeptika kot vernika: skeptika potrebuje zato, da ukroti vernika, nato oba odpusti kot neiskrena sogovornika. Tu se jasno pokaže, da sta za razumevanje Humove *moral science* bistveni dve vprašanji, ne le 'kako prepričati', ampak tudi 'koga prepričati, kdo je lahko resen nasprotnik ali sogovornik'. Očitno je diskurzu spodletelo prav pri slednjem, videli pa bomo, da temu neuspehu ustreza tudi neuspeh teorije; ko je postavljena pod vprašaj prepričljivost moralistove pozicije, se ne zamaje le srednja mera med neprepričljivimi filozofskimi abstrakcijami in »prepričljivimi« izmišljenimi popotovanji, torej mera prave spekulacije, ampak z njo vred tudi mera pravega prepričanja.

II. Dve podmeni sta torej v ozadju kratkega dialoga na koncu druge *Enquiry*, prvič, da moralista ni mogoče prevarati in drugič, da skepticizem v morali ni možen. Skepticizem, kot kažejo *Dialogues*, ima svoje mesto v religiji: religija izvira iz človeškega strahu in je zato pogosto nemoralna, saj deluje iz afekta; na drugi strani miren um sam po sebi vodi k morali, zato je naloga zmernega skepticizma, da umirja, kroti religiozno praznoverje in ga tako vodi do praga morale. Toda le do praga, nobene potrebe ni, da bi skepticizem stopil čez prag, tj. v moralo. Vloga skepticizma je torej korektivna in izhaja iz temeljne razločitve med moralo in religijo, ta pa je določena s primarno, tj. naravno razliko med obema: religija, dokazuje miselno popotovanje v *The Natural History of Religion*, ni univerzalna, »if travellers may be credited«, okoliščine jo lahko sprevrnejo, popotniki poročajo o ljudeh brez religije; na drugi strani je morala

8. Mimogrede, fonetično lahko v *A Dialogue* beremo tudi imeni Gulki (girl, gull) in Vitzli (wisely, vice), kar še dodatno potrjuje neresni in zabavni značaj dialoga v primerjavi z *Dialogues*.

9. Prim. *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, str. 278: » (...) in vendar se ljudje še vedno pripravajo o temelju njihovih moralnih dolžnosti. Ko premišljujem o tem, me zajameta malodušje in skepticizem in mislim si, da bi hipoteza, ki je tako očitna kot ta, če bi bila resnična, že dolgo tega bila sprejeta z enoglasno voljo in pristankom človeštva.«

absolutno univerzalna, vesoljna; povsod odkrivamo delovanje nezmotljivih moralnih načel. Kdorkoli bi nam govoril drugače, bi se nam bodisi posmehoval ali nas skušal prevarati, ali oboje. Od tod vloga lažnih oziroma pravih popotnikov in od tod tudi druga podmena, namreč da moralista ni mogoče prevarati. Moralist loči lažne od pravih popotnikov, loči lažna od pravih poročil glede na to, ali imajo za univerzalno religijo ali moralo. Njegovo nezmotljivost garantira univerzalno, se pravi nezmotljivo delovanje moralnih načel. Seveda bi se lahko vprašali, kaj stoji za naravnimi razlikami ali kako odkrijemo univerzalnost morale v nasprotju z neuniverzalnostjo religije. Mar ni univerzalno delovanje univerzalno le za moralistov pogled? Videli smo, da religioznost izvira iz strahu, kar pomeni, da je strah temelj tako religioznega delovanja, ki je nemoralno, kot sklepanja, ki je praznoverno. Izhajajoč iz tega je moralnost mogoče za začetek definirati kot *sklepanje, ki s pomočjo zmernega skepticizma prerašča religiozni strah kot motiv delovanja*; motivi moralnega delovanja so nečustveni in temeljijo na umirjenem sklepanju. Iz tega izhaja, da je morala v primerjavi z religijo bolj univerzalna zato, ker so njeni motivi bolj univerzalni, se pravi neafektivni oziroma reflektirani. Bistveno pri tem je, da dojamemo povezovalno vlogo motiva: motiv povezuje moralnost kot delovanje z moralnostjo kot sklepanjem. Ko torej rečemo, da Hume umešča moralo med religijo in filozofijo, to pomeni, da sta mednju umeščena tako moralizem, se pravi moralistični diskurz, kot moralno delovanje. Med njima ni razlike: moralno sklepanje vselej zadeva motiv delovanja oziroma je samo že motiv. Hume v *A Dialogue* pravi, morala ni le religija moderne dobe, se pravi, da nadomešča nemoralno delovanje, ki ga povzroča religioznost, ampak tudi nova filozofija, se pravi, da nadomešča nemirni filozofski diskurz stare dobe; morala si mora danes ponovno priboriti vpliv na ravnanje ljudi, ki ga je v moderni dobi religija prevzela od antične filozofije. Zdaj lahko jasneje vidimo vlogo skepticizma v humovski teoriji nasploh: skepticizem deluje kot kritika praznovernega sklepanja, se pravi kritika religiozne motivacije, in šele posredno kot korekcija nemoralnega delovanja.¹⁰ Toda s skepticizmom je srednje mesto morale utrjeno zgolj na eni strani, na strani religije,

10. Skepticizem je pri Humu dojet kot nevtralno orodje, sredstvo brez cilja; od tod različne klasifikacije skepticizma z ozirom na cilj: pretirani skepticizem je pretiran, ker meri na čutnozaznavno spoznanje, vulgarni skepticizem vulgaren, ker meri na spekulacijo in abstrakcijo nasploh, šele zmerni skepticizem meri na to, kar v spekulaciji in običajnem življenju prestopa meje izkustva in dobrega okusa in tako ni sam sebi namen, marveč deluje v skladu s ciljem, ki jih postavlja filozofija oziroma morala. Prim. *Enquiries*, str. 149 in slov. prevod Z. in F. Jerman, *Raziskovanje človeškega razuma*, Slovenska matica, Ljubljana 1974, str. 202.

povsem odprto pa ostaja, kako se bo morali posrečilo začrtati mejo med seboj in filozofijo, kjer razlikovanje med motivi ene in druge ne bo več enostavno.

Drža moralizma se v zadnjih vrsticah *A Dialogue* začrta kot srednja pot med ponižnostjo Pascala in ošabnostjo Diogena. Temeljno moralistovo občutje je prava mera samozavesti, ki izvira iz pravičnega samoovrednotenja, kar pomeni, da ne škoduje samemu nosilcu, kakor škoduje ponižnost, niti ni neprijetna za druge, kakor je neprijetno pretirano bahanje ali ošabni ponos. Obstaja neko temeljno samozadovoljstvo, nek pristni ponos, nas prepričuje Hume, ki je zdrav, moralen in v sebi združuje dve plati vsake vrline: je hkrati *well founded* in *decently disguised*. Kadar torej neka lastnost postane predmet moralne presoje, je vselej podvržena tema dvema vidikoma. Problem s sebičnostjo zato ni v tem, da ni dober temelj morale, nasprotno, je dobro izhodišče, ampak da ni pravilno prezentirana, ni kvalificirana, je *well founded*, ni pa *decently disguised*. Toda če bi kvalificiranost vsebovala zgolj reprezentacijo, osamosvojeni videz nekega temelja, bi to lahko pomenilo, da je vsa moralnost le dobro prikrivanje sebičnosti.

Tu se naenkrat znajdemo v jedru humovskega empirizma, ki tako v teoriji spoznanja kot morale išče artikulacijo temelja in reprezentacije, ali, kot pravi Deleuze, izvora in kvalifikacije.¹¹ Tu je tudi največ nerazumevanja že s Humove strani, kolikor govori o artikulaciji kot o srednji poti ali kombinaciji dveh plati, dveh sil ali smeri. Lep primer tega v drugi *Enquiry* je Humova opomba, kjer ugotavlja, da pristna samozavest žal nima pravega, to je posebnega izraza; francoski *amour propre* in *self-love* samo potvarjata nevtralnno občutje ponosa.¹² Zato je prisiljen to občutje definirati skozi pravo mero ponosa in skromnosti. Toda izpraznjeno mesto nevtralnega izraza je v bistvu treba razumeti kot napolnilo na iznajdbo novega izraza, enega izraza za enost dvojega, ki jo vsebuje moralno občutje oziroma moralna presoja. Kajti občutek samozavesti ni le znak, posledica moralnega sklepanja in delovanja, ampak samo to sklepanje in delovanje, kolikor sta eno. Ali drugače, občutek samozavesti je enost splošne moralne sodbe in njene aplikacije na posameznika, medtem ko je razstavitev te enosti na dve plati že delo abstrakcije.

11. Prim. Gilles Deleuze: *Empirisme et subjectivité*, PUF, Pariz 1988⁹, str. 15, kjer Deleuze kot osrednji problem humovskega empirizma izpostavi problem konstituiranja subjektivnosti: »Empirizem se v jedru ne ukvarja s problemom izvora uma, ampak s problemom konstitucije subjekta. Še več, tega si zamišlja v umu kot učinek transcendentnih načel, in ne kot produkt neke geneze. Težava bo torej v tem, da bo med obema pomenoma idej ali vtisov, med izvorom in kvalifikacijo potrebno vzpostaviti neko razmerje, ki ga bo mogoče naznačiti.«

12. Prim. *Enquiries*, str. 314.

Za začetek bo dovolj, če dobro razumemo humovski koncept generalizacije, ki je drugo ime za kvalificiranost. V *Treatise* je moralna presoja izpeljana iz sočutja, ki v refleksiji postane splošno občutje, ki meri na vse ljudi: medtem ko sočutje sprva meri na ozek družinski krog, krog, ki se najbolj vsiljuje imaginaciji, ga refleksija generalizira, razširi na vse človeštvo. Medtem ko je sebičnost obča lastnost le po izvoru, njen nosilec je vsak človek, je humanost obča tako po izvoru kot cilju: meri na dobro vsakega človeka, teži k največji koristi za vse. V tem je bistvo generalizacije, zajeti mora ne le izvor, ampak cilj. Enako lahko rečemo za generalizacijo, ki vodi spoznanje od navade in ponavljanja k ideji vzročnosti; gledano z vidika izvora velja, da ideja vzročnosti ne obstaja, oziroma tudi če obstaja vzročnost v naravi, o tem ne moremo vedeti ničesar – za um ideja vzročnosti ne obstaja. Ker je torej funkcija idej, da reprezentirajo vtise, in ker relacij, in ideja vzročnosti je ideja relacije, ni med vtisi, sledi, da nobeno ponavljanje razločenih, nepovezanih oziroma neasociiranih vtisov ne more dati ideje vzročnosti. Toda gledano z vidika kvalifikacije velja, da um vendarle formira idejo vzročnosti, ki seveda ni več »ista« ideja, kot bi bila ideja vzročnosti po izvoru. Zaradi formiranja je mogoče, da se ideja, ki ni dana po izvoru, pojavi kot rezultat neke kvalificiranosti uma. Iz tega sledi, da kvalificiranost ali generalizacija ne pomeni le razširitve do skrajnih meja, na primer kvantitativne ekstenzije sočutja na vse človeštvo, ampak kvalitativni preskok k novemu, k novi ideji, bodisi k ideji neke vzročne relacije v vzročnem sklepanju bodisi k ideji neke celote, ki še ni dana, oziroma ideji obče koristnosti v moralnem sklepanju. Kvalificiranost pomeni *formiranje* uma, in sicer formiranje, ki se od izvora usmerja k neki kvaliteti uma, ki je še ni.¹³

Dve plati kreposti sta v *Enquiries* predstavljeni kot dve skrajnosti nekega postopnega napredovanja, ki gre od prijetnega h koristnemu in od neposrednega k posrednemu: od *immediately agreeable to me* prek *useful to me* do *immediately agreeable to others* in *useful to others*. Zaradi tega napredovanja lahko Hume zoper skeptike pravi, da vse oblike moralnega čutenja ne morejo nikoli biti iznajdene, čeprav je pravičnost kot najvišja oblika obče koristnosti očitno človeška iznajdba, kajti napredovanje izhaja iz temelja, ki je naraven, iz konstitucije človekove narave, iz tega, kar tej naravi povzroča ugodje ali bolečino. Res je

13. Hume zelo skrbno uporabi glagol *to form* vsakič, ko hoče poudariti aktivni postopek nastajanja ideje, npr. *to form an idea in our mind* ali *to form a judgement*; kadar ga označuje pasivno, uporablja izraza *tendency* ali *propensity*. Najbrž ni treba posebej poudariti, da ta dvojnost poimenovanja odraža dvojnost pojmovanja, še ne artikulirano dvojnost izvora in kvalifikacije, ali razuma in čustev, delovanja in čutenja, sklepanja in čustvovanja.

hipoteza o sebičnosti privlačna, zdi se najbolj naravna, toda zoper njo moramo poudariti drugo skrajnost: moralna presoja je vezana na reprezentacijo, na to, kako se neka lastnost kaže drugim in to naposled vpliva na moje občutenje te lastnosti. Zdaj že vidimo prvo od nevarnosti, ki jih poraja predstavitev obeh plati skozi postopno napredovanje. Kajti če gre za postopno napredovanje, kako je potem mogoče, da reprezentacija deluje nazaj na svoj naravni temelj in ga sprevrne. Taka je sprevernitev sebičnosti kot idealnega izhodišča: izkaže se, da je smer oziroma cilj, na katerega meri sebičnost, dvoumna. Ker je sebičnež častihlepen, se ozira za mnenjem drugih, kar pomeni, da si prizadeva požeti njihovo odobravanje. Če ne zavestna refleksija, ga zdaj videz sili, da se upogne splošnim občutjem: sebičnež hočeš nočeš deluje moralno, je moralen samo s tem, da sledi svojim sebičnim vzgibom. In nadalje, kako je mogoče, da so v teatru, literaturi in zgodovinopisju reprezentirani značaji, ki nimajo temelja, a vendar v nas zbujajo občutja odobravanja ali graje? Nadaljnja nevarnost preži na drugem koncu napredovanja, kjer se izkaže, da socialne kreposti niso nujno enako usmerjene kot najvišja krepost, pravičnost. Iz tega sledi, da cilja, ki bi bil hkrati prijeten in koristen, ni mogoče nikoli doseči, saj nobena mera socialne pravičnosti ni dovolj velika, da bi popolnoma nadomestila pravičnost kot tako. Tako velja, da kar je vsaj malo prijetno, ni nujno koristno oziroma pravično, in da vsa socialna korist in pravičnost ne odtehta ene same krivice.

Očitno je, da predstavitev obeh plati morale skozi postopno napredovanje od enega ekstrema k drugemu vodi v logiko, kjer 'vselej že' vlada reprezentacija in kjer temelj reprezentacije 'nikoli še' ne doseže. Iz tega vidika se seveda postopnost izkaže za navidezno: ves čas je že prisotna refleksija o občji koristnosti, se pravi refleksija, ki okoliščine povzame v celoto in tako iz njih izlušči tendenco, ves čas gre le za tendenco k občji koristnosti, čeprav se zdi, da tendenca postopoma izstopa iz splošnega občutja prijetnega in da je na začetku ni. Prav ta obrat je na delu tam, kjer Hume govori o moralni presoji kot posebnem občutju, čeprav jo je že izpeljal iz občutja prijetnega; izpostavitev tendence je spremenila vnazaj sam temelj; če bi namreč temelj ohranil nespremenjen, bi se artikulacija prijetnega in koristnega, lahko podrla, tako da bi prijetno padlo na stran sebičnosti, na stran naravnega izvora, koristno na stran humanosti, na stran kvalificiranih človekovih iznajdb. Tega se Hume dobro zaveda: kolikor skrajnosti ne poskušamo spraviti skupaj, se skrajnosti obrneta druga zoper drugo in izničita. Prav to se lahko zgodi v konfliktu pravičnosti in socialne pravičnosti, kjer se njun artikulirani stik vselej odmakne še za korak. Zato, pravi Hume v drugi *Enquiry*, moramo pravičnost razumeti kot obok, lok, kot čisto konstrukcijo

v zraku, medtem ko je socialna krepost kot zid, se pravi, deli stojijo lahko sami zase in ohranjajo svojo neposredno vrednost. Pravičnost ni sestavljena krepost, je iz enega kosa, ali vzdrži ali pade.¹⁴

Prispodoba pove več o vlogi refleksije pri Humu kot predstavitev skozi napredovanje: moralno občutje ni vektor dveh sil ali smeri, njuna kombinacija, marveč njuna upognitev, ukrivljenje, fleksija. Iz dveh sil mora izluščiti njuno tendenco, krivuljo, ki ni sestavljeni učinek, ampak čista konstrukcija brez temelja, lok, ki premošča skrajnosti in ju nadgrajuje tako, da visi v zraku in se ne opira več nanju. Ko torej rečemo, da refleksija pri Humu razširja prostor temelja in korigira reprezentacijo, je treba dodati, da korekcija ni neposredna, to namreč vodi v izničenje, v dojetje refleksije kot odboja. Lep primer izničenja sil je iluzija o ločenem in zveznem obstoju sveta, kjer se gibanju imaginacije zoperstavi neposredna korekcija imaginacije, zato artikulacija ni možna. Korekcija je lahko le posredna; to pomeni, da ne gre za golo razkrinkanje videza, ki bi razgalilo temelj, ampak za premislek, ki spremeni tako videz kot temelj. Prav zato lahko rečemo, da moralnost ni le dobro prikrivanje sebičnosti, ampak ima moč sprevnitve sebičnosti kot naravnega izhodišča.

Lep primer Humovega prizadevanja v drugi *Enquiry*, da bi videzu dal poseben status v svoji teoriji, kaže definicija moralnega občutka ali humanosti kot sredine med razumom in čustvi. Pozornost tu ni odveč, kajti Humu ne gre le za določitev srednje mere, ampak za posebno zvezo obeh, ki jo odpira možnost analogije med moralno in naravno lepoto. Za moralno čutenje ali humanost velja, da ne more biti ne slepo, nemirno, impulzivno čustvovanje, pa tudi ne zgolj abstraktna ideja, ki ne more motivirati delovanja. Če torej že govorimo o moralnosti kot presoji, imamo v mislih poseben način sklepanja, posebno zvezo razuma in čustev, ki deluje kot motiv delovanja. Tu najde Hume elegantno rešitev, moralna presoja, pravi, je univerzalno občutje moralne lepote, ki se lahko primerja z občutjem naravne lepote, s *testimony of taste*. Čeprav izhaja iz partikularnih občutij zaznave, je okus za lepoto univerzalen, vsi ljudje prepoznamo lepe stvari. Lepota zato ne more biti v predmetih, ampak je v nosilcu občutja, v opazovalcu, kolikor ima ta izdelan okus. To je bistveno, in prav zaradi tega je vpotegnitev estetike in vprašanja okusa v moralni diskurz konceptualne narave, kajti okus za lepo je potrebno formirati. Okus lahko izboljšamo, izoblikujemo, se pravi ustvarimo tam, kjer ga prej ni bilo; šele človek s formiranim okusom bo lahko odkrival lepoto v stvareh okoli sebe. Ker je torej

14. Prim. *Enquiries*, str. 305.

okus problem formiranja, ni mogoče reči, da lepota obstaja zgolj v stvareh niti da je preprosto ves čas v opazovalcu, ki se je ni zavedal. Zavrnitev lociranja lepote v opazovalca ali predmet ima torej pri Humu pozitivno plat, kolikor dojamemo pojem okusa v napetosti, ki mu jo daje pojem formiranja. Enako smo ugotovili za iskanje novega izraza, suspenz poimenovanja ali, kot v tem primeru, lociranja, je znak, ki nakazuje, da imamo opraviti z nečim novim, z neko iznajdbo, ki še nima pravega imena in ki, kot okus, kvalificira um.

Od tod se nam odpira možnost, da tudi rešitev temeljne dileme moralizma, namreč dileme med talenti in krepostmi, med sposobnostmi in namero, ki jo daje Hume v drugi *Enquiry* in ki se prav tako kaže kot suspenz lociranja, razumemo kot napotilo, kot znak novega. Vprašanje se glasi, ali je za moralno presojo potrebna hotena uporaba talentov, ali je dovolj že samo posedovanje talentov. Rešitev dileme je v analogiji s problemom lociranja naravne lepote: če namreč za občutje lepote velja, da ni pomembno, kje je locirana lepota, ker je lepota nekaj, kar nastane kot posledica formiranja, to pa je vselej neka ponotranjena relacija, potem velja enako za lokacijo kreposti. Ne gre za to, da opazovalec pripiše krepostnost neki lastnosti, niti za to, da je že sama ta lastnost na sebi krepostna, marveč je krepostnost prav vez, artikulacija izvora in refleksije, tega, kar je ta lastnost neposredno, in tega, kar velja po premisleku, ponotranjenja in projekcije. Vrednotenje v moralni presoji tako ni v tem, da se najde neka srednja meja, ampak da se ta meja izdela, iznajde, kot artikulacija danega in hotenega, dejanskega in intencionalnega. K temu moramo seveda dodati, da v *Enquiries* Hume žal ne gre tako daleč, marveč ostane pri suspenzu lociranja, kar pomeni, da dilemo preprosto zavrne kot golo verbalno prerekanje in sleparijo: talenti oz. sposobnosti niso nič drugega kot sposobnosti za dejanska dejanja, so potencialni le, kolikor so dejanski. V sami definiciji talentov je že krepost. Važno je le, če neki talent-krepost koristi ali škoduje posamezniku in družbi. O nekakšnih intencah in skrivnih nagnjenjih razmišljajo le pravniki, in pa filozofi, »philosophers, or rather divines under that disguise«.¹⁵

Zdaj lahko razumemo temeljno nevarnost, ki preži na artikulacijo nove vezi v Humovi moralni teoriji: ne gre le za to, da nov koncept še nima imena, niti za to, da suspenz velja več kot drznost, ampak za to, da se ta že tako krhki status iznajdbe pomeša s statusom videza oziroma prevare. Pravniki smejo razmišljati o intenci kot merilu veljavnosti neke pogodbe ali obljube, nikakor pa ne filozofi, oziroma njihov negativni pol, duhovni, ki se izdajajo za filozofe.

15. Prim. *Enquiries*, str. 322.

Hume sam ugotavlja, kako blizu so si praznoverje in moralne ter pravniške distinkcije.¹⁶ Od tod izhaja nadaljnja nevarnost, da se naloga moralne presoje prikaže zgolj kot razkrinkavanje videza, ne pa razločevanje videza od iznajdbe, zgolj neposredna korekcija, ne pa korekcija, ki ima moč izluščenja novega in sprevrnitve. Tu velja opozoriti na tipično humovski postopek, ki v enem izrazu nakaže razliko med pravim in lažnim, med pristnim in hlinjenim, ne da bi podal koncept te razločitve. Tak primer je izraz *character*, ki lahko pomeni značaj nekega konkretnega človeka ali odrski lik, značaj nekega fiktivnega človeka. Ker zgolj želja koristiti ne koristi in ker tudi posamezno dejanje, ki je navidez koristno, ni dovolj za moralno sodbo, pravi Hume, se mora presoja osredotočiti na značaj, ki se kaže v dejanjih, pri čemer seveda ta značaj ne sme biti odrski. Sedaj torej ne gre več samo za to, da pravi izraz umanjka, kot smo videli pri izrazu za občutje neošabnega ponosa, ampak tudi za to, da je namerno izbran dvoumen izraz, da bi se lahko pokazalo na razliko med pristnim, iskrenim in lažnim. Vsekakor je rešitev v obeh primerih nekonceptualna, zato ne preseneča, da je edino določilo pravega značaja to, kar Hume trdi že za občutje samozavesti in humanosti, namreč, da ga ni mogoče fingirati, ker bi v nasprotnem prevara postala zakon sveta. S tem je krog sklenjen, moralistu ostane ugotovitev, da značaja in občutja humanosti ni mogoče hliniti, toda te ugotovitve ne more podpreti z ničemer drugim kot z lastnim značajem in občutkom samozavesti.

III. Postopek razločevanja med videzom in pristno iznajdbo doseže svoj vrh v izrazu *property*, ki nastopa pri Humu v pomenu lastnosti in lastnine; lahko bi rekli, da je konceptualizaciji priskočil na pomoč angleški jezik, ki tu dopušča manj dvoumnosti kot v primeru značaja. Izraz očitno pokriva dve skrajnosti, fizično lastnost nekega predmeta, kot je na primer barva, oblika ali teža, in abstraktno lastnost posedovanja neke lastnosti ali predmeta. Bližina obeh skrajnosti v enem izrazu sama po sebi narekuje konceptualno rešitev – definicija lastnine predstavlja brez dvoma osrče Humove moralne teorije.

Z vidika izvora med pravičnostjo in lastnino ni razlike: lastnina je predmet pravičnosti; če ne bi bilo lastnine, človeška družba ne bi iznašla instrumenta pravičnosti, zakonov, oblasti, ker bi bila sleherna presoja odveč. Prav tako ni razlike med njima s spoznavnega vidika: obe, pravičnost in lastnina sta fikciji,

16. »Tu vendarle je neka materialna razlika med praznoverjem in pravičnostjo, namreč da je prvi lahkomišeln, nekoristen in moteč, medtem ko je slednji popolnoma nepogrešljiv za dobrobit človeštva in obstoj družbe. Če odmislimo to okoliščino (kajti preveč je očitna, da bi jo spregledali), moramo priznati, da so vsi oziri glede pravice in lastnine brez opore, kakor najokornejše in najbolj vulgarno praznoverje.« (*Enquiries*, str. 199)

ne abstrakciji, sta iznajdbi človekove domišljije, se pravi ideji, ki morata namesto z izvorom svoj obstoj dokazati s kvalificiranostjo uma. Kaj to pomeni? Nič drugega kot to, da njuni ideji nastaneta šele kot rezultat posebnega sklepanja, namreč moralne presoje. Iz tega izhaja, da ideja lastnine ne more biti golo posedovanje, golo dejstvo, da ima nekdo pri sebi nek predmet, kajti to bi pomenilo, da lastnino razumemo kot lastnost, v najboljšem primeru kot vzročno relacijo, kot sklepanje, ki od ideje lastnika vodi k ideji njegovih prituklin ali narobe. Najvišja oblika ideje lastnine je zato lahko le tista lastnina, ki hkrati najbolj služi družbi, je najbolj koristna in najbolj poudarja inovativno plat moralnosti, to pa je ideja nefizičnega, se pravi nevzročnega prenosa lastnine. Samo ta daje ljudem dovolj svobode in razlogov za komunikacijo in menjavo lastnine, se pravi za vse tiste umetne, to je družbene korekcije, ki nadgrajujejo naravno porazdelitev dobrin in zblizujejo ljudi.

Tu pridemo do bistvene Humove ugotovitve: pogoj uspešnega prenosa lastnine z ene osebe na drugo, pri čemer lastnina niti najmanj ne spremeni svojega mesta, ker se, denimo, nahaja na deželi daleč proč od Londona, je, da lastnika izmenjata lastnino zgolj z besedami, ki imajo tako moč dejanj. Se pravi, da lastnino preneseta z neko besedno pogodbo, to pa je obljava. Prav obljava je tista najvišja oblika pravičnosti, ki daje podlago lastnini in s tem moralnosti nasploh: če ljudje ne bi verjeli obljubam drugih, nikoli ne bi mogli komunicirati in tudi ne iznajti nešteti zakonov prava, institucij države, pravil obnašanja ter lepega okusa.¹⁷ Izmerimo sedaj razdaljo med pojmom lastnosti in lastnine: če se za lastnino sprva zdi, da inherentno pripada osebi, kakor osebi pripadajo lastnosti, potem prenos lastnine z obljubo pokaže, da je lastnina pravzaprav relacija, toda ne na način dejanskih vzročnih relacij; lastnina ni le, če uporabimo izraz, ki ga navaja Hume na drugem mestu, ponotranjena relacija, kot je lahko v umu ponotranjeno pričakovanje, da se bodo stvari odvijale v skladu z doslej opaženimi regularnostmi, ampak relacija, ki ni v nobeni zvezi z opaženim. Prav v tem je razlika med vzročnim in moralnim sklepanjem; seveda gre pri obeh za generalizacijo, za preskok k neki kvaliteti uma, toda vzročna relacija, ki izhaja iz izkustva, se ponotrani kot utemeljeno pričakovanje, ki je znak, bolje, kvaliteta formiranega uma, pri čemer smer relacije določa izvor, enkrat vodi um od dima k ognju, drugič od ognja k dimu; to, kar se ponotrani v moralni presoji, pa pravzaprav ni več relacija, ampak tendenca

17. Od tod izhaja Humova kritika teorij družbene pogodbe, pogodba že predpostavlja iskrene partnerje, ki se držijo obljub.

neke relacije, ne več neusmerjeno gibanje sem ter tja vzročne relacije, ampak izluščeni, se pravi iznajdeni smoter, smer, če uporabimo Humovo metaforo, ki se kot lok vzpne nad svoji oprijemališči in je neodvisna od njiju. Seveda bi lahko tudi ob moralni presoji govorili o smeri, ki je določena od zunaj: ob neki lastnosti se sprašujemo, kaj je za nosilca, kako mu služi, ali pa, kaj je ta lastnost za druge. Toda v moralni presoji sta ti smeri že povzdignjeni v tendenci, že ovrednoteni z vidika obče tendence; v presoji gre za artikulacijo obeh smeri, za njuno refleksijo, upognitev v novi smeri. Morda bi lahko tudi rekli, da vzročna relacija postane moralna, ko lahko spremeni smer, ne da bi zamenjala svoji oprijemališči, oziroma ne da bi oprijemališči naredili kaj več kot izmenjali besedo. Lastnina pri Humu je čista relacija, koncept relacije, ali kar koncept kot tak.

Postavitev koncepta lastnine v jedro moralne teorije ima nadvse pomembno posledico za samo idejo koristnega in utilitarizma. Lastnina koristi: kar koli je lahko lastnina, je a priori koristno. Ali narobe, vse, kar je koristno, je lastnina, fizična, značajska, mentalna, moderno rečeno, intelektualna, osebna. Lastnina je korist sama na sebi, utelešenje obče tendence, hkrati največja abstrakcija in najbolj razširjena konkretnost. Od tod tema bogastva in bogataša pri Humu, dobro je, pravi Hume, da je popotnik bogat, ali kot pravi Palamed v *A Dialogue*: »Imel sem srečo, da sem med te ljudi prispel kot človek na visokem položaju«. Seveda poraja bogastvo tako občudovanje kot zavist, potrebna je prava mera, pravo uživanje bogastva; in seveda je potrebno pri moralni presoji razločiti značaj od bogastva. Toda gre za temeljno enačenje bogastva in koristi, ki izhaja iz koncepta lastnine in ki ga te korekcije imaginacije ne morejo izničiti: bogastvo tako ni nič drugega kot akumuliran značaj in potencialna zaloga uživanja, ne le dopolnilo moralne presoje, marveč njen najzanesljivejši kriterij. Bogastvo ne laže.

Gornji sklep torej ni empirična trditev, marveč izhaja iz ekvivalence pravičnost=lastnina=obljuba, ki je povsem konceptualne narave. Prav tako bi lahko rekli, da je lastnina simbolna iznajdba, vsekakor nekaj, kar je povsem odvisno od obljub, točneje, od uspešnega razločevanja med pravimi in lažnimi obljubami. Bogastvo ne laže, ker je v samem pojmu lastnine dejavno neko razločevanje med resnico in lažjo, med lažno in iskreno obljubo. Neverjetno je, da je to osrednje mesto, ki gre v Humovi moralni teoriji določitvi pogojev uspešnega performativa, v analitični tradiciji teorije govornih dejanj ostalo neopaženo. Kaj namreč pomeni definicija pogojev uspešne obljube v Humovi moralni teoriji? Nič drugega kot osrednji in poslednji poskus utrditve kriterijev, ki videz

ločijo od iznajdbe. Moralna presoja se izreka o nečem, kar se – to je posledica suspenza lociranja – pretika od nosilca k dejanjem in nazaj, povedano drugače, o nečem, kar se izmika vzročnemu sklepanju, ker terja konceptualno obravnavo. Od tod dve napačni presoji značaja, prva, ki značaj enači z intenco, druga, ki ga postavlja v opazovalca, v vtis, ki ga neko dejanje naredi na druge. Če naj torej presoja preide na raven tendence in koncepta, potem mora iznajti nove kriterije značaja, v tem primeru kriterije, ki omogočajo zaupanje oziroma obljubo; določitev kriterijev prave obljube je v humovski teoriji enaka določitvi pravega značaja. Ali drugače, če je z definicijo lastnine teorija iznašla koncept in če je z definicijo prenosa lastnine kot obljube odkrila dejavnost, simbolno dejavnost koncepta, potem skuša z določitvijo pogojev uspešnega performativa utrditi kriterije tega koncepta.

Nič čudnega torej, če se v postopku določitve ponovi dvojnost, ki je spremljala teorijo od vsega začetka in ki ji je dajala videz nihanja od ene skrajnosti k drugi. V zvezi s pravo obljubo Hume v eni sapi zatrdi, da o obljubi odloča intenca, »nujno je, da so besede popoln izraz volje, brez nasprotujočih znamenj«, in da o resničnosti obljube odloča naslovnik, če sumi, da je zaradi sumljivih znamenj ogrožena iskrenost obljube.¹⁸ Rezultat določitve, in videti je, da tudi Hume ni bil zadovoljen z njim, saj je razpravo iz *Treatise* v drugi *Enquiry* skrčil na opombo, je povsem enak začetku: moralist je v svoji presoji prepuščen prevarantom in lažnivcem, nobenega zanesljivega kriterija nima, s katerim bi videz ločil od iskrene obljube. Videli smo, da je iskrena obljuba tisti impulz, s katerim lahko lastnina postane koncept, tako da dobi svojo smer, ne da bi razloge za to iskala pri oprijemaljših; uspešna obljuba relacijo posedovanja povzdigne v koncept lastnine. Toda zdaj postane jasno, da je sam prehod h konceptu brez kriterijev, noben kriterij ne more utrditi pogojev nastanka koncepta. Prav zato ideje bogastva ni mogoče povsem ločiti od ideje lastnine, kajti za to bi bilo treba izpostaviti kriterije koncepta; treba bi bilo jasno nakazati, kdaj bogastvo laže in kdaj govori resnico, kdaj so njegove obljube prazne in kdaj iskrene. Iz tega sledi, da dvojna, se pravi neuspešna določitev pogojev iskrene obljube v humovski teoriji kaže, da sveta morale, sveta moralnih fikcij ni mogoče ločiti od sveta praznoverja, sveta prevar in utvar. Povedano drugače, humovski moralist sam ne more odločiti o tem, ali je morala iznajdba ali prevara.

Zdaj razumemo tudi njegov diskurz prepričevanja: vse je postavljeno na kocko, če moralist prepriča, se njegova teorija in samozavest širita; če ne prepriča,

18. Prim. *Enquiries*, opomba na str. 200.

zdvoimi vase in se umakne v skepsu. Dileme moralne teorije so v drugi *Enquiry* ali radikalizirane, humanost, pravo mero ponosa imaš, čutiš, ali je nimaš in je ne čutiš, ali zavrnjene, kot dilema med talenti in krepostmi; rešitev je ena sama, rešitev, ki stavi na apel: vsi tako čutimo, mar ne. Od tod moralistova ideja, da pozicija skeptika pravzaprav ni iskrena, od tod tudi ideja, da zlega človeka pravzaprav ni, oziroma si ga ni mogoče zamišljati, ker je ideja motivacije oziroma značaja tesno povezana z idejo družbe in ta z idejo koristnega. Toda skepticizem ni le neka nevtralna drža, ki v morali zagovarja skrajne in dokončne rešitve, na katero bi moral moralist odgovarjati z logiko srednje mere ali logiko napredovanja. Skepsa je zavetišče za moralista, ki ni uspel prepričati. Skepsa je način, kako se moralist umakne temu, da bi bil prevaran. Prav to je njegov največji strah, biti prevaran, strah, ki, kot smo videli, nima konceptualne razrešitve; moralist je zato bolj kot kdorkoli dovzeten za pretanjene igre prevare in videza, saj je njegova celotna drža zgrajena na uspešnem razkrinkavanju videza. Še več, kakor skeptik ne verjame v univezalna načela morale, tako tudi moralist ne verjame v njihovo univerzalnost, kajti ta je odvisna od njegove presoje, in njegova presoja od možnosti, da verjame na besedo. Moralist zato a priori ne verjame nikomur, apriorni skepticizem je v samem moralistovem srcu.

Kar torej moralist pravi za skeptika, velja tudi zanj, skeptik je njegova zrcalna podoba. Tako sta indiferenca in moralna vprašljivost, ki ju moralist odkriva pri skeptiku, tudi temeljni določili moralistove drža.¹⁹ Brž ko moralistu upade pogum, se njegovo čutenje in pozitivno samoovrednotenje umakneta praznini, če tako rečemo, moralnemu vakuumu, ki je medij izumetničenega

19. Od tod je mogoče tudi bolje pojasniti idejo samomora pri Humu. Gotovo drži, da je humovski Bog, ki dopušča zlo v svetu in ne prepoveduje samomora, v moralnem pogledu indiferenten do sveta in človekovega položaja v njem in da Hume samomor, nemara tudi ironično, obravnava kot 'družbeno koristno dejanje', toda indiferenca in cinični utilitarizem sta tu le zunanja izraza moralistove drža. Da bi ju dojeli v njuni notranji konsistenci, je treba v ideji samomora videti skrajni rob nekega prepričevanja, se pravi moralistovega prepričevanja strahopetnega praznoverca; zgrožen spričo neizmerne trdovratnosti verskega praznoverja, ki preti pravi filozofiji in njenim blagodejnim učinkom, moralist praznoverca pozove k edinemu pogumnemu dejanju, ki ga premore njegovo bedno, preplašeno in nevredno življenje, to je k samomoru. V tem smislu je ideja samomora izraz moralistove nemoči, da prepriča, in izraz njegove notranje indiferentnosti. Poziv k samomoru lahko moralist izreče le tako, da privzame pogumno držo nekega Diogena, se pravi držo antične filozofije in njenega zanesenjaštva, ki jo je sodobna morala nadomestila z zmernostjo in neizumetničenostjo, kar jo je seveda privedlo v naročje skepticizma. Prim. slov. prevod (M. Božovič) »Eseja o samomoru« v: *Beseda, dejanje, svoboda, Problemi-Razprave* 1-2, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1990, str. 203-211.

življenja, in indiferenci ter moralni nevtralnosti, ki zaznamujeta skepticizem. To je bistveno, skepticizem ni le rival moralizma, ampak je v njegovem jedru, njegova hrbtna stran. Če se torej ozremo nazaj, lahko rečemo, da skepticizem, ko gre za razmejitve med moralo in izumetničeno filozofijo, morali ni več v oporo, kakor ji je bil v boju z religijo, marveč postane njen največji nasprotnik. Kaj sedaj še lahko pomeni, da moralista ni mogoče prevarati? Nič drugega kot to, da ga ni mogoče prevarati, ker nikomur ne zaupa, nikomur ne verjame, ker je obkrožen s skeptiki in ljudmi dvomljivega, strahopetnega značaja, se pravi s sebi enakimi. Moralist in skeptik, oba hočeta ohraniti pozicijo neprevaranega, in to pozicijo hočeta obdržati zlasti v medsebojnem dialogu. Prav zato med skeptikom in moralistom ni dialoga. Njun pogovor, pravzaprav sleparski monolog ima lahko eno samo temo, če dokončamo linijo humovskih dvojnih izrazov, namreč ali *artifice* pomeni prevaro ali pogruntavščino, iznajdbo.

Sigmund Freud

O DINAMIKI TRANSFERJA

(Zur Dynamik der Übertragung)

(1912b)

Izdaje v nemškem jeziku:

1912 *Zentralblatt der Psychoanalyse*, 2. (4.) zv., str. 167-73.

1918 *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, 4. zv., str. 388-98. (1922, 2. izd.)

1924 *Zur Technik der Psychoanalyse und der Metapsychologie*, str. 53-63.

1925 *Gesammelte Schriften*, 6. zv., str. 53-63.

1931 *Neurosenlehre und Technik*, str. 328-40.

1943 *Gesammelte Werke*, 8. zv., str. 364-74.

Slovenski prevod besedila je narejen po izdaji v *Studienausgabe, Dopolnilni zvezek*, Fischer Verlag, Frankfurt na Majni, 1975, str. 157-168.

Uredniška opomba:

Čeprav je Freud to 1912. leta objavljeno razpravo imel za del serije o tehniki, gre v bistvu prej za *teoretsko* raziskovanje pojava transferja in njegovega učinkovanja v analitični obravnavi. Zlasti temu pritrjuje tukaj prvič objavljeno eksplicitno raziskovanje razlikovanja med »pozitivnim« in »negativnim« transferjem (str. 204).

Freud se je s problemom transferja ukvarjal že v nekaj kratkih opombah na koncu predstavitve primera »Dora« (1905 e, *Studienausgabe*, 6. zv., str. 180-2; slov. prev.: »Odlošek iz analize nekega primera histerije, Dora«, *Dve analizi*, DDU Univerzum, Ljubljana, 1984, str. 9-109). Precej bolj izčrpno ga je pozneje obravnaval v drugi polovici 27. in prvi polovici 28. predavanja iz *Predavanj za uvod v psihoanalizo* (1916-17). Proti koncu svojega življenja se je k problemu še enkrat povrnil v seriji pomembnih komentarjev v daljšem delu »Končna in neskončna analiza« (1937 c, *Studienausgabe, Dopolnilni zvezek*, str. 357 ff; slov. prev.: »Končna in neskončna analiza«, *Problemi 4,5/95*, str. 63-94). Gl. tudi nekaj opažanj v tehničnem poglavju študije *Abriß der Psychoanalyse* (1940 a [1938], *Studienausgabe, Dopolnilni zvezek*, str. 413-6 in str. 420).

Nenazadnje je treba omeniti, da je Freud v pričujočem delu vpeljal izraz »temeljno psihoanalitično pravilo« (str. 206).

Temo transferja, ki jo je težko izčrpati, je Wilhelm Stekel v tem časopisu¹ obravnaval na deskriptiven način. Tukaj bi rad dodal samo nekaj opažanj, ki naj bi omogočila, da razumemo, kako transfer nujno nastopi med psihoanalitičnim zdravljenjem in kako pride do njegove znane vloge med obravnavo.

Najprej pojasnimo, da je vsak človek s součinkovanjem prirojene zasnove in vplivov v času svojega otroštva pridobil določeno svojevrstnost v tem, kako izvaja ljubezensko življenje, torej kakšne ljubezenske pogoje postavlja, katere nagone pri tem zadovolji in katere cilje si zastavi². Kar da tako rekoč nek kliše (ali tudi več), ki ga človek v teku življenja praviloma ponavlja, ponovno odtiskuje, kolikor dopuščajo zunanje okoliščine in narava dostopnih ljubezenskih objektov, a ki ob recentnih vtisih gotovo ni povsem nespremenljiv. Naše izkušnje so nam pokazale, da je od vzgibov, ki določajo ljubezensko življenje, samo en del v polni meri opravil psihični razvoj; ta del se obrača k realnosti, je zavestni osebnosti na razpolago in je košček nje. Drugi del teh libidinalnih vzgibov je bil v razvoju zadržan, odvrnjen je od zavestnega dela osebnosti in realnosti, smel se je bodisi razširjati samo v domišljiji bodisi je povsem ostal v nezavednem, tako da ga oseba zavestno ne pozna. Tisti, čigar potrebe po ljubezni realnost ne zadovolji brez preostanka, se mora z libidinalnimi predstavami pričakujoče obrniti na vsako osebo, ki se na novo pojavi, in povsem verjetno je, da pri tej naravnosti sodelujeta oba dela njegovega libida, tako tisti, ki je zmožen ozavedenja kot nezavedni.

1. [*Zentralblatt für Psychoanalyse*, v katerem je bilo pričujoče Freudovo delo prvič objavljeno, prav tako pa tudi delo W. Stekla (1911) »Die verschiedenen Formen der Übertragung«, *Zentralblatt für Psychoanalyse*, 2. zv. str. 27.]
2. Naj se na tem mestu obranimo zgrešenega očitka, da naj bi bili zanikali pomen prirojenih (konstitucijskih) momentov, ker smo poudarili infantilne vtise. Takšen očitek izvira iz ozkosti človekove potrebe po vzroku, ki se v nasprotju z običajno podobo realnosti želi zadovoljiti z enim samim povzročajočim momentom. Psihoanaliza je veliko pojasnila o akcidentalnih etioloških dejavnikih, malo o konstitucijskih, vendar zgolj zato, ker je o prvih lahko povedala nekaj novega, nasprotno o drugih zaenkrat ni vedela nič več, kot sicer vemo. Odklanjamo postavitev načelnega nasprotja med obema vrstama etioloških momentov; nasprotno, domnevamo, da oba redno součinkujeta pri nastalem učinku, ki ga opazujemo. Δείμων και Τύχη (konstitucija in naključje) določata človekovo usodo; redko, morda nikoli, samo ena od teh sil. Etiološko delovanje je moč porazdeliti med obe samo individualno in posamezno. Vrsta, ki jo tvorita spremenljivi velikosti obeh dejavnikov, ima gotovo tudi svoje ekstremne primere. Po stopnji našega znanja bomo v posameznih primerih delež konstitucije ali doživetega različno ocenili in ohranili pravico, da ob spremembah naših spoznanj svoje mnenje modificiramo. Sicer pa lahko tvegamo in samo konstitucijo razumemo kot usledno akcidentalnih vplivov iz neskončno dolge vrste prednikov.

Torej je povsem normalno in razumljivo, da se pripravljena libidinalna investicija delno nezadovoljenega pričakujoče obrne tudi na osebo zdravnika. V skladu z našo predpostavko se bo ta investicija držala vzorcev, navezala se bo na enega klišejev, ki obstajajo pri dotični osebi, ali, kot tudi lahko rečemo, zdravnika bo vključila v enega psihičnih »nizov«, ki jih je bolni izoblikoval do takrat. Če o uvrstitvi odloči imago očeta [Vater-Imago] (po Jungovem posrečenem izrazu)³, le-ta ustreza realnim odnosom do zdravnika. Toda transfer ni navezan na ta vzor, sledi lahko tudi imagu matere ali brata itd. Posebnosti transferja na zdravnika, po katerih le-ta po meri in vrsti presega tisto, kar je mogoče stvarno in racionalno upravičiti, postanejo razumljive po premisleku, da transferja niso proizvedle samo predstave zavestnih pričakovanj, temveč tudi zadržane ali nezavedne.

Nič več ne bi bilo treba reči ali tuhtati o tem vedenju transferja, če ne bi pri tem ostali nepojasnjeni dve stvari, ki imata za psihoanalitike poseben pomen. Prvič, ne razumemo, zakaj je transfer pri nevrotičnih osebah, ki so v analizi, toliko intenzivnejši kot je pri tistih, ki niso analizirane, in drugič, ostaja nepojasnjeno, zakaj transfer nastopi v analizi kot *najmočnejši odpor* zoper obravnavo, medtem ko ga moramo izven analize priznati kot nosilca zdravilnega učinka, kot pogoj dobrega izida. Imamo izkušnjo, ki jo lahko potrdimo kolikokrat hočete, da je mogoče v primeru, ko pacientove proste asociacije odpovedo⁴, zastoj odpraviti z zagotovitvijo, da ga sedaj obvladuje misel, ki se ukvarja z zdravnikovo osebo ali čim njemu pripadajočim. Takoj ko smo podali to pojasnilo, je zastoj odpravljen, ali pa se položaj umanjkanja asociacij spremeni v položaj zamolčanja domisleka.

Na prvi pogled je videti kot velikanska slabost psihoanalize, da se v njej transfer, sicer najmočnejši vzvod uspeha, spremeni v najmočnejše sredstvo odpora. Pri natančnejšem opazovanju pa pospravimo vsaj prvega od obeh problemov. Ni res, da nastopi transfer med psihoanalizo intenzivneje in bolj neobzdržano kot izven nje. V zavodih, v katerih nevroze ne obravnavajo analitično, opazimo najbolj nedostojne oblike transferja visokih intenzivnosti, ki gre tja do zasvojenosti, tudi nedvomno erotične obarvanosti. Tenkočutna opazovalka Gabriele Reuter je to v času, ko je bilo še komaj kaj psihoanalize, podala v čudoviti knjigi, ki nasploh kaže najboljše vpogleda v bistvo in

3. »Wandlungen und Symbole der Libido«, Jung, C. G. (1911), 1. del, *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, Leipzig in Dunaj, 3. zv., str. 120 (160,161).

4. Menim, če resnično izostanejo in ne da jih zaradi banalnih občutkov neugodja zamolči.

nastanek nevroze⁵. Te značilnosti transferja torej ne gredo na račun psihoanalize, temveč jih moramo pripisati nevrozi sami. Drugi problem puščamo zaenkrat nedotaknjen.

Temu problemu, vprašanju, zakaj nam transfer v psihoanalizi stopi nasproti kot odpor, se moramo približati sedaj. Imejmo pred očmi psihološko situacijo obravnave: redni in nepogrešljivi predpogoj *vsake* psihonevrotske bolezni je pojav, ki ga je Jung zelo dobro označil kot *introverzijo* libida⁶. To pomeni: delež ozavedenja zmožnega, k realnosti obrnjenega libida je zmanjšan, delež od realnosti odvrnjenega, nezavednega, ki še lahko hrani osebne fantazije, vendar pripada nezavednemu, pa toliko bolj povečan. Libido se je (povsem ali deloma) podal v regresijo in ponovno oživil infantilne podobe⁷. Tja mu sledi analitično zdravljenje, ki poišče libido, da bi ga ponovno naredilo dostopnega zavesti in nenazadnje služočega realnosti. Kjer analitično raziskovanje naleti na libido, ki se je umaknil v svoja skrivališča, mora izbruhniti boj; vse moči, ki so povzročile regresijo libida, se bodo dvignile kot »odpori« zoper delo, da bi ohranile novo stanje. Če bi namreč introverzije ali regresije libida ne upravičevala določena relacija do zunanjega sveta (najslošneje: odpoved zadovoljitvi⁸) in če ne bi bila za trenutek celo smotrna, bi sploh ne mogla nastati. Toda

5. *Aus guter Familie*, Berlin 1895.

6. Četudi nekatere Jungove izjave vzbujajo vtis, kot da bi videl v tej introverziji nekaj karakterističnega za *Dementia praecox*, kar pri drugih nevrozah prav tako ne bi prišlo v poštev. [Videti je, da je Freud tukaj prvokrat v publikaciji uporabil »introverzijo«. Termin je vpeljal Jung (1910), »Über Konflikte der kindlichen Seele«, *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, Leipzig in Dunaj, 3. zv., str. 33 (161); vendar se Freudova kritika najbrž nanaša nanj (Jung, 1911, 135, op.) Nadaljnje opombe o Jungovi rabi izraza se nahajajo v opombi neke poznejše tehnične razprave (Freud, 1913 c), kot tudi proti koncu 23. predavanja iz *Predavanj za uvod v psihoanalizo* (1916-17). V kasnejših delih uporablja Freud izraz izjemno redko.]

7. Udobno bi bilo reči: ponovno je zasedel infantilne »komplekse«. Toda to bi bilo nepravilno; edino pravilen bi bil izraz: nezavedne deleže teh kompleksov. Izredna zapletenost v tem delu obravnavane teme napeljuje k temu, da bi se lotili celega števila drugih problemov, ki bi jih bilo potrebno prej razjasniti, da bi lahko nedvoumno govorili o psihičnih procesih, ki jih je potrebno opisati tukaj. Takšni problemi so: razmejitev introverzije in regresije, vključitev nauka o kompleksih v teorijo libida, odnosi fantaziranja do zavestnega in nezavednega kot tudi do realnosti itd. Nobeno opravičilo ni potrebno za to, da sem se tem poskusom tukaj uprl. [Glede termina »imago« primerjaj uredniško opombo k delu o mazohizmu (1924 c, *Studienausgabe*, 3. zv., str. 351, op. 4.; slov. prev.: »Ekonomski problem mazohizma«, *Meta-psihološki spisi*, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1987, str. 385, op. 22.)]

8. [Gl. k temu izčrpno obravnavanje v delu »Über neurotische Erkrankungstypen« (1912 c), *Studienausgabe*, 6. zv., str. 219 ff.]

odpori tega izvora niso edini, niti ne najmočnejši. Libido, ki je osebnosti na razpolago, je bil vselej podvržen privlačnosti nezavednih kompleksov (pravilneje: tistih deležev tega kompleksa, ki pripadajo nezavednemu⁹) in zatekel se je v regresijo, ker je opustil privlačnost realnosti. Da bi ga osvobodili, je zdaj potrebno premagati to privlačnost nezavednega, torej odpraviti dotlej v individuumu konstituirane potlačitve nezavednih nagonov in njihove produkcije. To prispeva daleč največji delež odpora, ki tako pogosto omogoča nadaljnji obstoj bolezni, tudi če je odvrnitev od realnosti začasno utemeljitev zopet izgubila. Analiza se mora boriti z odpori iz obeh izvirov. Odpor spremlja obravnavo na vsakem koraku; vsaka posamezna asociacija, vsako dejanje obravnavanega mora računati na odpor, saj se predstavi kot kompromis iz sil, ki stremijo k okrevanju in tistih, ki vodijo za nos in se upirajo.

Če sedaj sledimo nekemu patogenemu kompleksu (bodisi kot izrazitemu bodisi kot povsem neopaznemu simptomu) od njegovega zastopstva v zavednem proti njegovim koreninam v nezavednem, bomo kmalu prišli na področje, kjer se odpor tako očitno uveljavi, da mora naslednji domislek računati nanj in da se mora kazati kot kompromis med njegovimi zahtevami in zahtevami raziskovalnega dela. Po pričevanju izkušenj nastopi tedaj transfer. Če je karkoli od snovi kompleksa (vsebine kompleksa) primerno za prenos na osebo zdravnika, se vzpostavi transfer, ki da naslednji domislek in se najavi skozi znake odpora, kot recimo skozi zastoj. Na podlagi izkušenj sklepamo, da se je transferna ideja prebila do zavesti pred vsemi drugimi asociativnimi možnostmi zato, ker zadošča tudi odporu. Nek tak proces se v teku analize ponovi nešteto krat. Ko se približujemo nekemu patogenemu kompleksu, se vedno znova najprej prebije v zavestno delež kompleksa, ki je zmožen transferja, in se brani z največjo trdovratnostjo.¹⁰

Po njegovem premaganju drugim delcem kompleksa ne povzroča več težav. Kolikor dlje traja analitično zdravljenje in kolikor jasneje je bolni spoznal, da popačenja patogenega materiala sama ne varujejo pred odkrivanjem, toliko bolj konsekvantno se poslužuje določene vrste popačenja, ki mu očitno dajejo

9. [Prim. začetek predhodne opombe.]

10. Iz česar pa ne smemo sklepati kar nasploh na neko posebno patogeno pomembnost za transferni odpor izbranih elementov. Če se v bitki pripravajo za posest določene cerkvice ali posamezne pristave s posebnim ogorčenjem, ni treba predpostaviti, da je cerkev morda nacionalna svetinja ali da hiša skriva armadni zaklad. Vrednost objektov je lahko zgolj taktična, morda lahko pride do veljave samo v tej bitki. [O transfernem odporu gl. tudi »Zur Einleitung der Behandlung« (1913 c), str. 197-9.]

največje ugodnosti, popačenja skozi transfer. Ti odnosi vodijo v situacijo, v kateri morajo biti končno izbojevani vsi konflikti na področju transferja.

Tako se nam transfer v analitičnem zdravljenju najprej vedno kaže kot najmočnejše orožje odpora, in sklepamo lahko, da sta intenzivnost in trajanje transferja učinek in izraz odpora. Mehanizem transferja se sicer vzpostavi z njegovo navezavo na pripravljenost libida, ki je ostal v posesti infantilnih podob; razjasnitev njihove vloge v zdravljenju pa uspe samo, če se ukvarjamo z njihovimi odnosi do odpora.

Toda od kod je transfer tako izjemno primeren kot sredstvo odpora? Lahko bi menili, da odgovora ni težko dati. Saj je jasno, da je priznanje vsakega prepovedanega vzgiba želje oteženo, če ga je treba priznati pred osebo, ki ji vzgib velja. Ta prisila vzpostavi situacije, ki se v stvarnosti zdijo komaj izvedljive. Prav to hoče doseči analiziraneec, ko pusti, da sovpade objekt njegovih čustvenih vzgibov z zdravnikom. Natančnejši razmislek pa pokaže, da ta navidezni dobitek ne more rešiti problema. Odnos nežne, požrtvovalne navezanosti lahko po drugi strani pomaga premagati vse težave priznanja. V analognih realnih razmerah ponavadi pravimo: »Pred teboj me ni sram, tebi lahko vse povem.« Transfer na zdravnika bi torej lahko prav tako dobro služil za olajšanje priznanja, in tako ni razumljivo, zakaj naj bi ga oteževal.

Odgovora na to, tukaj tako pogosto zastavljeno vprašanje, ne bomo dobili z nadaljnjim razmislekom, temveč nam ga da izkušnja, ki jo dobimo pri raziskovanju posameznih transfernih odporov v zdravljenju. Nazadnje opazimo, da uporabe transferja za odpor ne moremo razumeti, dokler mislimo na »transfer« nasploh. Odločiti se moramo, da »pozitivni« transfer ločimo od »negativnega«,¹¹ transfer nežnih občutkov od sovražnih, in da obe vrsti transferja na zdravnika obravnavamo ločeno. Pozitivni transfer se potem razčleni še v prijazne ali nežne občutke, ki so zmožni ozavedenja, in v njihovo nadaljevanje v nezavedno. Pri zadnjih analiza pokaže, da praviloma izvirajo iz erotičnih virov, tako da moramo priti do spoznanja, da so vsi naši v življenju vzpostavljeni čustveni odnosi, od simpatije, prijateljstva, zaupanja in podobnega, genetično povezani s seksualnostjo in da so se s slabitvijo seksualnih ciljev razvili iz čistih seksualnih zahtev; tako čisto in nečutno se lahko predstavijo samo naši zavestni samoznavi. Izvorno smo poznali samo seksualne objekte; psihoanaliza nam pokaže, da so osebe naše realnosti, ki so zgolj cenjene ali spoštovane, za nezavedno v nas še zmeraj lahko seksualni objekti.

11. [Zdi se, da je Freud tu prvič eksplicitno obravnava razliko med »pozitivnim« in »negativnim« transferjem.]

Torej je rešitev uganke, da je transfer na zdravnika samo toliko primeren za odpor v zdravljenju, kolikor je negativen ali pozitiven transfer potlačenih erotičnih vzgibov. Če z ozavedenjem transfer »odpravimo«, samo ločimo ti dve komponenti čustvenega akta od osebe zdravnika; druga, ozavedenja zmožna in nespotaljiva komponenta ostane in je v psihoanalizi ravno tako nosilka uspeha kot pri drugih metodah obravnave. Toliko radi priznamo, da rezultati psihoanalize počivajo na sugestiji; samo da moramo pod sugestijo razumeti to, kar smo v njej odkrili s Ferenczijem (1909): vpliv osebe s pomočjo pri njej možnih transfernih fenomenov. Za končno samostojnost bolnika poskrbimo s tem, da sugestijo uporabimo za to, da mu omogočimo izvršiti psihično delo, ki ima za nujno posledico trajno izboljšanje njegovega psihičnega položaja.

Vprašamo lahko še, zakaj se pojavijo transferni fenomeni odpora samo v psihoanalizi, ne pa tudi pri indiferentni obravnavi, npr. v zavodih. Odgovor se glasi: tudi tam se kažejo, samo da jih je potrebno kot takšne ovrednotiti. Izbruh negativnega transferja je v zavodu celo prav pogost. Bolnik pač zapusti zavod ali nespremenjen ali povratniško, takoj ko stopi pod oblast negativnega transferja. Erotični transfer v zavodih ne učinkuje tako ovirajoče, ker se tam tako kot v življenju olepša, namesto da je razkrit; toda povsem jasno se izrazi kot odpor proti ozdravljenju, sicer ne s tem, ko žene bolnika iz zavoda – nasprotno, zadržuje ga v zavodu –, temveč tako, da ga odvrča od življenja. Za ozdravljenje je namreč prav vseeno, če bolnik v zavodu premaga to ali ono tesnobo ali zavoro; dosti bolj gre za to, da je tega osvobojen tudi v realnosti svojega življenja.

Negativni transfer bi zaslužil temeljito presojo, ki je v okviru teh izpeljav ne more biti deležen. Pri ozdravljivih oblikah psihonevroz se nahaja poleg nežnega transferja, pogosto hkrati naravnani na isto osebo, za takšno stanje stvari je Bleuler skoval dober izraz *ambivalentnost*.¹² Takšna ambivalentnost občutkov se zdi do določene mere normalna, toda višja stopnja ambivalentnosti občutkov je gotovo posebna odlika nevrotičnih oseb. Pri prisilni nevrozi se kot značilna za nagonsko življenje zdi zgodnja »ločitev nasprotnih

12. E. Bleuler (1911) »Dementia praecox oder Gruppe der Schizophrenien«, str. 43-4 in 305-6. – Predavanje o ambivalenci v Bernu 1910, podano v *Zentralblatt für Psychoanalyse*, 1. zv., str. 266. – W. Stekel je za iste fenomene predlagal oznako »Bipolarität«. [Videti je, da Freud tu prvokrat omenil besedo »ambivalenca«. Občasno jo uporablja v drugačnem pomenu kot Bleuler, namreč da bi opisal sočasen nastop aktivnega in pasivnega impulza. Gl. tudi uredniško opombo k »Triebe und Triebchicksale« (1915 c), *Studienausgabe*, 3. zv., str. 94, op. 1; slov. prev.: »Nagoni in njihove usode« (1915), *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 92.]

parov«¹³ in predstavlja enega njenih konstitucijskih pogojev. Ambivalentnost čustvenih usmeritev nam najboljše pojasni sposobnost nevrotikov, da postavijo svoje transferje v službo odpora. Možnost vplivanja na zdravljenje pa se preneha tam, kjer je transferna sposobnost postala bistveno negativna, kot pri paranoidnih.

Z vsemi temi razmišljanji pa smo do sedaj presojali samo eno stran pojava transferja; našo pozornost je potrebno posvetiti nekemu drugemu vidiku iste stvari. Kdor si je pridobil pravi vtis o tem, kako analiziranca iz njegovih realnih odnosov vrže k zdravniku, takoj ko pride pod gospostvo izdatnega transfernega odpora, kako si potem dovoli zanemarjanje temeljnega psihoanalitičnega pravila¹⁴, da lahko brez kritike sporoči vse, kar mu pride na pamet, kako pozabi namene, s katerimi je vstopil v analizo, in kako logični sklepi in zveze, ki so še kratek čas pred tem nanj naredili največji vtis, tedaj zanj postanejo irelevantni, ta bo čutil potrebo, da si ta vtis razen iz doslej navedenih pojasni še iz drugih momentov, in takšni dejansko niso daleč; spet se razkrivajo v psiholoških situacijah, v katere je analiziranca postavilo zdravljenje.

V sledenju libidu, ki je izgubljen za zavest, smo prodrli v področje nezavednega. Reakcije, ki so dosežene, pokažejo samo nekatere od značilnosti nezavednih procesov, kot smo jih spoznali skozi študij sanj. Nezavedni vzgibi ne dopuščajo spomnjenja, kot želimo v zdravljenju, temveč stremijo za tem, da se reproducirajo, kar odgovarja brezčasnosti in halucinatorni zmožnosti nezavednega.¹⁵ Bolni podobno kot v sanjah izide prebujanja njegovih nezavednih

13. [Nagone, ki nastopajo v nasprotnih parih, je Freud prvič opisal v *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905 d), *Studienausgabe*, 5. zv., str. 75-6; slov. prev.: *Tri razprave o teoriji seksualnosti*, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1995, str. 47-49; in nato še v »Triebe und Triebchicksale« (1915 c), *Studienausgabe*, 3. zv., str. 90 ff; slov. prev.: »Nagoni in njihove usode« (1915), *Metapsihološki spisi*, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1987, str. 88. Njihovo vlogo obravnava Freud v zgodovini razvoja bolezni »Rattenmann« (1909 d), *Studienausgabe*, 7. zv., str. 94 ff; slov. prev.: »Beleške o primeru prisilne neuroze« [»Podganar«], *Dve analizi*, DDU Univerzum, Ljubljana 1984, str. 170].
14. [Izraz tukaj prvič nastopi in je odslej običajna oznaka temeljnega tehničnega pravila. Neka zelo podobna formulacija – Freud govori tam o »glavnem psihoanalitičnem pravilu« – se nahaja seveda že v tretjem od njegovih predavanj na Clark University (1910 a). Sama misel seveda sega daleč nazaj; npr. v zelo podobni rabi se pojavi že v drugem poglavju *Traumdeutung* (1900 a), *Studienausgabe*, 2. zv., str. 121-2, kot tudi v »Zur Einleitung der Behandlung« (1913 c), str. 194, kjer je problem poleg tega obravnavan v dolgi opombi. – Prim. tudi »Die Freudsche psychoanalytische Methode«, *Studienausgabe*, *Dopolnilni zvezek*, str. 103.]
15. [To je nadalje razvito v »Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten« (1914 g), *Studienausgabe*, *Dopolnilni zvezek*, str. 210 ff; slov. prev.: »Spominjanje, ponavljanje in predelava«, *Problemi* 3/95, str. 46.]

vzgibov pripiše sedanjosti in realnosti; hoče udejaniti svojo strast, ne da bi se oziral na realni položaj. Zdravnik ga hoče prisiliti, da čustvene vzgibe uvrsti v sklop obravnave in v sklop njegove življenjske zgodbe, jih podredi miselnemu motrenju in prepozna po njihovi psihični vrednosti. Boj med zdravnikom in pacientom, med intelektom in nagoniskim življenjem, med spoznanjem in hotenjem po udejanjanju, se odigrava skoraj izključno na transfernih pojavih. Na tem polju mora biti dosežena zmaga, ki je trajni izraz ozdravljenja od nevroze. Neizpodbitno je, da pripravlja psihoanalitiko največje težave premaganje transfernih pojavov, toda ne smemo pozabiti, da nam prav oni neprecenljivo služijo pri tem, da bolnikove skrite in pozabljene ljubezenske vzgibe naredimo aktualne in manifestne, kajti nenazadnje nihče ne more biti pokončan *in absentia* ali *in effigie*.¹⁶

1937 *Zeitschrift für Psychoanalyse*, 13. zvezek, str. 1-16

1950 *Germanische Weste*, 16. zvezek, str. 41-56

Prevedla Mateja Peršak

¹⁶ Navedeni prevod besedila je nastal po besedilu v *Pravljensko-pedagoški zbornik*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1975, str. 393-406.

Uredniška opomba

16. Delo je bilo objavljeno leta 1937 v reviji:

17. Članek je bil prevzet v zbirko *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten* (1914c), *Studienausgabe*, *Doplnilni zvezek*, str. 212; slov. prev.: »Spominjanje, ponavljanje in predelava«, *Problemi* 3/95, str. 47-48.]

16. [Prim. podobno opombo tudi v »Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten« (1914c), *Studienausgabe*, *Doplnilni zvezek*, str. 212; slov. prev.: »Spominjanje, ponavljanje in predelava«, *Problemi* 3/95, str. 47-48.]

Sigmund Freud

KONSTRUKCIJE V ANALIZI

(Konstruktionen in der Analyse)

(1937d)

Izdaje v nemškem jeziku:

1937 *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, 23. (4.) zv., str. 459-69.

1950 *Gesammelte Werke*, 16. zv., str. 43-56.

Slovenski prevod besedila je narejen po izdaji v *Studienausgabe, Dopolnilni zvezek*, Ficher Verlag, Frankfurt na Majni, 1975, str. 393-406.

Uredniška opomba

Delo je bilo objavljeno decembra 1937. leta.

Četudi je konstrukcijam v razpravah o analitični tehniki namenjeno precej manj pozornosti kot razlagam, kar omenja že Freud sam, vsebujejo njegova lastna dela vendarle veliko opozoril nanje. Obstaja nekaj izpeljanih primerov v analizi zgodovine bolezni »Podganarja« (1909 d), *Studienausgabe*, 7. zv., str. 54-5 in 71-2; slov. prev.: »Podganar«, *Dve analizi*, DDU Univerzum, Ljubljana 1984, str. 111-180; kot tudi »Volčjega človeka« (1918 b), *Studienausgabe*, 8. zv.; slov. prev.: »Volčji človek«, *Mali Hans, Volčji človek*, Studia humanitatis, Ljubljana 1989, str. 127-238. Celotni zadnji primer se razgrinja okrog konstrukcije; vendar Freud to vprašanje posebej obravnava v V. poglavju (*Studienausgabe*, 8. zv., str. 168 ff; slov. prev.: »Volčji človek«, *Mali Hans, Volčji človek*, Studia humanitatis, Ljubljana 1989, str. 171 ff). Nenazadnje igrajo konstrukcije pomembno vlogo tudi v primeru ženske homoseksualnosti (1920 a); Freud jih predstavi v I. poglavju razprave (*Studienausgabe*, 7. zv., str. 261-2). Ogledati si je potrebno tudi tehnično poglavje študije *Abriß der Psychoanalyse* (1940 a [1938]), *Dopolnilni zvezek*, str. 416-7.

Delo se konča z razpravo o vprašanju razlikovanja med »historično« in »materialno« resnico, ki je Freuda takrat posebno zanimalo.

Nek zelo zaslužen raziskovalec, ki sem mu vselej štel v dobro, da je bil pravičen do psihoanalize v času, ko se je večina drugih postavila nad tako obvezo, se je nekoč vendarle izrazil žaljivo in krivično o naši analitični tehniki. Dejal je, da s pacientom, ko mu podajamo naše razlage, ravnamo po razvpitem pravilu: *Heads I win, tails you lose*. Kar pomeni, če nam pacient pritrjuje, potem imamo seveda prav; če pa nam nasprotuje, potem je le-to samo znak odpora, torej nam prav tako pritrjuje. Tako imamo v odnosu do uboge nemočne osebe, ki jo analiziramo, vselej prav, ne glede na to, kako se bo ta vedla do naših domnev. Ker pa je res, da »ne« našega pacienta nasploh ne določa, da naše razlage opustimo kot nepravilne, je bilo takšno razkrinkanje naše tehnike nasprotnikom analize zelo dobrodošlo. Zato se spleča temeljito predstaviti, kako med analitično obravnavo navadno ocenjujemo pacientov »da« in »ne«, izraz njegovega strinjanja in nasprotovanja. Seveda pri tem upravičevanju noben dejaven analitik ne bo izvedel nečesa, česar ne bi že vedel.¹

Kot je znano, je namen analitičnega dela, da pacienta pripelje do ponovne obuditve potlačitev – kar gre razumeti v najširšem pomenu – njegovega zgodnjega razvoja, da bi jih nadomestil z reakcijami, ki ustrezajo stanju psihične zrelosti. V ta namen se mora ponovno spomniti določenih doživetij in z njimi izzvanih afektnih vzgibov, ki so sedaj pri njem pozabljeni. Vemo, da so njegovi sedanji simptomi in zavore posledice takšnih potlačitev, torej nadomestek za pozabljeno. Katere uporabne materiale nam da na razpolago, ko ga vodimo na pot ponovnega osvajanja pozabljenih spominov? Marsikaj: drobce teh spominov iz njegovih sanj, na sebi velike vrednosti, toda praviloma jih vsi dejavniki, ki sodelujejo pri tvorbi sanj, močno popačijo; domisleke, ki jih producira, ko se prepusti »prostim asociacijam«, v katerih lahko odkrijemo namige na potlačena doživetja in derivate potlačenih afektnih vzgibov, kot tudi reakcije proti njim; nenazadnje nakazovanje ponavljanj potlačenemu pripadajočih afektov v

1. [Ta razprava se navezuje na Freudova zgodnejša razmišljanja v delu »Die Verneigung« (1925 h), *Studienausgabe*, 3. zv., str. 373 in 377; slov. prev.: »Zanikanje«, *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 407 in 411. Primerjati je treba tudi odlomek iz prvega poglavja analize »Dora« (1905 e), *Studienausgabe*, 6. zv., str. 131 in opombo, dodano temu odlomku leta 1923; slov. prev.: »Odlomek iz nekega primera histerije, Dora«, *Dve analizi*, DDU Univerzum, Ljubljana 1984, str. 54 in opomba 44; nadalje tudi opombo k poglavju I (D) analize »Podganarja« (1909 d), *Studienausgabe*, 7. zv., str. 55, opomba I; slov. prev.: »Podganar«, *Dve analizi*, DDU Univerzum, Ljubljana 1984, str. 134, op. 20.]

pomembnejših ali nepomembnih pacientovih dejanjih znotraj in tudi izven analitične situacije. Ugotovili smo, da je odnos transferja, ki se vzpostavi do analitika, posebno primeren, da podpre ponovno vrnitev takšnih afektnih zvez. Iz te – takorekoč – surovine moramo pridobiti željeno.

Kar želimo, je zanesljiva in v vseh bistvenih koščkih popolna slika pacientovih pozabljenih let življenja. Tukaj pa se spomnimo, da se analitično delo sestoji iz dveh povsem različnih delov, da se dogaja na dveh ločenih prizoriščih, pri dveh osebah, od katerih je vsaki dodeljena druga vloga. Za hip se lahko vprašamo, zakaj nismo na to osnovno dejstvo opozorili že zdavnaj, toda takoj si rečemo, da nismo ničesar zamočali, da gre za splošno znano, takorekoč samoumevno dejstvo, ki je tukaj izpostavljeno s posebnim namenom in vrednoteno za sebe. Vsi vemo, da je analiziranca potrebno privedi do tega, da se spomni nekaj, kar je doživel in potlačil, a dinamični pogoji tega procesa so tako zanimivi, da je drugi kos dela, analitikovo delovanje, potisnjen v ozadje. Analitik ni ničesar od tistega, kar obravnava, ne doživel ne potlačil; njegova naloga ne more biti, da se kaj spomni. Kaj je torej njegova naloga? Pozabljeno mora uganiti, ali pravilneje rečeno, *konstruirati* iz znamenj, ki jih le-to pušča za seboj. Kako, kdaj in s katerimi razlagami sporoči svoje konstrukcije pacientu, določa povezava med obema kosoma analitičnega dela, med njegovim in analizirančevim.

Njegovo delo konstrukcije ali, kot se rado sliši, rekonstrukcije, kaže veliko podobnost z delom arheologa, ki izkopava porušeno in zasuto bivališče ali zgradbo preteklosti. Pravzaprav je identično, le da dela analitik pod boljšimi pogoji, razpolaga z več pripomočki, saj si prizadeva za nekaj še živega, ne za porušen objekt, in morda še iz nekega drugega razloga. Toda tako kot arheolog iz ostalih ostankov zidu zgradi stene zgradbe, iz poglobitev v tleh določi število in položaj stebrov, iz v ruševinah najdenih ostankov ponovno izdela nekdanje stensko okrasje in poslikave, tako postopa tudi analitik, ko sklepa na podlagi pacientovih spominskih drobcev, asociacij in dejavnih izjav. Oba imata nesporno pravico do rekonstrukcije z dopolnjevanjem in povezovanjem ohranjenih ostankov. Tudi prenekatero težave in viri napak so za oba primera enaki. Kot je znano, je ena najbolj kočljivih nalog arheologije določitev relativne starosti odkritja, in ko se objekt pojavi v določeni plasti, se je pogosto treba odločiti, ali pripada tej plasti ali je prišel v globino s kasnejšimi prelomi. Lahko je ugotoviti, kaj ustreza temu dvomu pri analitičnih konstrukcijah.

Rekli smo, da dela analitik v ugodnejših razmerah kot arheolog, ker ima na voljo tudi material, ki mu pri izkopavanjih ni mogoče najti nič podobnega, npr.

ponavljanja reakcij, ki izvirajo iz preteklosti in vse, kar se skozi transfer nakaže pri takšnih ponavljanjih. Razen tega je treba upoštevati, da ima arheolog opraviti s porušenimi objekti, od katerih so bili veliki in pomembni kosi prav gotovo izgubljeni zaradi mehanične sile, ognja in plenjenja. Nobenemu trudu pri njihovem odkrivanju se ne more posrečiti, da bi jih sestavil z ohranjenimi ostanki. Navodila lahko daje edino rekonstrukcija, ki se zato dovolj pogosto ne more dvigniti nad neko določeno verjetnost. Drugače je s psihičnim objektom, katerega predzgodovino hoče ugotoviti analitik. Tukaj je praviloma tako, kot se je pri arheološkem objektu pripetilo samo v srečnih izjemah, kot v Pompejih in s Tutankamonovim grobom. Vse bistveno je ohranjeno, celo tisto, kar je videti popolnoma pozabljeno, še nekako in nekje obstaja, samo da je zasuto in za razpolaganje subjektu nedostopno. Kot je znano, smemo podvomiti, ali katerokoli psihično tvorbo doleti resnično popolno uničenje. Samo vprašanje analitične tehnike je, ali bo skrito uspela popolnoma spraviti na dan. Tej izredni prednosti analitičnega dela pa stojita nasproti dve drugi dejstvi, in sicer da je psihični objekt neprimerljivo bolj zapleten kot material arheologa in da naše znanje ni dovolj pripravljeno za to, kar naj bi našli, ker intimna struktura le-tega skriva še tako veliko skrivnostnega. Tukaj pa se primerjava obeh del tudi konča, kajti glavna razlika obeh leži v tem, da je za arheologijo rekonstrukcija cilj in konec njenega prizadevanja, medtem ko je za analizo konstrukcija samo priprava.

II

Priprava vsekakor ne v pomenu, da mora biti v celoti izvedena, preden se lotimo sledečega, nekako tako kot pri gradnji hiše, kjer morajo biti vsi zidovi postavljeni in vsa okna vstavljena, preden se lahko ukvarjamo z notranjo dekoracijo soban. Vsak analitik ve, da analitična obravnava poteka drugače, da obe vrsti dela potekata drugo ob drugem, eno vedno spredaj, drugo priključeno nanjo. Analitik dokonča nek kos kostrukcije, ga sporoči analizirancu, s čimer vpliva nanj; nato konstruira nadaljnji kos iz na novo dotekajočega materiala, ravna s tem na enak način, in potem v takšnih izmenjavah naprej do konca. Razlog, da v prikazih analitične tehnike tako malo slišimo o »konstrukcijah«, je v tem, da namesto o njih govorimo o »razlagah« in njihovem učinku. Vendar menim, da je konstrukcija mnogo primernejša oznaka. Razlaga se nanaša na to, kar opravimo z enim samim elementom materiala, kakšnim domislekom,

spodrsrljajem in podobnim. V konstrukciji pa analizirancu košček njegove pozabljenе predzgodovine predstavimo približno na naslednji način: »Do vašega n-tega leta ste se imeli za edinega in neomejenega posestnika matere, nato je prišel drugi otrok in z njim težko razočaranje. Mati vas je za nekaj časa zapustila, in se tudi kasneje ni več posvečala izključno vam. Vaša občutja do matere so postala ambivalentna, oče je dobil nov pomen za vas.« in tako naprej. V našem sestavku je naša pozornost posvečena izključno tej pripravi konstrukcij. Tu se najprej zastavi vprašanje, kakšna jamstva imamo, da med delom na konstrukcijah ne zaidemo in z zastopanjem nepravilne konstrukcije uspeha obravnave ne postavimo na kocko? Zdi se nam, da to vprašanje sploh ne dopušča vsesplošnega odgovora, vendar lahko, še preden ga pretresemo, prisluhujemo neki tolažeči informaciji, ki nam jo daje analitično izkustvo. To nas namreč uči, da ne povzročimo nobene škode, če smo se enkrat zmotili in pacientu nepravilno konstrukcijo predstavili kot verjetno zgodovinsko resnico. Seveda pomeni izgubo časa in če bi pacientu zmeraj znali pripovedovati samo napačne kombinacije, ne bi naredili dobrega vtisa in njegove obravnave ne bi pripeljali daleč, toda ena sama takšna zmota je neškodljiva.² V takšnem primeru se prej zgodi, da pacient ostane neprizadet, da ne reagira niti z »da« niti z »ne«. To je sicer lahko samo odlog njegove reakcije; če pa tako ostane, lahko zaključimo, da smo se zmotili, kar bomo brez izgub za našo avtoriteto pacientu pri primerni priložnosti priznali. Ta priložnost je dana, ko pride na dan nov material, ki dopušča boljšo konstrukcijo in s tem korekturo zmote. Napačna konstrukcija izpade na tak način, kot če nikoli ne bi bila narejena, v nekaterih primerih dobimo občutek, kot če bi bili, rekoč s Polonijem, resničnega krapa ujeli na lažno vabo³. Nevarnost, da bi pacienta s sugestijo zvedli na napačno pot, s tem ko bi ga »prepričali« o stvareh, ki jih sami verjamemo, on pa jih ne bi hotel sprejeti, je prav gotovo neizmerno pretirana. Analitik se je moral vesti zelo nekorektno, če se mu je lahko pripetila takšna nesreča; predvsem bi si lahko očital, da pacientu ni pustil do besede. Brez hvalisanja lahko zatrdim, da se takšna zloraba »sugestije« v moji dejavnosti ni nikoli zgodila.

2. [Primer napačne konstrukcije je omenjen na začetku III. poglavja »Volčjega človeka« (1918 b), *Studienausgabe*, 8. zv., str. 139; slov. prev.: »Volčji človek«, *Mali Hans, Volčji človek*, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1989, str. 143–145.]

3. [Shakespeare, *Hamlet*, II. dejanje, 1. prizor: »A vidiš, na vabo laž se ujame krap resnica.« Slov. prev.: W. Shakespeare, *Hamlet*, Založba Mladinska knjiga, Ljubljana 1995, prevod Milan Jesih, str. 66.]

Iz prej razloženega že izhaja, da na noben način nismo nagnjeni k temu, da bi zanemarjali znamenja, ki izvirajo iz pacientove reakcije na prikaz kakšne naših konstrukcij. To točko hočemo obravnavati temeljito. Res je, da analizirančevega »ne« ne sprejemamo kot polnovrednega, ampak nič bolj ne damo veljave njegovemu »da«; povsem neupravičena je obdolžitev, da njegovo izjavo v vseh primerih preinterpretiramo v potrditev. Dejansko stvari ne potekajo tako zelo enostavno, dejansko si svoje odločitve tako ne poenostavimo.

Analizirančev neposredni »da« je večpomenski. Lahko res naznanja, da je analiziranec slišano konstrukcijo priznal za pravilno, lahko pa je tudi brez pomena ali pa ga je mogoče imenovati celo »hinavski«, s tem da je prilagojen analizirančevemu odporu, ki s takšnim soglašanjem neodkrito resnico še naprej skriva. Ta »da« ima vrednost samo, če je sledil iz nedirektnih pritrditev, kadar pacient neposredno po svojem »da« producira nove spomine, ki konstrukcijo dopolnjujejo in razširjajo. Samo v tem primeru priznamo »da« kot polno rešitev mesta, ki ga zadeva.⁴

Pacientov »ne« je prav tako večpomenski in pravzaprav še manj uporaben kot njegov »da«. V redkih primerih se izkaže za izraz upravičene zavrnitve; neprimerno pogosteje je izkazovanje odpora, ki ga je izzvala vsebina sporočene konstrukcije, toda prav tako lahko izvira iz kakšnega drugega dejavnika kompleksne analitične situacije. Pacientov »ne« torej ne dokazuje pravilnosti konstrukcije, se pa zelo dobro ujema s to možnostjo. Ker je vsaka takšna konstrukcija nepopolna, ker zajema samo košček pozabljene preteklosti, lahko odkrito domnevamo, da analiziranec tistega, kar smo mu sporočili, pravzaprav ne zanika, temveč svoj ugovor vzdržuje iz še ne odkritega dela. Po pravilu bo svojo pritrditev izrazil šele potem, ko bo izvedel celotno resnico, a ta je pogosto obsežna. Edina gotova razlaga njegovega »ne« je torej tista, ki se nanaša na njegovo nepopolnost; konstrukcija mu gotovo ni povedala vsega.

Sledi torej, da lahko iz pacientovih neposrednih izjav po posredovanju konstrukcije dobimo malo opornih točk glede tega, ali smo uganili pravilno ali nepravilno. Toliko bolj zanimivo je, da obstajajo indirektno vrste potrditve, ki so povsem zanesljive. Ena teh je reklo, ki ga z nekoliko spremenjenimi besedami lahko kot po dogovoru slišimo od najrazličnejših oseb. Glasi se: »*To (na to) nisem (ali: ne bi bil) nikoli pomislil.*« To izjavo lahko brez pomislekov

4. [Prim. del VII. razdelka »Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung« (1923 c), *Studienausgabe, Dopolnilni zvezek*, str. 265.]

prevedemo: »Da, v tem primeru ste resnično zadeli *nezavedno*.«⁵ Na žalost slišimo pri analitiku tako zaželeno formulo pogosteje po posameznih razlagah kot po sporočanju obsežnejših konstrukcij. Prav tako dragocena je potrditev, tokrat izražena pozitivno, kadar analiziranec odgovori z asociacijo, ki vsebuje nekaj podobnega ali analognega vsebini konstrukcije. K temu bi rad namesto primera iz kakšne analize, ki bi ga bilo lahko najti, a bi ga moral na dolgo in široko predstavljati, povedal nek majhen izven analitičen doživljaj, ki takšno dejansko stanje predstavi s poudarkom, ki deluje skoraj komično. Gre za mojega kolega, ki me je – to sega daleč nazaj – izbral za konsiliarija v njegovi zdravniški dejavnosti. Nekega dne pa je pripeljal svojo mlado ženo, ki mu je povzročala težave. Z različnimi pretvezami je odklanjala spolne odnose, on pa je od mene očitno pričakoval, da naj jo poučim o posledicah njenega nepri-mernege vedenja. Tega sem se lotil in ji razložil, da bi njeno zavračanje naj-verjetneje pri njenem možu povzročilo obžalovanja vredne zdravstvene motnje ali skušnjave, ki bi lahko vodile k propadu njunega zakona. Pri tem me je on nenadoma prekinil, da bi mi rekel: »Anglež, pri katerem ste diagnosticirali tumor na možganih, je *tudi* že umrl.« Najprej je bilo govorjenje videti nera-zumljivo, *tudi* v stavku nerazložljiv, saj nismo govorili o nobenem drugem umrlem. Malo kasneje sem razumel. Mož me je hotel očitno podpreti, hotel je reči: »Da, prav gotovo imate prav, vaša diagnoza pri pacientu je bila *tudi* potrjena.« To je bil popoln pendant k indirektnim potrditvam z asociacijami, ki jih dobimo v analizi. Vendar nočem tajiti, da so imele svoj delež pri izjavi kolega tudi druge, na stran potisnjene misli.

Indirektne potrditve z asociacijami, ki se ujemajo z vsebino konstrukcije, ki nosijo s seboj nek takšen »*tudi*«, dajejo naši presoji dragocene oporne točke pri ugotavljanju, ali se bo ta konstrukcija v nadaljevanju analize potrdila. Posebno izrazit je tudi primer, ko se potrditev s pomočjo spodrsljaja prikrade v neposreden ugovor. Lep primer te vrste sem nekoč prej objavil na drugem mestu.⁶ V pacientovih sanjah se je večkrat pojavilo na Dunaju dobro znano ime *Jauner*, ne da bi v njegovih asociacijah našli zadovoljivo pojasnilo. Nato sem poskusil z razlago, da je najbrž menil *Gauner* [lopov, slepar], ko je rekel *Jauner*, in pacient je hitro odgovoril: »To se mi zdi pa le malce preveč '*jewagt*'

5. [Skoraj enako formulacijo najdemo na koncu dela »Die Verneinung« (1925 h), *Studienausgabe*, 3. zv., str. 377; slov. prev.: »Zanikanje«, *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 411.]

6. [Gl. naslednjo opombo.]

[namesto *gewagt* – tvegano].⁷ Ali pa bo pacient domnevo, da se mu zdi določeno plačilo previsoko, zavrnil z besedami: »Deset dolarjev ne igra pri meni nobene vloge.«, a postavi namesto dolarjev nižjo vrsto denarja in reče: »Deset šilingov.«

Če je analiza pod pritiskom močnejših momentov, ki izsilijo negativno terapevtsko reakcijo,⁸ kot so slaba vest, mazohistična potreba po trpljenju, upiranje analitikovi pomoči, nam iskano odločitev pogosto olajša pacientovo vedenje po prikazu konstrukcije. Če je konstrukcija napačna, se pri pacientu nič ne spremeni; če pa je pravilna ali vodi k približevanju k resnici, reagira nanjo z očitnim poslabšanjem svojih simptomov ter svojega splošnega počutja.

Strnjeno bomo ugotovili, da ne zaslužimo očitka, da podcenjujoče potiskamo na stran analizirančevo stališče do naših konstrukcij. Nanj smo pozorni in iz njega pogosto vzamemo dragocene oporne točke. Toda te pacientove reakcije so večinoma večpomenske in ne dopuščajo dokončne odločitve. Samo nadaljevanje analize nam lahko prinese odločitev glede pravilnosti ali neuporabnosti naše konstrukcije. Posamezne konstrukcije ne podamo nič drugče kot domnevo, ki čaka na preizkus, potrditev ali zavrnitev. Pri tem se ne sklicujemo na avtoriteto, od pacienta ne zahtevamo neposrednega pristanka in z njim ne diskutiramo, če ji sprva ugovarja. Na kratko, vedemo se po vzoru znanega Nestroyevega lika, hišnega hlapca⁹, ki ima za vsa vprašanja in ugovore pripravljen en sam odgovor: »V teku dogodkov bo vse postalo jasno.«

III

Komajda se spleča predstavljati, kaj se v nadaljevanju analize dogaja, po katerih poteh se naše domneve spremenijo v pacientova prepričanja; vsakemu analitiku je poznano iz vsakodneвне izkušnje in za razumevanje ne predstavlja težav. Samo ena točka zahteva raziskavo in pojasnilo. Pot, ki izhaja iz analitikove konstrukcije, naj bi se končala v analizirančevem spominjanju; toda zmeraj ne vodi tako daleč. Kaj pogosto pacienta ne uspemo pripeljati do spominjanja

7. [V zadnji tretjini V. poglavja *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (1901 b); slov. prev.: »K psihopatologiji vsakdanjega življenja, DZS, Ljubljana 1975, str. 93-94.]

8. [Prim. V. poglavje *Das Ich und das Es* (1923 b), *Studienausgabe*, 3. zv., str. 316; slov. prev.: »Jaz in Ono«, *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 347.]

9. [V *Der Zerrissene*. Nestroy je citiran tudi na str. 285 in 369, *Studienausgabe*, *Dopolnilni zvezek*.]

potlačene. Namesto tega s korektnim izvajanjem analize pri njem dosežemo gotovost prepričanja o resničnosti konstrukcije, ki terapevtsko učinkuje enako kot ponovno doseženo spominjanje. V katerih okoliščinah se to zgodi in kako je mogoče, da nek navidezno nepopolni nadomestek vseeno popolnoma učinkuje, ostaja snov za poznejše raziskovanje.

Kratek prikaz bom končal z nekaterimi opombami, ki odpirajo nadaljnjo perspektivo. V nekaterih analizah mi je vzbudilo pozornost, da je prikaz očitno pravilne konstrukcije pri analizirancih spravljal na dan nek presenetljiv in sprva nerazumljiv pojav. Dobili so žive spomine, ki so jih sami opisali kot »nadvse jasne«¹⁰, toda niso se približno spominjali dogodka, ki je bil vsebina konstrukcije, temveč podrobnosti, ki so bile tej vsebini blizu, npr. preostro obrazov v njej omenjenih oseb ali prostorov, v katerih bi se bilo lahko pripetilo podobno ali še košček bolj vstran, opremo teh prostorov, o kateri konstrukcija seveda ni mogla ničesar vedeti. To se je dogajalo tako v sanjah neposredno po prikazu kot tudi v budnosti v fantazijskih stanjih. Na same spomine se nadalje ni nič navezalo; potem je bilo očitno, da jih je treba razumeti kot rezultat nekega kompromisa. »Vzgon« potlačene, ki je s prikazom konstrukcije postalo dejavno, je hotel tiste pomembne spominske sledi privedi do zavesti; odporu tega gibanja sicer ni uspelo zadržati, pač pa premestiti na sosednje, postranske objekte.

Take spomine bi lahko imenovali halucinacije, če bi se bila njihovi jasnosti pridružila vera, da so dejanska. Toda analogija je pridobila na pomenu, ko sem postal pozoren na občasni pojav resničnih halucinacij pri drugih, zagotovo ne psihotičnih primerih. Miselni tok se je potem nadaljeval: morda je splošni značaj halucinacije, do sedaj ne dovolj ovrednoten, da se v njej ponovi nekaj, kar je bilo doživeto v zgodnji dobi in nato pozabljeno, nekaj, kar je otrok videl ali slišal v času, ko je bil še komaj zmožen govoriti in kar se sedaj vsiljuje zavesti, najbrž popačeno in premeščeno v učinkovanju sil, ki se takšni ponovitvi zoperstavljajo. A pri tesnem odnosu halucinacije do določenih oblik psihoze sme naša miselna pot seči še dlje. Morda same blodnje, v katere so te halucinacije tako redno vključene, niso tako neodvisne od vzgona nezavednega in vrnitve potlačene, kot navadno predpostavljamo. Praviloma poudarjamo samo dva momenta v mehanizmu blodnje, odvrnitev od realnega sveta in njene motive

10. [Zdi se, da se tukaj opisani fenomen nanaša na opazovanja, o katerih je Freud razmišljal v sklopu *Psychopathologie des Alltagslebens* (1901 b), gl. prvo daljšo opombo precej na začetku II. poglavja; slov. prev.: gl. ured. op., str. 23-24. Prim. tudi še zgodnejši razpravi »Zum psychischen Mechanismus der Vergeßlichkeit« (1898 b) in »Über Deckerinnerungen« (1899 a). Freud tu vsepovsod uporablja besedo »überdeutlich«, nadvse jasno.]

po eni strani in po drugi vpliv izpolnitve želje na vsebino blodnje. Toda ali ne bi mogel biti dinamični proces prej to, da vzgon potlačenega izrabi odvrnitev od realnosti zato, da bi bila vsebina potlačenega vsiljena zavesti, pri čemer si pri tem procesu vzbujeni odpori in tendenca k izpolnitvi želje delijo odgovornost za popačenje in premestitev ponovno spomnjenega? To je tudi nam znani mehanizem sanj, katerega je že prastara slutnja enačila z blaznostjo.

Ne mislim, da je takšno pojmovanje blodenj povsem novo, vendar poudarja nek vidik, ki običajno ni potisnjen v ospredje. Pri tem je bistvena trditev, da blaznost nima le metode, kot je ugotovil že pesnik¹¹, temveč da je v njej vsebovan tudi košček *historične resnice*, in tako smo blizu domnevi, da prisilno verovanje, ki ga najdemo v blodnji, črpa svojo moč iz prav takšnega infantilnega vira. V dokaz te teorije so mi danes na razpolago le reminiscence, ne sveži vtisi. Verjetno bi se splačal trud, če bi poskusili ustrezne primere bolezni študirati na podlagi tukaj razvitih predpostavk in jim prilagoditi tudi njihovo obravnavo. Opustili bi brezploden trud prepričevati bolnega, da je njegova blodnja blaznost, da je v nasprotju z realnostjo, in v pripoznanju resničnega jedra našli skupna tla, na katerih se lahko razvije terapevtsko delo. To delo bi bilo sestavljeno iz tega, da bi košček *historične resnice* osvobodilo njegovih popačenj in naslonitev na realno sedanost in ga postavilo na mesto preteklosti, ki mu pripada. Vsekakor je premikanje iz pozabljene preteklosti v sedanost ali v pričakovano prihodnost redni dogodek tudi pri nevrotiku. Precej pogosto, ko je v pričakovanju stanja tesnobe, ker se bo zgodilo nekaj groznega, je samo pod vplivom potlačenega spominjanja, da se je nekoč nekaj groznega resnično zgodilo, kar bi rado prišlo do zavesti, a zavestno ne more postati. Menim, da bomo iz takšnih prizadevanj pri psihotikih izvedeli zelo veliko dragocenega, četudi bi jim terapevtski uspeh ne bil dan.

Vem, da si tako pomembna tema ne zasluži obravnavanja mimogrede, kot se tukaj dogaja. Tu sem sledil draži analogije. Bolezenske blodnje se mi kot ekvivalenti konstrukcij, ki jih gradimo v analitičnih obravnavah, zdijo poskusi k pojasnitvi in ozdravljenju, ki pod pogoji psihoze lahko vodijo predvsem k temu, da košček realnosti, ki je v realnosti utajen, nadomestijo z drugim koščkom, ki je bil prav tako utajen v preteklosti. Odkriti intimne povezave med snovjo sedanjih utajitev in takratno potlačitvijo postane naloga posebnega

11. [Polonij v Shakespearovem *Hamletu*, II. dejanje, 2. prizor: »*Though this may be madness, yet there's method in it.*« Slov. prev. »Najsi je blaznost, a je v njej metoda.«, Shakespeare, *Hamlet*, Založba Mladinska knjiga, Ljubljana 1995, prevod Milan Jesih, str. 82.]

preiskovanja. Kakor naša konstrukcija učinkuje samo s tem, da ponovno vrača nek košček izgubljene življenjske zgodbe, prav tako se tudi blodnja zahvaljuje svoji prepričljivi moči deležu historične resnice, ki jo le-ta postavi na mesto zavrnjene realnosti. Na tak način bi se tudi blodnja podredila stavku, da bolnik boleha za reminiscencami¹², ki sem ga nekoč prej podal samo za histerijo. S to kratko formulo tudi takrat nisem hotel zanikati zapletenosti povzročitve boleznin in izključiti delovanj tako številnih drugih momentov.

Če zajamemo človeštvo kot celoto in ga postavimo na položaj posameznega človeškega individuuma, odkrijemo, da je prav tako razvilo blodnje, ki so nedostopne za logično kritiko in nasprotujejo dejanskosti. Če lahko kljub temu izrazijo izredno moč nad ljudmi, vodi raziskava do enakega konca kot pri posameznem individuumu. Za svojo moč se zahvaljujejo vsebnosti *historične resnice*, ki so jo dvignili iz potlačenega pozabljene preteklosti.¹³

Prevedla Mateja Peršak

-
12. [Prim. Breuer in Freud »Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene: Vorläufige Mitteilung« (1893 a), v zadnjem odstavku I. poglavja; nadalje Freudovo predavanje »Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene« (1893 b), *Studienausgabe*, 6. zv., str. 20-3.]
13. [Tema zadnjega odstavka (»historična resnica«) je Freuda v tem času zelo zaposlovala, to je njegovo prvo izčrpno obravnavanje. Nadaljnja napatila so našeta v tistem poglavju *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939 a), ki obravnava to vprašanje, *Studienausgabe*, 9. zv., str. 575; slov. prev.: »Mojzes, njegovo ljudstvo in monoteistična religija«, *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1981, str. 99.]

G. W. F. Hegel
ZNANOST LOGIKE

Zbornik
HITCHCOCK II.

Freud in Lacan
ŽENSKA IN SEKSUALNOST

RAZPOL 7

Fredric Jameson
POSTMODERNIZEM

Mladen Dolar
SAMOZAVEDANJE - HEGLOVA
FENOMENOLOGIJA DUHA II.

Mladen Dolar, Slavoj Žižek
FILOZOFIJA V OPERI

Otto Weininger
SPOL IN ZNAČAJ

Zbornik
FILOZOFIJA SKOZ PSIHOANALIZO

Alenka Zupančič
ETIKA REALNEGA

Kant
KRITIKA PRAKTIČNEGA UMA

Jacques Lacan
SPISI

G. W. F. Hegel
ZNANOST LOGIKE II.

Zbornik
DAS UNHEIMLICHE

RAZPOL 8

Stojan Pelko
OČIVIDCI

Zdravko Kobe
AUTOMATON TRANSCENDENTALE

Jelica Šumič-Riha
AVTORITETA IN ARGUMENTACIJA

Zbornik
PRIMER SCHREBER

Jacqueline Rose
ŽENSKOST IN NJENO NELAGODJE

Zbornik
CLAUDEL Z LACANOM

Jacques Lacan
SEMINAR XI - ŠTIRJE TEMELJNI
KONCEPTI PSIHOANALIZE

Spinoza
DVE RAZPRAVI

