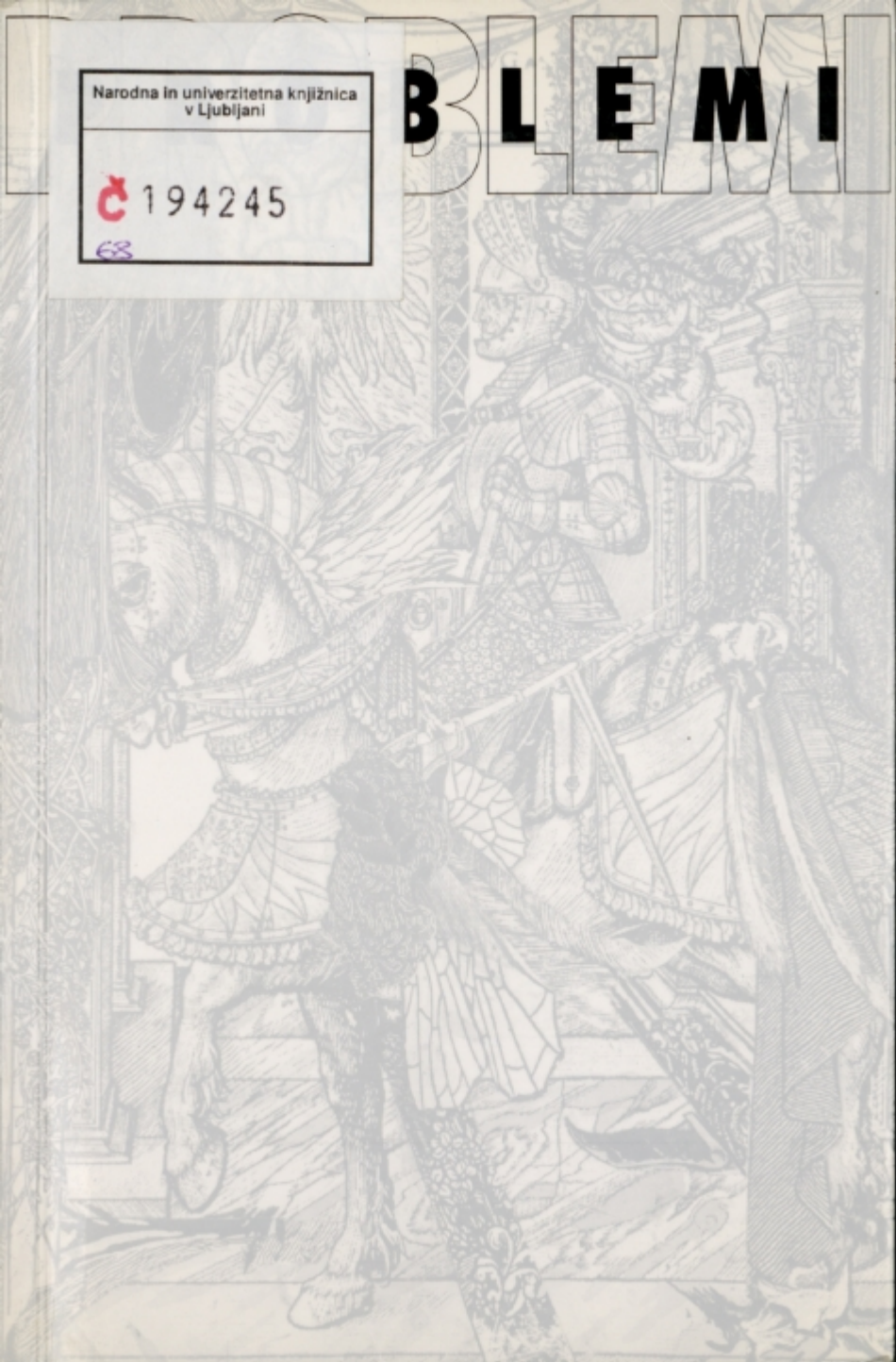


Narodna in univerzitetna knjižnica
v Ljubljani

Č 194245

68

B L E M I



+ Č 194245

Č 194245

K A Z A L O

PROBLEMI

Uvodnik	5
Filozofija skozi psihanalizo	
Slavoj Žižek, <i>Schelling za Hegla: »izginevanječi posredek«</i> II.	7
Plazna izvedba	
Jacques Derrida, <i>Freud in scena pisave</i>	49
Kristof Golec, <i>Razlika v prisotnosti</i>	89
Trinostnost	
A. M. S. Boettj, <i>Trojica je en Bog in ne trije Bogovi</i>	131
A. M. S. Boettj, <i>Ali se Oče, Sin in Sveti duh božanskost predicirajo substancialno?</i>	141
Stjepan Vozel, <i>Trije v Enem</i>	143
Politična filozofija	
Stjepan E. Dotti, <i>Nekaj pripomb k pojmu »izjeme«</i> Carla Schmitta	165
Člapanč Korolec, <i>Hobbesov Leviathan: vstaja, okolščine in odzivi</i>	177
Arhitektura skozi psihanalizo	
Nevena Salecl, <i>Institucija in identiteta II.</i>	213
Dognomatski kotiček	
<i>Prvo dognomatsko pismo</i>	221

P R O B L E M I

K A Z A L O

Uvodnik	5
---------------	---

Filozofija skozi psihoanalizo

Slavoj Žižek, <i>Schelling-za-Hegla: »izginevajoči posrednik«</i> II.	7
--	---

Pisava in razlika

Jacques Derrida, <i>Freud in scena pisave</i>	49
Uroš Grilc, <i>Razlika v prisotnosti</i>	89

Troedinost

A. M. S. Boetij, <i>Trojica je en Bog in ne trije Bogovi</i>	131
A. M. S. Boetij, <i>Ali se Oče, Sin in Sveti duh božanskosti predicirajo substancialno?</i>	141
Matjaž Vesel, <i>Trije v Enem</i>	143

Politična filozofija

Jorge E. Dotti, <i>Nekaj pripomb k pojmu »izjeme«</i> Carla Schmitta	165
Gorazd Korošec, <i>Hobbesov Leviathan: vizija, okoliščine in odzivi</i>	177

Arhitektura skozi psihoanalizo

Renata Salecl, <i>Institucija in identiteta II.</i>	213
---	-----

Dogmatski kotichek

<i>Prvo dogmatično pismo</i>	221
------------------------------------	-----

P R O B L E M I

Slavoj Žižek

SCHELLING-ZA-HEGLA: »IZGINEVAJOČI POSREDNIK« II.

»Potlačena« geneza modernosti

Uvodnik

Leto 1995 smo pri reviji *Problemi* začeli s tem, da smo v Uvodniku k prvi številki opozorili na osiromašenje duha, ki izhaja iz zametavanja dogem. Prisiljeni smo bili poudariti dejstvo, ki je sicer kar najbolj samoumevno, a ki ga je to, čemur pravijo »duh časa« in čemur bi morali pravzaprav reči »čas brez duha«, povsem zastrlo. To dejstvo pa je sledeče: Najvišji izraz svobode in avtonomije duha je dogma. V tem istem Uvodniku smo tudi obljubili, da ne bomo ostali zgolj pri melanholičnih tožbah o temi, v katero je zašel današnji svet, temveč da bomo svojim bralcem pokazali luč. Pri častitljivem gospodu Valentinu od Križa smo naročili ekspertizo o teh vprašanjih, in v odgovor nam je poslal svoje *Prvo dogmatično pismo*. Tako torej lahko leto 1995 zaključimo s tem, da izpolnimo dano obljubo. V pričujočem zvezku *Problemov* objavljamo to Pismo, v prepričanju, da vas bo njegova luč varno vodila skozi leto 1996.

Srečno novo leto in Dogma z vami!

Uredništvo

Med romani E. S. Gogolova v Perryju Masonu je po svojem dvojnem razpiku zaznamit tisti s naslovom *Primer krivopriščne papige*: potem ko se želja za bližnjo dedukcijo pride do morilca, ga le vedno moti nek droben detalj, ki se se prilega povsem njegovi slieni stvari, zato zasnuje novo interpretacijo, ki obrne stvari na glavo in upošteva vse indicije... Lahko bi rekli, da tudi heglovski dialektični proces utemativni primer krivopriščne papige, saj »obrat samonanašujoče negativnosti v novo pozitivnost sledi istemu ritmu kot dvojni razplet. Najprej je tu »negacija negacije« kot absolutna, samonanašujoča izguba, »izguba izgube«, v dialektiki želje se ta moment pojavi, ko se frustrirajoče izkustvo nedostopnosti objekta (želje) spremeni v zavedanje tega, kako je sam ta objekt »metonimijski manjk«, kako zgolj ut-leži določeno nedostopno/izločeno, t.j. temeljno praznino, ki konstituirajo željo. Vendar pa Lacapova razlaga beseda ni zagata želje: sledi ji še en »obrat vijaka«, preobrat *ispetice* v *patice*, negativnosti želje v pozitivnost

Slavoj Žižek

SCHELLING-ZA-HEGLA:
»IZGINEVAJOČI POSREDNIK« II.

»Potlačena« geneza modernosti

Tako smo spet pri *Grundoperation* nemškega idealizma. Da bi kar-se-le-da jasno razmejili to *Grundoperation* v njenem nasprotju do heglovskega »formalnega ovoja zmote«, se je nujno treba lotiti najbolj dolgočasnega in tradicionalnega vprašanje heglovskih študij: elementarne matrice ali modela heglovskega dialektičnega procesa. Za izhodišče vzemimo redko omenjeno značilnost dialektičnega procesa: dejstvo, da se vselej razplete na dveh stopnjah. Država, na primer, je najprej postavljena kot racionalna totaliteta, ki odpravi kontingenco individualnih usod; potem pa v dodatnem »obratu vijaka« postane jasno, da je samo udejanjenje države odvisno od monarha kot kontingentne telesne eksistence. Tako lahko ustrezno odgovorimo na standardni očitek, po katerem je heglovski dialektični proces ujet v zaprti krog teleologije in je njegov konec vnaprej določen z njegovim začetkom, je v njem vsebovan: gladki tek teleološkega stroja kazi grozljivo dejstvo, da je teh koncev *preveč* – natančneje, sta *vsaj dva*. Med romani E. S. Gardnerja o Perryju Masonu je po svojem dvojnem razpletu znamenit tisti z naslovom *Primer krivoprisežne papige*: potem ko Perry izvede svojo običajno zvižajo in z briljantno dedukcijo pride do morilca, ga še vedno moti nek droben detajl, ki se ne prilega povsem njegovi shemi stvari; zato zasnuje novo interpretacijo, ki obrne stvari na glavo in končno upošteva vse indice... Lahko bi rekli, da nudi heglovski dialektični proces ultimativni primer krivoprisežne papige, saj obrat samonanašujoče negativnosti v novo pozitivnost sledi istemu ritmu kot dvojni razplet. Najprej je tu »negacija negacije« kot absolutna, samonanašujoča izguba, »izguba izgube«; v dialektiki želje se ta moment pojavi, ko se frustrirajoče izkustvo nedostopnosti objekta (želje) spremeni v zavedanje tega, kako je sam ta objekt »metonimija manka«, kako zgolj uteleša določeno nedostopnost/nemožnost, t.j. temeljno praznino, ki konstituira željo. Vendar pa Lacanova zadnja beseda ni zagata želje: sledi ji še en »obrat vijaka«, preobrat *impasse* v *passee*, negativnosti želje v pozitivnost

gona: ko spoznamo, kako naš libido pride do svojega smotra (najde zadovoljitev) v samem krožnem gibanju ponavljajočih se neuspehov, ko skuša doseči svoj cilj, tako rekoč »menjamo prestavo« iz želje v gon...

Ta logika dvojnega razpleta nas pripelje nazaj do vprašanja modernega – kartezijanskega – subjekta kot \$, prazne točke samonanašanja: ta subjekt je strogo korelativen ostanku, izmečku (»kosti«), ki izpade na koncu procesa. Zaradi tega razloga je paradokсно prav *delavec* tisti, ki zasede mesto subjekta v antagonističnem razmerju med delavcem in kapitalistom: kot je Marx vedno znova poudarjal, od *Očrtov* do *Kapitala*, je delavec subjekt, t.j. ko ponudi samega sebe – svojo produktivno silo, jedro svoje biti – na trgu in ga je moč kupiti za denar, se znebi še zadnjih ostankov substancialnosti. Zato je ženska – kolikor deluje (tudi) kot objekt menjave med moškimi – *bolj subjekt kot moški*: ni subjektivnosti brez tega, da bi substancialno jedro moje biti, *agalmo* v meni, skrivni zaklad, ki predstavlja mojo čast in dostojanstvo, zvedli na prosto gibajoči in odvrgljivi izmeček... Ta paradokсна konstelacija postavi na laž »uradno« zgodbo o genezi subjektivnosti, ki gre takole: tradicionalni individuuum je vpet v mrežo Usode, njegovo mesto je predhodno določeno z močjo tradicije in njegova tragedija je v njegovi obvezi, da poplača dolg, ki ga je »kontraktiral«, ne da bi sam aktivno sodeloval pri tem, ampak zgolj z mestom svojega vpisa v mrežo družinskih razmerij – kriv je za to, kar je (glede na svoje simbolno mesto), ne pa zato, kar je dejansko storil ali želel. V nasprotju s tem pa se moderni subjekt osvobodi tega bremena tradicije in se postavi kot za sebe odgovorni in avtonomni gospodar svoje usode; pri njem tradicija šteje le, kolikor je šla skozi preizkušnjo neodvisnega tribunala uma. Vendar pa je podmena Hegla, Marxa in Lacana v tem, da se prehod od predmodernega individuuma, ki je vpet v mrežo tradicije, k modernemu avtonomnemu subjektu ne zgodi neposredno – med obema je še nekaj, neke vrste »izginevajoči posrednik«, in da bi označil to gesto grozljive, nesmiselne odpovedi, ki igra vlogo tega »izginevajočega posrednika«, t.j. ki predstavlja potlačeno »genezo modernosti«, se Lacan zateče k freudovskemu konceptu *Versagung*.

Dialektična transsubstanciacija

Režiserjeva mojstrsko zavajajoča manipulacija z gledališčem v filmu *Fritza Langa Secret Beyond the Door*, nekakšni različici teme o sinjebradcu, ponuja vznemirljiv primer takšne izgube substancialne vsebine, ki je značilna za

Versagung. Celia (Joan Bennett) je vse bolj prepričana, da je njen mož Mark (Michael Redgrave) psihopat in da jo namerava ubiti; nekega poznega večera jo zagradi panika in divje steče iz hiše na vrt, zaviti v megljo, kjer se sreča z moško postavo – slika se zabriše tako hitro, da gledalec ne more ugotoviti njegove identitete. To srečanje seveda sledi klasičnim pravilom gotskih grozljivk: ko se bodoča žrtev odloči in pobegne, se zaleti v morilca, ki jo že čaka, kot da bi vedel, da bo skušala pobegniti in je to že vključil v svoj načrt. Na tej točki film preseka Markov *voice-over* in prizor, v katerem si Mark predstavlja, kako mu sodijo za umor Celie: zaradi tega verjamemo, da jo je ubil njen mož. Toda ko se med Markovim tavanjem po sobi Celia nenadoma pojavi na vratih, njena pojava ne preseneti toliko Marka (saj on ve, da je ni ubil) kot samega gledalca; kmalu izvemo, da postava v megli ni bil Mark, ampak Bob, njen bratovsko zaščitniški bivši zaročenec, ki mu je telefonirala in jo je prišel rešiti... Presenečenje je tu dvojno. Prvič, gledalec, ki je vajen standardnih pravil žanra, pričakuje, da bo film po *aphanisis* žrtve, ki sledi srečanju z grozljivo postavo v megli, prešel iz subjektivne pripovedi (iz nekega gledišča) v »objektivno« (neosebno) pripoved; toda v nasprotju z gledalčevim pričakovanjem je tudi prizor, ki sledi *aphanisis* junakinje, podan na način pripovedi iz gledišča (domnevnega morilca). Še več, kmalu postane jasno, da domnevni morilec sploh ni morilec, se pravi, da je bil zločin le plod fantazme – njena (žrtvina) *tesnoba se je »prekrila« z njegovo (morilčevo) fantazmo*.¹ Obrat je tako dvojen: najprej iz njenega gledišča v njegovo; potem pa še njena nenadna (ponovna) pojavitev, ki naredi za »fikcijo« tako njeno kot njegovo pripoved.

Libidinalna ekonomija takšnega obrata od gledišča enega subjekta k gledišču drugega subjekta, potem ko se prvi subjekt sreča z likom ultimativne groze in se zabriše, vključuje neke vrste »transsubstanciacijo«: kot da bi sama realnost drugega subjekta materializirala, utelesila, sanje prvega subjekta; to je, kot da

1. Tu se naslanjamo na odlično analizo tega prizora v tekstu »*Film noir and Women*« Elizabeth Cowie, objavljenem v zborniku *Shades of Noir*, uredila Joan Copjec, London: Verso 1993, str. 155-159. – Teoretsko izjemno zanimivo bi bilo pogledati vse različne filmske različice tega čudnega procesa *aphanisis*, pri katerem je subjekt iz diegetske realnosti ubit ali pa kako drugače »premine« in potem čudežno preživi svojo lastno smrt: tu naletimo na isto strukturo »transsubstanciacije«, ko subjekt, ki preživi svojo lastno smrt, substancialno ni več »isti« kot prej. Dovolj je že, če se spomnimo Hitchcockovih *39 stopnic*, kjer Hannaya ustrelji izdajalski očetovski lik (vodja vohunske mreže) in ga reši molitvenik v prsnem žepu plašča, ki čudežno prestreže kroglo: tu je izjemno pomembno, da *aphanisis* sledi Hannayevemu srečanju z »analnim očetom«, ki obsceno razkazuje svoj manko (odrezani sredinec na levi roki, njegov prepoznavni znak).

bi v drugem subjektu prvi preživel svojo smrt. In za to gre pri heglovski »vrnitvi duha k samemu sebi«: v »negaciji negacije« se duh »vrne k samemu sebi«; vendar pa je več kot pomembno, da se zavedamo »performativne« razsežnosti te vrnitve – skozi to vrnitev k sebi se duh spremeni v sami svoji substanci. *Duh, h kateremu se vrnemo, duh, ki se vrne k sebi, ni isti kot duh, ki je bil prej izgubljen pri alienaciji* – vmes se pojavi neke vrste transsubstanciacija, tako da sama ta vrnitev k sebi zaznamuje točko, v kateri je začetni substancialni duh dokončno zgubljen.² Dovolj je že, če se spomnimo izgube, samo-alienacije duha substancialne skupnosti, ki se pojavi takrat, ko se njene organske vezi razdrejo z nastopom abstraktnega individualizma: na ravni »negacije« je to razdrtje še vedno merjeno s standardom organske enotnosti in je tako izkušeno kot izguba; »negacija negacije« nastopi takrat, ko se duh »vrne k sebi«, ne z obnovitvijo izgubljene organske skupnosti (ta neposredna organska enotnost je izgubljena za vekomaj), temveč s polno dovršitvijo te izgube, se pravi s pojavom novega določila družbene enotnosti – nimamo več neposredne organske enotnosti, ampak formalni pravni red, ki vzdržuje civilno družbo svobodnih posameznikov. Ta nova enotnost je *substancialno* različna od izgubljene organske enotnosti. Z drugimi besedami, »kastracija« označuje dejstvo, da mora »polni« subjekt, ki je neposredno identičen s »patološko« substanco gonov (S), žrtvovati neovirano zadovoljstvo gonov, podvreči to substanco gonov prepovedim tuje etično-simbolne mreže – kako se ta subjekt »vrne k sebi«? Tako da v celoti »konzumira« to izgubo substance, se pravi, da prenese »gravitacijsko središče« svoje biti iz S v \$, iz substance gonov v praznino negativnosti: subjekt »se vrne k sebi«, ko jedra svoje biti ne prepozna več v substanci gonov, ampak se identificira s praznino negativnega samonanašanja. Iz tega novega gledišča se subjektu kažejo goni kot nekaj zunanjega in kontingentnega, kot nekaj, kar ni »povsem on sam.«³

2. Nepresegljivo formulacijo tega ključnega momenta heglovskega dialektičnega procesa najdemo pri Geraru Lebrunu, *La patience du concept*, Pariz: Gallimard 1973.

3. V skladu s standardno kritiko tako imenovanega »reprezentacionalističnega pojmovanja politike« bi se morali odreči pojmu političnega subjekta, saj se ta pojem nanaša na subjekt kot entiteto, ki obstaja pred (političnim) dejanjem in/ali dogodkom ter se v njem »izraža«. Toda zdaj bi že moralo biti jasno, kje se tej kritiki zalomi: politična subjektivnost vzpostavi sebe *in actu*, skozi svoje dejanje; potemtakem je zavajajoče govoriti o »njegovem« dejanju, saj subjekta preformativno vzpostavi prav »njegovo« dejanje – zadaj za resničnim političnim dejanjem ni nekega predhodno obstoječega »subjekta«, čigar »interesi« so »zastopani« v tem dejanju (kot v vulgarnem marksističnem pojmovanju političnega boja, pri katerem različne pozicije »zastopajo« oziroma »tolmačijo« predhodno obstoječe ekonomske razredne

Zdaj smo v položaju, da lahko razjasnimo nesporazum, ki je na delu pri običajnem (napačnem) dojetju Heglove kritike Kanta. Se pravi, da moramo biti zelo previdni, ko obravnavamo Heglovo zavračanje Kantove teze o nespoznavnem značaju transcendentnega subjekta, da se izognemo običajni pasti, ki gre takole: po Kantu je subjekt v svoji noumenalni razsežnosti, kot reč, nespoznaven za samega sebe, nedosegljiv samemu sebi, saj je samozavedanje omejeno na kategorično nasprotje med subjektom in objektom (t.j. v aktu samozavedanja subjekt postane svoj lastni objekt: samozavedanje je zavedanje samega sebe kot objekta). Potemtakem subjekta (ki je ravno ne-objekt) ne moremo adekvatno dojeti s pomočjo kategorij, ki določajo in vzpostavljajo fenomenalno objektivno realnost; zato si ga je Kant prisiljen predstavljati kot nek nespoznavni X. Vendar pa so kategorije objektivne realnosti (Kantova tabela dvanajstih kategorij) kategorije razuma, ustrezajo le dojetju izoliranih (»abstraktnih«) pozitivnih entitet; v jasnem nasprotju s tem Hegel razvije dialektično logiko uma, ki nam omogoči, da dojamemo specifično razsežnost subjektivnosti, ne da bi subjekt zvedli na nek drugi empirični, pozitivni objekt (zato drugemu delu Heglove *Logike*, »logiki bistva«, ki ostaja znotraj domene »objektivne logike«, sledi tretji del, »logika pojma«, ki pripada višji domeni »subjektivne logike« in seže onstran Kanta)... Ta argumentacija, pa naj se zdi še tako samoumevna, zgreši samo srčiko Heglove kritike Kanta: Hegel Kantove logike abstraktnega razuma, ki se zagodzi na pragu nespoznavnega, *ne* nadomesti z *drugo* logiko, logiko uma, ki je zmožen prodreti v stvari na sebi; Hegel dejansko izvede zgolj neke vrste reflektivni obrat, s katerim se prav tista poteza, ki jo Kant (napačno) dojame kot epistemološko oviro, spremeni v pozitivno ontološko določilo. »Nespoznavnost« subjekta kot reči je preprosto način, kako razum (napačno) dojema dejstvo, da subjekt »je« nesubstancialna praznina – ko Kant pravi, da je transcendentni subjekt nespoznavni, prazni X, nam ni treba storiti nič drugega kot temu epistemološkemu določilu podeliti onotloški status: subjekt je prazni Nič čistega samonanašanja...

interese). Na kratko, problem kritike »representacionalističnega pojmovanja politike« je v tem, da dojema (politični) subjekt kot substancialno entiteto, ne pa v smislu nemškega idealizma: v nemškem idealizmu »substancia« označuje substrat, ki predhodi dejanju/dogodku in v njem »izraža« sebe, svojo vsebino, medtem ko »subjekt« sovpada s »svojem« dejanjem. Najbolj pregnantno formulacijo tega čisto performativnega statusa subjekta ponuja Fichtejev pojem *Tathandlung*, ki napotuje na subjekt kot na performativni rezultat svojega lastnega samo-postavljanja.

Kako se duh vrne k samemu sebi?

Eden od običajnih postmodernih očitkov Heglu je »omejena ekonomija«: v dialektičnem procesu sta izguba in negativnost vsebovana vnaprej, nanju se vnaprej računa – zgubi se le nebistveni aspekt (in samo dejstvo, da je bila neka značilnost izgubljena, velja za ultimativni dokaz njene nebistvenosti), medtem ko lahko ostanemo mirni, saj smo gotovi, da bistvena razsežnost ne bo le preživela, temveč jo bo ordal negativnosti še okrepil. Vsa (teleološka) poanta procesa izgube in njenega nadoknadenja je v tem, da omogoči absolutu, da se očisti, da naredi svojo bistveno razsežnost vidno tako, da se znebi nebistvenega, tako kot kača, ki mora vsake toliko časa sleči svojo kožo, da bi se pomladila...⁴

4. En način, kako se lotiti paradoksa heglovske *Aufhebung*, je preprosto ta, da dojamemo njegovi glavni sodobni kritiki, Deleuzovo in Derridajevo, kot »dopolnilni«. Deleuze *Aufhebung* kot omejeni omejitveni negaciji, negaciji, ki ne izniči v celoti svojega objekta, ampak ga ohrani in povzdigne njegovo bistveno vsebino na višjo, »posredovano« raven, zoperstavi nietzschejansko radikalno negacijo-uničenje, ki v celoti »počisti polje« in tako odpre prostor za kreacijo Novega, medtem ko se Derrida, v jasnem nasprotju, poigrava z dejstvom, da se *Aufhebung* nikoli ne izteče brez preostanka, ki se ji upira. In če potem za Deleuza Hegel »ni dovolj radikalen« in pri gibanju negacije ne gre do konca, temveč se zaplete v pajčevino odlogov-posredovanj, je za Derridaja »vse preveč radikalen«, t.j. podcenjuje, do kakšne mere ovinek odloga-posredovanja vpliva na samoidentiteto gibanja negacije-posredovanja in jo premešča ter tako povzroča njeno nepovratno »diseminacijo«. – Rešitev leži v »dialektični sintezi« teh dveh nasprotij – seveda ne v smislu, da Hegel ponudi »pravo mero« negacije, ko se izogne obema skrajnostima: tako Deleuzovemu pretiravanju s totalnim izničenjem kot Derridajevemu večnemu odlaganju le-tega. Heglovski odgovor bi se prej osredotočil na raven, na kateri ti dve nasprotujoči kritiki *Aufhebung* sovpadeta: zadnje zatočišče *Aufhebung* je prav v tem sovpadanju dveh načinov njenega lastnega neuspeha. Heglova »neskončna sodba« *Der Geist ist ein Knochen [duh je kost]*, na primer, opiše sovpad čiste, absolutne, neomejene negativnosti z inertnim, nedialektizabilnim preostankom. Ali pa monarh v Heglovi *Filozofiji prava*, ki predstavlja absolutno negativnost, ki je izvzeta iz družbenega posredovanja (njemu se ni treba »formirati« skozi *delo* negativnega, skozi njegovo gibanje odlaganja; monarh uteleša grožnjo vojne, ki lahko v vsakem trenutku pogoltno zapleteno družbeno zgradbo...) natančno kolikor je on sam preostanek biološke »neposrednosti«, zadnji košček surove, neodpravljene, neposredovane narave (kralj si po rojstvu, ne pa po zaslugah...).

Toda tudi Hardt se v svojem drugače vzorno oblikovanem očitku, da Hegel ostaja znotraj »omejene ekonomije« žrtvovanja-negiranja zgolj tistega »nebistvenega«, ulovi v »bistvene« in neizogibne nedoslednosti. Najprej navaja atomsko katastrofo kot primer radikalnega uničenja-negacije, pri katerem ni niti del negirane vsebine »odpravljen«, t.j. ohranjen v dvignjenem; potem pa kar naenkrat trdi, da dejansko fizično izničenje sploh ni potrebno – radikalna zavrnitev preteklosti in njene tradicije zadostuje. (Hardtov primer iz delavskega gibanja: v nasprotju s »heglovsko« reformistično zahtevo, da bi moralo vladati delo, ne pa kapital, t.j. s tako inherentno negacijo, »odpravo« kapitalizma, bi morali zavrniti sam pojem

Zdaj lahko vidimo, kje se zalomi očitku, ki Heglu podtakne obsesionalno ekonomijo tipa »lahko ti dam vse *razen tega*«, in kje zgreši tarčo: osnovna Heglova predpostavka je v tem, da se vsak poskus, da bi vzpostavili razliko med bistvenim in nebistvenim, sam izkaže za lažnega – vsakič ko se zatečem k strategiji, s katero se odrečem nebistvenemu, da bi rešil bistveno, bom prej ali slej (toda vselej šele takrat, ko je že prepozno) odkril, da sem storil usodno napako glede vprašanja, kaj je bistveno, in da mi je bistvena razsežnost že spolzela med prsti. Ključni aspekt pravega dialektičnega obrata je ta premik v samem razmerju med bistvenim in nebistvenim – ko na primer branim svojo nenačelno laskanje svojim nadrejenim, češ da je to le zunanje prilagajanje, medtem ko se globoko v srcu držim svojih prepričanj in te ljudi preziram, se zaslepim za realnost položaja: sem že popustil glede tega, kar je res pomembno, saj je prav moje notranje prepričanje, pa naj bo še tako iskreno, dejansko »nebistveno«...

»Negacija negacije« ni neke vrste eksistencialna zvijača, s katero se subjekt pretvarja, da je vse postavil na kocko, dejansko pa žrtvuje le nebistveno; prej

dela kot že prežet z logiko kapitala... S heglovskega stališča bi na to kaj lahko ostro odgovorili, da prav ta radikalna zavrnitev samega pojma dela, ne zgolj »alieniranega« dela, ponuja lep primer »negacije negacije«, t.j. negacije, ki negira samo predpostavko, ki jo druži s »pozicijo« – v tem primeru vladavino Kapitala – in svojo »neposredno« negacijo, zahtevo, da mora vladati delo). V trenutku, ko ta premik vpeljemo v pojem »radikalne negacije«, za sabo pustimo čisto, neomejeno negacijo in vstopimo v polje, ki ga Lacan imenuje »med dvema smrtima«: realno smrtjo (fizično uničenje, atomska katastrofa) in simbolno »drugo smrtjo«. Toda ta razlika nas takoj zaplete v heglovske dialektične paradokse, saj implicira razliko med v celoti izraženo močjo (ki vodi k učinkovitemu uničenju drugega) in močjo, ki se ne izrazi v celoti, ampak ostane viseča v zraku, kot potencialna grožnja (takšnega pojma moči, ki proizvaja dejanske učinke s samo svojo potencialnostjo, ni moč razločiti od simbolne »druge smrti«.) Na kratko, Hardt je primoran po tistem reformulirati »radikalno destrukcijo« na takšen način, da ta pojem prilagodi tej suspendirani moči, moči, ki je pri svojem dejanju ovirana – nekaj, kar je iz stroge nietschejanske perspektive videti kot znak nihilističnega samooviranja življenske moči...

Kar zadeva razmerje med Derridajem in Deleuzom, je zanimivo opozoriti na to, kako se razlika v »vsebini« teh dveh kritik Hegla prekriva z razliko v sami formi njunih pisanj. Derrida je hiper-reflektivni filozof, za katerega se zdi, da nikoli ne izreče neposredne pozitivne trditve, temveč se osredotoča na iskanje nekonsistentnosti v besedilih drugih filozofov, ali prej, nekonsistentnosti v tem, kaj filozof B trdi o filozofu A; zato je njegov stil poln citatov, reflektivnih umikov, ki na novo zaznamujejo in uokvirjajo to, kar je bilo pravkar povedano. Za Deleuza pa se zdi, da je uveljavil neke vrste vrnitev k veliki »predkritični« nedolžnosti, ko je neposredno uporabil velike ontološke propozicije o naravi absoluta, itd.; celo ko interpretira kakšnega drugega filozofa (Nietzscheja, Spinozo, itd.), prakticira različico *discours indirect libre*, tako da postane prikaz načina razmišljanja interpretiranega filozofa nerazločljiv od Deleuzove lastne misli.

predstavlja grozljivo izkušnjo, ki se pojavi takrat, ko – potem ko sem žrtvoval vse, kar sem imel za »nebistveno« – nenadoma spoznam, da je sama bistvena razsežnost, zaradi katere sem žrtvoval nebistveno, že zgubljena. Subjekt reši svojo kožo, preživi ordal, toda cena, ki jo mora za to plačati, je izguba njegove lastne substance, najdragocenejšega jedra njegove individualnosti. Natančneje: pred to »transsubstanciacijo« subjekt sploh ni subjekt, saj je »subjekt« v končni instanci ime za samo to »transsubstanciacijo« substance, ki se, po svoji razpršitvi, »vrne k sebi«, toda ne kot »ista«. Zato se je vse preveč enostavno pustiti zavesti Heglovim zloglasnim propozicijam, ki jemljejo duh kot moč »zadržati se pri negativnem«, t.j. kot moč vstati od mrtvih po svoji lastni smrti: pri ordalu absolutne negativnosti duh v svojem partikularnem sebstvu *dejansko umre*, premine in je z njim konec, tako da duh, ki »vstane od mrtvih«, *ni duh, ki je prej izdihnil*. Isto velja za *pravo* Vstajenje: Hegel vedno znova poudarja, da je Kristus resnično umrl na križu – vrne se kot duh skupnosti vernikov, ne pa kot oseba. In spet ko Hegel v nemara najslavnejšem posamičnem odlomku iz *Fenomenologije* trdi, da je duh zmožen »zadržati se pri negativnem«, prenašati moč negativnega, to *ne* pomeni, da mora pri ordalu negativnosti subjekt zgolj stisniti zobe in potrpeti – je že res, da bo izgubil nekaj perja, vendar se bo vse izteklo v najlepšem redu... Vsa Heglova poanta je v tem, da subjekt *NE* preživi ordala negativnosti: *dejansko* izgubi prav svoje bistvo in preide v svojega Drugega. Tu bi se lahko spomnili znanstvenofantastičnega motiva spremenjene identitete, ko subjekt biološko preživi, vendar ni več ista oseba – za to gre pri heglovski transsubstanciaciji in prav ta transsubstanciacija loči subjekt od substance: »subjekt« označuje tisti X, ki lahko preživi izgubo svoje lastne substancialne identitete in še naprej živi kot »prazna lupina svojega bivšega sebstva«.

Podobna transsubstanciacija je na delu pri heglovski »zvijačnosti uma«: v triadi smoter, sredstvo in objekt dejanska enotnost, posredujoča instanca, ni smoter, ampak *sredstvo*: sredstvo dejansko vlada celotnemu procesu, ko posreduje med smotrom in zunanjim objektom, v katerem se mora udeležiti izvršiti smoter. Smoter je tako daleč od tega, da bi vladal sredstvom in objektu: smoter in zunanji objekt sta dve objektivizaciji sredstva kot gibajočega se posrednika negativnosti. Na kratko, Heglov zaključek je v tem, da je smoter v končni instanci »sredstvo samih sredstev«, sredstvo, ki ga je samo-postavilo samo sredstvo, da bi spravilo v gibanje svojo posreduvalno dejavnost. (Podobno je s produkcijskimi *sredstvi* pri Marxu: proizvodnja materialnih dobrin je seveda sredstvo, čigar namen je zadovoljiti človeške potrebe; na neki globji ravni pa je sama ta zadovoljitev človeških potreb sredstvo, ki so ga samo-postavila

produkcijska sredstva, da bi spravila v gibanje svoj lastni razvoj – resnični smoter celotnega procesa je razvoj produkcijskih sredstev kot izraz človekovega obvladovanja narave oziroma, kot pravi Hegel, kot »samo-objektivizacija duha.«) Poanta »zvižajnosti uma« tako ni v tem, da smoter doseže samega sebe po ovinku: smoter, za katerim se je gnil subjekt skozi ves proces, je v resnici izgubljen, saj je dejanski smoter natančno tisto, kar dejavniki, ujeti v ta proces, izkusijo kot zgolj sredstvo. Na koncu je smoter dosežen, vendar ne kot smoter, ki je bil zastavljen na začetku tega procesa, podobno kot subjekt, ki se vrne k samemu sebi, a nima več istega »sebstva« kot subjekt, ki se je izgubil na samem začetku poti...

To tudi pokaže, kako bi morali reformulirati različni status refleksije v »objektivni« logiki bistva in v »subjektivni« logiki pojma: logika bistva še vedno vključuje »objektivni«, substancialni pojem bistva kot neke vrste substrata, ki se reflektira v svojem Drugem, t.j. ki postavlja drugost kot svojega nebitvenega dvojnika (njegove učinke, formo, videz...), vendar se ni zmožen v celoti posredovati z njim – jedro svoje samo-identitete skuša ohraniti »nepoškodovano«, izvzeto reflektivnemu posredovanju, zato se tudi zaplete v množico aporij. »Substanca« dejansko »postane subjekt« zgolj na ravni pojma, saj je v njem refleksija »absolutna«, t.j. začne se proces »transsubstanciacije«, pri katerem substanca sama postane predikat svojega lastnega predikata (tega, kar je bilo njen predikat). Standardni očitok Heglu, češ da se heglovski absolutni subjekt ne izpostavi povsem drugosti, ampak se zgolj igra narcisistično igro samo-alienacije in ponovne združitve s sabo, ne upošteva dejstva, da je pri heglovski »alienaciji« substanca *izgubljena za vekomaj*. – S pomočjo tega pa je tudi moč razvozlati enigmatično dvoumnost Althusserjeve navezave na Hegla: čeprav je Hegel Althusserjeva *bête noire*, paradigmatski primer dialektike s subjektom (absolutno idejo, ki tako rekoč vleče niti celotnega procesa), pa je vseeno prisiljen prepoznati prav to heglovsko dialektiko kot glavni vir materialističnega koncepta »procesa brez subjekta [*procès sans sujet*]«. Na kratko povedano, Althusserjev »proces brez subjekta« bi morali preimenovati v »proces brez substance«, proces, ki ga ne omejuje nikakršna temeljna substancialna enotnost, saj v tem procesu pride prav do same premestitve te enotnosti iz enega »gravitacijskega središča« v drugo. Prav kot tak pa ima ta proces »subjekt« – njegov subjekt je prav »izginevajoči posrednik« med temi mnogoterimi liki substancialne enotnosti, ki premeščajo drug drugega, je *non-lieu*, prazen niz, »konstitutivni manko«, ki poganja ta proces stalnega premeščanja.

Ni subjekta brez praznega označevalca

Do iste poante pridemo tudi, če se osredotočimo na dialektiko nasebja in zasebja. V današnjih ekoloških bojih bi pozicijo »nemega nasebja« abstraktnega univerzalnega najbolje ponazorili z zunanjim opazovalcem, ki dojema »ekologijo« kot nevtralno univerzalnost rodu, ki se potem deli na množstvo vrst (feministična ekologija, socialistična ekologija, newagevska ekologija, konservativna ekologija, ipd.); toda za subjekta, ki je »znotraj«, ki je vključen v ekološki boj, takšne nevtralne univerzalnosti ni. Za feministično ekologinjo recimo grožnja ekološke katastrofe, ki visi nad nami, *izhaja iz* moške dominacije in eksploatacije, tako da ona ni feministka *in* ekologinja – feminizem ji daje specifično vsebino njene ekološke identitete, t.j. »nefeministični ekolog« zanjo ni druge vrste ekolog, temveč nekdo, ki *ni pravi ekolog*. Problem – pravi heglovski – »zasebja« univerzalnega je potemtakem sledeč: kako, pod katerimi konkretnimi pogoji, lahko univerzalna razsežnost postane »za sebe«, kako jo lahko postavimo »kot tako«, v izrecnem nasprotju do njenih partikularnih kvalifikacij, tako da izkusim specifično feministično (ali konservativno ali socialistično ali...) kvalifikacijo moje ekološke drže kot nekaj kontingentnega glede na univerzalni pojem ekologije? – In če se vrnemo k razmerju med Derridajem in Lacanom, prav tu leži vrzel, ki ju ločuje: za Derridaja subjekt vselej ostane substanca, medtem ko je za Lacana (kot tudi za Hegla) subjekt natančno tisto, kar *ni* substanca. Pričujoči odlomek iz *Gramatologije* je tipičen:

»ne glede na to, kako je [kategorija subjekta] modificirana, če jo opremimo z zavestjo ali nezavednim, se bo skozi vso svojo zgodovino navezovala na substancialnost prisotnosti, ki je ne motijo akcidence, oziroma na identiteto lastnega [*proper*] v prisotnosti razmerja do same sebe.«⁵

Za Derridaja torej pojem subjekta vključuje minimum substancialne samoidentitete, jedro samoprisotnosti, ki pod tokom naključnih sprememb ostane nespremenjena; nasprotno pa za Hegla izraz »subjekt« označuje samo dejstvo, da substanco, v jedru njene identitete, *motijo* akcidence. »Postajati subjekt substance« predstavlja gesto *oholosti*, s katero se gola akcidenca ali predikat substance, podrejeni moment v njeni totalnosti, vzpostavi kot novo totalizirajoče načelo in si podvrže prejšnjo substanco ter jo spremeni v svoj lastni partikularni

5. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Pariz: Les éditions de minuit 1967, str. 100.

moment. V prehodu iz fevdalizma v kapitalizem se na primer denar – v srednjem veku nedvomno podrejeni moment totalitete ekonomskih razmerij – vzpostavi kot samo načelo totalitete (saj je namen kapitalistične proizvodnje dobiček). »Nastajajoči subjekt« substance vključuje takšno nenehno premeščanje središča – vsakič znova se staro središče spremeni v podrejeni moment nove totalitete, ki ji vlada drugačno strukturirajoče načelo – daleč od tega, da bi bil neka »globlja« temeljna instanca, ki »vleče niti« pri tej premestitvi središča (t.j. strukturirajočega načela totalitete), označuje »subjekt« praznino, ki služi kot posrednik in/ali operater tega procesa premeščanja.

Zdaj lahko natančneje določimo razliko med tremi deli Heglove logike, »bitjo«, »bistvom« in »pojmom«. V sferi biti imamo opraviti z neposrednimi, fiksnimi določili, ki ne zdržijo nobene notranje dinamike – vsak stik z njihovo drugostjo nosi s sabo njihov razkroj, t.j. vsako določilo biti preprosto *preide* v drugo določilo. V sferi bistva je dinamika že vmeščena *znotraj* vsakega določila: samoidentično bistvo se izraža-odraža v pluralnosti svojih pojavnosti. Vsako bistveno določilo tako že vsebuje svojo drugost (ni bistva, ki se ne bi pojavilo, ni vzroka brez učinka, itd.); vendar pa je problem v tem, da je ta drugost zvedena na »nebistveni« atribut fiksnega, samoidentičnega bistva, ki ostane nespremenjeno – proces spreminjanja zadeva zgolj »nebistvene« pojavnosti. Prav zaradi tega razloga se vsako bistveno določilo spremeni v svoje nasprotje: temelj se izkaže za nekaj, kar je odvisno od tega, kar utemeljuje; substancialna poštenost se izkaže za nizkotnejšo od površinskega nenačelnega oportunitizma, ki ga tako zaničuje; celotna vsebina bistva izhaja iz svojega »nebistvenega« pojavljanja; itd., itd. – v tem, v teh nenadnih zasukih, leži »vrtoglavi« značaj logike bistva. Z drugimi besedami, dialektika se maščuje za to, da smo bistvo postavili za substancialni temelj, ki je izvzet iz procesa posredovanja: sama drugost, ki jo bistvo skuša posredovati-ponotranjiti kot svojo »nebistveno« pojavnost, se »postvari« v neke vrste proti-podobo neposredni samoidentiteti bistva, spremeni se v neprepustno substanco, ki je zaščiten pred reflektivnim posredovanjem. (Tako na primer v očeh »totalitarne« države, ki se skuša vzpostaviti kot absolutno središče družbenega življenja, družba sama slej ali prej nastopi kot nedosegljivi substancialni Drugi, ki se izmika njenemu prijemu...) V sfero pojma stopimo tisti trenutek, ko odvržemo ta preostali samoidentični temelj procesa, tako da proces dejansko postane »proces brez substance«, proces same trajne premestitve vsakega totalizirajočega načela, vsakega »gravitacijskega središča« – v tem leži razvpita »tekočnost« pojma. Tu se torej moramo izogniti pasti, da bi pojem dojeli kot uspelo refleksijo bistva: kot da bi gibanje refleksije, ki mu

znotraj »logike bistva« ne uspe ponotranjiti svojega drugega in tako ostane ujeto v zunanji dualnosti parov nasprotij (bistvo-pojav, ipd.), »logiki pojma« končno *uspelo* odpraviti-posredovati svojo drugost, tako da jo spremeni v transparentni medij svoje lastne samoidentitete. Takšno branje Hegla pa spregleda ceno, ki jo moramo plačati za to »transparentnost«: proces postane »transparenten« za ceno »transsubstanciacije« – ni več edinstvenega središča, osrednjega dejavnika, za katerega bi lahko rekli, da ostane substancialno »isti« v procesu svojega »povnanjenja« in ponovne prisvojitve svoje drugosti, saj je v gibanju »vrnitve k sebi« sama identiteta tega »sebstva« nepopravljivo premeščena.⁶

Potemtakem bi morali zavreči običajne formule heglovskega »konkretnega univerzalnega« kot univerzalnega, ki je enotnost sebe in svojega Drugega (partikularnega), ki torej ni abstraktno zoperstavljeno bogastvu partikularne vsebine, ampak je samo gibanje samoposredovanja in samoodprave partikularnega: problem s to standardno »organsko« podobo »konkretnega univerzalnega« kot žive substancialne totalitete, ki se reproducira skozi samo gibanje svoje partikularne vsebine, je v tem, da v njej univerzalno še ni »za sebe«, t.j. še ni postavljeno kot tako. Natančno v tem smislu je nastop subjekta korelativen postavitvi univerzalnega »kot takega«, v njegovem nasprotju do partikularne vsebine. Vrnimo se k našemu primeru iz ekologije: vsak poskus, da bi definirali substancialno jedro ekologije, minimum vsebine, s katero se mora strinjati vsak ekolog, je nujno obsojen na propad, saj se prav to jedro premika v boju za ideološko hegemonijo. Socialist bo ultimativni vzrok ekološke krize iskal v k dobičku usmerjenemu kapitalističnemu načinu produkcije, zato je zanj anti-kapitalizem samo jedro prave ekološke držbe; za konservativca ekološka kriza

6. Za zgled nam je lahko, kako se v to past ujame Rodolphe Gasche: če sledimo njegovemu branju Hegla, potem se v absolutni identiteti duha »vsi zunanji pogoji, ki so se nemara zdeli nujni, da bi jo dojeli, izkažejo ne le za primere, v katerih je absolut prisoten, zato ker odpravijo *sebe s sabo*, temveč za Drugega, v katerem se absolut *nanaša sam nase*, absolut se nanašajoč na Drugega tako nanaša na sebe samega.« (Rodolphe Gasche, *Inventions of Difference*, Cambridge (Ma): Harvard University Press 1994, str. 205) Tu imamo torej standardno zgodbo o absolutnem duhu kot polni transparentnosti in prisotnosti samoposredovanja, ki ponotranji vsako razmerje do Drugosti v samorazmerje... kot smo že videli, se v tej zgodbi izgubi cena, ki jo je treba plačati za to samotransparentnost: izguba samoidentitete »Sebstva« samega – Sebstvo, ki se »vrne k sebi«, substancialno ni več isto kot tisto, ki se je pred tem izgubilo... V tem procesu izgube in vračanja ostane ista le praznina sama kot »operator« procesa, t.j. subjekt, oropan vsakršne substancialne vsebine (S). Lacanovski subjekt seveda ni le »čista praznina«, temveč ga vzdržuje minimum inertne materialnosti, ki služi kot njegova opora (to paradoksnost zvezo označi Lacanov matem fantazme, $S - a$). Ta opora pa je objekt, ki je neposredna protiutež subjektu in kot tak uteleša manko, t.j. je »izvorno manjkajoči objekt«.

izvira v človekovem lažnem napuhu in želji, da bi vladal univerzumu, zato tvori ponižno spoštovanje tradicij samo jedro prave ekološke drže; za feminista ekološka kriza izhaja iz moške dominacije; itd., itd. V tej ideološko politični borbi gre seveda za samo pozitivno vsebino, ki bo napolnila »prazni« označevalec »ekologijo«: kaj bo pomenilo biti »ekolog« (ali »demokrat« ali pripadati »narodu«...)? Naša poanta je, da je pojav subjekta strogo soodvisen od tega, da ta osrednji označevalec postavimo kot »prazen«: »subjekt« postanem takrat, ko univerzalni označevalec, na katerega se sklicujem (v našem primeru »ekologija«), ni več s popkovino povezan z neko partikularno vsebino, temveč ga izkusim kot prazen prostor, ki ga je treba zapolniti s partikularno (feministično, konservativno, državno, tržno, socialistično...) vsebino. Ta »prazni« označevalec, čigar pozitivna vsebina je »zastavek« ideološko političnega boja, »zastopa subjekt za druge označevalce«, za označevalce, ki predstavljajo njegovo pozitivno vsebino.

Derrida često opozarja na odgovor »Da!«, ki ga zahteva celo najbolj samovključujoča dialektična totaliteta popolnega sistema: da bi se vzpostavila, se mora celo takšna totaliteta nasloviti na Drugega z zahtevo, da ji reče »Da!«, in je to, kar je, zgolj s to podvojitvijo odgovora »Da!«, s tem, da je z njim »opažena/zaznamovana« – zgolj skozi dejanje te opazke je sistem performativno vzpostavljen in doseže dejanskost dogodka. Kaj pa če je prav v tej točki, kjer se zdi, da odpre razpoko v zgradbi absolutnega vedenja, Derrida veliko bližje Heglu, kot se zdi? Drugače rečeno, kaj če ta performativna nujnost minimalne naslovitve na Drugega daje pravi heglovski odgovor na enega standardnih očitkov Heglu: zakaj se dialektični proces sploh »premika naprej«? Katera nujnost sili eno »podobo«, da se razkroji in preide v »višjo« podobo? Odgovor leži v dejstvu, da »podoba« ni nikoli neposredno »ona sama«: ona sama postane skozi minimalno naslonitev na Drugega, skozi opazko, ki vanj vpelje minimum nekonsistentnosti, in prav ta ireduktibilna zunanost opazke, ki je vpisana v samo samoidentiteto podobe, preprečuje, da bi se prepustila samozadovoljni ohromelosti...

Prenagljena identifikacija

Ta korak od Heglovega in Schellingovega »formalnega ovoja zmote« k njuni skupni *Grundoperation* nam prav tako omogoči, da preženemo še eno skušnjavo, ki ni nemara nič manj nevarna od »filozofskega« branja Lacana,

ki se osredotoča na pojme simbolne kastracije in manka: obratna, skorajda komplementarna skušnjava, da bi v *čisti pozitivnosti gona* prepoznali skrito središče gravitacije, kateremu se je Lacan počasi približeval. Tako kot se je to zgodilo pri drugi skušnjavi, je tudi tu možnost tega (napačnega) branja vsebovana v samih Lacanovih tekstih: Lacanova nedvomna nostalgija za Spinozo na zadnjih straneh njegovega *Seminarja XI* postane izjemno pomembna, ko sledeč Deleuzovim novim interpretacijam Spinozo postavimo ob bok Nietzscheju kot filozofa, ki je postavil čisto, pozitivno razliko, rešeno ostankov negativnosti, manka in posredovanja. Če parafraziramo najbolj znane besede Sherlocka Holmesa, potem bi morali posvetiti pozornost čudnemu naključju, ki zadeva Nietzscheja v Lacanovih tekstih in seminarjih: Nietzsche ni praktično nikjer omenjen – in v tem je to čudno naključje. Drugače rečeno, mar ni čisti gon, njegovo ponavljajoče krožno gibanje kot tisto, kar ostane od želje po *la traversée du fantasme*,⁷ drugo ime za nietzschejansko »večno vračanje enakega«, za pozitivno gibanje, ki hoče, da se to, kar hoče enkrat, zgodi za vekomaj, vedno znova? Zategadelj je vabljivo interpretirati globoko simptomatično dejstvo, da je Nietzsche »veliki Odsotni« Lacana – razen nekaj bežnih omemb⁸ lahko zaman iščemo Nietzschejevo ime v Lacanovih tekstih in seminarjih – kot negativni dokaz, da »večno vračanje enakega« že daje dokončno filozofsko formulacijo enigmatične subjektivne pozicije gona onstran ogrodja fantazme, pozicije, ki se ji je Lacan oklevajoče približeval proti koncu svojega učenja? Na ta način pridemo do neprisiljene »lahkosti bivanja«: krožno gibanje ponavljanja izgubi svojo inertno težo; ko ni več zasidrano v travmatičnem jedru, ki se ga skuša rešiti (in kar ji vedno znova spodleti), se spremeni v prosto plavajoči ples užitka, ki hoče za vekomaj uživati...⁹ Vendar je naša stava natančno nasprotna tej

7. »... ko subjekt zaznamuje svoje mesto v razmerju do *a*, postane namreč izkustvo temeljne fantazme pulzija. Kaj se tedaj zgodi s tistim, ki je prestal izkustvo tega motnega razmerja do izvira, do pulzije? Kako lahko subjekt, ki je šel skoz radikalno fantazmo, živi pulzijo? Vse to je onstran analize in ni bilo še nikoli razmejeno.« (Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Ljubljana: CZ 1980, str. 362)
8. Seveda pa ne gre zanikati, da so te aluzije praviloma zelo umestne. V *Le transfert*, na primer, Lacan opozori na nepremišljeno nepotrebnost nietzschejanske sintagme »onstran Dobrega in Zlega« (»ne, kot smo vajeni reči v neke vrste refrenu, onstran Dobrega in Zlega, kar je lepa formula za zameglitev tega, za kar nam gre, ampak preprosto onstran Dobrega« – Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII: Le transfert*, Pariz: Éditions du Seuil 1991, str. 322-323): tisti trenutek, ko prekoračimo obzorje Dobrega, za sabo pustimo tudi Zlo.
9. Na tej ravni čiste pozitivnosti gona »ne popusti glede svoje želje [*ne pas céder sur son désir*]« ne deluje več, saj je, iz gledišča gona, *želja kot taka že kompromis*, obrambna tvorba

»nietzschejizaciji« Lacana: v njej se zgubi prav *Grundoperation* nemškega idealizma, logika »izginevajočega posrednika«, ki smo jo skušali artikulirati...

Tu gre za najbrž najbolj radikalno od vseh filozofskih vprašanj: je alternativa med željo in gonom, mankom in pozitivnostjo – alternativa med na eni strani tem, da ostanemo znotraj omejitve negativne ontologije manka, človeške konstitutivne »izpahnenosti«, ipd., in, na drugi strani, tem, da se prepustimo čisti pozitivnosti gona kot večnega vračanja volje, ki hoče svoj objekt za vekomaj – resnično zadnja, neizogibna alternativa našega življenja?¹⁰ Naša stava je seveda ta, da *Grundoperation* nemškega idealizma kaže na *tertium datur* in, še več, da nam zgolj ta tretja pozicija omogoča, da se soočimo s ključnim problemom »naslednjega jutra«: kaj se zgodi – ne na koncu psihoanalitskega zdravljenja, temveč – *potem*, ko je zdravljenja že konec? Drugače povedano, lahko je suspendirati velikega Drugega s pomočjo dejanja kot realnega, izkusiti »neobstoj velikega Drugega« v hipnem preblisku – toda kaj počnemo *potem*, ko smo prekoračili fantazmo? Mar ni nujno, da se spet zatečemo k neke vrste velikemu Drugemu? Kako naj se izognemo bolečemu zaključku, da je izkustvo neobstoja velikega Drugega, dejanja kot realnega, zgolj bežen »izginevajoči posrednik« med dvema redoma, entuziastični vmesni moment, ki mu nujno sledi otreznjujoč ponovni padec v kraljestvo velikega Drugega? V polju političnega temu ustreza resignirano konservativno pojmovanje revolucije kot prehodnega momenta osvoboditve, suspenza družbene avtoritete, ki neizogibno povzroči protiudarec še bolj represivne oblasti. Je potemtakem vredno biti boj za svobodo? Kakšne so

pred užitkom: »Kajti želja je obramba, obramba pred prekoračitvijo meje v užitku.« Jacques Lacan, *Spisi*, Ljubljana: Analecta 1994, str. 301. Etika želje in etika gona sta tako skoraj simetrično nasprotni. Želja je vselej želja po želji, njen prvotni cilj je, da vzdržuje sebe kot željo, se pravi, da ohranja odprto vrzel nezadovoljitve – kar zadeva objekt, izkusimo željo vselej kot »to ni *tisto*«; s tega stališča se zdi želja kot neskončno odlaganje srečanja z realno rečjo, kot pobeg pred zadovoljitvijo užitka, pred dejstvom, da vselej že *imamo* to, za čemer se ženemo. Jean-Claude Milner ima torej povsem prav, ko pravi, da »*ne pas céder sur son désir*« ni del pravega jedra Lacanovega učenja, t.j. ni propozicija, ki bi se vedno znova vračala z vselej novim pomenom (kot pri »želja je želja drugega«, »nezavedno je strukturirano kot govorica,« triadi Imaginarno-Simbolno-Realno, itd.), ampak propozicija, ki je omejena na določeno obdobje njegovega učenja in ki kasneje izgine brez sledov. (Glej Jean-Claude Milner, *L'oeuvre claire*, Pariz: Seuil 1994.)

10. In mar nas ta alternativa – večno vračanje gonov proti neskončni metonomiji manka – ne pripelje nazaj k Schellingu? Mar ni večno vračanje gonov le drugo ime za Schellingovo krožno gibanje in mar ni metonimija manka le drugo ime za neskončni napredek, ki ga odpre pojav Besede?

modalnosti velikega Drugega, ki se pojavi po izkustvu njegovega neobstoja? Je dovolj razlike med »starim« in »novim« velikim Drugim? Prva rešitev, na katero pomislimo, je seveda v *cinizmu* kot postrevolucionarni drži *par excellence*: polno zavedajoč se ničevosti velikega Drugega se pretvarjamo, da smo mu vdani, in igramo njegovo igro takorekoč »s figo v žepu« – na ta način pa se le izognemo stvari, saj cinična distanca po definiciji zakriva pravo razsežnost naše dejanske vpletenosti.¹¹ Ali smo torej obsojeni na resignirani zaključek, da je utemeljitvena poteza nujno zasenčena s samim stanjem stvari, ki ga ta poteza porodi?

Je pa pot iz te zagate nakazana že v Lacanovih zgodnjih spisih o logičnem času;¹² pogledimo si nekoliko poenostavljeno in skrajšano inačico logične uganke o treh zapornikih, okrog katere Lacan razvije tri modalnosti logičnega časa. Vodja zavora lahko pomilosti enega od treh zapornikov. Da bi se lahko odločil, jim naloži rešitev logičnega preizkusa. Zaporniki vedo, da obstaja pet klobukov, trije beli in dva črna. Tri od teh klobukov razdelijo zapornikom, ki sedijo v trikotniku, tako da lahko vsak od njih vidi barvo klobukov drugih dveh, ne pa tudi barve klobuka, ki ga ima sam na glavi. Zmagovalec je tisti, ki prvi ugane barvo svojega lastnega klobuka, kar pokaže tako, da vstane in zapusti sobo. – Imamo tri možne situacije:

– Prva možnost je, da ima en zapornik bel klobuk, druga dva pa črna. V tem primeru lahko zapornik, ki nosi bel klobuk, takoj »vidi«, da je njegov bel, na podlagi preprostega sklepanja: »Sta le dva črna klobuka; vidim ju na njunih glavah, torej je moj bel.« Tu torej čas ni vključen, gre le za »trenutek pogleda«.

– Druga možnost je, da sta dva klobuka bela, eden pa črn. Če je moj bel, bom sklepal takole: »Vidim en črn in en bel klobuk, torej je moj bodisi bel bodisi črn. Toda če bi bil moj črn, bi zapornik z belim klobukom videl dva črna klobuka in v trenutku zaključil, da je njegov bel – ker tega ne stori, je moj prav tako bel.« Tu mora preteči nekaj časa, se pravi, da že rabimo nek določen »čas za razumevanje«: jaz se takorekoč »prestavim« v razmišljanje drugega; do svojega zaključka pridem na podlagi dejstva, da drugi ni deloval.

11. Druga rešitev, ki jo ponujajo nekateri lacanovci, vsebuje poskus, da bi artikulirali dva različna modusa velikega Drugega: analitiki tvorijo *kolektiv vednosti*, ki ga drži skupaj skupna referenca na njihovo Stvar, *objet a*, v nasprotju z običajno *skupnostjo verovanja* (predpostavljene vednosti), ki jo drži skupaj skupna referenca na nekega označevalca-gospodarja (S₁).

12. Glej Jacques Lacan, »Logični čas in vnaprejšnje zatrjevanje gotovosti«, v *Spisi*, Ljubljana: Analecta 1994, in drugo poglavje knjige Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative*, Durham: Duke University Press 1993.

– Tretja možnost – trije beli klobuki – je najbolj zamotana. Tu gre razmišljanje takole: »Vidim dva bela klobuka, torej je moj bodisi bel bodisi črn. Če je moj črn, potem bi vsak od ostalih dveh zapornikov razmišljal na ta način: 'Vidim črn in bel klobuk. Če je moj črn, bi zapornik z belim klobukom videl dva črna klobuka in odšel takoj iz sobe. Toda tega ne stori. Torej je moj klobuk bel – Vstal bom in odšel iz sobe.« Toda ker nobeden od njiju ne stori tega, je moj klobuk tudi bel.«

Tu pa Lacan pokaže, kako ta rešitev zahteva dvojni odlog in zadrževano, prekinjeno potezo. Drugače rečeno, če so vsi trije zaporniki enako inteligentni, potem bodo po prvem odlogu, t.j. ko bodo opazili, da se nihče ni premaknil, vstali vsi hkrati – in potem odreveneli, izmenjajoč si zbegane poglede: problem je v tem, da ne bodo razumeli pomena poteze drugega (vsak se bo vprašal: »Ali sta ostala dva vstala zaradi istega razloga kot jaz ali pa sta to storila, ker sta na moji glavi videla črn klobuk?«). Šele zdaj, ko bodo opazili, da je vsem skupno isto oklevanje, bodo lahko prišli do končnega zaključka: samo dejstvo skupnega oklevanja je dokaz, da so vsi v istem položaju, t.j. da imajo vsi bele klobuke na glavi. Natančno v tem trenutku se odlog spremeni v naglico, ko si vsak od njih reče: »Steči moram do vrat, še preden me ostala dva prehitita!«

V vsakem od teh treh momentov logičnega časa ni težko prepoznati specifičnega modusa subjektivnosti: »trenutek pogleda« implicira neosebno obliko (»vidi se«), nevtralni subjekt logičnega sklepanja brez vsake intersubjektivne dialektike; »čas za razumevanje« že vsebuje intersubjektivnost, t.j. da bi prišel do zaključka, da je moj klobuk bel, se moram »prestaviti« v razmišljanje drugega (če bi drugi z belim klobukom videl na moji glavi črni klobuk, bi takoj vedel, da je njegov klobuk črn, in bi vstal – ker pa tega ne naredi, je moj klobuk tudi bel). Toda ta intersubjektivnost ostaja na ravni »nedoločenega vzajemnega subjekta«, kot pravi Lacan: preprosta vzajemna zmožnost, da upoštevamo sklepanje drugega. Zgolj tretji moment, »trenutek sklepa«, daje pravo »genezo Jaza«: v njem pride do premika od S k S_1 , od praznine subjekta, ki jo ponazarja radikalna negotovost o tem, kaj sem, t.j. skrajna neodločenost mojega statusa, k sklepu, da sem bel, k prepostavki simbolne identitete – »To sem jaz!«

Tu se moramo zavedati protilevistraussovskega udarca teh Lacanovih razmišljanj. Claud Lévi-Strauss je dojemal simbolni red kot nesubjektivno strukturo, objektivno polje, v katerem vsak posameznik zaseda, zapolnjuje svoje vnaprej določeno mesto; Lacan vpelje »genezo« te objektivne družbeno-simbolne identitete: če preprosto čakamo, da nam bo dodeljeno simbolno mesto, tega nikoli ne bomo dočakali, t.j. pri simbolnem mandatu nikoli ne gre za to,

da bi preprosto dognali, kaj smo, ampak »postanemo to, kar smo« s prenagljeno subjektivno potezo. Ta prenagljena identifikacija vključuje premik od objekta k označevalcu: (beli ali črni) klobuk je objekt, ki sem jaz, in to, da ga ne vidim, izraža dejstvo, da nikoli ne morem dobiti vpogleda v »to, kar sem kot objekt« (t.j. \$ in *a* sta topološko nezdružljiva) – ko rečem »jaz sem bel«, predpostavljam simbolno identiteto, ki zapolnjuje praznino negotovosti glede moje biti. Temu anticipatornemu prehitevanju ustreza *nezaključeni* karakter vzročne verige: simbolnemu redu vlada »načelo nezadostnega razloga«: znotraj prostora simbolne intersubjektivnosti ne morem biti nikoli gotov, kaj sem, in zato je moja »objektivna« družbena identiteta vzpostavljena s pomočjo »subjektivnega« pričakovanja. Pomemben detajl, ki ga običajno tiho obidemo, je v tem, da Lacan navaja kot vzorčni politični primer takšne kolektivne identifikacije stalinistično potrjevanje pravovernosti: muhi se mi oznaniti moje prave komunistične zasluge, ker me je strah, da bi me drugi izključili kot revizionističnega izdajalca...

Če se torej vrnemo k našemu problemu vznika velikega Drugega, nas – če beremo Lacanov tekst o logičnem času »za nazaj« in uporabimo koncepte, ki so bili izdelani kasneje – zbode v oči, kako *veliki Drugi (intersubjektivnost v svoji pravi razsežnosti) nastopi samo v tretjem času (»trenutku sklepa«)*. Prvi čas (»trenutek pogleda«) vključuje osamljeni subjekt, ki v trenutku »vidi« stanje stvari; pri drugem času (»času za razumevanje«) se subjekt prestavi v razmišljanje drugega – tu imamo opravka z zrcalnim odnosom do drugega, ne še z velikim Drugim. Šele pri tretjem času – t.j. ko s potezo prenagljene identifikacije, dejanjem, ki ga *ne pokriva jamstvo velikega Drugega*, se prepoznam v svojem simbolnem identitetnem mandatu (kot komunist, Slovenec, demokrat...) – postane razsežnost velikega Drugega dejavna. Veliki Drugi ni »vselej že tu«, pripravljen, da mi ponudi kritje za mojo odločitev: ne gre le za to, da zgolj zapolnim, zasedem vnaprej določeno mesto, ki me čaka v simbolni strukturi – ampak prav nasprotno sam subjektivni akt prepoznanja, zaradi svojega prenagljeneega značaja, *vzpostavi* velikega Drugega kot nečasovni-sinhroni strukturni red.

Podobnost/pojavnost »objektivnega duha«

V luči tega bi morali premisliti premik v Lacanovem učenju od njegovega radikalnega antinomializma, t.j. od njegovega »realizma« simbolne strukture (veliki Drugi, ki vnaprej določi dejanja subjekta) petdesetih let, do njegovega »fikcionalizma« (prej kot nominalizma) sedemdesetih (»veliki Drugi ne

obstaja«, simbolni red je red fikcij): v zadnjih letih svojega učenja je Lacan vse bolj poudarjal, da je simbolni red *dozdevek*, fikcija, ki nima poroka za svojo veljavnost. Identiteto A in *a*, velikega Drugega in dejanja kot objekta malega drugega, je moč dojeti le, če dojamemo velikega Drugega kot »virtualni« red simbolnih fikcij. Ko Lacan preide od »realizma« velikega Drugega k pojmu fikcijske narave velikega Drugega, je ta premik tako striktno korelativen trditvi, da ni Drugega Drugega, ni meta poroka veljavnosti simbolnega reda, znotraj katerega biva subjekt; najbolj zgoščeno formulacijo tega manka ultimativnega poroka daje Wittgensteinovo-Kripkejev skeptični paradoks, ki naredi vidno grozljivo dejstvo, da ne morem biti nikoli gotov, ne le o pravilu, ki mu sledi moj sogovornik, temveč celo o pravilu, ki mu sam sledim pri tem, kar delam. Tu je ključna poanta, ki je ne smemo zgrešiti, v tem, da ta neodločnost, ta radikalna negotovost, ta manko poročstva, ki zadeva pomen besed mojega partnerja ali pravil, ki urejajo njegovo/njeno uporabo dobro znanih besed (»Kako sem sploh lahko gotov, da s to besedo misli isto kot jaz?«), ni pomanjkljivost, ampak pozitivna značilnost, končni dokaz moje vključenosti v velikega Drugega: veliki Drugi »deluje« kot substanca naše biti, mi smo »znotraj«, dejansko vpeti vanj, natančno in zgolj kolikor je njegov status ireduktibilno nedoločljiv, brez vsakega jamstva – vsak dokaz za njegovo veljavnost bi predpostavljal neke vrste zunanjo distanco subjekta do simbolnega reda. Že Hegel ja pokazal, da je duhovna substanca vselej zaznamovana s takšnim tавтоloškim breznom – »to je zato, ker je«.

Ta pojem »virtualnega« velikega Drugega nam tudi omogoča, da na novo pristopimo k tradicionalni sociološki alternativni med metodološkim individualizmom, katerega temeljna postavka je primat individuov in ki, posledično, vztraja na potrebi, da transindividualne kolektivne entitete izpelje iz interakcije individumov, iz medsebojnega pripoznanja njihovih namenov (»obče vednosti«), itd., in, na drugi strani, durkheimovsko predpostavko družbe kot substancialnega reda, ki je »vselej že tukaj«. t.j. ki predhodi inidividuom in služi kot duhovni temelj njihovi biti, nekako podobno heglovskiemu »objektivnemu duhu«. »Realistični« Lacan petdesetih let še naprej dojema, na durkheimovski način, velikega Drugega kot substancialni red, ki je »vselej že tukaj« in nudi nepresegljivo obzorje subjektivnega izkustva, medtem ko pozni »fikcijski« Lacan izpelje družbeno substanco (»velikega Drugega«) iz interakcije individuov, toda s paradoksalnim obratom, ki postavi na glavo individualistično-nominalistično redukcijo družbene substance na »občo vednost«, na prostor medsebojno prepoznanih subjektivnih namenov. Tu gre za nič manj kot uganko

o vzniku velikega Drugega: kako je mogoče, da individuum ne dojema svojega intersubjektivnega okolja kot množstva *drugih*, bližnjikov, ki so taki kot on, temveč kot radikalno asimetrično polje »velikega Drugega«? Kako preide od vzajemnega zrcaljenja drugih individuov («Mislim o tem, kaj on misli, da jaz mislim, da on misli«, itd.) k »objektivnemu duhu«, k redu običajev kot neosebne »postvarjenem« redu, ki ga ne moremo zvesti na preprosto zbirko »vseh drugih«? Kdaj se, na primer, družbena prepoved spremeni iz »(Jaz pravim, da) moraš storiti to!« v neosebno »Tako se *to stori!*«? Tu se soočimo s ključnim heglovskih problemom, kako misliti substanco istočasno kot postavljeno s strani subjektov in kot nasebje: kako lahko individuumi s svojo družbeno dejavnostjo *postavijo* svojo družbeno substanco, toda tako, da jo postavijo prav kot *nasebje*, kot neodvisen, predpostavljen temelj njihove dejavnosti? Z individualistično-nominalističnega gledišča nastopi veliki Drugi kot rezultat procesa, skozi katerega individuumi postopoma prepoznajo neko skupno vsebino: ko, vedno znova, izkušam, da se večina ljudi okrog mene odziva na podoben način na isti signal ali situacijo, se ta način odziva »postvari« v neosebno »pravilo«. Individualistični nominalist bo seveda hitro dodal, da vselej ostane nekaj negotovosti: ta skupna vsebina ni nikoli povsem zagotovljena, vselej obstaja možnost, da jo bo neko novo izkustvo postavilo na laž – toda, navkljub takšnim izjemnim primerom, smo vsi vključeni v postopno oblikovanje univerzuma skupnih vrednot in pravil...

Lacanova heglavska rešitev te slepe ulice je paradokсна in zelo prefinjena. Sprejme komunitaristično kritiko nominalističnega individualizma, ki pravi, da je prepovedano zvesti družbeno substanco na interakcijo individuov: duhovna substanca skupnosti je *vselej že tukaj* kot temelj interakcije individuov, kot njen ultimativni referenčni okvir, zato nikoli ne more biti ustvarjena iz te interakcije. Prehod od interakcije individuov k družbeni substanci vključuje preskok, neke vrste preskok vere, ki ga strateško sklepanje individua o intencah drugih individuov nikoli ne more pojasniti: tudi če je to sklepanje še tako izdelano in reflektivno, pa razpoka temeljne nemožnosti za vekomaj ločuje interakcijo individuov od nasebja duhovne substance. Vendar pa zaključek, ki ga Lacan potegne iz te nemožnosti, ni tisti, na katerega bi takoj pomislili: njegova poanta ni v tem, da moramo zato, ker duhovne substance ne moremo izpeljati iz interakcije individuov, to substanco predpostavljati kot nasebje, ki predhodi tej interakciji. Ne da bi se zavedal svojega heglovstva, Lacan reče, da *prav ta nemožnost povezuje individua z njegovo duhovno substanco*: kolektivna substanca vznikne *zato, ker* individui nikoli ne morejo koordinirati svojih intenc,

drug drugemu ne morejo nikoli postati transparentni. Ta nemožnost, da bi koordinirali intence, seveda napotuje na »materialistični pojem subjekta«: prvobitno izkustvo drugega subjekta kot neprosojne reči. Sam presežek »objektivnega duha« nad (drugimi) individui, presežek *kolektivnega* nad zgolj *kolekcijo* drugih, priča o dejstvu, da drugi ostajajo za vselej nerazvozljiva uganka. Na kratko, *nemožnost je prvobitna in duhovna substanca je virtualno dopolnilo nemožnosti*: če bi lahko individui koordinirali svoje intence skozi skupno vednost, potem ne bi potrebovali velikega Drugega, duhovne substance kot prikazni, ki jo vsak individuum izkusi kot zunanje nasebje – zadostovala bi habermasovska intersubjektivnost, interaktivnost subjektov, utemeljena v pravih racionalne argumentacije. Problem je v tem, da se naše vskadanje intersubjektivno izkustvo pripadanja duhovni substanci vselej opira na nasebje onstran neposredne intersubjektivne interakcije – »Narod«, na primer, ni »dejansko« nič več od kolekcije individuov, ki ga tvorijo, svojo dejansko eksistenco dobi zgolj v dejanjih teh individuov; vendar pa je del same strukture Naroda, nacionalne identifikacije, da ga vsak od teh individuov izkusi kot svojo duhovno-družbeno substanco, ki obstaja neodvisno od njega in nudi temelj njegovi biti.

Zavedati bi se morali heglovske narave tega obrata, t.j., njene stroge podobnosti s Heglovo kritiko kantovske reči na sebi (ovira nemožnosti je na prvem mestu, reč ni v končni instanci nič drugega kot prikazen, ki zapolnjuje praznino te nemožnosti): veliki Drugi je fikcija, čista predpostavka, *nesubstancializirana* (v vseh pomenih te besede) hipoteza, ki zapolnjuje praznino radikalne negotovosti glede intenc drugega («*Che vuoi?*«). Zdi se, da Derrida sledi isti logiki, ko v *Donner la mort* obrne razmerje med pojmom najgloblje skrivnosti v srcu subjekta, ki je skrita celo pred njim samim (skrivnost nerazložljivega dejanja odločitve, na primer), in Bogom (pogledom Drugega, ki vidi te najgloblje skrivnosti, ki so celo nam samim skrite): »Bog je ime možnosti, ki mi je dana, da imam skrivnost, ki je vidna od znotraj, od zunaj pa ne.«¹³ V tem je tisto, kar bi si drznili imenovati, brez trohice ironije, *materialistični pojem Boga*: »Bog« ni nič drugega kot ime za to nerazložljivo skrivnost »čistega daru« onstran vsake razlage, onstran vsake ekonomije menjave. Zato očitek, da pojem Boga (pogleda, ki vidi vse) »ponovno vpiše« čisto skrivnost v ekonomijo prisotnosti (obstaja Eno-Bog, ki vidi vse, ki razloži nerazložljivo, ki ekonomizira čisto potrato...), nekako zgreši poanto: »Bog« takorekoč zgolj pušča odprto možnost čiste potrate onstran »omejene ekonomije« menjave. V našem vsakdanjem

13. Jacques Derrida, *The Gift of Death*, Chicago: The University of Chicago Press 1995, str. 108.

jeziku stavek »Samo Bog ve« pomeni, da *nihče* (noben dejanski subjekt) ne ve; v skladu s tem tudi izjava »Samo Bog vidi skrivnost naše odločitve« pomeni, da je skrivnost nepredirljiva.

Transcendencija velikega »Drugega« kot substancialnega nasebja, t.j. reda »objektivnega duha«, ki obstaja neodvisno od subjektive dejavnosti, je potemtakem neke vrste nujna perspektivna iluzija; je forma, pod krinko katere subjekt (napačno) zaznava samo svojo nezmožnost, da bi se dokopal do nasebja realnega drugega, ki ostaja nepredirljiv, kar zadeva njegove resnične intence. Natančno v tem smislu je status duhovne substance virtualen: pri velikem Drugem je virtualno samo njegovo nasebje, t.j. tisto, zaradi česar velikega Drugega ne moremo zvesti na intence, pomene, psihična stanja, itd., dejansko obstoječih individuov. Individuum svoje družbe ne izkusi kot zgolj kolekcijo individuov, temveč kot red, ki transcendirira individue in ustvarja substanco njihovega življenja – in prav to substancialno nasebje je zgolj virtualno, je simbolna fikcija, saj obstaja le kot *predpostavka* vsakega od teh individuov o že obstoječih koordinacijah vseh ostalih individuov. Z drugimi besedami, daleč od tega, da bi bila odvisna od neke vrste minimalne koordinacije, ki so jo bili individui sposobni doseči *navkljub* neprosojnosti njihovih pravih intenc, nastopi duhovna substanca kot način, kako se izogniti slepi ulici te neprosojnosti, tako da *predpostavimo koordinacijo intenc kot že dano* v povsem virtualnem tretjem redu neosebni pravil, tako da zdaj problem ni več v tem, »Ali individui resnično razumejo *drug drugega*?«, ampak v tem, »Ali vsak individuum sledi *skupnim pravilom*?«. Natančno v tem pomenu je vsaka človeška skupnost »virtualna«: utemeljena na pravilih, vrednotah, itd., katerih veljavnost je po definiciji *predpostavljena*, in nikoli do konca *dokazana* – veliki Drugi ima vselej status *dozdevka*.

Simbolni trik

Heglov odgovor na večno vprašanje razsvetljenstva »Ali je moč prevarati večino ljudi?« je odločen »Ne!«. Vendar pa sklepanje, ki je za tem odgovorom, nima prav nič opraviti z zaupanjem v substancialno razumnost in preudarnost večine; prej temelji na krožno-performativni definiciji tega, kaj je v polju družbenega »resnično«: čeprav je bil nek pojem vsiljen kot povsem instrumentalno sredstvo za ideološko varanje, pa tisti trenutek, ko večina ljudi v celoti sprejme ta pojem kot temelj svoje družbene eksistence, nimamo več opraviti z

lažjo, ampak s substancialno resnico skupnosti. Pierre Livet je na polju sodobne pragmatike in teorije delovanj prišel do istega zaključka: za delovanje simbolne skupnosti je ključnega pomena *nedoločljiv status zmote*.¹⁴ Livetovo izhodišče je strateško sklepanje individua v položaju, ki je vsebovan v dobro znani zaporniški dilemi: dokler individuuum ostaja znotraj »racionalnega« sledenja svojemu egoističnemu interesu, ujet v zrcalni igri tega, kaj on ve, da drugi vedo, da on ve, itd., nikoli ne pride do pravega sodelovanja; zanj je edina rešitev, edini izhod iz te slepe ulice, v tem, da naredi korak, ki je s stališča čistega racionalnega strateškega sklepanja »zmota«, »iracionalni« korak – zdaj je vse odvisno od tega, kako se njegovi partnerji odzovejo na to »zmoto«. Če na nek način sprejmejo to »zmoto« in nanjo odgovorijo s svojo lastno ustrežajočo »zmoto«, se iz strateške igre premaknemo v pristno sodelovanje. Vendar pa nikoli ne moremo vedeti, kako bo naš »iracionalni« prvi korak deloval: ali bo sprejet kot zgolj zmota, ali pa bo spodbudil pristno sodelovanje, t.j. bo deloval kot to, kar je Derrida v svojem branju Hegla v *Glas* imenoval prvobitni Da!, poteza »iracionalnega« daru, ki spodbudi proces menjave. Ta »magični« obrat »zmote« v utemeljujočo potezo sodelovanja se lahko zgodi tudi v obratni smeri, »vzvratno«: med dizintegracijo »organske« skupnosti v egoistični individualizem se kaj lahko zgodi, da je poteza, ki je bila dotlej del običajnih procedur sodelovanja (kodeks časti, solidarnost z ljudmi v stiski, itd.), naenkrat razumljena kot neumna zmota, ki jo je treba izkoristiti...

In če še enkrat ponovimo, ključna poanta je v tem, da je ta nemožnost, da bi preverili pravila ali intence, ki so v ozadju naših družbeno-simbolnih dejavnosti, to oklevanje med zmoto in sodelovanjem, pozitiven pogoj pristnega sodelovanja: tisti trenutek, ko drugemu subjektu podelimo sposobnost, da ima v rokah in da določa pravila, ki nadzirajo pravi pomen našega govora, nismo več del pristnega simbolnega sodelovanja, saj sebe dojemamo kot goli instrument, s katerim manipulirajo tisti, ki nadzirajo pravila igre. V tem primeru *simbolni red zgubi svoj virtualni status* – v tem je najbolj jedrnata definicija *paranoje*. Spomnimo se navezave na Narod: Narod je »odprti« pojem, ni ga subjekta, ki bi nadziral njegov »pravi pomen«, *in lahko zato služi kot okvir pristnemu sodelovanju*; t.j. kot substanca naše družbene biti, ne kot zgolj varljiva nakana, ki so jo skovali voditelji, da bi nadzirali in izkoriščali svoje podrejene. Z »duhovno substanco« imamo dejansko opraviti tedaj, ko se pojem, ki je bil izvorno vsiljen kot sredstvo ideološke prevare in manipulacije, nepričakovano

14. Glej njegovo odlično knjigo *La communauté virtuelle*, Combas: Editions de l'éclat 1994.

izmakne nadzoru svojega tvorca in začne živeti svoje lastno življenje. Krščansko religijo, ki so jo kolonijalne sile nasilno vsilile koloniziranemu ljudstvu, so koloniziranci često vzeli za svojo in uporabili kot sredstvo za artikulacijo svojih pristnih prizadevanj. Vzorčni primer takšnega »ponovnega vpisa« je »Devica iz Guadalupa«, devica Marija temnejše polti, ki se je leta 1531 prikazala Indijancu z imenom Juan Diego na hribu blizu Mexico Cityja, kjer so že dolgo slavili Tonatzin, mati azteških bogov – ta dogodek zaznamuje trenutek ponovne prisvojitve krščanstva s strani domorodske indijanske populacije.

Pristna skupnost tako nastane s pomočjo takšnega paradoksalnega obrata: namesto da bi v neskončnost nadaljeval z brezupnim iskanjem nekega skupnega imenovalca, *predpostavim, da ta imenovalec že obstaja* – cena, ki jo moramo za to plačati, je *virtualizacija* tega imenovalca. Tu imamo opravka z nekakšnim kratkim stikom, varljivo substitucijo: prihodnost je pomešana s preteklostjo, kar šele pride, je pomešano s tem – naslavljeno kot to, predstavljeno kot to – kar je že tukaj. Poteza »razglasitve«, s katero se razglasiš za svobodnega subjekta, na primer, je vedno izvedena »v zaupanju«; nanaša se, temelji na nečem, kar bo mogoče nastopilo kot rezultat samega tega akta razglasitve. Z drugimi besedami, takšna poteza spodbudi proces, ki jo bo za nazaj utemeljil – in če naj se ta proces začne, je prevara nujna, t.j. njena (možna) posledica *mora* biti predpostavljena kot že prisotna. Vidimo lahko, kako sama osnovna struktura simbolnega reda vključuje iluzijo predestinacije, oziroma če uporabimo psihoanalitični termin, zanko »transferja«: da bi prišlo do pomena, mora biti predpostavljen kot že dan. Ta *futur antérieur* pomena priča o virtualnem značaju velikega Drugega: veliki Drugi je hipoteza, za katero nikoli ne moremo reči, da neposredno »je«, ampak zgolj »bo bila«.

V tem leži temeljna uganka simbolne skupnosti: kako je moč izvesti ta trik, ki je konstitutiven za simbolni red, to varljivo predstavitev tega, kar šele pride, kot nekaj že danega? Lacan tu ponudi natančen odgovor: predpostavljena koordinacija ne zadeva ravni označenca (neke skupne pozitivne vsebine), temveč raven *označevalca*. Neodločenost z ozirom na označenca (ali imajo drugi resnično iste intence kot jaz?), se sprevrže v izjemni označevalec, v prazni označevalec-gospodar, označevalec brez označenca. »Narod«, »Demokracija«, »Socializem« in ostale Stvari stojijo na mestu tistega »nekaj«, o čemer nismo nikoli gotovi, kaj točno je – poanta je v tem, da smo s tem, ko smo se identificirali z Narodom, signalizirali, da sprejemamo *tisto, kar drugi sprejemajo*, z označevalcem-gospodarjem, ki služi kot zbirno mesto za vse druge. Z drugimi besedami, identifikacija s takšnim praznim označevalcem-gospodarjem je v

svoji najbolj temeljni razsežnosti *identifikacija s samo potezo identifikacije*. Zdaj lahko vidimo, v katerem natančnem smislu ima označevalec kot tak virtualni status: virtualnost je virtualnost označenca, t.j. označevalec se opira na »pomen, ki šele pride«, ki pa deluje – čeprav ni nikoli v celoti udejanjen – kot da je že tu. Ko označevalec »naš Narod« začne delovati kot zbirno mesto za skupino ljudi, *dejansko* koordinira njihovo dejavnost, čeprav ima lahko vsak od njih drugačno pojmovanje tega, kaj »naš Narod« pomeni.¹⁵

Konec *Casablance* Michaela Curtiza (ko Humphrey Bogart ostane v Casablanci in pusti Ingrid Bergman oditi z njenim junaškim sporogom) nudi tako globoko zadovoljstvo zato, ker v eni sami potezi zgošča tri drže, ki ustrezajo triadi Estetsko-Imaginarno, Etično-Simbolno in Religiozno-Realno. Prvi, »estetski« način branja Bogartove poteze je ta, da v njej prepoznamo zavedanje tega, da – čeprav sta strastno zaljubljena – bi se izpolnitev njunega razmerja (če bi ostala skupaj), nujno sprevrgla v grenkobo – zato je boljše ohraniti sanje možne sreče... Drugo branje je etično: Bogart da prednost univerzalni politični Stvari pred posebnostjo privatnega zadovoljstva (in tako dokaže, da je vreden ljubezni Bergmanove). Je pa še tretje možno branje, ki pokaže Bogartovo zaključno odpoved kot kruto narcisistično dejanje maščevanja nad Bergmanovo, t.j. kot kazen, ker ga je pustila na cedilu v Parizu: ko jo je pripravil do priznanja, da ga resnično ljubi, je zdaj on na vrsti, da jo zavrne s potezo, katere cinično sporočilo je »Hotela si svojega moža – zdaj si z njim obtičala, čeprav imaš rajši mene!« Prav ta logika maščevalne, ponižujoče in okrutne »poravnave računov« naredi Bogartovo končno potezo za »religiozno«, ne zgolj »estetsko«. – In seveda je naša poanta ta, da je Bogartova poteza odpovedi simbolna gesta v svoji najčistejši obliki, zato je tudi napačno tisto vprašanje »Katero od teh treh branj je pravo?« – pomen Bogartove končne poteze je natančno v dejstvu, da služi kot neke vrste nevtralna »posoda« za vse tri libidinalne drže, tako da ena sama poteza zadovoljuje množstvo nekonsistentnih, celo nasprotujočih si želja (da bi se izognil razočaranju izpolnitve svoje želje; da bi očaral žensko s tem, ko je zavzel moralno držo samožrtvovanja; da bi se maščeval za narcisistično rano). V tem je paradoksalni dosežek simbolizacije: brezupno iskanje »pravega pomena« (končnega označenca) je nadomeščeno z edinstveno označevalno potezo.

15. Populistično-korporativistični vodje se odlikujejo po spretnosti, da omogočijo vsaki podskupini naroda, da prepozna svojo posebno vsebino v skupni Stvari; kot je pokazal Ernesto Laclau, se je Juan Peron predstavljal sindikatom kot zastopnik delavskih interesov proti korumpirani kapitalistični plutokraciji, katoliški cerkvi kot vdan kristjan, ki se bori proti liberalni dekadenci, armadi kot goreč zagovornik domoljubnih vrednot obrambe domovine, itd., itd.

»A je a«

Naš prvi zaključek je torej ta, da sta dejanje in veliki Drugi – daleč od tega da bi si le preprosto nasprotovala – prepletena na konstitutivni način: simbolni red kot »nečasovna« transsubjektivna struktura, ki vnaprej določa subjektovo mesto, *je odvisen od časovnega dejanja (prenagljene prepoznave), ki ni »pokrito« z velikim Drugim* (v bančno-finačniškem pomenu besede). Ko sebe prepoznam kot »Socialista«, tako postavim sam »objektivni« referenčni okvir, ki odobri mojo »subjektivno« identifikacijo. Oziroma, če povemo na malce drugačen način: »objektivnost« velikega Drugega implicira podvojeno »subjektivno« refleksijo – sem to, kar (mislim, da drugi mislijo, da jaz mislim, da) sem... Ta natančna formulacija prav tako postavi oviro »humanističnemu« napačnemu branju medsebojne odvisnosti subjekta in velikega Drugega: poanta ni v tem, da je veliki Drugi (simbolna struktura) »vselej že tukaj«, a je nepopoln, »necel«, in da subjekt nekako najde svojo lastno nišo, nekaj svobode, v nekonsistentnosti in manku velikega Drugega. Ko Lacan trdi, da subjekt obstaja, zgolj kolikor je v Drugem manko, zgolj kolikor je struktura »necela«, nekonsistentna, misli na nekaj povsem drugega: prav dopolnilo mojega »subjektivnega« akta odločitve (prenagljene identifikacije) spremeni razpršeno, »necelo« kolekcijo označevalcev, v »objektivni« red velikega Drugega.¹⁶

Iz strogega heglvskega stališča je alternativa med vztrajanjem v osamljenosti dejanja, ki suspendira velikega Drugega, in tem, da »popustiš glede svoje želje« s tem, ko sprejmeš svoje mesto v velikem Drugem (družbeno-simbolnem redu), lažna, zadnja past, ki nam jo je nastavil abstraktni razum, da bi nam preprečil dostop do prave filozofske spekulacije. Ultimativna spekulativna identiteta je identiteta dejanja in Drugega: avtentično dejanje začasno suspendira velikega Drugega, vendar pa je istočasno *»izginevajoči posrednik«, ki utemeljuje, privede do obstoja velikega Drugega*. Z drugimi besedami, propozicija »A je a« prikazuje natančno strukturo *spekulativne sodbe*, pri kateri je identiteta dveh elementov posredovana s središčno nemožnostjo: A, veliki Drugi, simbolni red, je inherentno »zaprečen«, oviran, strukturiran okrog praznine središčne nemožnosti, glede na njegov pojem mu vselej spodleti, ta središčna nemožnost je njegov pogoj možnosti, in *objet a* je natančno paradoksn objekt,

16. Pozoren bralec seveda ni prezrl stroge podobnosti med to medsebojno odvisnostjo in temeljno postavko filozofskega idealizma: prav subjektovo svobodno dejanje postavljanja stališč preoblikuje kaotično mnoštvo vtisov v konsistentno »objektivno realnost«.

ki uteleša to nemožnost, ki ni nič drugega kot materializacija te nemožnosti.¹⁷ Natančno v tem smislu je *a* objekt-razlog želje: *dejansko ne eksistira pred željo kot tisti, ki bi jo vzbudil, le uteleša njeno inherentno zagato, dejstvo, da želje nikoli ne more zadovoljiti noben pozitivni objekt*, t.j. da bo, kar zadeva vsak pozitivni objekt, subjektovo izkustvo vselej »to ni tisto«.¹⁸

Ali drugače rečeno, iz dejstva, da je veliki Drugi polje *predpostavljene* vednosti, t.j. da je strogo korelativen učinku *transferja* (v natančno istem smislu kot Kant trdi, da moralni zakon doseže dejansko eksistenco zgolj v subjektivem *spoštovanju* do tega zakona), bi morali potegniti vse posledice. »Transfer« označuje subjektovo zaupanje v pomen, ki šele pride: pri psihoanalitskem zdravljenju, na primer, transferni odnos do analitika priča o pacientovemu zaupanju, da je analitik »tisti, ki ve« – analitikova prisotnost je jamstvo, da imajo pacienti simptomi nek skrivnostni pomen, ki ga je še treba odkriti. Kolikor veliki Drugi deluje kot porok pomena, ki šele pride, potem samo dejstvo velikega Drugega vključuje subjektivno potezo prenegljenosti. Z drugimi besedami, kako preidemo od »ne-vse«, razpršene, nekonsistentne kolekcije označevalcev k velikemu Drugemu kot konsistentnemu redu? Tako da dopolnimo nekonsistentni niz označevalcev z označevalcem-gospodarjem, S_1 , označevalcem čiste potencialnosti pomena, ki šele pride; s to prenegljenostjo (posegom »praznega« označevalca, ki zastopa pomen, ki šele pride) je simbolno polje dopolnjeno, spremenjeno v zaprti red.¹⁹ Vendar pa ker je transferno razmerje po definiciji odvisno od subjekta, ki je na sebi razdeljen/razcepljen, subjekta, ki je v znamenju manka in negativnosti (le takšen dislocirani subjekt ima potrebo, da si najde oporo v velikem Drugem skozi potezo prenegljene identifikacije), to pomeni, da je veliki Drugi odvisen od razdeljenega/razcepljenega subjekta.

-
17. Razmerja med *A* in *a* tako *ne* smemo zamešati z logiko univerzalnega in njegove konstitutivne izjeme: *objekt mali a* ni izjema, ki jamči konsistentnost velikega Drugega, ampak nasprotno sama »kost, ki se je zataknila v grlu«, ki velikemu Drugemu preprečuje, da bi se vzpostavil kot konsistentno polje.
18. Pogosto naletimo, na različnih področjih, na podobne primere objektov prikazni, ki jim manjka vsaka inherentna konsistentnost, saj jih ustvarja izključno nekonsistentnost polja – takšen objekt se razbline v trenutku, ko so razmerja v tem polju razjasnjena. V predmoderni fiziki, na primer, so skrivnostni elementi, kot sta »eter« ali »flogiston«, zgolj utelešali inherentno omejitev konceptualnega aparata, s katerim so razlagali opazovane fenomene.
19. Na nekoliko drugačni ravni je v tem tudi problem Heglove *Filozofije prava*: kako naj dojamemo družbeni red, čigar sama pozitivnost takorekoč uteleša radikalno negativnost? Ta radikalna dvomnost je zgoščena v liku monarha, ki – prav kot tisti, ki zaseda mesto negativnosti pri koreninah celotne družbene zgradbe – služi kot ultimativni porok stabilnosti obstoječega reda.

Zato so razpustitev transferja (na koncu psihoanalitičnega zdravljenja), izkušstvo, da »veliki Drugi ne obstaja« in »subjektivna destitucija« strogo ekvivalentni.

Kolikor je po Lacanu status dejanja v končni instanci status objekta (*objet petit a*), bi tu veljalo omeniti nedavni poskus Dietera Hombacha, da bi razložil status čudni objektov, kot so kvarki ali gluoni v kvantni fiziki: čeprav teorija sama definira te objekte kot entitete, ki jih nikoli ni moč empirično izolirati in preveriti, jih moramo predpostaviti, če hočemo, da teoretska zgradba ohrani svojo konsistentnost. Po Hombachu so ti objekti neke vrste psevdo objekt, ki ga ustvari samoreferenčno tvorbeno gibanje teorije same: zgolj materializirajo, utelešajo statistično fiktivno entiteto.²⁰ Naša poanta je seveda v tem, da je status lacanovskega *objet petit a* natančno homologen: mar ni jezik, simbolni red, ključni primer »samoorganiziranega« sistema, t.j. sistema, ki sam ustvarja drugost, na katero se naslavlja, sistema, ki vedno samoreferenčno poseže v (»vznemiri«) svoj objekt, tako da konec koncev govori le o sebi? In *objet petit a* je natančno ta paradoksalni objekt, ki ga ustvarja jezik sam kot svoj »odpadek«, kot material, ki je ostal od povsem samoreferenčnega gibanja označevalcev: *objet a* je čisti dozdevek objekta, ki uteleša samoreferenčno gibanje simbolnega reda.

To lahko predstavimo tudi na ta način: simbolni red (veliki Drugi) je organiziran okrog luknje v samem svojem srcu, okrog travmatične reči, ki ga dela »necelega«, določa ga nemožnost, da bi dosegel reč; toda prav to sklicevanje na praznino reči odpre prostor za simbolizacijo, saj bi se brez nje simbolni red v trenutku »sesul« v opisano realnost, t.j. razdalja, ki ločuje »besede« od »stvari« bi izginila. Praznina reči predstavlja potemtakem *dve stvari obenem*: nedosegljivo »trdo jedro«, okrog katerega se vrti simbolizacija, ki se ji izmika, vzrok svojega neuspeha, *in sam prostor simbolizacije*, njen pogoj možnosti. V tem leži »zanka« simbolizacije: sam neuspeh simbolizacije odpre praznino, znotraj katere poteka proces simbolizacije. Ta ultimativna identiteta nasprotij, identiteta reči in Drugega, nemara najtrši spekulativni oreh, ki ga je treba streti, nam prav tako omogoči, da pridemo do odgovora na kritiko Lacana, ki se nam vsaj v prvem poskusu zdi prepričljiva: mar ni lacanovska teorija omejena na zelo omejen aspekt subjektivnosti, na to, kar nas, človeške subjekte, naredi za ujete v začarani krog prisile ponavljanja, utesnjene v fantazmatski okvir, naddoločene s simbolno mrežo, ujete v zrcalno podobo, itd.? Mar Lacanova temeljna triada Imaginarno-Simbolno-Realno dejansko ne vodi do matrice

20. Glej Dieter Hombach, *Vom Quark zum Urknall*, Munich: Boer 1994, str. 70-80.

treh načinov subjektive ujetosti, tega, kako je prepuščen na milost nekemu zunanjemu mehanizmu ali vzroku: imaginarni ujetosti, naddoločnosti s simbolno strukturo, privlačnostjo, ki jo izraža neko travmatično srečanje z realnim? Toda je mar to vsa resnica? Mar ne obstaja še druga stran človeškega izkustva, razsežnost odkrivanja in kreativnosti, sposobnost subjekta, da si določi svoj lastni prostor realizacije, da zasnuje svoj lastni eksistencialni projekt, da »definira« sebe? Je v Lacanovi teoretski zgradbi prostor za to razsežnost? Odgovor je odločni »da« – to je vsebovano v Lacanovem nepričakovanemu zagonu pojma kreativnosti v njegovi najbolj radikalni razsežnosti, t.j. kot *creatio ex nihilo*: s tem, da se naslovi na praznino v reči sredi simbolne strukture, lahko subjekt »upogne« simbolni prostor, ki ga zaseda, in tako definira svojo željo v vsej njeni posebnosti. Paradoks je spet v tem, da tu po definiciji ni neke »prave mere«: istočasno je premalo in preveč kreativnosti. Premalo, saj simbolna struktura, ki je vselej že tukaj, naddoloča moja dejanja; preveč, saj sem konec koncev povsem odgovoren za način, kako sem povezan s strukturo. Nikoli nisem »ujet v strukturo brez preostanka«, vselej obstaja nek preostanek, praznina, okrog katere je artikulirana struktura, in ko se vmestim na mesto te praznine, lahko dosežem minimalno distanco do strukture, se od nje »ločim«.

Čeprav moramo biti tu previdni, da ne zamešamo dejanja kot realnega s performativno potezo označevalca-gospodarja, pa sta ta dva tesno povezana: ultimativni paradoks procesa simbolizacije, njegova »največja skrivnost«, je v dejstvu, da je dejanje kot realno (t.j. poteza, ki – enkrat ko je vzpostavljen simbolni red – deluje kot njegov suspens, kot njegov *presežek*) hkrati tudi »izginevajoči posrednik«, ki *utemeljuje* simbolni red. Dejanje je v svoji najbolj temeljni razsežnosti »izginevajoči posrednik« med nasebjem in zasebjem: med predsobilno, »navidezno«, še ne v celoti udejanjeno realnostjo in realnostjo, ki je že ponovno zaznamovana, simbolizirana. Simbolni red vključuje strukturo hermenevtičnega kroga: po definiciji je »avtopoetska« in vseobsegajoča; kot taka nima zunanosti, tako da človeški subjekti, ki prebivajo v jeziku, nikoli ne morejo izstopiti iz njega in do njega zavzeti distance – sama »zunanja« realnost se vselej pokaže kot taka znotraj horizonta jezika. Dejanje pa je prav »nemogoča« gesta, ki odpre brezkončno razmejitevno črto med »rečmi« in »besedami« (*der Unter-Schied*, kot je temu rekel Heidegger), gesta, ki je »potlačena«, ko smo enkrat »znotraj« (domene pomena). označevalec-gospodar pa je dejanje samo, ki je dojeto zgolj »od znotraj«, iz že vzpostavljenega simbolnega horizonta. Na kratko, dejanje kot realno in označevalec-gospodar nista »substancialno« različna, sta ena in ista entiteta, dojeta bodisi v načinu »postajanja« ali v načinu »bivanja«.

Kako brati Lacanove »formule seksuacije«

Ta identiteta ponuja tudi ključ za razumevanje Lacanove globoko heglavske trditve, da je »Ženska eno od imen očeta«: ženskost je maškarada in ko stržemo to masko, trčimo ob obsceni lik predojdijskega očeta-užitka. Mar ni posredni dokaz zanj edinstveni lik dame pri dvorski ljubezni, te muhaste neizprosne *dominatrix*? Mar ta dama, tako kot »prvobitni oče«, ne stoji na mestu užitka, ki ga ne ukroti noben zakon? Fantazmatski lik Ženske je tako neke vrste »vrnitev potlačenega«, očeta-užitka, ki je bil odstranjen s prvobitnim zločinom, očetomorom, t.j. z njenim zapeljivim glasom se vrne rjovenje umirajočega očeta... Tako se znajdemo natančno na nasprotnem bregu kot newagevski pristop s svojim standardnim sklicevanjem na domnevno »arhetipski« lik prvobitne Ženske: po newagevski ideologiji je oče izpeljava, simbolna sublimacija, bleedi odsev prvobitne Ženske, in če le malce spraskamo lak z obraza očetovske simbolne avtoritete, kaj kmalu naletimo na obrise matere-reči. Na kratko, če je za newagevski obskurantizem »oče« eno od imen prvobitne Ženske, matere-reči, pa je za Lacana, nasprotno, Ženska ena od imen očeta...

Običajno napačno branje Lacanovih formul seksuacije²¹ je v tem, da zvede razliko »moške« in »ženske« strani na dve formuli, ki definirata moško pozicijo, kot da je »moško« univerzalna falična funkcija in »žensko« izjema, eksces, presežek, ki se izmakne dosegu falične funkcije. Takšno branje v celoti zgreši Lacanovo poanto, da je sama ta pozicija Ženske kot izjeme (recimo pod krinko dame pri dvorski ljubezni) moška fantazma *par excellence*. Kot vzorčni primer izjeme, ki je konstitutivna za falično funkcijo, običajno omenijo fantazmatski obsceni lik prvobitnega očeta-uživača, ki ga ni ovirala nikakršna prepoved in je kot tak lahko popolnoma užival vse ženske – toda mar lik dame pri dvorski ljubezni ne ustreza v celoti tem določilom prvobitnega očeta? Mar ona ni, kot smo pravkar videli, na strogo homologen način tudi muhasti gospodar, ki »hoče vse«, t.j. ki, medtem ko nje ne omejuje noben zakon, nalaga svojemu vitezu-služabniku samovoljne in nezaslišane preizkušnje? Natančno v tem smislu je Ženska »eno od imen očeta«. Ključna podrobnost, ki je tu ne smemo zgrešiti, je uporaba množine in odsotnost velikih začetnic: ni »Ime Očeta«, ampak »eno od imen očeta« – eno od poimenovanj ekscesa, ki ga imenujemo »prvobitni oče«.²²

21. Kar zadeva »formule seksuacije« glej Jacques Lacan, *Seminar XX: Še*, Ljubljana: Analecta 1985.

22. Na področju politike populistični retoriki ponujajo vzorčni primer izjeme, ki utemeljuje univerzalnost: vselej ko prevlada mnenje, da je *politika kot taka* korumpirana, da ji ne gre

V primeru Ženske – mitične »Nje«, Kraljice iz istoimenskega romana Riderja Haggarda, na primer – kot tudi v primeru prvobitnega očeta imamo opraviti z instanco oblasti, ki je pre-symbolna, ki je ne kroti zakon kastracije: v obeh primerih je vloga te fantazmatske instance, da zapolni začarani krog simbolnega reda, praznino svojih »izvorov«: pojem »Ženske« (ali prvobitnega očeta) ponuja mitično izhodišče neukročene polnosti, katere »prvobitna potlačitev« konstituira simbolni red.²³

Drugo napačno branje otopi »ost« formul seksuacije s tem, ko vpelje semantično distinkcijo med dvema pomenoma kvantifikatorja »vse (tout)«: to (napačno) branje pravi, da se primer univerzalne funkcije »vse« (ali »ne-vse«) nanaša na posamični subjekt (x), in pokaže, ali je ta »ves« ujet v falično funkcijo, medtem ko se posamična izjema (»je eden...«) nanaša na niz subjektov in pokaže, če znotraj tega niza »je eden«, ki je (ali ni) v celoti izvzet iz te falične funkcije. Ženska stran formul seksuacije tako domnevno priča o zarezi, ki razceplja vsako žensko od znotraj: nobena ženska ni v celoti izvzeta iz falične funkcije in prav zato ji nobena ženska ni podvržena, t.j. nekaj je v vsaki ženski, kar se upira falični funkciji. Na simetričen način se na moški strani predpostavljena univerzalnost nanaša na posamičnega subjekta (vsak moški subjekt je v celoti podvržen falični funkciji), izjema pa na niz moških subjektov (»je eden«, ki je v celoti izvzet iz falične funkcije). Na kratko, ker je en moški v celoti izvzet iz falične funkcije, so ji vsi ostali popolnoma podvrženi, in ker ni nobena ženska v celoti izvzeta iz falične funkcije, ji tudi ni nobena popolnoma podvržena. V enem primeru je razcep »povnanjen« (stoji na mestu ločitve, ki znotraj niza »vseh moških« razlikuje med tistimi, ki so ujeti v falično funkcijo, in tistimi, ki so iz nje izvzeti), v drugem primeru je »ponotranjen« (vsaka posamična ženska je razcepljena od znotraj, del nje je podvržen falični funkciji, del pa izvzet iz nje).

Toda če hočemo popolnoma izraziti paradoks Lacanovih formul seksuacije, jih moramo brati dosti bolj »dobesedno«: ženska spodkopava univerzalnost

zaupati, itd., ste lahko prepričani, da obstaja vselej en politik, ki oznanja to univerzalno nezaupanje in tako ponuja *sebe* kot tistega, ki mu gre zaupati, kot nevtralnega/apolitičnega zastopnika resničnih interesov ljudi...

23. Vidimo lahko, zakaj smo povsem upravičeni trditi, da se transseksualni objekt, s tem ko Žensko postavi na mesto Imena očeta, odreka kastraciji. Če sprejmemo običajno feministično-dekonstrukcionistični obči topos, da psihoanalitični pojem kastracije implicira, da je ženska, in ne moški, kastrirana, bi pričakovali, da bo prav nasprotno takrat, ko Ženska zaseda mesto simbolne avtoritete, to mesto za vedno zaznamovano s kastracijo; če pa upoštevamo, da sta tako Ženska kot prvobitni oče »nekastrabilna«, skrivnost v trenutku izgine.

falične funkcije prav zaradi dejstva, da v njej ni izjeme, da se tej funkciji nič ne upira. Z drugimi besedami, paradoks falične funkcije je v neke vrste kratkemu stiku med funkcijo in njeno meta-funkcijo: falična funkcija sovpaše s svojo lastno samoomejitvijo, z vzpostavitevijo nefalične izjeme. Takšno branje so že vnaprej predvideli nekako enigmatični matemi, ki jih je Lacan pisal pod formulami seksuacije in kjer je ženska (označena s prečrtanim »la«) razcepljena med velikim Fi (falosa) in $S(\bar{A})$, označevalcem prečrtanega velikega Drugega, ki zastopa neeksistenco/nekonsistenco Drugega, simbolnega reda. Tu ne bi smeli spregledati globoke afinitete med Fi in $S(\bar{A})$, označevalcem manka v Drugem, t.j. ključnega dejstva, da Fi, označevalec falične moči, falos v svoji fascinantni prisotnosti, zgolj »uteleša« impotenco/nekonsistenco velikega Drugega. Dovolj je, če se spomnimo političnega vodje: kaj predstavlja ultimativno podporo njegovi karizmi? Domena politike je po definiciji nezanesljiva, nepredvidljiva, oseba vzbudi strastne reakcije, ne da bi vedela zakaj, logike transferja ni moč obvladovati, in tako se običajno zatečemo k »magičnemu dotiku«, k brezdanzemu *je ne sais quoi*, ki ga ni moč zvesti na nobeno od »dejanskih« značilnosti vodje – zdi se, kot da karizmatični vodja vlada temu »x«, kot da vleče niti tam, kjer je veliki Drugi simbolnega reda onesposobljen. Položaj je tu podoben razširjenemu pojmu Boga kot osebe, ki ga je kritiziral Spinoza: ko poskušajo razumeti svet okrog sebe tako, da formulirajo mrežo vzročnih povezav med dogodki in objekti, ljudje slej ali prej pridejo do točke, kjer njihovo razumevanje spodleti, se sreča z mejo, in »Bog« (dojet kot bradati, modri starec, ipd.) zgolj »utelesi« to mejo – v posebljeni pojem »Boga« projiciramo skriti, brezdanzni vzrok vsega, česar ni moč razumeti in pojasniti skozi jasno vzročno povezavo. Prvi korak kritike ideologije je potemtakem v tem, da prepozna v fascinantni prisotnosti Boga »mašilo« vrzeli v strukturi naše vednosti, t.j. element, pod krinko katerega dobi manko v naši pozitivni vednosti pozitivno prisotnost. In naša poanta je, da je to nekako podobno ženskemu »ne-vse«: ta »ne-vse« ne pomeni, da ženska ni v celoti podvržena Falosu, temveč prej nakazuje, da »vidi skozi« fascinantno prisotnost Falosa, da je sposobna v njem zaznati »mašilo« nekonsistentnosti velikega Drugega. Še na drug način bi lahko rekli tudi, da je prehod od $S(\bar{A})$ k velikemu Fi prehod od nemožnosti k prepovedi: $S(\bar{A})$ zastopa nemožnost označevalca velikega Drugega, dejstvo, da ni »Drugega Drugega«, da je polje Drugega inherentno nekonsistentno in da veliki Fi »postvari« to nemožnost v izjemo, v »svetega«, prepovedanega/nedosegljivega agenta, ki se izogiba kastraciji in je tako zmožen »resničnega uživanja« (prvobitni oče, dama pri dvorski ljubezni).

Ženskost kot maškarada

Zdaj lahko vidimo, kako logika formul seksuacije v končni instanci sovpade z logiko javne moči in njene inherentne prekoračitve:²⁴ v obeh primerih je ključna značilnost ta, da je *subjekt dejansko »v«* (ujet v falični funkciji, v mreži oblasti), le in zgolj kolikor se z njo ne identificira v celoti, ampak ohrani neke vrste distanco do nje (postavlja izjemo glede na univerzalno falično funkcijo; se vdaja inherentnim kršitvam javnega zakona), na drugi strani pa sistem (javnega zakona, falične ekonomije) uspešno spodkoplje sama brezrezervna identifikacija z njim.²⁵ Delo *Rita Hayworth and the Shawshank Redemption* Stephena Kinga se z vso strogostjo bode s tem problemom v kontekstu paradoksov zaporniškega življenja. Običajno govorijo o zaporniškem življenju kot tistem, v katerega si uspešno integriran, ki te uniči, ko te prilagoditev temu življenju tako prevzame, da ne zdržiš več oziroma si sploh ne moreš več predstavljati svobode, življenja zunaj zavora, tako da izpust prinese s sabo psihični zlom, ali pa vsaj izzove hrepenenje po izgubljeni varnosti zaporniškega življenja. Vendar pa je dejanska dialektika zaporniškega življenja nekako bolj prefinjena. Zapor me dejansko uniči, me popolnoma drži v svojem prijemu, natančno takrat, ko se *ne* sprijaznim v celoti z dejstvom, da sem v zaporu, ampak imam do njega neke vrste notranjo distanco, se oklepam iluzije, da »je resnično življenje nekje drugje«, in se ves čas prepuščam sanjarjenju o življenju zunaj, o lepih stvareh, ki me bodo čakale zunaj, ko me bodo izpustili oziroma ko bom pobegnil. Na ta način sem ulovljen v začarani krog fantazme, tako da me na koncu, ko sem spuščen, groteskno neujemanje med fantazmo in realnostjo zlomi. Edina prava rešitev je potemtakem ta, da v celoti sprejemem pravila zaporniškega življenja in potem, znotraj univerzuma, ki mu vladajo ta pravila, iščem način, kako jih premagati. Na kratko, notranja distanca in sanjarjenje o

24. Glej tretje poglavje knjige Slavoj Žižek, *Metastases of Enjoyment*, London: Verso 1994.

25. Ker je v naših patriarhalnih družbah moška prevlada vpisana v sam simbolni red, mar potem trditev, da so ženske integrirane v simbolni red brez izjeme, t.j. na nek način bolj kot moški, ni v nasprotju z njihovim podrejenim položajem znotraj tega reda? Mar ni bolj logično pripisati podrejeni položaj tistim, ki *niso* polno integrirani v simbolni red? Vendar pa moramo tu podvomiti v samo osnovno predpostavko, po kateri oblast pripada tistim, ki so bolj v celoti znotraj simbolnega reda. Realizacija oblasti v nasprotju s tem vselej vključuje preostanek nesimboliziranega Realnega (prod krinko brezdanjega je *ne sais quoi*, ki naj bi ustrezal karizmi gospodarja, na primer). Nikakor ni naključno, da oba naša primera konstitutivne izjeme, elementa, ki ni integriran v simbolni red (prvobitni oče, dama v dvorski ljubezni), vsebujeta lik skrajno krutega gospodarja, ki ni podvržen nobenemu zakonu.

življenju nekje drugje me učinkovito prikleneta na zapor, medtem ko popolno sprejetje dejstva, da sem resnično tukaj, omejen z zaporniški pravili, odpre prostor za resnično upanje.²⁶

Paradoks falične funkcije (ki simetrično obrne paradoks ženskega ne-vsega) je potemtakem v tem, da falična funkcija deluje kot svoja lastna omejitev, da postavlja svojo lastno izjemo.²⁷ In kolikor je falična funkcija, t.j. falični označevalec, kvazi-transcedentalni označevalec, označevalec simbolnega reda kot takega, lahko rečemo, da ta paradoks falične funkcije zgolj razkriva temeljno značilnost simbolnega reda v njeni najčistejši obliki, neke vrste kratki stik različnih nivojev, ki pripada domeni modalne logike. Da bi ponazorili to apriorno možnost kratkega stika med različnimi nivoji, ki pripadajo simbolnemu redu kot redu simbolnih mandatov-nazivov, se spomnimo nasprotja oče/stric: »oče« kot stroga avtoriteta nasproti »stricu« kot prijaznemu možakarju, ki nas razvaja. Dozdevno brezpomenski, protislovni naziv »oče stric« lahko ne nazadnje upravičimo kot opis očeta, ki ni pripravljen v celoti uveljaviti svoje očetovske avtoritete, ampak namesto tega razvaja svoje potomce. (Da se izognemo napačnemu razumevanju: daleč od tega da bi bila to le neke vrste ekscentrična izjema, je »oče stric« preprosto »normalni« vsakdanji oče, ki ohranja distanco do svojega simbolnega mandata – t.j. ki – medtem ko v celoti izkorišča svojo avtoriteto – istočasno hlini tovarištvo in občasno pomežikne svojemu sinu ter mu tako pokaže, da je konec koncev tudi on le človek...) Tu imamo opraviti z istim kratkim stikom, kot ga najdemo v *Zgodovini VKP(B)*, svetem besedilu stalinizma, kjer lahko – med številnimi ostalimi prebliski logike označevalca – preberemo, da je bil na partijskem kongresu »sklep enoglasno sprejet z veliko

26. Ta paradoks napotuje na utvaro, ki je objekt, lasten psihoanalizi, utvara, ki je bolj prefinjena od preproste zmote, ko zamenjamo lažni videz s stvarjo samo. Ko na primer sanjarim o spolnih junaštvih in osvajanjih, se seveda vseskozi zavedam iluzoričnega značaja mojega fantaziranja – zelo dobro vem, da v realnosti nikoli ne bom zares »storil tega«, da »nisem takšen«. Utvara leži nekje drugje: to sanjarjenje je zaslon, ki mi nudi zavajajočo podobo o meni, ne le o sposobnostih, ampak tudi o mojih resničnih željah – če bi se v realnosti znašel v položaju, da lahko udeležim svoje sanjarjenje, bi zagotovo pred njim panično pobegnil. Še na bolj zapleteni ravni (če se vdajamo sadističnim fantazmam, na primer) pomirjajoče zavedanje o tem, da »zgolj sanjarim«, »da v resnici nisem takšen«, kaj lahko zakrije, do kakšne mere je moja želja določena s temi fantazmami...

27. Lahko bi rekli tudi takole: kolikor se Simbolno konstituira tako, da en element postavi kot travmatično nesimbolizabilno reč, kot svojo konstitutivno izjemo, potem je sam akt razmejevanja med Simbolnim in Realnim simbolna poteza *par excellence*; v nasprotju s tem »Realno« ni zunanje Simbolnemu kot neke vrste substanca, ki se upira simbolizaciji – Realno je Simbolno samo kot »ne-vso«, t.j. kolikor mu manjka konstitutivna izjema.

večino« – če je bil sklep sprejet enoglasno, kje je potem (pa čeprav tako drobna) manjšina, ki je nasprotovala »veliki večini«? To zagonetko »nečesa, kar šteje kot nič« lahko nemara rešimo tako, da citirano izjavo beremo kot zgostitev dveh nivojev: delegati so z veliko večino sklenili, da je bil sklep sprejet soglasno... Tu povezave z lacanovsko logiko označevalca ne moremo zgrešiti: »manjšina«, ki skrivnostno izgine v tem zagonetnem/absurdnem prekrivanju med »večino« in »enoglasnostjo«, ni nič drugega kot izjema, ki konstituira univerzalni red enoglasnosti.²⁸ – Žensko pozicijo pa nasprotno definira *zavrnitev* tega kratkega stika – kako? Vzemimo za naše izhodišče primerno heglovski paradoks o *coincidentia oppositorum*, ki ponazori standardno pojmovanje žensk: ženska je istočasno predstava, spektakel *par excellence*, podoba, namenjena temu, da fascinira, privlači pogled, *in* uganka, nepredstavlljivo, tisto, kar se *a priori* izmika pogledu. Je zgolj površina, ki ji manjka globine, *in* brezdanje brezno.

Da bi pojasnili ta paradoks, je dovolj, če razmislimo o posledicah nelagodja, ki je lastno določeni vrsti feministične kritike, ki vztrajno zavrača kakršenkoli opis »ženskosti« kot moški kliše, kot nekaj, kar je nasilno vsiljeno ženskam. Vprašanje, ki takoj privre na plano, je: kaj je potem tisto žensko »na sebi«, kar zamegljijo moški klišeji? Problem je v tem, da lahko vse odgovore (od tradicionalne »večne ženskosti« do Kristeve in Irigarayeve) spet diskreditiramo kot moške klišeje. Carol Gilligan, na primer,²⁹ postavi nasproti moškim vrednotam avtonomije, tekmovalnosti, itd., ženske vrednote intimnosti, vdanosti, medsebojne odvisnosti, skrbi in nege, odgovornosti in samožrtvovanja, itd. – ali so to »avtentične« ženske značilnosti ali moški »klišeji« o ženskah, značilnosti, ki so bile vsiljene ženskam v patriarhalni družbi? Ne da se odločiti, zato je

28. Na bolj splošni ravni bi bilo plodno razdelati povezavo med totalitarnim vodjem in umetnostjo komičnega absurda, kjer mrgoli likov muhastega gospodarja *à la* Jarryjev *roi Ubu*, t.j. brati Lewisa Carrolla s Samuelom Goldwynom, brate Marx s Stalinom, itd.

29. Glej Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge: Harvard University Press 1982. Takšen ženski »substancionalizem« (ta beseda je najbrž primernejša od običajnega »esencializma«) pogosto služi kot skrita predpostavka feministične argumentacije. Dovolj je že, če se spomnimo standardne trditve, da je ženska, ki sodeluje v patriarhalni represiji (s tem ko sledi moškim idealom ženske lepote, ko svoje življenje posveti vzgoji otrok, itd.) *eo ipso* žrtev moške manipulacije in igra vlogo, ki ji je vsiljena. Tu imamo opraviti z logiko, ki je strogo homologna stari pravoverni marksistični trditvi, da je delavski razred, glede na svoj »objektivni« družbeni položaj, »progresiven«, tako da z delavci, ko sodelujejo v antisemitskem desničarskem populizmu, manipulira vladajoči razred in njegova ideologija: v obeh primerih pridemo do tega, da ni substancionalnega jamstva za »progresivno« naravo žensk ali delavskega razreda – situacija je ireduktibilno antagonistična in »odprta«, je prizorišče neodločenosti ideološkega in političnega boja.

edini možni odgovor »oboje hkrati«. ³⁰ Vso stvar je tako treba ponovno formulirati v čisto topoloških okvirih: glede na pozitivno vsebino je moška predstava o ženski *ista* kot ženska na sebi, razlika je le v mestu, čisto formalni modalnosti razumevanja iste vsebine (v prvem primeru je vsebina dojeta kot »za drugega«, v drugem primeru kot »na sebi«) – ta povsem formalni premik v modalnosti pa je ključnega pomena. Z drugimi besedami, dejstvo, da nas vsaka pozitivna določitev tega, kaj je ženska »na sebi«, privede nazaj k temu, kar je »za drugega« (za moškega), nas nikakor ne sili v »moško-šovinistični« zaključek, da je ženska to, kar je, zgolj za drugega, za moškega: ostane topološki rez, povsem formalna razlika med »za drugega« in »za sebe«. Tu bi se morali spomniti prehoda iz zavesti v samozavedanje v Heglovi *Fenomenologiji duha*: to, kar srečamo v nadčutnem Onstranu, je, kar zadeva njegovo pozitivno vsebino, isto kot naš zemeljski vsakdanji svet; ta ista vsebina je zgolj predstavljena v drugačno modalnost. Heglova poanta pa je v tem, da bi bilo iz te identitete vsebin napačno zaključiti, da ni razlike med zemeljsko realnostjo in njenim Onstranom: v svoji izvorni razsežnosti »Onstran« ni neka pozitivna vsebina, temveč prazen prostor, neke vrste zaslon, na katerega lahko projiciramo kakršnokoli že pozitivno vsebino – in ta prazen prostor »je« subjekt. Ko se ga enkrat zavedamo, preidemo od substance k subjektu, t.j. od zavesti k samozavedanju. ³¹ Natančno v tem pomenu je ženska subjekt *par excellence* – Do istega bi lahko prišli tudi s Schellingom, z razliko med subjektom kot izvorno praznino, ki je oropana vsake nadaljnje pozitivne kvalifikacije (v Lacanovih matemih: \$), in značilnostmi, ki jih ta subjekt privzame, si jih »nadene«, in ki so na koncu vselej umetne, kontingentne: natančno kolikor je ženska določena z izvorno »maškarado«, kolikor so vse njene značilnosti umetno »nadete«, je ona bolj subjekt od moškega, saj je po Schellingu tisto, kar v končni instanci določa subjekt, prav ta radikalna kontingenca in umetni značaj vsake njene pozitivne značilnosti, t.j. dejstvo, da je »ona« na sebi čista praznina, ki je ne moremo poistovetiti z nobeno od teh značilnosti.

Tako imamo tu opraviti z neke vrste vkrivljenim, upognjenim prostorom, kot v zgodbi o Ahilu in želvi: moške predstave (ki artikulirajo, kaj je ženska »za drugega«) se v neskončnost približujejo ženski-želvi, vendar pa v trenutku, ko moški preskoči, prehití žensko-želvo, se spet znajde tam, kjer je že bil, znotraj

30. Ta dvoumnost je lastna že običajnemu pojmovanju ženskosti, ki tako kot Gilliganova ženske povezuje z intimnostjo, identifikacijo, spontanostjo, v nasprotju z moško distanco, refleksivnostjo, preračunljivostjo, toda hkrati tudi z maškarado, narejenim hlinjenjem, v nasprotju z moško avtentično notranjostjo – ženska je hkrati bolj spontana in bolj umetna kot moški.

31. Glej G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner 1952, str. 104-129.

moških predstav o tem, kaj je ženska »na sebi« – žensko »nasebje« je vselej že »za drugega«. Ženske ni nikoli moč ujeti, nikoli je ne moremo dohiteti, lahko se ji zgolj v neskončnost približujemo ali pa jo prehitimo. To pa zato, ker »ženska na sebi« ne označuje nobene substancialne vsebine, temveč zgolj čisto formalni rez, mejo, ki jo vselej zgrešimo – ta zgolj formalni rez »je« subjekt kot \$. Tu bi lahko še enkrat parafrazirali Hegla: vse je odvisno od tega, da ženske ne dojamemo zgolj kot substanco, temveč tudi kot subjekt, t.j. od tega, da izvedemo premik od pojma ženske kot substancialne vsebine onstran moških predstav k pojmu ženske kot čistega topološkega reza, ki za vselej ločuje »za drugega« od »na sebi«. Asimetrija spolne razlike je v tem, da v primeru moškega nimamo opravka z istim rezom, ne razlikujemo na enak način med tem, kar je moški »na sebi«, in tem, kar je »za drugega«, kot maškarada. Res je, da je tako imenovani »moderne moški« prav tako ujet v razcep med tem, kar (se njemu zdi, da) drugi (ženska ali družbeno okolje nasploh) pričakuje od njega (da je močan »mačo« tip, itd.), in tem, kar na sebi dejansko je (šibak, negotov vase, itd.). Vendar pa je ta razcep povsem drugačne narave: »mačo« podoba ni izkušena kot zavajajoča maškarada, ampak kot idealni jaz, kakršen se trudimo postati. Za »mačo« podobo moškega ni nobene »skrivnosti«, zgolj šibka običajna oseba, ki nikoli ne ustreza temu idealu, medtem ko je »trik« ženske maškarade v tem, da se predstavlja kot maska, ki skriva »žensko skrivnost«. Z drugimi besedami, v nasprotju z moškim, ki se enostavno trudi ustrezati svoji podobi, t.j. ustvariti vtis, da je v resnici to, kar se pretvarja, da je, pa ženska vara s pomočjo samega varanja, svojo masko ponudi kot masko, kot lažno pretvezo, da bi vzbudila k iskanju skrivnosti za masko.³²

Hvalnica hysteriji

Ta problematika ženske kot maškarade nam tudi omogoči, da se na nov način približamo Lacanovemu zgodnjemu poskusu (iz poznih 50-ih, v spisu »Pomen falosa«), da bi konceptualiziral spolno razliko kot notranjo falični ekonomiji, kot razliko med »imeti« in »biti« (moški *ima* falos, ženska *je* falos).

32. Zdaj lahko vidimo, kako je pojem ženskosti kot maškarade strogo sovisen s položajem ženske kot »ne-vse«: sam pojem maske implicira, da maska »ni vse« (maska naj bi pod seboj nekaj skrivala); ker pa, kot smo pravkar videli, pod masko ni nič, nobene skrite resnice, prav tako ni nobenega pozitivnega, substancialnega elementa, ki bi bil izvzet maškaradi, ki ne bi bil maska – ime za to praznino, ki na sebi ni nič, a vendarle naredi domeno mask za »ne-vso«, je seveda subjekt kot praznina (\$).

Tu se takoj pojavi očitek, da je ta razlika povezana s Freudovim naivnim evolucionizmom antropologa, čigar predpostavka je, da primitivni »divjak« *nima* nezavednega, ker je nezavedno (nas, civiliziranih ljudi): ali poskus konceptualizirati spolno razliko s pomočjo nasprotja med »biti« in »imeti« ne implicira ženske podrejenosti moškemu, t.j. pojma ženske kot nižje, manj »reflektirane«, bolj »neposredne« stopnje, nekako v smislu Schellingovega pojma napredovanja kot prehoda od »biti« k »imeti«? V Schellingovi filozofiji (to, kar je prej bilo) bit postane predikat višje biti, (to, kar je prej bilo) subjekt postane objekt višjega subjekta: žival je, na primer, neposredno svoj lastni subjekt, »je« svoje živo telo, medtem ko za človeka ne moremo reči, da »je« svoje telo, svoje telo zgolj »ima«, s čimer je telo degradirano v njegov predikat... Vendar pa, kot se takoj prepričamo s podrobnejšim branjem Lacanovega teksta, nimamo opravka z nasprotjem med »biti« in »imeti«, temveč prej z nasprotjem *imeti/dajati videz*: ženska ni falos, temveč zgolj »daje videz«, da je falos, in ta videz (ki je seveda istoveten z ženskostjo kot maškarado) napotuje na logiko vabe in prevare. Falos lahko vrši svojo funkcijo zgolj kot zastrt – v trenutku, ko ga odstreemo, ni več falos; potemtakem maska ženskosti ne skriva neposredno falosa, temveč prej to, da za masko ni ničesar. Z eno besedo, falos je čisti dozdevek, skrivnost, ki tiči v maski kot taki. Zaradi tega lahko Lacan reče, da hoče biti ženska ljubljena *zaradi tistega, kar ni*, ne pa zaradi tega, kar »v resnici je«: moškemu se ne ponudi kot ona sama, temveč pod krinko maske.³³ Oziroma, rečeno s Heglom: falos ne predstavlja neposredne biti, temveč bit, ki je zgolj, kolikor je za drugega, t.j. predstavlja čisti videz. V tej perspektivi Freudov domorodec ni neposredno nezavedno, je zgolj nezavedno *za nas*, za naš zunanji pogled: spektakel njegovega nezavednega (primitivne strasti, eksotični rituali) je njegova maškarada, s katero, tako kot ženska s svojo maškarado, fascinira željo drugega (našo željo).

Pritoževanje nesrečnega milijonarja iz enega od filmov Claudea Chabrola (»Če bi le našel žensko, ki bi me ljubila zgolj zaradi mojih milijonov, in ne zaradi tega, kar sem!«) potemtakem vzbuja nelagodje zato, ker ga izreka moški, morala pa bi ga izrekati ženska. Moški hoče biti ljubljen zaradi tega, kar v resnici je, zato je arhetipski moški scenarij preizkusa ženske ljubezni pravljica o princu, ki se svoji ljubljeni najprej približa preoblečen v revnega služabnika, da bi tako zagotovil, da se bo ženska vanj zaljubila zaradi njega samega in ne

33. »Zaradi tistega, kar ni, pričakuje, da bo hkrati željena in ljubljena.« Jacques Lacan, *Spisi*, op. cit., str. 241.

zaradi njegovega plemiškega naslova. To pa je natanko tisto, česar ženska noče – in ali ni to še ena potrditev tega, da je ženska bolj subjekt kot moški? Moški neumno verjame, da onstran njegovega simbolnega naziva globoko v njem obstaja neka substancialna vsebina, nek skriti zaklad, ki ga dela za vrednega ljubezni, medtem ko ženska ve, da za masko ni ničesar – njena strategija je natančno v tem, da ohrani ta »nič« svoje svobode zunaj dosega posesivne ljubezni moškega... Neka nova angleška reklama za pivo odlično prikaže to nesimetričnost v razmerju med spoloma. V prvem delu reklame smo priča dobro znani pravljici zgodbi: dekle se spreha ob potoku, vidi žabo, jo nežno vzame v naročje, jo poljubi in grda žaba se seveda čudežno spremeni v prelepega mladeniča. Vendar pa se zgodba tu še ne konča: mladenič poželjivo pogleda dekle, jo potegne k sebi, poljubi – in dekle se spremeni v steklenico piva, ki jo moški zmagoslavno drži v roki... Pri ženski gre za to, da njena ljubezen in naklonjenost (ki ju izraža poljub) žabo spremenita v lepega mladeniča, v polno falično prisotnost (v Lacanovih matemih veliki Fi); pri moškem pa gre za to, da žensko zvede na parcialni objekt, razlog moje želje (v Lacanovih matemih objekt mali *a*). Zaradi te nesimetričnosti »ni spolnega razmerja«: imamo bodisi žensko z žabo ali moškega s steklenico piva – nikoli pa ne pridemo do »naravnega« para lepe ženske in moškega... Če torej zaključimo: ob histerični naravi ženske subjektivnosti se je treba izogniti dvema klišejema:

☞ - na eni strani omalovažujoči obravnavi (ženskega) histeričnega subjekta kot zmedenega blebetala, ki se ni sposobno soočiti z realnostjo in se zato zateka k nemočnim teatraličnim gestam (vzemimo primer s področja političnega diskurza: od Lenina naprej so boljševiki redno stigmatizirali svoje »liberalne« politične nasprotnike kot »histerike«, ki »ne vedo, kaj pravzaprav hočejo«);

☞ - na drugi strani lažnemu povečevanju histerije kot protesta ženskega »govora telesa« proti moški dominaciji: s pomočjo histeričnih simptomov, (ženski) subjekt sporoča svoje zavračanje tega, da bi deloval kot prazen zaslon ali medij za moški monolog.

Histerijo je potrebno razumeti v kompleksnosti njene strategije, kot radikalno dvoumen protest proti gospodarjevi interpelaciji, ki hkrati priča o tem, da histerični subjekt potrebuje gospodarja, da ne more živeti brez gospodarja, tako da ni preprostega in neposrednega izhoda iz tega položaja. Zaradi tega se moramo prav tako izogniti historicističnim pastem zavračanja pojma histerije kot nečesa, kar pripada preteklosti, t.j. pojmovanju, da so danes tako imenovane »borderline« motnje, in ne histerija, prevladujoča oblika »nelagodja« v naši kulturi: »borderline« je sodobna oblika histerije, t.j. forma subjektovega

zavračanja, da bi sprejel prevladujoči modus interpelacije, katerega dejavnik ni več tradicionalni gospodar, temveč »strokovna vednost« znanstvenega diskurza. Skratka, premik od klasične oblike histerije k »borderline« motnjam je strogo korelativen premiku od tradicionalnega gospodarja k obliki oblasti, ki jo legitimira vednost.

Več kot zadosten razlog za ohranitev pojma histerije je v tem, da *je status subjekta kot takega v zadnji instanci histeričen*. Ko Lacan reče, da je najbolj zgoščena definicija subjekta »tisto, kar ni objekt«, nas navidezna banalnost te trditve ne sme preslepiti: subjekt – natančno v psihoanalitičnem pomenu subjekta želje – obstaja zgolj, kolikor vprašanje, *kakšen objekt je za Drugega*, ostaja odprto, t.j. subjekt sem zgolj, kolikor vztraja radikalna nepresojnost želje Drugega, tega, kar Drugi vidi v meni (in se mu zdi vredno želje). Z drugimi besedami, ko Lacan pravi, da ni želje brez objekta-razloga, s tem ne meri na banalnost, ki pravi, da je vsaka želja povezana s svojim objektivnim korelatom: »izgubljeni objekt«, ki spravi v gibanje mojo željo, je v končni instanci *sam subjekt*, in manko, o katerem govorimo, zadeva negotovost tega subjekta glede statusa, ki ga ima za željo Drugega. Natančno v tem smislu je želja vselej želja Drugega: subjektova želja je želja, da bi ugotovil, kakšen status ima kot objekt želje Drugega.

Z althusserjanskega stališča (čigar teoretične strogosti ne gre podcenjevati) je mogoče oblikovati koherentni protiargument lacanovski tezi, da interpelacija v končni instanci vselej spodleti, t.j. da se subjekt nikoli popolnoma ne prepozna v klicu interpelacije in da to upiranje interpelaciji (simbolni identiteti, ki jo ta daje) *je subjekt*. Status subjekta kot takega *je histerični*; subjekt *vselej* ohranja nek minimum »notranje distance« napram aparatom in ritualom, v katerih ideologija prejme svojo materialno eksistenco – njegova drža napram tej zunanosti je vselej »to nisem jaz« (moj pravi jaz ni odvisen od tega neumnega mehanizma); ideološka identifikacija je vselej, če lahko tako rečemo, identifikacija s figo v žepu... Toda, ali ni ta histerična distanca do interpelacije sama forma ideološke zaslepitve? Mar ni ta navidezni neuspeh interpelacije, njena samonanašujoča se utajitev, t.j. dejstvo, da jaz, subjekt, izkušam najbolj notranje jedro svoje biti kot nekaj, kar ni »zgolj to« (materialnost ritualov in aparatov), *ultimativni dokaz njenega uspeha*, t.j. tega, da je dejansko prišlo do »učinka-subjekta«? In če je lacanovski izraz za to najbolj notranje jedro moje biti *objet petit a*, mar ni upravičeno trditi, da je ta *objet petit a*, ta skriti zaklad, *agalma*, *sublimni objekt ideologije* – občutek, da je »v meni nekaj več kot jaz«, česar ni mogoče zvesti na nobeno od mojih zunanjih simbolnih določil, t.j. na to, kar

sem za druge? Mar ni ta občutek brezdanje in neizrekljive »globine« moje osebnosti, ta »notranja distanca« napram temu, kar sem za druge, eksemplarična forma *imaginarne* distance do simbolnega aparata? V tem je ključna razsežnost ideološkega *effet-sujet*: ne v moji neposredni identifikaciji s simbolnim mandatom (takšna neposredna identifikacija je potencialno psihotična, iz mene naredi »mehanično lutko brez globine«, ne pa »žive osebe«), temveč v mojem izkustvu jedra mojega Sebstva kot nečesa, kar obstaja pred procesom interpelacije, kot subjektivnosti, ki *predhodi* interpelaciji. Zato je antiideološka gesta *par excellence* dejanje »subjektivne destitucije«, s katerim se *odpovem* zakladu v sebi in v celoti priznam svojo odvisnost od zunanosti simbolnih aparatov, t.j. v celoti vzamem nase dejstvo, da je prav v tem, ko se samodojemam kot subjekt, ki je bil že tu pred zunanjim procesom interpelacije, retroaktivna zaslepitev, ki jo proizvede sam proces interpelacije...³⁴ Če naj ponudimo lacanovski odgovor na ta očitek, moramo vpeljati razlikovanje med subjektom kot čisto praznino samonanašujoče se negativnosti (\$) in fantazmatsko vsebino, ki to praznino zapolni (»snov jaza«, kot to formulira Lacan). Skratka, sam smoter psihoanalitičnega procesa je seveda v tem, da subjekt pripravi do tega, da se odpove »skrivnemu zakladu«, ki tvori jedro njegove fantazmatske identitete: ta odpoved *agalami*, »prekoračitev fantazme«, je strogo ekvivalentna dejanju »subjektivne destitucije«. Vendar pa subjekt pred interpelacijo-subjektivacijo ni ta imaginarna fantazmatska globina, ki domnevno predhodi procesu interpelacije, temveč *sama praznina, ki ostane, ko je fantazmatski prostor enkrat izpraznjen svoje vsebine*, t.j. ko, če parafraziramo Mallarmejev *Un coup de dés*, ima prostor le prostor sam. Proces interpelacije zapolnjuje prazni prostor, ki mora biti že tukaj, da ta proces sploh »najde svoj prostor«, da se sploh odvrti.

Neuspela potlačitev: na poti zgodovinskega dekonstituiranja. Zanima nas prav ta dekonstitucija, kajti prav ta neuspelost daje njenemu nastanku določeno berljivost in omejuje njeno zgodovinsko neprosornost. »Ta ponesrečena potlačitev,« pravi Freud, »nas bo seveda zanimala bolj kot uspešna potlačitev, ki se večinoma izmika našemu proučevanju.«³⁵

Simptomatično forma vnitve potlačitvega metafora pisave, ki obarva evropski diskurz, in sistematična protislovja v onto-teološki izključitvi sledi. Potlačitev pisave kot nitega, kar ogroža prisotnost in obvladovanje odsotnosti.

34. To formulacijo althusserjanskega protiargumenta dolgujem Robertu Phallerju (osebno pismo iz 21. marca 1995).

Jacques Derrida

FREUD IN SCENA PISAVE

Pričujoči tekst je odlomek predavanja, ki je bilo podano na *Institut de psychanalyse* (Seminar dr. Greena).¹ Takrat je šlo za odprtje debate v zvezi z določenimi trditvami, ki smo jih podali v predhodnih esejih, še posebej pa v »De la grammatologie« (v *Critique*, december 1965/januar 1966, št. 223-224).

Ali so te trditve – ki bodo tu ostale prisotne, prisotne v ozadju – imele svoje mesto v polju psihoanalitičnega spraševanja? Kje so se nahajale v pogledu takšnega polja z ozirom na njihove pojme in njihovo sintakso?

Prvi del predavanja se je tega vprašanja dotikal v njegovi največji splošnosti. Tu sta bila osrednja pojma pojma *prisotnosti* in *prasledi* [architrace]. Na kratko bomo v grobih potezah naznačili pogloblitve etape tega prvega dela.

1. Videzu navkljub dekonstrukcija logocentrizma ni psihoanaliza filozofije.

Ta videz pa je sledeč: analiza potlačitve in zgodovinskega zatiranja pisave od Platona dalje. Ta potlačitev konstituira izvor filozofije kot *epistème*; prav tako konstituira izvor resnice kot enotnosti *logosa* in *phoné*.

Potlačitev in ne pozaba; potlačitev in ne izključitev. Freud lepo pove, da potlačitev ne zavrača zunanje sile, se je ne izogiba in je ne izključuje, temveč vsebuje notranjo predstavo, ki znotraj sebe zarisuje prostor zatiranja. Tu je bilo tisto, kar v podobi pisave – ki je govoru notranja in zanj bistvena – predstavlja neko silo, zajeto zunaj govora.

Neuspela potlačitev: na poti zgodovinskega dekonstituiranja. Zanima nas prav ta dekonstitucija, kajti prav ta neuspeh daje njenemu nastanku določeno berljivost in omejuje njeno zgodovinsko neprosojnost. »Ta ponesrečena potlačitev,« pravi Freud, »nas bo seveda zanimala bolj kot uspešna potlačitev, ki se večinoma izmika našemu proučevanju.«²

Simptomatična forma vrnitve potlačenega: metafora pisave, ki obseda evropski diskurz, in sistematična protislovja v onto-teološki izključitvi sledi. Potlačitev pisave kot tistega, kar ogroža prisotnost in obvladovanje odsotnosti.

1. [Prevedeno po Jacques Derrida, »Freud et la scène de l'écriture«, prvič objavljeno v *Tel Quel*, št. 26, 1966, povzeto v *L'écriture et la différence*, Seuil, Pariz 1967, str. 293-340.]

2. Sigmund Freud, »Potlačitev«, *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 114.

Uganka »čiste in enostavne« prisotnosti kot podvajanje, kot izvorno ponavljanje, samo-afekcija, razlika [*différance*]. Razlika med obvladovanjem odsotnosti kot govora in kot pisave. Pisava v govoru. Halucinacija kot govor in halucinacija kot pisava.

Razmerje med *phoné* in zavestjo. Freudovski pojem besedne predstave [*représentation verbale*] kot predzavestnega. Logo-fonocentrizem ni filozofska ali zgodovinska zmota, v kateri bi se po naključju in na patološki način nastanila zgodovina filozofije, Zahoda in celo sveta, temveč nujna in nujno končna gibanje in struktura: zgodovina simbolne možnosti *na splošno* (pred razlikovanjem med človekom in živaljo ter celo pred razlikovanjem med živim in neživim); zgodovina razlike, zgodovina kot razlika, ki v filozofiji kot *epistéme*, v evropski formi metafizične oziroma onto-teološke zasnove, najde privilegirani izraz, ki vsepovsod obvladuje prikrivanje, cenzuro na splošno teksta na splošno.

2. Poskus utemeljitve teoretske zadržanosti pri rabi freudovskih pojmov na kak drug način kot med narekovaji: vsi ti pojmi brez sleherne izjeme pripadajo zgodovini metafizike, tj. sistemu logocentrične represije, ki se vrši z namenom, da se kot didaktično in tehnično metaforo, kot hlapčevsko materijo ali izloček izključi ali zmanjša, izvrže in odvrže telo zapisane sledi.

Logocentrična represija denimo ni pojmljiva iz freudovskega pojma potlačitve; v nasprotju s tem omogoči razumevanje tega, kako je v horizontu neke kulture in neke zgodovinske pripadnosti možna posamična in izvirna potlačitev.

Kajti ne gre niti za sledenje Jungu niti za sledenje freudovskemu pojmu podedovane spominske sledi [*trace mnésique héréditaire*]. Nedvomno se freudovski diskurz – njegova sintaksa oziroma, če hočete, njegovo delo – ne sklada s temi neizbežno metafizičnimi in tradicionalnimi pojmi. Nedvomno se v tej pripadnosti ne izčrpa. O tem pričajo že zadržanosti in »nominalizem«, s katerimi Freud obravnava tisto, kar imenuje konvencije in pojmovne hipoteze. In neka misel razlike se navezuje manj na pojme kakor na diskurz. Vendar pa Freud ni nikoli premislil zgodovinskega in teoretskega smisla teh zadržanosti.

Nujnost neizmerne dela dekonstrukcije navedenih pojmov in metafizičnih stavkov, ki se tu kondenzirajo in sedimentirajo. Metafizične soudeležnosti psihoanalize in takoimenovanih humanističnih znanosti (pojmi prisotnosti, zaznave, realnosti ipd.). Lingvistični fonologizem.

Nujnost izrecnega vprašanja po smislu prisotnosti na splošno: primerjava med Heideggrovim in Freudovim korakom. Epoha prisotnosti v heideggrovskem smislu in njeno osrednje živčevje od Descartesa do Hegla: prisotnost kot

zavest, samoprisotnost, mišljena znotraj nasprotja zavestno/nezavedno. Pojma prasledi in razlike: zakaj nista niti freudovska niti heideggrovska.

Razlika, predodprtje ontično-ontološke diference (cf. »De la grammatologie«, str. 1029) in vseh razlik, ki prečijo freudovsko pojmovnost, takšnih, ki se lahko – to je le eden izmed primerov – organizirajo okoli razlike med »ugodjem« in »realnostjo« oziroma jih lahko iz nje izpeljemo. Razlika med načelom ugodja in načelom realnosti denimo ni niti samo niti najprej neko razlikovanje, neka zunanost, temveč izvorna možnost ovinka, razlike (*Aufschub*) in ekonomije smrti znotraj življenja.³

Razlika in identiteta. Razlika v ekonomiji istega. Nujnost odtegnitve pojma sledi in razlike vsem klasičnim pojmovnim nasprotjem. Nujnost pojma prasledi in prečrtanja arhije [*l'archie*]. To prečrtanje, ki ohranja berljivost arhije, označuje razmerje med *mišljenjsko* pripadnostjo in zgodovino metafizike (»De la grammatologie«, II, str. 32).

V čem bi metafizika in pozitivizem še vedno ogrožala freudovska pojma pisave in sledi? O soudeležnosti teh dveh groženj v Freudovem diskurzu.

Worin die Bahnung sonst besteht, bleibt dahingestellt.

V čem sicer sestoji utor, ostaja odprto. (*Entwurf einer Psychologie*, 1895)

Naša namera je zelo omejena: v Freudovem tekstu prepoznati nekaj zaznamkov in na pragu urejene refleksije izpostaviti tisto v psihoanalizi, kar je težko zajeti v logocentrično zaporo, v takšno zaporo, ki omejuje ne le zgodovino filozofije, temveč tudi gibanje »humanističnih znanosti«, še posebej gibanje določene lingvistike. Če ima freudovski preboj neko zgodovinsko izvornost, potem slednja, vsaj v svojem prirojenem fonologizmu, ne izhaja iz kake miroljubne koeksistence ali iz teoretske soudeležnosti s to lingvistiko.

Vendar ni naključje, če se Freud v odločilnih trenutkih svoje poti zateka k metaforičnim modelom, ki si jih ne izposoja pri govorjenem jeziku, pri besednih formah, prav tako ne pri fonemski pisavi, temveč pri grafiji, ki ni z ozirom na govor nikoli podrejena, zunanja in kasnejša. Freud se sklicuje na znake, ki ne bodo transkribirali živega in polnega, samoprisotnega in samoobvladanega govora. Pravzaprav se tedaj Freud, in to bo naš problem, *ne poslužuje enostavno* metafore nefonemske pisave; ne sodi, da je uporabljanje skripturalnih metafor

3. Cf. Sigmund Freud, »Onstran načela ugodja«, *Metapsihološki spisi*, str. 246.

v didaktične namene na mestu. Če je ta metaforika nepogrešljiva, je to zato, ker morda za nazaj pojasni smisel sledi na splošno in – ko se skladno s tem navezuje nanj – smisel pisave v običajnem smislu. Freud nedvomno ne uporablja metafor, če uporabljati metafore pomeni, da s poznanim namigujemo na neznano. Nasprotno, s poudarjanjem svojega metaforičnega investiranja naredi za enigmatično tisto, kar domnevno poznamo pod imenom pisava. Morebiti se tu, nekje med implicitnim in eksplicitnim, vrši neznano gibanje klasične filozofije. Po Platonu in Aristotelu se je z grafičnimi podobami nenehno *ilustriralo* razmerja med umom in izkustvom ter zaznavanjem in spominom. Toda neko zaupanje ni nikoli prenehalo iskati utehe v smislu poznanega in domačnega termina, namreč pisave. Gesta, ki jo začrta Freud, prekine to gotovost in odpre nov tip vpraševanja o metaforičnosti, pisavi in uprostitvi na splošno.

Naj nas v našem branju vodi ta metaforična investicija. Naposled bo zasedla celoto duševnega. *Vsebinsko* duševnega bo *predstavljal* tekst z nezvedljivo grafičnim bistvom. *Strukturo* duševnega *aparata* bo *predstavljal* stroj za pisanje [*une machine d'écriture*]. Katera vprašanja nam bodo vsiljevale te predstave? Ne bo se potrebno vprašati, če je aparat za pisanje, denimo tisti, ki ga opisuje »Zapis o čudežnem bloku«, *dobra* metafora za predstavo funkcioniranja duševnega življenja; pač pa kateri aparat je treba izdelati, da bi predstavili duševno pisavo in tisto, kar z ozirom na aparat in duševno življenje označuje imitacijo – projicirano v neki stroj [*une machine*] in v njem osvobojeno – nečesa takšnega, kot je duševna pisava. Ne, ali je duševno življenje neke vrste tekst, temveč kaj je tekst in kaj mora biti duševno, da bi ga predstavljal neki tekst? Kajti če brez duševnega izvora ne obstajata niti stroj niti tekst, potem brez teksta duševno ne obstaja. Kakšno mora biti nazadnje razmerje med duševnim, pisavo in uprostitvenjem, da bi bil takšen metaforični prehod mogoč ne samo in ne najprej znotraj teoretskega diskurza, temveč v zgodovini duševnega življenja, teksta in tehnike?

Utor in razlika

Od *Entwurf* (1895) do »Zapisa o čudežnem bloku« (1925) je opazno nenavadno napredovanje: oblikuje se problematika utora, da bi se vse bolj prilagodila metaforiki pisane sledi. Po sistemu sledi, ki funkcionirajo skladno z modelom, ki naj bi bil po Freudu naraven in iz katerega je pisava povsem odsotna, se usmeri h konfiguraciji sledi, ki jo lahko predstavi zgolj s strukturo

in funkcioniranjem pisave. Obenem se strukturalni model pisave, na katerega se Freud sklicuje takoj po *Entwurf*, nenehno diferencira in zastruje svojo izvirnost. Vse do odkritja *Wunderblock*-a, stroja za pisanje čudovite kompleksnosti, v katerega bo projiciral celoto duševnega aparata, bodo preizkušeni in opuščeni vsi mehanični modeli. Tu bo predstavljena razrešitev vseh predhodnih težav, in »Zapis o čudežnem bloku«, znak občudovanja vredne žilavosti, bo zelo natančno odgovarjal na vprašanja iz *Entwurf*. *Wunderblock* bo v vsakem izmed svojih delov udejanjal aparat, ki ga je imel Freud v *Entwurf* za »trenutno nezamisljivega« (»Aparata, ki bi dovršil tako zapleteno operacijo, si trenutno ne moremo zamisliti«⁴) in ki ga je tedaj nadomestil z nevrološko bajko, katere sheme in namere na določen način ne bo nikoli opustil.

Leta 1895 je šlo za pojasnitev spomina v slogu naravoslovnih znanosti, za »vpeljavo psihologije kot naravoslovne znanosti, tj. za prikaz duševnih dogajanj kot kvantitativno določenih stanj dokazljivih materialnih delov« (*ibid.*, str. 305). Toda »ena izmed poglavitnih lastnosti živčnega tkiva je spomin, tj., na povsem splošen način, sposobnost, da nas enkratni dogodki trajno spremenijo«. In »vsaka pozornosti vredna psihološka teorija mora podati neko razlago 'spomina'«. Težava takšne razlage, to, kar naredi aparat za malone nezamisljiv, je, da bi morala hkrati pojasniti – kot to trideset let Freud kasneje stori v »Zapisu o čudežnem bloku« – vztrajnost sledi in nedolžnost sprejemne substance [*substance d'accueil*], vtisnitev brazd in vselej nedotaknjeno golost receptivne ali perceptivne površine: v tem primeru nevronov. »Nevroni naj bi bili tako dovzetni za vplive, kakor naj bi tudi ostali nespremenjeni, bili naj bi nepristranski (*unvoreingenommen*).« (*Ibid.*, str. 308.) Ko Freud zavrača v njegovem času običajni razloček med »celicami zaznavanja« in »celicami spominjanja«, oblikuje hipotezo o »mrežah dotika« in »utoru« (*Bahnung*), o udrtju poti (*Bahn*). Karkoli že mislimo o zvestobi ali prihodnjih prelomih, pa je ta hipoteza pomembna, kolikor jo obravnavamo kot metaforični model in ne kot nevrološki opis. Utor, utrta steza odpre vodilno pot. To predpostavlja določeno nasilje in določen odpor pred utiranjem. Pot je prekinjena, razdejana, *fracta*, utrta. Vendar pa bi obstajali dve vrsti nevronov: prepustni nevroni (ϕ), ki ne nudijo nobenega odpora in torej ne ohranijo nobene sledi vtisov, bi bili nevroni zaznavanja; drugi nevroni (ψ) bi mreže dotikov zoperstavljali kvantiteti dražljajev in tako v njih ohranjali vtisnjeno sled: »omogoči torej, da si predstavimo (*darzustellen*)

4. Sigmund Freud, *Entwurf einer Psychologie*, v: Sigmund Freud, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse, 1887-1902, Briefe an Wilhelm Fliess*, Frankfurt a. M. 1962, str. 308.

spomin«. Gre za prvo predstavo, prvo uprizoritev [*mise en scène*] spomina. (*Darstellung* je predstava [*la représentation*] v zabrisanem smislu te besede, toda pogosto tudi v smislu vizualne uprizoritve in včasih v smislu gledališke predstave. Naš prevod se bo spreminjal skladno s spreminjanjem konteksta.) Freud duševno kvaliteto pripisuje zgolj tem zadnjim nevronom. Le-ti so »nosilci spomina in zatorej po vsej verjetnosti nosilci duševnih dogajanj nasploh«. Spomin potemtakem ni le ena izmed lástnosti duševnega življenja, temveč sámo bistvo duševnega življenja. Je odpor pred in s tem odprtje za vdor sledi.

☞ Toda če predpostavimo, da ima Freud tu namen govoriti le v govorici polne in prisotne kvantitete, če predpostavimo, da se namerava umestiti, tako je vsaj videti, v enostavno nasprotje med kvantiteto in kvaliteto (slednja je pridržana za čisto prosojnost zaznave brez spomina), potem se pojem utora tu izkaže za nevzdržnega. Enakost odporov pred utorom oziroma ekvivalentnost sil utora bi reducirala vsako *dajanje prednosti* pri izbiri poti. Spomin bi bil ohromljen. Razlika med utori je resnični izvor spomina in potemtakem tudi duševnega življenja. Edino ta razlika sprosti »dajanje prednosti poti« (*Wegbevorzugung*): »Spomin ponazarjajo (*dargestellt*) razlike v utorih med nevroni ϕ .« Vendar ne smemo reči, da utor brez razlike ne zadošča za spomin; potrebno je precizirati, da ne obstaja čisti utor brez razlike. Sled kot spomin ni čisti utor, ki bi ga lahko vedno znova pridobili kot enostavno prisotnost, temveč neujemljiva in nevidna razlika med utori. Potemtakem že vemo, da duševno življenje ni niti prosojnost smisla niti neprosojnost moči [*la force*], temveč razlika v delu moči. Nietzsche je to lepo povedal.

☞ To, da kvantiteta postane *psyché* in *mnéme* bolj skozi razlike kot skozi polnosti, se nato neprestano potrjuje tudi v *Entwurf. Ponavljanje* ne dodaja nobene kvantitete prisotne moči, nobene *intenzivnosti*, ampak obnavlja [*réédite*] isti vtis: a vendar ima moč utora. »Spomin, tj. učinkujoča moč (*Macht*) nekega doživljaja, je odvisen od dejavnika, ki ga imenujemo kvantiteta vtisa, in od pogostnosti ponavljanja istega vtisa.« (*Ibid.*, str. 309.) Število ponavljanj se torej dodaja kvantiteti ($Q\eta$) dražljaja in ti dve kvantiteti pripadata dvema povsem heterogenima redoma. Obstajajo le diskretna ponavljanja in kot taka delujejo zgolj skozi diastemo, ki med njimi ohranja razmik. Nena zadnje, če utor lahko dopolni [*suppléer*] kvantiteto, ki je trenutno na delu, oziroma se ji prida, je to zato, ker ji je seveda analogen, a se od nje tudi razlikuje: »Kvantiteta in utor [se kažeta] kot nasledka kvantitete ($Q\eta$), hkrati pa kot tisto, kar jo lahko nadomesti.« (*Ibid.*, str. 310.) Tega drugega čiste kvantitete ne smemo prehitro določiti kot kvaliteto: tako bi spominsko moč

transformirali v prisotno zavest in v prosojno zaznavo prisotnih kvalitete. Tako niti razlike med polnimi kvantitetami niti vmesnega prostora med ponavljanji identičnega niti utora samega ni možno misliti znotraj nasprotja med kvantiteto in kvaliteto.⁵ Spomina od tod ni možno izpeljati, saj se izmika tako primežu »naturalizma«, kot tudi primežu »fenomenologije«.

Vse te razlike v produkciji sledi lahko reinterpretiramo kot momente razlike. Skladno z nekim motivom, ki bo nepretrgoma usmerjal Freudovo misel, je to gibanje opisano kot napor življenja, ki z *odlaganjem* [*en différant*] nevarnih investicij, tj. s konstituiranjem *pridrčka* (*Vorrat*) ščiti samega sebe. Grozeči potrošek oziroma grozeča prisotnost sta s pomočjo utora oziroma ponavljanja odložena. Mar ni to že ovinek (*Aufschub*), ki vzpostavlja razmerje med ugodjem in realnostjo (cf. »Onstran načela ugodja«, že citirano)? Mar ni to že smrt v načelu življenja, ki se pred smrtjo lahko brani zgolj z *ekonomijo* smrti, mar ni to razlika, ponavljanje, pridrček? Kajti ponavljanje ne *vznikne* ob prvem vtisu, njegova možnost je že tam, v odporu, ki ga *prvikrat* nudijo duševni nevroni. Odpor sam je možen le, če nasprotje moči traja oziroma se izvorno ponavlja. Sama ideja tega *prvikrat* je tista, ki postaja enigmatična. To, kar tu trdimo, se nam ne zdi v protislovju s tistim, kar bo kasneje povedal Freud: »... utor je po vsej verjetnosti nasledek edinstveno (*einmaliger*) velike kvantitete.« (*Entwurf*, str. 340.) Ob predpostavki, da navedena trditev postopno ne napeljuje na problem filogeneze in tradiranih utorov, lahko še vedno trdimo, da se je ponavljanje pričelo v tem *prvikrat* stika med *dvema* silama. Življenje je že ogroženo s strani izvora spomina, ki ga konstituira, in utora, ki se mu upira, s strani vdora, ki ga lahko zajezi le s tem, da ga ponovi. Ker utor lomi, Freud v *Entwurf* bolečini pripozna privilegij. Na določen način ne obstaja utor brez začetka bolečine, »bolečina pa pušča za seboj še posebej bogate utore« (*ibid.*, str. 328). Toda onstran določene kvantitete mora biti bolečina, grozeči izvor duševnega življenja, odložena, kakor smrt, kajti duševno »organizacijo« lahko »sprvrže v neuspeho«. Navkljub enigmi tega »prvikrat« in enigmi izvornega ponavljanja

5. Na tem mestu bi se bolj kot kjerkoli drugje v zvezi s pojmi razlike, kvantitete in kvalitete vsiljevalo sistematično soočenje med Nietzschejem in Freudom. Cf. med mnogimi drugimi naslednji odlomek iz *Nachlaß*: »Naše 'spoznanje' se omejuje na ugotovitev 'kvantitet'; toda ne moremo si preprečiti, da bi te kvantitativne razlike ne občutili kot kvalitete. Za nas je kvaliteta *perspektivna* resnica; ne 'na sebi'... Če bi naši čuti postali desetkrat bolj ostri oziroma desetkrat bolj otopeli, bi se nam vse podrlo: to pomeni, da z ozirom na omogočanje naše eksistence *razmerja med velikostmi* prav tako občutimo kot kvalitete.« (Nietzsche, *Werke Bd. III*, München 1956, str. 861.)

(seveda pred vsakim razlikovanjem med takoimenovanim normalnim ponavljanjem in takoimenovanim patološkim ponavljanjem), je pomembno, da Freud to celotno delo pripiše primarni funkciji in prepoveduje vsako njeno izpeljevanje. Bodimo pozorni na to neizpeljevanje, četudi slednje le še bolj zaplete zapletenost pojmov »primarnosti« ter nečasovnosti primarnega procesa in četudi se mora navedena zapletenost spričo tega neprestano zaostroovati. »Kako nepoljubno mislimo na izvorno stremljenje sistema nevronov, na stremljenje, ki se ohranja preko vseh modifikacij, da bi si prihranili preobremenitev skozi kvantiteto ($Q\eta$) ali da bi jo kar se le da zmanjšali. Nevronski sistem je bil pod prisilo nujnosti življenja primoran priskrbeti si kvantitativni pridržek ($Q\eta$). V ta namen je moral pomnožiti svoje nevrone in ti so morali postati nepropustni. Temu, da je zapolnjen, investiran s kvantiteto ($Q\eta$), se vsaj v določeni meri izogne z vzpostavitvijo utorov. Vidimo torej, da utori služijo primarni funkciji.« (Ibid., str. 310.)

S ponavljanjem, sledjo in razliko življenje nedvomno ščiti samo sebe. Toda treba je biti pozoren na to formulacijo: ne obstaja življenje, ki je najprej prisotno in ki bi se nato zaščitilo, se preložilo, se pridržalo v razliki. Slednja konstituira bistvo življenja. Ali bolje, razlika, ki ni bistvo in ki ni nič, ni življenje, če je bit določena kot *ousia*, prisotnost, *essentia/existentia*, substanca ali subjekt. Še preden bit opredelimo kot prisotnost, je potrebno življenje misliti kot sled. To je edini pogoj, da bi lahko rekli, da je življenje smrt, da sta ponavljanje in tisto onstran načela ugodja izvorna in prirojena natanko temu, kar presegata. Ko Freud v *Entwurf* piše, da »utori služijo primarni funkciji«, nam že prepoveduje, da bi nas »Onstran načela ugodja« presenetilo. Sprejema dvojno nujnost: nujnost pripoznanja razlike na izvoru in obenem nujnost črtanja pojma *primarnosti*. Ne bo nas več presenetila *Traumdeutung*, ki v paragrafu o »zamudi« (*Verspätung*) sekundarnega procesa definira »teoretsko fikcijo«. To je torej zamuda, ki je izvorna.⁶ Sicer bi bila razlika odlog, ki si ga daje zavest, samoprisotnost prisotnega. Odložiti [*différer*]⁷ torej ne more pomeniti zamuditi neko možno

6. Omenjena pojma izvorne razlike in izvorne zamude sta znotraj avtoritete logike identitete oziroma celo znotraj pojma časa nemisljiva. Sama absurdnost, ki se tako naznačuje v *terminih*, daje – samo če se na določen način organizira – misliti onstran te logike in tega pojma. Pod besedo *zamuda* je treba misliti nekaj drugega od razmerja med dvema »prisotnostima«; potrebno se je izogniti naslednji predstavi: tisto, kar se je moralo (se bi moralo) zgoditi v »predhodno« prisotnem A, se zgodi šele v nekem prisotnem B. Pojma *izvorne »razlike«* in *izvorne »zamude«* sta se nam postavila iz branja Husserla. (*Introduction à l'Origine de la géométrie*, PUF, Pariz 1962, str. 170-171.)

7. [Zaradi gramatikalne izpeljanosti Derridajevega neologizma *la différence* iz participa prezenta *différer*, bi slednje lahko prevedli kar z »razlikovati«, s čimer bi poudarili dvojni pomen te

prisotno, preložiti neko dejanje, odgoditi zaznavo, ki so že in sedaj možni. To možno je možno zgolj preko razlike, ki jo je torej potrebno razumeti na drugi način kot razumemo račun ali mehaniko odločitve. Reči, da je izvorna, pomeni obenem izbrisati mit o prisotnem izvoru. Zato je treba »izvorno« razumeti *pod narekovaji*, sicer bi razliko izpeljali iz nekega polnega izvora. Neizvor je izvoren.

Raje kot da ga opustimo, je morda potrebno ponovno premisliti pojem »odlaganja«. Prav to bi radi storili; in to je možno le z določitvijo razlike izven vsakega teleološkega oziroma eshatološkega horizonta. To ni enostavno. Mimogrede omenimo, da sta pojma *Nachträglichkeit* in *Verspätung*, ki sta vodilna pojma celotne freudovske misli ter določujoča za vse druge pojme, v *Entwurf* že navzoča in poimenovana z njunima imenoma. Nezvedljivost tega »z zamudo« je brez dvoma Freudovo odkritje. Freud to odkritje uporablja vse do njegovih poslednjih konsekvenc in onstran psihoanalize individuma. V *Moses und der Monotheismus* (1937) učinkovanje zamudnosti in naknadnosti pokriva obširne zgodovinske intervale (*G.W.*, XVI, str. 238-239). Problem latentnosti je sicer tu na zelo pomenljiv način povezan s problemom ustne in pisane tradicije (*ibid.*, str. 170 ff.).

Četudi v *Entwurf* utor v nobenem trenutku ni imenovan pisava, pa so protislovne zahteve, na katere bo odgovarjal »Zapis o čudežnem bloku«, že formulirane v dobesedno identičnih terminih: »... neomejena zmožnost za sprejemanje in pa ohranjanje trajnih sledi« (*Metapsihološki spisi*, str. 400).

Razlike v delu utora ne zadevajo samo moči, temveč tudi mesta. In že Freud namerava istočasno premisliti moč in mesto. Je prvi, ki ne verjame v deskriptivni značaj te hipotetične predstave o utoru. Razlikovanje med kategorijami nevronov »nima, vsaj morfološko, se pravi histološko, nobene priznane podlage« (*Entwurf*, str. 311). Je indeks topičnega opisa, ki ga zunanji, poznani in konstituirani prostor ter zunanje naravoslovnih znanosti ne bi mogla zajeti. Zato je pod naslovom »biološki vidik« »bistveno različnost« (*Wesensverschiedenheit*) med nevroni »nadomestila različnost miljeja usode« (*Schicksals-Milieuverschiedenheit*), (*ibid.*, str. 313): čista razlika, razlika položaja, povezanosti, lokalizacije ter strukturnih relacij, ki so pomembnejše od nosilnih terminov in za katere je relativnost tega zunaj in znotraj vselej odločilna. Mišljenje razlike se ne more niti izmakniti topiki niti sprejeti običajnih predstav uprostorjenja.

besede, ki ga izkorišča Derrida, namreč časovni pomen »odgoditve, odlašanja ipd.,« in »razlikovanja«. Ker pa v pričujočem tekstu Derrida Freudov *Aufschub* praviloma prevaja z *la différance* – le izjemoma tudi z *le détourn*, ovinek – bomo ostali terminološko bližje Freudu. Cf. Jacques Derrida, »Razlika«, v *Izbrani spisi*, Krt, Ljubljana 1994, str. 18-20.]

Ta težava se še zaostri tedaj, ko je treba pojasniti čiste razlike *par excellence*: razlike kvalitete, tj., za Freuda, razlike zavesti. Treba je pojasniti »tisto, kar na enigmatični način (*rätselhaft*) poznamo zahvaljujoč naši 'zavesti'«. In »ker ta zavest ne pozna ničesar od tistega, kar smo doslej obravnavali, nam mora [teorija, op. J.D.] pojasniti tudi to nevédenje« (*ibid.*, str. 316). Toda kvalitete so čiste razlike: »Zavest nam daje tisto, kar imenujemo *kvalitete*, občutja, ki so povečini *drugačna* (*anders*) in katerih *drugost* (*Anders*) se razlikuje (*unterscheiden wird*) skladno z odnosom do zunanjega sveta. V tej *drugosti* obstajajo serije, podobnosti ipd., toda prav nobena kvantiteta. Lahko se vprašamo, *kako* in *kje* se porajajo te kvalitete.« (*Ibid.*, str. 317.)

Niti zunaj niti znotraj. To ne more biti v zunanjem svetu, v katerem pozna fizik le kvantitete, le »gibajoče se mase in nič drugega«. Niti v notranjosti duševnega, se pravi spomina, kajti »reprodukcija in spominjanje« sta »brez kvalitete« (*qualitätslos*). Ker ne gre za to, da bi se odpovedali topični predstavi, »moramo zbrati pogum za predpostavko, da obstaja tretji sistem nevronov, nekaj takega kot zaznavni nevroni, ki so v času zaznavanja vzpodbujeni z drugimi, med reprodukcijo pa ne, in njihova stanja razdraženosti bi razodela različne kvalitete, tj. bila bi *zavestna občutja*« (*ibid.*). Ko Freud napoveduje določen vmesni list čudežnega bloka, pravi Fliessu (Pismo 39, 1. 1. 1896), čigar »žargon« mu ni bil po volji, da nevrone zaznavanja () uvršča, »potiska« med (*dazwischenschiebt*) nevrone ϕ in ψ .

Ta zadnja drznost poraja »na videz nenavadno težavo«: pravkar smo naleteli na neko propustnost in utor, ki ne izhajata iz nobene kvantitete. Iz česa potemtakem izhajata? Iz čistega časa, čiste temporalizacije v tistem, kar jo družijo z uprosoritvijo: iz periodičnosti. Edino pribežanje k časovnosti in k diskontinuirani ali periodični časovnosti dopušča rešitev težave in njene implikacije bi morali pazljivo pretehtati. »Vidim en sam izhod... doslej sem potekanje kvantitete obravnaval le kot transfer kvantitete ($Q\eta$) od enega nevrona k drugemu. Imeti pa mora še nek drug značaj, časovno naravo...« (*Ibid.*, str. 318.)

Freud poudarja, da če diskontinuistična hipoteza »seže dlje« od »fizikalistične razlage« s periodo, je to zato, ker so tu razlike, intervali in diskontinuitete zabeleženi, »polaščeni« brez njihove kvantitativne podlage. Zaznavni nevroni, »nezmožni sprejetja kvantitet ($Q\eta$), se polastijo periode vzdraženosti« (*ibid.*, str. 319). Ponovno čista razlika in razlika med *diastemami*. Pojem *periode na splošno* predhodi nasprotju med kvantiteto in kvaliteto in ga pogojuje skupaj z vsem tistim, kar to nasprotje določa. Kajti »nevroni ϕ imajo prav tako svojo periodo, a je le-ta brez kvalitete oziroma je, povedano bolje, monotona« (*ibid.*). Videli

bomo, da bo ta diskontinuiranost zvesto privzeta v »Zapisu o čudežnem bloku«: kot v *Entwurf*, je tudi tu skrajna točka drznosti tista, ki zrahlja poslednjo aporijo.

Nadaljevanje *Entwurf* bo povsem odvisno od tega vseskoznega in vse bolj radikalnega sklicevanja na načelo razlike. Tu pod indikativno nevrologijo, ki igra reprezentativno vlogo umetnega sklapljanja, vedno znova naletimo na trdovratno namero, da se preko uprostorjenja, topografije sledi ali zemljevida utorov pojasni duševno življenje; namero, da se zavest oziroma kvaliteto umesti v prostor, katerega strukturo in možnost je torej potrebno ponovno premisliti; in namero, da se s čistimi razlikami in položaji opiše »funkcioniranje aparata« da se pojasni, kako »se skozi zapletenost v ϕ izraža kvantiteta vzdraženja, kvaliteta pa skozi *topiko*« (*ibid.*, str. 323). Ker je narava tega sistema razlik in te topografije izvirna in ker ne sme ničesar puščati zunaj sebe, Freud v sklapljanju aparata pomnoži »pogumna dejanja« ter »nenavadne, a nepogrešljive hipoteze« (glede »izločevalnih« oziroma »ključnih« nevronov). In ko se bo odpovedal nevrologiji in anatomskim lokalizacijam, to ne bo za to, da bi opustil svoje topografske predsodke, temveč za to, da bi jih transformiral. Tedaj bo na sceno stopila pisava. Sled bo postala *gram* [le gramme]; postala bo tudi milje utora, šifrirano uprostorjenje.

Odtis in dopnilo izvora

Nekaj tednov zatem, ko je *Entwurf* poslal Fliessu, se v neki »delovni noči« vsi elementi sistema sestavijo v neki »stroj« [*une »machine«*]. To še ni pisalni stroj: »Videti je, da se je vse povežalo, kolesja so se vzajemno uskladila, in dobili smo vtis, da je bila reč resnično nek stroj in da bi kmalu lahko delovala povsem sama.«⁸ Kmalu: čez trideset let. Povsem sama: skoraj.

Čez nekaj več kot leto dni sled pričanja postajati pisava. V pismu številka 52 (6. 12. 1896) je celotni sistem iz *Entwurf* ponovno vzpostavljen znotraj grafične pojmovnosti, ki je pri Freudu dotlej še ni najti. Ni nenavadno, da to

8. *Pismo številka 32* (20. 10. 1895). Stroj: »Trije sistemi nevronov, prosto in vezano stanje kvantitete, primarni in drugotni procesi, glavna težnja živčnega sistema in njegova težnja h kompromisu, obe biološki pravili pozornosti in obrambe, znaki kvalitete, realnosti in mišljenja, stanje duševno-seksualne skupine, seksualni pogoj potlačitve, nenazadnje pogoj zavesti kot zaznavne funkcije, vse to je držalo in drži še dandanes! Seveda ne brzdam več svojega veselja. Zato sem z novico dva tedna čakal nate.«

sovpada s prehodom od nevrološkega k duševnemu. V središču tega pisma so besede »znak« (*Zeichen*), vpis (*Niederschrift*) in transkripcija (*Umschrift*). Ne samo, da je povezava tu izrecno definirana s sledjo in zamudo (tj. s prisotnim, ki ne konstituira in je izvorno rekonstituirano iz »znakov« spomina), temveč je položaj besednega določen znotraj sistema slojevite pisave, ki ji še zdaleč ne vlada: »Kot ti je znano, delam na predpostavki, da se naš duševni mehanizem konstituira skozi skladanje plasti (*Aufeinanderschichtung*), kjer je priročni material spominskih sledi (*Erinnerungsspuren*) skladno z novimi razmerji občasno podvržen prerazporeditvi (*Umordnung*), transkripciji (*Umschrift*). Bistvena novost moje teorije je torej trditev, da spomin ni navzoč enkrat samkrat, ampak večkrat, da je položen (*niedergelegt*) v različne vrste znakov... Ne vem, koliko je tovrstnih vpisov (*Niederschriften*). So najmanj trije, po vsej verjetnosti pa jih je še več (...) posamični vpisi so (...) skladno z njihovimi nevronskimi nosilci ločeni (ne nujno na topični način)... Z [*zaznava*] so nevroni, v katerih se porajajo zaznave in na katere se navezuje zavest, ki pa v sebi samih ne ohranjajo nobene sledi dogodka. *Kajti zavest in spomin se izključujeta*. Z [*znak zaznave*] je prvi vpis zaznav, ki je skladno s sočasnimi asociacijami povsem nezmožen doseči zavest... *Nzv [nezavedno]* je drugi vpis... *Pzv [predzavestno]* je tretji vpis, ki se veže na besedne predstave in ustreza našemu uradnemu jazu (...) ta drugotna *miselna zavest*, ki v času nastopi z zamudo, je po vsej verjetnosti povezana s halucinatornim podoživljanjem besednih predstav.«

To je prvi korak v smeri »Zapisa o čudežnem bloku«. Odslej, od *Traumdeutung* (1900) dalje, bo metafora pisave zaobsegala *obenem problem duševnega aparata v njegovi strukturi in problem duševnega teksta v njegovem tkivu*. Povezanost obeh problemov bo še bolj pritegnila našo pozornost: dve seriji metafor – tekst in stroj – ne stopata istočasno na sceno.

»Sanje običajno sledijo starim utorom,« je bilo rečeno v *Entwurf*. Odslej bo torej topično, časovno in formalno regresijo sanj treba razložiti kot pot vračanja v pejsaž pisave. Ne pisave, ki je enostavno transkriptivna ter je okameneli odmev oglušene besednosti, temveč litografije, ki nastopa pred besedami: metafonetično, nejezikovno, alogično litografijo. (Logika se podreja zavesti oziroma predzavesti, ki je mesto besednih predstav, podreja se načelu identitete, ki je temeljni izraz filozofije prisotnosti. »... a to protislovje je le logično, kar ne pove veliko,« beremo v *Volčjem človeku*.⁹) Ko se sanje premeščajo v gozd pisave, bo *Traumdeutung*, razlaga sanj, nedvomno v prvi vrsti neko branje

9. Sigmund Freud, *Mali Hans, Volčji človek*, Studia humanitatis, Ljubljana 1989, str. 200.

in neko dešifriranje. Pred analizo Irminih sanj se Freud loteva razglabljanja o metodi. Skladno z eno izmed njegovih običajnih gest zoperstavi staro ljudsko tradicijo in takoimenovano znanstveno psihologijo. Kot vselej to počne za to, da utemelji temeljno namero, ki žene to tradicijo. Ta tradicija se seveda moti, ko – skladno s »simbolnim« postopkom – vsebino sanj obravnava kot nerazstavljivo in nerazločljivo totaliteto, za katero bi zadostovalo, da jo nadomestimo z drugo, inteligibilno in morebiti svarilno totaliteto. Toda le malo manjka, da Freud ne sprejme »druge ljudske metode«: »Lahko bi jo označili za 'metodo dešifriranja' (*Chiffriermethode*), kajti ta obravnava sanje kot nekakšno skrivno pisavo (*Geheimschrift*), v kateri je vsak znak, zahvaljujoč določenemu ključu (*Schlüssel*), preveden v drugi znak, katerega pomen je znan.«¹⁰ Na tem mestu si zapomnimo aluzijo na stalni kod: to je slabost metode, ki ji Freud prizna vsaj tó zaslugo, da je analitična in da postopno poda elemente pomena.

Primer, s katerim Freud ponazori ta tradicionalni postopek, je nenavaden: tekst fonemske pisave je investiran in v obči pisavi sanj funkcioniira kot diskretni, posamični, prevedljivi in nepriviligirani element. Fonemska pisava nastopa kot pisava v pisavi. Predpostavimo denimo, pravi Freud, da sem sanjal o nekem pismu (*Brief/epistola*), zatem pa o pogrebu. Odprimo *Traumbuch*, knjigo, v kateri so zapisani ključi do sanj, enciklopedijo sanjskih znakov [*signes oniriques*], tisti slovar sanj, ki ga bo Freud takoj zatem opustil. Pouči nas, da je treba pismo prevesti (*übersetzen*) z zamero [*dépit*], pogreb pa z zaroko. Tako je pismo (*epistola*) – ki je pisano s črkami (*litterae*) in je dokument fonemskih znakov – transkripcija besednega diskurza, lahko prevedeno z nebesednim označevalcem, ki kot določeni afekt pripada obči sintaksi sanjske pisave. Besedno je investirano in njegova fonemska transkripcija je povezana – daleč od središča – v mrežo neme pisave.

Freud si tedaj drugi primer izposodi od Artemidora iz Daldisa (II. stoletje), avtorja razprave o razlagi sanj. Vzemimo to kot izgovor za omembo, da se je v XVIII. stoletju neki angleški teolog, ki ga Freud ni poznal,¹¹ že skliceval na

10. *Traumdeutung, Studienausgabe*, Bd. II, str. 118.

11. Warburton, avtor *Mojzesove božanske misije*. Četrty del njegovega dela je bil leta 1744 preveden v francoščino pod naslovom *Essai sur les Hiéroglyphes des Égyptiens, où l'on voit l'Origine et le Progrès du langage et de l'écriture, l'Antiquité des Sciences en Égypte, et l'Origine du culte des Animaux*. To delo, o katerem bomo ponovno govorili na drugem mestu, je imelo znaten vpliv. Zaznamovalo je celotno tedanjo refleksijo o govoricah in znakih. Urednika *Encyclopédie*, Condillac in z njegovim posredovanjem Rousseau, sta se dosledno navdihovala pri njem, predvsem pa sta si od njega izposodila naslednjo témo: izvorno metaforični značaj govornice.

Artemidora z namenom, ki nedvomno zasluži primerjavo. Warburton opisuje sistem hieroglifov in v njem – utemeljeno ali neutemeljeno, to na tem mestu ni toliko pomembno – ločuje med različnimi strukturami (med pravimi ali simbolnimi hieroglifi, pri čemer je vsaka vrsta lahko kuriološka ali tropična, razmerja pa so lahko bodisi analoška bodisi razmerja dela glede na celoto), ki bi jih bilo potrebno sistematično zoperstaviti oblikam dela sanj (zgostitev, premeščanje, naddoločenost). Warburton, ki si prizadeva iz apologetskih razlogov, posebej proti Očetu Kircherju, na ta način priskrbeti »dokaz o precejšnji starodavnosti tega naroda«, torej izbere primer iz egipčanske znanosti, ki v celoti izvira iz hieroglifske pisave. Ta znanost je *Traumdeutung*, imenovana tudi oneirokritija. Pravzaprav je bila to zgolj znanost o pisavi, ki je bila v rokah svečnikov. Po verovanju Egipčanov je Bog daroval pisavo na način, kot je navdihoval sanje. Interpreti so torej morali le črpati, kot to počno sanje same, iz tropične in kuriološke zakladnice. Tu so našli že izdelan ključ do sanj, ki so jih kasneje na videz razvozlavali. Hieroglifski kod je imel sam po sebi vrednost nekega *Traumbuch*. Domnevno Božji dar, ki je bil v resnici zgodovinsko konstituiran, je postal skupno jedro, iz katerega je črpal sanjski diskurz: dekoracija in tekst njegove uprizoritve. Sanje so bile konstruirane kot pisava, tipi sanjske transpozicije so ustrezali zgostitvam in premestitvam, ki se že izvajajo in so že zabeležene v sistemu hieroglifov. Sanje bi samó manipulirale z elementi (Warburton pravi *stoicheia*, elementi ali črke), ki so zaklenjeni v hieroglifski zakladnici, približno tako, kot bi se zapisani govor napajal pri zapisanem jeziku: »(...) Gre za proučevanje tega, kakšen temelj je izvorno lahko imela razlaga, ki jo je podal oneirokritik, ko je neki osebi, ki se je obrnila nanj v zvezi z nekaterimi izmed naslednjih sanj, dejal, da je *zmaj* pomenil kraljestvo; da je *kača* kazala na bolezen...; da *žabe* naznačujejo sleparje...« Kaj so torej počeli hermenevtiki tedanjega časa? Opirali so se na samo pisavo: »Prvi razlagalci sanj torej nikakor niso bili goljufi in sleparji. Bili so samó, prav tako kot prvi pravi astrologi, bolj praznoverni od drugih ljudi tedanjega časa in so kot prvi podlegli iluziji. Tudi če bi predpostavili, da so bili, tako kot njihovi nasledniki, tudi oni goljufi, bi bili za to najprej potrebni vsaj temu primerni pravi materiali, ki bi jih uporabljali. In ti materiali niso nikoli mogli biti takšne narave, da bi na tako nenavaden način spodbudili domišljijo vsakega posameznika. Tisti, ki so se obračali nanje, so hoteli najti poznano analogijo, ki bi lahko služila za osnovo njihovemu dešifriranju; sami pa so se na enak način zatekali k neki priznani avtoriteti, da bi tako podkrepili svojo znanost. Toda katera druga analogija in katera druga avtoriteta bi lahko obstajali poleg *simbolnih hieroglifov*, ki so tedaj postali

nekaj svetega in skrivnostnega? To je naravna rešitev težave. Znanost o simbolih... je njihovim razlagam služila za temelj.«

Na tem mestu nastopi freudovski rez. Nedvomno Freud misli, da se sanje premeščajo kot izvirna pisava s tem, da uprizorijo besede, ne da bi se jim podredile; nedvomno misli tu na model pisave, ki ni zvedljiva na govor in ki kot hieroglifi vsebuje piktografske, ideogramatične in fonetične elemente. Toda duševno pisavo pretvarja v tako izvorno produkcijo, da bi pisava – tista pisava namreč, za katero verjamemo, da jo lahko razumemo v njenem lastnem smislu, kodirana in »v svetu« vidna pisava – bila zgolj metafora. Duševne pisave, denimo pisave sanj, ki »sledi starim utorom« in je enostavni moment v regresiji k »primarni« pisavi, ni možno brati izhajajoč iz nobenega koda. Nedvomno se v toku individualne ali kolektivne zgodovine veže na množico kodificiranih elementov. Toda v njenih operacijah, njeni leksiki in njeni sintaksi mora nezvedljivi čisto idiomatski ostanek v povezovanju med različnimi nezavednimi nositi celotno težo razlage. Sanjalec izumi svojo lastno slovnico. Ne obstaja materialni označevalec oziroma predhodni tekst, s čigar uporabo *bi se zadovoljil*, pa četudi se mu nikoli ne odpove. Takšna je, njenemu namenu navkljub, meja *Chiffrier-methode* in *Traumbuch*. Ta omejenost izhaja tako iz občosti in togosti koda, kot iz tega, da se z ozirom nanj preveč posvečamo *vsebinam*, premalo pa relacijam, situacijam, funkcioniranju in razlikam: »Moj postopek (...) ni tako udoben, kot je postopek popularne metode dešifriranja, ki v skladu z sprejetim kodom prevaja dano vsebino sanj; precej bolj se nagibam k misli, da lahko ista vsebina sanj pri drugih osebah in v drugačni povezavi skriva tudi drugi smisel.« (*Traumdeutung*, str. 125.) Da bi podkrepil to trditev, je Freud drugod prepričan, da se v zvezi s tem lahko skliče na kitajsko pisavo: »Ti [simboli sanj, op. J.D.] imajo pogosto več in različne pomene, tako da lahko resnično razumevanje – kot v kitajski pisavi – vsakič omogoči edino kontekst.« (*Ibid.*, str. 348.)

Odsotnost vsakega izčrpnega in absolutno nezmotljivega koda pomeni, da v duševni pisavi, ki tako naznačuje smisel vsake pisave na splošno, razlika med označevalcem in označencem ni nikoli radikalna. Nezavedno izkustvo si pred sanjami, ki sledijo starim utorom, ne izposoja, pač pa proizvede svoje lastne označevalce, jih seveda ne ustvari v njihovem telesu, temveč proizvede njihov pomen. Odslej pravzaprav to niso več označevalci. In če je možnost prevoda daleč od tega, da bi bila izničena – kajti izkustvo med točkami istovetnosti oziroma adherentnosti označevalca z označenim nato še naprej vzpostavlja razmike – potem je videti načelno in dokončno zamejena. Morebiti, z nekega drugega stališča, Freud v članku o »Potlačitvi« meri natanko na to:

»Potlačitev poteka zelo individualno.« (Metapsihološki spisi, str. 111.) (Individualnost tu sprva ne pomeni individualnosti individuma, temveč individualnost vsakega »nasledka potlačenega, ki ga lahko doleti posebna usoda,« *ibid.*) Prevajanje, sistem prevajanja obstaja le, če neki stalni kod dopušča substituiranje oziroma transformiranje označevalcev, pri tem pa ohrani istega označenca, ki je, odsotnosti takšnega ali drugačnega določenega označevalca navkljub, vselej prisoten. Radikalna možnost substitucije bi bila torej implicirana preko para pojmov označenec/označevalec, torej preko samega pojma znaka. Tudi če skupaj s Saussurom med označencem in označevalcem razlikujemo le kot med dvema stranema istega lista, to ne spremeni ničesar. Izvorna pisava, če obstaja, mora proizvesti prostor in telo samega lista.

Rekli bomo naslednje: in kljub temu Freud ves čas prevaja. Verjame v splošnost in trdnost določenega koda sanjske pisave: »Ko smo se spoznali z obsežno uporabo simbolike z namenom, da bi v sanjah prikazali seksualni material, se moramo vprašati, če mnogo izmed teh simbolov ne napeljuje, kot to storijo stenografske 'sigle', k vzpostavitvi enkrat za vselej sprejetega pomena, in najdemo se pred skušnjavo, da skladno z metodo dešifriranja zasnujemo novi *Traumbuch*.« (*Traumdeutung*, str. 346). In dejansko je Freud še naprej predlagal te zelo splošne kode in pravila. Videti je torej, da je substitucija označevalcev bistvena dejavnost psihoanalitične razlage. Nedvomno. Nič manj pa Freud tej operaciji ne določi bistvene meje. Bolje, dvojne meje.

Če se najprej ustavimo ob besednem izrazu, kot je zajet v sanjah, potem opazimo, da se njegova zvočnost, telo izraza ne izbriše pred označencem oziroma se vsaj ne pusti prečiti in preseči, kot to stori v zavestnem diskurzu. Deluje kot tak, skladno z učinkovitostjo, ki mu jo je Artaud pripisal na sceni krutosti. Vendar se besedno telo ne pusti prevesti ali prenesti v neki drugi jezik. Je natanko tisto, kar prevajanje opusti. Opustiti telo, takšna je celo bistvena energija prevajanja. Ko ponovno vzpostavi telo, je prevajanje poezija. V tem smislu so sanje neprevedljive, kajti telo označevalca za vsako sceno sanj konstituira idiom: »Sanje so sicer bistveno odvisne od besednega izraza, tako da ima vsak jezik, Ferenczi lahko to upravičeno pripomni, svoj lastni jezik sanj. Gledano splošno, sanje niso prevedljive v druge jezike, nič bolj kot je to pričujoča knjiga, tako sem vsaj mislil.« Kar tu velja za določen nacionalni jezik, *a fortiori* velja za posamično gramatiko.

Po drugi plati pa ima ta, neke vrste horizontalna nemožnost prevoda brez vsake izgube, svoje počelo v vertikalni nemožnosti. Tu govorimo o tistem postati-zavestno nezavednih misli. Če sanj ne moremo prevesti v drugi jezik,

potem velja tudi to, da znotraj duševnega aparata nikoli ne obstaja razmerje enostavnega prevajanja. Zgrešeno govorimo o prevodu ali o transkripciji, pravi Freud, da bi tako opisali prehod od nezavednih misli skozi predzavestno k zavestnemu. Metaforični pojem prevoda (*Übersetzung*) oziroma transkripcije (*Umschrift*) na tem mestu ponovno ni nevaren v tem, ko se navezuje na pisavo, temveč v tem, ko predpostavlja neki že navzoči, negibni tekst, ravnodušno prisotnost statue, popisane kamna ali arhiva, čigar označeno vsebino bi neokrnjeno prenesli v element druge govornice, govornice predzavestnega ali zavestnega. Potemtakem za to, da bi bili zvesti Freudu, ni dovolj govoriti o pisavi, ampak se lahko tedaj bolj kot kdajkoli od njega oddaljimo.

Natanko to nam je Freud razložil v zadnjem poglavju *Traumdeutung*. V tem primeru gre za to, da se s sklicevanjem na moč in dve vrsti procesov oziroma tipov potovanja dražljaja dopolni neko čisto in konvencionalno topično metaforo duševnega aparata: »Poskusimo sedaj popraviti nekatere poglede [intuitivne ponazoritve: *Anschauungen*], ki so se lahko zmotno oblikovali tako dolgo, dokler smo na oba sistema, v najbolj neposrednem in grobem smislu, gledali kot na dve lokalnosti znotraj duševnega aparata, poglede, ki so za seboj pustili svoje ostanke v izrazih 'potlačiti' in 'predreti'. Če torej trdimo, da si nezavedna misel preko prevoda (*Übersetzung*) prizadeva k predzavestnemu, da bi nato prodrla v zavest, s tem nočemo reči, da naj bi se oblikovala neka druga misel, ki je umeščena na novo mesto, neke vrste transkripcija (*Umschrift*), poleg katere bi se ohranil izviren; in od dejanja prodiranja v zavest nameravamo prav tako skrbno oddaljiti vsako idejo o spreminjanju mesta.«¹²

Za trenutek prekinimo naše citiranje. Zavestni tekst torej ni transkripcija, kajti ne gre za prestavitev, prenos teksta, ki bi bil v podobi nezavednega prisoten drugje. Kajti vrednost prisotnosti lahko prav tako nevarno prizadene pojem nezavednega. Potemtakem ne obstaja nezavedna resnica, ki bi jo morali ponovno najti, ker bi bila zapisana drugje. Ne obstaja zapisan in drugje prisoten tekst, ki bi sprožil – ne da bi bil ob tem sam modificiran – delo in temporalizacijo (pri čemer slednja, če sledimo freudovski dobesednosti, pripada zavesti), ki bi bila z ozirom na tekst zunanja in bi lebdela na njegovi površini. Ne obstaja prisotni tekst na splošno, prav tako ne obstaja pretekli-prisotni tekst, pretekli tekst kot tekst, ki je bil od nekdanj prisoten. Tekst ni pojmljiv v izvorni ali modificirani formi prisotnosti. Nezavedni tekst so že stkale čiste sledi, razlike,

12. *Ibid.*, str. 578. V »Jaz in Ono« (*Metafizični spisi*, str. 317 ff.) Freud prav tako poudarja nevarnost topične predstave duševnih dejstev.

v katerih se združujeta smisel in moč, je nikjer prisotni tekst, ki ga konstituirajo arhivi, ki so *vedno že* transkripcije. Ki so *vedno že* izvorni odtisi. Vse se prične z reprodukcijo. To »vedno že« pomeni deponiranja smisla [*dépôts d'un sens*], ki ni bil nikoli prisoten, katerega prisotni označenec je vedno rekonstituiran z zamudo, *nachträglich*, naknadno [*après coup*], *dopolnilno* [*supplémentairement*]: *nachträglich* pomeni tudi *dopolnilno*. Sklicevanje na dopolnilo je tu izvorno in pogloblja tisto, kar naknadno rekonstituiramo kot prisotno. Dopolnilo, tisto, kar se kot neko polno na videz pridaja nekemu polnemu, je prav tako tisto, kar dopolnjuje [*suppléer*]. »Dopolniti: I. pridati tisto, kar manjka, priskrbeti potreben ostanek,« pravi *Littre*, ko kot mesečnik spoštuje nenavadno logiko te besede. Prav na slednji moramo premisliti možnost tega naknadno in nedvomno tudi razmerje med primarnim in sekundarnim na vseh njegovih ravneh. Pripomnimo naslednje: *Nachtrag* ima tudi neki povsem natančni smisel v zvezi s pismom [*la lettre*]; je dodatek, kodicil, *post scriptum*. Tekst, ki ga imenujemo prisotni tekst, dešifriramo šele na dnu strani, v opombi ali *post scriptum*. Prisotno [*le présent*] je pred to ponovitvijo zgolj sklicevanje na opombo. Da prisotno na splošno ni izvorno, temveč rekonstituirano, da ni absolutna, popolnoma živa in za izkustvo konstituirajoča forma, da ne obstaja čistost živega sedanjika, takšna je za zgodovino metafizike izredna [*formidable*] téma, k premisleku katere nas preko pojmovnosti, neenake sami stvari, poziva Freud. To mišljenje je nedvomno edino, ki se v metafiziki oziroma v znanosti ne izčrpa.

Ker prehod k zavesti ni izvedena in ponavljajoča se pisava, ker to ni transkripcija, ki podvaja nezavedno pisavo, pride do njega na izviren način, ta prehod pa je v sami svoji drugotnosti izvoren in nezvedljiv. Kot je za Freuda zavest površina, ki se ponuja zunanjemu svetu, je potrebno tu, nasprotno, namesto da metaforo opazujemo v njenem vsakdanjem smislu, razumeti možnost pisave, ki se jo obravnava kot zavestno in delujočo v svetu (vidno zunanje zapisa, dobesednosti, tega postati-književno dobesednosti [*du devenir-littéraire de la littéralité*] itd.), izhajajoč iz tistega dela pisave, ki kot duševna energija kroži med nezavednim in zavestnim. »Objektivistično« oziroma »mundano« razglabljanje o pisavi nas ne pouči o ničemer, če se ne navezuje na prostor duševne pisave (rekli bi na prostor transcendentalne pisave v primeru, ko bi s Husserlom v psihi videli regijo sveta. Toda morda, kakor je to tudi v primeru Freuda, ki želi hkrati spoštovati to biti-v-svetu duševnega, njegovo lokalno-bit in izvornost njegove topologije, nezvedljive na vsako običajno intra-mundanost, je potrebno misliti, da tisto, kar na tem mestu opisujemo kot delo pisave, briše transcendentalno razliko med izvorom sveta in bitjo v svetu. Briše jo skozi njeno proizvajanje:

miljé dialoga in nesporazuma med husserlovskimi in heideggrovskimi pojmi tega biti-v-svetu.)

Glede te netranskriptivne pisave Freud dejansko dodaja neko bistveno pojasnilo. Le-to bo izpostavilo naslednje: 1) nevarnost, ki bi obstajala pri imobiliziranju ali ohlajanju energije v naivni metaforiki mesta; 2) nujnost ne opustitve, temveč ponovnega premisleka prostora oziroma topologije te pisave; 3) da Freud, ki poskuša duševni aparat vselej *predstaviti* v umetni montaži, še ni odkril mehanskega modela, ustreznega grafematski pojmovnosti, ki se je že poslužuje za opis duševnega teksta.

»Ko pravimo, da je neka predzavestna misel potlačena in nato privzeta s strani nezavednega, tedaj bi nas te podobe, izposojene iz prispodobe (*Vorstellungskreis*) o boju za zasedbo nekega področja, lahko napeljale k predpostavki, da se neki red (*Anordnung*) v eni izmed duševnih lokalnosti dejansko ruši, v drugi pa ga nadomesti neki novi red. Namesto te vzporednice postavljamo tisto, kar očitno bolj ustreza dejanskemu stanju stvari, da je namreč investiranje energije (*Energiebesetzung*) preloženo na ali izmaknjeno določenemu redu, tako da je duševna zgradba podvržena ali odtegnjena gospodovanju neke instance. Tu način topičnega predstavljanja ponovno nadomeščamo z dinamičnim načinom predstavljanja; ni duševna zgradba tisto, kar se nam zdi gibljivo (*das Bewegliche*), temveč njena inervacija.« (*Ibid.*, str. 578.)

Še enkrat prekinimo naše citiranje. Metafora prevajanja kot transkripcije izvirnega teksta bi ločevala moč in razsežnost, ob tem pa ohranjala enostavno zunanost prevedenega in prevajajočega. Sama ta zunanost, statičnost in topologizem te metafore bi zagotavljali transparentnost nevtralnega prevajanja, transparentnost foronomičnega in nemetaboličnega procesa. Freud to poudari: duševna pisava ni primerna za prevajanje, ker je edini energetski sistem, najsi je še tako diferenciran, in ker pokriva celotni duševni aparat. Navkljub razliki med instancami duševna pisava na splošno ni premeščanje pomenov v prozornost negibnega, predhodno danega prostora, prav tako ni bela nevtralnost diskurza. Diskurza, ki bi bil lahko šifriran, ne da bi ob tem prenehal biti prosojen. Tu se energija ne pusti omejiti in ne omejuje smisla, pač pa ga proizvaja. Razlikovanje med močjo in smislom je z ozirom na prasled izvedeno, pripada metafiziki zavesti in prisotnosti, ali bolje, prisotnosti v glagolu, prisotnosti v haluciniranju o govoricu, ki je določena iz besede, besedne predstave. Metafiziki predzavesti, bi morda dejal Freud, kajti predzavestno je mesto, ki ga pripisuje besednosti. Bi nas Freud brez slednjega sploh naučil kaj novega?

Moč [*la force*] proizvaja smisel (in prostor) zgolj z močjo [*pouvoir*] »ponavljanja«, ki jo izvorno naseljuje kot njena smrt. Ta možnost, tj. ta nemožnost, ki odpira in omejuje delo moči, vpeljuje prevedljivost, omogoča tisto, kar imenujemo »govorica«, transformira absolutni idiom v vedno že preseženo mejo: čisti idiom ni govorica, to postane le skozi svoje ponavljanje; ponavljanje vselej že podvaja točko tega prvokrat. Videzu navkljub to ni v protislovju s tistim, kar smo zgoraj povedali o neprevedljivem. Tedaj smo poskušali opozoriti na izvor gibanja transgresije, na izvor ponavljanja in tega postati-govorica idioma. Če se umestimo v danost oziroma učinek ponavljanja, v prevajanje, v očitnost razlike med močjo in smislom, potem ne le zgrešimo Freudovo izvirno namero, ampak zabrišemo jedro razmerja do smrti.

Potrebno bi bilo torej poglobljeje proučiti – tega seveda na tem mestu ne moremo storiti – vse tisto, kar nam da Freud v premislek glede moči pisave kot »utora« v duševnem ponavljanju tega do pred kratkim *nevrološkega* pojma: odprtje njegovega lastnega prostora, vdor, predrtje steze navkljub odporom, prelomu in vpadu, ki *si utira pot* [*faisant route*] (*rupta, via rupta*), nasilni vpis forme, potek razlike v naravi ali materiji, ki sta kot taka pojmljiva zgolj v njenem nasprotju do pisave. V naravi ali materiji, gozdu ali gaju (*hylé*) se odpira pot ter tu povzroči reverzibilnost časa in prostora. Skupaj, genetično in strukturno, bi bilo treba premisliti zgodovino poti in zgodovino pisave. Tu mislimo na Freudove tekste o delu spominske sledi (*Erinnerungsspur*), ki s tem, ko ni več nevrološka sled, še ni »zavestni spomin« (»Nezavedno«, *Metapsihološki spisi*, str. 150), mislimo na delo sledi, ki *zariše pot*, ki proizvaja in ne prepotuje svoje poti, sledi, ki zasnuje, sledi, ki si sama utre svojo stezo. Metafora utrte steze, ki je v Freudovih opisih tako pogosta, je vselej povezana s temo *dopolnilne zamude* in naknadne rekonstitucije smisla po previdnem popotovanju krta, po podzemnem delu nekega vtisa. Slednje je zapustilo delovno sled, ki v sedanjosti, tj. v zavesti, ni bila nikoli *zaznana* oziroma doživeta v svojem smislu. *Post scriptum*, ki konstituiral preteklo prisotno kot tako, se ne zadovoljuje s tem, kot so to morda mislili Platon, Hegel in Proust, da ga obudi ali razkrije v njegovi resnici. Ga proizvede. Je mar seksualna zamuda tu najboljši primer ali bistvo tega gibanja? To je nedvomno napačno vprašanje: *subjekt* – ki je domnevno poznan – vprašanja, namreč seksualnosti, je določen, omejen ali neomejen le vzvratno in preko samega odgovora. Freudov odgovor je nedvomno odločen. Poglejte volčjega človeka. Le z zamudo je zaznavanje prvotne scene – malo je pomembno, ali je to realnost ali fantazma – doživljeno v svojem pomenu in seksualno zorenje ni naključna forma te zamude. »Ko je bil otrok star leto in

pol, je dobil vtis, na katerega takrat ni mogel zadovoljivo reagirati, razumel in pretresel ga je pri vnovičnem doživljanju pri štirih letih in je šele po dveh desetletjih v analizi z zavestnim mišljenjem dojel, kaj se je takrat v njem dogajalo. «¹³ Že v *Entwurf* je bilo glede potlačitve v hysteriji rečeno naslednje: »Povsod se kaže, da je spomin potlačen, da se le naknadno (*nur nachträglich*) oblikuje v travmo. Vzrok temu je zamuda (*Verspätung*) pubertete z ozirom na siceršnji razvoj posameznika.« (*Ibid.*, str. 356.) To bi moralo voditi če že ne k rešitvi, pa vsaj k novi zastavitvi neprijetnega problema temporalizacije in takoimenovane »nečasovnosti« nezavednega. Tu je bolj kot drugje občuten razkorak med freudovsko intuicijo in freudovskim pojmom. Nečasovnost nezavednega je nedvomno določena zgolj v nasprotju do običajnega pojma časa, tradicionalnega pojma, metafizičnega pojma, časa mehanike ali časa zavesti. Morebiti bi bilo potrebno Freuda brati tako, kot je Heidegger bral Kanta: kot *jaz mislim*, je tudi nezavedno nečasovno zgolj v pogledu določenega vulgarnega pojma časa.

Dioptrika in hieroglifi

Ne hitimo s sklepom, da se je Freud s sklicevanjem na energetiko prevajanja nasproti topiki odpovedal lokaliziranju. Videli bomo, da če vztrajno podaja projekktivno in prostorsko, celo povsem mehansko predstavo energetskih procesov, to ni samó zaradi didaktične vrednosti podajanja: določena prostorskost je nezvedljiva, gre za prostorskost, od katere ne bi mogli ločiti ideje sistema nasploh; njena narava je toliko bolj enigmatična, kolikor je ne moremo več obravnavati kot homogeni in ravnodušni miljé dinamičnih in ekonomskih procesov. V *Traumdeutung* metaforični stroj še ni prilagojen skripturalni analogiji, ki že usmerja, kot se bo kmalu pokazalo, Freudovo celotno deskriptivno podajanje. To je *optični stroj* [*une machine optique*].

Nadaljujmo z našim citiranjem. Freud se noče odpovedati topični metafori, pred katero nas je pravkar svaril: »Vendar imam za smotrno in upravičeno, da se še naprej poslužujemo zorne predstave [metafore: *anschauliche Vorstellung*, op. J.D.] obeh sistemov. Če se spomnimo na to, da predstave (*Vorstellungen*), misli in duševne zgradbe na splošno nasploh ne smejo biti lokalizirane v organskih elementih živčnega sistema, temveč takorekoč *med njimi*, kjer se oblikujejo

13. Sigmund Freud, *Mali Hans, Volčji človek*, str. 168, op. 21.

njim ustrezajoči odpori in utori, se izognemo vsaki zlorabi tega načina prikazovanja (*Darstellungsweise*). Vse tisto, kar lahko postane predmet (*Gegenstand*) naše notranje zaznave, je *virtualno*, kot podoba, ki jo daje prehajanje svetlobnih žarkov v teleskopu. Toda sisteme, ki sami niso duševni [poud. J.D.] in niso nikoli dosegljivi naši duševni zaznavi, upravičeno primerjamo s teleskopsko lečo, ki zasnuje podobo. Če sledimo tej vzporednici, potem bi cenzura med obema sistemoma ustrezala lomu žarka [prelomu žarka: *Strahlenbrechung*] med prehajanjem v nov medij.« (*Traumdeutung*, str. 579.)

Te predstave že ni mogoče več razumeti v prostoru enostavne in homogene strukture. Na to dovolj kažejo sprememba okolja in gibanja loma. V drugem sklicevanju na isti stroj Freud nato vpelje zanimivo razlikovanje. V istem poglavju, v razdelku o »Regresiji«, poskuša razložiti razmerje med spominom in zaznavo v spominski sledi: »Ideja, s katero tako razpolagamo, je ideja *duševne lokalnosti*. Povsem ob strani želimo pustiti to, da nam je duševni aparat, za katerega tu gre, poznan tudi kot anatomski preparat [*Präparat*: laboratorijska preparacija; op. J.D.], raziskovanje pa želimo skrbno držati proč od nekakšnega anatomskega določevanja duševne lokalnosti. Ostajamo na psiholoških tleh in predlagamo zgolj to, da se še naprej sledi zahtevi, da si instrument, ki služi duševnim dejavnostim, predstavljamo kot zapleten mikroskop, fotografski aparat in ostale zapletene aparate. Duševna lokalnost tedaj ustreza mestu (*Ort*) znotraj takšnega aparata, na katerem se oblikuje eno izmed prvih stanj podobe. V mikroskopu in teleskopu so to, kot je znano, v določeni meri seveda zgolj idealne okoliščine, področja, na katerih se ne nahaja noben pojmljivi del aparata. Menim, da je odveč zahtevati opravičilo za nepopolnost teh in drugih podobnih podob.« (*Ibid.*, str. 512-513.)

Onstran pedagogike to ponazoritev opravičuje razlika med *sistemom* in *duševnim*: duševni sistem ni duševen in v tem opisu gre zgolj zanj. Poleg tega Freuda zanima delovanje aparata, njegovo funkcioniranje in red njegovih operacij, urejen čas njegovega gibanja, kot je to *ujeto* [pris] in razmeščeno po delih mehanizma: »Strogo vzeto ni potrebno predpostaviti dejanske *prostorske* urejenosti duševnih sistemov. Zadostuje nam, če je urejeno zaporedje vzpostavljeno s tem, da pri določenih duševnih dogajanjih sistemi v določenem *časovnem* zaporedju prehajajo skozi dražljaj.« (*Ibid.*, str. 513.) Nenazadnje ti optični aparati *ujamejo* svetlobo; v primeru fotografije jo zabeležijo.¹⁴ Freud namerava

14. Metafora fotografskega klišeja je zelo pogosta. Cf. *Zur Dynamik der Übertragung*, G.W., VIII, str. 364-365. Pojma klišeja in vtisa sta tu poglobljena instrumenta analogije. Freud v

že pojasniti kliše oziroma pisavo svetlobe in tu nastopi diferenciacija (*Differenzierung*), ki jo vpelje. Ta diferenciacija bo omilila »nedoslednosti« analogije in jim morda »odpustila«. Predvsem pa bo izpostavila na prvi pogled protislovno zahtevo, ki Freuda preganja že od *Entwurf* dalje in ki jo bo izpolnil šele pisalni stroj, »čudežni blok«: »Sedaj imamo osnovo, da na čutnem koncu [aparata, op. J.D.] vpeljemo prvo diferenciacijo. Od zaznav, ki nas dosežejo, ostaja v našem duševnem aparatu sled (*Spur*), ki jo lahko imenujemo 'spominska sled' (*Erinnerungsspur*). Funkcijo, ki se navezuje na to spominsko sled, imenujemo 'spomin'. Če smo resno vzeli namero, da duševna dogajanja povežemo s sistemom, potem lahko spominska sled sestoji zgolj v trajnih spremembah elementov sistema. Očitno pa je, da to s seboj, kot sem že izpeljal iz drugih izhodišč, prinaša težave, če en in isti sistem pri svojih elementih zvesto ohranja spremembe, pa gre kljub temu vedno sveže in odprto novim spremembam naproti.« (*Traumdeutung*, str. 514.) V enem samem stroju bosta torej potrebna dva sistema. Optični stroj bi ta dvojni sistem, ki usklajuje goloto površine in globino retencije, lahko predstavil le od daleč in s precej »nedoslednosti«. »Če sledimo analizi sanj, potem dobimo nekoliko večji vpogled, seveda le nekoliko večji, v sestavo tega instrumenta, ki je izmed vseh najčudovitejši in najskrivnostnejši, sicer le čisto malo, toda s tem je ustvarjen začetek za...« (*ibid.*, str. 577.) Le čisto malo. Grafična predstava (neduševnega) sistema duševnega v trenutku, ko je sistem duševnega v sami *Traumdeutung* že zasedel pomembno področje, še ni izgotovljena. Izmerimo to zamudo.

Lastno [od] pisave smo drugje imenovali, v težavnem smislu te besede, *uprostorjenje*: *diástema* in postati-prostor časa, tudi razvitje – v izvorni lokalnosti – pomenov, ki jih je iz točke prisotnosti v točko prisotnosti prehajajoče neobrnljivo linearno zaporedje lahko zgolj razprostrlo in jih v določeni meri ni uspelo potlačiti. Še posebej v takoimenovani fonemski pisavi. Med njo in

analizi Dore definira transfer v terminih natisa, [*édition*], ponovne izdaje, stereotipnih oziroma pregledanih in popravljenih ponatisov [cf. S. Freud, *Dve analizi*, Analecta, Ljubljana 1984, str. 103]. V spisu »Nekaj pripomb k pojmu nezavednega v psihoanalizi«, 1912 (*Metapsihološki spisi*, str. 27), Freud razmerja med zavestnim in nezavednim primerja s fotografskim postopkom: »Prvi stadij fotografije je negativ; vsaka fotografska slika mora skozi 'negativni proces', in tisti negativ, ki so dobro prestali preizkušnjo, so pripuščeni k 'pozitivnemu procesu', ki se konča s sliko.« Hervey de Saint-Denys tej isti analogiji posveča celo poglavje svoje knjige. Namere so enake. Tudi te napotujejo na opozorilo, ki ga bomo našli v »Zapisu o čudežnem bloku« (cf. *Metapsihološki spisi*, str. 400): »Spomin ima sicer pred fotografskim aparatom to čudovito prednost, kakršno imajo tudi sile narave, da same obnavljajo svoja sredstva za delovanje.«

logosom (oziroma časom logike), ki ga obvladuje načelo neprotislovja, temelj vsake metafizike prisotnosti, obstaja globoko sodelovanje. Toda v vsakem tihem in ne povsem fonemskem uprostorjenju pomenov so možna uverženja, ki se več ne podrejšo linearnosti logičnega časa, časa zavesti oziroma predzavesti, časa »besedne predstave«. Meja med nefonetičnim prostorom pisave (celo v »fonemski« pisavi) in prostorom scene sanj ni gotova.

Ne bodimo torej presenečeni, ko se Freud pri poudarjanju nenavadnosti logično-časovnih relacij v sanjah neprestano sklicuje na pisavo, na prostorski sinopsis piktograma, rebusa, hieroglifa, nefonemske pisave na splošno. Na *sinópsis* in ne na *stásis*: na sceno in ne na sliko [*tableau*]. Lakonizem,¹⁵ lapidarnost sanj ni ravnodušna prisotnost okamenelih znakov.

Razlaga je podala elemente sanj. Izpostavila je delo zgoščevanja in premeščanja. Ponovno je treba pojasniti sintezo, ki sestavlja in uprizarja. Preizprašati je treba pripomočke za uprizoritev (*die Darstellungsmittel*). Določen policentriem onirične predstave je nezdružljiv z na videz linearnim, unilinear-nim potekom čistih besednih predstav. Logična in idealna struktura zavestnega diskurza se mora torej podvreči sistemu sanj, se mu podrediti kot delček njegove mašinerije. »Posamezni deli te zapletene zgradbe seveda stojijo drug poleg drugega v najbolj raznovrstnih logičnih relacijah. Oblikujejo ospredje in ozadje, odmike in pojasnila, pogoje, dokaze in ugovore. Ko je nato celota teh misli o sanjah podvržena pritisku dela sanj, pri čemer so ti deli popačeni, razkosani in zbrani nekako tako kot plavajoče ledene plošče, se postavi vprašanje o tem, kaj se zgodi z logičnimi povezavami, ki so doslej konstituirale ta sklop. Kako so v sanjah uprizorjeni ta 'če, kajti, četudi, čeprav, ali ali' in vsi drugi predlogi, brez katerih ne bi mogli razumeti nobenega stavka ali govora?« (*Traumdeutung*, str. 310.)

Ta uprizoritev je lahko najprej primerljiva s tistimi izraznimi formami, ki nastopajo kot pisava v govoru: s slikarstvom in kiparstvom označevalcev, ki v prostor kohabitacije vpisujejo elemente, ki jih mora govorna veriga potlačiti. Freud jih zoperstavlja poeziji, ki »se lahko poslužuje govornega diskurza (*Rede*)«. Toda se mar sanje prav tako ne poslužujejo govora? »V sanjah vidimo, a ne slišimo,« je dejal Freud v *Entwurf*. V resnici je Freud meril manj na odsotnost kot pa na podreditev govora na sceni sanj, kakor bo to kasneje počel Artaud. Daleč od tega, da bi izginil, diskurz tedaj spremeni funkcijo in dostojanstvo.

15. »Sanje so skopuške, siromašne, lakonične« (*Traumdeutung*, str. 288). Sanje so »stenografske« (cf. zgoraj).

Je umeščen, iskan, investiran [*investi*] (v vseh pomenih te besede) in konstituiran. V sanje se vklaplja kot legenda v stripih, kot tista pikto-hieroglifska kombinacija, v kateri je fonemski tekst pripomoček in ne gospodar pripovedi: »Preden je slikarstvo prišlo do spoznanja zakonov izraza, ki veljajo zanj, se je še trudilo izravnati ta manko. Iz ust naslikanih oseb so na starih slikah viseli listki, ki so kot zapis (*als Schrift*) vnašali govor, ki ga je poskušal slikar obupano prikazati na sliki.« (*Traumdeutung*, str. 311.)

Obča pisava sanj presega fonemsko pisavo in na njeno mesto ponovno postavlja govor. Kot v hieroglifih oziroma rebusih je glas zaobiden. Od začetka poglavja o »Delu sanj« (*Die Traumarbeit*) naprej nam glede te teme ni dopuščen noben dvom, četudi se Freud tu še poslužuje tistega pojma prevajanja, na sumljivost katerega nas kasneje opozarja. »Misel sanj in vsebina sanj [prikrita in izražena, op. J.D.] se nahajata pred nami kot dve uprizoritvi iste vsebine v dveh različnih jezikih, povedano bolje, vsebina sanj se nam kaže kot transfer (*Übertragung*) misli sanj v neki drugi način izraza, čigar znake in zakone povezovanja se lahko naučimo spoznati le s primerjanjem izvirnika in prevoda. Misli sanj brez nadaljnega razumemo takoj, ko jih izkusimo. Vsebina sanj je podana kot v figurativni pisavi (*Bilderschrift*), katere znake je potrebno posamično prenesti v jezik misli sanj.« (*Ibid.*, str. 280.) *Bilderschrift*: ne vpisana podoba, temveč uprizorjena pisava, podoba, ki je dana ne enostavnemu, zavestnemu in prisotnemu zaznavanju reči same – če predpostavimo, da slednja obstaja – temveč branju. »Bili bi očitno zavedeni v zmoto, če bi hoteli te znake brati skladno z njihovo vrednostjo podobe in ne skladno z njihovim znakovnim odnosom (*Zeichenbeziehung*). (...) Sanje so sedaj takšna slikovna uganka (*Bilderrätsel*) in naši predhodniki so na področju razlage sanj zagrešili napako, ko so rebus obravnavali kot opisno kompozicijo.« (*Ibid.*, str. 280-281.) Uprizorjena vsebina je potemtakem pisava, označevalna veriga scenske forme. V tem smislu seveda povzema diskurz, je *ekonomija govora*. Celotno poglavje o »Uprizorljivosti« (*Darstellbarkeit*) lepo priča o tem. Toda recipročna ekonomska transformacija, popolno privzetje v diskurz je načelno nemogoče oziroma omejeno. To najprej sledi iz tega, ker so besede tudi in »primarno« reči. Na ta način jih v sanjah povzame, »pograbi« primarni proces. Ne moremo se torej zadovoljiti s trditvijo, da v sanjah »reči« zgoščajo besede; in da lahko, obratno, nebesedne označevalce v določeni meri interpretiramo v besednih predstavah. Treba je pripoznati, da kolikor v sanjah besede vleče in napeljuje proti fiktivni meji primarnih procesov, toliko težijo k temu, da postanejo čiste in enostavne reči. Proti meji, ki je sicer prav tako fiktivna. Čiste besede in čiste reči so torej

– tako kot ideja primarnih procesov in skladno s tem ideja sekundarnih procesov – »teoretske fikcije«. Vmesni prostor »sanj« in vmesni prostor »budnosti« se z ozirom na naravo govorice *bistveno* ne razlikujeta. »Nasploh sanje pogosto obravnavajo besede kot reči in se tedaj podrejšajo istim povezavam kot predstave reči.«¹⁶ V *formalni regresiji* sanj prostorskost uprizoritve *ne preseneti* besed. Omenjena regresija sicer sploh ne bi mogla uspeti, če na besedo v njenem telesu ne bi od nekaj delovalo znamenje njenega vpisa oziroma znamenje njene scenske sposobnosti, njena *Darstellbarkeit* in vse forme njenega uprostorjenja. Slednje je lahko bivalo zgolj kot potlačeno s strani takoimenovanega živega ali budnega govora, s strani zavesti, logike, zgodovine govorice ipd. Prostorskost ne preseneti časa govora oziroma idealnosti smisla, ju ne zadene kot kako naključje. Temporalizacija predpostavlja simbolno možnost, sleherna simbolna sinteza pa, še preden pade v njej »zunanji« prostor, v sebi zajema uprostorjenje kot razliko. Zato čista fonemska veriga, kolikor implicira razlike, sama ni čista kontinuiteta oziroma čista fluidnost časa. Razlika je povezava prostora in časa. Fonemsko verigo oziroma verigo fonemske pisave vselej že rahlja ta minimum temeljnega uprostorjenja, na katerem se bosta lahko zasnova delo sanj in vsaka formalna regresija na splošno. Pri tem ne gre za negacijo časa, za zastanek časa v sedanosti ali sočasnosti, temveč za neko drugo strukturo, drugo stratifikacijo časa. Tu primerjava s pisavo – tokrat s fonemsko pisavo – ponovno pojasnjuje tako pisavo kot sanje: »[Sanje] *logično povezanost* ponovno podajajo kot *sočasnost*; postopajo nekako tako kot slikar, ki na sliki Atenske šole ali Parnasa združi vse filozofe oziroma pesnike, ki niso bili nikoli skupaj niti v kaki dvorani niti na vrhu kake gore, ki pa za misleče motrenje tvorijo neko skupnost. Ta način uprizoritve se nadaljuje v podrobnostih. Vsakič, ko zbliža dva elementa, zagotovi neko posebno notranjo

16. V spisu »Metapsihološko dopolnilo vede o sanjah« (1917 [1915], *Metapsihološki spisi*, str. 188) Freud posveti pomembno razvijanje formalni regresiji, ki povzroči, tako je trdil v *Traumdeutung*, »da primitivni modusi izrekanja in modusi upodobitve nadomestijo tisto, česar smo vajeni« (*ibid.*, str. 524.). Freud vztraja predvsem na vlogi, ki jo tu igra besedna predstava: »Zelo pomenljivo je, kako malo se delo sanj drži besednih predstav; v vsakem trenutku je pripravljeno besede zamenjati med seboj, dokler ne najde tistega izraza, ki je najprikladnejši za plastično upodobitev.« (*Metapsihološki spisi*, str. 189.) Temu odlomku sledi primerjava – s stališča predstave besed in predstave reči – med govorico sanjalca in govorico shizofrenika. Potrebno bi jo bilo podrobneje komentirati. Tedaj bi morda prišli do zaključka (nasproti Freudu?), da je stroga določitev anomalije tu nemogoča. O vlogi besedne predstave v predzavestnem in o tedaj sekundarnem značaju vizualnih elementov, cf. »Jaz in Ono«, 2. pogl., *Metapsihološki spisi*, str. 317 ff.

vez med elementoma, ki jima ustrezata v mislih sanj. To je tako, kot v našem sistemu pisave. *ab* pomeni, da se morata obe črki izgovarjati v enem zlogu. Če sta *a* in *b* ločena s praznim prostorom, je *a* spoznan za zadnjo črko neke besede, *b* pa za prvo črko druge besede.« (*Traumdeutung*, str. 312-313.)

Model hieroglifske pisave bolj očitno – toda to očitnost zasledimo v sleherni pisavi – združuje različnost modusov in funkcij znaka v sanjah. Vsak znak, besedni ali nebesedni, je lahko uporabljen na ravneh, v funkcijah in konfiguracijah, ki v njegovem »bistvu« niso predpisane, ampak se porajajo iz igre razlike. Povzemajoč vse te možnosti Freud sklepa takole: »Navkljub tej večplastnosti lahko rečemo, da uprizoritev dela sanj [*Traumarbeit*], ki seveda ni izvršena z *namero*, da bi bila razumljiva, prevajalcu ne ponuja nič večjih težav, kot so jih svojim bralcem naprtili stari pisci hieroglifov.« (*Ibid.*, str. 337.)

Več kot dvajset let ločuje prvo izdajo *Traumdeutung* od »Zapisa o čudežnem bloku«. Kaj se zgodi, če še naprej sledimo dvema serijama metafor, tistim, ki zadevajo neduševni sistem duševnega, in tistim, ki zadevajo duševno samo?

Po eni plati bo teoretski domet *psihografske* metafore vse bolj premišljen. Temu je na neki način posvečeno vprašanje metode. Psihoanaliza je videti bolj poklicana k sodelovanju z neko bodočo grafematiko, kot pa z lingvistiko, ki jo obvladuje star fonologizem. Freud to *dobesedno* priporoča v tekstu iz leta 1913,¹⁷ in v zvezi s tem ni ničesar, kar bi bilo potrebno dodati, razložiti ali obnoviti. Zanimanje psihoanalize za lingvistiko predpostavlja, da »presežemo« ta »običajni smisel besede govornica«. »Pod besedo govornica tu ne smemo razumeti le izraza misli v besedah, temveč tudi govornico kretenj in vse druge vrste izrazov duševne dejavnosti, kot je denimo pisava.« In potem, ko je opozoril na arhaičnost oniričnega izraza, ki dopušča protislovje¹⁸ in privilegira vidljivo, Freud pojasnjuje: »Če pomislimo, da so sredstva za uprizoritev sanj povečini vizuelne slike, ne pa besede, potem se nam zdi bolj upravičeno primerjati sanje s sistemom pisave, kot pa z jezikom. Dejansko je razlaga sanj skoz in skoz

17. *Das Interesse an der Psychoanalyse*, G.W., Bd. VIII, str. 390. Drugi del tega teksta, ki je posvečen »nepsihološkim znanostim«, se v prvi vrsti posveča znanosti govornice (cf. *ibid.*, str. 493), in to pred filozofijo, biologijo, zgodovino, sociologijo in pedagogiko.

18. Vemo, da poskuša celotna opomba *Über den Gegensinn der Urworte* (1910) dokazati, da – po Abelovi in skupaj s številnimi primeri, izposojenimi pri hieroglifski pisavi – bi protislovni in nedoločeni smisel primitivnih besed lahko bil določen, da bi lahko prejel svojo razliko in svoje pogoje funkcioniranja zgolj iz kretnje in pisave (G.W., VIII, str. 214). O tem tekstu in o Abelovi predpostavki, cf. Émile Benveniste, *Problemi splošne lingvistike I*, Studia humanitatis, Ljubljana 1988, pogl. VII, str. 85 ff.

analogna dešifriranju starodavne figurativne pisave, kot so denimo egipščanski hieroglifi. V obeh primerih obstajajo elementi, ki niso določeni za razlago ali vsakokratno branje, pač pa morajo kot določujoči samo zagotoviti pojmljivost drugih elementov. Večpomenskost različnih elementov sanj ima svoj pandan v teh sistemih starodavne pisave... Če pojmovanje uprizoritve sanj doslej ni bilo bolj razdelano, potem vzrok temu leži v okoliščinah, ki jih lahko brez težav razumemo: stališče in spoznanja, s katerimi bi lingvist pristopil k temi, kakršna je tema sanj, psihoanalitiku povsem uhajajo.« (*Ibid.*, str. 404-405.)

Po drugi plati pa prične Freud istega leta, in sicer v članku o »Nezavednem«, problematiko samega aparata ponovno uvajati v skripturalnih pojmi: niti, kot v *Entwurf*, v topologiji sledi brez pisave, niti, kot v *Traumdeutung*, v funkcioniranju optičnih mehanizmov. Debata med funkcionalno hipotezo in topično hipotezo zadeva mesta vpisa (*Niederschrift*): »Ali naj, če psihično dejanje (omejimo se tu na takšnega, ki ima naravo predstave [*Vorstellung*, poud. J.D.] doživi premestitev iz sistema *Nzv* v sistem *Zv* (ali *Pzv*), domnevamo, da je s takšno premestitvijo povezana vnovična fiksacija, takorekoč drugi zapis določene predstave, ki je torej lahko vsebovana tudi v novem psihičnem okolju in poleg katere obstaja prvotni, nezavedni zapis še naprej? Ali pa naj raje mislimo, da je premestitev sprememba stanja, ki se zgodi z istim materialom in v istem okolju...« (»Nezavedno«, *Metapsihološki spisi*, str. 134-135.) Razprava, ki sledi, nas tu neposredno ne zanima. Opozorimo le, da ekonomska hipoteza in zapleten pojem nasprotno investicije (*Gegenbesetzung*: »edini mehanizem praprotlačitve«, *ibid.*, str. 142), ki ga Freud vpelje po tem, ko se je odpovedal njegovi odločni razrešitvi, ne odstrani topične razlike med dvema vpisoma.¹⁹ Pripomnimo tudi, da ostaja pojem vpisa še vedno enostavni grafični *element* aparata, ki sam ni pisalni stroj. Še vedno je na delu razlika med sistemom in duševnim: zapis je pridržan za opis duševne vsebine oziroma za opis elementa stroja. Lahko bi si mislili, da je slednji podvržen nekemu drugemu načelu organizacije, drugi nameri, ne pa pisavi. Morda je temu tako tudi spričo tega, ker je vodilna nit članka o »Nezavednem«, njen primer, to smo poudarili, usoda neke predstave, ki izhaja iz prvega zabeleženja. Ko bomo opisovali zaznavo, aparat za zabeleženje ali aparat za izvorni vpis, tedaj »zaznavni aparat« ne bo mogel biti čisto nič drugega kot stroj za pisanje. »Zapis o čudežnem bloku« bo dvanajst let pozneje opisoval zaznavni aparat in izvor spomina. Tedaj se bosta ponovno združila dva dolgo ločena in oddaljena niza metafor.

19. Cf. *ibid.*, str. 150. Gre za odlomek, ki smo ga citirali zgoraj in v katerem je bila spominska sled ločena od »spomina«.

Freudov košček voska in tri analogije s pisavo

V tem šest strani dolgemu tekstu se postopoma razkriva analogija med določenim aparatom pisave in aparatom zaznavanja. Skozi te tri etape opisa analogija vsakokrat pridobi na strogotosti, notranjosti in diferenciaciji.

Kot se je to vselej počelo, vsaj od Platona dalje, tudi Freud pisavo najprej obravnava kot tehniko v službi spomina, kot zunanjo tehniko, pomožno sredstvo duševnega spomina, ne pa kot spomin sam: prej *hypómnesis* kakor *mnéme*, je trdil Platon v *Faidrosu*. Toda tu, kar pri Platonu ni bilo možno, je duševno življenje zajeto v nekem aparatu, pisava pa bo enostavneje predstavljena kot ločeni in »materializirani« del tega aparata. Pred nami je *prva analogija*: »Kadar se zanesem na svoj spomin – kot je znano, se to nevrotikom dogaja zelo pogosto, vendar pa imajo tudi normalni ljudje dovolj razlogov za to – lahko njegovo delovanje izpopolnim in zavarujem (*ergänzen und versichern*) s pisnim beleženjem (*schriftliche Anzeichnung*). Površina, na kateri je ta zapis ohranjen, blok ali list papirja, predstavljata tedaj nekakšen materializirani del (*einmaterialisiertes Stück*) spominskega aparata (*des Erinnerungsapparates*), ki ga sicer nevidnega nosim v sebi. Če si zapomnim le mesto, kamor je bil tako zapisani 'spomin' spravljen, ga lahko, kadarkoli se mi zahoče, 'reproduciram', v prepričanju, da je ostal nespremenjen in da je tako varen pred popačenjem, ki bi ga morda doletelo v mojem spominu.«²⁰

Freudova téma tu ni odsotnost spomina ali izvorna in normalna končnost spominske moči; še manj struktura temporalizacije, ki utemeljuje to končnost oziroma njena bistvena razmerja z možnostjo cenzure in potlačitve; nadalje to prav tako ni možnost in nujnost *Ergänzung*, tega *hipospominskega dopolnila* [supplément hypomnésique], ki naj bi ga duševno projiciralo »v svet«; niti tisto, kar je zahtevano z ozirom na naravo duševnega, da bi bilo to dopolnilo sploh možno. Najprej in izključno gre za proučitev pogojev, ki jih tej operaciji priskrbijo običajne površine zapisa. Slednje ne ustrezajo dvojni zahtevi, ki je definirana od *Entwurf* naprej: brezmejno ohranjanje in neomejena moč sprejemanja. List papirja brezmejno ohranja, vendar je kmalu zapolnjen. Glina, katere deviškost lahko z zabrisanjem odtisa vselej obnovimo, potemtakem ne ohranja sledi. Vse klasične površine zapisa ponujajo zgolj eno od obeh prednosti in vselej predstavljajo dodatno neprijetnost. Takšna je *res extensa* in pojmljiva

20. »Zapis o čudežnem bloku«, *Metapsihološki spisi*, str. 399.

površina aparatov klasične pisave. V procesih, ki jih v našem spominu tako nadomestijo, se, kot »je videti... neomejena zmožnost za sprejemanje in pa ohranjanje trajnih sledi medsebojno izključujeta« (*ibid.*, str. 400). Njihova razsežnost spada h klasični geometriji in je v njej razumljiva kot čista zunanost in kot zunanost brez razmerja do sebe. Potrebno je najti neki novi prostor pisave, ki ga je ta vedno zahtevala.

Pomožni aparati (*Hilfsapparate*), ki so vselej, pripominja Freud, konstituirani po vzoru dopolnjenega organa [*l'organe suppléé*] (denimo očala, fotografska kamera, slušala), so torej videti še posebej nemočni tedaj, ko gre za naš spomin. Morebiti ta pripomba naredi predhodno sklicevanje na optične aparate za še bolj dvomljivo. Kljub temu Freud poudarja, da je tu podana protislovna zahteva že bila pripoznana leta 1900. Lahko bi rekel tudi leta 1895. »Že leta 1900 sem v *Traumdeutung* izrazil domnevo, da je treba to nenavadno zmožnost delovanja razdeliti med dva različna sistema (organa duševnega aparata). Posedovali naj bi sistem Z-Zv, ki sprejema zaznave, ne ohranja pa nobene njihove trajne sledi, tako da se lahko do vsake nove zaznave ravna kot nepopisani list. Trajne sledi sprejetega vzdraženja pa naj bi se ohranjale v 'spominskem sistemu', ki leži za tem sistemom. Pozneje sem dodal opombo ('Onstran načela ugodja', 1920), da nastaja nerazložljiv pojav zavesti v receptivnem sistemu *namesto* trajnih sledi.«²¹

Dvojni sistem, vsebovan v enem samem diferenciranem aparatu, vedno podarjena nedolžnost in neskončna pridržanost sledi so tisto, kar je lahko nazadnje uskladilo to »majhno napravo«, ki se je »nedavno z imenom *čudežni blok* pojavila na trgu« in ki »obeta večjo učinkovitost kot list papirja ali tabla« (*ibid.*). Ta čudežni blok ni videti nič posebnega, »če pa ga bolje raziščemo, ugotovimo, da se njegova konstrukcija presenetljivo sklada s predpostavljeno zgradbo našega zaznavnega aparata« (*ibid.*). Ponuja dve prednosti: »... vselej pripravljeno receptivno površino in trajne sledi sprejetih beležk« (*ibid.*). Navedimo njegov opis: »Čudežni blok je ploščica iz temno rjave smole ali voska, obdana s papirnatim okvirjem in pokrita s tankim prozornim listom, ki je na zgornjem koncu pritrjen nanjo, preostali del pa prosto leži na njej. Ta list je najbolj zanimiv del malega aparata. Sestavljen je iz dveh plasti, ki ju je mogoče, razen na obeh koncih, ločiti eno od druge. Zgornja plast je kos prozornega celuloida, spodnja pa je iz tankega prozornega voščenega papirja. Kadar aparata

21. »Zapis o čudežnem bloku«, str. 400. Cf. IV. poglavje »Onstran načela ugodja«, *Metafizični spisi*, str. 262 ff.

ne uporabljamo, se spodnja plast voščene papirja rahlo dotika zgornje plasti voščene plošče. Ta čudežni blok se uporablja tako, da zapisujemo na celuloidno plast lista, ki pokriva voščeno ploščo. Za to ni potreben nikakršen svinčnik ali kreda, saj zapis ni odvisen od nanašanja materiala na receptivno površino. To je vrnitev k starodavni metodi pisanja na glinaste ali voščene tablice. Ošiljeni stilus praska po površini, vdolbine na njej pa tvorijo 'pisavo'. Pri čudežnem bloku to praskanje ni neposredno, temveč poteka prek prekrivajočega vmesnega lista. Na mestih, ki se jih stilus dotakne, pritisne spodnjo plast voščene papirja na voščeno ploščo; sledi postanejo na sicer gladki svetlosivi površini celuloida vidne kot temne črke. Če hočemo zapis izbrisati, zadostuje, da dvojni vrhni list ločimo od voščene plošče, in sicer tako, da ga narahlo potegnemo za spodnji, prosti konec.²² S tem je prekinjen tesen stik med voščnim papirjem in voščeno ploščo na 'popisanih' mestih (od tesnega stika je odvisna vidljivost pisave) in ko prideta obe površini spet skupaj, tega tesnega stika ni več. Čudežni blok je zdaj spet brez zapisa in pripravljen za sprejemanje novih beležk.« (*Ibid.*, str. 400-401.)

Pripomnimo, da je *globina* čudežnega bloka globina brez dna, neskončno vračanje, obenem pa povsem površinska zunanost: plastenje površin, katerih razmerje do sebe, notranost, je zgolj implikacija neke druge površine, ki je prav tako izpostavljena. To plastenje združuje dve empirični gotovosti, ki nas konstruirata: gotovost neskončne globine v implikaciji smisla, v neomejenem ovitju aktualnega, sočasno pa gotovost membranastega bistva biti, gotovost absolutne odsotnosti tistega spodaj.

Ko pušča v nemar »manjše pomanjkljivosti« dispozitiva in ga zanima zgolj analogija, tedaj Freud vztraja na bistveno varovalnem značaju celuloidnega lista. Brez njega bi bil fini voščeni papir zmečkan ali raztrgan. Ne obstaja pisava, ki si ne konstituira nekega varovala, *kot varovala pred seboj*, varovala pred pisavo, skladno s katero je tej grožnji podvržen tudi sam »subjekt« tedaj, ko se prepušča pisanju: *ko se izpostavlja*. »Celuloidna plast je torej nekakšen zaščitni ovoj voščene papirja...« (*ibid.*, str. 402.) Ščiti ga pred »škodljivimi vplivi od zunaj« (*ibid.*). »Ob tem moram opozoriti, da sem v tekstu 'Onstran načela ugodja'²³ pokazal, da naš duševni zaznavni aparat tvori dve plasti,

22. Na tem mestu *Standard Edition* opozarja na manjšo netočnost v Freudovem opisu. »To ne vpliva na sam princip njegovega delovanja.« Nagibamo se k prepričanju, da Freud tudi drugod za potrebe analogije popači svoj tehnični opis.

23. To se še vedno nahaja v IV. poglavju »Onstran načela ugodja«, str. 264 ff.

zunanja zaščita pred dražljaji, ki mora ublažiti moč prihajajočega vzdraženja, in za njo površina, ki sprejema dražljaje, sistem Z-Zv.« (*Ibid.*)

Toda to še vedno zadeva le recepcijo ali percepcijo, odprtje najbolj površinske površine s prasko, ki jo povzroči krempelj. Pisava v plitvosti te *extensio* še ne obstaja. Pisavo je treba obravnavati kot sled, ki preživi prisotnost kremplja, ki preživi puntualnost in *stigmé*. »Analogija,« nadaljuje Freud, »ne bi bila veliko vredna, če je ne bi mogli speljati še dlje.« (*Ibid.*) Pred nami je *druga analogija*: »Če celotno prekrivajočo površino – celuloid in voščeni papir – odstranimo z voščene plošče, zapis izgine in se pozneje, kot smo omenili, ne ponovi več. Površina čudežnega bloka je nepopisana in znova zmožna sprejemati. Ni pa težko ugotoviti, da je trajna sled zapisa ohranjena na voščeni plošči in da ga je mogoče prebrati ob primerni osvetlitvi.« (*Ibid.*) Protislovne zahteve so zadovoljene s tem dvojnimi sistemom, »prav na takšen način pa – v skladu z mojo prej omenjeno domnevo – opravlja svojo zaznavno funkcijo naš duševni aparat. Plast, ki sprejema dražljaje – sistem Z-Zv ne pušča nikakršnih trajnih sledi; spomin izhaja iz drugih, sosednjih sistemov.« (*Ibid.*) Zapis dopolni zaznavo še preden se zaznava pojavi sama sebi. »Spomin« oziroma zapis sta odprtje same te pojavitve. »Zaznano« se daje v branje le v preteklosti, izpod zaznave in po njej.

Medtem ko so druge površine zapisa, ki ustrezajo prototipom gline in papirja, lahko predstavljale zgolj neki materializirani del spominskega sistema v duševnem aparatu, zgolj neko abstrakcijo, pa ga čudežni blok predstavlja v celoti in ne zgolj v njegovi zaznavni plasti. Voščena tablica dejansko predstavlja nezavedno. »Vendar pa se mi ne zdi preveč drzno primerjati prekrivajoči list iz celuloidne in voščene plasti s sistemom Z-Zv in njegovo zaščito pred dražljaji, z nezavednim za njim...« (*ibid.*). Postati-vidno, ki se izmenjuje z zabrisanjem pisave, bi bilo prižiganje (*Aufleuchten*) in ugašanje (*Vergehen*) zavesti v zaznavanju.

To vpelje *tretjo in zadnjo analogijo*, ki je nedvomno najbolj zanimiva. Doslej je bilo govora le o prostoru pisave, njeni razsežnosti in prostornini, njenih izbočenjih in njenih udrtoštih. Toda prav tako obstaja *čas pisave* in to ni nič drugega kot sama struktura tistega, kar v tem trenutku opisujemo. Čas je potrebno tu obravnavati kot ta košček voska. Čas ni njegovo zunanje in čudežni blok v svoji strukturi zajema tisto, kar Kant opisuje kot tri moduse časa v *treh analogijah izkustva*: permanentnost, sukcesija, simultanost. Ko se Descartes sprašuje *quaenam vero est haec cera*, lahko *bistvo* reducira na nečasovno enostavnost inteligibilnega objekta. Ko Freud obnovi neko *operacijo*, ne more

reducirati niti časa niti množstva čutnih plasti. In tudi on bo z diskontinuitičnim pojmom časa kot periodičnostjo ponovno povezal uprostorjenje pisave, celo verigo hipotez, ki se nizajo od »Pisem Fliessu« do »Onstran načela ugodja« in ki se znajdejo ob čudežnem bloku še enkrat konstruirane, okrepljene, potrjene in utrjene. Časovnost kot uprostorjenje ne bo le horizontalna diskontinuiteta v verigi znakov, temveč pisava kot prekinitev in vzpostavitev stika med različnimi globinami duševnih plasti, kot takó heterogeno časovno tkivo duševnega dela samega. Tu ne odkrijemo niti kontinuitete črte niti homogenosti prostornine; pač pa odkrijemo diferencirano trajanje in diferencirano globino neke scene, njeno uprostorjenje:

»Priznati pa moram, da me mika, da bi primerjavo potegnil še dlje. Pri čudežnem bloku izgine zapis vsakič, ko je prekinjen tesni stik med papirjem, ki sprejema dražljaje, in voščeno ploščo, ki ohranja vtise. To se sklada s predstavo, ki jo imam že dolgo o načinu delovanja duševnega zaznavnega aparata, ki pa sem jo doslej zadržal zase.« (*Ibid.*, str. 403.)

To je hipoteza o diskontinuirani porazdelitvi – s hitrimi in periodičnimi impulzi – »investicijskih inervacij« (*Besetzungsinervationen*) iz notranjosti proti zunanosti, proti prepustnosti sistema Z-Zv. Ta gibanja so nato »prekinjena« oziroma »povrnjena«. Zavest ugasne vsakič, ko je investicija tako prekinjena. Freud to gibanje primerja s tipalkami [*des antennes*], ki bi jih nezavedno stegovalo v zunanji svet in jih umaknilo, ko bi mu te dale določeno mero vzdraženja ter ga posvarile pred grožnjo. (Freud te podobe tipalke ni več zadrževal zase – najdemo jo v IV. poglavju »Onstran načela ugodja«²⁴ – kakor tudi ni zadrževal zase pojma periodičnosti investicij, kot smo pripomnili zgoraj.) »Izvor naše predstave časa« pripisujemo temu »stanju nevzdražljivosti v zaznavnem sistemu,

24. Ponovno jo najdemo istega leta v članku o *Verneinung*. V nekem odlomku, ki bi bil za nas na tem mestu pomemben predvsem zaradi tega, ker je v njem Freud uvidel razmerje med mišljeno negacijo in razliko, odgoditvijo, odlogom (*Aufschub, Denkaufschub*) (razlika, povezanost Erosa in Tanatosa), je oddajanje tipalk pripisano ne nezavednemu, pač pa jazu (»Zanikanje«, *Metapsihološki spisi*, str. 410-411.). O *Denkaufschub*, o mišljenju kot zamujanju, podaljšanju roka, odlaganju, odgoditvi, premoru, ovinku, *razliki*, ki je postavljena nasproti, ali bolje, ki se razlikuje od fiktivnega, teoretskega in vselej že preseženega pola »primarnega procesa«, cf. celotno VII. (V.) poglavje *Traumdeutung*. Pojem »ovinka« (*Umweg*) je tu osrednji pojem. »Identiteta mišljenja«, ki je v celoti stvano iz spomina, je namen, ki je vselej že nadomeščen z »identiteto zaznavanja«, je namen »primarnih procesov«, in *das ganze Denken ist nur ein Umweg...* (»Celotno mišljenje je zgolj ovinek,« *ibid.*, str. 607.) Cf. tudi »*Umwege zum Tode*« v »Onstran načela ugodja«, *Metapsihološki spisi*, str. 275 ff. »Kompromis« je v Freudovem smislu vselej razlika. Toda pred kompromisom ni ničesar.

ki se pojavlja periodično«, in temu »diskontinuiranemu načinu delovanja sistema Z-Zv«. Čas je ekonomija pisave.

Ta stroj ne deluje povsem samodejno. Gre bolj za orodje, kot pa za stroj. In tega orodja ne držimo z eno samo roko. V tem se kaže njegova časovnost. Njegovo ohranjanje [maintenance] ni preprosto. Idealno deviškost zdaja [maintenant] konstituirata delo spomina. Za to, da bi aparat deloval, sta potrebni vsaj dve roki in sistem gibov, koordinacija neodvisnih pobud, od začetka organizirana mnogovrstnost. Na tej sceni se zaključuje »Zapis o čudežnem bloku«: »Če si predstavljamo, da ena roka piše po površini čudežnega bloka, medtem ko druga občasno ločuje njegovo vrhno plast od voščene plošče, bi to lahko bila ponazoritev načina, kako si zamišljamo delovanje našega duševnega zaznavnega aparata.« (*Ibid.*, str. 403.)

Sledi torej proizvajajo prostor svojega vpisa le s tem, da si dajejo periodo [*la période*] svojega zabrisa. Od vsega začetka so v »prisotnosti« svoje prve vtisnitve konstituirane skozi dvojno moč ponavljanja in zabrisanja, berljivosti in neberljivosti. Stroj za dve roki, mnogovrstnost instanc oziroma izvorov, mar ni prav to razmerje do izvirnega drugega in izvorne časovnosti pisave, njena »primarna« soudeležba: izvorno uprostorjenje, izvorna razlika in izvorno zabrisanje enostavnega izvora, ki je sporen od začetka tistega, kar je vztrajno imenovano zaznava? Scena sanj, »ki sledi starim utorom«, je bila scena pisave. Temu je tako, ker je »zaznavanje«, prvi odnos življenja do njegovega drugega, izvor življenja vedno že pripravil predstavo. Za pisanje in že za »zaznavanje« je potrebno biti množten. *Enostavna* struktura ohranjanja in pisanja z roko, kakor tudi vsakega izvirnega zora je mit, »fikcija«, ki je tako »teoretska«, kot je »teoretska« ideja primarnega procesa. Slednja je s témo izvorne potlačitve v protislovju s samo seboj.

Brez potlačitve pisave ni možno misliti. Njen pogoj je, da ne obstaja niti stalni stik niti absolutni prelom med plastmi. Budnost in spodletelost cenzure. Ni naključje, da je metafora cenzure izšla iz tistega, kar v političnem zadeva pisavo v njenih prečrtanjih, belinah in pretvarjanjih, dasiravno se Freud na začetku *Traumdeutung* nanjo skliče na videz konvencionalno in didaktično. Navidezna zunanost politične cenzure napotuje na bistveno cenzuro, ki veže pisca na njegovo lastno pisavo.

Če bi obstajalo zgolj zaznavanje, čista prepustnost za utore, potem utor ne bi obstajal. Mi bi bili opisani, toda nič bi ne bilo zabeleženo, nobena pisava bi se ne razvila, se obdržala in se ponavljala kot berljivost. Toda čisto zaznavanje ne obstaja: opisani smo le tedaj, ko pišemo, le skozi instanco v nas, ki vedno

že bdi nad zaznavanjem, pa najsi gre za notranje ali zunanje zaznavanje. »Subjekt« pisave ne obstaja, če pod »subjekt« razumemo suvereno osamljenost pisca. Subjekt pisave je *sistem* razmerij med plastmi: *sistem* čudežnega bloka, duševnega življenja, družbe, sveta. Znotraj te scene ni možno najti točkovne enostavnosti klasičnega subjekta. Za opis te strukture ni dovolj opozoriti, da vselej pišemo za nekoga; in nasprotja pošiljatelj-prejemnik, koda-sporočilo ipd. ostajajo še naprej grobi instrumenti. Zaman bi v »publiki« iskali prvega bralca, tj. prvega avtorja dela. Prav tako »sociologija literature« sploh ne opazi vojne in zvijač – katerih gre na ta način izvor dela – med avtorjem, ki bere, in prvim bralcem, ki narekuje. *Družbenost* pisave kot *drame* zahteva neko povsem drugo panogo.

To, da stroj ne deluje povsem samodejno, pomeni nekaj drugega: pomeni mehaniko brez lastne energije. Stroj je mrtev. Stroj je smrt. Ne zato, ker tedaj, ko se poigravamo s stroji, tvegamo smrt, temveč zato, ker je izvor strojev razmerje do smrti. Spomnimo se, da je Freud v nekem pismu Fliessu, ko je omenil svojo predstavo o duševnem aparatu, imel občutek, da se je znašel pred nekim strojem, ki bi lahko kmalu deloval povsem samodejno. Toda tisto, kar je moralo delovati povsem samodejno, je bilo duševno, ne pa njegova imitacija oziroma njegova mehanična predstava. Slednja ne živi. Predstava je smrt. To se v naslednji trditvi takoj spreobrne: smrt je (zgolj) predstava. Toda smrt je povezana z življenjem in živim sedanjikom, ki ga na izvorni način ponavlja. Kot čista predstava, stroj nikoli ne funkcionira samodejno. Takšna je vsaj meja, ki jo Freud pripiše analogiji s čudežnim blokom. Tako kot prva beseda iz »Zapisa o čudežnem bloku«, je tudi njegova gesta tedaj precej platonistična. Edino pisava duše, je trdil Platon v *Faidrosu*, edino sled duševnega ima možnost, da se reproducira in se samodejno, spontano predstavi. Naše branje je preskočilo naslednjo Freudovo opombo: »Nekje se pač mora končati analogija med takšnim pomožnim aparatom in organom, ki ga ta predstavlja. Čudežni blok tudi ne more sam od sebe znova 'reproducirati' zapisa, ko je ta enkrat izbrisan; če bi to zmožel, tako kot naš spomin, bi bil res pravi čudežni blok.« (*Metapsihološki spisi*, str. 402.) Mnogovrstnost v slojih razporejenih površin aparata je – prepuščena sama sebi – kompleksnost, ki je mrtva in brez globine. Življenje kot globina spada zgolj k vosku duševnega spomina. Freud torej, tako kot Platon, še naprej zoperstavlja hipospominsko pisavo in pisavo *en tēi psychēi*, ki je sama spletena iz sledi, empiričnih spominov na resnico, ki je prisotna zunaj časa. Od duševne odgovornosti ločen čudežni blok od tedaj kot sama sebi prepuščena predstava še vedno izhaja iz kartezijskega prostora in mehanizma: *naravni vosek, zunanost opomnika* [l'aide-mémoire].

Vse tisto, kar je Freud mislil v zvezi z enotnostjo življenja in smrti, bi ga vendarle moralo spodbuditi k temu, da tu postavi druga vprašanja. Da jih izrecno postavi. Freud se izrecno ne sprašuje o statusu »materializiranega« dopolnila, ki je neobhodno za domnevno spontanost spomina, dasiravno je ta spontanost v sebi diferencirana, zaprečena s cenzuro ali potlačitvijo, ki bi sicer ne mogli delovati na povsem spontani spomin. Stroj še zdaleč ni čista odsotnost spontanosti, pač pa njegova *podobnost* z duševnim aparatom, njegova eksistenca in njegova nujnost pričajo o na ta način dopoljnjeni končnosti spominske spontanosti. Stroj – in torej predstava – je smrt in končnost v duševnem. Freud se nadalje ne sprašuje več o možnosti tega stroja, ki je v svetu vsaj pričel *spominjati* na spomin in še vedno ter vse bolj spominja nanj. Precej bolj kot ta nedolžni čudežni blok: slednji je nedvomno neskončno bolj zapleten od gline ali papirnega lista ter manj zastarel od palimpsesta; toda v primerjavi z drugimi stroji za arhiviranje je le otroška igračka. Ta podobnost, tj. nujno določeno biti-v-svetu duševnega življenja, ni vzniknila v spominu, kot tudi smrt ne preseneti življenja. Pač pa ga utemeljuje. Metafora, tu analogija med dvema aparatoma in možnostjo tega predstavnega razmerja, postavlja vprašanje, ki ga Freud, navkljub svojim premisam in vsled nedvomno temeljnih razlogov, ni pojasnil, čeprav ga je privedel do praga njegove teme in njegove neodložljivosti. Metafora kot retorika oziroma didaktika je tu možna le preko trdne metafore, preko ne-»naravne« [*non »naturelle«*], zgodovinske produkcije *dopolnilnega* stroja, ki *se dodaja* duševni organizaciji, da bi *dopolnil* njeno končnost. Sama ideja končnosti je izpeljana iz gibanja te dopolnilnosti. Zgodovinska produkcija te metafore, ki vznikne v individualni duševni, celo generični organizaciji, kot produkcija znotrajduševne metafore spada k nekem povsem drugem redu, če predpostavimo, da znotrajduševna metafora obstaja (za to ni dovolj, da se o njej le govori), in če predpostavimo vez, ki jo med seboj ohranjata obe metafori. Tu vprašanja *tehnike* (morda bi ji bilo potrebno najti novo ime, da bi jo tako iztrgali iz njene tradicionalne problematike) ni možno izpeljati iz samoumevnega nasprotja med duševnim in neduševnim, med življenjem in smrtjo. Pisava je tu *téchne* kot razmerje med življenjem in smrtjo, med prisotnim in predstavo, med dvema aparatoma. Pisava odpira vprašanje tehnike: vprašanje aparata na splošno in analogije med duševnim in neduševnim aparatom. V tem smislu je pisava scena zgodovine in igra sveta. Z enostavno psihologijo je ni možno izčrpati. To, kar se temi pisave odpira v Freudovem diskurzu, povzroči, da psihoanaliza ni niti enostavna psihologija niti enostavna psihoanaliza.

Tako se v freudovskem preboju morebiti nakazujeta onstran in tostran zapore, ki jo lahko imenujemo »platonistična« zapora. V tem trenutku svetovne

zgodovine, kakršen se »naznačuje« s Freudovim imenom, in preko neverjetne mitologije (nevrološke ali metapsihološke: kajti nikoli nismo mislili resno obravnavati metapsihološke bajke, izvzemši znotraj vprašanja, ki dezorganizira in vznemirja njeno dobesednost. V pogledu nevroloških zgodb, o katerih nam Freud govori v *Entwurf*, je njena prednost morda neznatna) se je samorazmerje zgodovinsko-transcendentalne scene pisave izreklo, ne da bi se izrekalo, bilo mišljeno, ne da bi se mislilo: bilo zapisano in istočasno zabrisano, metaforizirano, bilo sámo označeno z naznačitvijo intramundanih razmerij, *predstavljeno*.

Navedeno se morda kaže (*denimo, in tu naj nas pozorno poslušajo*) na tem, da nam je sam Freud, z občudovanja vredno širino in kontinuiteto, prav tako *oblikoval sceno pisave*. Na tem mestu je potrebno to sceno misliti drugače kot v terminih individualne ali kolektivne psihologije ali celo antropologije. Potrebno jo je misliti v horizontu scene sveta, kot zgodovino te scene. Freudov diskurz je *vklučen* vanjo.

Freud nam je torej oblikoval sceno pisave. Kakor tudi vsi tisti, ki pišejo. In kakor vsi tisti, ki znajo pisati, je dopustil, da se scena razpolovi, ponovi in se v sceni sama razkrije. Freudu bomo torej pustili izreči sceno, ki nam jo je oblikoval. Od njega si bomo izposodili skriti epigram, ki je nemo spremljal naše branje.

Ko smo sledili premikanju metafor steze, sledi, utora, stopanja, ki tepta z efrakcijo odprto pot preko nevrona, svetlobe ali voska, lesa ali smole, da bi se nasilno vpisalo v naravo, materijo, matrico; ko smo sledili neutrudnemu sklicevanju na suho konicó in na pisavo brez črnila; ko smo sledili neumorni iznajdljivosti in oniričnemu prenavljanju mehanskih modelov, tej metonimiji, ki je brezmejno na delu v isti metafori, ki vztrajno nadomešča sledi s sledmi in stroje s stroji, smo se spraševali, kaj je pravzaprav storil Freud.

In pri tem smo mislili na tista dva teksta, v katerih nam bolj kot drugje pove, *worin die Bahnung sonst besteht*, v čem sicer sestoji utor.

Na *Traumdeutung*: »Vsi zapleteni mehanizmi in aparati sanj so po vsej verjetnosti genitalije – praviloma moške [1919.] – v opisu katerih se kot delo vica (*Witzarbeit*) tako neutrudno razkriva simbolika sanj [1909].« (*Ibid.*, str. 350.)

Nato na *Hemmung, Symptom und Angst*: »Ko je pisava, ki sestoji v zlivanju tekočine iz peresa na list belega papirja, privzela simbolni pomen koitusa oziroma ko je stopanje postalo simbolni nadomestek za teptanje telesa matere zemlje, sta oba, pisava in stopanje opuščena, kajti izgleda, kot da bi izvajali prepovedano seksualno dejavnost.«²⁵

25. *Studienausgabe*, Bd. VI, str. 235.

Zadnji del predavanja je obravnaval prapisavo kot zabrisanje: zabrisanje prisotnega in potemtakem subjekta, njegovega lastnega in njegovega lastnega imena. Pojem (zavestnega ali nezavednega) subjekta nujno napotuje na pojem substance – in torej na pojem prisotnosti – iz katerega je nastal.

Potrebno je torej radikalizirati freudovski pojem sledi in ga potegniti iz metafizike prisotnosti, ki ga še vedno ne spusti iz primeža (še posebej v pojmih zavesti, nezavednega, zaznavanja, spomina, realnega, se pravi tudi v nekaterih drugih).

Sled je samozabrisanje, zabrisanje svoje lastne prisotnosti, konstituira jo grožnja ali tesnoba pred svojim nepopravljivim izginotjem, izginotjem svojega izginotja. Neizbrisljiva sled ni sled, temveč polna prisotnost, negibljiva in nepokvarljiva substanca, Božji sin, znak *parousije*, ne pa seme, tj. smrtna klica.

To zabrisanje je smrt sama in v njenem horizontu je potrebno misliti ne le »prisotno«, temveč tudi tisto, za kar je Freud nedvomno verjel, da je neizbrisljivo določenih sledi v nezavednem, kjer »se nič ne konča, se nič ne zgodi in ni nič pozabljeno«. To zabrisanje sledi ni zgolj naključje, ki se lahko občasno pripeti, prav tako ni nujna struktura določene cenzure, ki ogroža takšno ali drugačno prisotnost, temveč je to zabrisanje struktura sama, ki kot gibanje temporalizacije in kot čista samoafekcija, nekaj, kar lahko imenujemo potlačitev na splošno, omogoča izvorno sintezo izvorne potlačitve in potlačitve v »pravem smislu« oziroma sekundarne potlačitve.

Takšna radikalizacija *mišljenja sledi* (*mišljenja*, kajti uhaja binarnosti in ga iz nič omogoča) bi bila plodna ne le v dekonstrukciji logocentrizma, temveč tudi v refleksiji, ki se na bolj pozitiven način izvaja na različnih poljih, na različnih ravneh pisave na splošno ter na artikulaciji pisave v običajnem smislu in sledi na splošno.

Ta polja, katerih specifičnost bi bila tako odprta mišljenju, ki ga je obogatila psihoanaliza, bi bila številna. Problem njihovih medsebojnih meja bi bil toliko večji, kolikor bi ga ne bilo potrebno podvreči nobenemu sprejetemu pojmovnemu nasprotju.

Šlo bi predvsem za naslednje:

1) za *psihopatologijo vsakdanjega življenja*, v kateri bi se proučevanje pisave ne omejevalo na razlago *lapsus calami* in bi bilo tudi sicer nanj, na njegovo izvirnost nedvomno bolj pozorno, kot je bil sam Freud (»Napake pri pisanju [*Das Verschreiben*], h katerim prehajam sedaj, tako zelo spominjajo na govorne lapsuse, da ne moremo pričakovati nobenega novega stališča.« G.W., I, pogl. I.), kar pa mu ni preprečevalo, da bi pred instanco psihoanalize ne postavil

temeljnega pravnega problema odgovornosti, denimo v zvezi z morilskim *lapsus calami* (*ibid.*);

2) za *zgodovino pisave*, neizmerno polje, v katerem so doslej opravljena zgolj pripravljalna dela; naj so še tako hvalevredna, pa – onstran empiričnih odkritij – še vedno sprožajo neskončne spekulacije;

3) za *postati literarno literarnega*. Navkljub nekaterim Freudovim poskusom in poskusom nekaterih izmed njegovih naslednikov, se še ni razvila psihoanaliza literature, ki bi upoštevala *izvirnost literarnega označevalca*, in to nedvomno ni naključje. Doslej je opravljena zgolj analiza literarnih *označencev*, tj. *ne literarnih* označencev. Toda tovrstna vprašanja napotujejo na celotno zgodovino literarnih form samih ter na zgodovino vsega tistega, kar je bilo v njih namenjeno natanko odobritvi tega nesporazuma;

4) naposled, če še naprej v skladu s tradicionalnimi in problematičnimi mejami označujemo ta polja, bi šlo za tisto, kar bi lahko imenovali nova *psihološka grafologija*, ki bi poskušala upoštevati prispevek treh tipov raziskovanja, ki smo jih približno razmejili. Morebiti na tem mestu odpira pot Melanie Klein. Kar zadeva forme znakov, in to celo v alfabetskem zapisu, kar zadeva nezvedljivo piktografske ostanke fonemske pisave, kar zadeva investiranja, katerim so podvržene kretnje in gibanja črk, linij, točk, kar zadeva elemente aparata pisave (instrument, površina, substanca) itd. naznačuje usmeritev tekst, kot je denimo *Role of the school in the libidinal development of the child* (1923) [v M. Klein, *Contributions to Psychoanalysis (1921-1945)*, London 1965.] (cf. tudi Strachey, *Some unconscious factors in reading*, v I.F.P.-A., zvez. XI, 1930).

Celotna tematika M. Klein, njena analiza konstitucije dobrih in slabih objektov, njena genealogija morale bi nedvomno lahko privedla do razlage, če ji seveda pazljivo sledimo, celotnega problema prasledi, ne razlage njenega bistva (prasled ga nima), pač pa do razlage v terminih vrednotenja oziroma razvrednotenja. Pisava, sladka hrana ali izloček, sled kot seme ali klica smrti, denar ali orožje, izvržek ali/in penis ipd.

Kako denimo na sceni zgodovine povezati pisavo kot izloček, ki je ločen od živega mesa in od svetega telesa hieroglifa (Artaud), ter tisto, kar je v *Nombres* rečeno o nezvesti ženi, ki vpija prah črnila zakona; ali tisto, kar je v *Ezekielu* rečeno o tistem človekovem sinu, ki polni svoje drobovje z zvikom zakona, ki postaja v njegovih ustih tako sladek kot med?

1. Jacques Derrida, *Travens*, v *Marguerite Yourcenar (1924-1992)*, Milan, Pirella Götsche, 1993, str. 17.
2. v *Realizacija v človeški psihi*, Lj. Ljubljana 1994, str. 13-17.

Prevedel Uroš Grilc

Uroš Grile

RAZLIKA V PRISOTNOSTI

»Zahvaljujoč zmedi in kontinuiranosti *hymena* in ne njej navkljub, se vpisuje (čista in nečista) razlika brez določljivih polov, brez neodvisnih in nezvedljivih členov. Takšna razlika brez prisotnosti se pojavi, ali bolje, onemogoči pojavitev skozi razstavitev časa, določenega po središču prisotnega. Prisotno ni več materinska forma, okoli katere se razločujeta in združujeta (sedanji) prihodnjik in (sedanji) preteklik. V tem *hymenu* med prihodnostjo (želja) in sedanjostjo (izpolnitev), med preteklostjo (spomin) in sedanjostjo (izvršitev), med zmožnostjo in dejanskostjo ipd. so zaznamovane zgolj časovne razlike brez središčnega prisotnega, brez prisotnega, katerega preteklo in bodoče bi bila zgolj modifikaciji. Lahko odslej še govorimo o času in časovnih razlikah?«¹

Hymén je neki med [*l'entre*], vmesni prostor [*l'entre-deux*], presledek, in kot tak vstopa, vstopa v votlino [»*L'hymen entre, dans l'antré*«] (*ibid.*, str. 240). Ne v *neko* votlino, pač pa v *antron*, v Platonovo votlino. Po tem prihodu logika palisade ostane pred vhodom v votlino, vanjo se naseli logika *hymena*. Kot vmesni prostor, kot deviškost ali kot sklenitev zakonske zveze, *hymén* zajema številne aspekte, ki jih seksualna razlika povzame kot obenem razdvajajoče in povezujoče, hkrati kot razcep in koitus.² V tej razklanosti na dva nasprotujoča si pola *hymén* ostaja brez svojega lastnega, tudi in predvsem brez lastnega ali pravega pomena. Kot vmesno, kot meja med zunaj in znotraj je *hymén* istočasno meja, rob, znamenje in sled, je *la marge-marche-marque*.³ Ta sozvočna veriga prežema tudi neko drugo pregradno steno, *týmpanon*, membrano, ki ločuje slušni kanal od srednjega ušesa. Ker *hymén* in *týmpanon* nastopata kot meja,

1. Jacques Derrida, »La double séance«, v: *La dissémination*, Seuil, Pariz 1972, str. 238; (*D*).
2. Cf. Peggy Kamuf, »Reading Between the Blinds«, »Uvod« v: *A Derrida Reader*, Harvester Wheatsheaf, London/New York 1991, str. XXXIX, in Jacques Derrida, »Chorégraphiques«, *Points de suspension. Entretiens*, Galilée, Pariz 1992, str. 104 ff.
3. Jacques Derrida, »Tympan«, v: *Marges de la philosophie (MF)*, Minuit, Pariz 1972, str. XX, in »Razlika«, v: *Izbrani spisi*, Krt, Ljubljana 1994, str. 13; (*IS*).

ki je ni možno zajeti, natančno umestiti ali povsem dojeti, povedano drugače, ker se ju spričo umanjkanja njunega lastnega ni možno docela polastiti, ju Derrida označi za strukturi eksapropriacije. Kot taki sta izziv vsakemu lastnemu in zato vsaki »metafiziki lastnega«. ⁴ Ker pa je bit »proces reapropriacije«, mora biti vprašanje biti merjeno po vprašanju lastnega, *eignen* (*MF*, str. XII). Latinski *proprius*, katerega pomen lástnosti in bližine tu izkorišča Derrida, ne pusti nedotaknjenega niti Heideggrovega vprašanja biti po *Kehre*, ker vprašanji *Nähe* in *Ereignis* poglobljata bližino smisla biti v govoru. Prav po bližini pomenov, ki jih združuje *Ereignis* (*eignen, ereignen, er-äugen, eigen...*), pa tudi *Gestell*, se ta dva »ne pojma ne besedi in ne imeni« razlikujeta od Derridajevih »infrastruktur«, ki ohranjajo »odločno bolj heterogeno naravo tistega, kar povezujejo«. ⁵ Enako velja za *phármakon*, ki »ne da bi bil nekaj nasebnega, presega nasprotja s tem, da konstituira njihov breztemeljni temelj«. ⁶ Obe strukturi eksapropriacije, ki pa nista edini, cepita vsako lastno, v tem pa »vsako dogodje naredita za možno, nujno in brezprimerno« (*MF*, str. XII). Dekonstrukcija je tematizacija tega vpisa nelastnega v lastno.

4. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Pariz 1967, str. 39; (*G*).

5. Rodolphe Gasché, *Inventions of Difference. On Jacques Derrida*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/London 1994, str. 6. Gasché izhaja predvsem iz Heideggrovega dela *Na poti do govorice* in iz v njej razvite neprevedljive konstrukcije nemške besede *Ereignis*, pri čemer ostro zavrača Rortyjevo branje tega termina, s katerim slednji opravi na hitro, rekoč, da gre za »a magic word«. Gasché poudarja, da *Ereignis* zajema različne moduse Izkazovanja in Izrekanja ter ima skozi združevanje omenjenih modusov posebnost lastnega imena. Ker pa to združevanje nima splošnosti pojmovne predstave, *Ereignis* ni pojem. Splošnost v njej po Gaschéju nastopa zgolj na singularen način. In po čem se Derridajeva razlika, sled, dopolnilo... ločijo od *Ereignis*? Po »singularnosti njihovih kombinacij, ki ni omejena na singularnost idioma; po nediadični ureditvi povezanih potez in, navkljub dejstvu, da predstavljajo kombinacijo, po njihovem manku združujoče (*einigen*) pobude«. (*Ibid.*) Derrida v Heideggrovem *Ereignis* vidi v prvi vrsti kontinuiteto določenega vrednotenja, ki je bila na delu že v eksistencialni analitiki v *Sein und Zeit*, ločnice med *Eigentlichkeit* in *Uneigentlichkeit*. Poudari, da gre pri tem »za vrednotenje samo«, ki se pri Heideggru nikoli ne prekine. Derrida je do tega vrednotenja vseskozi kritičen (še najbolj ob komentarju k Heideggrovim svarilom pred indiferentnostjo do lastnega v *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Pariz 1987, str. 39 ff, preveden odlomek v *Problemi 1/2*, Ljubljana 1995, str. 219); toda pri tem ne gre za enostavno kritiko, s katero bi poskušal sesuti motiv lastnega, temveč izpostavlja drobno razpoko, belino znotraj tega motiva, nelastno lastnega, delo breztemeljne strukture, ki lastno odpira njegovemu drugemu: minimalna gesta, s katero Heideggrov *Ereignis* dobi mesto v svežnju razlike. Jacques Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Pariz 1978, str. 95 ff.

6. »*Phármakon* je gibanje, mesto in igra (produkcija) razlike. Je razlika razlike.« Jacques Derrida, »La pharmacie de Platon«, v: *D*, str. 146.

Pretnes lastnega, ki ga izzove *hymén*, je v prvi vrsti pretnes določenega pojma časa, mišljenega iz prisotnosti kot središča in vozlišča vseh drugih časovnih modusov. Ta pretnes naj bi bil tako temeljit, da se Derrida sprašuje, če je po njem sploh še možno govoriti o času kot takem. Pri tem nima najmanjše intence projektu, ki sledi omenjenemu pretnesu, pripisati neke izvornosti. Nasprotno, Heideggrovo pojmovanje vulgarnega časa je tisto, brez česar to vprašanje ne bi bilo zastavljivo; kasneje bo Derrida preko Lévinasovega (še prej pa Nietzschejevega in Freudovega, delno tudi Heideggrovega) premisleka sledi začrtal izstop iz vsake strukture, ki jo določa enostavna forma prisotnosti tudi oziroma predvsem v podobi transcendentalnega označenca. Tu bo distanciranje od predhodnih premislekov časa neizogibno. Zakaj bi torej šlo v dekonstrukciji prisotnosti? V prvi vrsti za problematiziranje njene enostavnosti: »Ne gre torej za to, da bi zapletli strukturo časa, ob tem pa ohranili njegovo temeljno homogenost in njegovo temeljno zaporednost, dokazujoč denimo, da pretekla sedanost in prihodnja sedanost izvorno konstituirata formo živega sedanjika s tem, da jo delita.« (G, str. 97-98.) Koren dekonstrukcije časa potemtakem sega globoko v njegovo metafizično meso in ga iz povsem načelnih razlogov, ki jih bomo skušali izpostaviti, nikoli ne zapusti. Po Zenonovih paradoksih in Platonovem *Timaju* je Aristotelova *Fizika* prva ponudila kompleksno teorijo časa. Derrida, sledeč Heideggrovemu namigu, najde v njej koren metafizičnega dojetja časa, toda obenem nastavke, ki niso zvedljivi na ta koren. Dovolj torej, da vztraja v okviru, ki ga začrta Aristotel. A ne le to, trdno je prepričan, da je sleherna razprava o času možna zgolj v okviru aporij iz *Fizike*. Če to drži, potem je forma časa iz *Fizike* forma časa na splošno, vključno s časom kot apriornim pogojem čutnosti.

Zdaj kot drseči označevalec

Derridajev premislek Heideggrovega pojmovanja časa je v »*Ousia in grammé*« razvit v okviru premisleka opombe iz zadnjega dela *Biti in časa*, v kateri Heidegger začrta vzporednice med Aristotelovim in Heglovim pojmom časa. To začrtanje odkriva skupni, grški koren vseh kasnejših zastavkov časa. Derridajeva namera je dokaj omejena: razviti omenjeno opombo – ki je, svoji obsežnosti navkljub, z ozirom na obsežnost v njej skicirane téme časa zelo skopa – in preko tega razvijanja morda preizprašati nekatera Heideggrova stališča glede Aristotelovega, Kantovega in Heglovega pojma časa. Od tod previdna podnaslovitev »*Ousie in grammé*« z »Opomba o neki opombi iz *Sein und Zeit*«. Derrida poskuša s poudarkom na opombi in ne na tekstu, ki mu je

le-ta dodana, razbiti notranjo organiziranost teksta, nasprotje med središčem in periferijo, zgoraj in spodaj ipd.⁷ Hkrati pa so ti nastavki pojmovanji časa ključno izhodišče Derridajevega »pojma« časa, seveda pojma, ki bolj kot na konsistentni in sklenjeni teoriji sloni na drobnih pripombah, dopolnilih in simp-tomatičnih zaznamkih obravnavanih teorij. Če je na slednjih najti sistematično ali epistemološko povezavo, če torej določene tihe predpostavke ali celo nekoherentnosti, inherentne omenjenim teorijam, tvorijo vezno pletivo le-teh, potem bo »Ousia in grammé«, skupaj z Derridajevimi kasnejšimi refleksijami vprašanja časa (denimo v *Donner le temps* ali *Khôra*), morda nudila določnejši odgovor. Skromnost opombe bi bila v tem primeru v resnici njena ambicioznost.

Derridajeva zadržanost ne izhaja toliko iz njegovega siceršnjega razmerja do Heideggra, temveč je vsiljena s strani same teme časa. Znano je, da Aristotel teorijo časa v desetem poglavju četrte knjige *Fizike* vpelje skozi aporijo, ki jo oblikujeta vprašanji »ali spada čas k *ônta*« in »kakšna je njegova *phýsis*«. ⁸ Pomenljivost te vpeljave ni toliko v tem, da je razprava o času vpeljana skozi aporijo, temveč v tem, da je ta aporija odskočna deska za kopico vprašanj o času, da pa pri tem za njeno razrešitev dobesedno *zmanjka časa*. ⁹ V tem je posebnost

7. Poleg obravnavane opombe iz »Ousia in grammé« sta pri Derridaju znana še vsaj dva famozna primera tovrstne »prevratnosti« opombe: opomba iz »Survivre« v: *Parages*, Galilée, Pariz 1986, in opomba iz *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Pariz 1987, str. 147-154. O statusu opombe pri Derridaju, cf. Detlef Thiel, *Über die Genese philosophischer Texte. Studien zu Jacques Derrida*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1991, str. 99 ff.
8. Nekoliko se bomo oddaljili od Derridajevega razvijanja v omenjenem tekstu, ko bomo vprašanje aporije časa obravnavali z vidika vprašanja kinetične in logične enotnosti časa, kakor ju predstavi Udo Marquard v: *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*, Königshausen & Neumann, Freiburg 1993. Nadalje se opiramo na dve temeljni študiji o Aristotelovi filozofiji narave, in sicer: Wolfgang Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Van den Hoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, in Gernot Böhme, *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1974.
9. Poudariti želimo naslednje. Uvajanje problema skozi aporijo ni pri Aristotelu nič nenavadnega: nasprotno, gre za njegov povsem običajni metodološki postopek, nemara lahko v tem vidimo celo dodelan Platonov pedagoški pristop skozi njih. In kljub temu, da ni nujno, da se v toku nadaljnje razprave na izhodiščno aporijo sploh eksplicitno odgovori – za kar je dovolj tehten razlog že v tem, da bi bil dvom v existenco časa z njegovega stališča dokaj nenavaden, kot bi bilo tudi nenavadno, če bi podvomil v existenco naravnih predmetov (cf. *Marq.*, str. 40 ff) – aporija časa glede tega znotraj celotne strukture *Fizike IV* pomenljivo izstopa. Spomnimo se, da v njej Aristotel poleg časa obravnava še vprašanje mesta (*tópos*) in vprašanje praznine (*to kenón*). Kot čas je tudi to dvojje vpeljano prek aporije. Toda edino aporija časa ostane

razprave o času, ki za Derridaja ni le simptomatična, ampak predstavlja formalno nujnost sleherne razprave o času.

Aristotel takoj na začetku poudari, da je težava določitve časa težava določitve njegovega bivanja oziroma nebivanja, kolikor se, in na začetku ni na voljo nobene bolj pripravne možnosti, premisleka časa lotevamo iz premisleka zdaja. Zdaj je »ali že bil in ni več« ali pa »bo in še ni« (*Fiz.*, 217b 35). Zdaj, ki mu ne moremo pripisati nobene vmesnosti med njegovim »še ne« in »nič več«, nas tako peha v negotovost, ki se nemudoma naseli tudi v sam čas. Kajti če čas sestavljajo zdaji, ti pa ne obstajajo, potem tudi času ni možno pripisati bivanja. To pa bi bilo v nasprotju z običajnim izkustvom Grkov, zato mora Aristotel dokazati nasprotno: tudi če zdaj ne biva, mora biti čas deležen na *ousía*.

Gornjo zagato Marquard strne takole: »V tem smislu je zdaj sestavni del časa. Vendar vsota zdajev ne daje časa. Toda tudi časa ni brez zdaja. Z zdajem kot sestavnim delom časa pade tudi prva odločitev glede njegovega pomena kot *sedanjosti* ali kot *prihodnosti*. Kot sestavni del mora biti zdaj časovna točka, se pravi, netrajajoča meja med preteklostjo in prihodnostjo. Če bi bil zdaj sedanost, bi imel trajanje in tako bi ga zlahka izmerili iz enotnosti trajanja časa.« (*Marq.*, str. 43.) Četudi je splošno sprejeto, da Aristotel v premisleku časa ne stori drugega, kot da zdravorazumsko dojetanje časa privede do pojma, hkrati pa polemizira s Platonovim *Timajem*, je vprašanje zdaja kot točke, meje in enotnosti daleč od vsakega izkustva. Status zdaja predstavlja čisto logični problem. Po eni strani, moramo dodati; kajti določene »izkustvene predpostavke« se vedno znova vrinjajo in naposled celo sokonstituirajo tudi ta logični problem. Povedano drugače, problem časa je tesno prepleten z Aristotelovo teorijo gibanja, prav tako z njegovim razumevanjem možnosti in dejanskosti, kontinuuma, mesta, mere in števila, na ta način pa je znotraj te prepletenosti na voljo precej momentov, ki omogočijo to vrinjanje.

Aristotel k vprašanju relacije med zdajem in časom pristopi skozi vprašanje relacije med delom in celoto: če celota obstaja, potem neobhodno obstajajo vsi

nerazrešena. Zakaj torej aporija mesta dobi ustrežne rešitve, aporija časa pa ostane odprta? Je posredi kak sekundarni razlog, ali pa gre morda za kako temeljno vprašanje? Je Aristotel morda v vprašanjih časa zgolj »metafizik izkustva« ali pa je dedič predhodnih premislekov tega vprašanja? Kakšne posledice ima to za postaristotelovsko vprašanje po času? Derrida z radikaliziranjem te na prvi pogled nevpadljive dileme odstopa od klasičnih interpretacij Aristotela. Na noben način ni pripravljen popustiti pri omenjenem vpraševanju. Naše branje v tem Derridajevem pristopu ne bo videlo nasprotja s klasičnimi branji Aristotela; prej bomo v njem videli njihovo pomembno dopolnilo.

ali pa vsaj nekateri izmed njegovih delov (*Fiz.*, str. 218a 5). Slednje je v primeru časa problematično. Kajti zdaj je bodisi »še ne« bodisi »nič več«, ločevanje med prihodnjim in preteklim pa še ne odgovori na vprašanje njegovega (prisotnega) bivanja. Še več, vprašljiva je njegova istovetnost, kajti videti je, da je zdaj *állo kai állo*, vedno drugačno in drugo (*Fiz.*, 218a 10). Nadalje je odprto vprašanje, ali biva en sam zdaj, ali pa je zdajev več. Začnimo z zadnjim. Če je zdajev kot delov časa več, tedaj je potrebno pojasniti, kako zdaj preneha bivati in kako preide v sosednji zdaj. To bi pomenilo, da zdaj nastane in mine. Ob tem bi ostal prehod med zdajema oziroma potek njegovega preminjanja še naprej nejasen, kajti bodisi bi morali v njem pripoznati druge zdaje bodisi bi morali sprejeti obstoj praznih mest med zdaji. Pred razpravo o času je Aristotel implicitno zadnjo možnost že zavrnil, saj po njegovem praznina ne more bivati ločeno sama zase (cf. *Fiz.*, 213a 11 – 217b 29). Toda nič manj ni za Aristotela sprejemljivo nastajanje in minevanje zdajev, in sicer iz povsem načelnega razloga, ki ga navaja v *Metafiziki* 1002a 28, da namreč točka, črta in površina bodisi je bodisi ni in zato ne more niti nastati niti miniti. To ni v koliziji s teorijo deljivost dela oziroma naukom o kontinuumu, po katerem, sem se še vrnemo, lahko del »načelno« delimo v neskončnost. Prav tako ni ogroženo Aristotelovo razumevanje »istočasnosti«, ki jo sprejema do te mere, kolikor jo razumemo v smislu, da večji del zajema manjšega. Dva zdaja bi bivala istočasno, če bi eden zajemal drugega. Kar pa je nesmisel, ker bi bil s tem prekinjen tok časa, ki je za Aristotela nujna predpostavka. Če pa zdaj v sosednjem zdaju ne preneha bivati, pomeni, da biva istočasno z drugim, in več zdajev bi bivalo sočasno, kar bi imelo za posledico, da nekaj, kar se je zgodilo v preteklosti, in nekaj, kar se bo pripetilo v prihodnosti, biva sočasno. To isto izhaja tudi iz predpostavke, da zdaj posredno, se pravi, ne takoj, izniči drugi zdaj; tudi v tem primeru bi vsaj nekaj časa istočasno bivali vsi vmesni zdaji, kar pa ni sprejemljivo.

Tej zavrnitvi sledi vprašanje možnosti enega samega istovetnega zdaja (*Fiz.*, 218a 22). Aristotel proti temu navede dva ključna argumenta. Prvi se opira na to, da je spričo trajanja in delitve, ki je času inherentna, nujen obstoj vsaj dveh zdajev, razumljenih kot meja časa. Ob predpostavki eksistence enega samega zdaja trajanje ni možno, prav tako v tem primeru časa ni moč omejiti. Kar bi pomenilo, da se v času kot netrajajočem zdaju in meji ne bi moglo nič zgoditi, ker po Aristotelu vsak dogodek ali reč v času zahteva trajanje. Povedano drugače, če mislimo zdaj kot enotni in istovetni zdaj, potem nobeni stvari ne moremo pripisati časovnega obstoja. Ali, kar je isto, ne moremo ji pripisati perzistence, kajti čas sam je perzistenca. Drugi argument izhaja iz predhodnega

paradoksa istočasnosti: obstoj enega samega zdaja bi v sedanjost vpotegnil tudi preteklo in prihodnje, kar bi pomenilo, da sta prej in kasneje zdaja in da sta zdaj prisotna, s čimer se izgubi možnost vsakega razlikovanja znotraj časa. Toda slednje je za Aristotela nujna, s strani izkustva vsiljena podmena. Razlaga časa mora torej poleg eksistence časa zaobseči tudi razlikovanje reči z ozirom na sedaj, prej in kasneje, kajti to razlikovanje nastopa tudi v času.

Na ta način Aristotel sklene uvodno, aporetično vpeljavo teme časa. Kot se za aporijo na tej stopnji spodobi, ostanemo prikrajšani za vsak določen odgovor. Kljub temu bo vprašanje statusa zdaja usmerjalo celotno nadaljnjo razpravo o času. Ta določujočnost zahteva nekaj pripomb. Marquard na primer opaža, da prihaja Aristotel v protislovje, ko je po argumentu o trajanju dogodka in domnevnem netrajanju, ki sledi iz hipoteze o enem samem istovetnem zdaju, primoran zdaj zvesti na sedanjost.¹⁰ Tako reducirani zdaj ne more nastopiti kot meja, ker ne more mejiti na pretekli in prihodnji zdaj ter ju razmejevati iz preprostega razloga, ker ni z njima istovrsten. To pa potegne za seboj še kočljivejšo dilemo. Ogrožena je namreč istovetnost zdaja – ne enega samega, pač pa zdaja nasploh – ker zdaj živi zgolj iz razlikovanja z ozirom na predhodni in kasnejši zdaj. Kljub temu, poudarja Marquard, da ostane ta zagata pri Aristotelu ne le nerešena, temveč nerešljiva, ne vpliva na končno ovržbo obstoja enega samega istovetnega zdaja. Toda učinki tega paradoksa bodo v nadaljevanju skoz in skoz prepredali razpravo o času.

V zvezi s tem Derrida na nekoliko drugi ravni sklepa na določeno »jezikovno prisilo« oziroma »zakon označevalca«, ki se mu Aristotel tu podreja. Preko zdaja določan čas je pravzaprav preko »nečasovnega momenta« določan čas. Moč zdaja izhaja natanko iz tega, da ne spada v nobenega izmed časovnih modusov in da ni del časa. Toda zdaj kot meja je njegov pogoj. Na določeni točki pa je neizbežno pripoznati, da je čas vedno že vpisan v lastno določitev, kajti zdaj kot »še ne« in »nič več« na sebi že nosi časovno določenost. Derrida iz tega razloga zdaj opredeli kot »nečasovno jedro časa«: »Tudi če je razumljen kot (preteklo ali prihodnje) nebivajoče, je zdaj določen kot nečasovno jedro časa, kot nespremenljivo jedro časovne spremembe, kot stalna forma temporalizacije.

10. Marq., str. 53 ff. Za Heideggra predstavlja na sedanjost vezani zdaj preračunljivo in številjivo sosledje zdajev, s tem pa temeljno shemo običajnega oziroma vulgarnega dojetja časa. Heidegger zato na tej točki vpelje ločnico: sedanjosti kot zdaju postavi nasproti sedanjost kot prisotnost, ki začuje poteze »pravega časa«. Le-ta naj bi se izognil pasti določitve časa iz bivajočega, ki je že časovno predeterminirano v sedanjiku indikativa oziroma je določeno kot *Vorhandenheit*. Martin Heidegger, »Čas in bit«, v: *Problemi 1/2*, Ljubljana 1995, str. 204.

Čas je tisto, kar se pridruži temu jedru in ga aficira z ničem.« (IS, str. 38.) Prisila, ki je tu na delu, deležnost na *ousia* razpotegne na deležnost na prisotnem bivajočem, ker je bivajoče vnaprej določeno kot tisto, kar je. »*Ousia* je tako mišljena iz *ésti*. Privilegij tretje osebe indikativa sedanjika nosi tukaj ves svoj historični pomen. Bivajoče, prisotnost, zdaj, substanca in bistvo so v svojih pomenih zavezani formi *participa prezenta*.« (Ibid.) Do tega privilegiranja, ki odločilno zaznamuje zgodovino filozofije, je prišlo v vseh tistih jezikih, v katerih je »glagol biti dopuščal leksikalno prisotnost«. ¹¹ To vesta že Heidegger in Benveniste. Navedeni privilegij je shema vsakega privilegija in gospodovanja: »Ta je, bit kot indikacija prisotnosti, udejanja ta mir, to zavest idealnega gospodstva, to moč zavesti v pokazu, indikaciji, percepciji ali predikaciji... Subverzija tega 'je' zagotavlja Zahodu vse njegove fantazme gospodstva (vse do gospodstva njegovih fantazem).« (D, str. 391.) Gramatika je torej okvir gospodstva, njen vir pa izvorna možnost odsotnosti glagola biti, se pravi možnost, da jo dopolni funkcija kopule. Na tej točki je za nas pomembno le to, da je tudi zdaj podrejen avtoriteti tega »je«. Kasneje bo ta podreditev še enkrat prišla do veljave.

Prav skozi to prisilo Aristotel ohranja tiho vez s prej ovrženim. Tudi ko trdi, da zdaj ni del časa in da čas ni sestavljen iz delov, tj. zdajev, ko torej nakaže možnost premisleka časa kot nebivajočega, je videti, da čas še naprej določa iz zdaja kot dela. Navkljub neodgovorjenosti na vprašanje, ali spada čas k *ónta*, Aristotel preide k vprašanju o *phýsis* časa. Ker si ni mogoče zamisliti, da bi Aristotel z drugim vprašanjem prešel na spraševanje o *phýsis* nebivajočega, je očitno, da med prvo in drugo aporijo obstaja vrzel. Ali, kot pravi Derrida, tu naletimo na zaobideno vprašanje, ki je metafizično v pravem pomenu: »Kar je metafizično, morda ni toliko zaobideno vprašanje, ampak zaobideno vprašanje. Metafizika bi se tedaj vzpostavila skozi to izpustitev. In s ponovitvijo vprašanja biti v transcendentalnem horizontu časa bi *Sein und Zeit* izpostavil to izpustitev, preko katere je metafizika verjela, da lahko misli čas iz bivajočega, ki je potihoma že vnaprej določeno v svojem odnosu do časa.« (IS, str. 46.) Vendar ta izpustitev ni tako čista, kot je videti na prvi pogled. Ko bo Aristotel kasneje za čas trdil, da »je komaj ali slabo«, bo lahko to storil zgolj izhajajoč iz predhodne opredelitve časa.

Derrida v zvezi z navedeno izpustitvijo potegne dva sklepa. Po prvem »vrzel« med obema vprašanjema oziroma zaobideno vprašanje iz *Fizike IV* ne le usmerja

11. Jacques Derrida, »Dopolnilo kopule«, v: IS, str. 127; cf. G, str. 35 ff.

celotni tok zgodovine filozofije, temveč to zgodovino kot svoj učinek šele konstituira. Vsa metafizika se je takorekoč paralizirala v aporiji eksoteričnega diskurza iz *Fizike IV*. Drugi zamejuje Derridajev odnos do Heideggrovega projekta, v prvi vrsti do analitike tubiti. Tudi ta projekt je deležen omenjene paralize. Derrida priostri naznačeno v opombi iz *Biti in časa*: daljnosežnost Aristotelove aporije časa ni zgolj v njeni določujočnosti za kasnejše teorije časa, pač pa predvsem v tem, da ta aporija implicitno nakazuje tudi svoje preseganje. Kar pomeni, da je tudi Heideggrov preobrat v vpraševanju po času na neki način že anticipiran, oziroma, da Heidegger zgolj natančno eksplicira Aristotelove postavke.¹² Gledano s širše perspektive je Heideggrovo vprašanje biti za Derridaja problematično še iz drugega, povsem načelnega razloga. Kot vprašanje po smislu biti namreč to vprašanje povzema metafizična določila smisla. Po Derridaju je smisel skozi celotno filozofijo edino smisel prisotnega, tj. *ousije* kot *energeije* – in od tod *enteleheije* – nasproti *dýnamis*.

Prav to nasprotje opredeljuje Aristotelovo rabo pojma *grammé*, črte, in natanko preko nje Aristotel uravnava protislovne trditve o statusu zdaja: trditve o njegovi istosti in neistosti (*Fiz.*, 219b 12) ter o kontinuiranosti in razdeljenosti časa z ozirom na zdaj (*Fiz.*, 220a 5). Z drugimi besedami, s pojmom *grammé* Aristotel poseže v razreševanje vprašanja o možnosti koeksistence zdajev in v vprašanje o enotnosti zdaja, ob predpostavki, da je predhodni zdaj izničen z zdajem, ki mu sledi.

Do intervencije *grammé* pride navkljub začetni zavrnitvi prostorske analogije med zdajem in točko. Spomnimo se, da nasproti koeksistenci zdajev koeksistenca točk ni v ničemer problematična in se tako brez težav izteče v linijo. Koeksistenca zdajev je nujna predpostavka, ki jo bo moral Aristotel tako ali drugače utemeljiti, vendar pa je že vnaprej nesprejemljiv kakršenkoli dokaz, ki bi se opiral na linearni niz zdajev. Böhme v zvezi s tem opozarja na pomenljivo razliko med Platonovim in Aristotelovim pojmovanjem točke. Za Platona

12. Tega »očitka« Derrida ne naslovi zgolj na Heideggra, temveč tudi na Kanta in Hegla. V pričujoči razpravi bomo kljub temu omejeni zgolj na Heideggrov horizont, in to z razlogom, kajti Derrida bo tudi pri obravnavi Kanta in Hegla v največji meri spodbijal prav Heideggrovo interpretacijo njune teorije časa. Naslednji citat natančno zarisuje težišče te Derridajeve obravnave: »Kajti dejansko je prav zato, ker, kot pravi Aristotel, čas ne spada k bivajočemu, ni ne del bivajočega ne njegovo določilo, ker čas nasploh ni iz reda (pojavnost ali nasebno) bivajočega, potrebno iz njega narediti čisto formo čutnosti (nečutno čutno). Ta globoka metafizična zvestoba se spaja, se sklada s prelomom, ki pripozna čas kot pogoj možnosti pojavljanja bivajočega znotraj (končnega) izkustva, se pravi tudi s tistim, kar bo od Kanta ponavljal Heidegger.« (*IS*, str.46-47.)

namreč točka ni nekaj bivajočega, temveč je matematična *dóxa*, po drugi strani pa Platon število, *arithmós*, razume kot mejo med dvema točkama razprostrte linije. Od tod sledi, da je ideja točke oziroma števila pri Platonu *hén*, eno, ideja linije pa *diás*, dve. To stališče Aristotel zavzame, med drugim, v *Metafiziki* 1043a 33, ko se sprašuje, ali je *grammé* neko svojstvo po dolžini ali kot dvojnost. Toda razlika med Platonom in Aristotelom je v tem, da je za slednjega *grammé* »dvojnost v (enodimenzionalnem) kontinuumu, tj. dvojnost po dolžini«. ¹³ Preostane ena sama možnost: če ni možno utemeljiti koeksistence zaporednih zdajev s pomočjo ali na način linearnosti, potem je potrebno to koeksistenco zdajev utemeljiti znotraj enega samega zdaja. Koeksistenca zdajev je torej smiselna le skozi spodvitje niza zdajev v en sam zdaj. »To, da ne more koeksistirati z drugim (enakim kot sam), z drugim zdajem, ni predikat zdaja, temveč njegovo bistvo kot prisotnost. Zdaj, dejanska prisotnost prisotnega, je vzpostavljen kot nemožnost koeksistence z drugim zdajem, tj. z drugim-enakim-kot-sam. Zdaj *je* (v indikativu sedanjika) nemožnost koeksistence *s seboj*: *s seboj*, se pravi z drugim seboj, drugim zdajem, istim drugim, dvojnikom.« (IS, str. 54.) Linearna predstava časa oziroma poprostorjenje časa je torej ohranjeno vsem težavam navkljub. Toda le ob upoštevanju bistvene razlike med časom in linijo. Medtem ko dve točki zamejmeta linijo kot dve monadi, sta dva zdaja nemonadični meji časa. Čas ni seštevek zdajev in ni preprosto razmik med dvema določenima zdajema.

Po Derridaju natanko iz te nemožnosti analogije izhaja njena možnost. S tem prehajamo k momentu, ki ga Derrida imenuje zapora *Fizike IV*: k momentu, ki nosi celotni metafizični naboj, ekspaniran skozi zgodovino filozofije, in istočasno nakazuje možnost preboja metafizičnega okvira. Nemožnost koeksistence zdajev mora namreč anticipirati nič drugega kot ravno možnost eksistence drugega zdaja, istovetnega s prvim, in zatorej sámo možnost koeksistence zdajev. V tem je formalno pravilo možnosti in nemožnosti: »Nemožnost koeksistence je lahko postavljena kot taka le iz določene koeksistence, iz določene *simultanosti* nesimultanega, kjer sta drugost in identiteta zdaja ohranjeni skupaj znotraj diferenciranega momenta nekega istega. Povedano latinsko, *cum* ali *co* ko-eksistence ima smisel le iz svoje nemožnosti, in obratno.« (Ibid.) Ključen

13. *Böhme*, str. 169. Še nekaj natančnejših opredelitev te razlike: »Linija je za Aristotela *syntheton* iz *diás* in kontinuumu, in bo omejena z dvema točkama, enostima (monadama), ki (druga nasproti drugi) zasedata nek položaj. Linija je sedaj število le po eni strani, namreč po svojem *tò tí ên einai*: je dve. Po drugi strani pa je kontinuirana, kolikor je obravnavana kot neka konkretnost, kot dvoje po dolžini (*diás en méchei*).« (Ibid.)

poudarek je na tem »in obratno«. Implikacija namreč poteka tudi od možnosti k nemožnosti. To postane razvidno iz artikulacije razlike med prostorom in časom. Časovnost koeksistence pogojuje prostorskost slednje, a jo kljub temu vedno že predpostavlja. Prav to spodvitje Derrida najde pri Aristotelu, in sicer v nenavadni rabi neke besede, ki na videz nastopa kot samoumevna, v resnici pa prav ona tvori »ključ (*clavis*) metafizike«. Skoznjjo se artikulirajo vse »pojmovne odločitve Aristotelovega diskurza«. Gre za besedo *háma*, ki pomeni skupaj, hkrati, istočasno ipd. »Ta izraz sprva ni ne prostorski ne časovni. Dvojnost *simul*, na katero napotuje, sama po sebi še ne združuje niti točk niti zdajev, in tudi ne mest ne stopenj. Izreka soudeležnost, skupni izvor časa in prostora, sopojavljanje kot pogoj vsakega pojavljanja biti. Na neki način izreka diado kot minimum.« (*Ibid.*, str. 56.) Derrida zato *háma* opredeli kot časovno-nečasovni predikat. Skladno s predhodnim obratom od »nemožnosti možnega« k možnosti nemožnega, so vse izhodiščne hipoteze o nemožnosti koeksistence zdajev sedaj soočene z lastno tiho predpostavko: tudi one so namreč možne edino skozi njihovo (spodbijano) možnost. Kako? Natanko preko časovno nečasovnega prislova *háma*. Da je ta beseda za Aristotela na tej točki res tako ključna, pravi Derrida, kaže že njena pogostost; v razdelku 218a *Fizike* se pojavi kar petkrat.

Črta in kontinuum

A. *Chrónos in grammé*. Z vrinjenjem *grammé* v določitev časa le-ta jasno privzame določeno lastno teleološkost. Na neki način Derrida natanko skozi to vrinjenje poveže ravni logične in kinetične enotnosti časa. Brez vzpostavitve te vezi med obema bi namreč teleološkost na ravni sosledja zdajev le stežka našla svoje mesto. Tako pa je celotna razprava o statusu zdaja vpotegnjena v drugi kontekst, ki bo pripomogel k določenim sklepom, povedano drugače, šele z vpotegnitvijo ravni kinetične enotnosti nastopi možnost, da bo drsenje označevalca na neki točki vendarle zaustavljeno: drsenje označevalca se tu sklada z neujemljivostjo zdaja. Čas je z ozirom na zdaj mogoče določiti le, če je drsenje označevalca zaprečeno z od sebe drugo ravnjjo. Kajti teleološkost je na strani *kínēsis*. In za Aristotela je model in mera vsakega gibanja in vsakega časa gibanje nebesne sfere, ki – popolno in samozadostno v svoji krožnosti – daje misliti, da so vse reči v gibanju krožne (*Fiz.*, 223b 25).¹⁴

14. Že Empedokles, pa tudi pitagorejci in kasneje stoiki, je iz opazovanja nebesnih teles in gibanja

Ta moment kaže na dvojno intervencijo. Prvo izpostavi Wieland, in sestoji v tem, da je fizikalno polje tu nadomeščeno s kozmološkim, da je torej enotnost časa kozmološki, ne pa fizikalni postulat (*Wieland*, str. 328). Obenem z njo pride še do druge intervencije, do tihe intervencije teleološkosti, ki bo pripomogla k afirmaciji predhodnih opredelitev v zvezi s hkratno istostjo in neistostjo zdaja, ter od tod izhajajočo kontinuiranostjo in razdeljenostjo časa. Po Derridaju na to afirmacijo opozarja »dialektična raba pojma *grammé*«, ki bo dopuščala izbiro med dvema ravnema obravnave, da bo namreč nasprotja možno obravnavati bodisi kot *dýnamis* bodisi kot *enérgeia* in tako z alternativnostjo tega preklopa podati konsistenten odgovor nanj. Bolj kot samo to nasprotje je pomenljiv moment, iz katerega ta preklap šele postane mogoč: gre za teleološkost prisotnosti kroga, za teleologijo samoprisotnosti. Z Wielandom lahko Derridajevo stališče še podkrepimo. Prvi dokaz za neskončnost časa in gibanja pri Aristotelu Wieland najde v pojmu zdaja kot meji trajanja, ker ne bi imelo smisla vztrajati na omejenem številu zdajev. To pa bi tudi pomenilo, da čas nima ne začetka ne konca. Drugi dokaz temelji na korelaciji pojmov *dýnamis* in *enérgeia*, ker vsako dejansko predpostavlja prav tisto možno, čigar udejanjenje je. Toda za samo udejanjenje je že potrebno delovanje nekega dejanskega itd. Na to delitev se navezuje tudi korelacija med gibanim in gibajočim ter nujnost negibnega gibalca. Aristotel potrebuje instanco samogibanja, ki bi povezala gibanje (*Wieland*, str. 336 ff). Kajti gibanja ne moremo razumeti iz njega samega, in ker imajo vsa gibanja cilj zunaj sebe, pravi Aristotel v šesti knjigi *Metafizike*, je potreben negibni gibalec. Nasproti gibanju pa ima dejavnost, *enérgeia*, cilj v sebi sami, in od tod jo je tudi možno razložiti z njo samo.

Skladno z Wielandom in Derridajem lahko sklepamo, prvič, da Aristotel navkljub izhodiščnim pomislekom še vedno legitimno govori o *grammé* časa,

letnih časov prišel do spoznanja, da je svet kot celota Veliko Leto in da je zgodovina oziroma gibanje univerzuma ciklična (Jonathan Barnes, *The presocratic philosophers. The arguments of the philosophers*, Routledge, London/New York 1982, str. 502 ff). Barnes Empedoklesov argument obravnava kot paradigmo Nietzschejevega »večnega vračanja« in ga strne v naslednje premise: (a) čas je neskončen; (b) čas ne more obstajati brez spremembe; (c) univerzum je determinističen; (d) obstaja končno število možnih stanj univerzuma; sklep: gibanje univerzuma je ciklično (*ibid.*). Dodajmo rešitev, ki jo predlaga Simplicius: čas kot šteto se najprej nanaša na tisto, kar je v gibanju določano glede na prej in kasneje. Toda namesto vztrajanja na različnosti gibanj, ki jih zajema navedena definicija, Simplicius zahteva njihovo enotno mero: čas je število gibanj zgolj z ozirom na skupno vseh gibanj, to pa je gibanje nebesnih teles. Tisto, kar ostaja isto, je število kot šteto, kajti natanko ono se nanaša na gibanje nebesnih teles (cf. *Böhme*, str. 162 ff).

in, drugič, da postane enotnost časa možna šele iz razlikovanja in iz nesimetričnosti med *dýnamis* in *enérgēia*. To razlikovanje namreč vpelje teleološkost, bodisi v obliki gibanja nebesne sfere bodisi v obliki negibnega gibalca. Kajti nebesna sfera je v večni dejavnosti, vse sublunarno pa je možno, časovno in na strani materije. Aristotel bo seveda utemeljeval primat dejanskosti pred možnostjo, ker je slednja smiselna šele skozi svoje udejanjenje, prav tako pa šele skozenj dobimo vpogled vanjo. Če to zvedemo na témo mere ali števila časa, potem lahko rečemo, da možnost gibanja in časa izhaja iz dejanskosti nebesne sfere; fizika se meri po astronomiji. Kljub temu med obema poloma vlada analogija, ker se večna nebesna sfera prav tako giblje in, kot pravi Aristotel, v tem celo oponaša časovne reči, s to razliko, da ima načelo gibanja v sami sebi (*Metaf.*, 1050b 27). Poudarjamo, da na tej točki razprave o času omenjena intervencija *drugega* polja, ki preči polje fizikalne obravnave, vpelje pomemben preobrat. Na ravni Aristotelove metafizike, dialektike možnosti in dejanskosti ter teorije bitnosti je ta obrat povsem legitimen. Vendar se nam zdi prav tako umestno vztrajati na Derridajevi poanti. Če ostanemo omejeni na *Fiziko*, potem omenjena intervencija učinkuje kot tujek. Toda brez te tujosti bi razprava o času naposled zgolj potrdila izhodiščno aporijo. Tega ne omili niti Wielandova teza, da je čas zgolj operacionalni pojem izkustva ter da se v njem križata mišljenje in zaznavanje ter kontinuiteta in diskontinuiteta. V nasprotju z izhodiščem je sedaj – torej po intervenciji astronomije v fiziko – videti, da aporetična ostrina zastavka problema časa otopi. Seveda *Fizika IV* ne vzbuja takšne lahkotnosti preklopa, na katerega morda namiguje gornji prikaz. Témi *kínesis* in *télos* namreč že vpletata dva druga problema pri opredelitvi časa, razmerje med časom in številom ter vprašanje *psyché* in *átsthesis*. Umestitev kroga v razpravo o času je torej videti neproblematična zgolj z vidika Aristotelovega sklicevanja na običajno izkustvo, kot to stori na navedenem mestu (*Fiz.*, 233b 25), za siceršnjo razpravo pa je kljub temu postavka, ki jo je potrebno šele pojasniti.

B. Chrónos in kínesis; chrónos in psyché. Nadaljnja razprava se premakne k določitvi časa z ozirom na gibanje in obratno. Povezanost časa in gibanja ni šele Aristotelovo odkritje. Vsi predhodni poskusi določitve časa so se opirali na gibanje in/ali spreminjanje; Aristotel pove, da razloček med gibanjem in spreminjanjem za razpravo o času ni pomemben, ker je oboje v enakem odnosu do časa (*Fiz.*, 218b 20; cf. *Marq.*, str. 61). Takoj zatem navede dva razloga, spričo katerih ni sprejemljivo poistovetenje časa in gibanja. Prvič, gibanje obstaja zgolj v gibljivi biti in je različno z ozirom na mesto (*tópos*) in hitrost; nasproti temu je čas enak za vse reči in je povsod. Drugič, o gibanju lahko

govorimo kot o hitrem in počasnem, za čas tega ne moremo reči. Očitno se gibanje in sprememba ter njuna hitrost dogajajo edino v času. Ker pa gibanje že predpostavlja čas, ga iz njega ne moremo določiti. Vsaj ne neposredno. Aristotel prav tako odločno zavrne možnost, da bi bil čas določen po samem sebi, kot tudi možnost njegove določitve z ozirom na kvantiteto in kvaliteto. »Časa ni brez spremembe« (*Fiz.*, 218b 21), pravi Aristotel, kajti čas sovpada z zaznavanjem spremembe v našem *dianoia*. Primer Sardinjskega spalca, kjer se predhodni zdaj (trenutek padca v san) spoji z naslednjim zdajem (trenutek prebuditve), pri tem pa se ne zaznava nobenega izmed vmesnih zdajev in se jih spričo tega tudi ne upošteva, služi Aristotelu za dokaz, da sta za konstitucijo časa potrebna najmanj dva zdaja. Šele preko njiju je namreč možno zaznati spremembo ali gibanje in skozi zaznavanje te spremembe zaznati čas. Na tej točki se odpre vprašanje, ali morda Aristotel čas tu reducira na zaznavanje in s tem na dogajanje v duši, da skratka za čas ni potrebno zunanje gibanje ali pa je v zadnji instanci zunanje gibanje povsem reducirano na dogajanje v duši. To vprašanje bo še poglobila kasnejša definicija časa kot štetega. Možna posledica te trditve bi namreč lahko bil obstoj »subjektivnega« časa poleg »naravnega« ali »objektivnega« časa. Drugače rečeno, gre za vprašanje deležnosti sebstva na zdaju. Pri tem ne gre brez nujnega deleža dvoumnosti, ki ju s pridom in vsak na svoj način artikulirata Plotin in Avguštin. Slednji v *Confessiones* nasproti *praeteritum*, *praesens* in *futurum* postavi nasproti tri stanja zavesti, *memoria*, *contuitus* in *expectatio* (cf. Thiel, str. 235). Ker pa gre za izrazit poudarek enega momenta Aristotelovega pojmovanja časa, se jasno zarisuje razlika: »Avguštin se od Aristotela loči predvsem po tem, da je ontološki problem nebiti preteklosti in prihodnosti neposredno usmeril proti spoznavnoteoretski določitvi možnosti sedanje, perceptivno-zorne predstave preteklosti in prihodnosti. Problem časa je sedaj razumljen kot problem možnega *zaznavanja časovno določenih predmetov*, temeljni pojem, ki strukturira analizo časa, pa bo razumljen kot *sedanja predstava*, denimo kot *reprezentacija nekega sedanjega predmeta*.«¹⁵ Od tod naprej je samo korak do teološke razsežnosti Avguštinove teorije časa, kajti kljub časovnosti sveta, kakor se daje človekovemu spoznanju,

15. Rudolf Bernet, »Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins«, v: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Phänomenologische Forschungen 14, Alber, Freiburg/München 1983, str. 29. Husserl je blizu pravkar opisanemu modelu po tem, ker témo časa razvija znotraj problematike zaznavanja. Tako je pojem redukcije vsake biti na njeno možno danost za sedanjo transcendentalno zavest, ki je sama absolutno sedanja, neločljiv od metafizičnega pojma časa (*ibid.*, str. 31 ff).

je svet za Boga navzoč v stalni sedanjosti, tj. večnosti. Heidegger povsem pravilno ugotavlja, da Avguštín na vprašanje, »ali je duh sam čas«, ne daje dokončnega odgovora.¹⁶ Tu pač zadene na mejo Aristotelove teorije časa, ki je ne namerava preseči.

Wieland v obrambi tega Aristotelovega mesta zelo ostro zavrne sholastične razlage, ker trditev, po kateri štetega ni brez tistega, ki šteje, ni noben primer za subjektivistično dojetje časa, saj iz nje ne izhaja niti to, da je čas (zgolj) nekaj v duši, niti to, da čas obstaja pred dušo. Duša je nujni, ne pa še zadostni pogoj obstoja časa: »Čas ni skozi ali v duši, temveč ga zgolj ni brez dejavnosti duše.« (Wieland, str. 316.) Tudi v primeru, če duša ne zaznava nobenega gibanja, lahko zaznava svoje lastno notranje gibanje. Seveda to gibanje ni istovetno z zunanjim gibanjem, ampak je diskretno gibanje. Toda navedeni primer je za Aristotela netipičen, je komajda zamisljiva možnost; tipičen primer je zaznavanje zunanjega gibanja reči, ker se čas nanaša na gibajoče reči. Zgolj z ozirom na gibajoče reči – v primeru samonanašujoče se duše bi bilo to precej težje – lahko razlikujemo med prej in kasneje kot dvema različnima stanjema gibane reči in s tem razlikovanjem vzpostavimo minimalno časovno shemo. Konec koncev Aristotel vprašanje o času izčrpno razvija v *Fiziki* in ne v *O duši*, in zato je čas v prvi vrsti fizikalni problem, šele nato psihološki.

C. *Chrónos in synécheia*. In ker gre za fizikalni problem, za problem, ki spada pod okrilje znanosti o naravi – in čeprav slednja kot teoretska znanost sooblikuje sklop z metafiziko in matematiko – je čas obravnavan v okviru razprave o *ousii*, kolikor ta vsebuje načelo gibanja (cf. denimo *Metaf.*, 1015a 14), medtem ko ima *he próte philosophía* za svoj predmet *próte ousía* oziroma bivajoče kot bivajoče, se pravi zgolj načela narave. Po naravi stvari bo torej čas na tak ali drugačen način povezan z gibanjem. Pri tem nemožnost dokaza, da ni gibanja brez časa in da je tudi mirovanje v času, za Aristotela ne bo imelo velike teže (cf. *Marq.*, str. 72 ff): »Jasno je torej, da čas ni gibanje, da pa ga tudi ni brez gibanja.« (*Fiz.*, 219a 1) Iz povedanega izhaja, da je čas nekaj na gibanju. Ta »nekaj« je najprej velikost. Gibanje namreč nastopa kot menjava mesta in v tem sledi velikosti. Ker je velikost (*mégethos*) kontinuum (*synécheia*), je kontinuirano tudi gibanje, od tod pa tudi čas (*Fiz.*, 219a 13).¹⁷ Trditev, da je

16. Martin Heidegger, »Pojem časa« (1924), v: *Problemi 1/2*, Ljubljana 1995, str. 186.

17. Z razpravo o kontinuumu se Aristotel spopade z Zenonovo dihotomijo. Vendar se razlage tega dela Aristotelove razprave o času med seboj sila razlikujejo. Böhme jih strne takole: »Simplicius rešuje omenjeno težavo s tem, da trdi, da čas, ki ga štejem, ne more biti kontinuiran. Wieland zahteva kontinuiranost časa kot takega v zaznavanju, medtem ko je

čas kontinuiran, mora Aristotel dodatno utemeljiti, s čimer ne odpravi vseh težav, ki izhajajo iz nje. Zdaj namreč ni del, temveč meja časa, čas sam pa ni množstvo ali seštevek zdajev. Ko se sklicuje na umestitev predhodnega in kasnejšega zdaja v velikost in gibanje, je v to umestitev vpotegnjena tudi kontinuiteta časa. Aristotel sicer ne dvomi v obstoj gibanja v svetu in tega obstoja tudi ne dokazuje. Zenonovo aporijo spodbija zgolj na točki vprašanja sestave kontinuuma.¹⁸ Nasproti tej aporiji, po kateri je kontinuum sestavljen iz neskončnega

noûs, ki šteje, dostopen le diskretno. Connen razlikuje med resničnim in predstavljenim časom. Callahan poskuša obvladati težavo s tem, da ločuje med funkcionalnim in morfološkim aspektom časa. (...) Heidegger meni, da so zdaji štetu in od tod razume vulgarni čas kot sosledje zdajev. («*Böhme*, str. 164.) Omenimo tudi, da je problem časa kot kontinuuma in »reda sosledij« velika téma pri Leibnizu, ki sicer obudi Aristotelovo pojmovanje časa v vseh njegovih segmentih. Leibniz Aristotelovo definicijo časa prevede v dojetanje reda in situacije, časovnost pri njem konstituira *representatio mundi* v njeni končnosti. Cf. zlasti Leibnizovo »Peto pismo Clarku« v: *Izbrani filozofski spisi*, Slovenska matica, Ljubljana 1979, str. 191-230.

18. Barnes obširno komentira mesto, kjer Aristotel navaja argumente proti gibanju in *eo ipso* proti mirovanju znotraj zdaja (*Fiz.*, 234a 24 ff). To mesto obravnava kot Aristotelov komentar k paradoksu leteče puščice, po katerem Zenon iz vsakokratnega fiksiranja gibanja na točko zdaja sklepa na njeno mirovanje. Aristotel se na omenjenem mestu izrecno ne naslavlja na Zenona, spodbija pa predpostavko, ki je očitno Zenonova. Trdi, da se v zdaju nič ne giblje, ker bi se v nasprotnem neka reč v njem lahko gibala hitreje ali počasneje in s tem v istem (*en toî autôî*) enkrat premagala večjo, drugič pa manjšo dolžino poti. Od tod bi sledilo, da je zdaj sam razdeljen. Barnes trdi, da navedeni Aristotelov argument proti Zenonu spodleti na točki, ko zdaj obravnava kot določeno »časovno obdobje«, kot zadnji člen terminov »leto, dan, ura, sekunda« (*Barnes*, str. 282). To se nam zdi problematično iz nekaj razlogov. V prvi vrsti menimo, da Aristotelov poudarek ni toliko na primeru premagovanja večje ali manjše razdalje v zdaju, kot na pred tem dognani nedeljivosti zdaja in razmerju med zdajem in časom (cf. *Fiz.* 233b 16 ff). Primer iz *Fizike* 234a 24 zato ni docela relevanten za celovit prikaz Aristotelove zavrnitve Zenonovega paradoksa. Drugič, nedvomno Aristotel meri na omenjeni paradoks in ga tudi zavrača. Vendar je tisto, kar na njem v resnici spodbija, zgolj Zenonovo razumevanje zdaja. Toda Barnes ima zoper ta ugovor že pripravljen protiguovor. Zavrača namreč vse interpretacije Zenonovega paradoksa leteče puščice, ki v njem vidijo – eksplicitni ali implicitni – časovni paradoks; nadalje pravi, da »Zenona ne obtožuje tega, da obravnava čas kot 'sestavljenega iz zdajev'; niti mu ne pripisuje pogleda, da je čas zgrajen iz 'minimalnih atomarnih delov'; niti mu ne podtika predpostavke, da gibanje poteka kinematografsko« (*ibid.*, str. 285). Ta razlaga Zenona se nam ne zdi sporna. Vendar moramo skladno z njo braniti Aristotela. V paradoksu gibanja puščice Zenon izhaja iz zdaja in od tod sklepa na nemožnost gibanja. Aristotel spodbija Zenonovo pojmovanje zdaja in v omenjenem odlomku iz *Fizike* dokazuje zgolj to, da v zdaju ne more biti ne gibanja ne mirovanja. Pri tem na dotičnem mestu sploh ne omenja časa, ker pa že vemo, da je razmerje med zdajem in časom pri njem dokaj zapleteno in da razprava o zdaju še ne pomeni tudi razprave o času (zdaj ni del časa, čas ni sestavljen iz zdajev itd.), je očitno, da Aristotel ne sodi v sklop »časovnih« interpretacij Zenona. Če povzamemo, Aristotelova kritika Zenonovega paradoksa leteče

mnoštva točk, Aristotel z gornjo trditvijo implicira, da kontinuum ni sestavljen iz točk. Da ima to v resnici opraviti z Zenonovo aporijo, dokazuje povezanost obravnave velikosti, časa in gibanja v opredelitvi kontinuiranosti (*Fiz.*, 219a 13), kajti z razpravo o kontinuumu so vsi trije pojmi postavljeni za enostavne in nezvedljive navkljub – točneje bi bilo reči natanko zaradi – njihovi deljivosti: deli velikosti so velikost, deli časa so čas in deli gibanja so gibanje. Nezvedljivost kontinuumu torej izhaja iz njegove neskončne deljivosti. Pomenljivo je, da Aristotel ob implicitnem sklepanju iz kontinuiranosti gibanja na kontinuiranost časa kontinuumu ne obravnava kot matematično strukturo, temveč kot temeljno strukturo sveta in njegova utemeljitev nastopa izključno v funkciji pojasnitve faktičnosti. Z drugimi besedami, kontinuum je zanj fizikalni in ne matematični problem.

Navedimo torej definicijo kontinuumu: *diairetón eis aiei diairetá*, »deljivo v večno deljivem« (*Fiz.*, 231b 15). Ključno svojstvo kontinuumu je za Aristotela njegova deljivost, njegova vedno ponovljiva deljivost. In kot opozarja Wieland, težava ni toliko v statusu preko deljenj dobljenih delov, temveč v dejstvu deljenja, ki ga označuje indikativ, *hèn tō diaireîn* (*Fiz.* 239b 19). Kajti z deljenjem ne dobimo samo delov, temveč vedno tudi kontinuume, se pravi da so deli sami vedno že kontinuirani, s čimer pademo v krožno definicijo (cf. Wieland, str. 286 ff). Aristotel se temu izogne tako, da kontinuum obravnava zgolj kot formalno, mišljenjsko zmožnost neomejene deljivosti enakovrstnega. Nekaj pomenljivih naznačitev glede tega najdemo v šestem poglavju tretje knjige *O duši*, z naslovom »Um kot čisti uvid – spoznavanje posameznih nedeljivih pojmov«. Pomenljivih zato, ker Aristotel tu vpelje ločnico znotraj nedeljivosti, in sicer natanko tisto ločnico, ki je o(ne)mogočala analogijo časa z *grammé*. Ta vzporednica ni le površinska; *grammé* kot daljica namreč tvori pomemben člen v tu podani Aristotelovi argumentaciji. V zvezi z umevanjem nerazdeljenih in nedeljivih predmetov ali pojmov ter iz njih izhajajočo možnostjo zmote, Aristotel izpostavi dvojnost nedeljivosti, nedeljivost po možnosti in po dejanskosti (*O duši*, 430b 7). Od tod »nobena stvar ne preprečuje, da nekdo misli nedeljeno stvar, kadar misli dolžino (saj ima dolžina dejansko nerazdeljenost) in sicer v nerazdeljenem času; čas je v resnici razdeljen ali

puščice je reducirana na kritiko statusa zdaja in po tej plati Aristotel ne le ni v koliziji z Zenonovo (nečasovno) razlago paradoksa gibanja, kot jo zagovarja Barnes, temveč anticipira Zenonovo stališče. Derrida to uvidi zelo jasno: dasiravno Aristotel ne sprejema Zenonove argumentacije in jo odkrito spodbija, na koncu nekritično ponovi in povzame Zenonovo aporijo (*IS*, str. 49).

nerazdeljen na podoben način kakor dolžina« (*ibid.*). Pri tem so izjema samo po formi nedeljivi predmeti mišljenja, »to um misli v nerazdeljenem času ter z nedeljivim delom in dejanjem duše« (*ibid.*). Navkljub prevajalskim in interpretativnim težavam z naslednjim stavkom, se z ozirom na témo *Fizike IV* vendarle jasno zarisuje Aristotelova poanta: »Toda naključno in ne kolikor sta ona sama, je deljiva daljica, ki jo misli, in čas, v katerem jo misli, a celo tedaj ju misli kot v resnici nedeljive; saj je tudi v teh predmetih najti nekaj nedeljivega, čeprav morda ne kot nekaj ločljivega, kar proizvede enost tako časa kakor dolžine; in to nedeljivo na enak način biva v prav vsem, kar je kontinuirano, bodisi v času bodisi po dolžini.« (*O duši*, 430b 16.) Kontinuiranost je tisto nedeljivo, od česar bo odvisna enotnost časa in dolžine. Navzlic Aristotelovemu zadržku (»... čeprav morda ne kot nekaj ločljivega...«) in temu, da kontinuum razume kot mišljensko možnost, ne pa kot nasebnost, navedeno zadošča za utemeljitev enotnosti nasproti nedeljivosti po možnosti in dejanskosti. Wieland od tod potegne sklep, da je deljenje časovna operacija in da je *noûs* operativna instanca: »Neskončna deljivost kontinuuma ustreza neomejenemu deljenju in štetju spoznavajočega duha.«¹⁹ Toda za Wielanda neomejena deljivost kontinuuma ni posledica neskončnega časa, ker gre pri obeh za vzporedne pojave, ki ne sledijo zgolj iz neomejene deljivosti misli, temveč vedno tudi iz zaznavanja.

19. Wieland, str. 303. Nasproti običajnemu strahu pred neskončnim, ki se ga običajno pripisuje Grkom, Wieland opozarja na posebno mesto *neskončnega*, *ápeiros*, na katerega naletimo v Aristotelovi razpravi o kontinuumu. Po Aristotelu je namreč v vsakem gibanju na delu neskončnost. Vendar neskončnosti ne pojmuje kot vztrajajočo, temveč kot vedno postajajočo razsežnost, s tem pa neskončnost zvede na časovno strukturo (*ibid.*, str. 300). V tej smeri poteka tudi naslonitev na delo duha. V dejavnosti *nóesis* nikoli ne dosežemo konca, videz neomejenosti pa imata tudi število in tisto, kar je zunaj neba, pravi Aristotel v *Fiziki* 203b 23. Wieland opozarja, da je potrebno neomejeno razumeti zgolj v smislu operativne strukture *nóesis*, da torej ni neomejena vsebina, temveč zgolj forma mišljenja. S tem postane neomejeno ali neskončno časovna struktura, ki je temelj tako reda števil in gibanja, kot tudi deljivosti kontinuuma. Še kratek ekskurz. Omenjeno razlikovanje neskončnosti je, kot opozarja Gasché, ključnega pomena tudi za Derridaja, še zlasti, ker se mu je večkrat očitalo, da je »neskončna igra netotalizacije« *slaba neskončnost*. Tu ni prostora za rekonstrukcijo te obrambe. Pripomnimo, da delitev na slabo in dobro neskončnost ni šele Heglova ideja, kot poudarja Gasché (*Gasché* [1994], str. 130 ff), saj se že Hegel v *Znanosti logike* sklicuje na Spinozo, ki razlikuje med »neskončnostjo nedovršenega niza« in med »neskončnostjo kot samorelacijo, kot *infinitum actu*« (*ibid.*). Toda v tem razlikovanju se Spinoza ne opira na nič drugega kakor prav na Aristotelovo razlikovanje iz *Fizike IV*, na razliko med možno (neskončna deljivost in neskončno dodajanje) in dejansko neskončnostjo. Po Aristotelu prva ne upošteva prave narave misli in je navaden sofizem. Le druga predstavlja pravi predmet prve filozofije.

Kontinuum mora biti v prvi vrsti nekaj celovitega. Četudi se »eno« izreka mnogovrstno, kot pravi Aristotel v *Metafiziki* 1052a 15, je ena izmed štirih lastnosti enega prav kontinuiranost nasproti povezovanju preko dotika in sosednosti. Razlika med temi načini povezovanja je v tem, da o kontinuumu govorimo tedaj, ko so skrajnosti neke reči eno, o dotikanju tedaj, ko so le-te skupaj, o sosednosti pa, ko med njimi ne biva nič sorodnega (*Fiz.*, 231a 22). Navedena definicija je pomembna za dokaz nemožnosti tega, da kontinuum sestavljajo nedeljivosti, tako da črta (*grammé*) kot kontinuum ne more biti sestavljena iz točk (*stigmôn*) kot nedeljivih. Analogija med *grammé* in *chrónos* je tu – naj opozorimo, da se pričujoče razpravljanje nahaja v VI. knjigi *Fizike* – še vedno na delu. Kot ne moremo govoriti o sosednosti točk v črti, tako tudi ne moremo govoriti o sosednosti zdajev v času: »Kajti sosedno je tisto, kjer se vmes ne nahaja nič sorodnega, medtem ko je med točkami vedno črta, med zdaji pa čas.« (*Fiz.*, 231b 7-9.)

D. *Chrónos in to posón*. Problem, ki se drži tega zastavka kontinuumu, je vprašanje njegove enotnosti. Kot pravi Marquard, ni možno sprejeti rešitve, po kateri enotnost kontinuumu temelji na nedeljivosti kontinuumu po času. Čas in gibanje sta namreč že kontinuumu: »Čas je kontinuum. Kontinuum poseduje enotnost. Toda iz kontinuumu časa ne smemo sklepati na enotnost časa. Vzrok za to leži v faktični razdeljenosti gibanja.« (*Marq.*, str. 86.)

Iz vprašanja »kaj na gibanju je čas« obenem izhaja vprašanje po tem, ali sta čas in število kvantuma, velikosti, *to posón*. Maloprej je bilo že razloženo, zakaj je čas velikost, vprašanje pa je, če je tudi velikost *kath'hauto*. V šesti knjigi *Kategorij* namreč Aristotel ločuje med *posón kath'hauto* in *posón symbebekós* (cf. *Böhme*, str. 176 ff); prav tako se z istim razlikovanjem ubada v trinajsti knjigi *Metafizike*, in sicer pod imenom *plêthos* in *mégethos*. V *Kategorijah* najdemo med primeri za kvantum tudi *arithmós*, *grammé* in *tópos*, čas pa je določen kot kontinuirani kvantum. Toda povsem določni odgovor na vprašanje, v katerega od obeh razlikovalnih polov spada čas, dobimo v *Metafiziki* 1020a 25 ff. Čas in gibanje sta kvantuma in obenem kontinuirana, ker so vse reči, katerih trpnosti sta, deljive. To še ne pomeni, kot opozarja *Böhme*, niti da sta čas in gibanje kvantuma ali kontinuumu na sebi, niti da sta na sebi deljiva (*Böhme*, str. 178). Deljivost je temeljna lastnost kontinuumu, toda tudi kvantuma, kajti kvantum je zgolj tisto, »kar je deljivo na dele«, od katerih je vsak eno in nekaj določenega (*Metaf.*, 1020a 7 ff). Kakorkoli že, Aristotel v *Metafiziki* in *Kategorijah* nazadnje poda istoveten odgovor. Ker število ne more biti kvantum *kath'hauto*, je *diskretna velikost*, *diorisménon*.

■ Naj povzamemo. Ker je bilo že dognano, da čas ni gibanje, da pa ima nujno opraviti z gibanjem, se je poskušalo odgovoriti na vprašanje, kaj na gibanju je čas. Ta »kaj« je zahteval odgovor na vprašanje statusa kontinuuma. Toda razprava o kontinuumu bi se spričo vzajemne določenosti časa in gibanja pogreznila v krožno določevanje, če Aristotel ne bi na neki točki problema premestil in bo nanj z nekoliko drugih izhodišč odgovoril kasneje. Z definicijo kontinuuma kot »deljivega v večno deljivem« si Aristotel potihoma že zagotovi enotnost kontinuuma, ker je omenjena deljivost zgolj deljivost po možnosti in zatorej le deljivost, ki jo izvaja mišljenje. To je ustrezen rešitev toliko, kolikor je kontinuum *symbebekós* nečesa, ne pa reč sama. Navedeno potemtakem še ne odgovori na vprašanje enotnosti časa. Zato Aristotel preide k razpravi o povezanosti gibanja in zaznavanja.

Zastoj časa: linija je krog

A. *Razlikovanje glede na prej in kasneje.* Prehod k temu odgovoru se odpre z vpotegnitvijo vprašanja o vlogi prejšnjega in kasnejšega zdaja v razpravo o enotnosti časa. »'Prej' in 'kasneje' je prvotno z ozirom na mesto; tu pa z ozirom na položaj.« (*Fiz.*, 219a 15.) Marquard navaja, da je v *Kategorijah* navedenih pet različnih pomenov prejšnjega in kasnejšega (*Kateg.*, 14a 26 – 14b 23). Pomenljivo je, da je tu prva izmed teh določitev določitev z ozirom na čas, kar pa v *Fiziki* ni sprejemljivo, kajti v njej gre, nasprotno, prav za določitev samega časa. *Metafizika* (1018b 9-30) prav tako postreže z listo prejšnjega in kasnejšega; tu določitev z ozirom na čas sledi določitvi z ozirom na mesto. V *Fiziki* naj bi bil torej čas opredeljen glede na prej in kasneje – kot smo videli, sta za minimalno shemo časa potrebna vsaj dva zdaja, eden, ki je prej, in drugi, ki je kasneje – za to pa to dvoje nikakor ne sme biti določeno z ozirom na čas. Čas je tisto »vmesno« med obema mejama oziroma skrajnostima zdajev. Poleg navzočnosti določenega časa, nam zaznavanje tega »vmes« priča tudi o zgodenem gibanju in celo o smeri gibanja časa. Z določitvijo časa glede na prej in kasneje namreč Aristotel poda impliciten odgovor na vprašanje smeri časa: čas teče od prej proti kasneje in v tem sledi gibanju zvezde stalnice od vzhoda proti zahodu (cf. *Marq.*, 93 ff).

■ Kot smo že videli, zaznavanje časa in zaznavanje gibanja sovpadata, in izhajajoč iz tega sovpadanja Aristotel formulira znamenito definicijo časa: čas je »število gibanj glede na prej in kasneje, *arithmòs kinéseos katà tò próteron*

kaì ísteron« (*Fiz.*, 219b 2). Ni težko uvideti, kaj imata čas in število skupnega: oba sta urejena z ozirom na prej in kasneje, njun red je red prejšnjega in kasnejšega. Isti red preveva tudi število, bržkone celo najdosledneje. Že Platon je v *Timaju* 37d prav z ozirom na urejenost, pravzaprav dovršenost, ki odlikuje števila, razložil negibno večnost. Ker pa čas ter gibanje dneva in noči nastaneta sočasno z nebom in ker je oboje ustvarjeno po zgledu večnosti, tudi v njima zasledimo odsev te iste urejenosti. Kljub tej deležnosti časa na številu, za Aristotela to še ne pomeni, da je čas matematična bit. Ni si namreč možno zamisliti, tako kot pri številih, da bi čas abstrahiriral od reči. Wieland od tod izčrpno dokazuje, da sta število in čas zgolj predikatna pojma in da ju Aristotel nikoli ne pojmuje kot nekaj samostojnega, celo ne kot nekaj povsem dejanskega. Pri tem je ključno mesto v *Metafiziki* 1053b 32, kjer Aristotel o enem, *hén* pravi, da ni število, temveč načelo števil, kolikor samo ni število. Z drugimi besedami, *hén* ni nikoli samostojno, temveč biva zgolj kot določeno, tj. je zgolj kot predikat. Na ta način so tudi števila zgolj kot števila nečesa, so bodisi števila reči bodisi števila pojmovnosti.²⁰ S tem pa tudi čas; kajti šele z ozirom na stvari v gibanju lahko določimo prej in kasneje, duša sama namreč za to določitev še ne zadošča, pa čeprav je *noús* v duši tisto, kar razlikuje različna stanja gibanj.

Navkljub videzu, da čas in število stojita daleč vsaksebi, poteka med njima globoka analogija. Kakor je število tuje štetemu, tako je zdaj tuj času, saj ni del njegovega bistva, pač pa je le *symbebekós*, pritiklina časa. In natanko za to z akcidenco zaprečeno tujost Derrida pravi, da uhaja Heideggrovi razmejivji Aristotelovega problema časa. »Ta tujost... je pojmovana v okviru sistema temeljnih nasprotij metafizike: tujost je mišljena kot akcidenca, virtualnost, možnost, nedovršenost kroga, slaba prisotnost itn.« (*JS*, str. 61.) Aristotel torej čas postavi za šteto število nasproti števnemu. Toda če je čas števljivo, potem morajo biti njegovi deli enaki, imeti enako mero. Mera je v primeru časa lahko edino zdaj; vsak drug časovni izsek bi kot mera že predpostavljal zdaje kot najmanjše enote časa.²¹ Toda nauk o kontinuumu je nedvoumno pokazal, da je

20. Wieland, str. 318. Odločilna za Wielandovo tezo je Aristotelova trditev, da »je zdaj predikat gibane reči, čas pa predikat samega gibanja« (*ibid.*, str. 325; *Fiz.*, 219b 22 in 220a 3). Tako se čas na gibano reč nanaša le posredno, medtem ko se neposredno nanaša na samo gibanje te reči. To obenem dokazuje, da čas ne more biti sestavljen iz zdajev.

21. Po drugi strani pa je že Antifon čas obravnaval kot mero. Po Barnesu se Aristotelov učenec Eudemos opira predvsem nanj, in ne toliko na Aristotela, ko čas obravnava kot mero, mero sprememb. Toda čeprav uporablja Aristotelovo terminologijo, se od njega bistveno razlikuje po tem, da čas razume le kot čas (trajanja) spremembe, in po tem, da so časi le časi dogodkov,

čas nezvedljivo, in da torej ni druge enote časa kot je čas sam. Čas ni sestavljen iz zdajev, pač pa iz časov, a vendar *njñ* spada pod kategorijo *poté*. Zdaj je le netrajajoča in punktualna meja časa in kot tak za zdaj in celo za samo mero časa sicer neobhodno potreben, a ne sovпада z njim: mera časa je trajanje, ki ga zamejujeta dva zdaja, eden, ki je prej, in drugi, ki je kasneje, to pa je minimalna shema časa, ki jo na osnovi zaznavanja zunanjega gibanja oblikuje duša. Podobno kot *hén* za število, je *njñ* za čas načelo časa, kolikor samo ni čas (cf. *Fiz.*, 220a 3). Zato lahko z Derridajem še enkrat rečemo, da je zdaj času tuje (njegovu) lastno bistvo.

B. Mera in število. Z vpeljavo mere Aristotel obnovi analogijo med časom in linijo, kajti »mera vsake reči je 'eno'«, pravi Aristotel v *Metafiziki* 1052b 24, in zato nedeljivo (*adiaretós*), ter dodaja, da se »celo v primeru črt poslužujemo dolžine enega stopala, kot da je ta dolžina nerazdeljiva (*átomos*)«. Nič nenavadnega ni torej, da je izmed vseh najbolj na mestu prav mera števila, ker je eno razumljeno kot nedeljivo. Število je torej paradigma vsake druge mere, z ozirom na vrsto merjenja pa to velja za merjenje kvantitete (*Metaf.*, 1053a 8). Lahko bi torej sklepali, da je čas seštevek zdajev kot enot časa. Toda videli smo, da zdaj ni del časa, obenem pa čas ni mera, temveč – tako kot ni števno, ampak šteto – izmerjeno. Torej je analogija z linijo le delna: »Enota mere tako štetega časa je zdaj, ki dopušča razlikovanje med prej in pozneje. Prav zato, ker je gibanje določeno glede na prej in pozneje, je grafična, linearna predstava časa pri Aristotelu potrebna in hkrati izključena. Ta določitev glede na prejšnje in poznejše 'na določen način' dejansko 'ustreza' točki (*akolutheî dè kai toútó pos tēi stigmēi*). Točka daje dolžini njeno *kontinuiteto* in njeno *mejo*. Linija je kontinuiteta točk. In vsaka točka je za vsak del obenem *konec* in *začetek* (*archē kai teleuté*). Potemtakem bi lahko menili, da je zdaj za čas tisto, kar je za linijo točka.« (*IS*, str. 59.)

Slehera točka v množstvu točk, ki tvorijo linijo, predstavlja zaključen moment, ker je istočasno njen izvor in njena meja. V primeru časa in zdaja temu ni tako: čeprav je res, da brez zdaja ni časa, pa v enaki meri drži tudi obratno, da brez časa ni zdaja (*Fiz.*, 220a 1). V sosledju zdajev bo razmerje med posameznimi členi neprimerno bolj zapleteno. Linija je niz »zaporednih zastojev«, pravi

da čas »ni medij, v katerem se razvrščajo dogodki, temveč aspekt organizacije teh dogodkov« (*Barnes*, str. 506). Z drugimi besedami, ni absolutnega časa, ni od dogodkov neodvisnega časa; po Antifonu denimo ni možen Newtonov absolutni, resnični oziroma matematični čas, ki teče mimo vsake relacije z zunanjimi rečmi. Implikacija je torej obojestranska: kakor ni spremembe brez časa, tako ni časa brez spremembe.

Derrida, čas pa ni množstvo takšnih zastojev in tudi zdaj sam ni pojmljiv kot zastoj. Dokaz temu je naslednje: preko zdaja je čas kontinuiran, hkrati pa tudi razdeljen (cf. *Fiz.*, 220a 5), zastoj pa bi ne prenesel takšne podvojenosti. Poleg tega s štetjem zdajev ne moremo izmeriti časa, ker za štetje potrebujemo vsaj dva zdaja, prejšnjega in kasnejšega, tako da zdaj na sebi še ni enota mere. Potemtakem čas, strogo vzeto, ni mišljen iz zdaja: »Kolikor namreč zahteva *meje*, točkam analogne zdaje, te pa so kot meje vselej akcidentalne in potencialne, toliko ima njegova matematizacija meje in ostaja glede njegovega bistva akcidentalna.« (*IS*, str. 61.)

C. *Linija in krog*. Kaj se je torej zgodilo na relaciji linija – čas? Očitno je, da analogije z linijo ni možno niti preprosto sprejeti niti enostavno zavreči. Da bi osvetlili neizbežnost te dvojnosti, se moramo vrniti na začetek četrte knjige *Fizike*, na razpravo o mestu. In sicer na tisti del, ki ga na tej točki povzema tudi razprava o času. Gre za to, da mesto ni deležno v nobenem procesu, se ne giblje, je pa pogoj gibanja. Opozarjamo, da mesto po Aristotelu nikakor ne more biti prazno in da ne obstaja izven teles, katerih mesto je. Skladno s tem Aristotel vpelje pomemben razloček: po eni strani je mesto tisto skupno, kjer se nahajajo vsa telesa; po drugi je mesto lastno vsaki posamezni stvari (*Fiz.*, 209a 31 – 209b 5). Ob tem je mesto tesno povezano z gibanjem, kajti le reči, ki imajo možnost gibanja, se lahko nahajajo na nekem mestu (*Fiz.*, 212b 28). Kot pogoj gibanja je mesto skupno vsem gibanjem. Ker pa se spričo gornjega razločka vse posamezne reči nahajajo na mestu (v kozmosu), ker so torej posamezna mesta postavljena z ozirom na to »vseobsegajoče« mesto, je tudi krožno gibanje mera vseh gibanj; gibanje nebesnih teles je namreč krožno, poleg krožnega pa Aristotel pozna še linearno in mešano gibanje. To ni brez konsekvenc za (ne)možnost linearnega časa. V resnici bo postavitve linearnega časa dosledno sledila gornjim premikom. Po Derridaju je analogija s črto dopustna »pod pogojem, da črte ne obravnavamo kot niza potencialnih mej, temveč kot dejansko linijo, mišljeno iz njenih skrajnosti (*tà éschata*, in ne iz delov, 220a). Kar nedvomno dopušča razlikovanje med časom in gibanjem na eni ter črto kot homogenim nizom mejnih točk na drugi strani; kar pa se obenem zvede na to, da se misli čas in gibanje iz *telosa*, iz dovršene, dejanske, polno prisotne črte, ki združi *začrtanje*, se pravi ga v *krogu* zbríše.« (*IS*, str. 59-60.) Aristotel ne more sprejeti možnosti neskončnega linearnega gibanja. Namesto tega se slednje na neki točki sklene v krog in si s tem zagotoviti večnost. Kajti gibanje nebesnih teles je večno, nespremenljivo in popolno, od tod pa sledi, da ni v času (*Fiz.*, 221b 3). V resnici je linearno gibanje merjeno zgolj po tem večno

reproducirajočem se krogu in zgolj iz njega dobiva smisel. Bržkone Aristotel prav iz te perspektive sklepa, da je »čas sam videti kot krog« (Fiz., 223b 28), ne da bi za to trditev v *Fiziki* sploh obstajala kaka druga utemeljitev.²²

Derrida na trditev, da »metafizika *dojema* črto med točko in krogom, med možnostjo in dejanskostjo (prisotnega)« (IS, str. 60), naveže, da čas ni mogel biti pojmovan drugače kot znotraj okvira določenega pojmovanja *grammé*: torej okvira, ki je določen z bitjo kot prisotnostjo, *stelosom*, krogom, *energeijo*. Če povedano zaostriamo, čas je bil lahko mišljen kot linija samo zato, ker je bilo vseskozi že sprejeto, da se ta linija na neki točki sklene v krog oziroma da je linija pravzaprav le in zgolj krog. Jasno je namreč, da si zgolj iz zdaja čas na noben način ne more zagotoviti enotnosti in kontinuiranosti; slednje doseže šele z redukcijo na gibanje nebesnih teles. Od tod je analogija med časom in linijo smiselna zgolj kot problematična in prav kot tako jo je potrebno vzeti nase. »Moč in potencialnost, *dinamika*, sta bila pod imenom časa vedno mišljena v horizontu eshatologije ali teleologije kot nedovršena črta, ki skladno s krogom napotuje na arheologijo. Paruzijo se misli znotraj sistematičnega gibanja vseh teh pojmov.« (Ibid.)

Navzlic tej problematičnosti Derrida v Aristotelovem zastavku časa že najdeva tudi sredstva za njeno preseganje. Natanko v tem je razlog njene določujočnosti oziroma, kot to nujno dvojnost imenuje Derrida, njene zapore [*la clôture*] za celotno zgodovino filozofije. Zapora pomeni formalno nujnost, ki ji je podvržen sleherni diskurz; je nujnost njegove nečistosti, zadolženosti natančno sistemu, kar kritizira, obenem pa formalna nujnost, ki znotraj diskurza začrta njegovo preseganje. Aporija časa iz *Fizike IV* je takšna zapora, ker se nikoli ne izteče v *euporía*, v razrešitev začetne *aporía* skozi dialektično-retorično razpravo.²³ Preko te aporije Derrida poveže dve nasprotujoči si pojmovanji zdaja pri Aristotelu, zdaja, ki je enkrat konstitutivni del časa, drugič pa času tuje število, a tuje kot njegova pritiklina. Aporija časa s tem ni razrešena, nasprotno; Derrida zgolj pokaže, zakaj mora ostati nerazrešena in zakaj ravno ta nerazrešenost učinkuje skozi zgodovino metafizike. Še več, odprtost aporije kot svoj učinek morda konstituira metafiziko samo.²⁴ Seveda pod predpostavko, da je

22. To ugotavlja Marquard in dodaja, da je omenjeno trditev možno vključiti v kontekst *Fizike* le z naslonitvijo na razvijanja v *De caelo* II, 4; cf. Marq., 141 ff.

23. O diaporematski metodi pri Aristotelu cf. Valentin Kalan, *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1981, str. 62-70.

24. Takšen način branja tekstov iz zgodovine filozofije je točka razlike med Heideggrom in Derridajem. Medtem ko Derrida do zadnjega vztraja na nezvedljivi zadolženosti metafizičnim

aporija že določena z razlikovanjem med možnostjo in dejanskostjo. Glede slednjega je nedvoumen že Aristotel, ko pravi, da »zdaj deli po možnosti« in je v tem pogledu vedno drugo, *aiei éteron* (*Fiz.*, 222a 12-15). A obenem zdaj spaja in je vedno isto, je *aiei tò autó*. Zdaj je drugo, kolikor deli čas, in zdaj je isto, kolikor ga poenoti.²⁵ Zgolj v tem slednjem shema časa spominja na *mathematikôn grammôn*, zgolj v tem slednjem ima podobo homogenega niza istovrstnih zdajev. To, da se ista reč lahko izreka bodisi glede na možnost bodisi glede na dejanskost, pa za Aristotela tako ali tako ni vprašljivo.²⁶ Kljub temu prav zadnje opredeljuje pomembno razliko: »*Po eni plati* je čas kot število gibanja na strani nebiti, materije, možnosti in nedovršenosti. Dejanska bit, energija, ni čas, temveč večna prisotnost. Aristotel nas na to opozori v *Fiziki IV*: 'Torej je očitno, da večno bivajoče (*tà aei ónta*), kolikor je večno, ni v času.' (221b) *Po drugi plati* pa čas ni nebit in nebivajoče ni v času.« (*IS*, str 62.) Ta dvojnost mora ostati odprta ne navkljub, temveč natanko zato, ker sta »gibanje in čas razumljena iz biti kot dejanske prisotnosti.«²⁷

D. Razcep prisotnosti. Dobljena dvojnost v sebi skriva razcep. Da bi ga lahko izpostavili, se vrnimo h »kontinuirani zmedi«, ki jo s svojo umestitvijo

tekstom in na njihovem vzajemnem napotevanju, zaradi česar nobenega teksta ni možno razložiti z drugim tekstom, Heidegger vulgarni pojem časa bere kot metafizični preatekst (*Bernet*, str. 21). To je razlog, da Derrida na koncu podvomi ne samo v določene rezultate Heideggrove destrukcije, ampak tudi v sam vulgarni pojem časa. Skratka, ker, prvič, ni niti metafizičnega preateksta niti izvirne forme razlike, zato, drugič, ni drugega pojma časa kot je vulgarni oziroma metafizični čas, s čimer je »avtentičnemu času« odvzeta vsaka pristojnost.

25. Čas sam sočasno vpeljuje razločevanje in povezovanje. V zvezi s to sintetično platjo časa, ki gre v korak z njegovo razločevalno platjo, se še enkrat vrnimo na izvajanja v *O duši*. Ko Aristotel v zvezi z vsemi čutili kot zmožnostmi razločevanja znotraj zaznavne možnosti poveže v enovito dejavnost dejanskost zaznavnega predmeta in dejanskost zaznavne zmožnosti, jasno izpostavi, da »se vsaka zaznava nanaša na prisotno čutno bivajoče« (*O duši*, 426b 10). Obenem poudari, da ločenih stvari »ne moremo presojati v ločenih časih«. Gre za to, da zaznavanje razlike med dvema predmetoma časovno sovpade z dejanskostjo zaznavanih predmetov, se pravi, da med njima ni dopustno nobeno odstopanje. Če povemo z Aristotelom, tu ne gre za najključje, in v zvezi s slednjim Aristotel pristavi: »... z naključnim po času hočem reči, da na primer *sedaj* (*nyn*) rečem, da sta različna, ne pa da sta *sedaj* različna...« (*ibid.* 25 ff). Skladno s tem Aristotel zahteva hkratno obeh predmetov, saj »ta zmožnost izreka oboje, tako da *sedaj* izreka, kot tudi da sta *sedaj* različna – torej sta oba predmeta istočasno prisotna skupaj« (*ibid.*; naši poudarki). In še sklep: »Potemtakem je razločevalna zmožnost oziroma čut nerazdeljena ter presoja v nerazdeljenem času.« (*Ibid.*)

26. O tem cf. *Fiz.*, 191b 28; in pa seveda *Metaf.*, 1017a 35 ff.

27. *Ibid.* Da mora na koncu ostati paradoks, priznava tudi Marquard: »Da bi spoznali tok časa, moramo pridržati čas. In: enotnost časa temelji na njegovi deljivosti. Te paradoksnosti ne moremo reducirati.« (*Marq.*, str. 197.)

med zmožnost in dejanskost, med željo in izpolnitev ipd. vnaša *hymén*. Dvojnost časovne določitve iz *Fizike IV* se namreč kaže tudi skozi dvojnost časovne določitve tega *hymén*. Čeprav se umešča v *diastemo* med obema poloma, je *hymén* daleč od tega, da bi bil njuno središče ali celo njuno stičišče oziroma presečišče. Ker nima ničesar lastnega, še najmanj lastnega življenja, v svojem parazitiranju ne more brez njiju, je torej možen zgolj z ozirom na tisto, česar parazit je. Potemtakem biva le znotraj prisotnosti, toda kot njen rob, je, kot pravi Derrida, »vmesni akt oziroma vmesni čas«, ki pa ne daje časa, tj. niti časa kot eksistence pojma niti izgubljenega ali najdenega časa niti trenutka ali večnosti (*D*, str. 260). In prav ta odsotnost lastnega ga v njegovem parazitiranju postavlja za tako dejavnega in »živega«, da učinkuje kot grožnja, grožnja tistemu, česar vmesnost je, v zadnji instanci kot grožnja prisotnosti na splošno: *hymén* onemogoča vsako gotovost gospodovanja v katerikoli podobi prisotnega, onemogoča njegovo gotovost, ne pa tudi gospodovanje samo. Zopet se moramo zadovoljiti z omejeno ekonomijo. *Hymén* je med obema poloma in na neki način spada k obema, namreč na način njune slepe pege, njune (ne)možnosti, če uporabimo Gaschéjevo sintagmo. V tem je bil vedno tako ali drugače povezan s pisavo: »Izmenoma se ga je bralo skladno s to ali ono vrsto prisotnosti: kot delo pisave *nasproti* času ali pa kot delo pisave *skozi* čas.« (*Ibid.*) To ogrožanje prisotnosti je inherentno njegovi odlagajoči navzočnosti: »Če vmesni čas *hymena* odlaga sedanje, preteklo, prihodnje ali večno prisotno, tedaj njegov list nima ne notranjosti ne zunanosti, ne spada niti k izvorniku niti k reprezentaciji, niti k realnosti niti k imaginarnemu.« (*Ibid.*, str. 261.) Čas, ki ga daje *hymén*, je odlog, zamuda prisotnega. Ta odlog, ki pomeni razlikovanje, ne obstaja brez prisotnega, a ni zvedljivo nanj; na enak način *znak* kot primer razlikovane prisotnosti ne more biti mišljen iz prisotnosti. V prisotnem nastopa kot slepa pega, vprašanje pa je, ali je ta glede na prisotno nekaj nepomembnega, drugotnega, naključnega, ali pa je zanj na neki način nepogrešljiv pogoj. Morda to vprašanje na prvi pogled deluje odvečno ali vsiljeno; morda, toda ko je enkrat postavljeno – to pa se zgodi tisti hip, ko *hymén* razumemo kot dopolnilo, še bolj pa tedaj, ko v njem prepoznamo grožnjo prisotnemu – se odgovoru nanj ni več moč izmakniti. Prehod od omejene k obči ekonomiji je v tem primeru sicer nejasen, zato pa nič manj izrecen. Omenjeno vprašanje nam torej kot svoj pravi *tópos* ne podaja dopolnila, temveč samo prisotnost, kajti ost vprašanja po dopolnilu je usmerjena v zapletenost razmerja med dopolnilom in prisotnostjo. Ključ do razumevanja *hymena* je potemtakem v vprašanju njegove temporalnosti. Gledano iz te ozke perspektive *hymena*, je v prvi vrsti očitno,

katera časovnost *ni* tista, ki bi mu jo lahko pripisali: to ni linerana časovnost in ni časovnost, ki bi bila zvedljiva na katerikoli modus prisotnosti. Odpoved lastnemu potegne za seboj pripoznanje neizbežnega razcepa znotraj prisotnosti, ki le tej uhaja in jo omogoča. Toda ta temporalnost ni preprosto čista anticipacija; vselej je *anticipacija pasivnosti* nekega »vedno-že-tu«, potemtakem anticipacija, ki skozi učinkovanje naknadnosti istočasno že spodjeda samo sebe (G, str. 98). Iz te podobe *hymena* lahko sedaj potegnemo prve sklepa glede dekonstrukcije časa, ne da bi pri tem zapustili Aristotelov tekst.

Ker je prisotnost vedno že razcepljena, ker je njena polnost vedno že načeta, čas in gibanje kot določena po njej nista niti bivajoča niti nebivajoča, temveč velja zanju oznaka »slaba prisotnost«: »Kategorija želje ali gibanja kot taki in kategorija časa kot takega sta torej v Aristotelovem tekstu že ali še vedno *podvrženi* in obenem *odtegnjeni* tako raz-mejitvi metafizike kot mišljenja prisotnega kakor tudi njenemu enostavnemu preobratu.« (IS, str. 62.) Zato je omenjena dvojnost časa pri Aristotelu določujoča tako navzven kot navznoter, tj. obenem zarisuje vpetost v metafizično polje in njegov preboj. Téma časa iz *Fizike IV* je, to sedaj že lahko rečemo, *nujna aporija* in od tod zapora vseh kasnejših refleksij časa. Nujna zato, ker je inherentna sami témi časa. Aristotel jo izpostavi, a eksplicitno nanjo ne odgovori, vendar to, kot smo videli, ni zgolj simptom. Sama forma vprašanja po temeljnejšem, univerzalnejšem času je vpisana v možnost metafizike kot take in zatorej sama metafizična. Zato ima Aristotelova obravnava časa pri Derridaju privilegirano mesto. Od tod bi bilo zgrešeno sklepati, da avtorji, ki jih obravnava v »Ousía in grammé« (Kant, Hegel, Bergson, Heidegger), v razpravo o času ne vpeljejo nič novega. Nasprotno, Derridajeva poanta je v tem, da problem zastavijo na novo, mu spričo dejstev, ki jih Aristotel ni mogel poznati, dodajo druge aspekte, celo spremenijo horizont, toda vedno znova se vračajo k artikulaciji iste vodilne niti razprave o času: tako ali drugače artikulirajo *razcep* (v) prisotnosti, ki ga je izpostavila Aristotelova aporetika časa. Razcep, ki je (ne)možnost prisotnosti: »Prisotno nastopa kot tako le tako, da se nanaša nase, kot tako se izreka in motri le s tem, da se razcepi, tako da se v kotu, v razcepu upogne vase... Možnost – oziroma moč – prisotnega je zgolj njegova lastna meja, njegova notranja guba, njegova nemožnost – oziroma njegova nemoč.« (D, str. 338.) Forma iz prisotnosti mišljenega časa je forma njegove razcepljenosti.

Analogija z glasbo in quasi sinteza

Toda tudi mimo aporetičnosti časa je iz Aristotelovega stališča o povezo-
vanju sosednjih točk vendarle možno potegniti določene sklepe glede enotnosti
števil oziroma zdajev v nizu. Böhme to možnost, ki je resda ni možno sprejeti
brez pridržka, razvije skozi analogijo s pitagorejsko teorijo glasbe: *diástema*,
interval, ki ga zamejujeta dva tona, nastane šele skozi njuno zlitje. Pri temu
zlitju ne gre za sozvočje obeh tonov, temveč za harmonijo. Na ta način bi po
Böhmeju lahko razumeli tudi red števil ter tako »glasbeni interval dojeli kot
matematično razmerje«. Od tod pa bi bilo možno razložiti tudi nizanje zdajev,
kolikor je zdaj opredeljen kot meja: »Glede na prej in kasneje razlikovana
zdaja določata čas kot svoj razmik (*diástema*) tako, kakor dva tona oblikujeta
interval.« (Böhme, str. 185.) S to analogijo bi prihranili tisto, s čimer je analiza
časa iz *Fizike IV* odločilno vplivala na pojmovanja časa vse do Bergsona: tega
razmika med zdaji namreč preko analogije z glasbo ne bi bilo potrebno razumeti
kot prostorski razmik, tj. število ne bi bilo tisto, s čimer bi primerjali čas. Tako
bi postavili pod vprašaj tudi »vulgarni« pojem časa, ki sledi iz razmerja med
časom in številom kot štetim, čas ki je štet tako kot vsako drugo predročno, se
pravi, ki za čas jemlje sam zdaj kot njegovo monadično enoto.²⁸ Ta analogija z
glasbo ima pomenljivo sodobno vzporednico.

28. »Vulgarnost« je pri Heideggru omejena na možnost štetja in preračunavanja, na možnost, ki
jo nudi zgolj polje bivajočega ter nanj vezano »običajno izkustvo« časa. Ker metafizika ne
gre preko okvira bivajočega kot bivajočega, ima v njej račun, ki sta mu nazadnje podrejena
tako celota bivajočega kot najvišje bivajoče, povsem legitimno mesto. To preračunavanje
postane nesprejemljivo tisti hip, ko se poskuša vsiliti domeni biti. Fundamentalna ontologija
se skladno s tem utemeljuje na zamejitvi »pravega« področja računa: »To mišljenje, katerega
misli ne le da ne računajo, temveč so sploh določene iz tistega, kar je drugo od bivajočega,
imenujemo bistveno mišljenje. Namesto da bi računalo od bivajočega na bivajoče, se razdaja
v biti za resnico biti. To mišljenje od-govarja nagovoru [Anspruch] biti...« Martin Heidegger,
»Kaj je metafizika?«, v: *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str. 142.
Ponovni premislek časa je ena izmed prioritarnih nalog tega mišljenja: »Toda čas, ki ga je
treba sedaj misliti, ni spoznan iz spremenljivega poteka bivajočega. Čas je očitno še popolnoma
drugačnega bistva, ki ga z metafizičnim pojmom časa ne le ni bilo mogoče misliti, temveč ga
z njim tudi nikoli ne bo mogoče misliti. Čas postane tako šele premisleka potreben priimek
za resnico biti, ki jo je predvsem šele treba izkusiti.« (*Ibid.*, str. 108.) Pod to trditev, sploh pa
pod samo to dikcijo, se Derrida nedvomno ne more več podpisati. Po njem namreč nimamo
na voljo drugega kot zgolj metafizični pojem časa. Menimo, da gre tu za odločilno razliko
med Heideggrum in Derridajem. Oba pozivata k ponovnemu premisleku grškega korena
časa; oba trdita, da je bilo dojetje časa skozi zgodovino pogojeno z nemišljenim bistvom

Linearno razumevanje časa se opira na prostorsko komponento in je po Derridaju bistveno povezano tako z linearnostjo govora kot z linearnostjo pisave. Saussurjev pojem znaka je zgrajen po modelu linearnega časa in le po njem – navkljub poudarku na diferenciranem in formalnem značaju znaka – ostaja zavezan metafiziki. Akustični označevalec ima po Saussurju na voljo le časovno linijo, v katero se uverižijo njegovi elementi; kot dokaz navaja primer pisave. S tem uveriženjem je akustičnim označevalcem možno pripisati trajanje in ga izmeriti z linijo. Derrida trdi, da je natanko to točka, »na kateri se Jakobson odločilno odvrne od Saussurja, ko homogenost linije nadomesti s strukturo, ki ima glasbeni pomen, z 'akordom v glasbi'. Tu ni vprašljiva Saussurjeva trditev, da je bistvo diskurza časovno, temveč pojem časa, ki usmerja to trditev in celotno analizo: čas, dojet kot linearna zaporednost, kot 'konsekutivnost'.« (G, str. 105.) V *Anagramih* v to konsekutivno nizanje elementov diskurza podvomi celo Saussure sam, ko opozori, da je morda ne gre obravnavati kot povsem evidentne resnice. Toda ta dvom bi moral neizbežno izzvati pretres vezi med znakom in *phoné*, vezi med smislom in zvokom ter psihologizem, ki je vpisan v to vez. Očitno pa to evidentnost nasprotno podpira fonologizem oziroma postavljanje pisave v podrejen položaj z ozirom na fonično substanco. Ključno vprašanje je način povezovanja elementov diskurza, pri čemer ni pomembno, ali gre za govorjeni ali za pisani diskurz. Analogija z glasbo omogoči rešitev vprašanja tega nizanja s tem, da kot konstitutivni element njihove kontinuiranosti vpelje interval, ki nastopi šele *naknadno*, tj. po spojitvi dveh sosednjih zdajev, ter retroaktivno zagotovi njuno povezanost. Ključno pri tem je, da z vidika antičnega dojetja časa ohrani njegov enoviti tok. Tematika časa tu ni ločljiva od tematike pisave. Derridajevo vprašanje po pisavi je v prvi vrsti vprašanje po tistih grafemskih značilnostih, ki tvorijo poudarke, presledke in

časa; toda iz prepoznanja te nereflektirane določujočnosti sledita ne le drugačna *sklepa*, temveč povsem drugi *strategiji*. Nasproti zgoraj navedenim Heideggrovim zaključkom, Derrida dvomi v obstoj kakega drugega časa kot metafizičnega, kajti nastavke nemetafizičnosti – če smo natančni, *nemetafizični pogoj možnosti metafizičnega dojetja časa* – najde v samem metafizičnem korenu, v razvitju časa iz *Fizike IV*, nato pa spremlja učinkovanje te nereflektiranosti skozi zgodovino. Tudi dejstvo, da Heidegger »v prvih metafizičnih imenih biti« sliši določeno »oglašanje skritega bistva časa«, ne zmanjša razlike med njima, nasprotno. Ta razlika napotuje na naslednji sklep: kljub poudarjenemu inavguralnemu zastavku premisleka časa, ki ga odpre fundamentalna ontologija, dekonstrukcijskega časa ne moremo ne omejiti ne meriti po njej. Ne gre torej za nikakršno nadaljevanje, poglobljanje ali popravljanje Heideggrovega projekta, temveč za povsem drugo okolje in povsem drugi projekt. Toda pobuda destrukcije časa je za dekonstrukcijo časa neizbrisljiva. *dobro vzkleti inbov*

zaznamke, ki jih govor (zvočno) ne artikulira, ki pa so kljub temu navzoči v njem kot nepogrešljivi momenti njegovega funkcioniranja. Potemtakem vprašanje pisave izpostavi konstitutivnost intervala znotraj nizanja.

Navedeni preobrat malenkostno zadane Saussurjev pojem znaka. Razlika med označevalcem in označencem ne nastopa več kot razlika med sledjo (označevalec) in smislom (označenec), pri čemer je slednje trdni in na določeni točki še vedno samostojni moment. Pravimo na določeni točki, kajti navkljub Saussurjevi zahtevi, da sta označevalec in označenec le dve plati iste produkcije, obstaja možnost, da označenec mislimo kot pojem ali *res*, zunaj verige označevalcev in izven vsake vezanosti na označevalce. Derrida tej možnosti pravi možnost »transcendentalnega označenca« (P, str. 30). Prav skozi zavrnitev slednjega radikalizira razliko med označevalcem in označencem, s čimer vpelje – navidezni – privilegij označevalca. Če se izrazimo malce paradokсно, šele ko je razlika med označevalcem in označencem do določene mere zabrisana, relativizirana, šele tedaj lahko nastopi v vsej svoji radikalnosti in to navkljub ali pa prav spričo pogojenosti razlike med *signans* in *signatum* z razliko med dušo in telesom. To sholastično razlikovanje je namreč možno le skozi predpostavko nekega *primum signatum* kot instance *logosa*. Lévinasov pojem sledi tu zadobi svojo semiološko komponento. Sled namreč kontaminira obe plati znaka, tako označevalec kot označenec. Toda sled sama je najprej označevalec in od tod videz privilegiranja označevalca – ali »materialnosti označevalca«, kot se je temu reklo – kajti označenec je odslej vedno tudi že v položaju označevalca, »je izvorno in bistveno sled«. S tem smo vrženi v formalno igro razlik, v nenehno vzajemno napotovanje elementov, preko katere je vsaka enostavna prisotnost ali odsotnost, prav tako vsaka samoprisotnost, razpršena oziroma vpeta v mrežo označevalcev. Vsak element funkcionira zgolj skozi napotovanje na drugi moment, ki prav tako ni enostavno prisoten itd. Omenjeno napotovanje ni nobena čista arbitrarnost. Tako Derrida govori o »nezavednem računu«, ki izhaja iz ekonomije sledi. Potemtakem je vsak element diskurza konstituiran iz »sledi drugih elementov verige ali sistema,« toda ta »sled se nahaja v njem« (P, str. 38). Časovni red je tu že sprevrnjen. Ničesar ni zunaj sistema razlik oziroma gibanja razlike, kar pomeni, da se sleherni element diskurza – prav tako pa sam subjekt – vzpostavi le tako, da se razlikuje, odloži, temporira, se skratka razlikuje. To pretkanost s sledmi Derrida imenuje *tekst* – toda to ni pratekst, prisotni tekst, temveč tekst, ki se plete skozi transformacijo drugega teksta. V obravnavi Freudovega nezavednega Derrida nikjer prisotni »nezavedni tekst« poda kot splet sledi oziroma razlik, ki ga konstituirajo *vedno že*

transkribirani arhivi (*ED*, str. 314). Vrednost tega »vedno že« kaže na naknadno, dopolnilno, zakasnelo rekonstitucijo prisotnega označenca. Z drugimi besedami, prisotno je vedno že rekonstituirano, toda rekonstituirano skozi anticipacijo. Razlika med označevalcem in označencem na ta način ni zabrisana; nasprotno, kontaminacija s sledjo jo šele postavi za razliko. Kajti v resnici je igra razlik *quasi* sinteza: »Razlika je sistematična igra razlik, sledi razlik, *uprostorjenja*, ki spravlja elemente v medsebojni odnos.« (*P*, str. 38.) V »Freud in scena pisave«²⁹ Derrida poda še ostrejše opredelitev: »sledi proizvajajo prostor svojega vpisa le s tem, da si dajejo periodo svojega zabrisa«, vseskozi so torej konstituirane skozi razcep med ponavljanjem ali berljivostjo in zabrisanjem ali neberljivostjo. Slednje, samodestrukcija sledi ali smrt sama, ni njena naključna pritiklina, temveč struktura sledi same, ki je v tem odtegnjena prisotnemu in na njegovi periferiji omogoča izvorno ali *quasi* sintezo heterogenosti.³⁰ Tako kot je *phármakon* kot »sintaktična igra« v zoperstavitvi polov obenem že njihova sinteza (*D*, str. 146).

Še enkrat se bomo vrnili k Aristotelovi *Fiziki*, da bi pokazali, kako *quasi* sinteza prispeva k povezovanju zdajev in torej h kontinuiteti časa. Vsekakor se ta sinteza lahko vrši zgolj v okviru samega zdaja. Kaj je torej ta *sled v zdaju*, ki konstituira zdaj kot učinek sledi drugih zdajev, ki so sami členi časovne verige? Kako lahko zdaj za nazaj konstituira samega sebe iz samega sebe?

Čas razlike

Ko vključuje logiko sledi, razlika stoji na delu »mrtvega časa«. Spodletelost linearnega časa sprevrže v njeno možnost: odlog, zamuda, pridržek, interval in diskontinuiranost so zato temeljni pojmi temporizacije kot možnosti vsake temporalizacije. Dominacija prisotnosti tu za trenutek umanjka. Ko Derrida celotno svoje podvzetje zastavi na bežnem trenutku tega umanjkanja, je očitno, da ne gre po poti eksistencialno-ontološke razdelave časovnosti: »Prvič, *razlika* napotuje na (aktivno in pasivno) gibanje, ki sestoji v razlikovanju z odlogom, predstavitvijo, odgoditvijo, vračanjem, ovinkom in pridržanjem. V tem smislu razliki ne predhodi izvorna in nerazcepljena enotnost prisotne možnosti, ki bi

29. Cf. prevod v pričujoči številki.

30. O tej radikalizaciji Freudove misli sledi, cf. Sarah Kofman, *Lectures de Derrida, Galilée*, Pariz 1984, str. 69 ff.

jo pridržala, ali takšen potrošek, ki bi ga prihranila za kasneje, ne predhodi ji račun ali ekonomska zavest. Nasprotno, kar razlikuje prisotnost, je tisto, iz česar je prisotnost naznačena ali željena v svojem reprezentantu, svojem znaku, svoji sledi...« (P, str. 17.) Z razliko kot odlogom se »čas odpre samemu sebi kot odlog izvora in razmerje do sebe«. Razlika je torej pogoj »možnosti temporalizacije«, njena »primordialna konstitucija«. ³¹ Ta Gaschéjeva precizacija je ključna, ker razlika sama po sebi ni možnost časa, kot tudi razlikovanje kot odlaganje in razlikovanje ne zadeva že prisotne možnosti. Razlika se ne umešča na mesto možnosti, temveč kot njen konstituens pred njo, s tem, da je ta »pred« že v njej. Očitno je tudi, da se razlika kot odlog ne nahaja med dvema prisotnostima. Nasproti vsemu temu hoče Derrida pokazati, da razlika – kot motnja v prisotnosti, kot njena belina, časovna neumestljivost, interval – konstituira prisotnost v vseh njenih modifikacijah. Kakor je *hymén* »transformator tistega, čemur omogoči trans-pojavitev« (D, str. 349), tako ostaja razlika pridržana v prisotnem, se ne poprisoti in se ne pojavi, ne velja pa obratno, da ostane prisotno pridržano v razliki. Povedano v Aristotelovi govorici, razlika konstituira sleherno pozicijo zdaja. Temeljno vprašanje je sedaj v tem, kaj je izhodišče te konstitucije. Če je razlika konstituens, potem je njena pozicija vedno že podvojena in premeščena. Sprevrča enostavno nasprotje med zunaj in znotraj. Po eni strani se konstitucija časa ne more vršiti iz čiste zunanosti. Po drugi strani Derrida za izhodišče ne more preprosto vzeti Husserlove »notranje zavesti časa«. Po analogiji z Lévinasovo sledjo, se ta konstitucija možnosti časa vrši iz točke testamentarne prežetosti vseh časovnih modusov in časa samega. Ne iz preteklosti kot enega izmed njih, temveč iz *absolutne preteklosti*, glede na katero so vsi časovni modusi, vključno s preteklostjo, *ex post*. Atribut »absolutno« poudarja nezvedljivost na kateregakoli izmed časovnih modusov. Derridajeva naslonitev na testamentarnost preteklega ne vsebuje nikakršne pesimičnosti ali celo apokaliptičnosti. ³² Nasprotno, Derrida ne bo prenehal poudar-

31. Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/London 1986, str. 196 ff.

32. O Derridajevi sumničavosti do pojma »apokalipse«, cf. Jacques Derrida, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Galilée, Pariz 1983. Razprava se izteče v pripoznanje nujnega deleža apokaliptičnosti v vsakem tekstu, ki desidentificira mesto govorca oziroma pisca: »Ali apokaliptično ne bi bilo transcendentalni pogoj vsakega diskurza, celo vsakega izkustva, vsakega znaka in vsake sledi? Tedaj bi bila zvrst takoimenovanih 'apokaliptičnih spisov' v strogem smislu zgolj neki primer, *eksemplarno* razkritje te transcendentalne strukture.« (*Ibid.*, str. 77-78.)

jati dela smrti znotraj življenja, dela mrtve črke, ki prežema živo in se na določeni točki izkaže za pogoj njegove možnosti: »Prapisava zaznamuje *mrtvi čas* v prisotnosti živega sedanjika, v obči formi vsake prisotnosti. Na delu je mrtvi čas.« (G, str. 99.)

Toda kljub vsemu, zakaj se Derrida opre na absolutno preteklost? Logika sledi, logika vzajemnega napotovanja označevalcev je ekonomija absolutne preteklosti. Slednja tako prežema sleherni delček časa, obenem pa ostaja nezvedljiva drugost časa, saj se izmika vsem časovnim modusom. Derrida je tu Lévinasov dedič. »Absolutno minula preteklost«, kakor jo imenuje Lévinas, ustreza pomenskosti sledi in se razodeva v obličju kot svojski zarezi časa, kot radikalni odsotnosti. »Obličje je edinstveno odprtje, kjer pomenskost Transcendentnega ne izniči transcendence, da bi jo postavila v imanentni *red*, ampak kjer se transcendenca nasprotno ohrani kot vselej minula transcendenca transcendentnega. Relacija med označenim in pomenom ni korelacija, temveč *nepravilnost* sama.«³³ Asimetričnost sledi nas napotuje na ireverzibilno preteklost, ki preko nepravilnosti, s katero je zaznamovana, odpira polje onstran biti. Radikalno odsotno je odtegnjeno tako nasprotju prisotno/odsotno kot nasprotju prikrito/razkrito. Čeprav je odtegnjeno vsaki fenomenalnosti, še ni afenomenalno; terja le *drugi red* fenomenalnosti. Dokler absolutno minula preteklost vztraja v sledi, tako dolgo moti in pretresa *red sveta*, in v tem pretresanju je sled »umestitev prostora v čas, točka, kjer se svet nagiba k preteklosti in času« (»Sled drugega«, str. 142). Časovna nezvedljivost in neizmerljivost sledi neposredno implicira etično dimenzijo. Od tod je do Derridajeve prasledi kot hkratne temporizacije in uprostitve le še korak.

33. Emmanuel Lévinas, »Sled drugega«, v: *Problemi* 3, Ljubljana 1995, str. 139. Lévinas je že zelo zgodaj odkril možnost nekega »drugega časa«, točneje, časa, ki privede do drugosti: »Hipostaza prisotnega je sicer le en moment hipostaze; čas lahko naznači neko drugo relacijo med eksistiranjem in eksistirajočim.« Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, PUF, Pariz (1948) 1991⁴, str. 35. O »drugem času« in možnosti, ki jo odpira skozi obličje, o času, ki ni čas istega in niti ne spada k sedanjosti niti ni onstran nje, cf. John Llewelyn, *Emmanuel Lévinas. The Genealogy of Ethics*, Routledge, London/New York 1995, str. 143 ff. Derrida navaja, da je srečanje z absolutno drugim »edino možno odprtje časa«, odprtje, ki je čisti potrošek onstran ekonomije, a je kljub temu navzoče v sedanjosti izkustva sledi (»Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas«, v: *ED*, str. 142). »Drugi čas« nima svoje možnosti onstran, ampak le znotraj časa prisotnosti. Searlu v kritiki »Signature, dogodka konteksta« uide prav ta razloček: »Čas in mesto tega *drugič* [*l'autre fois*] (*the other time*) sta takoj že (*at once*) na delu in že spreminjata *prvič*, prvokrat in *at once*. Prav takšne *hibe* me zanimajo: drugič v prvič nekega prvokrat, *at once*.« Jacques Derrida, *Limited Inc.*, Galilée, Pariz 1990, str. 120-121.

Kljub temu, ali bolje, natanko zato, ker ostaja nezvedljiva drugost časa, razlika ni zunaj časa, temveč konstituira prisotno. Vendar kot njegova (ne)možnost. Kajti kakor je razlika pogoj možnosti polne prisotnosti, tako se z njo prisotnost kaže zgolj kot že razcepljena, kot manjkava polnost. Ta manko, razcep ali razmik znotraj njene polnosti je le delno nezvedljiv, naznačuje namreč povsem določeno intervencijo v polje časa: intervencijo prostora. Temporizacija razlike nujno vključuje uprostoritev, razmaknitev, produkcijo zunanosti: izpostavi nujnost intervala med prisotnim momentom in »njegovo heterogenostjo«, obenem pa konstitutivnost intervala za samo prisotnost. Prisotno in vse njegove modifikacije se vzpostavijo šele skozi ta interval. »Ta dinamično konstituirajoči se, razdeljevalni interval je to, kar lahko imenujemo *uprostorjenje*, poprostorjenje časa in počasovljenje prostora (*temporizacija*).« (IS, str. 13.) Razlika torej naveže prisotno na »njegovo drugost« in pokaže, da je prisotno vedno že rekonstituirano iz te vezi, ne da bi bila sama rekonstitucija lahko izvedena iz enostavnega in polnega momenta. Še manj pa iz enostavno odsotnega momenta ali iz samega manka; lahko je izvedena le iz »absolutne odsotnosti«, ki ni več modifikacija prisotnosti, temveč njen »zlom«. ³⁴ Možnost sinteze bo dekonstrukcija našla natanko na točki tega zloma. Ta »*stricto sensu* neizvorna sinteza znamenj, sledi retencij in protencij« izhaja iz bistvene zaznamovanosti prisotnega, iz igre označevalcev, ki je ni moč poprisotiti (IS, str. 13). Ne gre samo za razlikovanje, temveč tudi za premeščanje in odlog, torej za razlikovanje. Gibanje razlikovanja artikulira, poveže časovne moduse skozi zaznamovanost s prostorom na splošno. Toda uprostoritev je najprej pomenila razcep znotraj prisotnosti, manko njene časovne določenosti. Če sedaj nastopa kot sinteza znotraj časa, to še ne pomeni pomiritve napetosti med zoperstavljenimi členi časa. Kot omogočanje njihove prostorski ali produciranje njihove zunanosti uprostorjenje deluje le znotraj njih, toda kot njihova (ne)možnost. Natanko na isti način, kot je bil primer s temporizacijo.

Zaradi njune inherentnosti je očitno, da sta temporizacija in uprostorjenje minimalni strukturi nekumenzurabilne heterogenosti. ³⁵ Obenem napotujeta

34. Jacques Derrida, »Signatura dogodek kontekst«, v: *Sodobna literarna teorija*, Krtina 1995, str. 126.

35. Nemalokrat se pri Derridaju spregleda ta minimalizem njegovih struktur in minimalne učinke, ki jih te proizvajajo, ter se prehitro potegne splošne zaključke o velikih premikih ali celo prelomih. Rortyjeve učence Mark Edmundson (v: *Literature against philosophy, Plato to Derrida. A defence of poetry*, Cambridge University Press 1995) Derridaja skupaj z Lacanom, Rortyjem, Baudrillardom in Foucaultom umesti med avtorje, ki spadajo v anti-vizualno mišljenje oziroma

druga na drugo, prva pomeni postati čas-prostora, druga postati prostor-časa. Meja prve je druga in obratno. To vzajemno napotovanje razkriva, da se vseskozi nahajamo na robu vpisa drugosti v predpostavljeno polno prisotnost. Potemtakem je tudi sinteza, ki jo izpelje uprostorjenje, zgolj *quasi* sinteza, »diskretna sinteza (1) gibanja, s katerim je motena samoidentiteta entitete, in sinteza (2) pasivne konstitucije z vpisom kot bivanjem« (*Gasché* [1986], str. 200).

Za ponazoritev »scene«, ki jo uprizori uprostorjenje, naredimo še en ovinek, tokrat preko Derridajevga obravnavanja izvorne zamude v »Freud in scena pisave«. Izvorna zamuda bi ne bila zamuda, ki si jo zavest, samoprisonost prisotnega, daje sebi, da bi odložila nevarne investicije. Izvorna zamuda šele konstituira zavest v njeni prisotnosti. In sicer tako, da to »z zamudo« za nazaj – a onstran vsake teleologije in eshatologije – vzpostavi tisto, česar zamuda je. Pri tem »z zamudo« nima nič opraviti z zamudo med dvema točkama prisotnosti. »Z zamudo« je namreč že vpeto v *logiko dopolnilnosti*, logiko »vedno že«, ki preči mesto vsakega »prvikrat« in ki jo lahko beremo kot »vedno že« drugi označevalec na mestu nekega označevalca.³⁶ Omejili se bomo na časovni

»ki so kritični do videnja kot idealne podobe za razumevanje« (*ibid.*, str. 67). In sicer sodi Derrida v ta sklop spricho »polemike proti metafiziki prisotnosti«, usmerjene v prvi vrsti proti slehernemu centru moči. To izhodišče Edmundson spretno razvija v »dekonstrukcijo« literature in celo posameznih fenomenov pop kulture, od borilnih športov do rocka. Sporna pa se nam zdi vseskozna predpostavka, na kateri sloni njegova analiza, da mora namreč imeti dekonstrukcija pred seboj polno prisotnost, ki jo nato postopno razgrajuje in razpršuje vse do mere, ko je samo njeno razpršitev potrebno obravnavati kot zanjo konstitutivno. V nasprotju s tem menimo, da je Derrida polemičen do »prisotnosti« le toliko, kolikor lahko dokaže dvoje: 1. da je polna prisotnost vseskozi že kontaminirana z diskontinuiteto, mankom, heterogenostjo; 2. da je ta manko pogoj njene (ne)možnosti. Drži, da poskuša Derrida od tod posamezne »infrastrukture« (razlika, prasled, prapisava itn.) odtegniti domeni metafizike in pokazati, da jih z njenimi sredstvi ne moremo domisliti. Česar pa pri Derridaju zlepa ne najdemo, je dikcija destrukcije prisotnosti in dikcija gotovega izstopa iz metafizike. Derrida namreč neutrudno ponavlja ravno nasprotno, da je metafizika zapora slehernega njenega premisleka, se pravi dvojna nujnost vpetosti v sistem metafizike in nujnost transgresije le-tega, ki pa jo vsebuje omenjeni sistem sam. Prav zato je za Derridaja edino legitimno mesto diskurza dekonstrukcije sam ta rob. Edmundson je v zmoti, ko trdi, da je Derrida prepričan v možnost prestopa tega roba in torej v možnost transgresije metafizike. In ko Edmundson nato sam podvomi v uspešnost takšne transgresije (*ibid.*, str. 93), in dokazuje, kako Derrida ostaja znotraj metafizike, nas čudi, kako je lahko spregledal, če že nič drugega, znameniti stavek iz »Razlike«: »Za nas ostaja razlika metafizično ime, in vsa imena, ki jih prejme v našem jeziku, so kot imena še vedno metafizična.« (*IS*, str. 26.)

36. V Derridajevi refleksiji zakona ima ta »zakon zamude« osrednje mesto. Moč zakona je v njegovi anahroniji, zakasnelosti, ki določa sedanje in prihodnje: »Prisotna prepoved zakona ni prepoved v smislu imperativne prisile, je razlika.« Jacques Derrida, »Préjugés. Devant la loi«, v: *La faculté de juger*, Minuit 1985, str. 120.

segment dopolnilnosti, ki spodvije linearno in homogeno časovnost: »Dopolnilna razlika nadomešča prisotnost v njenem izvornem manku same sebe. (...) neka možnost z zamudo proizvede tisto, čemur naj bi se dodajala.« (GF, str. 94-95.) Ko je »z zamudo« postavljeno za nezvedljivo, lahko Freud utor pojasnjuje brez udeležbe vsakršne kvantitete, tj. iz čistih razlik, iz razlik med samimi razlikami, iz topografije utorov oziroma iz sistema sledi kot »neujemljive in nevidne razlike med utori«. Povedano drugače, iz »čistega časa, čiste temporalizacije v tistem, kar jo družijo z uprostoritvijo: iz periodičnosti«. To je diskontinuirna hipoteza časa, ki jo Freud razvija od *Entwurf* (1895) dalje.

Razvijanje te hipoteze se dogaja strogo vzporedno s premiki v Freudovih »tematiziranih« pisave. Derrida v sledenju psihografski metafori pri Freudu s pridom izkorišča, da se Freud ne sklicuje le na fonemsko pisavo, temveč obuja nefonemske pisave, hieroglif, rebuse, piktografije ipd. Kasneje bo Derrida iz tega bežnega sklicevanja potegnil za projekt dekonstrukcije precej daljnosežen sklep, da namreč Freud »oblikuje sceno pisave« in da je pretres avtoritete zavesti »najprej in vselej« razlikovalen (IS, str. 18). Toda zakaj bi se Freud sploh skliceval na pisavo? Ker, 1. poskuša s pisavo *en têt psyché* opisati sistem duševnega, in ker, 2. ob bok postavlja sanje in pisavo. V obeh primerih ne jemlje za model preko nekega koda prevedljive pisave, ampak vztraja na njeni načelni neprevedljivosti spričo v njej navzočega nezvedljivega idiomatskega ostanka.

Po tem, ko je dokazal, da lahko Freud logično-časovna popačenja v sanjah pojasni le preko prapisave in grafije na splošno in ne preko fonemske pisave ali koda, Derrida natančneje umesti delo uprostorjenja. Povsod tam, kjer se razvije njegova ekonomija, povsod tam linearni čas, čas zavesti in v Freudovem primeru tudi čas predzavesti, ne more v celoti zajeti časa razlike ali, kar je isto, razlikovanja samega. V primeru Freuda se torej izmika »nečasovnost nezavednega«. Točneje, učinki naknadnosti – govora je celo o »semantični naknadnosti« in »naknadnosti smisla« (D, str. 26) – so nezvedljivi na čas in zato za metafiziko prisotnosti/odsotnosti neberljivi. Toda, ni nam odveč tega vnovič poudariti, ekonomija uprostorjenja je minimalna struktura in le kot takšna odpira možnost druge sinteze. O tem nam govori naslednji odlomek iz »Freud in scena pisave«: »Temporalizacija predpostavlja simbolno možnost, sleherna simbolna sinteza pa, še preden pade v njej 'zunanji' prostor, v sebi zajema uprostorjenje kot razliko. Zato čista fonemska veriga, kolikor implicira razlike, sama ni čista kontinuiteta oziroma čista fluidnost časa. Razlika je povezava prostora in časa. Fonemsko verigo oziroma verigo fonemske pisave vselej že rahlja ta minimum temeljnega uprostorjenja, na katerem se bosta lahko

zasnovala delo sanj in vsaka formalna regresija na splošno. Pri tem ne gre za negacijo časa, za zastanek časa v sedanjosti ali sočasnosti, temveč za drugo strukturo, drugo stratifikacijo časa. « Gre za čas razlike kot pogoj (ne)možnosti časa na splošno. Pri Freudu je to diskontinuistično pojmovanje časa, čas kot periodičnost, ki združuje temporalnost in uprostorjenje. V »Zapisu o čudežnem bloku«, kjer psihografska metafora doživi vrhunec, to uprostorjenje ni le horizontalna diskontinuiteta, ampak vertikalno prepredanje, »pisava kot prekinitiv in vzpostavitev stika med različnimi globinami duševnih plasti, kot takó heterogeno časovno tkivo duševnega dela samega. Tu ne odkrijemo niti kontinuitete črte niti homogenosti prostornine, temveč diferencirano trajanje in diferencirano globino neke scene, njeno uprostorjenje. « Ta povezanost duše-časa-pisave nas ne vrača nikamor drugam, kakor prav v Aristotelovo shemo časa.

Zato se lahko vprašamo, kaj ta vloga odloga in razmika, ki ju kot konstitutivni vpis v vsako entiteto izpostavi logika sledi, pomeni za status zdaja iz *Fizike IV*. Na prvi pogled bi namreč *quasi* sinteza uprostorjenja lahko služila opisu kontinuitete zdaja in tako rešila zagato aristotelovskega diskurza. Uprostorjenje aficira in razcepi vsak zdaj znotraj njega samega in s tem izpostavi nujnost vpisa (prostorskega) intervala vanj. Interval, *díastema* v zdaju sedaj odpira možnost vzajemnega napotevanja zdajev tako, da razbije njihovo samozadostno monadičnost. Povedano drugače, zdaj obvladuje logika sledi, ker je vsak zdaj odvisen od prejšnjega in kasnejšega zdaja, ali drugače, sedanji zdaj je že prežet z gibanjem retencije in protencije. To razmerje med zdaji kot različkovanje je po Derridaju takorekoč dobesedno formulirala Heglova sintagma *differente Beziehung* (cf. *IS*, str. 14), kar je eden izmed načelnih razlogov nemožnosti preloma z njim. Vendar logika sledi ne ostane le pri Aristotelovem odgovoru na vprašanje linearne homogenosti časa.³⁷ Z uverženjem časa je izpostavila tudi tisto, kar se v Aristotelovem zastavku ne sklada s predpostavljeno linearnostjo. Že Lévinas je v *Le temps et l'autre* trdil, da se »'gibanje' časa, razumljenega kot transcendenca od Neskončnega k 'povsem Drugemu', ne

37. Po kontaminaciji z logiko sledi je od znaka ostala le čista reprezentativnost, tj. prav tisto, kar je tradicija poskušala reducirati na neko gotovost ali diskurz resnice. Če Platon v *Faidrosu* pisavi ne odreče možnosti resnice le pod pogojem, da je vpisana v dušo, potem Derrida to »čisto grozo tradicije«, tj. reprezentativnost brez (trdnega) reprezentanta, povzdigne v nezvedljivi pogoj: »Znak je po-navljanje, re-rezentacija, iz sebe izključuje vse, kar bi bilo lahko nek 'model' ali 'edinokrat'; ohranja le substitute substitutov; to je izvor mišljenja brezizvornega.« Klaus Englert, *Frivolität und Sprache. Zur Zeichentheorie bei Jacques Derrida*, Die Blaue Eule, Essen 1987, str. 23.

temporalizira na linearni način« (*ibid.*, str. 11). Podoba časa, ki izhaja iz ekonomije sledi, je precej bolj zavita, diskontinuirana in spiralna, čeprav linije iz že navedenih razlogov docela ne izključi. Poudarek tega časa razlike je več kot skromen: linija ne more brez te svoje stranpoti; prisotno je le kot razlikovano. S tem je pojasnjeno tudi življenje znaka, tj. odnos med označevalcem in označencem. Poglejmo si to ekonomijo razlike na primeru Derridajevega obravnavanja Husserlovega gibanja časovnosti, ki izhaja iz *Urimpression*.

Skladno z gornjo zavrnitvijo vsake enostavne, polne in izvorne prisotnosti, je tudi *Urimpression* kot izvorni moment produktiven le toliko, kolikor nastopa kot vedno že razcepljen, podvojen, ali, kot pravi Derrida, kolikor »je že čista avto-afekcija« (*GF*, str. 90). Pojem avto-afekcije, ki je sicer ključen pri Derridajevi umestitvi fenomenološkega nemega glasu in redukciji označevalcev v samostojnem življenju duše, si Derrida sposodi pri Heideggru v *Kant und das Problem der Metaphysik*.³⁸ Omejili se bomo le na tisti aspekt avto-afekcije, ki neposredno zadeva enotnost toka časa. Navedek, ki bo sledil, gibanje retencije in protencije v enem zamahu postavlja ob bok Aristotelovemu problemu kontinuitete zdaja: »Proces, v katerem se mora živi zdaj, proizvajajoč se s spontanim porajanjem, če naj bo zdaj, ohranjati v nekem drugem zdaju, proces, v katerem mora samega sebe in brez empirične pomoči aficirati z neko novo originarno aktualnostjo, v njej bo postal ne-zdaj kot pretekli zdaj itn., ta proces je prav čista avto-afekcija, v kateri je isto samo tako, da se aficira z drugim in tako postane drugo istega.« (*GF*, str. 90.) Neomadeževani vir toka zdajev je *genesis spontanea*, ki pripada *Urimpression*. Neomadeževani do te mere, da nam po Husserlu zanj »manjkajo besede« (*ibid.*). Ta manko je zato vselej na tem, da se ga zapolni z ontično metaforo. Kar ni nič novega, poudarja Derrida, saj se opis časa od prvih poskusov njegove opredelitve naprej sooča s težavo, kako se izogniti anticipiranju tistega, kar naj bi šele opredelili, tj. anticipiranju časovnega bivajočega. Zato je »sama beseda 'čas', kakor so jo v zgodovini metafizike od nekdanj razumeli, metafora, ki v istem času nakazuje in prikriva 'gibanje' te avto-afekcije« (*ibid.*, str. 91). Onstran zagate govornice se v meso te izvorne

38. *GA*, Bd. 3, zlasti § 34, »Die Zeit als reine Selbstaffektion und der Zeitcharacter des Selbst«; cf. *GF*, str. 89. Da gre za določen heideggrovski naboj v obravnavi Husserla, to torej priznava tudi Derrida. Toda obenem z izkoriščanjem tega naboja se odvija njegova zamejitev: »Nemara je že očitno, da se na odločilnih točkah sicer opiramo na heideggrovske motive, a bi se zlasti hoteli vprašati, ali v zvezi z razmerji med *logosom* in *phoné* in glede takoimenovane ireduktibilnosti nekaterih besednih enot (besede *biti* ali drugih 'korenskih besed') Heideggrova misel kdaj pa kdaj ne zbuja istih vprašanj kakor metafizika presenze.« (*Ibid.*, str. 80.)

samoprodukcije vrezuje druga, formalna možnost nje same: čistost avto-afekcije je po Derridaju možna le za ceno pripoznanja njene izvorne nečistosti.³⁹ Ali drugače, avto-afekcija se kot čista konstituira zgolj skozi svoj lastni madež, lastno heterogenost, ki jo na videz izključuje. Derrida ne gre tako daleč, da bi od tod sklepal na nemožnost vsake avto-afekcije. Nasprotno, poudarja zgolj to, da je neidentičnost znotraj nje njen nujen pogoj, tj. pogoj njene (ne)možnosti. Avto-afekcija namreč znotraj istega vzpostavi minimalni razcep, in šele skozi ta razcep se naknadno konstituira isto. Ta razcep vpeljuje predpona *auto*, ki implicira ponavljanje.⁴⁰ Zato ni čista notranjost, temveč vedno že zaznamovana z zunanostjo, s svojim drugim. V najbolj hermetični avto-afekciji tako že prebiva nezvedljiva hetero-afekcija (*Gasché* [1986], str. 232 ff). Manko, mrtvi

39. Derrida to uvidi že v »Introduction« v prevod Husserlovega *Izvora geometrije*, PUF, Pariz 1962, str. 171: »Nemožnost umiriti se v enostavnem ohranjanju Živega Sedanjika, izvornega enega in absolutno absolutnega Dejstva in Pravice, Biti in Smisla, toda vselej drugega v svoji samoistovetnosti, nemoč zapreti se v nedolžno nerazcepljenost izvornega Absoluta, kajti slednji je prisoten le skozi svoje nenehno odlaganje, ta nemoč in ta nemožnost se dajeta kot izvorna in čista zavest Razlike.« Ta »Razlika« je že mišljena kot razlika, in, zanimivo, čeprav še ni imenovana, anticipira pozicijo *quasi* transcendentnega, ki jo bo Derrida eksplicitneje razvil šele po *Psyché* (1987). To bi lahko imeli za še en dokaz o »kontinuirani diskontinuiranosti« Derridajeve misli, ki bi onemogočal razdelitev na posamične periode; lahko, kajti kot v posmeh tej formalni nemožnosti, a vendar strogo upoštevajoč jo – ko govori o »strategiji brez smotnosti«, o »negotovi strategiji« – Derrida v avtobiografskem tekstu »Ponctuations: le temps de la thèse« (v: *Du droit à la philosophie*, Galilée, Pariz 1990) poda tri faze lastnega teoretskega razvoja. A vrnimo se k omenjeni diskontinuirani anticipaciji, ki spodvija enostavno linearost časovne umestitve Derridajevih tekstov, od prvega »L'idéalité de l'objet littéraire« (1957), preko – kot nam je znano – prve omembe *razlike*, *zapore* in *odprtja* v »'Genèse et structure' et la phénoménologie« (1959) (povzeto v *ED*, str. 239-240), pa vse do *De l'esprit* in *Psyché*, ki odpreta nove, četudi že od samega začetka naznačevane teme; merimo na zasnovno pojma *quasi* transcendentnosti: »Transcendentno bi bilo Razlika. Transcendentno bi bilo čisti in brezkončni nemir mišljenja, ki se odpira, da bi *reduciralo* Razliko skozi preseganje faktične neskončnosti proti neskončnosti nje same in njene vrednosti, tj. skozi ohranjanje Razlike.« (»Introduction«, str. 171.) Če nobena dejanska eksistenca ne more brez idealnih objektov, pa so ti bistveno odvisni od nečistosti ponavljanja: »Reprezentacija ponavljanja idealnega objekta ostaja bistveno odvisna od realnega objekta, tako kot tudi pisani znak.« Rudolf Bernet, »Derrida et la voix de son maître«, v: *Revue philosophique*, PUF, št. 2, april/junij 1990, str. 158.

40. Robert Smith, *Derrida and autobiography*, Cambridge University Press, Cambridge/London 1995, str. 100. Smith Derridajevo branje avto-afekcije tesno naveže na Lévinasovo tematiko drugosti: ni nobene samo-relacije brez relacije do drugega. Umestitev časa je pri tem odločilna. Nesimultanost, nezvedljivost na prisotnost je moj prvi odnos do drugega, in do njega lahko pride le skozi čas. Diahronistična struktura časa je pogoj transcendence, pa najsi gre za drugega ali za erotično težnjo (*ibid.*, str. 117).

kot avto-afekcije, je njen ključni del, njena (ne)možnost, ali drugače, avto-afekcija se konstituira le kot že razcepljena. Kar pomeni, da je v njej vedno že na delu sled, pri Husserlu pač sled retencije/protencije. Odslej je to izvornost potrebno premisliti iz sledi, ne s pomočjo sledi, *à la lettre* iz sledi, kajti sled je tista, ki jo določa. Fenomenološka *phoné* je skladno s tem mišljena iz prapisave, ki je v njej vedno že na delu. Drugje bo Derrida od tod sklepal na neobstoj »čiste fonetične *phoné*« in zato neobstoj čisto fonemske pisave (*IS*, str. 5). Spričo navedenega aficiranja ta polnost ni več enostavna prisotnost. »Te sledi ni možno misliti iz enostavnosti prisotnega, katerega življenje bi bilo samemu sebi notranje. Sebstvo živega sedanjika je originarno sled.« (*GF*, str. 92.) Sled je simulakrum prisotnosti in se ne pojavlja, ne nastopa, temveč se razlikuje: odlaga svojo prisotnost in stalno premešča lastno pozicijo. Nima niti svojega lastnega niti lastnega mesta, ta manko pa zapolni njeno brisanje: brisanje sledi spada k strukturi sledi, in to brisanje lastnega, spodjedanje lastne pozicije je, paradokсно, njeno lastno. Logika nelástnosti prežema razliko in prapisavo, njena posledica pa je, da, po eni plati, ne obstaja niti njuno bistvo niti bit niti resnica, po drugi pa manko lastnega odpira možnost dvojnika, kopije, imitacije, simulakruma (*D*, str. 181). Učinki akavzalne logike sledi se torej iztečejo v igro označevalcev.

Potemtakem je (ne)možnost *Urimpression* (ne)možnost čistega izvora sosledja zdajev in torej natanko sečišče temporizacije in uprostorjenja, točka vrinjenja zunanosti v lastno notranjost. Na tej točki Derrida vpelje preobrat, ki morda usodno poseže v obravnavo časa. Znotraj tematike »bistvenega razlikovanja« med ekspresijo in indicem je čas vedno že predpostavljen. To ostane tudi znotraj utemeljevanja postopnega prečiščenja notranjosti fenomenološkega glasu, kajti sorazmerno z izključitvijo njegove mundane dimenzije se razkriva njegova časovna dimenzija, ki naj bi v samotnem življenju duše povsem prevladala. Predpostavka je torej, da gre čas vštric z reduciranjem indikativnosti iz ekspresivnosti oziroma zunanosti iz notranjosti na splošno. Toda bolj kot sami fenomenološka in transcendentalna redukcija bo po Derridaju čas sam na najboljši možni način izpričeval nemožnost dovršitve gornje redukcije, kajti »'čas' sam radikalno spodbija tematiko nekakšne čiste notranjosti besede ali procesa 'slišati/razumeti se govoriti'. Gibanje temporalizacije originarno implicira tudi izstop v 'svet'. 'Čas' ne more biti 'absolutna subjektivnost' prav zato, ker ga ni mogoče misliti iz prezenca in iz prisebnosti prezentnega bivajočega. Gibanje temporalizacije originarno implicira 'svet' in kar najstrožja transcendentalna redukcija izključuje.« (*Ibid.*)

Gibanje temporizacije je tako izpostavilo mejo med zaključeno notranjostjo in odprtjem navzven, toda na način, da ta meja pogojuje oba pola, ju istočasno zamejuje in razmejuje, obenem pa to njuno *Verflechtung* podaja kot nezvedljivo. To velja tudi za mejo fenomenološke redukcije, in če Derrida slednjo označi za »sceno«, to stori zgolj za to, da bi poudaril nujnost odprtja njene notranjosti navzven – nujnost, ki jo konstituira.

Belina uprostorjenja, zastoj v zdaju, diskontinuiteta v kontinuiteti časa, je potemtakem konstitutivna za zdaj. Skozi uprostorjenje postane privilegij tretje osebe ednine sedanjika indikativa, torej privilegij tega »je«, pod taktirko kate-rega je med drugim tudi zdaj, še razvidnejši. Gramatična funkcija »biti« ima za svoj pogoj določen lastni zastoj, kajti »zagotovljena je z belino uprostoritve, z na neki način zabrisano interpunkcijo, s *premorom*: z oralno prekinitvijo, se pravi z zastojem glasu (ali je to potemtakem *oralni fenomen*?), ki ga torej ne zaznamuje noben *grafični* znak v običajnem smislu te besede in nobena polna pisava. Odsotnost 'biti', odsotnost tega posamičnega leksema, je odsotnost sama. Ali ni semantična vrednost *odsotnosti* nasploh odvisna od leksikalno-semantične vrednosti 'biti'?« (*IS*, str. 126.) Kakor je privilegij tega »je« model privilegiranja na splošno, tako je odsotnost »biti« odsotnost sama. In če Heidegger v *Uvodu v metafiziko* – z njim pa tudi Benveniste – tako izrecno izpostavi privilegij »je« in izpeljavo glagolskega substantiva »bit« iz nje, potem Derrida zaostri določen segment te Heideggrove izpostavitve: in sicer tedaj, ko opozori na nevarnost sprevračanja dopolnila kopule v »nadlapsialno instanco«, ko opozori na skušnjavo, »da bi naraščajočo premoč formalne funkcije kopule obravnavali kot proces padanja, abstrakcije, razgraditve, izpraznitve semantične polnosti leksema 'biti' in vseh tistih leksemov, ki so se tako kot ta pustili nadomestiti ali odstraniti. Preizprašati to 'zgodovino' (toda beseda 'zgodovina' spada k temu procesu smisla) kot zgodovino smisla, postaviti 'vprašanje biti' kot vprašanje po 'smislu biti' (Heidegger), mar to ne pomeni omejiti destrukcijo klasične ontologije na horizont ponovne prilastitve semantične polnosti 'biti', obuditev izgubljenega izvora itn.?« (*Ibid.*, str. 128.)

Poleg »polnega izvora« je zavrnjena vsaka gesta reapropriacije (izgubljene) izvornosti. Izvor je vedno že podvojen ali ponovljen, in če je kaj izvorno v pravem pomenu, potem je to lahko zgolj izvorna podvojitvev ali izvorno ponavljanje. Reduplikacija izvora po eni strani onemogoča, da bi ta postal samozadostni temelj, po drugi pa predstavlja njegovo možnost. Ker je »neizvor izvoren«, pravi Derrida v »Freud in scena pisave«, je izvor *vedno že* rekonstituiran. Na začetku izvorno ni prisotno, prisotno je neizvorno. Prisotno je

konstituirano šele skozi svoje dopolnilo, skozi lastno razpoko, se pravi šele za nazaj. *Kot tako* nastopi šele, ko vzame nase svoj razcep, notranjo gubo, izvorno ponovitev, skratka svojo re-prezentacijo. Razlika potemtakem omogoča natanko tisto, kar dela za nemožno.

Anicij Manlij Severin Boetij

Spis ANICIJA MANLIJA SEVERINA BOETIJA,
nadvse spoštovanega, iz vzvišenega reda bivših konzulov, patricija,
svojemu tastu, KVINTU AVRELIJU MEMIJU SIMAHU,
nadvse spoštovanemu, iz vzvišenega reda bivših konzulov, patriciju.

TROJICA JE EN BOG IN NE TRIJE BOGOVI

0

Vprašanje, v katerega sem se zelo dolgo poglobljaj, kolikor je božja luč to presodila kot vredno za iskrico mojega duha, vam sedaj, razumno urejenega ter zapisanega, predstavljam in posredujem, tako željan vaše sodbe kot navdušen za svoje odkritje.¹ Kaj čutim o tej stvari, je mogoče razbrati, kadarkoli poskusim zapisati svoje misli, tako iz same težavnosti snovi, kot tudi iz tega, da o tem razpravljam z redkimi, se pravi samo z vami. Ne vzpodbujata me namreč bahanje s slavo in prazno kričanje ljudstva. Pa tudi če obstaja kakšna zunanja nagrada, ne moremo pričakovati sodbe, ki bi bila drugačna od obravnavane snovi. Kamorkoli torej pogledam, razen na vas seveda, naletim ali na leno medlost ali na vročo zavist, tako da bi se zdelo, da tisti, ki bi svoje misli predložil takšnim stvarom – ne v spoznanje, ampak prej v teptanje – izpostavlja obravnavanje božjih zadev preziru. Zato omejujem pisalo s kratkostjo in ideje, vzete iz globin raznih disciplin filozofije, zavijam v pomene novih besed, tako da bodo te spregovorile samo meni in vam, če kdaj obrnete svoje oči nanje. Ostale pa sem zanemaril, kajti tisti, ki ne morejo razumeti, se mi zdijo tudi nevredni, da jih berejo. Seveda moramo raziskovati samo toliko, kolikor se je vpogled človeškega razuma zmožen povzpeti do božjih višav. Kajti tudi v drugih znanostih je ravno tako postavljena neka meja, do katere se lahko povzpne pot razuma. Medicina bolnikom ne prinese vedno zdravja, vendar zdravnik ne bo nič kriv, če ne bo izpustil ničesar, kar je bil dolžan storiti. In tako je tudi v

1. Boetijevo razpravo prevajamo po: Boethius, A. M. S. (1973). *Tractates, De consolatione philosophiae*. Ur. H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester. Cambridge-Mass.: Harvard University Press & London: William Heinemann.

drugih znanostih. In kakor je to najino vprašanje težavno, tako mora biti tudi sodba prizanesljiva. Vsekakor je na vas, da preverite, ali so semena dokazov iz spisov svetega Avguština,² ki so bila zasejana v meni, obrodila kake sadove. Zdaj pa začniva s predloženim vprašanjem.

I

Mnogi si prisvajajo spoštljivost krščanske religije, toda tista vera največ velja, in edina velja, ki se tako zaradi naukov univerzalnih pravil, s katerimi spoznamo avtoriteto te iste religije, kot zaradi tega, ker se je njeno čaščenje razširilo skoraj po vsem svetu, imenuje katoliška oziroma univerzalna. Nauk te vere glede enotnosti³ trojice pa je naslednji: »Oče,« pravijo, »je Bog, Sin je Bog, Sveti duh je Bog.« Torej so Oče, Sin in Sveti duh en Bog in ne trije bogovi. Razlog te povezanosti je nerazlikovanost.⁴ Razlika⁵ spremlja tiste, ki tej enotnosti ali dodajajo ali odvezemajo, kot arijanci, ki, razlikujoč trojico po stopnjah pomembnosti, le-to razlomijo in zvedejo v množino.⁶ Kajti počelo množine je drugost;⁷ brez drugosti je namreč nemogoče misliti, kaj je množina. Različnost⁸ treh ali več stvari namreč obstaja ali v rodu ali vrsti ali številu. Kolikorkrat se namreč izreka »isto«,⁹ tolikokrat se izreka tudi »različno«. »Isto« pa se izreka na tri načine: ali z rodом, npr.: človek je isto kot konj, ker oba spadata v isti rod – živo bitje; ali z vrsto, npr.: Kato je isto kot Cicero, ker oba spadata v isto vrsto – človek; ali s številom, npr.: Tulij in Cicero, ker je eden po številu. Zato se tudi »različno« izreka z rodом, vrsto ali številom. Toda številčno razliko povzroči raznoterost akcidenc. Trije ljudje se namreč ne razlikujejo niti po rodu, niti po vrsti, temveč po svojih akcidencah; kajti tudi če v duhu ločimo od njih vse druge akcidence, je prostor,¹⁰ ki ga zasedajo, vseeno različen; in tega si ne moremo na noben način predstavljati kot enega. Dve telesi namreč

2. Gre za Avguštinovo delo *De trinitate*.

3. *Unitas*.

4. *Indifferentia*.

5. *Differentia*.

6. *Pluralitas*.

7. *Alteritas*.

8. *Diversitas*.

9. *Idem*.

10. *Locus*.

ne bosta zasedali enega prostora, prostor pa je akcidenca. Zato jih je torej po številu več, ker jih akcidence napravijo več.

II

Daj torej, začniva in premisliva sleherni stvar, kot jo je mogoče razumeti in zapopasti. Kajti, kot je bilo odlično rečeno,¹¹ je dolžnost učenega človeka, da poskusi o sleherni stvari oblikovati tako mnenje, kakršna je stvar sama.

Deli spekulativne znanosti so trije. Fizika preučuje stvari, ki se gibljejo in so neabstraktne, *anypexaíretos*.¹² Preučuje namreč oblike teles, skupaj z materijo, ki jih v dejanskosti ni mogoče ločiti od teles. Ta telesa so v gibanju kot npr. zemlja, ki se giblje navzdol, in ogenj, ki se giblje navzgor. Oblika, povezana z materijo, pa ima isto gibanje. Matematika preučuje stvari, ki se ne gibljejo in so neabstraktne; preučuje namreč oblike teles brez materije in zato brez gibanja; ker so te oblike v materiji, jih ni mogoče ločiti od teles. Teologija preučuje stvari, ki se ne gibljejo in so abstraktne in ločljive. Kajti božja substanca je brez materije in gibanja. V fizikalnih znanostih bo torej potrebno postopati razumno, v matematičnih sistematično in v božanskih umno in se ne zatekati k podobam, temveč raje preiskovati tisto obliko, ki je resnično oblika in ne podoba, in ki je bit sama, in od katere je bit. Kajti vsaka bit je od oblike. Ne rečemo namreč, da je kip posnetek živega bitja zaradi bronu, ki je materija, temveč zaradi oblike, ki je vtisnjena vanj, in samemu bronu ne rečemo bron zaradi zemlje, ki je njegova materija, temveč zaradi oblike bronu. Prav tako tudi zemlji ne rečemo zemlja z ozirom na *ápoion hýlen*,¹³ temveč po suhosti in teži, ki sta obliki. Za nobeno stvar se torej ne reče, da je po materiji, ampak je vsaka stvar po svoji svojski obliki.¹⁴ Toda božja substanca je oblika brez materije in zato je eno in tisto, kar je. Ostale stvari namreč niso tisto, kar so. Sleherni stvar ima namreč svojo bit od tistega, iz česar je, to je od svojih delov: je »to« in »ono«, se pravi njeni deli v povezanosti, in ni posamezno »to« ali »ono«.¹⁵ Zemeljski človek, ki sestoji iz duše in telesa, je telo in duša, ne telo ali duša,

11. Cf. Cicero, *Razgovori v Tuskulu* V, 7, 19. Op. izd.

12. Tj. neločljive.

13. Tj. brezoblično materijo.

14. *Secundum propriam formam*.

15. *Hoc atque hoc*.

ločeno, torej ni tisto, kar je. Kar pa ni »to« ali »ono«, ampak je samo »to«, je resnično tisto, kar je in je najlepše in najmočnejše, ker ni odvisno od ničesar. Zaradi tega je to resnično eno, v čemer ni nobenega števila, v čemer ni ničesar, razen tistega, kar je. Niti ne more postati podlaga;¹⁶ je namreč oblika, oblike pa ne morejo biti podložene. Kajti človeškost, kot ostale oblike, ki ležijo pod akcidencami, ne sprejema akcidenc zaradi tega, ker sama je, temveč zato, ker ji je podložena materija. Namreč, medtem ko materija, podložena človeškosti, sprejema katerokoli akcidenco, se zdi, da jo sprejema ta človeškost sama. Oblika pa, ki je brez materije, ne bo mogla biti podlaga in resnično tudi ne v materiji, drugače niti ne bi bila oblika, ampak podoba. Iz teh oblik namreč, ki so izven materije, so prišle te oblike, ki so v materiji in ki napravijo telo. Ostale oblike pa, ki so v telesih, napačno imenujemo oblike, ko pa so podobe; so namreč podobne tistim oblikam, ki niso vzpostavljene v materiji. V Njem torej ni nobene različnosti, nobene množine, ki bi nastala iz različnosti, nobenega mnoštva, ki bi nastalo iz akcidenc, in zato tudi ne števila.

III

Bog se od Boga ne razlikuje v ničemer, ne razlikuje se niti po akcidencah niti po substancialnih razlikah, postavljenih v podlago. Kjer pa ni nobene razlike, ni popolnoma nobene množine in zato tudi ne števila; je torej samo enotnost. Ko trikrat rečemo Bog, ko imenujemo Očeta in Sina in Svetega duha, te tri enote ne proizvedejo številčne množine v tistem, kar so same, če mislimo na štete stvari in ne na število samo. Kajti v tem primeru napravi namreč ponavljanje enot število. V tistem številu pa, ki obstaja v štetih stvareh, ponavljanje enot in njihovo mnoštvo niti najmanj ne proizvede številčne različnosti štetih stvari. Obstajata dve vrsti števil, eno, s katerim štejemo, drugo pa, ki obstoji v štetih stvareh. Kajti »eno« je stvar, »enotnost« pa tisto, s čimer jo imenujemo »eno«. Ponovno, »dve« je v stvareh, kot so ljudje ali kamni, ne pa »dvojnost«; »dvojnost« je samo tisto, s čimer nastaneta dva človeka ali dva kamna. In tako tudi v drugih primerih. V številu, s katerim štejemo, napravi torej ponavljanje enot množino, v številu, ki je v stvareh, pa ponavljanje enot ne napravi množine, kot če bi o eni in isti stvari rekel: »En meč, eno bodalo, eno rezilo.« En meč

16. *Subiectum*.

namreč lahko prepoznamo v toliko besedah; gre namreč prej za ponavljanje¹⁷ enot in ne štetje, prav tako, kot če bi rekli: »rezilo, bodalo, meč«, gre pri tem prej za neko ponavljanje¹⁸ istega, kot za štetje različnih stvari, prav tako, kakor če bi rekel: »sonce, sonce, sonce«, s tem ne bi napravil treh sonc, temveč bi le tolikokrat imenoval eno.

Če se torej Bog predicira trikrat, Očetu, Sinu in Svetemu duhu, ta trojna predikacija še ne bo napravila števila. To namreč preti tistim, ki med njimi, kot je bilo rečeno, delajo razmik¹⁹ po pomembnosti. Katoliki pa, ki ne vzpostavljajo nobene razlike in trdijo, da je sama oblika taka, kot je, in da ni nič drugega kot tisto samo, kar je, pravilno vidijo, da pri izjavi: »Bog je Oče, Bog je Sin, Bog je Sveti duh in ta Trojica je en Bog.« ne gre za naštevanje različnega, ampak za ponavljanje istega, kot pri izjavi: »Rezilo in bodalo sta en meč.« ali: »Sonce, sonce, sonce je eno sonce.«

Toliko naj za zdaj rečem glede pomena in dokaza, ki kaže, da ni vsako ponavljanje enot izgotavljanje števil in množine. Toda, ko rečemo: »Oče, Sin in Sveti duh« ne uporabimo enakoznačnih izrazov,²⁰ kajti bodalo in rezilo sta in identična in ista,²¹ Oče, Sin in Sveti duh pa so seveda isti, ne pa identični. To pa zahteva trenuten premislek. Tistim, ki sprašujejo: »Sta Oče in Sin identična?«, katoliki odgovarjajo: »Niti najmanj.« In zopet: »Ali je prvi isti kot drugi?« Odgovor je, da ne. Med njima torej ni popolne stvarne nerazlikovanosti in tako se pojavi število, za katero smo zgoraj razložili, da ga povzroča različnost podlag. A o tem bomo na kratko razpravljali, potem ko bomo preučili, na kakšen način se vsak posamezen predikat predicira Bogu.

IV

Vsega skupaj se poroča o desetih predikamentih, ki se univerzalno predicirajo vsem stvarjem. To so: »substancia«, »kvaliteta«, »kvantiteta«, »razmerje« »mesto«, »čas«, »stanje«, »položaj«, »delovanje«, »trpnost«. Ti predikamenti so takšni, kakršne bodo dopustile podlage; kajti del njih sodi v predikacijo

17. *Iteratio*.

18. *Repetitio*.

19. *Distantiam faciunt*.

20. *Multivocum*.

21. *Ipse et idem*.

substance drugih stvari, del pa jih sodi v predikacijo akcidenc. Toda, če jih kdo uporabi za predikacijo Bogu, se vsi, ki jih je mogoče predicirati, spremenijo. »Razmerja« pa sploh ne moremo predicirati; kajti substanca v Njem ni zares substanca, temveč je nad substanco. Isto velja za kvaliteto in ostale, ki lahko nastopijo, za katere pa je, zaradi lažjega razumevanja, potrebno navesti primere.

Kajti ko pravimo »Bog«, se zdi, da označujemo neko substanco, toda označujemo tisto, ki je nad substanco. Ko rečemo »Bog je pravičen«, se zdi, da označujemo neko kvaliteto, toda ne označujemo akcidentalne kvalitete, temveč tisto, ki je substanca, a nad substanco. V Bogu se namreč to, da je, in to, da je pravičen, ne razlikuje, temveč je Bogu isto biti in biti pravičen. Enako, ko rečemo »Bog je velik ali največji«, se resda zdi, da označujemo kvantiteto, toda označujemo tisto, ki je sama substanca, toda takšna, da smo rekli, da je nad substanco; Bogu je namreč isto biti in biti velik. Glede Njegove oblike smo namreč že zgoraj pokazali, da je, ker je, oblika in zares eno brez vsake množine. Toda ti predikamenti so takšni, da napravijo, da tisto sámo, v čemer so, je, kar je izrečeno, in sicer na ločen način v ostalih stvareh, v Bogu pa skupaj in povezano na naslednji način: ko pravimo »substancia« (kot človek ali Bog), to rečemo tako, kot da je tisto, kar izrekamo, substanca sama, kot da sta človek ali Bog substanca. Toda tu je razlika: kajti človek ni v celoti²² človek in zatorej tudi ne substanca; kar namreč je, dolguje drugim stvarem, ki niso človek. Bog pa je samo to – Bog; ni namreč nič drugega kot to, kar je, in je zatorej samo Bog. Ravno tako pravimo »pravičen«, kar je kvaliteta, tako, kot da je ta predikament tisto sámo, o čemer se izreka: se pravi, če pravimo: »pravičen človek« ali »pravičen Bog«, trdimo, da sta človek ali Bog pravična. Toda razlika je v tem, da je človek eno, pravičen človek pa drugo. Bog pa je isto kot pravičen. Človeku ali Bogu rečemo »velik« in to tako, kot da je človek sam velik ali da je Bog velik. Toda človek je zgolj velik, Bog sam pa velik eksistira. Preostalih predikamentov ne prediciramo, z ozirom na njihovo substanco, niti Bogu, niti drugim stvarem. Kajti »kraj« se lahko predicira človeku ali Bogu – o človeku kot »na trgu«, o Bogu kot »vsepovsod« – toda v nobenem primeru ni predikacija isto kot stvar, o kateri se izreka. Ne rečemo namreč na isti način, da je človek na trgu in da je bel ali dolg, niti ni s tem prežet in določen z neko lastnostjo, s katero ga je mogoče opisati po sebi,²³ ta predikacija kaže samo tisto, s čemer je umeščen med drugimi stvarmi.²⁴

22. *Integre.*

23. *Secundum se.*

24. *Quo sit illud aliis informatum rebus.*

Glede Boga pa ni tako, kajti zdi se, da »On je vsepovsod.« ne pomeni, da je v vsakem prostoru (kajti on sploh ne more biti v nobenem prostoru), temveč, kot da mu je ves prostor na razpolago, da ga zasede, čeprav ga ne sprejme noben prostor. Zato se reče, da ni v nobenem prostoru, ker je vsepovsod, vendar ne v prostoru. Toda »čas« se na isti način kot o človeku »Včeraj je prišel.« izreka o Bogu »Vedno je.« Tu zopet ni rečeno, kot da tisti, o čigar včerajšnjem prihodu se izreka, nekaj je, temveč se izreka o tem, kaj se mu primeri glede na čas. Kar pa se izreka o Bogu: »Vedno je.«, označuje samo eno, da je bil kot vso preteklost, vso sedanost – pa naj bo na kakršen koli način – in da bo vso prihodnost. To se lahko, v skladu s filozofi, reče tudi o nebu in drugih nesmrtnih telesih, toda o Bogu se reče na drugačen način. In vedno je namreč, ker je »vedno« v njem samo sedanjega časa; razlika med sedanostjo naših stvari, ki je »zdaj« in božjih pa je, da naš »zdaj« napravi tekoči čas in nenehnost,²⁵ božji »zdaj« pa, stalen, negiben in stanovit, napravi večnost.²⁶ Če večnosti dodaš »vedno«, napraviš tekoč in neprekinjen »zdaj« in s tem stalen tok, ki je nenehnost.

Enako je zopet o »stanju« in »delovanju«; o človeku pravimo namreč »Teče oblečen.«, o Bogu »Vse posedujoč vlada.« V obeh primerih zopet ni rečeno nič o biti, temveč je vsaka taka predikacija o stvareh zunaj substance in vse te predikacije se nanašajo na nekaj drugega. Razliko te vrste predikacije z lahkoto razločimo takole: »človek« ali »Bog« se nanašata na substanco, po kateri sta nekaj; se pravi – Bog ali človek. »Pravičen« se nanaša na kvaliteto, po kateri je namreč nekaj; to je – pravičen, »velik« na kvantiteto, po kateri je nekaj; to je – velik. V drugih predikacijah pa ni ničesar takega. Kajti kdor namreč pravi, da je nekdo na trgu ali kje drugje, prav gotovo meri na predikament »kraja«, toda ne na nekaj, po čemer je ta nekaj, kakor je po pravičnosti pravičen. Enako, ko pravim »teče«, »vlada«, »zdaj je« ali »vedno je«, se to gotovo nanaša na delovanje ali na čas – če božji »vedno« zaenkrat poimenujemo čas – toda ne na nekaj, po čemer je ta nekaj, kakor je po velikosti velik. »Umestitve« in »trpnosti« pa se v Bogu ne sme iskati, kajti v Njem ju ni.

Ali je zdaj jasno, v čem je razlika med predikacijami? Da ene kažejo kot stvar, druge pa kot okoliščine stvari; zakaj prve se predicirajo tako, da pokažejo, da stvar nekaj je, druge pa se predicirajo tako, da ne pokažejo, da stvar nekaj je, ampak stvari na nek način prej pridenejo nekaj zunanjega. Tiste predikacije

25. *Sempernitas.*

26. *Aeternitas.*

torej, ki označujejo, da stvar nekaj je, se imenujejo predikacije z ozirom na stvar. Ko se izrekajo o podležečih stvareh, se imenujejo akcidence z ozirom na stvar; ko pa o Bogu, ki ni podlaga, se imenujejo predikacija z ozirom na substanco stvari.

V

Razmisliiva zdaj o razmerjih,²⁷ za katera je bilo vse, kar je bilo rečeno, priprava za razpravo; zlasti za te stvari se zdi, da ne napravijo predikacije po sebi, za katere jasno vidimo, da obstajajo, ker se jim pridruži nekaj drugega.²⁸ Poglejva, ker sta gospodar in suženj relativna izraza, ali je kateri od obeh tak, da je predikacija po sebi, ali ne. Toda, če vzameš stran sužnja, si s tem odpravil tudi gospodarja. Če po drugi strani odvzameš belino, s tem nisi odpravil tudi belega predmeta. Čeprav je razlika v tem, da belina pripada belemu predmetu kot akcidenca in da z odstranitvijo le-te predmet seveda preneha biti bel. V primeru gospodarja pa, če odpraviš sužnja, izgine tudi beseda, s katero se je imenoval gospodar. Toda suženj ni akcidenca gospodarja, kot je belina akcidenca belega predmeta, temveč je to neka moč, s katero je suženj kročen. Zanj pa je očitno, ker izgine, ko ni več sužnja, da ni akcidenca gospodarja po sebi,²⁹ ampak po nekakšni zunanji pridobitvi sužnjejev.

Ne more se torej reči, da predikacija razmerja stvari na sebi,³⁰ o kateri se izreka, karkoli dodaja, odvzema ali spreminja. Ta cela obstoji ne v tistem, kar je bit, temveč v onem, kar je biti na nek način v primerjavi, ne vedno z drugo stvarjo, temveč včasih s sabo. Deniva, da kdo stoji. Če se mu približam z desne strani, bo on v primerjavi z mano na levi, ne ker bi bil on sam levi, temveč, ker mu bom pristopil z desne. In ravno tako, ko mu pristopim z leve, bo on postal desni, ne ker bi bil desni po sebi, tako kot je po sebi bel ali dolg, temveč, ker postane desni, ko pristopim k njemu, in je, kar je, od mene in iz mene, niti najmanj pa ne iz sebe.

Zato one stvari, ki ne napravijo predikacije lastnosti kake stvari z ozirom na tisto, kar sama je, sploh ne morejo izmenjati, spremeniti ali preobraziti

27. *Relativa.*

28. *Ex alieno adventu.*

29. *Per se.*

30. *Secundum se.*

nobenega bistva. Če se Oče in Sin izrekata relativno in se, kot smo rekli, ne razlikujeta v ničemer drugem, razen v razmerju, razmerje pa se o tistem, o čemer se predicira, ne izreka, kot da je ta stvar sama in z ozirom na stvar,³¹ o kateri se izreka, potem to v tistem, o čemer se izreka, ne napravi stvarne drugosti, temveč, če je mogoče tako reči, in s čemer je na nek način potrebno razložiti tisto, kar je bilo težko razumeti, drugost oseb. Velika resnica je namreč v pravilu, da so v netelesnih stvareh razmiki³² povzročeni z razlikami in ne s prostorsko razdaljo. Niti se ne more reči, da bi se Bogu lahko kaj primerilo, kot na primer, da bi postal Oče; nikoli ni namreč začel biti Oče, zato ker je zanj proizvodnja Sina substancialna, predikacija Očeta pa relativna. In če se spomnimo vseh prejšnjih trditev o Bogu, potem mislimo tako, da Bog Sin izhaja iz Boga Očeta, iz obeh pa Sveti duh, in da ti, ker so netelesni, niso prostorsko ločeni. Ker pa je Oče Bog, Sin Bog, in Sveti duh Bog, Bog pa se po ničemer ne razlikuje od Boga, se ne razlikuje od nobenega od teh. Kjer pa ni razlik, tudi ni množine, kjer ni množine, tam je enotnost. In spet: nič drugega ni moglo biti začeto od Boga razen Bog; in slednjič: v štetih stvareh ponavljanje enot ne napravi množine na noben način. Enotnost Treh je torej ustrezno vzpostavljena.

VI

Toda, ker se nobeno razmerje ne more nanašati na sebe sámo, saj je tista predikacija, ki se izreka z ozirom na sebe sámo,³³ predikacija, ki ji manjka razmerje, je številčnost Trojice napravljena s tem, da je predikacija razmerja, enotnost pa je ohranjena s tem, da je nerazlikovanost substance, delovanja,³⁴ ali na splošno tiste predikacije, ki se imenuje predikacija po sebi. Tako torej substancia vsebuje enotnost, razmerje pa namnoži Trojico; in zato se lahko samo tisti izrazi, ki sodijo k razmerju, uporabijo posamič in ločeno. Kajti Oče ni isto kot Sin, niti ni nobeden od njiju isto kot Sveti duh. Vseeno pa so Oče, Sin in Sveti duh isti Bog, isti pravični Bog, isti dobri Bog, isti veliki Bog, so isti v vsem, kar se lahko predicira po sebi. Seveda je treba vedeti, da predikacija razmerja ni vedno taka, da bi se vedno predicirala do nečesa različnega, kot je

31. *Secundum rem.*

32. *Distantia.*

33. *Secundum se ipsum.*

34. *Operatio.*

predikacija sužnja do gospodarja, kajti tadvā se razlikujeta. Kajti vse enako je enakemu enako in podobno podobnemu podobno in isto je istemu isto; in v Trojici je razmerje Očeta do Sina in obeh do Svetega duha podobno kot razmerje istega do istega. Če pa tega ni mogoče najti v vseh drugih stvareh, je to zavoljo prirojene drugosti minljivih stvari. Nas pa ne sme zavesti domišljija, temveč se moramo z enostavnim razumevanjem dvigniti in kolikor je nekaj mogoče spoznati, toliko k temu tudi pristopiti z umom.

Toda o zastavljenem vprašanju je bilo rečeno dovolj. Zdaj je tankočutnost vprašanja izpostavljena merilu vaše sodbe; avtoriteta vaše razsodbe bo odločila, ali je bilo vprašanje izpeljano pravilno ali ne. Če sem s pomočjo božje milosti izdelal ustrežno oporo argumentov za nauk, ki je že sam po sebi kar najbolj trdno utemeljen v veri, se bo veselje nad opravljenim delom vrnilo tja, od koder je prišel učinek. Če pa človeška narava ni bila zmožna preseči same sebe, potem bodo tisto, kar odzema moja slabost, nadomestile molitve.

Prevedel Matjaž Vesel

27. *De unitate*

28. *De alieno aduerso*

29. *De veritate*

30. *De modis significandi*

31. *De modis significandi*

32. *De unitate*

33. *De unitate et personis*

34. *De personis*

Anicij Manlij Severin Boetij

Nadvse spoštovan, iz vzvišenega reda bivših konzulov, patricij,
JANEZU DIAKONU

ALI SE OČE, SIN IN SVETI DUH BOŽANSKOSTI PREDICIRAJO SUBSTANCIALNO

Sprašujem, ali se Oče, Sin in Sveti duh božanskosti predicirajo substancialno ali na kakšen drug način.¹ In sodim, da je treba način raziskovanja² prevzeti od tistega, kar je priznано očiten vir resnice vseh stvari, to je od temeljev katoliške vere. Če torej vprašam, ali je tisti, ki se imenuje Oče, substanca, je odgovor, da je. Če vprašam, ali je Sin substanca, je odgovor isti. In nihče ne dvomi o tem, da je tudi Sveti duh substanca. Toda, ko ponovno zberem Očeta, Sina in Svetega duha, se ne pokaže več substanc, temveč ena. Ena substanca Treh se torej na noben način ne more niti razločiti niti razdeliti, niti ni kot iz delov povezana v eno, temveč je ena enostavno. Karkoli se torej predicira božji substanci, mora biti skupno vsem Trem. In znak tega, katere so stvari, ki se izrekajo o substanci božanskosti, bo to, da se bodo vse tiste stvari, ki se izrekajo na ta način, predicirale posamič tudi trem posameznim osebam, združenim v eno. Na primer, če pravimo »Oče je Bog, Sin je Bog, Sveti duh je Bog.«, potem so Oče, Sin in Sveti duh en Bog. Če je torej njihovo eno božanstvo ena substanca, potem se lahko ime Boga božanskosti predicira substancialno.

Tako je Oče resnica, Sin resnica in Sveti duh resnica; Oče, Sin in Sveti duh niso tri resnice, temveč ena resnica. Če je torej ena substanca v njih ena resnica, potem je nujno, da se jim resnica predicira substancialno. Tako je glede dobrote, nespremenljivosti, pravičnosti, vsemogočnosti in vseh ostalih stvari, ki jih prediciramo posamič tako posameznim osebam kot vsem skupaj, očitno, da se izrekajo substancialno. Iz tega je očitno, da se tiste stvari, ki se lahko ločeno izrekajo

1. Boetijevo razpravo prevajamo po: Boethius, A. M. S. (1973). *Tractates, De consolatione philosophiae*. Ur. H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester, Cambridge-Mass.: Harvard University Press & London: William Heinemann.

2. *Via indaginis*.

o posameznih osebah, ne morejo pa se izrekati o vseh, ne izrekajo substancialno, temveč na nek drug način; kateri je ta način, bom raziskal v nadaljevanju. Kajti tisti, ki je Oče, tega imena ne prenese na Sina niti na Svetega duha. Iz česar sledi, da mu to ime ni substancialno, kajti če bi mu bilo substancialno, kot Bog, kot resnica, kot substanca sama, bi se izrekalo tudi o drugih.

Ravno tako samo Sin sprejme to ime in ga ne povezuje z drugimi osebami, kot je to primer z Bogom, resnico in drugimi, o katerih sem govoril prej. Tudi Duh ni isto kot Oče in Sin. Iz tega torej spoznamo, da se Oče, Sin in Sveti duh o sami božanskosti ne izrekajo substancialno, temveč na nek drug način. Če bi se namreč predicalni substancialno, bi se izrekli posamič tako o posameznih osebah kot tudi o vseh skupaj. Očitno pa je, da se ta imena izrekajo relativno,³ kajti Oče je Oče nekoga in Sin je Sin nekoga in Duh je Duh nekoga. Iz česar sledi, da se tudi Trojica Bogu ne predica substancialno, kajti niti Oče ni Trojica (kdor je Oče namreč ni Sin niti Sveti duh), niti ni Sin Trojica, niti ni Sveti duh Trojica na isti način, temveč sestoji Trojica v množini oseb, enotnost pa v enostavnosti substance.

Če so osebe ločene, substanca pa je nerazdeljena, je nujno, da beseda, ki izvira iz oseb, ne pripada substanci; toda različnost oseb napravi Trojico, Trojica torej ne pripada substanci. Iz česar sledi, da se niti Oče, niti Sin, niti Sveti duh, niti Trojica ne predicirajo Bogu substancialno, temveč, kot je bilo rečeno, relativno. Toda Bog, resnica, pravica, dobrota, vsemogočnost, substanca, nespremenljivost, vrlina, modrost in karkoli takšnega se lahko zamisli, se o božanskosti izrekajo substancialno. Prosim te, da me poučiš, če so te stvari pravilne in v skladu z vero, ali, če si glede kake stvari drugačnega mnenja, skrbno raziščeš, kar je bilo rečeno in če moreš, povežeš vero z razumom.

Prevedel Matjaž Vesel

3. *Ad aliquid.*

Matjaž Vesel

TRIJE V ENEM

Cerkveni očetje so bili mojstri argumentiranja, ves čas v prepirih, retoriki in logiki prve vrste, vendar si niso pomišljali zgraditi neke popolnoma čudne vednosti, ki se je imenovala nauk o Trojici. Presenetljivo je, kot opozarja Lacan, da so cerkveni očetje, ki so bili nedvomno razumni ljudje in celo neumorni racionalizatorji, izražali takšno nezaupanje do vednosti.¹

Nauk o Trojici vpelje Lacan v obravnavo v spisu *Znanost in resnica* ob tematizaciji razmerja med znanostjo in psihoanalizo, kjer se zaradi »pozivanja na resnico« dotakne tudi magije in religije. V primeru religije nameni posebno pozornost cerkveni doktrini in razpravam cerkvenih očetov o troedinem Bogu. Če Lacanovo razpravo pogledamo natančneje, se izkaže, da je Lacanovo stališče glede nauka o Trojici bolj niansirano, kot se zdi iz gornjega citata. Lacan predvsem poudari, da »racionalizem, ki organizira teološko misel, nikakor ni izmišljotina, kot si predstavljajo plitkeži«² in obenem zatrdi, da je nujnost formulacije troedinega boga, skozi katero je morala iti krščanska misel, popolnoma dostopna znanstveni obravnavi.³ Pri tem napotuje predvsem na razpravo *De trinitate* svetega Avgušтина, za katero je prepričan, da ima vse odlike teoretičnega dela.⁴

Poskus konsistentne razdelave Lacanovih »aforizmov« (Milner) o tem vprašanju, ob upoštevanju njegovih napotkov, predvsem tistega o topološki obravnavi vprašanja,⁵ je podal F. Regnault,⁶ pri čemer je sledil, kot pravi sam, »popolni formulaciji«, kot jo je v svoji *Summa theologiae* razvil Tomaž Akvinski. Naš

1. Miller, J.-A., »Novemu označevalcu naproti«, str. 84.

2. Lacan, J., *Spisi*, str. 321.

3. »Sploh ne mislimo, da znanstveni obravnavi ni dostopno to, da je krščanska resnica morala skozi nevzdržno formulacijo troedinega boga.« *Ibid.*, str. 321.

4. »*De Trinitate* ima glede tega vse odlike teoretičnega dela in jo lahko imamo za zgled.« *Ibid.*, str. 321.

5. »Vprašanj se moramo lotiti na ravni, kjer dogma zadene ob herezije – zdi se mi, da je mogoče vprašanje Filioque obravnavati s topološkimi termini.« *Ibid.*, str. 321.

6. Glej Regnault, F., »Bog je nezaveden«, str. 72-99.

namen v pričujočem prispevku ni reinterpreterirati Regnaultove razdelave »popolne formulacije« Tomaža Akvinskega, niti ne obravnavati svetega Avguština, kot priporoča Lacan,⁷ temveč nameravamo obravnavati to »čudno vednost«, kot jo je formuliral Anicij Manlij Severin Boetij v svoji razpravi, imenovani *Trinitas unus Deus ac non tres Dii*, znani predvsem po krajšem naslovu *De trinitate*.

Zakaj Boetij? Italjanski humanist iz petnajstega stoletja Lorenzo Valla je Boetija označil za zadnjega Rimljana in prvega sholastika. Ta koncizna deskripcija Boetijevega dela, ki ga umešča na presek dveh obdobj, med antiko in krščanstvo, izvrstno ilustrira izjemnost mesta, s katerega govori Boetij. Ta »presečnost« Boetijeve pozicije nam omogoča, da na eni strani dobimo pregled za nazaj, saj Boetijeva *opuscula sacra*,⁸ med katera sodi tudi *De trinitate*, prinašajo zgoščen, enostaven in jasen vpogled v stanje glede nauka o troedinem Bogu in ostalih relevantnih problemov; na drugi strani pa te iste razprave, z aplikacijo filozofskega postopka v vprašanih teologije, t. i. dialektično metodo in definiranjem nekaterih ključnih pojmov (kot sta *natura*, *persona*, idr.) določajo perspektivo za naprej, kodificirajo polje, v katerem se bo gibal velik del srednjeveške teoretične misli.⁹ Boetij bo namreč vse do 13. stoletja, ko njegovo mesto zasede Aristotel, figuriral kot subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve.

V *De trinitate* je Boetijeva primarna skrb pojasniti religiozno dogmo z uporabo logičnih in filozofskih distinkcij in s tem pomiriti napetosti med različnimi cerkvenimi frakcijami. Uporaba logičnih in filozofskih metod v obravnavanju vprašanja Trojice seveda ni Boetijeva inovacija, pri tem se je v veliki meri opiral na Avguština, kar tudi sam eksplicitno priznava, ta pa je bil sam v veliki meri dolžnik Marija Viktorina. Kar odlikuje Boetijevo razpravo, je konsekventnost t. i.

7. »A moji poslušalci naj se najprej oborožijo z Avguštinom.« Lacan, J., *Spisi*, str. 322.

8. *Opuscula sacra* tvori pet kratkih razprav: *De trinitate*, *Utrum pater et filius*, *De hebdomadibus*, *De fide catholica*, *Contra Eutychem et Nestorium*, ki so bile, kljub različnim temam in različnim načinom obravnave, vedno posredovane in preučevane skupaj. Prva, druga in peta razprava, ki nas tu najbolj zanimajo, zadevajo teološke kontroverze Boetijevega časa, ki so po J. Marenbonu posledica medsebojnega vpliva treh dejavnikov: doktrinarnih razlik v vzhodni Cerkvi, želje vzhodnega cesarja Justina in njegovega sina Justinijana, da bi končala akacijansko shizmo, ki je ločila vzhodne in zahodne kristjane in poskusa skupine skitskih menihov, ki so leta 519 poskušali v Rimu pridobiti privržence za svojo teologijo Trojice. Prva in druga razprava sta bili verjetno napisani v letih med 519 in 523. Glej Marenbon, J., *Early Medieval Philosophy (480-1150). An Introduction*, str. 36.

9. Glej Flasch, K., *Die Philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, str. 58.

dialektične metode (*more dialectico*),¹⁰ ki je očiščena zadnjih referenc na avtoritete, kar je v svojem slavnem komentarju k tej razpravi opazil tudi Tomaž Akvinski.¹¹ Ravno zaradi tega dialektičnega momenta predstavlja razprava odličen primer t. i. »racionalne teologije«, ki je prevladala v srednjem veku in za katero velja Lacanova ugotovitev: »Za misel je bolj koristno, da ne poudarja zagat takega misterija, pač pa gre za to, da ga mora artikulirati in glede na to artikulacijo se mora tudi meriti.«¹² Boetijeva razprava *De trinitate* tako predstavlja »popolno formulacijo«, konec nekega načina razmišljanja, obenem pa je tudi začetek novega.

Naš prispevek seveda nima pretenzij, da bi pokril vse relevantne aspekte razprave (zgodovinske ali teoretične), gre nam predvsem za to, da bi osvetlili osnovni tok argumentacije in izrisali konceptualno ozadje, na katerem se ta argumentacija giblje, in s tem nakazali, v čem tiči »racionalizem, ki organizira teološko misel«. Ostale stvari puščamo zaenkrat ob strani.

Enotnost in množstvo

Kaj hoče Boetij? Boetijev naloga je pokazati, na kakšen način sta v Bogu, ki je v skladu s krščansko dogmo en Bog in tri osebe (*una substantia tres personae*), združena enotnost in množstvo. Z drugimi besedami: pokazati hoče, kako je Bog isti (*idem*) z Očetom, Sinom in Svetim duhom, obenem pa se od njih tudi razlikuje oziroma, kako sta *x* in *y* ista, hkrati pa ta istost implicira razliko, brez katere bi bila zatrditev istosti brezpredmetna.

Boetij v skladu z neoplatonistično tradicijo¹³ in s svojimi lastnimi načeli,¹⁴ tudi v *De trinitate* piše za ezoteričen krog oziroma zgolj za svojega tasta Simaha.

10. Tako je Hieronim označil delo Marija Viktorina *Adversus Arium*. Glej uvod P. Hadota v *Marius Victorinus, Traités Théologiques sur la Trinité*.

11. Tomaž Akvinski je v uvodu svojega komentarju k Boetijevi razpravi *In librum Boetii De trinitate expositio*, Boetijev postopek označil kot argumentiran, opirajoč se na razloge (*rationes*) in ne na avtoriteto: »Boetius vero elegit prosequi secundum aliud modum, scilicet secundum rationes, praesupponens hoc quod ab aliis fuerat per auctoritatem prosecutum.«

12. Lacan, J., *Spisi*, str. 321.

13. Glej Chadwick, H., »Absolutna in relativna dobrota«, str. 16.

14. Glej *De hebdomadibus*, vrst. 8-14: »Toda jaz raje sam premišljam o mojih *Hebdomadah* in raje ohranim svoje misli zase, kot da bi jih delil s kom od tistih, katerih prešernost in objestnost ne preneseta nič, kar presega zabavo in razvedrilo. Zato ne nasprotuj nejasnostim, ki so posledica kratkosti. Te so namreč zvesto varstvo skrivnosti in imajo to prednost, da spregovorijo samo tistim, ki so jih vredni.«

Zavrača pisanje za tiste, ki »niso sposobni razumeti« in svoje podvzetje naslavlja na poznavalce, predpostavljene *cognoscenti*. To zavračanje občega mnenja, *common sensa*, gre tako daleč, da Boetij namerno, kot pravi sam, omejuje »pisalo s kratkostjo« in ideje, »vzete iz globin raznih disciplin filozofije« zavija v »pomene novih besed«. Boetija bodo torej lahko razumeli samo tisti, ki na nek način že vedo, pa tudi sam bo do svoje vednosti, kolikor je vednost o božanskih stvareh dostopna človeškemu razumu,¹⁵ prišel preko tistih, ki že vedo, saj se na svojega tasta Simaha obrača s prošnjo, naj presodi ali je njegov študij Avguščina obrodil kak sad.

Boetijevo izhodišče v obravnavi vprašanja troedinega Boga je dogma katoliške vere, ki jo Boetij kot tako tudi sprejme. Ne namerava se spuščati v analizo ali zavračanje različnih heretičnih stališč (v tekstu omenja samo arijance), kar je na eni strani nekoliko v nasprotju z Lacanovim predlogom, da se je potrebno vprašanja lotiti na sečišču dogme in herezije,¹⁶ na drugi strani pa je to ravno tisto, kar Lacan označi kot »koristno za misel«: ne poudarja zagat tega misterija, temveč ga poskuša artikulirati. Nauk krščanske vere (za Boetija je krščanstvo univerzalno tako geografsko kot logično) glede Trojice je naslednji: Oče, Sin in Sveti duh so en Bog in ne trije Bogovi.

Problem je torej najprej v tem, kako razumeti božjo enotnost (*unitas*), na kakšen način je Bog eden. Ker je komplementarni in temeljni problem, ki se mu bo posvetil v nadaljevanju, problem razlike (*differentia*), tj. množstva (*multitudo*, *pluralitas*) božjih oseb, božjo enotnost razume negativno, kot nasprotje množstva in razlike. Pri tem postopa v treh korakih: najprej definira enotnost kot nerazlikovanost, odsotnost razlike (*indifferentia*), nato vzpostavi različne možne tipe razlikovanosti (*diversitas*) oziroma razlik, katerim odgovarjajo različni tipi istosti (*idem*) in na koncu definira različnost »po številu«, številčno razlikovanost.¹⁷

15. Glej prevod v pričujoči številki *Problemov*, str. 131: »Seveda moramo raziskovati samo toliko, kolikor se je vpogled človeškega razuma zmožen povzpeti do božjih višav. Kajti tudi v drugih znanostih je ravno tako postavljena neka meja, do katere se lahko povzpne pot razuma. Medicina bolnikom ne prinese vedno zdravja, vendar zdravnik ne bo nič kriv, če ne bo izpustil ničesar, kar je bil dolžan storiti. In tako je tudi v drugih znanostih.«

16. »Vprašanj se moramo lotiti na ravni, kjer dogma zadene ob herezije.« Lacan, J., *Spisi*, str. 321.

17. Obravnava teh vprašanj in njihova formulacija je poleg pomena, ki ga ima za samo razpravo, odigrala izjemno pomembno vlogo (tako filozofsko kot zgodovinsko) pri kasnejših teorijah individuacije. Pri tem pa je, kot pravi Jorge J. E. Gracia, avtor doslej najizčrpnjše predstavitve zgodnjih teorij individuacije, zgodovinski pomen odlomka iz *De trinitate* tako v tem, kar pove, kot v tistem česar ne pove. Glej Gracia, J. J. E., *Introduction to the Problem of*

1. Kaj je torej enotnost? Boetij božjo enotnost dokazuje *per negationem*: Oče, Sin in Sveti duh so povezani, ker se ne razlikujejo, ker niso graduirani po stopnjah pomembnosti (kot trdijo arijanci), in tako tudi niso razpršeni v mnoštvo. Enotnost je nerazlikovanost, odsotnost razlike, mnoštvo implicira razlika, ki je posledica drugosti (*alteritas*).

2. Različnost (*diversitas*)¹⁸ je lahko treh vrst: stvari se lahko razlikujejo v rodu, vrsti ali številu. Ti trije tipi razlik ustrezajo trem različnim vrstam istosti: tako kot se stvari lahko razlikujejo po rodu, vrsti in številu, tako so lahko po rodu, vrsti in številu tudi iste. Primer rodovne istosti sta tako človek in konj, ker imata oba isto rodovno določilo, sta namreč živo bitje, žival. Tako kot sta konj in človek generično ista, se človek rodovno razlikuje od npr. rožnega grma. Dva različna človeka sta istovrstna, ker oba sodita v vrsto človek, človek pa se po vrsti razlikuje npr. od psa. Isto velja za številčno, numerično razliko: Tulij in Cicero sta številčno ista (Cicerovo drugo ime je namreč Tulij), numerično pa se razlikujeta npr. Cicero in Sokrat.

3. Vzrok numerične razlike so akcidence.¹⁹ Ta človek in oni človek se, čeprav sta istovrstna, razlikujeta, ker imata različne akcidence. Prvi je npr. velik, drugi majhen, prvi debel, drugi suh itd. Kar je tu zanimivo, je, da Boetij takoj, ko zatrdi, da so vzrok številčne različnosti akcidence, doda, da je tako

Individuation in the Early Middle Ages, str. 98. Glede tega, kako so se problema individuacije lotevali v sholastiki, glej Gracia, J. J. E., ur., *Individuation in Scholasticism, The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*.

18. Glede razlike med izrazoma *differentia* in *diversitas* glej Gracia, J. J. E., *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, str. 99, kjer pravi: »Čeprav je tukaj uporabljen izraz »različnost« in ne »razlika«, ta sprememba v terminologiji tu nima konceptualnega pomena. Ta dva izraza sta v latinščini v glavnem zamenljiva, čeprav v nekaterih filozofskih kontekstih ni tako [...]. Tehnično se »razlika« nanaša na »specifično« razliko, ki, združena z rodnom, poda definicijo vrste – npr. razumen človek. »Različnost« je lastnost tistih stvari ali entitet, ki se razlikujejo po sebi, kot kategorije: npr. razmerje in kvaliteta. Toda zdi se, da Boetij v tem tekstu teh dveh izrazov ne uporablja v tem pomenu.« Eden prvih in redkih avtorjev, ki je razlikoval med razliko in razlikovanostjo, je bil Thierry iz Chartresa. Glej *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*, ur. N. M. Häring, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, str. 144.7-145.23.

19. Vzrok rodovne in vrstne razlike je pojasnjen v II. poglavju. Vzrok rodovne ali vrstne razlike oz. istosti je substancialna oblika. Glej prevod v pričujoči številki *Problemov*, str. 133: »Ne rečemo namreč, da je kip posnetek živega bitja zaradi bronu, ki je materija, temveč zaradi oblike, ki je vtisnjena vanj, in samemu bronu ne rečemo bron zaradi zemlje, ki je njegova materija, temveč zaradi oblike bronu. Prav tako tudi zemlji ne rečemo zemlja z ozirom na *apoion hýlen*, temveč po suhosti in teži, ki sta obliki. Za nobeno stvar se torej ne reče, da je po materiji, ampak je vsaka stvar po svoji svojski obliki.«

tudi, če abstrahiramo od vseh akcidenc, razen akcidence kraja. Zasedenost določenega prostora, mesta, zadošča za številčno razlikovanost istovrstnih stvari, saj dve telesi ne moreta zasedati istega prostora.

Če povzamemo: osnovna koncepta s katerima operira Boetij sta »enotnost« in »mnoštvo«, enotnost in mnoštvo namreč povzročata težave v razumevanju Trojice. Enotnost je potrebno razumeti skozi nerazlikovanost (*indifferentia*), ki je imenovana tudi istost (*idem*, isto). Sleherni dve stvari sta isti (oz. sta ena »stvar«), če se glede česa ne razlikujeta. Sokrat in Aristotel sta ista v tem, da sta oba človeka, toda vsaka istost ni te vrste. Stvari so lahko iste na tri načine: generično, specifično ali numerično, odvisno od tega, ali je tisto, v čemer so iste, rod, vrsta ali število. »Mnoštvo« pa je potrebno razumeti preko pojma »razlike«, ki se imenuje tudi »različnost«. Dve stvari sta različni, kadar se glede česa razlikujeta, kadar imata kako lastnost, po kateri sta različni. Sokrat in konj se razlikujeta v tem, da imata različno naravo. Trem tipom istosti ustrezajo torej trije tipi različnosti: generična, specifična in numerična. Toda numerična razlika zahteva preciznejšo formulacijo. Ker je enotnost pojasnjena kot odsotnost razlike, se zdi, da mnoštvo Boetiju pomeni prisotnost razlike. Če obstajata dve stvari namesto ene, potem mora obstajati nekaj, v čemer se ti dve stvari razlikujeta. Lahko se razlikujeta po substancialni razliki, če se razlikujeta generično ali specifično. Če pa se ne razlikujeta generično ali specifično (substancialno), potem se morata razlikovati po akcidencah, in če že ne po vseh, vsaj po akcidencah kraja. Kar naredi dve stvari za dve (pa naj sodita v isto vrsto ali ne) so njune akcidence in še posebej mesto, ki ga zasedata.

Na podlagi gornje analize različnih tipov istosti oz. razlikovanosti bi bila enotnost v Bogu lahko ogrožena z razlikovanostjo kot posledico rodovne, vrstne ali številčne razlike. Kljub temu, da je samo po sebi razvidno, da v primeru Boga ne more biti tako, začne Boetij znova.

Oblika Boga

Boetij začne s klasifikacijo znanosti,²⁰ ki mu bo omogočila določiti, kaj je adekvaten predmet teologije: kaj je Bog. Klasifikacija teoretične filozofije

20. O antični klasifikaciji znanosti glej Kalan, V., *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, str. 119-141. Dober pregled različnih klasifikacij znanosti v srednjem veku daje članek J.-A. Weishepla, »Medieval Classification of the Sciences«, str. 54-90.

fije,²¹ kot jo poda v *De trinitate* je zasnovana na podlagi statusa predmetov, ki jih preučuje. Deli jo na fiziko (*scientia naturalis*), matematiko (*mathematica*) in teologijo (*theologica*). Medtem ko fizika preučuje oblike stvari, ki se gibljejo in ki jih ni moč ločiti, abstrahirati od materije, obravnava matematika samo oblike stvari, brez materije, čeprav te oblike v stvarnosti ne morejo biti ločene od materije. Te oblike se tudi ne gibljejo. Teologija pa obravnava »stvari«, ki se ne gibljejo, ki so dejansko abstraktne in ločljive od materije (*sine motu abstracta atque separabilis*). Božja substanca, ki je predmet preučevanja teologije, je torej brez materije in gibanja.

Ob tej delitvi teoretične filozofije Boetij poudari tudi dejstvo, da sleherna znanstvena disciplina zahteva specifičen način raziskovanja. Čeprav je terminologija, ki jo uporablja za označitev različnih metod raziskovanja delov teoretične filozofije nenavadna in je povzročila kasnejšim komentatorjem precej glavobolov,²² je mogoče določiti vsaj okvirni pomen. Fizika tako zahteva, da postopamo »razumno« (*rationabiliter*) in po Weisheiplu je Boetij hotel s tem izrazom označiti »znanstveni oziroma demonstrativni postopek, ki ga je Aristotel razširil na znanost o naravi.«²³ Matematični postopek mora potekati »sistematično« (*disciplinarter*), kar po Weisheiplu ne pomeni nič drugega kot »matematičen« postopek, ki je bil za Platona hipotetičen v smislu, da mora matematika

21. V prvem komentarju k Porfirijevemu delu *Isagoge* se Boetijeva delitev filozofije nekoliko razlikuje od zgoraj navedene. Tam deli Boetij filozofijo na spekulativno (teoretično) in aktivno (praktično). Spekulativna filozofija ima toliko vrst, kolikor je stvari, katere je utemeljeno obravnavati spekulativno. Tako teoretična filozofija obravnava *intellectibilia*, *intelligibilia* in *naturalia*: »Est enim una theoretica pars de intellectibilibus, alia de intelligibilibus, alia de naturalibus.« H. Chadwick meni, da te tri besede ustrezajo grškim *noeta*, *noera* in *physika*. To potrjuje sam Boetij, ko pojasnjuje, da je beseda *intellectibilia* njegova skovanka za grško besedo *noeta*. Predmet te teoretične filozofije je tisto, kar je *intellectibile*, to pa je »quod unum atque idem per se in propria semper diuinitate consistens nullius umquam sensibus, sed sola tantum mente intellectuque capitur.« Gre torej za teologijo. Drugi del teoretične filozofije zadeva *intelligibilia*. Besedo naj bi skoval že Marj Viktorin, Boetij kot njeno področje omenja »najbolj božanska nebesna telesa« (*caelestium supernae diuinitatis*), »višje predele sublunarnega sveta (*quicquid sub lunari globo beatiore animo atque puriore substantia ualet*) in človeške duše. Tretji del teoretične filozofije pa je naravoslovje: »tertia theoretica species est quae circa corpora atque eorum scientiam cognitionemque uersatur: quae est physologia, quae naturas corporum passionemque declarat.« Glej Boethius, A. M. S., *In Isagogen Porphyrii commenta*, lib. I, c. 3.
22. Glej Weisheipl, J.-A., »Medieval Classification of the Sciences«, str. 61: »Terminologija, ki jo Boetij uporablja za označitev metodoloških postopkov različnih delov filozofije je resnično nenavadna in so jo srednjeveški komentatorji interpretirali na različne načine.«
23. *Ibid.*

predpostaviti določene aksiome, ne da bi raziskala njihov ontološki temelj.«²⁴ Teologija pa zahteva »umno« postopanje (*intellectualiter*). Ko raziskujemo božjo substanco, ki je, kot pravi Boetij, resnično oblika, bit sama (*esse ipsum*), in iz katere izhaja tudi ostala bit (*ex qua esse est*), si ne smemo dovoliti, da bi jo mislili kot podobo (*imago*), kot je to potrebno storiti v primeru geometrije, kjer mora geometer, preden se povzpne do nematerialnih oblik, začeti z materialnimi podobami, temveč moramo misliti popolnoma in v celoti v »umnih« pojmi.

Podobno, ne pa identično, delitev najdemo v *De consolazione philosophiae*, kjer Boetij deli človeške spoznavne moči na zaznavanje, imaginacijo, razum in um. Vse te človeške spoznavne moči so usmerjene na obliko, vendar na različne načine. Zaznavanje (*sensus*) preučuje obliko, ki je vzpostavljena v podležeči materiji, imaginacija (*imaginatio*) vidi to isto obliko brez materije, razum (*ratio*) preseže vrsto, ki je v posameznih stvareh, tako, da jo obravnava neodvisno od teh, tj. univerzalno, um (*intelligentia*) pa ima zmožnost, da opazuje enostavno obliko samo (*capit simplicem formam*).²⁵

V platonistični maniri razume Boetij obliko kot vir vse biti. Sleherna stvar je, biva, po svoji svojski obliki. Vendar je božja substanca čista, enostavna oblika brez materije in bit sama, in to je ločnica, ki postavlja Boga na eno stran, vse ostale stvari pa na drugo. V primeru božje substance ne moremo govoriti o sestavi materije in oblike, temveč je Bog samo oblika brez materije. Zato je Bog lahko samo eno (*unum*) in je, za razliko od ostalih stvari, »tisto, kar je« (*id quod est*). Na kakšen način je mogoče, da vse ostale stvari, razen Boga, niso »tisto, kar so«? Vse, kar ni Bog, ima svojo bit vzpostavljeno preko tistega, iz česar je sestavljeno, iz svojih delov. Tako je zemeljski človek sestavljen iz duše in telesa in je torej tako »to« (duša) kot »ono« (telo) skupaj, ne pa duša ali telo ločeno. Torej človek ni »tisto, kar je«, ker je njegova bit vzpostavljena preko sestave delov. Bog pa ni sestavljen iz »tega« in »onega«, Bog je samo »to«, zato je »tisto, kar je« in je zaradi tega tudi resnično eno, identično samo s sabo, v čemer ni nobenega števila: »Zaradi tega je resnično to eno, v čemer ni nobenega števila, v čemer ni ničesar, razen tistega, kar je.«

24. *Ibid.*

25. »Ipsum quoque hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia contuetur. Sensus enim figuram in subiecta materia constitutam, imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram. Ratio vero hanc quoque transcendit speciemque ipsam quae singularibus inest universali consideratione perperdit. Intelligentiae vero celsior oculus existit; supergressa namque universitatis ambitum ipsam illa simplicem formam pura mentis acie contuetur.« Boethius, A. M. S., *De consolazione philosophiae*, V, 4, 82-120.

Božja enotnost, to, da je Bog resnično eno, je potrjena z analizo njegove substance, ki pokaže, da je Bog za razliko od ostalih stvari, čista in enostavna oblika. Do enakega sklepa, do sklepa o božji enosti in enotnosti, pridemo lahko tudi po drugi poti, tako da pokažemo, da je nemogoče, da bi Bog kot čista oblika lahko bil podlaga (*subiectum*) za akcidence, za katere smo zgoraj rekli, da povzročajo številčno razlikovanost. Oblike same po sebi namreč ne morejo sprejemati akcidence. Obstajata dve vrsti oblik: prave oblike, ki so izven teles in ki so vzroki oblik, ki so v telesih in oblike, ki so utelešene, ki pa pravzaprav niso prave oblike, temveč prej podobe (*imagines*). To, da se nam zdi, da oblika, kot je npr. človeškost, sprejema akcidence, je iluzija in posledica tega, da je človeškost, ki prejme akcidence samo, kolikor je utelešena, podobna, ne pa ista, tisti resnični obliki, ki ni utelešena v materiji.

Bog, število in ime

V Bogu torej ni nobene različnosti, nobenega mnoštva (ker je resnično eno), nobene množine (ker ne more biti podlaga za akcidence, ki povzročajo množino) torej nobenega števila: »V Njem torej ni nobene različnosti, nobene množine, ki bi nastala iz različnosti, nobenega mnoštva, ki bi nastalo iz akcidence, in zato tudi ne števila.«²⁶ Preko določitve Boga kot enega je moč izključiti možnost substancialnih razlik (generične in specifične razlike) in tudi razlike, povzročene z akcidence (numerična različnost): »Kjer pa ni nobene razlike, ni popolnoma nobene množine in zato tudi ne števila; je torej samo enotnost.«²⁷

Kaj to pomeni za obrazec: »Oče je Bog, Sin je Bog, Sveti duh je Bog?« Rezultat dosedanje razprave je, da v Bogu ni nobene razlike. Bog se od Boga ne more razlikovati niti po akcidenceh, niti po substancialnih razlikah. V Bogu pa mnoštva (tj. razlike) ne povzročajo niti to, da je Bog lahko imenovan s tremi imeni. Boetij namreč ločuje dve vrsti števil, in sicer števila, s katerimi štejemo ter števila, ki so v štetih stvareh. Z naštevanjem določenih enot povzročimo mnoštvo samo v številu, s katerim štejemo, ne pa tudi v številu stvari, ki jih štejemo.

Tako kot pri naštevanju »enakovrednih«, sinonimnih izrazov (*multivocum*) kot so: »meč«, »rezilo«, »bodalo« ali: »sonce«, »sonce«, »sonce« označujemo

26. Glej prevod v pričujoči številki *Problemov*, str. 134.

27. Glej *ibid.*, str. 134.

eno stvar, tako tudi v primeru poimenovanja Boga s tremi imeni: »Oče«, »Sin«, »Sveti duh« označujemo enega Boga. Po krščanskem pojmovanju med Očetom, Sinom in Svetim duhom namreč ni razlik. Toda to primerjavo med božjimi imeni in sinonimnimi izrazi je potrebno vzeti z rezervo oziroma potrebuje nadaljnjo eksplikacijo, pri kateri si moramo pomagati z Boetijevo bazično »teorijo jezika.« Razlika med trikratnim navajanjem izrazov za eno stvar: »meč«, »rezilo«, »bodalo« in tremi imeni za Boga: »Oče«, »Sin«, »Sveti duh«, je v tem, da so prvi trije izrazi *multivoca*, drugi trije pa ne. Poglejmo, kaj to pomeni. Po Boetiju je neko stvar mogoče določiti ali z njenim pravim imenom ali z definicijo, iz česar sledijo štiri različni načini določitve. Stvari so *univoca*, kadar imajo isto definicijo in isto ime, *diversivoca*, kadar imajo tako različna imena kot različne definicije, *multivoca*, kadar so poimenovane z različnimi imeni, imajo pa isto definicijo in *aequivoca*, ko imajo isto ime in različno definicijo.²⁸

V našem primeru je razlika v tem, da so »meč«, »bodalo« in »rezilo« *multivoca*, to je, da imajo različna imena, obenem pa imajo isto definicijo in tako označujejo eno stvar, »Oče«, »Sin« in »Sveti duh« pa sicer so različna imena, ki označujejo eno stvar, toda med seboj niso individualno identični. Naseljujejo zabrisan prostor med multivokalnostjo in diversivokalnostjo, kar je poskušal ubesediti Marij Viktorin,²⁹ katerega tu povzema Boetij, s formulo *ipse et idem*.

28. Glej Boethius, A. M. S., *In Categoriae Aristotelis libri quattuor*, 163 D-164 A: »Omnis res aut nomine aut diffinitione monstratur: namque subjectam rem aut proprio nomine vocamus, aut diffinitione quid sit ostendimus. Ut verbi gratia, quamdam substantiam vocamus hominis nomine, et ejusdem definitionem damus dicentes esse hominem animal rationale; ergo quoniam res omnis aut diffinitione aut nomine declaratur, ex his duobus, nomine scilicet et diffinitione, diversitates quatuor procreantur. Omnes namque res aut eodem nomine et eadem definitione junguntur, ut homo et animal, utraque enim animalia dici possunt, et utraque una diffinitione junguntur. Est namque animal substantia animata sensibilis, et homo rursus substantia animata sensibilis, et haec vocatur univoca. Alia vero, quae neque nominibus neque diffinitionibus conjuguntur: ut ignis, lapis, color, et quae propriae substantiae natura discreta sunt, haec autem vocantur diversivoca. Alia vero quae diversis nominibus nuncupantur, et uni diffinitioni designationique subduntur, ut gladius, ensis; haec enim multa sunt nomina, sed id quod significant una diffinitione declaratur, et hoc vocatur multivocum. Alia vero quae nomine quidem congruunt, diffinitionibus discrepant: ut est homo vivens et homo poctus; nam utrumque vel animalia vel homines nuncupantur. Si vero quis velit picturam hominemque diffinire, diversas utrisque diffinitiones aptabit, et hae vocantur aequivoca.«

29. Glej Marius Viktorinus, *Adversus Arium*, i, 41, 20-23, v Marius Victorinus, *Traité Théologiques sur la Trinité*: »Nos nunc de substantia perquirimus quae in deo et in filio: aut ipsa est, aut eadem, aut modo quodam et ipsa et eadem?« Glej tudi *ibid*, i, 54, 14; i, 59, 7; ii, 3, 42-44; iii, 17, 19-22; iv, 32, 4. *De consulatione philosophorum*, V, 4. URL: <http://www.ancientlibrary.com/ve12>

Trije različni izrazi za meč označujejo tako isto kot tudi identično stvar, božja imena »Oče«, »Sin« in »Sveti duh« pa označujejo *idem*, ne pa tudi *ipse*, označujejo isto, ne pa tudi individualno identično stvar. V okviru formule isto, ne pa tudi identično (*idem*, ne pa tudi *ipse*) bo treba v nadaljevanju poiskati rešitev vprašanja. Katoliki namreč ne trdijo, da so »Oče«, »Sin« in »Sveti duh« popolnoma stvarno (*in re*) nerazlikovani. V ta namen pa je potrebno raziskati, ali so (in če so, na kakšen način) Aristotelove kategorije aplikabilne v primeru Boga.

Kategorizacija Boga

Kategorije, oz. *praedicamenta* kot prevaja Boetij, so tisti konstitutivni okvir, ki zamejuje polje vednosti o določeni stvari. Kot najvišji predikati kategorije določajo vse njim »podrejene« posebne predikate in s tem »naddeterminirajo« vsako izjavo o določenem predmetu: kategorije so vsi tisti predikati, ki so nujni za določitev predmeta izjav. Kar zadeva njihov ontološki status, je Boetij jasen: predstavljajo tako besede kot stvari, ki jih te besede označujejo. V svojem komentarju pravi, da je namen Aristotelovih *Kategorij* razpravljati o »primarnih imenih stvari in besedah, ki označujejo stvari« (*de primis rerum nominibus, et de vocibus res significantibus*) oziroma »o primarnih besedah, ki označujejo primarne rodove stvari« (*de primis vocibus significantibus prima rerum genera*). Ker je stvari neskončno število, mora biti tudi besed, ki označujejo stvari, neskončno število. Toda, ker o neskončnem vednost ni mogoča (*infinitorum scientia nulla est*), je Aristotel zvedel množstvo označevalnih besed na deset kategorij,³⁰ ki so substanca, kvaliteta, kvantiteta, razmerje, kraj, čas, stanje, lega, delovanje in trpnost.³¹

30. Glej Boethius, A. M. S., *In Categorias Aristotelis libri quattuor*, 161 A: »Rerum ergo diversarum indeterminatam infinitamque multitudinem, decem praedicamentorum paucissima numerositate conclusit, ut ea quae infinita sub scientiam cadere non poterant, decem propriis generibus diffinita scientiae comprehensione claudantur.«

31. Boetij prevaja Aristotelove kategorije z naslednjimi izrazi: *substantia, qualitas, quantitas, ad aliquid, ubi, quando, habere, situm esse, facere, pati*. Z Aristotelovimi *Kategorijami* se je podrobneje ukvarjal dvakrat in napisal tudi dva komentarja k tej razpravi. V prvem, ki je tudi edini ohranjen, sledi komentarju, ki ga je v obliki vprašanj in odgovorov napisal Porfirij. Poleg eksplicitne naslonitve na Porfirija, je mogoče zaslediti tudi veliko občnih mest, ki so značilne za vse ali večino neoplatonističnih komentatorjev. Glede njegovega razmerja do Amonijevega komentarja so stališča deljena.

Z Boetijem dobijo kategorije funkcijo pogoja vednosti. To pa pomeni (če je vse možno védenje zajeto v okvir teh desetih kategorij), da je vsak predmet vednosti prejudiciran s kategorijami. S tem pa nastopi težava za aplikacijo kategorij na Boga: kategorije namreč zadevajo stvari čutnozaznavne stvarnosti, ne pa nadčutne stvarnosti oblik, zato je njihova aplikabilnost na Boga vprašljiva. O tem je bil prepričan že Avguštin:

»In kaj mi je koristilo, da mi je prišel, ko sem imel komaj dvajset let, neki Aristotelov spis v roke, ki je znan pod naslovom »Deset Kategorij«? [...] Zdelo se mi je povsem jasno, kar pripoveduje v njej o bitnostih, na primer človeka, dalje o tem, kaj je v njih, na primer o človekovi postavi: kakšen je, o njegovi velikosti: koliko čevljev meri, o njegovem sorodstvu: čigav brat je, ali kje stanuje, ali kdaj je rojen, ali stoji ali sedi, ali je obut oziroma oborožen, ali kaj dela, ali se z njim kaj godi, skratka vse, kar sodi v pojem devetih stranskih kategorij – in tega je brez števila, tu sem navedel le nekaj primerov –, oziroma kar sodi v osnovno kategorijo same biti.

Kaj mi je koristilo? Nič. Celo škodovalo. Ker sem bil mnenja, da je v teh desetih kategorijah zaobjeto sploh vse, kar koli biva, sem skušal tudi tebe, moj Bog, tebe, za čudo enovitega in nespremenljivega, na enak način razumeti, prav kot da bi bil tudi ti samó podvržen svoji veličini ali lepoti, tako da bi bili ti dve v tebi le kot lastnosti v osebkú, podobno kot je pri telesu: in vendar si ti sam svoja veličina in sam svoja lepota, telo pa ni toliko veliko in lepo, kolikor je telo, ker če bi bilo tudi manj veliko in manj lepo, bi ne bilo zaradi tega nič manj telo.«³²

Toda kljub tem Avguštinovim zadržkom so kategorije kot najvišji rodovi ustvarjenega bivajočega, kot strukturni elementi vsega končnega, tudi vodiči do spekulativnega spoznanja Boga, čeprav same po sebi ne zadoščajo in ne morejo biti notranji momenti spoznanja Boga. Ker igrajo kategorije svojo vlogo kot stavčni predikati, v izjavah tipa S je P, bo potrebno raziskati, na kakšen način se predicirajo (izrekajo o) Bogu na podlagi tipologizacije predikacij in upoštevanju razlike v aplikaciji kategorij v polju čutnozaznavnega sveta in nadčutne sfere oblik, tj. Boga. Kategorije (razen kategorije razmerja, ki ima poseben status!) se torej lahko in morajo predicirati Bogu, vendar na drugačen način kot čutnozaznavnim, tosvetnim stvarjem. Poleg te »vertikalne« razlike v načinu predikacije, tj. razlike med predikacijo Bogu in npr. človeku, pa obstaja

32. Avrelij Avguštin, *Izpovedi*, 4, 16, str. 72-73. Glej tudi *De trinitate* v. 8, 9.

še »horizontalna« razlika med kategorijami samimi. Boetij tako razvije nekakšno hierarhijo načinov prediciranja kategorij.

Prva ločnica, ki jo napravi med kategorijami, poteka med kategorijami, ki zadevajo substanco in tistimi, ki zadevajo akcidence. Navedimo primer. Recimo, da prediciramo subjektu »človek« predikat »bel« (*album*): »Človek je bel.« in da istemu subjektu prediciramo predikat »živo bitje« (*animal*): »Človek je živo bitje.« V čem je razlika med tema dvema predikacijama? V prvem primeru prediciramo subjektu nekaj akcidentalnega (predikacija je torej akcidentalna oz. »z ozirom na akcidence«), ker o človeku ne izraža tistega aspekta, ki določa njegovo kajstvo, bistvo (*in eo quod quid sit*), »bel« je namreč akcidentalna lastnost človeka in akcidence se »v tistem, kar je kaj« ne more izrehati o človeku, ki je substanca. V drugem primeru pa prediciramo subjektu nekaj substancialnega (predikacija je torej substancialna oz. »o subjektu«), kajti »živo bitje« je substanca in tudi rod človeka in s to predikacijo je določen njegov kajstven, bistven aspekt; v drugem primeru se ena stvar predicira drugi stvari v sami substanci.³³

Razlikovanje v predikaciji na horizontalni ravni najdemo že pri Aristotelu, ki ločuje med akcidentalno in ne-akcidentalno predikacijo oz. predikacijo »po sebi« (*kath' autó*), ki zadeva stvari, kakor so same po sebi in predikacijo »po naključju« (*katà symbebekós*). Medtem, ko s prvo predikacijo ustreznemu predmetu prediciramo predikat, ki odgovarja na vprašanje, kaj predmet je in je izjava usmerjena na določitev njegovega bistva, v primeru predikacije *katà symbebekós* ustreznemu predmetu prediciramo predikat, ki odgovarja na vprašanje o nečem ne-bistvenem, npr. kako je oblečen itd.

Vendar pri Boetiju nastopi še drugače formulirana delitev. Navedimo najprej odstavek, v katerem Boetij povzema svojo teorijo predikacije, potem pa bomo z primeri ilustrirali to splošno določitev razlike med predikacijama:

33. Glej Boethius, A. M. S., *In Categorias Aristotelis libri quattuor*, 175 D ff.: »Duobus enim modis praedicationes fiunt, uno secundum accidens, alio de subjecto: de homine namque predicatur album, dicitur enim homo albus, rursus de eodem homine predicatur animal, dicitur enim homo animal. Sed illa prior praedicatio, quae est, Homo albus est, secundum accidens est, namque accidens, quod est album, de subjecto homine praedicatur, sed non in eo quod quid sit, nam cum album sit accidens, homo substantia, accidens de substantia in eo quod quid sit praedicari non potest, ergo ista praedicatio secundum accidens dicitur. De subjecto vero praedicare est, quoties altera res de altera in ipsa substantia praedicatur, ut animal de homine; nam quoniam animal et substantia est, et genus hominis, idcirco in eo quod quid sit de homine praedicatur.«

»Ali je zdaj jasno, v čem je razlika med predikacijami? Da ene kažejo kot stvar, druge pa kot okoliščine stvari; zakaj prve se predicirajo tako, da pokažejo, da stvar nekaj je, druge pa se predicirajo tako, da ne pokažejo, da stvar nekaj je, ampak stvari na nek način prej pridenejo nekaj zunanjega. Tiste predikacije torej, ki označujejo, da stvar nekaj je, se imenujejo predikacije z ozirom na stvar. Ko se izrekajo o podležečih stvareh, se imenujejo akcidence z ozirom na stvar; ko pa o Bogu, ki ni podlaga, se imenuje predikacija z ozirom na substanco stvari.«³⁴

Ene predikacije kažejo na stvari, druge na okoliščine stvari. Prve pokažejo, da stvar nekaj je, druge ne pokažejo, da stvar nekaj je, temveč ji pridenejo nekaj zunanjega. Predikacija prve vrste se imenuje predikacija z ozirom na stvar (*secundum rem*). V primeru, ko predikacija *secundum rem* zadeva stvari, ki so subjekti (podlage), se kategorije imenujejo akcidence z ozirom na stvar (*accidentia secundum rem*), ko pa predikacija zadeva Boga, ki ne more biti subjekt (čista oblika ne more biti subjekt), se imenuje predikacija z ozirom na substanco stvari (*secundum substantiam rei*).

V prvo skupino, skupino kategorij, ki napravi predikacijo *secundum rem*, uvrsti Boetij kategorije substance, kvantitete in kvalitete, v drugo pa vse ostale. Boetijeva definicija teh treh kategorij je, da napravijo, »da je tisto, v čemer so, tisto, kar same izrekajo« (*ut in quo sint ipsum esse faciant quod dicitur*), medtem ko predikacija preostalih kategorij v stvari, o kateri se izreka, ne vzpostavi tistega, kar se izreka (*sed ita ut non quasi ipsa sit res id quod praedicatur de qua dicitur*). To je splošna definicija. Ko obravnava posamezne kategorije te druge skupine kategorij, uporablja tudi drugačne formulacije. Za predikacijo kategorije kraja pravi, da ne določi človeku neke »lastnosti, s katero bi bil opisan po sebi« (*secundum se*), temveč ga predikacija kategorije mesta zgolj umesti med ostale stvari. Ravno tako predikacija kategorije časa, v tistem, o čemer se predicira, ne napravi, da le-to nekaj je (*non esse aliquid*) in predikacija kategorij delovanja ali trpnosti ne pove nič o tem, »kar je bit« (*nihil quod est esse dictum est*).

Druga raven obravnavanja kategorij je, kot smo že omenili, »vertikalna«. Predikacija kategorij je sicer možna in uporabna tudi na ravni nadčutne stvarnosti, kategorije lahko prediciramo tudi Bogu, z izjemo kategorije razmerja, vendar se s tem spremeni značaj kategorij. Poglejmo, kaj dobimo, ko apliciramo kategorije na Boga in kako se kategorije obnašajo v čutnozaznavnem svetu. Pri

34. Glej pričujočo številko *Problemov*, str. 137.

tem bomo seveda izpustili četrto kategorijo, kategorijo razmerja, ki bo deležna posebne obravnave.

Zdi se, da kategorijo substance izraža ime »Bog«. Ko pravimo »Bog«, se zdi, da je s tem označena neka substanca (*substantia*), da je Bog substanca. Toda substanca se Bogu ne predicira, ker Bog transcendirata substanco, ker je Bog čista oblika. Tako je z besedico »Bog« sicer res označena substanca, toda tista substanca, ki je nad substanco.

Ravno tako je v primeru izjave: »Bog je pravičen.« Zdi se, da je s tem Bogu pripisana kategorija kvalitete (*qualitas*). Toda, ker ta kategorija kvalitete sodi med tiste kategorije, ki označujejo akcidence, ne more biti izrečena o Bogu, ker je Bog substanca, seveda substanca v gornjem pomenu, ko substanca pomeni tisto, kar jo transcendirata. V Bogu je namreč to, da je, in to, da je pravičen, identično.

Isto velja za kategorijo kvantitete (*quantitas*). Čeprav rečemo: »Bog je velik.«, s tem ne označimo neke kvantitete, ker je Bog substanca in je, kot smo videli, oblika, resnično eno, in brez slehernega mnoštva.

Če povzamemo: »biti« in »biti pravičen« ali »biti« in »biti velik« je v Bogu eno in isto. Kar je v čutnozaznavnem svetu ločeno, je v njem združeno. Razlika med aplikacijo teh treh kategorij na Boga in aplikacijo na vse ostale stvari je v »načinu biti« subjekta predikacije. Medtem ko je tisto, kar je predicirano neke-mu subjektu, v primeru Boga združeno in povezano, je v ostalih stvareh ločeno. Kaj to pomeni? Pokažimo to na primeru kategorije substance. Ko rečemo: »Človek je substanca.«, ali »Bog je substanca.« se zdi, da je subjekt predikacije (človek) v celoti in povsem substanca, vendar to ne drži. Človek je, kar je, zaradi akcidence in zaradi tega ni substanca kot taka. Bog pa je samo to, kar je. Isto velja tudi za kategoriji kvalitete in kvantitete.

Preostale kategorije pa se ne izrekajo tako, »da je tisto, v čemer so, tisto, kar same izrekajo« in ne zadevajo »biti« ali »lastnosti *per se*« stvari, o kateri se izrekajo, temveč prej kažejo na neke okoliščine stvari. Še enkrat: Boetij ločuje kategorije, ki označujejo, kaj stvar je in kategorije, ki označujejo zunanje okoliščine stvari.

Prva na tej listi kategorij je kategorija kraja (*ubi*; »kje?«). S tem, ko rečemo, da je človek »na trgu« ali da je Bog »vsepovsod«, ne izrazimo neke substancialne določitve človeka ali Boga. Človek ni po sebi identičen s tem, da je »na trgu« in Bog ne s tem, da je »vsepovsod«. Kategorija mesta človeku ne določi neke lastnosti, ki bi se jo dalo določiti po sebi, temveč ga zgolj umesti med druge stvari. Glede Boga je seveda situacija drugačna, saj »vsepovsod« za

Boga ne pomeni telesnega prostora, saj Bog ne more biti na nekem mestu, temveč mu je ves prostor na razpolago, da ga zasede.

Podobno je v primeru kategorije časa (*quando*; »kdaj?«). S tem, da o nekom rečemo, da je prišel »včeraj«, ne povemo nič zanj bistvenega. Ko pa pravimo, da Bog »vedno je«, s tem izrazimo, da je bil vso preteklost, vso sedanost in da bo vso prihodnost. To je moč sicer reči tudi o nebu in ostalih nesmrtnih telesih, toda Boetij tu vpelje razliko, ki odigra odločilno vlogo v peti knjigi *De consolatione philosophiae*, da je namreč božji »zdaj« zanj vedno sedanjega časa, za ostale stvari pa je sukcesiven, zato napravi nenehnost, *sempiternitas*, in ne večnosti, *aeternitas*.³⁵

Tudi za kategoriji stanja in delovanja (*habere* in *facere*; »imeti«, »delati«) velja gornja ugotovitev. Tako kot kategoriji kraja in časa tudi kategoriji stanja in delovanja ne izrekata ničesar substancialnega oz. ne povesta ničesar o »biti« stvari, kateri se predicirata.

Kategoriji lege in trpnosti (*situm esse* in *pati*; »biti umeščen«, »trpeti«) pa sta kategoriji, ki ju v Bogu sploh ni mogoče najti, tako, da o njiju ni vredno izgubljati besed.

Povzemimo še enkrat tisto, kar je bistveno za razpravo o enotnosti in množstvu v Bogu. Boetij ločuje dve vrsti predikacije: in sicer predikacijo, s katero se izraža aspekt, po katerem subjekt predikacije nekaj je »po sebi« oz. »na sebi« (*per se, secundum se*), ki jo proizvedejo kategorije substance, kvantitete in kvalitete, in predikacijo, ki ne izraža ničesar, s čemer bi lahko rekli, da subjekt predikacije nekaj je, ki jo proizvedejo ostale kategorije. Ene predikacije torej kažejo stvari, druge pa okoliščine (*circumstantias*) stvari. Kaj s to analizo pridobimo za našo razpravo o Trojici, bomo videli ob obravnavi kategorije, ki smo jo zgoraj namerno izpustili.

Oče in Sin, gospodar in suženj

Vse to razpravljanje o kategorijah in načinih predikacije je za Boetija zgolj priprava za podrobno analizo kategorije razmerja,³⁶ ki je tista kategorija, ki

35. O tem glej: Boethius, A. M. S., *De consolatione philosophiae*, V, 6, 9-31. Boetijeva slavna definicija večnosti se glasi: »Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.«

36. Glej Boethius, A. M. S., *In Categorias Aristotelis libri quattuor*, lib. II, 217 BC: »Sive autem relativa dicamus, sive ad aliquid, nihil interest. Ad aliquid enim dicitur quod ipsum quidem

omogoča osvetliti zapleteno razmerje božje enotnosti in množstva. Odločilni moment, ki ga prispeva kategorija razmerja, je v tem, da je kategorija razmerja še najmanj tista, ki napravi t. i. »predikacijo po sebi« (*praedicatio secundum se*), predikacijo, s katero je določeno, kaj je neka stvar »po sebi«, saj je stvar v razmerju vzpostavljena »s prihodom drugega« (*ex alieno adventu*). Kategorije razmerja namreč ni moč misliti »po sebi in posamično« (*per se et singulariter*), za razliko od ostalih kategorij, ki jih je mogoče spoznati posamič in po sebi. Pojem, *intelligentia*, stvari v razmerju je množstvo.³⁷ Klasičen primer, ki ga za kategorijo razmerja navaja Boetij, je razmerje gospodarja in sužnja. Gospodar ni gospodar »po sebi« in »posamič«, neodvisno od sužnja, temveč postane gospodar samo z »zunanjo pridobitvijo sužnjev«. Če izgine suženj, izgine tudi gospodar, ni gospodarja brez sužnja.³⁸ Tako gospodar in suženj obstajata samo v razmerju drug do drugega. Na drugi strani pa bel predmet (*album*), s tem, ko mu odvezamo belino (*albedo*) ne bo nehal biti predmet, čeprav seveda ne bo več bel. Razlika med belim predmetom in gospodarjem je v tem, da se belina belemu predmetu primeri (*accidit*) »po sebi«, gospodar pa ni gospodar »po sebi«. Bel predmet je bel zaradi beline, ki je sicer akcidenca, toda akcidenca »po sebi«, gospodar pa je gospodar po moči (*potestas*), s katero kroti sužnje, toda ta moč ni njegova akcidentalna lastnost *per se*, temveč je pridobljena z neko zunanjo okoliščino, namreč pridobitvijo sužnjev.

Predikacija razmerja stvari, o kateri se izreka, v njej sami, v stvari *per se*, ne more spremeniti njenega bistva, saj razmerje ne obstoji v »biti« (*non in eo quod est esse consistit*) ampak v primerjavi z nečim. Tako sta »levo« in »desno« odvisna od strani človeka, ob katerem kdo stoji. Človek ni »desni« po sebi, ampak po tistem, ki mu pristopa. Boetij opozarja tudi na to, da stvar v razmerju,

cum per se nihil sit, relatum tamen ad aliud constat, ut dominus, si desit, id ad quod dicitur, id est, servus, non est, dicitur enim ad servum; manifestum ergo est si servus desit, dominum dici non posse, quare dominus ad aliquid dicitur, id est ad servum. Relativa quoque dicuntur idcirco, quod eorum nuncupatio semper ad aliquid referatur, ut domini ad servum, quare nihil interest quolibet modo dicatur.»

37. Glej *ibid.* 217 B: »[...] demonstrans relativorum intelligentiam non in simplicitate, sed in pluritate consistere; [...].«

38. Glej *ibid.* 217 A: »Quod autem ait, ad aliquid vero talia dicuntur, hoc monstrat, quod non sicut quantitas per se et singulariter intelligi potest, eodem quoque modo substantia et qualitas, et unumquodque aliorum praedicamentorum, sicut per se constat, ita etiam per se et singulariter intelligitur: sic ad aliquid per se et singulariter capi intellectu non potest, ut dicamus esse ad aliquid singulariter. Quidquid enim in natura relationis agnoscitur, id cum alio necesse est consideratur; cum enim dico dominus, per seipsum nihil est, si servus desit.«

ki obstoji v primerjavi z nečim, ni nujno vedno v primerjavi s čim drugim, temveč, da je lahko primerjava narejena tudi z istim.

V tem pa je podan tudi odgovor na vprašanje množstva in enotnosti v Bogu. Stvari, ki ne napravijo predikacije lastnosti z ozirom na tisto, kar je stvar sama na sebi, ne spremenijo njenega bistva (substance). Take stvari so stvari v razmerju in te napravijo relativno predikacijo, predikacijo, ki ne zadeva stvari, kot je ta po sebi. In primer takšnih stvari v razmerju sta tudi »Oče« in »Sin«. »Oče« in »Sin« se razlikujeta samo v razmerju, samo v tem, da je oče oče sina in sin sin očeta. »Oče« in »Sin« sta relativna izraza, ki izrekata razmerje, ki ne napravi stvarne, objektivne drugosti (*alteritas rerum*), ampak drugost oseb (*alteritas personarum*), čeprav je ta formulacija za Boetija problematična.

Tako kot tudi že Avguštin pred njim, je tudi Boetij zadržan do cerkvene uporabe besede *persona*.³⁹ Avguštin trdi, da latinci uporabljajo izraz »tri osebe«, ker niso našli boljšega načina, da bi z besedami izrazili, kar so uvideli brez besed.⁴⁰

Da distinkcija (*distantia*) med Očetom in Sinom ni prostorska, temveč jo povzroča neprostorska razlika, je za Boetija aksiomatično pravilo, ki ga najdemo tudi razpravi *De hebdomadibus*: »Stvari, ki so netelesne, niso v prostoru.«⁴¹ Če sklenemo s citatom:

»Ker pa je Oče Bog, Sin Bog, in Sveti duh Bog, Bog pa se po ničemer ne razlikuje od Boga, se ne razlikuje od nobenega od teh. Kjer pa ni razlik, tudi ni množine, kjer ni množine, tam je enotnost. In spet: nič drugega ni moglo biti začeto od Boga razen Bog; in slednjič: v štetih stvareh ponavljanje enot ne napravi množine na noben način. Enotnost Treh je torej ustrezno vzpostavljena.«⁴²

39. Boetijeva lastna definicija osebe v razpravi *Contra Eutychem et Nestorium*, III, 1-5, do katere pride z logično analizo pojma *natura* je naslednja: »naturae rationabilis individua substantia.« Glede različnih »etimoloških« razlag, kaj je ta beseda prvotno pomenila, in še posebej glede pomena »maska« glej *ibid.* Glej tudi Lacan, J., *Ecrits*, str. 671.

40. Glej Avguštin, *De Trinitate libri XV*, V, 9: »Tres autem personas multi latini ista tractantes et digni auctoritae dixerunt cum alium modum aptiorem non inuenirent quo enuntiarent uerbis quod sine uerbis intellegabant.«

41. Glej Boetij, A. M. S., *De hebdomadibus*, str. 7: »Stvari, ki so netelesne, niso v prostoru.«

42. Glej prevod v pričujoči številki *Problemov*, str. 139.

Enotnost in množstvo hkrati (končno)

Enotnost Trojice je zagotovljena z nerazlikovanostjo substance, dejavnosti (*operatio*) oziroma katere koli od tistih stvari, ki se lahko predicirajo celotni božanski substanci. V razpravi *Utrum pater et filius* Boetij kot take našteje dobroto, nespremenljivost, resnico, pravičnost, vsemogočnost in kot kriterij substancialne predikacije navaja zmožnost stvari, da se izrekajo o vsaki posamezni osebi Trojice in o vseh skupaj. Mnoštvo Treh oseb pa je vzpostavljeno preko kategorije razmerja. »Tako torej substanca vsebuje enotnost, razmerje pa namnoži Trojico.«⁴³ Besede, ki določajo razmerje: »Oče«, »Sin«, »Sveti duh«, se izrekajo samo »posamič in ločeno«, samo posameznim osebam Trojice in ne substancialno celotni substanci Boga.

Potrebno je upoštevati še eno drobno, a pomembno distinkcijo. Kot smo videli, kategorije spremenijo svoj značaj, če jih izrekamo o Bogu. Enako se zgodi tudi s kategorijo razmerja. Razmerje oseb Trojice ni enako razmerju, ki je vzpostavljeno med stvarmi čutnozaznavne stvarnosti. Spomnimo se, da je Boetij ob tem, ko je analiziral kategorijo razmerja na primeru gospodarja in sužnja, opozoril na to, da ni vsako razmerje razmerje dveh različnih stvari, ampak da je stvar v razmerju lahko tudi tista, ki »obstoji v primerjavi« same s sabo. In natanko takšno razmerje obstoji med osebami Trojice. Razmerje oseb Trojice je podobno razmerju istega do istega in enakega do enakega: »Kajti vse enako je enakemu enako in podobno podobnemu podobno in isto je istemu isto; in v Trojici je razmerje Očeta do Sina in obeh do Svetega duha podobno kot razmerje istega do istega.«⁴⁴

Enotnost in razlika sta v Bogu hkratna, tako časovno kot logično. Božja enotnost je dosežena preko enotnosti, ki je lastna njegovi substanci, njegovo množstvo pa je vzpostavljeno preko kategorije razmerja. Substancialni predikati, predikati, ki določajo substanco, kot so »pravičen«, »dober«, se izrekajo o celotni božji substanci, relativni predikati, kot so »Oče«, »Sin« ali »Sveti duh«, pa se predicirajo samo posameznim in ločenim osebam Trojice.

43. Glej *ibid.*, str. 139.

44. Podoben primer, v drugem kontekstu, uporabi Boetij v *In Categorias Aristotelis libri quattuor*, lib. II, 219 BC: »Eorum autem quae secundum casus convertuntur, alia sunt quae eodem nomine predicantur, alia vero quae dispari: cum enim dico simile simili simile est, et aequale aequali aequale est, et dissimile dissimili dissimile est, eisdem vocabulis eisdemque nominibus tota fit praedicatio.«

Končajmo to »šolsko vajo« eksplikacije konceptualnega ogrodja »racionalizma, ki organizira teološko misel« z Boetijevo opombo o neizbrisljivem madežu razlike, drugosti, ki zaznamuje celotno ustvarjeno naravo: »Če pa tega ni mogoče najti v vseh drugih stvareh, je to zavoljo prirojene drugosti minljivih stvari.«⁴⁵ Da razmerja istega do istega ni mogoče opaziti tudi v drugih stvareh, v stvareh, ki niso Bog, je posledica tega, da imajo te stvari drugost (različnost, razliko) že prirojeno, da so vse obeležene z madežem razlike, ki vztraja z njimi od nastanka do izničenja, od rojstva do smrti.

LITERATURA:

- Ammonius (1991), *On Aristotle's Categories*, prev. S. M. Cohen in G. B. Matthews, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Aristotel (1992), *Kategorije*, prev. in prir. F. Grgić, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Aristotle (1938), *Categories, On Interpretation, Prior Analytics*, prev. H. P. Cooke in H. Tredennick, Cambridge, Mass. in London: Harvard University Press & William Heinemann.
- Aurelius Augustinus (1968), *De Trinitate libri XV*, Turnholt: Brepols.
- Avrelij Avguštin (1984), *Izpovedi*, prev. A. Sovre, prir. K. Gantar, Celje: Mohorjeva družba.
- Baerthlein, K. (1990), »Proučavanje kategorija u antici«, *Filozofska istraživanja* 37, str. 1079-1105.
- Boethius, A. M. S. (1847), *In Categorias Aristotelis libri quattuor*, Pariz: Migne, PL 64.
- Boethius, A. M. S. (1906), *In Isagogen Porphyrii commenta*, ur. S. Brandt, CSEL 48.
- Boethius, A. M. S. (1978), *Contra Eutychen et Nestorium*, v: Boethius, *The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy* (ur. H. F. Steward, E. K. Rand, S. J. Tester), Cambridge, Mass. in London: Harvard University Press & William Heinemann.
- Boethius, A. M. S. (1978), *De consolatione philosophiae*, v: Boethius, *The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy* (ur. H. F. Steward, E. K. Rand, S. J. Tester), Cambridge, Mass. in London: Harvard University Press & William Heinemann.
- Boethius, A. M. S. (1978), *De trinitate*, v: Boethius, *The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy* (ur. H. F. Steward, E. K. Rand, S. J. Tester), Cambridge, Mass. in London: Harvard University Press & William Heinemann.
- Boethius, A. M. S. (1978), *Quomodo substantiae (De hebdomadibus)*, v: Boethius, *The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy* (ur. H. F. Steward, E. K. Rand, S. J. Tester), Cambridge, Mass. in London: Harvard University Press & William Heinemann. Slov. prev.: *De hebdomadibus, Problemi 4-5*, 1995, str. 5-14.
- Boethius, A. M. S. (1978), *Utrum pater et filius*, v: Boethius, *The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy* (ur. H. F. Steward, E. K. Rand, S. J. Tester), Cambridge, Mass. in London: Harvard University Press & William Heinemann.
- Chadwick, H. (1995), »Absolutna in relativna dobrot«, *Problemi* 4-5, str. 15-22.
- Chadwick, Henry (1981), *Boethius: The Consolation of Music, Logic Theology, and Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.

45. Glej prevod v pričujoči številki *Problemov*, str. 139.

- Flasch, K. (1986), *Die Philosophische Denken im Mittelalter, Von Augustin zu Machiaveli*, Stuttgart: Reclam.
- Gracia, J. J. E. (1988), *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, München: Philosophia Verlag.
- Gracia, J. J. E., ur. (1994), *Individuation in Scholasticism, The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, New York: State University of New York Press.
- Häring, N. M. ur. (1971), *Lectiones in Boethii librum de Trinitate, v: Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, Toronto: PIMS.
- Kalan, V. (1981), *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Lacan, J. (1966), *Ecrits*, Pariz: Seuil.
- Lacan, J. (1993), *Spisi*, Ljubljana: Analecta.
- Lacan, J. (1993), *Televizija*, Ljubljana: Analecta.
- Marenbon, J. (1988), *Early Medieval Philosophy (480-1150). An Introduction*, London in New York: Routledge.
- Marius Victorinus (1960), *Traites Theologiques sur la Trinité*, ur. P. Henry in P. Hadot, Pariz: Cerf.
- Plotin (1984), *Eneade*, prev. S. Blagojević, Beograd: Književne novine.
- Regnault, F. (1985), »Bog je nezaveden«, v: *Od Galileia do Platona*, Ljubljana: Analecta.
- Rijk, M. L. de (1995), »O Boetijevem pojmovanju biti«, *Problemi* 4-5, str. 31-62.
- Tomaž Akvinski (1886), *In librum Boetii De trinitate expositio, v: Opuscula philosophica et theologica*, Tiferni tiberini: Ex officina typographica s. Lapi.
- Weisheipl, J.-A. (1965), »Medieval Classification of the Sciences«, *Medieval Studies* 27, str. 54-90.
- Zovko, J. (1990), »Problemi interpretacije Platonova Parmenida«, *Filozofska istraživanja* 37, str. 981-993.

Suverenost nakazuje poschno obliko dejanja, t.j. ravnanja človeškega bitja, dejnega kot etičnega subjekta, svobodnega in odgovornega, v natanko določenih okoliščinah. »Suveren« je prej kot samostojnik pridevnik, ki označuje dejavno osebo, kolikor je njeno delovanje nezvedljivo na moralno in etično ravnanje, čeprav ni v nasprotju z njima. Schmittova govorica s pomočjo pojmov, ki se zdijo premoderna, a imajo pomen le, če so postavljeni v kontekst modernosti, naredi iz izjemne pogoj močnosa za suvereno dejanje in si prizadeva utemeljiti primat političnega nad abstrakcijami racionalistične etike in utilitarizma liberalne politične ekonomije.

Analizirajmo nekaj pomenskih odtenkov tega koncepta.

1. Najprej moramo pojasniti, da odločitve o izjemnem stanju ne smemo upravičevati s pomočjo sklicevanja na kak spoznaven postopek, kot da bi bila

7. Jurga A. Dotti je profesor politične filozofije na univerzi v Buenos Airesu, njegov članek *Some Remarks on Carl Schmitt's Notion of "Exception"*, pa je bil predložen na kolokvijev »Terror, izjeme, that's exceptions«, ki je potekal v Pragi od 28. do 29. septembra 1993.

8. Veljati so iz: Carl SCHMITT, *Political Theory: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, prev. iz nemščine G. Schwab, MIT Press 1988.

Jorge E. Dotti*

NEKAJ PRIPOMB K POJMU »IZJEME« CARLA SCHMITTA

Če se metafizika utemeljuje z vprašanjem *Zakaj je bit, ne pa raje nič?*, pa se politična teologija z vprašanjem *Zakaj je red, ne pa raje kaos?*

Pojem, ki določa idejo suverenosti pri Carlu Schmittu, izrecni predmet njegove *Politične teologije* [*Politische Theologie*], je pojem *izjeme*, ki privzame osrednji pomen v vsej njegovi misli. To je razvidno že iz trditve, ki odpira ta znameniti spis iz leta 1922 in nakazuje njegovo logiko in sklepe z močjo zgovornega izreka: »Suveren je tisti, ki odloča o izjemi.«¹ Delovati kot suveren pomeni opredeliti kot »izjemno« tisto stanje stvari, ki se upira podreditvi normalnim predpisom in ga hkrati prevladati s pomočjo ukrepov, za katere se pozneje izkaže, da so sami izjemni glede na pravila, ki jih predpisuje pravni sistem v normalnih pogojih.

Suverenost nakazuje posebno obliko *dejanja*, t.j. ravnanja človeškega bitja, dojetega kot etičnega subjekta, svobodnega in odgovornega, v natanko določenih okoliščinah. »Suveren« je prej kot samostalni pridevnik, ki označuje dejavno osebo, kolikor je njeno delovanje nezvedljivo na moralno in ekonomsko ravnanje, čeprav ni v nasprotju z njima. Schmittova govornica s pomočjo pojmov, ki se zdijo protimoderni, a imajo pomen le, če so postavljeni v kontekst modernosti, naredi iz izjeme pogoj možnosti za suvereno dejanje in si prizadeva utemeljiti primat političnega nad abstrakcijami racionalistične etike in utilitarizma liberalne politične ekonomije.

Analizirajmo nekaj pomenskih otenkov tega koncepta.

1. Najprej moramo pojasniti, da odločitve o izjemnem stanju ne smemo upravičevati s pomočjo sklicevanja na kak spoznaven postopek, kot da bi bila

* Jorge A. Dotti je profesor politične filozofije na univerzi v Buenos Airesu, njegov članek *Some Remarks on Carl Schmitt's Notion of »Exception«*, pa je bil predstavljen na kolokviju »Terreur, tyrannie, état d'exception«, ki je potekal v Pragi od 24. do 27. septembra 1995.

1. Vsi citati so iz: Carl SCHMITT, *Political Theory: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, prev. iz nemščine G. Schwab, MIT Press 1988.

odločitev odvisna od pravilnega empiričnega opažanja, združljivega z vrednostno nepristranskostjo.

Suverena odločitev pripada univerzumu prakse, ne univerzumu vednosti, upravičenosti pa ji ne zagotavlja podreditev znanstvenemu mnenju, ampak njena politična vloga. Ne glede na dejstvo, da se strani v spopadu za obvladovanje izjeme in s tem utemeljitev novega reda, lahko strinjajo v presoji položaja kot izjemnega, je sodba, ki šteje, suverenova, torej sodba tistega, ki vsili svojo razlago in svoj način obravnavanja izjeme, v skladu s kriterijem, ki se ne opira na spoznavnoteoretske zahteve.

»Objektivnost« političnega je proizvod volje in temelji na konfliktu. Nevtralno opazovanje in epistemološka nepristranost pa nasprotno predpostavljata odsotnost političnega, nesporno veljavnost splošnih pojmov, ki ostajajo zunaj dosega spopada mnenj. Primer izjemnosti torej ne najde svojega opravičila v spoznavnem postopku potrditve in podkrepitve različnih gledišč, pač pa v premestitvi argumenta v smeri metafizike, kajti prav iz metafizike politično črpa svoj bistveni pomen. Na kratko povedano: vprašanje izjemnega predpostavlja filozofsko ali metafizično antropologijo, predstavo tega, kaj človeško bitje »je« v svoji najgloblji »naravi«. Ta predstava predhodi vsakršnemu empiričnemu opažanju, saj določa interpretacijo katerihkoli podatkov. Nasprotniki glede izjeme se soočajo v sposobnosti ustvarjanja nekega reda, in pri tem gre za spopad, ki zadeva kriterije razlage dejanskosti. V tem smislu Schmitt pojasnjuje, da sta politika in hermenevtika tesno prepleteni.

Dejstvo, da se sklicuje na »naravo« človeškega bitja, pa najsi bo kot na objektivno resnico ali kot fikcijo, pa ne spremeni konceptualne moči te teorije. Zato tudi ne smemo posvečati pretirane pozornosti Schmittovemu najglobljemu prepričanju glede tega vprašanja. Kar je resnično pomembno, je to, da je zaradi potreb njegove argumentacije sodba o človeški naravi temeljna etična predpostavka kateregakoli političnega stališča. Z drugimi besedani, Schmitt zavzame neko apriorno metafizično stališče o bistveni notranji sposobnosti ali nesposobnosti človeških bitij glede možnega miroljubnega sožitja s soljudmi, s tem pa tudi o nujnosti njihove podreditve ali nepodreditve strukturi ukazovanja in poslušnosti. Dojemanje človeške narave kot dobre ali zle predstavlja temeljno eksistencialno izbiro, ki je ni mogoče prezreti ali zapostaviti s sklicevanjem na pedagoške motive (kot npr. razsvetljeno vero v sposobnost vzgoje, da bo premagala ali vsaj obrzdala zlo), ali pa na ekonomske vzroke (kot npr. liberalno in marksistično prepričanje, da sistem proizvodnih in razdelitvenih odnosov predstavlja osrednji kraj, na katerem se določa razvoj človeštva). Gre prej za

izbiro, ki se odpre znotraj metafizične razsežnosti, ki zagotavlja pravnemu univerzumu njegov bistveni pomen.

Pri tej dilemi Schmitt izbere njeno negativno stran. Neizogibnost zla je temeljna postavka političnega, in predpostaviti ga mora vsak pojem oblasti, da bi povezavi med ukazom in poslušnostjo zagotovil strogo pravni pomen, namesto da bi jo imel za golo razmerje moči in nasilja. Njegova politična teologija se opira na negativni pogled na »človeško naravo«, in od tu izvira njegova polemika ne le proti liberalni, temveč tudi proti heglovsko-marksistični in anarhistični veri v končno pomiritev konfliktov, torej v tuzemno udejanjenje harmonične in zedinjene družbenosti, ko bodo odpravljeni mehanizmi avtoritarnega vmešavanja ali odtujitve (s pomočjo katerih je bila človeška narava okovana in izkrivljena), pa najsi bo z osvoboditvijo trga ali pa z zrušenjem starih ustanov.

Za Schmitta je nasprotno takšna harmonija nemogoča, saj človeško bitje zaznamuje ontološka pomanjkljivost, metafizični manko, ki ga prisili v to, da podredi svoja dejanja navpični strukturi, torej suvereni oblasti. V tem je vir odločitve, ki ji izjema podeljuje njeno nujnost. Tako vsebina izjemnostne odločitve postane sekundarna: »odločitev je nujen sestavni del samega obstoja vladne oblasti« – piše Schmitt, ko ponazarja in se pridružuje De Maistrovim mislim – »odločitev kot taka pa je pomembna natančno zato, ker, vsaj kolikor gre za najbolj bistvene zadeve, je sprejetje odločitve bolj pomembno kot to, kako je sprejeta.« (str. 47)

Nekateri komentatorji menijo, da Schmitova stališča odražajo nazadnjaški tradicionalizem. Mi pa menimo, da velja prav nasprotno. Schmittov formalizem je dosleden odgovor na izpraznjenje legitimnosti, ki ga je s sekularizacijo povzročil sekulariziran razum; odgovor – tako moderen v svoji protimodernosti –, ki dokazuje veličino Scmittovega teoretskega napore pri ponovnem premisleku metafizike s stališča formalnega, torej breztemeljnega, brezdanjega (*abgründig*) pojmovanja političnega.

K tej temi se bomo povrnili kasneje. Zdaj pa poudarimo, da, če je naša interpretacija pravilna, pojmovni izvor Schmittove ideje političnega predstavlja prav ta transcendentalna (v kantovskem pomenu) sodba o človeškem bitju kot o bitju, ki ga brezupno zaznamuje ontološka nepopolnost, kar v okviru praktične filozofije pomeni, da ga zaznamuje nespremenljiva nagnjenosti k zlu. In ta »naravna zlobnost« človeškega bitja je vir nenehnih poskusov spodkopavanja katerekoli normativne strukture ali pravnega sistema, pri katerih ljudje hote ali nehotе sodelujejo. Prav iz tega metafizično-etičnega primanjkljaja ali

pomanjkljivosti »človeške narave« izhajata tako *stanje izjemnosti* [*state of exception*] kot *izjemnostna odločitev* [*exceptional decision*]. Oba pola neizogibno konfliktnega položaja ljudi imata skupen transcendentalen vir: neizbežno vdiranje izjemnega v tisto, kar je normalno in s predpisi urejeno.

S tega stališča lahko najdemo v *Politični teologiji* dve temeljni potezi Schmittove misli. Najprej občudovanje političnega avantgardizma in njegovo razmerje privlačnosti/odpora do trenutkov zloma, prav zato, ker ti predstavljajo pogoj možnosti ustvarjenja nekega reda *ex novo*. Drugič, zlo kot etični izraz človeške nepopolnosti ali metafizične končnosti za Schmitta predstavlja dodatno zavarovanje človeške *svobode*, kolikor izjema in odločitev, ki ji sledi, predstavljata izbruh nečesa, kar je novo, kar se izmika vsaki vnaprejšnji določenosti. Z vztrajanjem pri absolutnem značaju izjeme (najsi bo kot stanja stvari ali pa kot suverenove odločitve) Schmitt – ne da bi jo opredelil dobesečno z našimi pojmi – postavlja zahtevo po ideji svobode, ki, čeprav ima svoje korenine v krščanski tradiciji svobodne volje, vendarle vsebuje značilno moderne poteze formalizma, avantgardizma in celo relativizma. S tem njegovo delo ostaja tesno vpeto v kulturno vzdušje Evrope po prvi svetovni vojni, hkrati pa to okrepi njegovo polemiko proti liberalni nevtralizaciji političnega.

Nastopil je čas, da povzamemo doslej povedano, da bi lahko našo osrednjo misel razvili naprej.

Z napotilom na metafizično razsežnost se Schmitt izogne ozkogledu znanstveni [*scientificist*] odstranitvi eksistencialnega izziva in poda politični odgovor na zlo. Dinamika zloma in graditve reda, ki jo prinaša s sabo stanje izjemnosti, ima tako metafizično poreklo: tisto ontološko pomanjkljivost, ki prihaja na dan v neizogibni napetosti med uporom proti pravilom in univerzalnim sistemom (ki se imajo za dokončno veljavne samo zato, ker namerno spregledujejo tisto, kar jih postavlja pod vprašaj, torej izjemo), na eni strani; in prav tako neizogibno nujnost neprestanega prizadevanja za ponovno izgradnjo pravnega reda, na drugi.

2. Analizirajmo zdaj natančneje Schmittovo kategorijo »izjeme«. Obravnava *zlo* (metafizično fikcijo) kot transcendentalni *apriori* političnega, pomeni, da ga ne moremo opredeliti drugače kot na negativen način, saj bi pri uporabi pozitivnih opredelitev zašli v protislovje, ker bi s pomočjo zakonitosti skušali pojasniti izjemno in jo napraviti predvidljivo. Tako Schmitt pri razpravljanju o primeru izjeme izhaja zgolj iz tega, kaj izjemana *ni*, iz njene zoperstavitve tistemu, kar je normalno in zakonito. Schmittove izjeme ni mogoče pojasniti s pomočjo nobene od kategorij, s katerimi pozitiven pravni sistem opisuje situacije, ki

ogrožajo njegovo učinkovitost in za katere se nadeja, da jih bo s pomočjo ustavnih postopkov podredil svojemu nadzoru.

Racionalizem se po Schmittovem mnenju boji izjeme in si jo prizadeva nevtralizirati; pri tem pa namerno spregleduje metafiziko zla, na katero se izjemno opira (kar pomeni, da racionalizem izhaja iz drugega etičnega izhodišča: »dobrote človeške narave«), prav tako pa mu ne uspe sprevideti pravnega pomena bistveno pravnega položaja izjeme. Zato da bi se zavaroval pred argumenti teoretskih stališč, proti katerim se bori (še posebej Kelsenovemu), Schmitt izrecno poudarja, da par *izjema/odločitev* pripada področju prava. Seveda ima v mislih pravo, ki ni zgolj sistem zakonitosti, temveč temeljna struktura reda, ki vsebuje element volje, ki zagotavlja učinkovitost vsem pozitivnim normam in je v tem smislu celo pomembnejše od ustavnih predpisov (*Verfassungsgesetze*), saj ustvarja pogoje, v katerih katerikoli pravni sistem lahko izpolnjuje svojo nalogo.

Ta bistveno pravni *apriori* je tako suverena odločitev, ki zagotavlja mir in svobodo, in temelji na mešanici soglasja in prisile, ki se vedno znova vzpostavlja iz političnega. Kot bomo videli, Schmitt pravo, ki je v tem smislu hkrati transcendentalno in konkretno, poistoveti z »državo«.

Trditev, da pravo (*Recht*) pripadata tako nenormalni primer izjeme, kot tudi zunaj-normativna [*extra-normative*] izjemnostna odločitev, ki ga odpravi, je izražena v naslednji opredelitvi: »Izjema je tisto, kar ne more biti zaobjeto [*subsumed*]; upira se splošnemu sistematičnemu zapisu zakonov, hkrati pa razkriva specifično pravni element: odločitev v absolutni čistosti.« (str. 13)

Toda na kaj misli Schmitt, ko uporablja ta ključen izraz: »tisto, kar ne more biti zaobjeto«?

Najprej meri na nemoč predpisa pred tistim, kar je radikalno novo, ali natančneje, na spopad med izjemnim in pravnomočnim predpisom, tako da se izjemno lahko osvobodi izpod predpisa in tako iz sebe utemelji novo zakonitost. Nepredvideno (avantgardistični moment izjeme) povzroči krizo standardov normativnosti. Pravne kategorije se pokažejo nesposobne zajeti pomen tistega, kar je novo, posebnost izjemnega, ki se nenadoma pojavi v sistemu in postavi pod vprašaj hegemonijo dotlej veljavnih pravnih oblik, saj te pravne kategorije ne morejo seči dlje od opredeljevanja z abstraktnimi izjavami in poistovetenja s tistim, kar je že predvideno in uzakonjeno.

Gonilna sila celotnega Schmittovega programa je njegova kritika liberalnega racionalizma, ki je nadalje obtožen, da si prizadeva upravičiti ustanove pravne države (*Rechtsstaat*) s pomočjo domnevne sposobnosti razuma, da se samoutemelji.

Pozitiven pravni red je tako predstavljen kot rezultat dejanja samouveljavitve [*self-realization*], ki jo razum izvede znotraj samega sebe, vzpostavljajoč se s pomočjo svoje lastne logike kot objektivna in samozadostna struktura. Liberalni pravni sistem se po Schmittovem mnenju vedno uravnava, ne da bi se skliceval na karkoli, kar bi bilo tuje dinamiki njegovega lastnega razvoja v pogojih normalnosti. To povsem abstraktno gledišče razume pravo kot vrsto predpisov, ki nima ontološke opore v ničemer, razen v svoji lastni logiki, v njeni sklenjeni popolnosti. Ta vsemogočni sistem torej predvidi vse vrste primerov, napovedljivost pa je njegova pglavitna lastnost. Prav cesarstvo instrumentalne logike (modela sredstvo/smoter) omogoča obstoj izračuna koristnosti: *ekonomsko nevtralizira politično*. Na področju tako razumljenega prava je tisto, kar se ne sklada s to paradigmo, izvrženo iz normativnega univerzuma, postane pravno nepomembno in je omejeno na psiho-sociološko, zgodovinsko ali »politično« razsežnost in kot tako tuje vsakemu pravnemu diskurzu.

Prvi korak te Schmittove zavrnitve racionalističnega prizadevanja za pravno samozadostnost in popolnost predstavlja predlog drugačnega izhodišča, ki ga imenuje – na malo presplošen način – »filozofija konkretnega življenja«. Ta predlog se zdi ustrezno teoretsko izhodišče za to, da bi pojasnili »tisto, kar ne more biti zaobjeto« (str. 13). V tem članku ne moremo analizirati raznolikih elementov ideje, ki je tako tesno vpeta v svoje kulturno okolje (katoliško *prenoviteljstvo*, Kierkegaardov eksistencializem, Nietzschejeva filozofija, francoski in nemški vitalizem, dadaizem). Zato zgolj izpostavimo njihovo skupno potezo: zavračanje abstraktne in, recimo temu tako, *imperialne* narave modernega *ratia*. S svojimi kritičnimi pripombami na postopek zaobjemanja [*subsuming*] tistega, kar je novo, z abstraktnimi splošnimi pojmi, Schmitt napravi svojo idejo »izjeme« enakovredno grozeče nepredvidljivemu, tistemu, kar vdre v že vzpostavljen sistem pojmovanj in kategorij, z namenom, da uveljavi novo interpretacijo vodilnih načel pravnega reda. Tako v *Politični teologiji* beremo, da: »Izjema zmeša štrene enotnosti in redu racionalistične sheme« (str. 14), torej da se upira stabilnosti, ki temelji na podreditvi danega (stanja stvari) nekemu splošnemu, ki je veljavno samo zato, ker je preveč nedoločno. Urejujoča vloga liberalnih pravnih kategorij ne more pojasniti izjeme v njeni posebnosti, v njenem kljubovanju, da bi se podredila vladavini normalnih – in normalnost vzpostavljalajočih – tipologij. Izjema otvarja politični (*ne vojni*) spopad za hermenevtično hegemonijo, od katerega je odvisen pomen pravnih načel in standardov.

Vprašanje »tistega, kar ne more biti zaobjeto«, je vprašanje navezave načel na dejanskost, ki jo zaznamujejo antagonizmi in pomanjkanje harmonije. Ta

navezava je vedno ustvarjalna politična gesta, odločitev. To sploh ne pomeni iracionalizma, temveč le dejstvo, da vsakršna vnaprejšnja določenost ali racionalistična predvidljivost postane neuporabna, ko se nenadoma pojavi izjemni primer. Izjema povzroči krizo pravila in vsakega mehničnega izpeljevanja posebnega primera iz splošne kategorije s pomočjo silogističnega postopka.

Zatorej ključa do konfliktne medčloveške dinamike ne predstavlja urejeno in razmeroma stabilno delovanje normalne pravne paradigme, pač pa trenutek zloma te strukture, ki ga povzroči vdor izjemnega, in ustrezen decizionistični odgovor nanj.

Schmitt opredeli izjemni trenutek kot skrajni položaj, v katerem standardi interpretacije postanejo neuporabni, red pa zajame kriza. Odločitev kot odgovor na konflikt ne more temeljiti na ničemer drugem kot na sami sebi *kot* samoutemeljujočem svobodnem dejanju. Gre namreč za uveljavitev novega semantičnega načela, saj splošni pojmi potrebujejo interpretacijo, da bi veljali za konkretne primere, doslej veljaven hermenevtični kod pa je razveljavila prav izjema. Schmitt se zaveda, da v modernem svetu, ki je sekulariziran in relativističen, konfliktov in nestrinjanj glede interpretacije etičnih in pravnih načel ni mogoče odpraviti s kakim objektivnim kriterijem, ki bi ga vsi priznavali kot nevprašljivo veljavnega, pač pa le na političen način. Razpadanje takšne klasične univerzalnosti (t. j. objektivne veljavnosti etičnih načel) se vse od verskih državljanskih vojn šestnajstega in sedemnajstega stoletja neprestano pospešuje. Schmittova opredelitev suverenosti si prizadeva prav razjasniti logiko razreševanja nasprotij v dobi, ki je posameznikovo zavest postavila za »naravnega« in »racionalnega« rabsodnika praktičnih kriterijev odločanja. V takih pogojih se moramo obrniti na avtoriteto kot na golo formo, kot *z golj* [*tout court*] funkcijo reda, ki sama po sebi – po Schmittovem mnenju – zagotavlja svojo ustreznost, ne pa se osredotočati na vsebinske argumente upravičevanja, o katerih vlada večna razprava, in so torej neprimerni za *tempo* političnega.

3. To nas vodi k tretjemu vidiku. Oblika, za katero je značilna »avtoriteta«, odločitev kot oblika ali funkcija reda kot takega, pomeni *poosebljenje* suverenosti, v nasprotju z njeno zvedbo na neoseben in birokratski upravni postopek v pogojih normalnosti. Schmitt poveže osebni značaj suverenosti s svojskim formalizmom odločitve, ki ustreza izvrševanju volje v dobi moderne sekularizacije in relativizma.

Osredotočenje problema suverenosti na vprašanje suverena predstavlja nasprotno stran nemožnosti mehničnega zaobseganja izjemnega primera pod vnaprej določene splošne pojme. Niti izjeme niti odločitve, s katero si suveren

prizadeva obvladati izjemo samo, ni mogoče kategorizirati pod nobeno od običajno veljavnih pravil, saj predstavljata ustvarjalni moment dejanja, ki se nahaja izven dosega predvidljivosti. To kar smo predstavili kot problematično ontologijo izjemnega (ki jo je mogoče opredeliti le negativno), pa je v soodvisnem odnosu z dvoumno ali dvojno subjektivnostjo suverenove osebe.

Po eni strani je ta opredeljena z določenim zunanjim položajem glede na pozitivni pravni red: suveren je izzvzet vsaki omejitvi ali nadzoru, saj je izvor prava in le ob odsotnosti omejitev lahko ponovno ustvari ustrezne pogoje za pravno državo. Po drugi strani pa Schmittov suveren še naprej ostaja pravna oseba, saj po svojem bistvu pripada področju prava, čeprav ne pozitivnemu pravnemu sistemu v pogojih normalnosti.

Po našem mnenju se trditev, da suverena odločitev pripada pravnemu univerzumu, opira na njen cilj: ponovno ustvariti položaj, v katerem bi se *nov pravni sistem* lahko nemoteno razvil. To pa pomeni, da sta cilja absolutnega monopola odločanja, ko se je treba soočiti z izjemo in jo obvladati, mir in zaščita človekovih pravic (ali bi v skladu s to decizionistično logiko vsaj morala biti).

Politično je, natančno rečeno, prav ta presežek, ki presega pravilo, svobodna odločitev o izjemnem.

Če njenega cilja ne bi predstavljala obnovitev pravne države, bi se celotna argumentacija znašla izven področja samega političnega, saj bi bila njena posledica nujno kaos in/ali despotizem. S tem pa bi se, pa naj bo s pojmovnega gledišča ali iz sociološke perspektive, morali soočiti s stanjem čiste sile ali nasilja. To razvodenitev politike v spopad med – recimo – materialnimi silami, ki se borijo za oblast (nekaj podobnega temu, kar Arendtova imenuje *Gewalt*), pa Schmitt odkrito zavrača.

4. Zdaj smo prišli do četrtega vidika. Prednost prava (vključujoč odločitev kot njegov ustvarjalni moment) pred pozitivnimi predpisi, pravnimi normami in ustavnimi uredbami, se po Schmittu ne sprevrne v slavljene gole sile, in sicer zaradi razlikovanja med »državo« in »pravom«. Vendar pa s tem slednji pojem dobi dvoumen pomen, ki ga moramo poskušati razjasniti.

Doslej je »pravo« pomenilo splošno pravno strukturo življenja nasploh, vključno z njenima dvema notranjima momentoma ali elementoma: normo in odločitvijo, pri čemer je bila zadnja transcendentalni pogoj prve. Zdaj pa z isto besedo (*Recht*) Schmitt misli le na vrsto pozitivnih predpisov, ki so učinkoviti le, če je kontekst njihove uporabe normalen položaj. Zakone je mogoče izvajati le v običajnih in predvidljivih pogojih.

»Država« pa po drugi strani zavzame – na tej stopnji argumentacije – mesto, ki ga je prej imela »odločitev«. Predstavlja prizorišče nujno posebljenega izvajanja suverenosti, ki vpelje normalno in običajno stanje, ki ga potrebuje pravo, da bi ga bilo mogoče uveljaviti v skladu z ustavnimi postopki. Država je temelj prava, politični in kulturni kontekst, v okviru katerega je mogoče pravno obvladovati vse oblike obnašanja, ki s tem postanejo predvidljive.

Kljub nesposobnosti normalno delujočega sistema predpisov, da bi se soočil z izjemo, pa njegova razveljavitev ne pomeni prepustiti razrešitev krize čistemu spopadu sil, kot da bi bilo normalno pravo edini sestavni del pravnega univerzuma. Schmitt izrazi svojo misel s – kot običajno, pomenljivo – trditvijo: »Država ostaja, tudi ko se pravo razpusti.« S tem želi poudariti eksistencialno odvisnost predpisa od odločitve. Naslovnik te kritike je moderni racionalizem, saj spregleduje ta *izvor* in verjame v sklenjenost in samozadostnost razuma, najsi bo v obliki *logos*-a, ki se udejanja (kot pri Heglu ali ekonomskem liberalizmu), ali pa v obliki »čistega« in »nevtralnega« znanstvenega diskurza o običajnem delovanju predpisa, kot pri Kelsenu. Če še enkrat ponovimo, Schmitt kritizira tako zanikanje pravne identitete odločitve (torej transcendentalnega *a priori* momenta prava), kot tudi prepričanje, da lahko analitično izpeljemo naša konkretna dejanja iz splošnih premis, kot da bi te vsebovale posebno deontično napotilo, ki bi ga bilo mogoče razviti s pomočjo objektivne silogistične izpeljave.

Izjema v nasprotju s tem problem vrne nazaj na brezmanjnost začetka in na svobodno dejanje stvaritve države (hočem reči: hobbesovski trenutek politične stvaritve *ex nihilo*). Izjemno torej predstavlja največjo možno napetost med pravnim redom brez nadaljnjih opredelitev, torej državo, in sistemom pozitivnih zakonov ali običajnim redom, ki temelji na predvidljivosti.

»Pravni red« je torej formula, ki izraža tesno povezavo med pojmi, ki opredeljujejo področje prava. Schmitt nasprotuje normativizmu – ki ga obtožuje nekritičnega sprejemanja rešitve problema, kako je lahko prvi predpis učinkovit – s tem, da predpisu zanika ontološko zmožnost, da bi ustvaril samega sebe. Nasprotno, za posredovanje med idealnostjo in učinkovitostjo je nujno odločilno dejanje svobode, torej odločitev s performativno močjo, ki je abstraktna trditev ne more imeti.

Schmitt poveže suvereno odločitev in pravo na več različnih načinov. a) S transcendentalnega ali »genealoškega« gledišča ju povezuje odnos pogoja do pogojenega; b) s strukturne perspektive oba momenta potrebujeta drug drugega, saj ima odločitev, čeprav je *apriorni* pogoj prava, svoj pravi smisel le glede na njen pravni cilj: omogočiti pravno stanje; c) končno pa sta v svoji značilno

politični uglasitvi nasprotji v večnem antagonizmu. Ne moreta mirno sobivati drug ob drugem, saj se vsak od njiju ravna po drugačnem modelu: v prvem primeru izjeme, v drugem normalnosti.

Za pravno v njegovem najbolj kompleksnem pomenu, *das Juristische*, se izkaže, da je nekakšna zmes elementov, ki istočasno tako dopolnjujeta kot spodbijata drug drugega. Vendar pa Schmittov decizionizem ne ustreza obema momentoma. *Ex hypothesi* imata logika in dinamika izjeme in odločitve prednost pred logiko in dinamiko običajnega delovanja pozitivnega pravnega sistema. Vodilno nit decizionizma razkriva naslednja ugotovitev: s tem, da da odločitvi o izjemnem prednost pred predpisom, Schmitt dosledno vztraja pri svojem zagovoru gospostva političnega nad ekonomskim.

5. Zadnji komentar. Osnove, na katero se opira to območje svobodnega in ustvarjalnega delovanja, ne predstavlja ontologija, kot je bilo običajno pri klasičnih mislecih. Moderna je zaključila *klasično obdobje* [*via antiqua*] in Schmitt dejansko še zdaleč ne spregleda tega zgodovinskega rezultata ali si prizadeva obuditi tradicionalno teorijo legitimnosti. Njegova kritika bistveno protipolitične narave modernega racionalizma nas ne sme zaslepiti za dejstvo, da se zaveda – in razmišlja znotraj okvira, ki ga ta določa – manka ontološkega temelja političnega. Kratko in jedrnato povedano: Schmittova misel nosi tipična znamenja obdobja modernosti, proti kateremu se bori.

Schmittov pristop je utrl (njegov)² Hobbes: soočen z brezdanjo ali breztemeljno razsežnostjo političnega, upoštevajoč zlom splošnih pojmov in *smrt Boga*, in zavedajoč se dejstva, da nam neprestano grozi *vojna vseh proti vsem* [*bellum omnium contra omnes*] (ki je posledica sožitja med relativizmom in naravno zlobnostjo), je trdil, da ni druge rešitve, kot opiranje na formalizem odločitve kot gole funkcije reda. Odločitve kot *forme* torej, ki za razliko od abstraktnega formalizma predpisa prodre v konkretno naravo položaja in je tako sposobna končati eksistencialni konflikt. Vsaj začasno.

Tako Schmitt v decizionističnem tonu potegne ločnico *nasproti* vodoravni in imanentni naravi pravnega normativizma in ekonomskega utilitarizma, in tako se opre na transcendentalno razsežnost. Medtem ko liberalni racionalizem zavrača odpiranje drugemu, konstitutivno popuščanje drugačnosti, ki ga potrebuje vsak sistem, da bi postal učinkovit (kolikor namreč ni niti samoutemeljujoč niti samozadosten), pa Schmitt odpira svojo teorijo proti teologiji in na ta način

2. S tem je seveda mišljena Schmittova knjiga o Hobbesu, gre torej za njegovo interpretacijo Hobbesa.

dopolni odvisnost pravno-političnega od metafizike, ki jo vzpostavlja že premisa, da je »človeška narava zla«.

Na tej točki pa paradokсна modernost protimodernega Schmitta postane jasnejša. Popuščanje teologiji je manj pomembno zaradi vrste metafizične, religiozne ali aksiološke vsebine, ki bi jo lahko prejelo transcendentalno samo (Schmitt ve, da je vest vsakega posameznika suverena v svojih prepričanjih), kot pa zaradi polemične vloge, ki jo ima kot zavrnitev vsakršnega imanentizma in utilitarizma. Če je odločitev oblika reda, je teološko, na katerega meri Schmitt, oblika transcendence, dopuščanje prazne drugačnosti [*alterity*], ki je upravičeno le kot kulturni model, nasproten modelu ekonomske logike. Njegova politična teologija ne ponuja dogmatskih vsebin: je le panoga, ki se ukvarja s podobnostmi in premiki od enega »osrednjega področja« (*Zentralgebiet*) k drugemu: od teologije k metafiziki, etiki, ekonomiji.

Kot vednost o podobnostih in povezanosti med teologijo in politiko, ki spremlja sekularizacijo, predstavlja Schmittova veda »sociologijo pravnih konceptov« (str. 44). Toda to predpostavlja, da je bila metafizika že postavljena za utemeljitveno razsežnost vsakega teoretskega in praktičnega izziva merkantilnemu delovanju predpisov, saj so popolna vodoravnost, samouravnavanje in predvidljivost poteze menjave blaga.

Z drugimi besedami: zato da bi politično teologijo lahko imeli za najbolj svojsko vejo sociologije, mora ta prej postati diskurzivno področje, kjer se upravičuje *decizionistično posredovanje*. Namreč odločitev kot vrsta *Vermittlung* [posredovanja] med splošnim in posebnim, v nasprotju tako z ekonomsko kot z dialektično sintezo med imanentnim (katerega namišljeno dovršenost in samozadostnost je načela izjema) in transcendentalnim, ki ni nič več kot zgolj *ad quem*, prazni teološki referent, katerega vsebino neprestano zagotavlja politična odločitev.

Pri obravnavi Hobbesovega *Leviathana* moramo Prevedel Gorazd Korošec vprašati, ki naj pojasni njegov nastanek, notranjo zgradbo in njegov vpliv; kakšne so bile okoliščine nastanka tega Hobbesovega čela, zakaj je *Leviathan* tak kot je, katere prejšnje ideje je Hobbes v njem obrnil in katere je prav v tem delu spremenil, koliko so politične ideje *Leviathana* skladne z njegovo splošno filozofijo in na katero filozofska vprašanja je moral ta odgovoriti, da je ponudila prav te odgovore.

Leviathan torej ostaja veličastna virinja, čeprav se večina teoretikov ni bila pripravljena sročiti z vsami njegovimi sklepi. Pomembno je vplival na velik

Gorazd Korošec

HOBBOSEVO LEVIATHAN: VIZIJA, OKOLIŠČINE IN ODZIVI

Da je Hobbes ena najbolj spornih osebnosti zgodovine politične filozofije, ni treba posebej poudarjati. Tako kot Machiavelli in Mandeville je bil pogosto deležen obtožb in prezira in še danes pri marsikaterem »liberalnem« intelektualcu velja zgolj za absolutista. Za ta njegov sloves je najbolj zaslužen prav *Leviathan*, eno najpomembnejših, najbolj znanih in najbolj spornih del moderne filozofije.

Tako je bil *Leviathan* že v času objave in vse do danes obtoževan absolutizma, zanikanja svobode, zagovora politične sužnosti in protiliberalizma, a tudi herezije, ateizma, spodbujanja uporništv, zagovora kapitalizma, a tudi socializma ipd. Spisek obtožb je torej nedvomno dolg, obenem pa vsaj dvoumen in protisloven. Istočasno pa je vizija, ki jo je s tako prepričljivostjo in močjo filozofskih argumentov Hobbes podal v *Leviathanu*, zaznamovala zgodovino politične filozofije. Problemi, s katerimi se je v tem delu spoprijel Hobbes in način, kako jih je razrešil, so ostali v središču zanimanja moderne politične filozofije. Mnogi od najpomembnejših mislecev moderne politične teorije so zgradili svoje teorije družbene pogodbe, v bolj ali manj odkriti navezavi na teorijo Hobbesovega *Leviathana*, ali pa v polemiki z njim. *Leviathan* je tako postal pojem, do katerega se je bilo treba opredeliti, ga sprejeti, nevtralizirati ali zavrniti, in je postal nujni sestavni del besednjaka moderne politične teorije.

Pri obravnavi Hobbesovega *Leviathana* moramo torej odgovoriti na nekaj vprašanj, ki naj pojasnijo njegov nastanek, notranjo zgradbo in njegov vpliv: kakšne so bile okoliščine nastanka tega Hobbesovega dela, zakaj je *Leviathan* tak kot je, katere prejšnje ideje je Hobbes v njem ohranil in katere je prav v tem delu spremenil, koliko so politične ideje *Leviathana* skladne z njegovo splošno filozofijo in na katera filozofska vprašanja je morala ta odgovoriti, da je ponudila prav te odgovore.

Leviathan torej ostaja veličastna vizija, čeprav se večina teoretikov ni bila pripravljena strinjati z vsemi njegovimi sklepi. Pomembno je vplival na velik

del razsvetljenske politične teorije, nič manj aktualen pa ni niti danes. Celó Kant kot nemara najpomembnejši in nedvomno najbolj sistematičen mislec razsvetljenstva, je, čeprav je s Hobbesom polemiziral, idejo družbene pogodbe sprejel, in če si njegovo politično teorijo pobliže ogledamo, lahko med njim in Hobbesom oz. njunima teorijama družbene pogodbe najdemo številne skupne točke. Ideja družbene pogodbe je, čeprav preoblikovana, našla mesto celo v Heglovi politični teoriji. Res pa je, da je Kant, ki je dotedanjo filozofijo razumel v okviru delitve na racionalizem in empirizem, Hobbesu očital, da se na področju etike sklicuje na psihološke in antropološke predpostavke, ter zato zavrnil njegova izhodišča, s tem pa je pri svoji in poznejših generacijah zmanjšal Hobbesov vpliv in njegov pomen za zgodovino moderne, predvsem politične filozofije.

Hobbesov *Leviathan* je torej doživel burne odzive že v času svojega nastanka in nedvomno se ima zahvaliti izjemnemu političnemu položaju tistega časa, da je sploh ugledal luč dneva in javne objave. V času Cromwellove republike, ki je odpravila monarhijo, je bila odpravljena tudi cenzura in osrednja vloga anglikanske cerkve. Že v času restavracije monarhije pa sta Hobbes in njegov *Leviathan* postala ne le tarča napadov, ampak celo preganjanja in kazenskih sankcij.

Hobbes je bil torej že za časa svojega življenja obtožen herezije, ateizma, napada na krščanstvo, s strani pristašev svobodoljubnih idej absolutizma, s strani pristašev kraljevih pooblastil pa spodbujanja upora. Pozneje ni imel mesta v whigovskem kanonu, obveljalo je, da ga je Locke upravičeno izpostavil kritiki in potegnil liberalne sklepe iz njegove teorije, in še danes ga imajo mnogi (tudi npr. Hayek) za absolutista. Liberalci so mu priznali le briljanten ikonoklazem in razrušenje stare sholastične in politične filozofije. Molesworth je kljub temu izdal njegova zbrana dela kot dela velikega predhodnika liberalne misli, pozneje pa se je preučevanja njegovega dela lotil Toennies in ga interpretiral kot socialista. Po Hobbesu je pozneje posegel tudi Schmitt, da bi utemeljil svojo politično teorijo odločanja v izjemnih trenutkih, Schmittov nasprotnik Strauss pa mu je očital relativizem. Michael Oakeshott mu je s svojo izdajo *Leviathana* iz leta 1946 povrnil sloves vrhunskega političnega teoretika, v šestdesetih letih pa mu je Macpherson, prav tako urednik izdaje *Leviathana*, pripisal vlogo filozofskega prvororca kapitalizma in posesivnega individualizma. Glede na njegova marksistična stališča je bila s tem njegova sodba o Hobbesu jasna.

Vsaka doba si je torej ustvarila svojo podobo Hobbesa in njegovega *Leviathana*, kot si pač vsaka doba ustvari svoj pogled oz. več pogledov na zgodovino in vlogo posameznih mislecev v njej. Pri tem ideje nekaterih od njih zavrne, obudi zanimanje za druge ter praviloma kritizira in preinterpretira

predhodne teorije in poglede na zgodovino. Tako je predvsem v šestdesetih letih revizionizem Cambriške šole v zgodovini politične misli zavrnil t. im. »Lockovsko paradigmo«, ki je zgodovino liberalne misli precej poenostavljeno razumela kot razvoj tistih političnih idej, ki jih je utemeljil Locke. Za Hobbesa in njegovo vlogo je imelo to dvoumne posledice. Pocock je npr. sprva Hobbesa precej na hitro odpravil, podvomil o pomembnosti njegove vloge in za vodilnega misleca tega obdobja postavil Jamesa Harringtona. Pozneje pa je v izvrstni študiji analiziral in opozoril na pomen njegove filozofije religije v *Leviathanu*. Laslett je pokazal, da Locke Hobbesa ne kritizira, ampak se nanj navezuje, Skinner pa je opozoril na to, da je imel več privrženecv in večji vpliv, kot se je običajno mislilo.

Rezultate teh polemik in preinterpretacij je končno povzel in sistematiziral Richard Tuck, urednik zadnje, cambriške študijske izdaje *Leviathana*. Tuck je v nekaj predhodnih knjigah temeljito raziskal tako idejne in teoretske vire Hobbesove teorije, pa tudi idejna, politična in zgodovinska gibanja v stoletju, v katerem je Hobbes ustvaril svojega *Leviathana*, zato je lahko podal ustrezno celovito podobo o nastanku, zgradbi in pomenu tega dela.

Virom teorij družbene pogodbe, kakršno predstavlja Hobbesov *Leviathan*, lahko sledimo do srednjeveške in antične misli, npr. do Avguština, ki se je opiral na ideje Seneke in Cicera, Williama Ockhamskega in Nikolaja Kuzanskega, številne bistvene elemente takšnih teorij pa lahko najdemo tudi pri Franciscu Suarezu, španskem sholastičnem avtorju, ki je imel splošno soglasje za nujni pogoj, da se ljudje zberejo v skupno politično telo. Prav tako pomemben vir Hobbesovih idej predstavlja tradicija teorij naravnega prava, ki ima svoje začetke pri antičnih teoretikih rimskega prava in je svoj razmah doživela v obdobju sholastične renesanse dvanajstega stoletja ob kodifikaciji rimskega prava, pozneje pa so jo od poznih sholastikov prevzeli in preoblikovali zgodnjemoderni humanistični misleci, kot so bili Grotius, Althusius, Lipsius in Selden.

Če omenjamo Hobbesove teoretske vire, ne moremo mimo njegovega humanizma, saj je bil deležen humanistične izobrazbe, poleg tega pa je na svojih potovanjih po Evropi s svojimi mecenji, člani plemiške rodbine Cavendish, prihajal v stik z vodilnimi humanističnimi misleci, npr. Paolom Sarpijem v Benetkah. Prav tako je nanj vplival moralni skepticizem Montaignea, na katerega si je Hobbes prizadeval odgovoriti s svojo etično in politično filozofijo. Na enem od teh potovanj se je Hobbes blizu Firenc srečal tudi z utemeljiteljem »nove znanosti« Galilejem, v Parizu, kjer je bil na več daljših obiskih, pa je navezal tesne stike z Mersennovim krogom, katerega član je bil tudi Descartes.

Rezultat vseh teh vplivov in seveda burnih, revolucionarnih političnih dogajanj Hobbesovega časa, je bila torej teorija družbene pogodbe, kot jo je Hobbes predstavil v *Leviathanu* in je postavila temelj za razvoj modernih teorij družbene pogodbe ter jim služila kot zgled.

Teorija družbene pogodbe seveda temelji na ideji, da je legitimna oblast umeten proizvod prostovoljnega sporazuma svobodnih moralno delujočih posameznikov – da torej ni nikakršne »naravne« politične oblasti. Zanima jo vprašanje legitimnosti države oziroma politične skupnosti in njene suverene oblasti ter vprašanje soglasja ljudstva k obliki vladavine, opira pa se na izrazit individualizem.

Hobbes si je zastavil za cilj izdelati teorijo stabilne in humane politične skupnosti in teorijo njene suverene oblasti, ki je njen predpogoj. Politična skupnost ali civilna družba je »umeten« proizvod in to jo ločuje od »naravnega stanja«, vzpostavijo pa jo vsi in vsak od njenih članov s svojim soglasjem kot dejanjem volje. Zato Hobbes pravi, da »pravica vseh suverenov izhaja izvirno iz soglasja vsakogar od tistih, ki naj jim bo vladano.«¹

V nadaljevanju se bomo najprej oprli na avtoritativno interpretacijo *Leviathana*, ki jo je podal Michael Oakeshott, nato pa si bomo ogledali še nekatere druge vidike tega Hobbesovega dela. Oakeshott meni, da je ena temeljnih postavk, na katere se opira Hobbesova politična teorija in jo ima Hobbes za temeljni »naravni zakon«, naslednja:

»V množici ljudi sreče ni mogoče doseči, če vsakdo ne deluje tako, da ne stori drugemu tega, česar ne bi storil sebi.«²

Oakeshott vztraja, da sta za interpretacijo Hobbesove teorije bistveni tako pogojna kot negativna oblika te trditve, saj so razumske sodbe vedno pogojne, poleg tega pa si lahko v skladu s Hobbesovim pojmovanjem značaja posameznika, nekdo prizadeva za srečo drugega le na negativen način, z *vzdržanjem*, ne pa s samo dejavnostjo. Hobbes sam trdi, da ta ugotovitev spada med »nenapisane zakone« in to utemelji takole:

-
1. Thomas Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*, ur. C. B. Macpherson, Penguin, London 1968, pogl. 42. Hobbesa bomo citirali po tej najbolj razširjeni izdaji.
 2. Michael Oakeshott, *Introduction to Hobbes's Leviathan*, v: Thomas Hobbes, *Leviathan*, ur. M. Oakeshott, Basil Blackwell, Oxford 1946, str. xxxvi.

»Nenapisani zakoni so vsi po vrsti zakoni narave.

Prvič, če gre za zakon, ki obvezuje vse državljane brez izjeme, a ni napisan niti kako drugače objavljen na takšnih mestih, da bi ga ti mogli opaziti, je to zakon narave. Kajti tisto, kar naj ljudje spoznajo za zakon, ne na osnovi trditev drugih, temveč vsakdo na podlagi lastnega razuma, mora biti sprejemljivo za razum vseh ljudi; to pa ne velja za noben zakon, razen za zakon narave. Zakoni narave torej ne potrebujejo nikakršne objave niti proglastitve; povzema jih namreč naslednja trditev, s katero se strinja vsakdo: *Ne stori drugemu tega, za kar nočeš, da bi drugi storil tebi.*³

Ta zastavitev predstavlja dovolj obče in univerzalno izhodišče, potrebno za teorijo družbene pogodbe, in seveda ne bi bila tuja niti Kantovi etiki. Drugo ime za te nenapisane naravne zakone, ki ne potrebujejo razglasitve in jih priznava razum vseh ljudi, pa je, kot pravi Hobbes, *moralni zakoni*. Tudi v tem si je tradicija teorij družbene pogodbe enotna. Drugi Hobbesovi sklepi, ki zadevajo vzpostavitev republike ali politične skupnosti [*commonwealth*], logično sledijo iz tega prvega:

»1) V množici ljudi je sreča nemogoča, dokler se ni vsakdo pripravljen, v soglasju z vsakomer drugim, odpovedati svoji naravni pravici, da si prizadeva za lastno srečo, kot da bi bil sam na svetu, odpovedati pa se ji morajo vsi v enaki meri.«⁴

To je edini način, da se doseže poglobitveni cilj politične skupnosti ali civilne družbe, namreč varnost vsakega od njenih članov in vzdrževanje miru. Prav ta dva cilja pa predstavljata srečo. Uveljavljanje človekove naravne pravice, da neomejeno uporablja vse svoje sile v prizadevanju za svojim dobrim, ki je značilno za naravno stanje, namreč vodi v vojno vseh proti vsem in onemogoča te zaželjene smotre. Zato morajo izvajanje te naravne pravice opustiti enako vsi, to pa storijo s prvotnim dogovorom ali družbeno pogodbo ter prisego, pri kateri sodelujejo vsi:

»2) V množici ljudi je sreča nemogoča, dokler vsakdo ne izvršuje svojih obljub, ki izhajajo iz sporazuma, ki ga je sklenil z vsakomer drugim.«⁵

3. *Leviathan*, str. 318.

4. Oakeshott, str. xxxvii.

5. *Ibid.*

Člani politične skupnosti so obvezani s svojo zaobljubo, prisego odpovedi svoji neomejeni naravni pravici, zato te pravice seveda ni mogoče imeti za nedotaknjeno. To pa seveda ne pomeni, da so se s tem odpovedali vsem sredstvom prizadevanja za svojo srečo. Odpovedati se stalni absolutni pravici do nečesa, nikakor ne pomeni odpovedati se pravici do tega ob prav vsaki priložnosti, pripominja Oakeshott. Ljudje lahko še vedno svobodno počnejo vse, kar ne nasprotuje smotru vzpostavitve politične skupnosti oziroma vse tisto, kar ni prepovedano z zakonom, saj je namen zakonov neke politične skupnosti prav uveljavljati ta smoter, torej mir in varnost vsakega njenega člana. Kadar zakon molči, je posameznik suveren. Torej:

»3) V množici ljudi je sreča nemogoča, dokler ni samoumevno, da ne glede na sporazume, ki jih je sklenil, nikogar ni mogoče obravnavati, kot da se je zaobljubil k ravnanju, ki bi preprečevalo njegovo nadalnje prizadevanje za srečo.«⁶

Teh nekaj kratkih trditev predstavlja osnovo Hobbesove politične teorije. Na njih temelji celotna teoretska zgradba *Leviathana*. In vsaka politična skupnost, po Hobbesovem mnenju, stoji, če so ti pogoji izpolnjeni, in pade, če niso.

Pravica in edina dolžnost suverena, pa naj bo ta posameznik, skupščina ali pa, kot v primeru Anglije, Kralj v parlamentu, je oblikovati zakone. Kot pravi Oakeshott, ima suveren splošno dolžnost, da je uspešen.⁷ Tako ne sme sprejemati kakršnihkoli zakonov, ampak dobre zakone. Takšni pa so tisti, ki ne onemogočajo osrednjega smotra politične skupnosti. Ker so vsi ljudje s sprejetjem zaprisege vzpostavili politično skupnost, so opolnomočili zakone suverena s svojim soglasjem. In tako »je z zakoni politične skupnosti tako kot z zakoni pri igri«, pravi Hobbes, kajti »o čemerkoli že so se vsi igralci sporazumeli, za nikogar od njih ni nepravilno.«⁸ Tako vidimo, zakaj za noben zakon, ki ga je sprejela suverena oblast, ne moremo reči, da je nepravilčen. Vendar pa mora biti ta zakon obenem tudi dober zakon, torej potreben, sprejet za dobro ljudstva in nujen, saj samo taki zakoni sledijo pravemu smotru zakona. Zamejiti mora neko področje, potem pa ljudem znotraj teh zakonskih meja pustiti prosto pot. Dobro suverena in dobro državljanov sta neločljiva, tako da je suveren, ki ima šibke podložnike, ali želi toliko oblasti, da bi lahko vladal po svoji lastni volji,

6. *Ibid.*, citirani po tej najbolj razširjeni izdaji.

7. *Ibid.*, str. xl. *Introduction to Hobbes's Leviathan*, v: Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1651, 1996, str. 11.

8. *Leviathan*, str. 388. Blackwell, Oxford 1996, str. 388.

tudi sam šibak. Zato tudi ni edina pomanjkljivost nepotrebnih zakonov v njihovi odvečnosti, ampak predvsem v dejstvu, da neustrezni zakoni ne zagotavljajo varnosti državljanov in miru, kar sta poglavitna namena zakonov.

Hobbes je bil zaradi zagovora absolutnosti suverene oblasti pogosto obtoževan absolutizma in celo totalitarizma, a te očitke je moč zlahka zavrniti. Jean Hampton je npr. pripomnila, da je najprepričljivejši ugovor takim trditvam dejstvo, da po branju *Leviathana* še nihče ni postal prepričan absolutist. Te očitke je zavrnil tudi Oakeshott, ki je trdil, da je Hobbesa mogoče označiti zgolj kot zagovornika avtoritarne politične oblasti. Toda ta Hobbesova stališča je mogoče razumeti, če vemo, da je imel za edino alternativo taki oblasti nenehno vojno vseh proti vsem. Prav tako pa si lahko zamislimo, da bi v primeru, če bi lahko poljubno in brez posledic zavrnili spoštovanje kateregakoli zakona države ali njenega suverena, ali pa v primeru, ko bi v družbi obstajalo večje število nepooblaščenih in nenadzorovanih centrov politične moči, ki bi lahko preprečevali uveljavitev ali celo razveljavljali katerekoli zakone, bil rezultat enak kot v gornjem Hobbesovem primeru, torej izničenje politične skupnosti ali civilne družbe.

Vendar pa je Hobbes vztrajal, da je svoboda državljana združljiva z neomejeno oblastjo suverena,⁹ seveda če ta oblast ustreza zgoraj opisanim zahtevam. Kako je to mogoče?

Čeprav lahko civilne in naravne zakone razlikujemo kot napisane in nenapisane zakone, pa Hobbes vztraja, da naravno in civilno pravo vsebujeta drug drugega in sta torej enakega obsega.¹⁰ Zakoni narave ali moralni zakoni, namreč nepristranskost, pravičnost in hvaležnost, so v naravnih pogojih le lastnosti, ki ljudi usmerjajo k poslušnosti in miru. Zakoni postanejo šele tedaj, ko je vzpostavljena politična skupnost in ko postanejo civilni zakoni ali ukazi politične skupnosti. Šele tedaj postanejo zavezujoči in dobijo moč, da se njihove kršitve kaznujejo.

»Naravno pravo je zatorej del civilnega prava v vseh političnih skupnostih sveta. Enako pa je tudi civilno pravo del zapovedi narave. Kajti pravičnost, ki jo predstavlja izvrševanje zaobljube, in to, da vsakdo dobi, kar mu pripada, je zapoved naravnega prava. V politični skupnosti pa se je vsak državljan zaobljubil, da bo spoštoval civilno pravo; ali drug drugemu, kot takrat, kadar se zberejo, da bi določili skupnega predstavnika, ali pa posamično samemu

9. *Ibid.*, str. 264.

10. *Ibid.*, str. 314.

predstavniku, ko so pod prisilo meča obljubili poslušnost, da bi prejeli življenje; in zatorej je spoštovanje civilnega prava prav tako del naravnega prava.«¹¹

Edini razlog vzpostavitve prava je namreč omejitev absolutne in neomejene naravne svobode ljudi. Obenem pa vidimo, da te Hobbesove besede niso gola ugotovitev, pač pa vsebujejo zahtevo, da odnos med civilnim in naravnim pravom mora biti prav tak.

Vidimo pa lahko tudi zakaj, kot pravi Hobbes, vsi zakoni potrebujejo interpretacijo,¹² vključno z zakoni narave, za edino pravilno razlago pa velja interpretacija suverene oblasti. Zakoni morajo namreč biti enaki za vse državljane in ne smejo biti podvrženi poljubni razlagi različnih oblasti ali celo vsakega in slehernega posameznika, kot velja za gole zakone narave. In prav s tem se Hobbes uvršča med prve in najodločnejše zagovornike vladavine prava ali pravne države.

Kljub temu, da tudi naravni zakoni potrebujejo interpretacijo suverene oblasti, pa naravno pravo predstavlja omejitev civilnega, saj civilni zakoni ne smejo biti v nasprotju z naravnimi zakoni. Tako Hobbes pravi v zvezi z božjimi zakoni, ki so del civilnega ali pozitivnega prava in proglašeni z zakoni politične skupnosti (kajti določanje božjih zakonov prav tako predstavlja del oblasti suverena), da so podložniki dolžni ubogati vse zakone, ki niso v nasprotju z moralnimi zakoni, torej z zakoni narave:

»Prav tako pa je razvidno razumu vsakogar tudi naslednje: karkoli, kar ni v nasprotju z naravnim pravom, je lahko proglašeno za zakon v imenu nosilcev suverene oblasti.«¹³

Moralni zakoni oziroma naravni zakoni torej predstavljajo omejitev civilnega prava in civilne zakonodaje. In to dejstvo se ob Hobbesovi teoriji vse pre pogosto pozabi omeniti. To pa še ni vse: tudi suveren se mora ravnati po zakonih, ki jih je sam sprejel. V nasprotnem primeru pač ne bi mogli govoriti o vladavini prava. Tako ima posameznik, ki je v pravnem sporu s suverenom, pravico, da svoje zahteve uveljavi na sodišču.¹⁴ S tem pa že stopamo na področje svobode državljanov. »Svoboda, ali prostost,« kot jo na klasičen način

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*, str. 322.

13. *Ibid.*, str. 333.

14. *Ibid.*, str. 271.

opredeli Hobbes, »pomeni, natančno vzeto, odsotnost nasprotja; z nasprotjem pa mislim na zunanje ovire gibanja.«¹⁵ Temu pa sledi odlomek, ki ga bo Isaiah Berlin kasneje vzel za značilen primer »negativne« opredelitve svobode:

»SVOBODEN ČLOVEK je tisti, ki pri stvareh, ki jih je s svojimi močmi in sposobnostmi zmožen narediti, ni oviran, da bi storil, kar želi.«¹⁶

Svoboda državljanov v politični skupnosti, pravi Hobbes, je torej v svobodi od zaobljub oz. v tem, da niso vezani z zaobljubami, ki so jih dali. Največja svoboda državljanov je odvisna od molka zakona. Na področju, kjer ni zakona, lahko posameznik svobodno počne, karkoli želi oziroma kar ima za ustrezno. Tudi dolžnost spoštovanja zakonov pušča državljanom svobodo, da predpisano dejanje izvršijo tako, kot se jim zdi najprimernejše. Vendar pa resnično svobodo državljanov po Hobbesu predstavlja svoboda neposlušnosti. Hobbes se tako vpraša, »katere so tiste stvari, katerih izvršitev lahko [državljan], čeprav so ukazane od suverena, kljub temu brez nepravičnosti zavrne.«¹⁷ Vedeti moramo namreč, »katerim pravicam se odpovemo, ko vzpostavimo politično skupnost«, kajti »nihče nima nobene obveznosti, ki ne bi izvirala iz kakega njegovega dejanja.«¹⁸ Vendar pa dejanje posameznikove podreditve oblasti politične skupnosti, torej suverena, ki je hkrati dejanje vzpostavitve politične skupnosti in suverene oblasti, pomeni tako posameznikovo *obveznost*, kot tudi njegovo *svobodo* ali *svoboščino*. To dejanje je bilo seveda izvršeno z nekim določenim smotrom, da bi namreč posameznik pridobil varnost in možnost življenja v miru, zato je treba omejitve njegove svobode prav tako upravičiti le s tem smotrom. Tako »je razvidno, da je državljan svoboden v vseh tistih stvareh, glede katerih pravica ne more biti predana z zaobljubo.«¹⁹ Tako imajo državljanji pravico varovati svoja življenja, telesa in osebe in si ne škodovati, si na kakršenkoli način prizadejati škodo ali se odpovedati čemurkoli, kar je nujno za njihovo življenje. Če je posameznik npr. zasliševan, mu ni treba pričati proti sebi ali obtožiti samega sebe. Celó »če suveren nekomu, čeprav upravičeno obsojenemu, ukaže, naj se ubije, rani ali poškoduje ... ima posameznik kljub temu svoboščino, da ne uboga.«²⁰

15. *Ibid.*, str. 261.

16. *Ibid.*, str. 262.

17. *Ibid.*, str. 268.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*, str. 268-9.

Jasno je seveda, da mora imeti soglasje vladanih z vladavino bistveno vlogo v teoriji družbene pogodbe in to velja tudi za Hobbesovo teorijo v *Leviathanu*. Tako Hobbes pravi o tem soglasju:

»Poleg tega je soglasje državljana s suvereno oblastjo vsebovano v naslednjih besedah, *Pooblastim, ali vzamem nase, vsa njegova dejanja*; v tem pa ni prav nikakršne omejitve njegove prejšnje naravne svobode ...«²¹

To soglasje pa je seveda omejeno s smotrom, zaradi katerega sta bila politična skupnost in suverena oblast vzpostavljena in zaradi katerega obstajata. Zato lahko zdaj Hobbes v naslednjem slovitom odlomku izpelje precej radikalen in daljnosežen sklep:

»Zatorej sledi, da

Nihče ni obvezan s samimi besedami, niti ubiti samega sebe, niti kogarkoli drugega; in potemtakem obveznost, ki jo človek lahko ima glede na ukaz suverena, da izvrši kak nevaren ali nečasten posel, ni odvisna od besed naše podreditve; pač pa od njenega namena, ki ga je razumeti glede na njen smoter. Ko torej naša zavrnitev poslušnosti preprečuje uresničevanje smotra, zaradi katerega je bila suverenost vzpostavljena; takrat nimamo svoboščine zavrnitve; v nasprotnem primeru pa ta obstaja.«²²

Takšen sklep seveda izpodkoplje temelje nevprašljivemu absolutizmu, saj suveren, kljub temu, da je njegova oblast absolutna, lahko vlada le, dokler vlada dobro in v korist državljanov, dokler jim torej predvsem zagotavlja varnost in življenje v miru ter ne ovira njihovega zakonitega prizadevanja za srečo. Poanto takih sklepov pa so dobro razumeli tudi Hobbesovi nasprotniki, saj je npr. škof Bramhall ugotovil, da bi se *Leviathan* pravzaprav moral imenovati »uporniški katekizem«.²³

Jasno pa lahko vidimo tudi, kako zlahka so se lahko poznejši teoretiki iz tradicije teorij družbene pogodbe, začenši z Lockom, oprli na sklepe, ki jih je Hobbes že ponudil, ko so si prizadevali teorijo družbene pogodbe izoblikovati v zagovor uporniških in revolucionarnih idej. Ko je enkrat proglašena pravica

21. *Ibid.*, str. 268.

22. *Ibid.*, str. 269.

23. John Bramhall, *The Catching of Leviathan or the Great Whale* (1658), str. 515.

do neposlušnosti ali zavrnitve ukaza suverene oblasti, je potrebno seznam človekovih naravnih pravic le razširiti, in že je mogoče na tej podlagi upravičiti celo revolucijo ali pravico ljudstva do nje. In to je postala ena temeljnih sestavin liberalne politične tradicije. Seveda pa je tudi Hobbesov sklep podoben: če suveren ni sposoben izvrševati nalog, zaradi katerih je bila vzpostavljena njegova oblast, se civilna družba spet razpusti nazaj v naravno stanje in lahko vzpostavi novo obliko politične skupnosti.

Vendar pa moramo tu omeniti, da je beseda »revolucija« v Hobbesovem in tudi še pozneje v Lockovem času še vedno imela svoj stari pomen povratka ali ponovne vzpostavitve, na katero kaže predpona »re« v besedi *revolutio*. Pomenila je torej ponovno vzpostavitev normalne in stabilne oblike politične skupnosti ali civilne družbe. Tako je lahko Hobbes v svojem *Behemothu* o angleški »revoluciji« v letih od 1640-1660, zapisal: »V tej revoluciji sem videl krožno gibanje.«²⁴ Šlo je torej za revolucijo ali krožni potek sprememb oblike vladavine od absolutne monarhije, prek vladavine parlamenta in Cromwellove diktature ter poznejših oligarhičnih oblik vladavine, nazaj k ponovno vzpostavljeni monarhiji Charlesa II. Poznejši pomen besede »revolucija« kot nastop nečesa novega, kot zgodovinski razvoj in napredovanje, se je pojavil šele v času razsvetljenstva in se uveljavil s francosko revolucijo.

Hobbes je seveda vedel, da natančnega obsega pravic in svoboščin državljanov ni mogoče najti v knjigah moralnih filozofov ali jih izpeljati iz trdnih premis naravnega prava, pač pa so civilne pravice in svoboščine odvisne od okoliščin, zato je svobode v neki politični skupnosti pač več kot v drugi, to stališče pa je pozneje zavzel tudi Montesquieu.

Strinjamo se lahko z Oakeshottom, pa tudi s Tuckom, ki v nasprotju s prevladujočim mnenjem menita, da Hobbes ni kazal nobenega pretiranega nagnjenja k podrobnemu predpisovanju in oblastnemu uravnavanju življenja državljanov ter vmešavanju vanj. Zanimanje za zasebna mnenja državljanov pač ne spada med pravice suverena in celo njegova oblast, da predpisuje javne in religiozne doktrine politične skupnosti ima le negativen značaj, njen namen je preprečiti ostre mnenjske spopade in verske vojne, ki lahko ogrozijo varnost državljanov in njihovo življenje v miru. Strpnosti in toleranci namenja Hobbesova teorija širok prostor in ji pripisuje velik pomen. Konec koncev je bil Hobbes individualist, nominalist, materialist in racionalist, svet pa je bil po njegovem mnenju sestavljen iz *individuae substantiae*, posameznih substanc. Tudi pojmov, kot sta

24. Thomas Hobbes, *Behemoth*, ur. F. Toennies, London 1889, str. 204.

Ljudstvo ali »splošna volja«, Hobbes ni poznal, saj se je še predobro zavedal, kako lahko je mogoče namišljene »pravice Ljudstva« izkoristiti za upor proti katerikoli oblasti. *Leviathan* je tako *minimalni* pogoj družbe in družbenih razmerij med posamezniki in nikakor ni uničujoč zanje. Bil je vendarle tipičen liberalec sedemnajstega stoletja. Kot tak pa si je v takratnih razmerah moral šele prizadevati za vzpostavitev družbenega civilnega okvira, ki bi omogočal državljansko svobodo, mir in varnost. Te pridobitve sedemnajstega stoletja so lahko poznejši politični misleci, na primer liberalci devetnajstega stoletja, šteli za dane in samo-umevne, zato so lahko zviška in z odporom gledali na Hobbesova prizadevanja po trdni, a nevtralni državi, ki se je v njihovem času, še precej bolj pa pozneje, že toliko razrasla, da so jo lahko začeli imeti za svojega nasprotnika.

Politična skupnost ali civilna družba je torej pri Hobbesu opredeljena na bistveno negativen način: s tem, da odpravlja okoliščine naravnega stanja, ki ne ogrožajo le varnosti posameznikov, pač pa tudi njihova življenja in s tem onemogočajo njihova prizadevanja za srečo, postavlja okvir, znotraj katerega si lahko državljani v mejah zakonov varno in mirno prizadevajo za lastno srečo. Ne more pa seveda tega opraviti namesto njih, niti tega ne sme poskušati.

Hobbes je postal znan tudi po trditvi *auctoritas non veritas facit legem*, da torej zakone postavlja oblast, ne pa resnica. Razsvetljenstvo pa si je postavilo za cilj preobrniti to načelo in zakone napraviti racionalne, splošne, abstraktne in trajne, jih torej utemeljiti na racionalni resnici. Oblast oziroma vladavina bi morala postati vladavina zakona, pravo pa naj bi sovpadlo s pravičnostjo kot svojim merilom. Vendar pa so to, kot smo videli, tudi Hobbesove zahteve. Razlika je le v tem, da Hobbes ni naiven in da kot racionalist sicer priznava vse te zahteve, vendar pa hkrati ve, da je določen presežek oblasti neizogiben in da je ni mogoče v celoti zvesti na racionalno resnico. Seveda pa se je razsvetljenstvo pri uveljavljanju tega svojega projekta pogosto opiralo prav na teoretske temelje, ki jih je politični filozofiji postavil Hobbes v svojem *Leviathanu*.

Zato lahko pritrdimo Habermasu, ki meni, da je prav Hobbes v okviru politične teorije odprl prostor, znotraj katerega se je pozneje razvil pojem *javnega mnenja*. Hobbes sam je poskrbel za to, da imajo državljani v njegovi politični skupnosti pravico uveljavljanja peticij, naslovljenih na suvereno oblast, s čimer lahko neposredno vplivajo na izvajanje oblasti in vladanja. Poleg tega lahko seveda izbirajo ali volijo svoje politične predstavnike, če suvereno oblast v tej politični skupnosti predstavlja voljena skupščina ali parlament, saj Hobbesova teorija načeloma na daje prednosti nobeni posebni obliki vladavine, pač pa se nanaša na katerokoli od njih.

Če kljub temu menimo, da Hobbes neupravičeno izroči skrb za dobre zakone in s tem za blagostanje politične skupnosti zgolj v roke suverena, pa se moramo spomniti, da še Kant skorajda stoletje in pol pozneje meni, da lahko za napredek in razsvetljenost družbe poskrbi le suveren in da morata torej priti od zgoraj. Sicer pa slab suveren v skladu s postavkami Hobbesove politične teorije tako ali tako nima velikih možnosti, da bo dolgo obdržal svojo oblast.

Ogledati pa si moramo še dve polemiki, ki sta v drugi polovici tega stoletja v precejšnji meri opredelili akademsko razpravo o Hobbesovi politični teoriji. Prvo predstavlja obširna polemika glede Hobbesove teorije obligacije ali obveznosti v *Leviathanu*, ki jo je v poznih petdesetih in šestdesetih letih sprožil Howard Warrender s svojo knjigo *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation* (1957), drugo polemiko pa je s svojo analizo Hobbesove religiozne teorije v *Leviathanu* sprožil J. G. A. Pocock v leta 1968 napisanem in leta 1971 objavljenem članku »Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes«²⁵, ki pa je na odziv čakal nekaj dlje časa. Warrender je Hobbesa interpretiral na nekoliko svojski način, vendar pa so rezultati polemike, ki jo je sprožil, prispevali k razjasnitvi Hobbesovih pogledov na človekove naravne pravice in razmerje med naravnimi pravicami in naravnimi zakoni, medtem ko je debata, ki jo je sprožil Pocock, prispevala k natančnejšemu razumevanju Hobbesovih religiozних pogledov ter namenov in ciljev njegovih religiozних idej.

Warrenderjeva interpretacija torej izhaja iz vprašanja, kaj je pri Hobbesu temelj posameznikove moralne obveznosti, da si prizadeva za mir. Ker je prizadevanje za samoohranitev pri Hobbesu dosledno opredeljeno kot *pravica*, pravica pa je po Hobbesu svoboda nekaj narediti ali se tega vzdržati, je sklepal, da si torej za samoohranitev lahko prizadevamo, ali pa tudi ne, torej nas k temu nič ne obvezuje. Zato po Warrenderju naravne pravice do samoohranitve, ki jo je postuliral Hobbes, ne moremo imeti za izvor človekove obveznosti, v skladu s tem pa tudi *obveznost*, da si prizadevamo za mir, ne more izvirati iz naravnega zakona ali prava. Nek drug vir obveznosti pa Warrender najde v Hobbesovih obrobni opazkah o tem, da so naravni zakoni božje zapovedi. Iz tega zatem sklepa, da smo *moralno obvezani* ubogati božje zapovedi že zato, ker so božje, prav te pa nam predvsem nalagajo, da si prizadevamo za mir.

Te Warrenderjeve ideje so sicer sprožile val kritik, vendar pa so kritiki pogosto imeli težave z iskanjem ustreznih protiargumentov. Spomnimo se na tem mestu za trenutek, da je Hobbes postuliral človekovo naravno pravico do

25. J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time*, Methuen, London 1971.

samoohranitve zato, da bi s tem odgovoril na izziv tacitistično humanističnega moralnega skepticizma, kot ga je izoblikoval npr. Montaigne, ki je menil, da je moralni svet tako raznolik in poln nasprotujočih si moralnih idej, načel in prepričanj, da je vsak poskus, da bi zanje poiskali nek skupen moralni okvir, obsojen na propad. Edino univerzalno dejstvo je težnja vsakega posameznika k samoohranitvi, na katero pa se ni mogoče opreti kot na moralno načelo. Grotius je pozneje zavrnil takšen moralni skepticizem s trditvijo, da je prav to težnjo po samoohranitvi *mogoče* imeti za tisto moralno načelo, ki lahko zagotovi nek minimalen moralni okvir družbe. Hobbes je to Grotiusovo idejo sicer vzel za izhodišče, a je rešitev problema premestil. Tako se po Hobbesu v naravnem stanju vsakdo sicer ravna po načelu samoohranitve, rezultat tega pa je lahko le vojna vseh proti vsem. Prav tako je zgolj z etičnega vidika rezultat tega načela lahko le stanje moralnega relativizma. Tu pa Hobbes ponudi politično rešitev tega etičnega problema, namreč vzpostavitev politične skupnosti, ob kateri posamezniki predajo del svoje pravice do tega, da skrbijo za svojo samoohranitev, suverenu, s tem pa medsebojne odnose uredijo z zakoni in vzpostavijo ustrezen družbeni okvir, ki lahko razreši temeljna moralna nasprotja.

Rekli smo že, da je prizadevanje za samoohranitvijo Hobbes dosledno opredelil kot posameznikovo naravno *pravico*. Obenem pa je menil, da si je za lastno ohranitev, ki je predmet te pravice, treba aktivno prizadevati. V zvezi s tem je govoril o naravnem *zakonu*, kar je v precejšnji meri zmedlo njegove bralce in interprete. Navedimo takšen zgovoren citat:

»Ker ljudje, zavedeni z neobvladljivostjo strasti in slabimi navadami, počnejo stvari, ki so po splošnem mnenju v nasprotju z naravnimi zakoni; torej soglasnost strasti ali soglasnost v kakšnem napačnem nazoru, izvirajočem iz običaja, ne predstavlja naravnega zakona. Razum pa ni nič manj del človekove narave kot strasti in je pri vseh ljudeh enak, saj se vsi ujemajo v želji, da bi jih pot čimbolj zanesljivo vodila k tistemu, po čemer hrepenijo, namreč k njihovem lastnemu dobru, to pa je naloga razuma. Zato ne more biti nobenega drugega *zakona narave* razen razuma, in nobenih drugih predpisov **NARAVNEGA PRAVA** razen tistih, ki nam nalagajo miroljubno življenje, če ga je mogoče doseči, in obrambo, če to ni mogoče.«²⁶

Podobne trditve kot je gornja iz Hobbesovega dela *Elements of Law*, lahko najdemo tudi v njegovih drugih dveh delih s področja politične filozofije, v *De*

26. Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, ur. Ferdinand Toennies, 2. izdaja M. M. Goldsmith, London 1969, I, 15, 1.

cive in *Leviathanu*. Uveljavljanje naše naravne pravice, samoohranitve, torej zahteva, da se ravnamo po naravnem zakonu. Vprašanje, ki se tu postavlja interpretom, pa je naslednje: v čem je potemtakem *razlika* med naravno *pravico* in naravnim *zakonom*, če velja trditev, da *moramo* skrbeti za svojo samoohranitev braniti in se *moramo* ravnati po določenih zakonih, da bi to dosegli?

Problem se še zaplete, če upoštevamo, da je Hobbes strogo ločil med *pravico* in *zakonom* in ju celo zoperstavil. V *Leviathanu* je tako zapisal:

»PRAVICA predstavlja svobodo nekaj storiti ali se tega vzdržati; Medtem ko ZAKON določa in zavezuje k eni od teh dveh možnosti: torej se Zakon in Pravica razlikujeta toliko, kot Obveznost in Svoboda; ki sta glede iste stvari nezdržljiva.«²⁷

Položaj se torej zdi precej nenavaden: po eni strani naj bi Hobbes izenačeval pojma naravne pravice in naravnega zakona, vendar v tem primeru ni jasno, zakaj potem uporablja pojem pravice. Po drugi strani pa naj bi vztrajal na ločitvi pravic in zakonov, a v tem primeru spet ni jasno, kako lahko glede iste stvari, namreč samoohranitve, postulira tako pravico kot zakon, torej dolžnost, če pa si pojma nasprotujeta. Tako ne more presenečati, da je Warrender iz tako nejasno opredeljenega izhodišča lahko izpeljal svojo nenavadno tezo o Hobbesovi teoriji poslušnosti božjim zapovedim.

Seveda pa je to navidezno nasprotje zbudlo že Hobbesove sodobnike. Njegov goreči nasprotnik Filmer je tako izenačil človekovo naravno pravico do samoohranitve in naravni zakon, ki mu samoohranitev nalaga, ter komentiral, da Hobbes v skladu s svojim zoperstavljanjem zakonov in pravic najbrž ne želi trditi, da ima človek naravno pravico *uničiti* svoje življenje (kar je bilo, mimogrede, ravno stališče, ki ga je v svojem zagovoru samomora pozneje branil Hume, le da ni govoril o *naravni* pravici).

Hobbes pa je seveda imel zelo tehtne razloge za svoje zoperstavljanje zakonov in pravic. Resna filozofska analiza teh dveh pojmov tako ali tako ne more izenačiti, njuno razlikovanje pa ima v politični teoriji *Leviathana* še posebej pomembno vlogo, saj na razlikovanju med pravicami in zakoni konec koncev temelji razlika med naravnim in civilnim stanjem, med medsebojno vojno posameznikov in njihovimi pravno urejenimi miroljubnimi odnosi. Iz trditve, da sta pravica in zakon glede iste stvari nezdržljiva, izhaja ugotovitev, da proti zakonom suverena državljanji ne morejo uveljavljati svojih nasprotnih

27. *Leviathan*, I, 14, str. 189. Cf. *Elements of Law* II. 10. 5, *De Cive* XIV. 3.

pravic, ne da bi s tem ogrozili obstoj politične skupnosti in civilnega stanja. Znano pa je, da so se zagovorniki takih pravic vedno najraje sklicevali prav na »naravnost« teh pravic.

Kako je torej s to navidezno nejasnostjo oziroma hkratnim izenačevanjem in zoperstavljanjem pravic in zakonov pri Hobbesu? Odgovor se glasi, da je problem napačno dojet, o čemer se lahko poučimo celo na isti strani *Leviathana*, na kateri se nahaja razmejitev med pravicami in zakoni. Tam, na začetku 14. poglavja, ki govori o naravnih zakonih in pogodbah, Hobbes opredeli naravne pravice in naravne zakone takole:

»NARAVNA PRAVICA, ki jo pisci običajno imenujejo *ius naturale*, je svoboda, ki jo ima vsakdo, da uporablja svoje lastne moči, *kot to sam želi*, za ohranitev svoje lastne narave, torej svojega lastnega življenja; potemtakem, da počne karkoli, kar bo v skladu s svojo sodbo in razumom imel za najprimernejše sredstvo za doseg tega cilja. ... NARAVNI ZAKON, *lex naturalis*, pa je predpis ali splošno pravilo, odkrito z razumom, s katerim je človeku prepovedano storiti tisto, kar bi lahko uničilo njegovo življenje ali mu odvzelo sredstva za njegovo ohranitev; ali opustiti tisto, s čimer meni, da bi lahko bilo najboljše ohranjeno.«²⁸

Trditev, da naravi zakon naravnemu bitju prepoveduje uničenje njegove narave, seveda pove isto kot trditev, da mu zapoveduje njeno ohranitev. Ta trditev tudi ni nič posebno novega ali presenetljivega, saj je bila dobro znana tudi sholastični teoriji naravnega prava. Naravni zakon nam torej dejansko nalaga samoohranitev in kot izrecno pravi Hobbes, prizadevanja za samoohranitev ne moremo oz. ne smemo opustiti (kar so, kot smo videli, trdili nekateri interpreti). Kar pa odlikuje naravno pravico kot *pravico*, ki seveda ne more biti istovetna z zakonom, pa je to, kot je prav tako natančen Hobbes, da lahko *svobodno* in na podlagi lastnega preudarka in odločitve izberemo način, kako bomo ravnali, da bomo dosegli ta cilj. Svoboda je potemtakem razlika med pravico in zakonom; zakonske (in druge) ovire sicer preprečujejo človeku, da bi storil nekatere stvari, ki bi si jih lahko želel, ne morejo pa mu preprečiti, da preostanka svojih moči ne bi uporabljal po lastnem preudarku in v skladu z lastnim razumom.

Pomudimo se še za trenutek ob Oakeshottovi interpretaciji Hobbesove teorije obveznosti. Oakeshott je trdil, da ljudje vstopijo v družbeno pogodbo

28. *Ibid.*

in vzpostavijo suvereno oblast zato, ker jih k temu žene oziroma sili, *obvezuje* sama narava. To mnenje seveda ni presenetljivo, saj teorija družbene pogodbe potrebuje to predpostavko, če naj samo družbeno pogodbo razume kot pozitiven korak, zato je ta predpostavka tudi prisotna v domala vseh teorijah družbene pogodbe. Vendar pa Oakeshott meni, da ta naravna prisila vstopa v družbeno pogodbo ne predstavlja moralne obveznosti, saj civilno stanje ne odpravi človekovih naravnih *moralnih* pravic, ki jih opredeli kot neomejene pravice do česarkoli. Medtem ko v naravnem stanju človek nima moralnih *obveznosti*, pa z vstopom v družbeno pogodbo vsak posameznik pooblasti suverena, da bo s sprejemanjem zakonov vladal politični skupnosti; ker je tako vsak posameznik obvezan z lastnim dejanjem pooblastitve suverena, ima tudi *moralno obveznost* ubogati zakone suverena.²⁹ Tako Oakeshott meni, da je glede pravic odločilna volja posameznika, pri zakonih pa volja suverena. Tako suveren določa, kaj je moralno pravilno in moralno napačno, državljani pa imajo moralno dolžnost, spoštovati njegove zakone. Vendar je ta interpretacija nekoliko pregroba, saj Hobbesa domala izenači z Rousseaujem, katerega »splošna volja« predstavlja merilo moralne resnice, moralno dobrega in napačnega, poleg tega pa se Oakeshott opira tudi na srednjeveško »voluntaristično« tradicijo, ki je zagovarjala takšne poglede. Po drugi strani pa s tezo o neomejenosti človekove naravne pravice do tega, da stori karkoli, Hobbesa izenačuje s Spinozo. Spinoza se je v svoji politični teoriji sicer opiral na Hobbesa, a se je zavedal, da prav v tem pogledu njegove postavke bistveno preoblikuje.

Hobbes namreč ni trdil, da ima človek naravno pravico do tega, da počne karkoli, pač pa, da lahko stori vse, za kar *meni*, da je nujno za njegovo samoohranitev. Zato naravni zakoni tudi v naravnem stanju človeku nalagajo, naj ne počne stvari, ki jih ni mogoče upravičiti niti s samoohranitvijo – kot primera Hobbes navaja pijančevanje in kruto maščevalnost, ki ne prispeva k miru. Podobno lahko pokažemo tudi za Oakeshottova stališča o *moralni* obveznosti državljanov, da spoštujejo zakone suverena. Čeprav so ti sicer obdržali svoje moralne naravne pravice, pa se morajo te pravice v primeru, ko se srečajo z moralno obveznostjo spoštovanja zakonov, umakniti tej obveznosti. Pokazali pa smo že, kako Hobbes artikulira pravico do neposlušnosti ukazu suverena, kjer gre prav za *konflikt* obveznosti in pravice, da državljani uveljavi naravni zakon, ki mu nalaga samoohranitev. Ta konflikt pa bi končno lahko opisali tudi kot konflikt dveh dolžnosti. Prav tovrstni primeri pa izstopajo iz okvira Oakeshottove interpretacije.

29. Oakeshott, str. lix.

Na podoben položaj naletimo npr. tudi v Kantovi teoriji, saj je tudi Kant poslušnost zakonom razumel kot moralno dolžnost in zahteval, naj bodo civilni zakoni v skladu z moralnimi, njegova etika pa je prepovedovala ravnanje, ki bi bilo v nasprotju z moralnimi zakoni in dolžnostmi. Vendar pa je Kant s prepovedjo neposlušnosti suvereni oblasti prav tako izključil možnost konflikta dolžnosti.

Nasploh imajo interpreti, ki se ukvarjajo s Hobbesovo teorijo obveznosti in ga torej obravnavajo kot moralista, Hobbesa vse prepogosto za kantovca, kar pač ni bil in časovno vzeto tudi nikakor ni mogel biti. Glede na čas in okoliščine, v katerih je pisal Hobbes, mu pač ni šlo predvsem za zagotovitev moralne avtonomije posameznika, za katero je vedel, da jo je mogoče uporabiti tudi proti državi, o čemer ga je prepričala množica gorečih verskih fanatikov v času verskih in državljanskih vojn, pač pa za zagotovitev varnosti posameznikov in njihovega mirnega skupnega življenja v okviru politične skupnosti. Izhajal je pač iz postavke, ki jo je obilno potrjevalo tedanje zgodovinsko izkustvo, da pomeni stanje, v katerem se vsakdo ravna po lastni presoji in lastnem razumu (ali moralnem čutu, če kdo to želi tako imenovati), vojno vseh proti vsem.

S tem smo orisali nekaj problemov interpretacije Hobbesove teorije obveznosti ter njegovega razlikovanja pravic in zakonov, zdaj pa si lahko ogledamo debato o pomenu Hobbesovih religioznih pogledov. To debato je sprožil J. G. A. Pocock s svojim člankom »Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes«. V njem je Pocock upravičeno opozoril, da se večina bralcev obnaša, kot da obstajata le prvi dve knjigi *Leviathana*, »O človeku« in »O politični skupnosti«, medtem ko skoraj povsem spregleduje drugi dve knjigi, ki sestavljata to delo in v katerih Hobbes izraža svoje religiozne poglede in poda svojo religiozno teorijo. Seveda se zgodovinarju politične teorije postavlja vprašanje, zakaj je Hobbes ti dve knjigi vendarle napisal oz. čutil potrebo, da ju napiše, saj ju je očitno imel za potrebni sestavni del tega svojega dela. Zadeva je pravzaprav podobna kot pri Kantu, katerega *Kritiko čistega uma* prav tako določen pomemben del moderne filozofije obravnava, kot da bi jo sestavljala le prva dva dela, torej transcendentalna estetika in analitika, ne pa tudi dialektika, ki zavzema večji del tega Kantovega dela in je nedvomno zelo pomembna za njegovo celotno teorijo.

Pocock torej upravičeno izhaja iz dejstva, da Hobbes že v naslovu *Leviathana* govori o dveh skupnostih: o civilni politični skupnosti in o verski skupnosti [*Common-wealth Ecclesiasticall*]. Tako ob koncu druge knjige Hobbes ugotavlja, da poleg *naravnega* področja, ki je dostopno filozofski vednosti, obstaja tudi področje *božje* aktivnosti, ki se nam razodeva skozi *prerokbo* s pomočjo

božje besede. Tretja in četrta knjiga *Leviathana* se torej ukvarjata s tem področjem. Hobbes torej ni bil ateist, čeprav po drugi strani nikogar iz njegovega časa ne bi mogli opisati kot ateista v današnjem pomenu besede. Zelo natančno je podal svoje verske poglede in obseg teh dveh knjig *Leviathana*, ki je enak obsegu prvih dveh knjig, ki govorita o »Človeku« in »Politični skupnosti«, priča, da se s to nalogo ni spoprijel mimogrede, neresno, za šalo ali le zato, da bi ustregel sodobnikom ali cenzorjem. Prav ti pogledi so namreč zbudili največ nasprotovanja med teologi najrazličnejših usmeritev, predvsem pa seveda tistimi iz vrst vodilne anglikanske cerkve.

Najbolj sporna točka Hobbesovih pogledov na religijo v *Leviathanu* je bila seveda ta, da je v nasprotju s svojimi prejšnjimi deli, ko je Cerkev še priznaval neodvisno oblast, zdaj oblast in zakonodajo glede verskih zadev postavil v roke civilnemu suverenu. Za Hobbesa je bilo to najzanesljivejše zagotovilo za končanje verskih sporov in spopadov, obenem pa tudi zagotovilo stabilnosti države, ki jo lahko spodkopljejo prav neodvisne cerkvene oblasti. Zato se v svojih verskih pogledih ni pridružil nobeni od sprtih ver oz. se oprl na katero od prevladujočih veroizpovedi, pač pa je podal povsem svojo religiozno teorijo. Hobbes je Boga priznaval le kot *filozofsko* predpostavko »prvega vzroka« daleč v preteklosti, na začetku časa, ki pa mu razen vsemogočnosti ni mogoče pripisati nobenih zanesljivih atributov ali lastnosti. Pač pa je priznaval obstoj *naravne religije*, ki temelji na dejstvu, da stvarnik narave in človeštva že zaradi svoje vsemogočnosti spodbuja človekovo čaščenje. Seveda pa se religiozna govorica ne giblje na isti ravni kot filozofska resnica, ampak se naslanja na čustva verujočih. Vendar pa Hobbes meni, da je kot dejanja čaščenja mogoče predpisati karkoli, kar je družbeno sprejemljivo, da je to torej civilna zadeva in spada v domeno politične skupnosti. Kot Machiavelli se tudi Hobbes zavzema za *civilno religijo*, ki jo je pozneje najodmevneje utemeljil Rousseau. Hobbes meni, da je nekakšna religija sicer koristna in potrebna, saj npr. spodbuja ljudi, da držijo obljube (s prisego pri božjem imenu), in da je ateizem greh, vendar le greh nevednosti, kot npr. zavračanje kakšne filozofske resnice, ni pa v nasprotju z naravnim zakonom.

Bog je tudi stvaritelj naravnih zakonov. Zato jih je tudi mogoče imenovati zakone, saj so zakoni po Hobbesu ukazi, ki zahtevajo zakonodajalca. Naravni zakoni pač niso ukazi narave, temveč ukazi njenega stvarnika, Boga. Vendar pa se po naravnih zakonih ne ravnamo zato, ker bi bili božji, ampak ker pač predstavljajo neko zakonitost in so učinkoviti, medtem ko nam njihovega prvega vzroka (kar je po Hobbesu edina filozofsko sprejemljiva ideja Boga) ni treba poznati.

Hobbesova zmes deizma in civilne religije je imela velik vpliv na filozofijo razsvetljenstva, za zgled pa so mu služile tudi antične religije, ki so bile predpisane s strani politične skupnosti. Za edino (za odrešitev) potrebno postavko religije je imel verovanje, da je »Jezus Mesija, torej Kristus«. Tako minimalno opredeljena religija pa po Hobbesu ni nezdržljiva z njegovim materializmom. Čeprav je Sveto pismo polno »duhov«, pa Hobbes trdi, da nikjer ni rečeno, da so ti duhovi nematerialni. Njegovim konkretnim religioznim pogledom v *Leviathanu* botruje tudi dejstvo, da je v času angleške »revolucije« podprl protiprezbiterijsko versko skupnost neodvisnih *independentov*, ki jih je imel za najbolj iskrene zagovornike verske strpnosti. Tako je Hobbes v tem delu podal precej materialistično vizijo religije, ki trdi, da krščanstvo ne implicira netelesne eksistence. Ljudje bi brez Adamovega greha živeli večno, tako pa so smrtni. A Kristus jih je odrešil in ko se bo vrnil na zemljo, bo dobrim vrnil življenje, slabe pa dokončno pogubil. Vendar ta religiozna teorija ne vsebuje ideje nikakršnega neodvisnega življenja »duš« ljudi. Večno življenje, ki ga bo odrešenik podelil izbranim, zahteva telo in prostor. Nekaj podobnega so verjeli tudi zgodnji kristjani, v Hobbesovem času pa je obstajala herezija »mortalizma«, ki je zagovarjala podobne poglede in je imela veliko privržencev med radikalnimi protestanti (morda celo Johna Milтона). Prav tako Pocock upravičeno poudarja, da Hobbes ni milenarist, saj ne pridiga bližnjega prihoda Odrešenika na ta svet. Po njem bo božje Kristusovo kraljestvo sledilo in ne predhodilo koncu sveta. Tudi nesmrtnost tako ni nekaj, kar bi se nahajalo zunaj časa in prostora, ampak dar izbranim v nedoločljivi prihodnosti. Prav tako kot obstoj duš je Hobbes zavrnil tudi obstoj drugih duhov, npr. angelov in tudi hudiča ali Antikrista. Antikrist je v Svetem pismu pač predstavljen le kot nekdo, ki se bo lažno predstavljal za odrešenika, na njem ni nič bolj mističnega.

Materialistična zavrnitev duš in duhov pa je imela za posledico seveda tudi zavrnitev krščanskega pojma *duha*, na podlagi katerega je katoliška cerkev kot *duhovni* predstavnik božje ideje in skupnosti utemeljevala zahteve po posvetni duhovni oblasti. Hobbes je tako ostro zavrnil zahteve vseh, ki bi želeli vladati po božji pravici in v božjem imenu neodvisno od civilnega suverena. To se je nanašalo tako na papeževo duhovno oblast rimokatoliške cerkve, kot na anglikansko cerkev, prezbiterijance, kalviniste, različne verske sekte, duhovništvo ter samooznanjene preroke in svetnike. Njegov namen je bil zlomiti verige cerkvene duhovne uzurpacije.

V nasprotju s tem je Hobbes vztrajal, da predstavlja naš odnos do boga neoporečnost našega državljanskega življenja in da s civilno, državljansko

poslušnostjo gradimo civilno božje kraljestvo. S tem je politiziral idejo krščanske odrešitve. Ker je zavrnil idejo cerkvene vladavine, je njegovim pogledom najbolj ustrežal sistem neodvisnih verskih skupnosti pod oblastjo civilnega suverena.

Skupaj s konceptom duha in duš pa je Hobbes zavrnil tudi celotno teorijo »bistve« sholastičnega aristotelističnega esencializma, na kateri je temeljila doktrina »lažne« katoliške cerkve ali »kraljestva teme«, kot jo je tudi imenoval. Na podoben način je aristotelistična »bistva« s skeptičnimi argumenti zavrnil tudi v svoji splošni filozofiji.

Nekateri od Hobbesovih starih prijateljev so to njegovo religijo sprejeli s posmehom in v precejšnji meri so najbrž imeli prav. V njegovo vizijo prihoda odrešenika je kljub temu, da si prizadeva obdržati čimbolj materialistični značaj, vključenih preveč nepojasnjenih fizikalnih procesov, da bi jo lahko imeli za ustrezen sestavni del Hobbesove splošne filozofije. Vendar pa smo videli, da se je predvsem zaradi političnih potreb Hobbes čutil dolžnega, da izdela teorijo materialističnega krščanstva. Kot je pripomnil Pocock, je ta njegov poskus mogoče razumeti tudi kot zavrnitev sholastičnega aristotelizma v imenu galilejevskih idej in kartezijanstva »nove filozofije«.

Vendar pa za razliko od deistov naslednjega stoletja, npr. Voltaira, Hobbes krščanstva ni razumel kot »nemisterioznega« ali »razumnega«, torej zvedljivega na racionalno interpretacijo; prav tako se ni naslanjal na racionalističnega boga filozofov kot garanta urejenega in vzročno povezanega delovanja sveta (opisanega npr. z metaforo urnega mehanizma). Bog prerokbe in vere je bil, kot je poudaril Pocock, edini bog, o katerem je govoril in ki je bil združljiv z njegovim filozofskim in političnim sistemom, saj se je pač nahajal zunaj področja filozofskega spoznanja.

Drug pomemben prispevek k debati o Hobbesovih religioznih pogledih pa predstavlja nedavni članek Richarda Tucka »The Civil Religion of Thomas Hobbes«. ³⁰ Tuck, nedvomno izvrsten poznavalec Hobbesa, saj je uredil cambriško študijsko izdajo *Leviathana*, prizna Pococku, da je s svojo interpretacijo odprl pomembno novo področje preučevanja Hobbesove filozofije in opozoril na probleme, za katere so interpreti Hobbesa potrebovali kar precej časa, da so dojeli njihove konsekvence. Tuck ugotavlja, da s tem, ko Hobbes podeli suverenu vrhovno oblast tudi v religioznih zadevah in to oblast vzame cerkvam, religijo zvede na *civilno religijo*. Zato so teološki ugovori Hobbesu, da je brez

30. V: *Political Discourse in Early Modern Britain*, ur. Nicholas Phillipson in Quentin Skinner, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

religije in da bo religija z zgolj posvetno, ne pa tudi duhovno vlogo, kmalu ostala brez vsake vloge, v nekem smislu povsem upravičeni. In kljub temu, da so njegovi religiozni pogledi v *Leviathanu* predvsem vizija filozofa, pa je Hobbes v »Pregledu in sklepu« *Leviathana* predlagal, naj v tem času religioznih pretresov, ko si ljudje prizadevajo ne le za mir, pač pa tudi za resnico, suveren njegove poglede na religijo uveljavi kot splošno priznano *civilno religijo*.

Čas je bil za to nedvomno primeren, saj je bila z zmago neodvisnih *independentov* v takratnem času odpravljena hegemonna vloga vodilne ortodoksne anglikanske cerkve. Hobbes je zmago *independentov* pozdravil, saj je pomenila tudi konec verskih preganjanj zaradi herezije in zagotavljala versko strpnost, nastali položaj pa je opisal takole:

»In tako smo se vrnilo k neodvisnosti prvotnih kristjanov, da sledimo Pavlu, Kefesu, Apolonu, kot je komu najljubše: kar je, če ne pomeni sporov in merjenja Kristusove doktrine po naši naklonjenosti do duhovnikove osebe (kar je napaka, za katero je Apostol obsodil Korintčane), najbrž najbolje; prvič zato, ker nad človekovo vestjo ne sme biti nobene oblasti, razen Besede same, ki vsakomur vzbuja vero, ne vedno v skladu z nameni tistega, ki sadi in zaliva, pač pa Boga samega, ki skrbi za rast: in drugič, ker je nespametno, da tisti, ki učijo, da je vsaka najmanjša napaka tako zelo nevarna, zahtevajo od človeka, obdarjenega z lastnim razumom, naj sledi razumu kogarkoli drugega ali večine drugih; kar je le malo bolje, kot prepustiti njegovo odrešitev križu in grmadi.«³¹

Ta citat bi zlahka pripisali Locku ali kakemu drugemu velikemu teoretiku verske strpnosti in tolerance, a nahaja se v *Leviathanu*. Ta odlomek pa tudi pojasnjuje, zakaj je Hobbes tako zavzeto nasprotoval cerkveni uzurpaciji duhovne oblasti. Prav zato je tudi suverenu dodelil pravico, da nadzoruje javna prepričanja in doktrine, ki pa je bistveno *negativnega* značaja, saj naj predvsem prepreči *nesuverenom* (torej cerkvenim oblastem), da bi zahtevali prav to pravico zase. Suverenova naloga je namreč predvsem zagotavljanje mirnega in varnega življenja državljanov, medtem ko gre cerkvam le za uveljavljanje svojih doktrin, na koristi politične skupnosti pa se najpogosteje ne ozirajo. Hobbesu je najjasneje pokazal negativne učinke cerkvene duhovne oblasti nad ljudmi primer Galileja. V predhodnem poglavju se Hobbes sprašuje, kakšne razloge je lahko imela cerkvena oblast za to, da je Galileja kaznovala za zagovarjanje nauka, ki

31. *Leviathan*, str. 711.

vsem učenim ljudem postaja vedno bolj jasen in ga dokazuje vedno več spoznanj, namreč da se Zemlja giblje? Hobbesu je bilo povsem jasno, da bo svoboda filozofskega raziskovanja varnejša v političnem sistemu, v katerem bodo cerkve podrejene civilnemu suverenu, kot pa v tradicionalnem sistemu, v katerem si Cerkev deli oblast z državo.

Tuck je pokazal, da je tudi v primeru Galileja Hobbes v predhodnih delih zagovarjal zmernejše mnenje, ker ni želel tvegati obsodbe herezije, in da se mu je šele v *Leviathanu* odkrito postavil v bran. Cerkevne oblasti mu seveda niso ostale dolžne: po restavraciji monarhije je bil v letih 1666 in 1667 v parlamentu sprejet zakon o ateizmu (*Atheism Bill*), ki je grozil z zaporom ali izgnanstvom za heretične ideje, kakršne je zagovarjal prav Hobbes v *Leviathanu*: zanihanje atributov boga, njegovega vladanja svetu, zanihanje nesmrtnosti duše, vstajenja od mrtvih, večne blaženosti v Nebesih in pogubljenja v peklu. Na srečo je Hobbes med politiki imel nekaj dovolj vplivnih znancev in prijateljev, ki so mu pomagali, da se je tem obtožbam uspel izogniti, kljub temu pa je ostanek življenja moral preživeti v strahu pred preganjanjem zaradi verskih razlogov.

Tuck želi v svojem članku motive Hobbesovih religiozних pogledov, ki jih je ustrezno podal Pocock, še dodatno utemeljiti in pojasniti, zakaj je Hobbes svoje religiozne ideje predstavil prav v tej obliki in obsegu. Tako se vpraša, zakaj se Hobbes ni zadovoljil s tem, da je podelil suverenu pravico predpisovanja vsebine religije in razsojanja o verskih zadevah, kar je že samo po sebi dovolj razburilo njegove nasprotnike, pač pa je toliko prostora posvetil eshatologiji?

Kot smo že ugotovili, je za Hobbesove religiozne poglede značilno predvsem zavračanje koncepta *duha*, s čimer je seveda spodkopal tudi koncept božjega trojstva oz. troedinega boga, ter njegovo nasprotovanje krščanski ideji pokore za zemeljske grehe. Predstavama Nebes in Pekla je, kot smo videli, postavil nasproti svojo vizijo prihoda odrešenika, ki bo dobre nagradil z večnim življenjem, slabi pa bodo tudi po sodnem dnevu lahko mirno živeli naprej, skupaj s svojimi potomci, ter grešili in bili deležni muk, preden bodo dokončno umrli. Ta proces se bo seveda lahko nadaljeval v neskončnost – to je bil Hobbes odgovor na krščansko idejo »večnih muk«.

Prav ti dve potezi njegove religiozne doktrine, namreč zavračanje božjega trojstva in ideje spokoritve, pa Hobbesa, kot ugotavlja Tuck, približujeta religioznim pogledom takratne sekte *socinianistov*, ki so prav tako verjeli v večno smrt za preklete in večno življenje za odrešene. Humanistični interpreti Svetega pisma so bili nasploh nagnjeni prav k sprejemanju takšnih verskih pogledov. Hobbes pa je imel za to še dodaten razlog. Menil je namreč, da religija in

človekova potreba po njej zgodovinsko izvirata iz človekovega *strahu* pred neznanim, ki je posledica ogroženosti njegovega življenja v naravnem stanju. Po drugi strani pa filozofsko spoznanje kot vednost o vzrokih stvari lahko ponudi idejo boga, ki ni povezana s strahom. Z vzpostavitev civilne politične skupnosti in prenosom pravice do razsojanja o nevarnostih za naše življenje na suverena, v zameno za osebno varnost in mirno življenje pod njegovimi zakoni, se *osvobodimo* stalnega *strahu* pred smrtjo, ki je prisoten v naravnem stanju. Hobbes pa je želel s svojimi religioznimi pogledi ljudi *osvoboditi* tudi *strahu*, iz katerega se je porodila religija in v katerega so jih silile krščanske ideje duhov, satana, večnih muk v peklju ipd., ki jih je imel za ostanek poganstva. Tako je ljudem dejansko ponudil vizijo *večnega* življenja.

Hobbes si v *Leviathanu* torej prizadeva ljudi *osvoboditi od religioznega strahu*, od strahu pred onstranstvom, ki ga spodbuja rimokatoliška cerkev kot »Kraljestvo teme«, zato si prizadeva izoblikovati vizijo preoblikovane krščanske religije brez ideje bodoče božje sodbe in kazni. Prav to je po Tuckovem mnenju glavni motiv Hobbesovih religioznih idej in prav zato jih je tako obširno in natančno podal. In zato je njegov *Leviathan* v nekem smislu utopija.

Tuck ta Hobbesov religiozni preobrat poveže tudi s časom njegovega izgnanstva v Parizu, v katerem je jezuitski teolog Denis Petau objavil knjigo, v kateri je razkrinkal nekaj idej zgodnjih cerkvenih očetov, predvsem pa je požel odobravanje Mersennovega kroga s kritiko janzenitske ideje, da obstaja neka izvirna interpretacija Svetega pisma. V nasprotju z njimi je trdil, da je edina ustrezna razlaga Svetega pisma uradna razlaga same Cerkve, ki pa lahko to interpretacijo kadarkoli poljubno spremeni. Na Hobbesa je ta ideja naredila vtis, seveda pa je zavrnil oblast cerkve in za interpretira Svetega pisma postavil civilnega suverena.

Tuck pokaže tudi, da je Hobbesove religiozne poglede mogoče razumeti tudi kot rezultat njegove obširne polemike s teologom Thomasom Whiteom, katere del predstavlja tudi njegovo delo *Critique of Thomas White*. White je sprejel Hobbesovo idejo, da so le materialna telesa lahko deležna sprememb, a je v nasprotju s Hobbesom, ki je zato trdil, da je človekov um, katerega čutni vtisi se spreminjajo, materialen, menil, da je človekova duša v skladu s tem kot nematerialna pač nespremenljiva. Posmrtno življenje duše v peklju je tako opisal kot konstantno izkustvo neuresničljivega doseganja potrebnih materialnih dobrin. Hobbesu na to seveda ni bilo težko odvrniti, da statična nespremenljiva zaznava večno iste stvari pač ni nobena zaznava, in tako zavrnil tudi Whiteov koncept Pekla, ki pa je že temeljil na zavrnitvi tradicionalne ideje.

Pregled polemike o Hobbesovih religioznih idejah lahko tako sklenemo z ugotovitvijo, da njegov *Leviathan* ne predstavlja le filozofske in politične analize, pač pa v nekem smislu tudi utopijo in vizijo družbe, osvobojene napačnih verovanj.

Preostane pa nam še potreba, da Hobbesovo delo umestimo v zgodovinski intelektualni kontekst. Hobbesov *Leviathan* je, kot je pripomnil Oakeshott, največja mojstrovina politične filozofije v angleškem jeziku. Zato mora biti postavljen v kontekst celotne zgodovine politične filozofije. Ogleдали si bomo torej vpliv njegovih idej skozi zgodovino politične filozofije, da bi lahko tako bolje razumeli tudi njegovo današnjo aktualnost in vplivnost, pa tudi spornost.

Hobbes je z *Leviathanom* ustvaril mogočen in vpliven *mit* politične filozofije, in po tem ga je mogoče primerjati le še s Platonom. Poleg tega je mogoče trditi, da je s svojo metodo, pri kateri je postavitve problema (v obliki ideje družbene pogodbe) hkrati pomenila tudi že njegovo rešitev, iznašel metodo konstrukcije, katere vpliv je mogoče zaslediti ne le pri vseh modernih teoretikih, ki so prevzeli idejo družbene pogodbe, pač pa se nanjo opira tudi npr. moderna sociologija.

Že v njegovem času so ga predstavniki »šole naravnega prava« razglasili za enega utemeljiteljev moderne moralne filozofije, ki je »prebil led aristotelizma« na področju moralne teorije. Tako je eden od najpomembnejših modernih teoretikov naravnega prava, Samuel Pufendorf, o Hobbesu zapisal:

»Vsakdo, ki je v teh stvareh kompetenten, bo priznal, da je zgradbo človeške in civilne družbe raziskal tako temeljito, da se le malokdo od njegovih predhodnikov lahko meri z njim. Kjer se je motil, nas je opozoril na stvari, ki bi sicer ušle naši pozornosti ... Tisti, ki ga obsojajo z največ prezira, so tisti, ki so ga najmanj brali in razumeli [*lectus aut intellectus*].«³²

Tudi Leibniz, veliki Hobbesov sodobnik, je zatrdil, da »ga je potrebno šteti med največje ume stoletja.« Najpomembnejši politični filozof, katerega politična teorija se v zelo veliki meri opira na Hobbesova izhodišča in ki mnogo dolguje njegovemu vplivu, pa je John Locke. Hobbesov vpliv na Locka je bil dejansko celo večji, kot se je dolgo mislilo in Tuck celo poudarja, da sta se v določenem obdobju Hobbes in mladi Locke znašla med sodelavci iste vlade, ki se je zavzemala za uveljavitev verske tolerance.

Locke se je tako oprl na temeljne Hobbesove postavke, a zavrnil nekatere od njegovih sklepov in tako njegovo teoretsko zgradbo v določeni meri preoblikoval.

32. Samuel Pufendorf, *De jure naturae et gentium* (1672), Predgovor.

Tako je ohranil okvir teorije naravnega stanja in vzpostavitve civilne ali politične družbe, kot jo je Locke imenoval, pa tudi prostovoljnega vstopa ljudi v politično družbo zaradi ohranitve in varnosti svoje lastnine, to je njihovega življenja, svobode in imetja. Ljudje morajo vzpostaviti skupnost z vrhovno zakonodajno oblastjo, ki mora sprejemati zakone, enake za vse, da bi zavarovala njihove pravice in varnost. Pri tem pa vsakdo opusti in preda politični skupnosti svojo naravno moč v vseh tistih stvareh, kjer je lahko deležen varstva njenih zakonov. Ti trajni in nepristranski zakoni tako urejujejo vse morebitne spore med člani politične skupnosti in kaznujejo prekrške proti njej s predpisanimi kaznimi.³³ Družbena pogodba kot prostovoljni sporazum podeli vladajočim oblast v korist njihovih državljanov. Pogodba mora biti soglasna, zatem pa je potrebno z večino glasov vzpostaviti zakonodajno oblast in druge politične ustanove ter predpisati državljanom davke, potrebne za delovanje politične skupnosti.

Tudi Locke vztraja, da se z družbeno pogodbo ljudje ne odpovejo svoji pravici do življenja in svobode, prav tako pa enako kot Hobbes razume družbeno pogodbo kot človekov umetni proizvod, ki se ne opira na naravo. Prav tako ga zanima varnost državljanov, preprečiti pa želi samovoljo oblasti. Pogoj *legitimitnosti* politične družbe je trdnost in nepristranskost njenih zakonov, v nasprotju s priložnostnimi odloki, zakoni pa morajo, podobno kot pri Hobbesu, varovati državljanove pravice do življenja, svobode in lastnine.

Osnovna Lockova inovacija ali premik poudarka glede na Hobbesovo teorijo družbene pogodbe pa je v njegovi umestitvi suverenosti. Suverenost pri njem poseduje ljudstvo, tako kot so ljudje obdržali svoje naravne pravice do življenja, svobode in lastnine tudi potem, ko so vstopili v civilno družbo. Čeprav je vrhovna ali suverena oblast v politični družbi zakonodajna oblast, pa je ta odvisna od soglasja ljudstva, zato lahko govorimo o suverenosti ljudstva.

Ljudstvo mora predstavljati skupščina z zakonodajno oblastjo, medtem ko izvršna in federativna oblast, torej oblast sklepanja mednarodnih sporazumov, poseduje kralj. Vrhovna oblast politične skupnosti je zakonodajna oblast, kralj pa ostaja suveren. To pa je hkrati mogoče le zaradi posebne vloge kralja v parlamentu, saj je kralj po eni strani del parlamenta in njegove zakonodajne oblasti, obenem pa ima tudi svoje posebne oblastne pristojnosti. Tako ima kralj pravico razpustiti zakonodajno skupščino, sicer pa je kot kralj odgovoren zakonodajnemu telesu.

33. John Locke, *Two Treatises of Government* (1689), ur. Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge 1988, str. 324.

Lockova politična teorija z vztrajanjem na delitvi oblasti in oblastnih pristojnosti kljub temu, da v določeni meri še vedno ostaja znotraj horizonta »mešane vladavine«, pomeni začetek doktrine delitve oblasti, ki je pozneje v ameriški ustavni teoriji prerasla v zahtevo po ločitvi posameznih vej oblasti in njihovi omejitvi ter medsebojnem nadzoru. V Lockovi teoriji pa vztrajanje na delitvi oblasti pomeni predvsem nasprotovanje temu, da bi si kak posamezen del oblasti prisvojil vse oblastne pristojnosti ali zlorabil svojo oblast in tako politično skupnost privedel v tiranijo.

Kot smo že pokazali, Hobbes zaradi zahtev stabilnosti politične skupnosti v nasprotju z Lockom ni bil naklonjen ideji suverenosti ljudstva, prav tako pa tudi ne ideji delitve oblasti. Seveda pa je treba upoštevati, da je Locke pisal v drugačnih okoliščinah in si prizadeval izpolniti drugačne politične zahteve kot Hobbes. Tako koncept suverenosti ljudstva kot koncept delitve oblasti pri Locku služita utemeljitvi zahtev parlamenta v njegovem sporu s kraljem.

In ker je te zahteve precej radikaliziral, je Locke postal znan tudi kot teoretik upora. Kot smo videli, imajo po njegovem mnenju kralji tudi določene dolžnosti do svojih državljanov. Oblast vladavine temelji na soglasju ljudstva, ki ga mora vladavina ohranjati z varovanjem pravic državljanov. Če ji to spodleti, se lahko ljudstvo upravičeno zateče tudi k neposlušnosti ali uporu. Ta je upravičen kot sredstvo ponovne vzpostavitve ustrezne politične ureditve, ki jo je tiranski vladar porušil. Temu mnenju se je kasneje pridružil tudi Burke, prav na to pa meri tudi pojem *revolucija* v Polibijevega pomenu.

Locke je tako trdil, da je absolutna monarhija, s čimer je mislil na neomejeno kraljevo oblast, ki si povsem podredi oblast parlamenta in vlada samovoljno, oblika vojne, ne pa politične vladavine. Če so torej pravice državljanov resnično kršene, pa se ti ob svojem uporu proti tiraniji kljub temu ne morejo obrniti na nobenega drugega razsodnika kot na Boga, pred katerim so odgovorni za upravičenost svoje odločitve in svojega dejanja ponovne vzpostavitve pravične politične vladavine. Če zakonodajna oblast izda zaupanje ljudstva ali pa si izvršna oblast prisvoji pristojnosti zakonodajne ali jih razveljavi, je upor ljudstva in njihovo zahtevo po vrnitvi k legitimni oblasti mogoče opisati kot revolucijo. Te Lockove ideje pa so v bistvu še vedno povsem v skladu s Hobbesovimi pogledi, saj smo videli, da je Hobbes kljub temu, da ni pozdravljal ideje revolucije, za primere zlorabe oblasti predvidel podobno možnost ponovne vzpostavitve politične skupnosti.

Dolgo je prevladovalo mnenje, da je Locke zasnoval drugo razpravo svojega dela *Two Treatises on Government*, iz katere smo navajali njegove politične

ideje, kot napad na Hobbesa in njegovo politično teorijo, ki naj bi jo Locke preoblikoval v liberalnejšo obliko. Vendar pa je Peter Laslett, ki je prav tako opozoril na to, da Locke dolguje Hobbesu precej več, kot so bili dotlej pripravljene priznati liberalni zgodovinarji politične misli, argumentirano pokazal, da ni bilo tako. Tudi druga Lockova razprava je bila, tako kot prva, ki je izrecna zavrnitev Filmerjevega dela *Patriarcha*, napad na Filmerjeva politična stališča. Laslett je tako zapisal:

»Če je Locke napisal svojo knjigo kot zavrnitev Sira Roberta Filmerja, potem je ni mogel napisati kot zavrnitev Thomasa Hobbesa. Misliti, da so bili njegovi argumenti uperjeni proti *Leviathanu*, je skoraj tako zmotno, kot verjeti, da je s svojim pisanjem želel opravičiti revolucijo. Nobenega smisla ne bi imelo, da bi intelektualni prvak whigovskih ekskluzionistov množici kritik Hobbesa dodal še eno.«³⁴

Hobbes je sicer užival sloves pomembnega političnega filozofa, ni pa bil politično pomembna osebnost in ga v času objave Lockovega dela niti ni bilo več med živimi. Lockovi *Dve razpravi o vladavini* pa sta prav politični traktat, ki podpira argumente ene od strani v boju za oblast. Nasprotno pa je Filmer predstavljal prav zagovornika vladajoče ureditve, proti kateri se je Locke boril. Njegov patriarhalizem je bil prava tarča tega dela in Locke ga je imel v mislih ves čas pisanja *Dveh razprav*.

Laslett pa je opozoril tudi na to, da sta bili *Dve razpravi* v nasprotju z dotedanjim mnenjem napisani deset let pred njuno objavo. Predstavljali sta teoretsko utemeljitev argumentov njegove whigovske stranke, ki si je kraljevega naslednika prizadevala izključiti iz nasledstva in mu tako preprečiti prevzem oblasti, s tem pa pridobiti vpliv na oblast. Zagovorniki te ideje so dobili naziv *ekskluzionisti* in tako Laslett ugotavlja, da to Lockovo delo predstavlja ekskluzionistično razpravo, ne pa revolucionarnega pamfleta.³⁵ Mimogrede velja omeniti, da se je, kot opozarja Tuck, nekaj pred smrtjo na strani ekskluzionistov znašel tudi Hobbes, ki je za potrebe lorda Cavendisha napisal spis, v katerem je izključitev kraljevega naslednika iz nasledstva prestola opisal kot povsem legitimno dejanje suverena oziroma kralja, ki pa mora biti prostovoljno – prav na to pa so zagovorniki izključitve tudi upali.

34. Peter Laslett, *Introduction to Locke's Two Treatises*, v: John Locke, *Two Treatises of Government*, str. 67.

35. *Ibid.*, str. 61.

Locke je torej to svoje najbolj slavno in vplivno delo napisal deset let pred objavo, vendar pa ga ni mogel objaviti, ker bi ga to lahko stalo glave. Kmalu se je skupaj z mecenom vojvodo Shaftesburyjem namreč moral pred preganjanjem umakniti v izgnanstvo na Nizozemsko. Zato *Dve razpravi* tudi nista bili napisani kot naknadni zagovor Slavne revolucije iz leta 1688, po kateri sta bili objavljeni in s katero je whigovska stranka na začuda miren način prevzela oblast, pač pa kot poziv k revoluciji, zaradi česar tudi privzemata precej radikalen ton. Po tej revoluciji in zmagoslavju lastne stranke in svojih argumentov, je Locke to delo končno lahko varno objavil in ga je za to priložnost le rahlo priredil. Poznejša whigovska zgodovina pa je to delo seveda z veseljem interpretirala kot slavospev svojemu miroljubnemu prevzemu oblasti.

Locke je še izraziteje kot Hobbes poudaril, da ljudje v civilnem stanju obdrži-jo svoje naravne pravice in naravno svobodo. Ker je bila tudi civilna družba, sicer umeten človekov proizvod ali artefakt, dojeta kot posledica »prisile« narave, je bila s tem teoretsko odprta pot za poznejše razsvetljenske teoretike, ki so tako kot Adam Smith govorili o politični in družbeni ureditvi človekove »naravne svobode«.

»Lockovska paradigma«, ki je Locka štela za izključnega utemeljitelja liberalne doktrine in zgodovino razumela kot napredovanje in udejanjanje ideje politične svobode ali pa kot zaporedje političnih revolucij, je doživela upravičeno kritiko, ki je pokazala, da so večino »revolucionarnih konsekvenc« Lockovi politični teoriji pripisale šele poznejše radikalne interpretacije, ki so se pretirano osredotočile na pravico ljudstva do upora in revolucije. Ponovno pa je bil poudarjen odločilen vpliv Hobbesovih idej na Lockovo politično filozofijo.

Opozoriti, pa velja tudi, da je Locke artikuliral »Zakon mnenja«, na katerega se mora ozirati politična oblast, če naj obdrži soglasje vladanih oz. državljanov in tako uspešno vlada. Ta Lockov koncept je pomenil predhodnika koncepta *javnega mnenja*, ki mu je bila odprta pot do izvrševanja vpliva na vladanje prek volitev predstavnikov ljudstva v zakonodajno skupščino ali parlament. Čeprav zakonodajna oblast parlamenta sprejema zakone po načelu večine, pa mora, kot je vztrajal Locke, pri tem ravnati tudi z odgovornostjo do manjšin, saj so zakoni odvisni od splošnega soglasja. Za to pa lahko poskrbi tudi razprava v parlamentu, ki naj odraža javno mnenje o obravnavanih zadevah. Tudi poznejši teoretiki političnega predstavnštva, npr. Burke, so bili mnenja, da se mora iz posameznih mnenj v argumentirani parlamentarni razpravi izoblikovati racionalno splošno mnenje o določeni zadevi.

Lockova politična teorija, ki je v hobbesovsko teorijo družbene pogodbe vnesla idejo delitve oblasti in okrepila zagovor človekovih naravnih pravic do

življenja, svobode in lastnine, je imela izjemen vpliv tako na ameriško in francosko revolucijo, kot tudi na širšo zgodovino političnega liberalizma. S svojo interpretacijo Hobbesovih postavk je Locke namreč poudaril prav moment (ponovne) kreacije politične skupnosti.

Ogledati si moramo tudi sklepe, ki jih je iz osnovnih Hobbesovih političnih postavk potegnil njegov sodobnik Spinoza. Spinoza je svojo teorijo družbene pogodbe razumel kot polemiko s Hobbesom, pozneje pa je idejo družbene pogodbe polagoma opustil, saj se je izkazalo, da v okviru njegove politične filozofije ni več potrebna.

Njegova politična filozofija se je oprla na koncept moči, tako moči posameznika, kot kateregakoli drugega političnega telesa, zato so bili njegovi sklepi precej drugačni od Hobbesovih. Ker je Spinoza trdil, da z vstopom v civilno družbo ne opustimo nobene od svojih naravnih pravic, temveč njihov obseg celo povečamo, saj pridobimo moč, da storimo več stvari, je menil, da naravno pravo ostaja veljavno tudi v civilnem stanju. Predpostavko družbene pogodbe in zaobljube k njenemu spoštovanju je štel za nepotrebno, kajti če ima nekdo moč, da to obljubo prelomi, izgubi veljavo tudi družbena pogodba. Prav to pa je naravna pravica vsakega posameznika, saj je vse, kar ta lahko stori, njegova naravna pravica in torej v skladu z naravnim pravom. Tako v naravnem stanju kot tudi v civilni družbi ima posameznik toliko pravic, kolikor ima moči za delovanje, pravice pa v skladu s tem seveda ne morejo biti prenosljive.

Politična družba je s tega stališča le razširjeno naravno stanje vojne vseh proti vsem. Prav pred tem pa se je Hobbes želel zavarovati z vzpostavitvijo suverene oblasti, ki naj ohranja zakonito in mirno civilno stanje. Država je torej po Spinozi seštevek moči vseh njenih članov. Njen obstoj in položaj je odvisen od ravnotežja in uravnoteženja moči v njej. Enako velja tudi za njene zakone. Za Spinozo je pomembna le učinkovitost zakonov, ne glede na to, kako je dosežena. Sposobnost zakonodajalca se meri po spoštovanju njegovih zakonov, saj je zakon zakon le, če je spoštovan. Pri tem se mora zakonodajalec opreti na strasti državljanov, a tako, da bo videti, kot da jih vodi razum.

Kot vsaka stvar na svetu ima po Spinozi tudi država pravico in dolžnost, da ohranja svojo moč in varuje svoj obstoj. Prav to pa naj poskrbi tudi za njeno racionalnost. Zavedati se mora posledic svojih dejanj in ukrepov, tako da prav nujnost vzdrževanja pogojev njenega obstoja pomeni omejitve njenega delovanja. Zato mora vladati v skladu z dobrim svojih državljanov in ohranjati družbene vezi. Moč svojih državljanov mora uravnotežiti na najboljši možen način.

Čeprav Spinoza izhaja iz podobnih predpostavk kot Hobbes in je rezultat njegove politične filozofije morda v določeni meri podoben kot pri Hobbesu, da je namreč politična družba tako močna, kot znaša moč njenih državljanov, pa so jasno vidne tudi razlike med njima. Spinoza v nekem smislu predstavlja Hobbesov antipod. Njegova politična filozofija je morda res bližje demokratičnemu političnemu stališču, vendar pa zato, ker civilno družbo razume le kot podaljšek naravnega stanja, zanemarija prav pomen nekega nevtralnega političnega okvira mirnega in zakonitega delovanja civilne družbe, ki ga mora po Hobbesu zagotoviti in vzdrževati suverena oblast civilne družbe. Politična situacija, ki je dejansko bila podaljšek naravnega stanja vojne vsch proti vsem, in zaradi katere je Hobbes postavil zahtevo po *Leviathanu* ali absolutnem suverenu, so bile namreč prav verske vojne njegovega časa. In če želi Spinoza računati na kolikor toliko mirno delovanje civilne družbe, kot jo sam opredeli, se mora prav tako vsaj potihem opreti na predpostavko nekega takega nevtralnega političnega okvira.

Zdaj si lahko ogledamo Rousseaujevo teorijo družbene pogodbe, ki je Hobbesovo v marsičem postavila na glavo in jo navezala na pojem »splošne volje«, ki je ni mogoče zastopati. Ta pojem je bil seveda v nasprotju s Hobbesovim konceptom suverena kot predstavnika državljanov, zato je bila tudi končna podoba Rousseaujeve teorije družbene pogodbe precej drugačna od Hobbesove. Rousseaujevo teorijo je zaznamoval njegov pesimistični pogled na civilizacijo in zgodovino, ki naj bi pokvarili človekovo naravno dobroto. Tako je tudi naravno stanje pri njem miroljubno, družbeni človek pa tekmovalen in sposoben namerno škodovati drugemu. Zato naj bi bila cena civilizacije višja od njenih koristi, kot je ugotavljal v svoji *Družbeni pogodbi*. Občudoval je precej idealizirano podobo življenja ljudi v antičnih skupnostih in dajal prednost koristi za skupnost pred koristjo sebičnega posameznika.

Če so pri Hobbesu ljudje vstopili v civilno družbo, da bi živeli v miru, pa Rousseau pod krinko povratka k naravi ponuja uničenje civilizirane družbe v imenu utopične harmonične vizije družbe. Takšno družbo naj bi vodila javnost, a ob odpravi vsake vladavine. Vsak državljan bi bil podrejen skupnosti in njeni splošni volji. Zasebnost bi tako izginila, ker pa bi vsakdo dejansko moral soglašati z zakoni, bi življenje postalo neprekinjeni plebiscit. Paradoksalno pa bi to pomenilo tudi odpravo javnih razprav, saj je Rousseau spoštoval le primitivno mnenje ljudstva, kakršnega naj bi to imelo v naravnem stanju. Obstajala bi le enoglasna ljudska zborovanja, zahtevano soglasje bi bilo soglasje srca, ne soglasje na osnovi racionalnih argumentov.

Rousseau je s to vizijo demokracije ne-javnega mnenja postavil nasproti negativnemu pojmu svobode, na katerega se je opirala liberalna politična tradicija, pozitivno opredelitev svobode, ki naj bi bila odgovor na odtujitev civilne družbe. Ker pa bi ta njegova harmonična družba enakomislečnih pomenila popolno podreditve zasebnih interesov javnemu, je takšna pozitivna svoboda lahko pomenila le svobodo enega samega predpisanega načina življenja. S tem mu je uspelo radikalno enostransko preinterpretirati tudi Lockov koncept suverenosti ljudstva.

Na teorijo družbene pogodbe pa se je v svoji politični filozofiji oprl tudi Kant. Predvsem je moral odgovoriti na Rousseaujev izziv, opredelil pa se je tudi do drugih preteklih teorij družbene pogodbe in njihovih avtorjev, vendar pa njegova politična teorija največ dolguje prav Hobbesovi teoriji družbene pogodbe. Kant je družbeno pogodbo razumel kot regulativno idejo, ne kot zgodovinsko dejstvo, čeprav bi podobno lahko trdili tudi za ostale avtorje teh teorij. Vztrajal je na konceptu negativne svobode in zasebne avtonomije, čeprav je vprašanje, ali se je uspel povsem izogniti nevarnostim pozitivne opredelitve svobode ter pretirane podreditve in omejitve posameznikove zasebnosti in zasebne svobode. Glede koncepta delitve oblasti se je oprl na Locka, glede pomembnosti vladavine zakona pa se je strinjal s Hobbesom. Tudi glede mnogih drugih stvari je zagovarjal podobne poglede kot Hobbes, od prepovedi razpravljanja o suvereni oblasti in njenem izvoru, do podobnih pogledov na racionalno soglasje državljanov k zakonom, medtem ko lahko trdimo, da je bil pri zanikanju vsakršne pravice do upora celo strožji od Hobbesa. Zato je njegov napad na Hobbesa kot absolutista vsaj nekoliko nenavaden. Kantova politična teorija je še vedno nosila znamenja merkantilističnih pogledov na razmerje med posameznikom in družbo ter znamenja obdobja absolutne monarhije, njegov liberalizem pa je moral pristati na nekatere kompromise.

Hobbesova politična teorija je torej v pomembni meri zaznamovala zgodovino politične misli, v našem stoletju pa predstavlja eno od njenih najbolj izzivalnih interpretacij politična teorija Carla Schmitta, ki se je pri formulaciji svojega decizionizma, utemeljenega na prepričanju, da v političnem življenju igra odločilno vlogo prav moment volje, ki ga predstavlja suverenova odločitev, oprl prav na Hobbesa in njegovega *Leviathana*. Schmitt je po eni strani trdil, da je suverenova odločitev nepogrešljiva kot sredstvo prevladanja izjemnega političnega stanja, ki vrže iz tira normalno politično in pravno ureditev in poruši ali razveljavi njena pravila. Suverenova odločitev tako v takem nepredvidljivem izjemnem stanju omogoči ponovno vzpostavitev pravnega reda in normalnega

delovanja politične skupnosti. Po drugi strani pa je Schmitt suverenovi odločitvi pripisoval tudi vlogo določanja prijatelja in sovražnika, saj po njegovem mnenju temeljno razsežnost politike predstavlja prav delitev na prijatelje in sovražnike. Tako je suverenovi odločitvi podelil tudi vlogo, da z izključitvijo sovražnika zakrpa politično skupnost. Schmittova interpretacija Hobbesove politične teorije je nedvomno precej samosvoja in je predstavljala precej trd oreh za interprete, razprava o njej pa še vedno traja.

Če bi na tem mestu analizi Hobbesove politične teorije in zgodovinskemu pregledu njenega vpliva dodali še to, da ideja družbene pogodbe in soglasja s politično vladavino še danes spada med elemente spontanega dojemanja človekovega političnega življenja, prav tako pa sta pojma suverenosti in človekovih naravnih pravic nepogrešljiva sestavna dela slovarja moderne politične teorije, temeljna vprašanja Hobbesove politične teorije pa stopijo v središče zanimanja ob vsakem političnem pretresu, bi lahko s tem zaključili našo raziskavo. Vendar pa ima ta raziskava Hobbesove politične teorije tudi neko lakanovsko poanto, ali z drugimi besedami, nekatere razsežnosti pomena Hobbesovih političnih idej je mogoče pojasniti z lakanovskim konceptualnim aparatom in s pomočjo lakanovske logike.

Če zdaj še enkrat soočimo Hobbesa s Carlom Schmittom, ki se je oprl na njegovo teorijo pri formulaciji svojih »demokratičnih« političnih idej, saj je imel Schmitt razmejitev med prijateljem in sovražnikov prav za »demokratični« element politike, zaradi česar je poleg svoje podpore fašizmu, slavljenja političnega vodje in strankarskega avantgardizma ter nasprotovanja parlamentarizmu in liberalizmu, predstavljal »mračno« plat *demokratične* teorije, lahko pokažemo na razliko med njima, če posežemo po Lacanovih formulah in logiki označevalca. In na takšna vprašanja dosledna interpretacija Hobbesa pač nujno mora odgovoriti.

Tako lahko ugotovimo, da Hobbesova politična teorija temelji na spoznanju, da *Je Eden*, da obstaja nek privilegirani označevalec, označevalec-gospodar, ki sam sicer nima svojega posebnega pomena, a vse druge sklene v celoto in jim podeli pomen, ki ga brez njega ne bi imeli. Pri Hobbesu seveda to vlogo označevalca-gospodarja opravlja suveren, za katerega Hobbes ne postavlja nobenih formalnih ali vsebinskih zahtev, vendar pa že obstoj in pripoznanje suverena omogoči in zagotavlja obstoj politične skupnosti in mu podeli smisel, njegovi predpisi (kot označevalna veriga, ki določa družbeno življenje) pa dobijo avtoriteto zakonov. Suveren politično skupnost sklene v celoto in vse njene člane naredi za državljane – ali subjekte – s tem, da jih podredi civilnim zakonom.

Druga plat tega posega označevalca-gospodarja pa je v tem, da označevalno verigo sklene v smiselno celoto z izključitvijo izjeme, presežka ali preostanka. Pri Hobbesu je povsem jasno, da je glavni poudarek njegove politične teorije na vzpostavitvi funkcije suverena kot označevalca-gospodarja, ki naj zagotovi trden, a nevtralen okvir zakonite politične skupnosti, tisto, kar je z vzpostavitvijo suverena izključeno, pa je naravno stanje kot stanje medsebojne vojne, neomejene naravne pravice vsakega posameznika in dejanja posameznikov, ki nasprotujejo smotru politične skupnosti, namreč osebni varnosti državljanov in njihovemu mirnemu življenju, ki zdaj postanejo nezakonita. V to zadnjo skupino spadajo tudi ideologije nasilnih verskih skupnosti, ki prav tako predstavljajo grožnjo smotru politične skupnosti.

Schmitt pa v nasprotju s Hobbesom težišče svoje politične filozofije premakne na samo dejanje izključitve, ki ga opravi nastop označevalca-gospodarja, in ga proglasi za temeljno politično dejanje. Pri njem ni več najpomembnejši notni politični okvir skupnosti, pač pa dejanje izključitve drugega, sovražnika ali nasprotnika, ki je učinek vzpostavljene politične enotnosti. Prav na ta moment izključitve pa se poleg Schmittove »demokratične« ideologije opirajo tudi številne druge sodobne ideologije, od rasizma do nacionalizma ter različnih šovinizmov in ekskluzivizmov.

Če se je torej Hobbes, gledano s stališča logike označevalca, oprl na vlogo označevalca-gospodarja, ki označevalno verigo poveže v celoto z izključitvijo izjeme, s čimer je svoj politični projekt utemeljil na logiki »moške« strani Lacanovih formul seksuacije, pa se njegovi tako pogosti, tudi današnji, naivno liberalni kritiki vpisujejo na »žensko« stran formul seksuacije, ki jo opredeljuje logika ne-celega. Ta naivni liberalizem pogosto spregleduje lastne politične predpostavke, da je namreč za normalno delovanje družbe potreben njen enoten nevtralen politični okvir, najpogosteje te svoje predpostavke celo potlači in se tako zgrozi že ob omembi politične oblasti. Zavzema se za to, da iz npr. demokracije ali liberalne tolerance nihče ne bi bil izvzet, posledica tega pa je, da so v tako družbo vključeni ne-vsi, pravzaprav v bistvu le tisti, ki npr. toleranco razumejo na enak način. Družba, ki jo opredeljujejo takšni prevladujoči nazori, je *necela*, celo enako in korektno misleči niso vanjo nikoli vključeni scela; prav zato današnje liberalne družbe tako preganja strah pred lastnim razkrojem, propadom moralnih vrednot in degeneracijo. Mejo ne-vsega, ki obmejuje npr. vstop v družbo enako mislečih – iz katere načeloma seveda nihče ni izključen –, je še toliko težje prečkati, ker je nedoločljiva in temelji na zamolčanem verovanju in vnaprejšnjem prepričanju.

Vse to dovolj nazorno pojasnjuje, zakaj je Hobbes liberalcem tako pogosto tuj. Pokazali smo že, da ga pač ni mogoče preprosto proglasiti za absolutista ali totalitarista, čeprav je po drugi strani nakazal možnost avtoritarnih posledic liberalizma, kar je le še dodaten razlog za odpor liberalnih bralcev. Sicer pa si Hobbes to usodo deli z mnogimi drugimi velikimi političnimi misleci, od Machiavellija, Mandevilla, Burka in Tocquevilla, pa do Hannah Arendt in Hayeka, ki so bili vsi po vrsti s strani liberalcev razglašeni za izdajalce, ker so razkrili kakšno potlačeno politično dejstvo ali pokazali na kakšno neprijetno dejstvo teorije politične oblasti.

Hobbesovo politično analizo pa je končno mogoče umestiti tudi v Lacanovo matrico štirih diskurzov. Njegov *Leviathan* in njegov suveren se nedvomno ravnata po logiki diskurza gospodarja, ki vzpostavi in ohranja politično družbo s tem, da jo simbolno opredeli in uredi z vrsto zakonov, iz simbolnega družbe pa izključi preostanek narave (zapisan kot *a* na mestu produkcije) v podobi naravnega stanja in neomejenih naravnih pravic. Resnico tega diskurza predstavlja zaprečeni subjekt kot podložnik ali državljani, ki v taki simbolno opredeljeni družbi lahko, čeprav oropan neomejenih naravnih pravic, svobodno živi in želi.

Hobbesovi liberalni kritiki se vpišejo v diskurz univerze, saj skušajo njegovo teorijo politične oblasti spodbiti z vrsto neuspešnih argumentov, njihova resnica pa so njihove zamolčane predpostavke, ki omogočajo vzdrževanje njihove ideologije. Mednje seveda sodi dejstvo, da liberalna ideologija za svoj obstoj potrebuje oblast moderne države, katere teoretik je bil Hobbes. Zato jim agalma ali skrivnost oblasti (*a*) na mestu drugega ostaja skrita, proizvod ali izvržek te ideologije pa je posameznik, ki želi v prazno, ker se njegova želja ne more opreti na sklenjen simbolni (ali politični) univerzum, katerega predpostavke so mu zakrite.

Vsakokratni bralec Hobbesovega *Leviathana*, ki Hobbesa obtožuje absolutizma, pa se vpiše v diskurz historika, saj si soočen s teorijo suverene oblasti prizadeva proizvesti vrsto protiargumentov proti njej, ki se spremenijo v izvržek in izkažejo za spodletele, pri tem pa si prikriva dejstvo odujtitve svoje želje v Drugem, ki na političnem področju seveda pomeni, da lahko šele v političnem sistemu, ki ga oblast opredeli oz. uredi z zakoni, subjektova želja steče oziroma državljani svobodno zadiha.

Hobbes sam pa v svojem *Leviathanu* seveda ravna kot politični analitik in se torej vpisuje v diskurz analitika. Za svoj predmet, objekt ali dejavnik si vzame agalmo politične oblasti, ki jo analizira in proizvede koncept in funkcijo suverene oblasti, ki ima vlogo označevalca-gospodarja ali člana, ki povezuje

celoto politične skupnosti. Seveda jo obenem tudi izvrže – spomnimo se le, kako postulira pravico do neposlušnosti in upora, ki slabemu suverenu ne obeta nič dobrega. S hladnostjo svoje analize jo v nekem smislu tudi razkrinka, njegov veliki dosežek pa je, da analizira strukturo in mehanizem suverenosti na povsem prazen, formalen način, neodvisno od vsebine in brez konkretnih vsebinskih opredelitev, saj je lahko suveren tako nek posameznik, kot tudi neko poljubno politično telo, npr. skupščina. Hobbesov drugi, ki mu skuša priti na kraj, pa je seveda subjekt ali državljani, ki naj v takšni politični skupnosti normalno in svobodno ter mirno in varno živi. In zaradi doslednosti njegove analize se njegova vednost znajde na mestu resnice o ustroju politične vladavine in skupnosti.

Spomnimo še enkrat na to, da se Hobbesovi *analizi* politične vladavine v drugem delu *Leviathana* pridruži *konstrukcija* (neke sekularizirane religije), ki naj državljane osvobodi psihičnih travm, ki jim jih nalaga in na katere se opira krščanska religija; te travme torej nadomesti s tem, da simbolno konstruira nek dogodek ali pripoved na mestu travme, ki se nahaja onstran religiozne fantazme in omogoči njeno prekoračitev in odpravo imaginarnih strahov, vezanih nanjo.

V nekem smislu bi torej lahko rekli, da ima Hobbes *absolutno* vednost o mehanizmu delovanja politične skupnosti in odnosov oblasti, da pa je ta vednost prav zato le formalna, čeprav po drugi strani poruši fantazmo in zadane v samo jedro političnega uživanja. Cena, ki jo mora Hobbes za to plačati, pa je ta, da ostaja *neprebavljiv* za interprete in da se sam znajde na mestu izvržka in v vlogi zlega demona lepodušnih bralcev.

Renata Salecl

INSTITUCIJA IN IDENTITETA II.

Danes opažamo počasno izumiranje mesta, ko npr. t.i. »cyberspace« vedno bolj nadomešča običajni urbanizem z oblikovanjem nove vrste mesta – »mesta brez z njim povezanega prostora«. ¹ Obstaja pa še ena pomembna sprememba v sodobni arhitekturi, in to je oblikovanje *prostora brez mesta*. V ZDA sta prototip takšne arhitekture Disneyland in obmestna nakupovalna središča, t.i. *shopping malls*. Toda tudi socializem je prispeval svoje k oblikovanju prostora brez mesta in najslavnejši primer tega je Ceausescov projekt izgradnje novega centra Bukarešte. Med zahodnim in vzhodnim projektom obstaja več stičnih točk, kot izgleda na prvi pogled. Lahko celo rečemo, da sta oba arhitekturna projekta poskušala realizirati neko zelo podobno utopijo.

Poglejmo najprej, kakšne podobnosti najdemo med Ceausescovim projektom in ameriškimi nakupovalnimi središči. Najprej je za oba projekta značilno, da poskušata izbrisati simbolno dimenzijo mesta. Ceausescu je to naredil preprosto tako, da je zravnal z zemljo velik del mestnega jedra stare Bukarešte, s starimi cerkvami, samostani, šolami in bolnicami vred, ter preselil okoli 40.000 prebivalcev. Hkrati pa je porušil še na stotine malih vasi, da bi tako realiziral idejo novega socialističnega urbanizma. Novo mestno jedro, ki ga je na ruševinah starega izgradil Ceausescu, ne deluje več kot mesto, ampak kot grandiozen arhitekturni kompleks, ki je sestavljen iz kopice neoklasicističnih stavb in velike palače, ulice pa so brez »življenja«. Oblikovan je torej arhitekturni prostor, ki pa je brez čarobnega utripa mesta.

Ameriška nakupovalna središča na veliko bolj subtilen način prav tako uničujejo družbeno vlogo mesta. Ko se na obrobju ameriških mest in vasi pojavi gigantsko nakupovalno središče s stotinami trgovin, kinodvoran, restavracij, poslovnih prostorov, itd., se struktura starega mestnega ali vaškega jedra popolnoma spremeni. Mestne trgovine, restavracije in servisne dejavnosti pričnejo propadati; mesto počasi umira in postaja prazen prostor brez javnega življenja. Ko se v nakupovalno središče preselijo še podjetja s svojimi pisarnami in hoteli, postane mesto »mesto duhov«.

1. Michael Sorkin (ur.), *Variations on the Theme Park: The New American City and the End of Public Space*, New York, Hill and Wang, 1992, str. XII.

Paradoks pa je v tem, da se nakupovalno središče predstavlja kot novo mesto, oz. kot nadomestni javni prostor. Vendar v resnici ta prostor ni več javen, ampak zaseben.² Tako navidez izgleda, da je nakupovalno središče takrat, ko se je njegova funkcija spremenila iz čisto nakupovalne v zabavno in ko se je v središču preselila tudi vrsta javnih ustanov, podjetij, popolnoma nadomestilo staro mesto, toda nakupovalno središče je pravno v lasti velikih korporacij in zato to nikakor ni javen mestni prostor. Pravice obiskovalcev središča so bistveno omejene: v njem npr. brez dovoljenja menedžmenta oz. lastnikov ni dovoljeno organizirati javnih protestov, podpisovanja peticij, itd. V središču je tudi prepovedano beračenje in posedanje po »javnih« površinah. Svoboda govora in gibanja sta torej bistveno omejeni.

Naslednja značilnost takšnih središč pa je, da predstavljajo panoptikone dvajsetega stoletja: skrite kamere nadzorujejo vso poslopje, številni varnostniki spremljajo gibanje obiskovalcev, in sama arhitekturna zasnova središč (način, kako so oblikovani vhodi, struktura prostora, stopnišč, itd.) naredi nadzorovanje še posebej učinkovito. Ceausescov arhitekturni projekt v Bukarešti ima podobno, čeprav bolj tradicionalno nadzorovalno strukturo. Tako je iz palače, ki je zgrajena na vrhu umetnega hriba (pod katerim so tri nadstropja zaklonišč) razgled na vso avenijo in velik del ostalega mesta. Značilno pa je, da palača, gledana iz avenije, deluje, kot da nima vhoda: vidimo samo ogromno oken, ki dajejo vtis vseprisotnega skritega pogleda. Palača tako deluje kot opazovalni stolp v Benthanovem panoptikonu, v katerem je opazovalec – inšpektor – ves čas neviden, toda njegov pogled je vseprisoten.

Kako deluje takšno nadzorovanje? Za Bentham je bistvo panoptikona, da je inšpektor neviden, skrit v opazovalnem stolpu, tako da zaporniki nikoli ne vedo, ali so nadzorovani ali ne. Da se doseže ta učinek inšpektorjeve vseprisotnosti ni potrebno, da je slednji resnično prisoten, dovolj je, da zaporniki predpostavljajo njegov obstoj. Da se to zgodi, je nujno, da inšpektor vsake toliko časa izpostavi kakšnega zapornika, ga kaznuje in mu pokaže, da je bil popolnoma nadzorovan. To je dovolj, da se tudi med ostalimi zaporniki razširi

2. Drugo vrsto zamenjave med zasebnim in javnim najdemo v Kaliforniji, posebej v Orange County, kjer so hiše sicer »tehnično 'zasebna lastnina', ker je njihovo lastništvo v rokah individuov in ne korporacij, toda svoboščine, ki jih tradicionalno povežemo z zasebno lastnino ne obstajajo več. Tako npr. lahko najdemo zelo restiktivna pravila, ki zavezujejo kupce hiš glede tašnih stvari, kot so tip okrasnega grmičja na vrtu, pasma psa, ki jo lahko imajo, kot tudi ... omejitev glede zunanje barve hiše.« Glej Dean MacCannell, *Empty Meeting Grounds: The Tourist Papers*, Routledge, New York, 1992, str. 82, 83.

strah, da so nenehno nadzorovani.³ Nadzorovanje v socializmu je delovalo na podoben način. Da se je ustvaril vtis vseprisotnega nadzorovanja, oblasti bilo treba nadzorovati vsakega individua posebej, dovolj je bilo občasno izpostaviti kakšnega posameznika in strah pred nadzorom se je razširil še na druge ljudi. Tudi sodobni nadzorovalni mehanizmi v nakupovalnih središčih, npr. skrite kamere ali varovalni sistem proti kraji, ne rabijo biti ves čas vključeni: dovolj je, da jih občasno vključijo in nato javno izpostavijo tatove, da se ustvari vtis popolnega nadzora. Če menedžerji veleblagovnic resno študirajo mehanizme panoptikona, potem morda »napake« trgovcev, ki občasno pozabijo odstraniti varovalo iz obleke, kar povzroči, da nič krivega kupca preplaši zvonjenje ob izhodu in poniževanje varnostnikov, niso čisto naključje. Benthamovska logika bi bila, da je iz varčnosti najbolje imeti varovalne mehanizme vključene le občasno, toda takrat je treba pokazati kupcem, da so nadzorovani in načrtno pozabiti vzeti varovalo iz obleke. Zvonjenje pri izhodu pritegne pozornost ostalih kupcev, tako da si slednji ne drznejo krasti. (Ko pri nekemu zazvoni, varnostniki običajno naredijo veliko sceno, tako da drugi kupci z zanimanjem gledajo, kaj se bo zgodilo z žrtvijo. Ko pa se izkaže, da je kupec nedolžen, opravičilo seveda ni javno, ampak največ tiho zašepetan: »Oprostite, napaka trgovca.«) Kupec je tako interpeliran v subjekt, ki je vselej vnaprej kriv.

Paradoksalno je Ceausescov projekt danes tudi iz ekonomskega vidika zelo podoben ameriškemu nakupovalnemu središču. Obe arhitekturni iznajdbi, romunska in ameriška, na specifičen način združujeta komercialne in administrativne funkcije. Ameriška nakupovalna središča danes sploh niso več preprosto prostor, v katerem se nakupuje, ampak so postala zaprta »mesta«, v katerih najdemo hotele, pisarne, zabavišča, itd. Ceausescovemu projektu sicer manjka ta zabaviščni del, toda sicer ta projekt izgleda kot nekakšen odprti »mall«, kjer na križišču avenije Uniri najdemo največjo veleblagovnico v Bukarešti, cela avenija pa je obkrožena z vrsto malih butikov svetovnih modnih oblikovalcev, z zlatarnami, trgovinami s spominki ter seveda s poslovno-političnimi uradi. Trg Uniri tako nudi nekaj za vsakogar: ceneno veleblagovnico za nižje razrede, spominke za turiste in elegantne obleke za *nouveaux riches*.

Seveda ne moremo trditi, da je bila Ceausescova izvirna ideja izgraditi socialistično varianto ameriškega nakupovalnega središča. Obema projektoma pa je skupno to, da poskušata realizirati neko utopijo. Že pred desetletji je ameriški pisatelj Bradford Peck, ki je bil tudi lastnik veleblagovnice, v svoji

3. Glej Miran Božovič, »Bog v Benthamovem panoptikonu«, *Razpol* 8, 1994.

noveli *The World a Department Store* razvil idejo organizacije družbe, v kateri bi država delovala podobno kot veleblagovnica. Takšna država bi svojim podanikom skrbno dobavljala vse potrebne dobrine, od hrane do stanovanj, ohranila pa bi tudi svojo nadzorovalno vlogo, z namenom, da bi potrošnja in proizvodnja nemoteno potekali. Druge znane ameriške utopije, kot npr. novela Edwarda Bellamyja *Looking Backward*, pa si zamišljajo svet, v katerem bi bil produkcijski proces organiziran tako, da ljudem ne bi bilo treba več delati, ampak bi lahko samo uživali v potrošništvu. Odveč je pripomniti, da takšne utopije niso daleč od komunističnih.

Ideologija ameriških nakupovalnih središč je zanimivo dopolnjena z drugim ameriškim potrošniško-zabavnim izumom – Disneylandom. »Medtem ko zaprta nakupovalna središča odpravijo prostor, čas in vreme, gre Disneyland še stopnjo naprej in odpravi samo realnost. Vsaka geografska, kulturna ali mitična lokacija je lahko prirejena kot prostor za zabavo.«⁴ V Disneylandu postanejo nacionalni pavilioni »nadomestek za samo dejanje potovanja, nadomestni suvenirji. Potovanje v Disneyland postane zamenjava za izlet na Norveško ali na Japonsko.«⁵ Bistveno pa je, da Disneyland ne poskuša reproducirati realnosti na način, kot to počnejo razni muzeji voščnenih lutk: Disneyland »predstavi svojo rekonstrukcijo kot mojstrovino ponarejenosti.«⁶ Disneyland tako proizvede »realnost«, ki je odkrito predstavljena kot fikcija. Kot pravi Umberto Eco: »Disneyland ne proizvaja le iluzij, ampak – s tem, da jih priznava kot iluzije – vzpodbuja našo željo po njih: pravega krokodila lahko najdemo v živalskem vrtu ... toda Disneyland nam pravi, da ponarejena narava veliko bolje ustreza zahtevam našim sanj.«⁷ Tehnologija je tako dojeta kot to, kar lahko proizvede ustreznejšo realnost, kot sama narava.

To, kar je potlačeno v tem priznavanju fikcije, je realnost kapitala: Disneyland lahko odkrito prizna, da je ponaredek, toda ne more razkriti, da vrata v fantazijske hiše dejansko vodijo le v za njimi skrito nakupovalno središče. Toda, da dobijo svobodo nakupovanja, se morajo obiskovalci podrediti strogim omejitvam: nadzorovanju stražarjev, čakanju v dolgih vrstah, poskušanju neosebni glasov, ki jim po zvočnih ukazujejo, kaj lahko počnejo in česa ne, itd. Romunska Securitate bi bila navdušena nad takšnim nadzorom nad ljudmi.

4. Margaret Crawford, »The World in a Shopping Mall«, v Sorkin (ur.), *op. cit.*, str. 16.

5. Michael Sorkin, »See You in Disneyland«, v Sorkin (ur.), *op. cit.*, str. 216.

6. Umberto Eco, *Travels in Hyperreality*, New York, Harcourt Brace and Co., 1990, str. 43.

7. *Ibid.*, str. 44.

Toda ob primerjavi utopije Disneylanda in Ceausescovega arhitekturnega izuma ne gre za to, da proizvedemo nekakšno foucaultovsko analizo nadzorovanja v sodobni družbi in pokažemo, kako ni bistvene razlike med demokracijo in socializmom; vprašanje, ki nas zanima, je: kakšna logika fantazme je na delu v arhitekturnih podvigih, kot sta Disneyland in Ceausescov projekt, in za koga je ta fantazma uprizorjena?

Podobnost med obema projektoma v prvi vrsti zadeva kreatorjevo percepcijo realnosti in fantazme. Ceausescu je inkorporiral v svoj projekt vse »najlepše« elemente arhitekture od Pariza do Aten in Rima.⁸ Tudi tukaj je fikcija bolj realna od realnosti same. Ljudem ni treba več potovati v Pariz ali Rim, da bi občudovali resnične stavbe, ker jim Bukarešta ponuja najboljšo repliko teh stavb. Obstaja pa bistvena značilnost Ceausescovega projekta, ki je ne najdemo v ideji Disneylanda: da bi Ceausescov projekt dobil status realnosti, mora biti original uničen ali vsaj prepovedan. Ceausescu seveda ni mogel uničiti pariških bulevarjev, lahko pa je svojim ljudem prepovedal obisk Pariza. Medtem ko Disneyland na »demokratičen« način ljudi prepriča, da nima smisla iti gledati originala, ker je ponaredek veliko bolj zanimiv, pa mora Ceausescu prepovedati sam original.

To je očitno tudi iz drugega Ceausescovega arhitekturnega projekta – gradnje novega tipa socialističnih vasi. V zadnjem desetletju svojega vladanja je Ceausescu sklenil spremeniti podeželje, podreti stare vasi in izgraditi nove socialistične ruralne centre. S svojim programom t.i. sistematizacije je poskušal realizirati nekakšen ideal harmonične porazdelitve proizvodjalnih sil po celi Romuniji. Da bi dosegel ta cilj, je bilo potrebno preoblikovati vasi v »industrijsko agrikulturna oz. agro-industrijska mesta, ... polifunkcionalne skupnosti z vsemi ekonomskimi, socio-demografskimi, urbanimi in kulturnimi značilnostmi socialistične civilizacije«.⁹ Ta projekt je povzročil veliko trpljenje ljudem, ki

8. Ceausescov projekt ima veliko podobnosti tudi z ameriškim projektom »city beautiful«, ko so konec 19. in začetek 20. stoletja ameriški urbanisti pričeli graditi velike avenije in trge po evropskem vzoru. Ideja za tem projektom je bila, da je treba polepšati mesto, vpeljati elemente reda, čistosti, beline, kar naj bi pomagalo spremeniti javno življenje v mestu. Ljudje naj bi se manj predajali potrošništvu, dobili nov odnos do lepote in umetnosti ter tako oblikovali bolj humano skupnost. Glej, M. Christine Boyer, *Dreaming the Rational City: The Myth of American City Planning*, Cambridge Ma., MIT Press, 1986.

9. Ion Iordachel, »Dynamic of Social Structure in the Present Stage of Development in Romania«, v John W. Cole (ur.) *Economy, Society and Culture in Contemporary Romania*, Research Report Number 24, Dept. of Anthropology, University of Massachusetts, Amherst, 1984, str. 19, 20. Iordachel tako razlaga Ceausescov program sistematizacije: »Skozi rigorozno

so se morali izseliti iz svojih starih domov ter so bili prisiljeni živeti v novih brezdušnih »vaseh«, sestavljenih iz slabo zgrajenih stanovanjskih blokov, v katerih so stanovanja z javnimi kuhinjami in sanitariji, velikokrat pa celo brez tekoče vode.

Toda v Bukarešti je hkrati nastal poseben »Ceausesculand«, ki se mu uradno reče Muzej romunjskih vasi. V tem muzeju najdemo dejanske ostanke starih vasi; podrte hiše so tukaj popolnoma rekonstruirane in namenjene ogledu obiskovalcev. Ob vhodu v muzej pa je seveda polno trgovin s suvenirji. Če po obisku v Disneylandu nimamo več potrebe obiskati Japonsko, ker nam pavilion nadomestne »Japonske« nadomesti pravo stvar, pa v »Ceausesculand« na prav poseben način občudujemo stare vasi, ker vemo, da so bile realne vasi uničene.

Za koga so uprizorjene takšne arhitekturne fantazme kot sta Ceausescov projekt in Disneyland? Odgovor je – za velikega Drugega, oz. boljše, za točko v simbolnem univerzumu znano kot Ideal jaza, s katero se subjekt identificira in iz katere se opazuje na način, kot želi biti viden. Za razlago tega vzemimo nek drug arhitekturni fenomen. V zgodnjih dvajsetih letih je tudi znani Le Corbusier želel izgraditi idealno mesto. Njegova ideja je bila podreti del središča Pariza in na tem mestu izgraditi nov kompleks, sestavljen iz visokih nebotičnikov, povezanih z mostovi, pod katerimi bi bili krasni vrtovi. To novo mesto bi bilo realizacija urbanistične ideje, ki jo je Le Corbusier videl kot inherentno razviti industrijski družbi.¹⁰ Za Le Corbusierja je njegov projekt torej predstavljal izpolnitev zahtev, ki prihajajo iz nekega višjega reda – principov industrijske družbe. Ti principi so bili za Le Corbusierja Drugi, za katerega je uprizarjal svojo fantazmo. Lahko tudi rečemo, da je Le Corbusier postavil principe industrijske družbe na mesto svojega Ideala jaza, iz katerega se je nato opazoval tako, kot se je hotel videti – kot vesten kreator, ki bo realnost prilagodil svojemu idealu. Podobno je bil za Disneyja Drugi svet tehnologije, ki je bil pripeljan do perfekcije prav v filmski industriji. Disneyjeva »cartoon

znanstveno analizo družbeno-ekonomske, politične in kulturne stvarnosti, je tovariš Nicolae Ceausescu, v dragoceni, kreativni in izvirni sintezi pokazal globoko razumevanje kvalitativnih in kvantitativnih sprememb v naši deželi, dinamiko romunske družbe v prihodnosti ...«, ko, kot je predvidel Ceausescu, »bo naša socialistična družba dosegla nadpovprečno stopnjo civilizacije, ko bosta porasli materialna in duhovna raven ljudstva, in ko bo človeška osebnost vsestransko vzcvetela.« (Poročilo o dosežkih XI. kongresa romunjske Komunistične partije, 1978.), (*Ibid.*, str. 16.)

10. Robert Fishman, »Utopia in Three Dimensions«, v Peter Alexander and Roger Gill (ur.) *Utopias*, La salle, Open Court Publishing Company, 1984, str. 104.

utopija¹¹ je bila le prva stopnja v oblikovanju idealnega sveta tehnologije, kajti Disney je imel namen izgraditi pravo mesto, v katerem bi bilo vsakodnevno življenje organizirano na način Disneylanda. To mesto bi predstavljalo ustrezni urbanizem elektronske dobe in le avtorjeva smrt je preprečila realizacijo tega projekta. Toda Ceausescu je uspel v uresničitvi svojih sanj. Zanj je bil Drugi ideal komunistične družbe. Tako je Ceausescu sebe dojemal kot izvrševalca neke višje volje: ideal bodoče brezrazredne družbe je od njega zahteva radikalen poseg v arhitekturo. Tudi Ceausescu se je identificiral z mestom v simbolnem univerzumu, iz katerega se je nato videl kot kreator, ki bo spremenil realnost tako, da bo ustrezala idealu.

Razlika med obema projektoma pa zadeva nasprotje med kapitalizmom in socializmom. V socializmu je še vedno obstajala vera v realnost, zato je Ceausescu moral dejansko uničiti vasi in stari center Bukarešte. V kapitalizmu pa je jasno, da za doseg željenega cilja takšno porušenje ni potrebno. Tako npr. oblikovalci novih nakupovalnih središč ne rabijo uničiti starega mestnega ali vaškega jedra, npr. starih trgovin, ker bodo slednje tako in tako propadle same od sebe, ker ne bodo mogle konkurirati novemu središču. Kapitalizem tako lahko gradi nova fantazijska mesta in virtualna realnost kapitala bo sama povzročila destrukcijo, ki je potrebna za povečanje profita.

Za časa socializma so ljudje verjeli, da obstaja svoboda brez velikega Drugega. Toda, ko je Drugi komunistične ideologije prenehal obstajati, so ti ljudje ali začeli iskati nove ideologije in nove institucije, ki bi jamčile trdnost njihovi identiteti, ali pa so se oprijeli spominov na »srečno« preteklost. Nena zadnje pa ti nostalgiki v svoji težnji po najdenju takšnega Drugega niti niso tako različni od svojega padlega komunističnega vodje. Oboji namreč organizirajo svojo identiteto glede na komunistični ideal. Razlika je le, da je Ceausescu verjel v obstoj velikega Drugega in je sebe dojemal kot orodje v njegovih rokah, medtem ko ljudje v Drugega niso verjeli, čeprav je bila vsa njihova identiteta dejansko vezana na predpostavko o njegovem obstoju. Po Lacanu je paradoks Drugega, da ne obstaja, toda kljub temu deluje. Tragični vidik romunske zgodbe pa je, da Ceausescu ni uvidel, da je Drugi le simbolna fikcija, medtem ko ljudje niso dojeli, da ima ta fikcija nad njimi več moči, kot bi si kdajkoli lahko predstavljali.

11. Sorkin, *ibid.*, str. 232.

PRVO DOGMATIČNO PISMO

Preljubi bratje! Vedno se zahvaljujem Bogu za milost, ki vam jo je naklonil, vesel, da se pod skrbnim varstvom matere Cerkve med vami vsestransko utrjuje vera v našega Gospoda Jezusa Kristusa. Vaša pokorščina mi je povsod v ponos.

In vendar me, bratje, prevzema globoka potrtnost, ko vidim, da se je tudi med vami prijelo seme razdora in prepirljivosti. Sporočeno mi je namreč bilo, da prenekateri izmed vas popuščajo, pripravljeni dati svoj pristanek nevarnim zablodam; da niso redki taki, ki celo zapravljajo sveti dar vere, izlit vanje ob krstu in vse dotlej skrbno varovan kot najdragocenejši zaklad, kar dejansko je, in ki se bodisi v dobri veri bodisi zaslepljeni od sveta oklepajo človeške modrosti. Pravijo, da je mogoče najti zveličanje tudi zunaj svete matere Cerkve, da so v Svetem pismu izpričani čudeži bajke, da naukov vere ne smemo sprejeti, če niso dokazani z razumom, ali pa, kar je še hujša zabloda, da je resnična vera stvar posameznika in raste le iz neposrednega srečanja z nekakšno presegaajočo močjo, ki ji v svoji izgubljenosti pravijo Bog. Kakor da bi luč mogla biti ime teme! Laž resnica in, kar je isto, resnica laž! Kot da Jezus ne bi bil Kristus! Veliko je še takih obžalovanja vrednih naukov, ki jih niti imenovati nočem, ker jih predobro poznate. Pravim vam le: vedite, pot tistih, ki jih dopuščajo ali jih celo sprejemajo, je pot pogube in ne pot rešitve. Njim so namenjene besede našega Zveličarja: »Ne pojde v nebeško kraljestvo vsak, ki mi pravi: 'Gospod, Gospod,' ampak kdor spolnjuje voljo mojega Očeta, ki je v nebesih. Veliko mi jih bo reklo tisti dan, 'Gospod, Gospod, ali nismo v tvojem imenu prerokovali in v tvojem imenu izganjali hudih duhov in v tvojem imenu storili veliko čudežev?' Vendar jim takrat porečem: 'Nikoli vas nisem poznal. Proč izpred mene, kateri delate krivico!' « (Mt 8,21-23)

Resnično, globoka žalost se naseljuje v meni, ko slišim o vas. Obenem pa prihaja name veliko veselje. Kajti pisano je tudi: »To pa vedi! V poslednjih dneh bodo nastopili hudi časi. Ljudje bodo namreč sebični, lakomni, bahavi, prevzetni, nehvaležni bodo in brezbožni, trdosrčni, nespravljivi, obrekljivi, razuzdani, divji, brez dobrotljivosti, izdajalski, predrzni in napuhnjeni, bolj se bodo navduševali za naslade kakor za Boga, pobožnost bodo hlinili in prezirali njeno moč.« (2Tim 3,1-5) O vas govori! Mar niste sebični in lakomni, ali niste

prevzetni in bahavi? Trdosrčni ste in obrekljivi! Vi sami ste živ dokaz, da že danes teče poslednji čas. In kakor mi je hudo za vas, ki ste odpadli, se s tem samo spolnjuje prerokba, ki napoveduje njegov bližnji nastop, ko bo prišel soditi žive in mrtve. Ne slepite se! Bog sam je v svoji dobroti na skrivnosten način sklenil, da bo po dobi veličastnega širjenja Cerkve nato pred koncem časov poslal antikrista v preizkušnjo omahljivcev in mu dal v pomoč satana, tako da bo postalo vidno, kateri niso njegovi. »Z vsakovrstnim zlobnim zapeljevanjem se bo predstavljal tistim, ki gredo v pogubo, ker se niso odprli ljubezni do resnice, po kateri so bili rešeni. Zato jim Bog pošilja hudo blodnjavo, da verjamejo laži: tako bodo obsojeni vsi, ki niso verovali resnici, temveč so pritrjevali hudobiji.« (Tes 2,10-12) Sami vidite: poslednja ura teče, čas poslednje preizkušnje. Raznovrstni sladki glasovi, ki se širijo po svetu, včasih tudi pod hlinjenim obrazom pobožnosti, so torej poslani od Boga, da bi vas poskušali zapeljati in da bi vi v neomajnosti svoje vere izpričali poslušnost božji besedi. Zato vas rotim: potrpite še malo, vztrajajte do konca. Glejte, da ne boste med tistimi, ki bodo morali ostati pred ozkimi vrati zveličanja. Kajti za njih ne bo usmiljenja.

Poglejte, kako čudovita prednost vam je bila dana. Drugi tavajo v temi minljivega sveta, iščejo Boga, a ga ne morejo najti, če se ne oklenejo resnice. V svoji jalovi prevzetnosti se priklanjajo malikom, svoje darove polagajo pred noge idolov, častijo izrodke domišljije. V nespameti si delajo podobe živali in jih imajo za božanska bitja ali pa, kakor Atenci, postavljajo oltarje neznanemu Bogu. Mi pa bomo ob uri, ko bo treba poplačati račune, rekli: Vemo, komu smo verovali. Sam Bog nam je to razodel. Vemo, ker smo bili pokorni njegovi besedi in smo s poslušnostjo vere celotnega človeka zapisali resnici.

Oni pa nočejo sprejeti resnice, ki osvobaja, in so zato sužnji zmote. Namesto da bi se odprli razsvetljenju večne luči, ki jim je vendarle tako blizu in bi jo dobili, ko bi le hoteli, hočejo učitelje. Tudi jih najdejo, zakaj v teh dneh poslednjega časa je dosti lažnih prerokov, ki jih je po satanu poslal Bog, da bi vsakdo dobil ustrezno plačilo. Tako sužnji postajajo vedno bolj sužnji, ne videč, da se ob vsem modrovanju o božanskih rečeh vsak dan bolj oddaljujejo od njih. In ko se morda ovejo svoje pogube in rečejo: Ne bom več služil ljudem in varljivemu svetu, se brez daru milosti, ker nimajo vere, dokončno pogubijo. Za svoje vodilo si vzamejo postavo, zapisano v starodavnih knjigah, in mislijo, da bodo dosegli opravičenje, če se bodo zvesto držali tistega, kar je zapovedano v njih. Črka jih navda z blodnjo pravičnosti, tako da so nenehno pripravljeni protestirati, celo proti samim božjim služabnikom, češ, tako je pisano, ali, tega v knjigah ni. Kakor da bi mogla biti resnica zaklenjena v pismenkah, pa čeprav

vrezanih v bron! »Črka namreč ubija, Duh pa oživlja.« (2Kor 3,6) Kdor se zapiše črki, se zapiše smrti, in ker to dostikrat vedo tudi sami, ne morejo najti miru. Podobni so ladji brez krmarja, ki jo nestanovitni vetrovi premetavajo po odprtem morju, vedoč, da je njihova plovba zgolj čakanje trenutka, ko jih bo razbilo ob čeri.

Poglejte, kako drugače je nam v varnem pristanu svete matere Cerkve! Mi, ki jo verujemo, poznamo resnico, katero nam je hotel razodeti dobrotljivi Bog. Zato se ne pehamo od vrat do vrat, ki se nikoli ne bodo odprla, ampak spokojno zidamo svoje večno domovanje na trdni skali in z neomajno gotovostjo vztrajamo v vsem, kar nam je oznanila Cerkev. Ni nam treba učiteljev, ker nas je o vsem poučila že ona. Ni nam treba služiti kakor njim, ki se priklanjajo ljudem ali črki, ker se v celoti podrejamo njej in Svetemu Duhu, ki jo nenehno oživlja. Nismo sužnji kakor oni, ampak smo svobodnjaki, ker se v vsem pokoravamo njej in dogmi, ki jo razglša vsem ljudem. Kajti kjer je sveta katoliška Cerkev, ki je skrivnostno Kristusovo telo, tam je Gospod; kjer je Gospod, ki je luč resnice, tam sta resnica in Sveti Duh; resnica pa razsvetljuje in Duh osvobaja. »Gospod je namreč Duh, kjer pa je Gospodov Duh, tam je svoboda.« (2Kor 3,17) Ne zapravite torej po nespametnem svoje svobode, vztrajajte še malo, zlasti pa bodite v vsem poslušni Cerkvi našega Gospoda Jezusa Kristusa in njenim služabnikom.

A kaj bi vam pravil, saj vsi to veste: slišali ste namreč Božjo besedo. Ne pišem vam, ker ne bi vedeli za resnico, ampak prav zato, ker jo poznate in ker nobena laž ne izvira iz resnice. »Maziljenje, ki ste ga dobili od njega, je v vas in zato ni treba, da vas kdo drugi uči, saj vas njegovo maziljenje uči o vsem.« (1Jn 2, 27) Ne pišem vam torej, da bi vas poučil, ampak le, da bi vas spomnil. Tudi ne pišem tistim, ki so izšli izmed nas, pa niso bili izmed nas, ampak so se pogubili, kajti za njih ni rešitve: ti so že sojeni. Pišem vam, ker so, kot ste slišali, napočili »hudi časi«, ko je skušnjava še posebej huda, in ker je ta preizkušnja na neki skrivnostni način zadnja pred koncem dni. Škoda bi namreč bilo, da bi po tolikerih dokazih trdnosti vere v trenutku šibkosti nazadnje zgrešili pristan. Zatorej vam kot vaš pomočnik ponovno izročam nekaj misli, da bi jih imeli v teh zadnjih dneh vedno pred očmi.

Kaj naj vam porečem? Vedite in verujete, da je Jezus resnično Kristus, pa boste rešeni. Vedite in verujete, da je resnica zares resnica in laž neresnica. To pa lahko pomeni samo eno: *naj bo resnica za vas dogma verovanja in dogma verovana resnica*. Kdor bo to sprejel, bo gotovo rešen, kakor je gotovo, da je Bog milosten. Če bi bilo torej celotni zaklad vere, nujen za zveličanje, potrebno

strniti v eno samo zapoved, kakor je sedaj, ko časa ni več dosti, tudi zares potrebno storiti, potem bi vam dejal predvsem: sprejmite dogmo o dogmi! In če je med vami še zmeraj kdo, ki je ne bi poznal, mu jo bom sedaj še enkrat predložil, in sicer zato, da mu pokažem gotovo pot, po kateri bo verni najlaže prišel do večnega življenja, in zlasti zato, da se neverni ob dnevu poslednje sodbe ne bo mogel pretvarjati: »Gospod, Gospod, saj sem slavil tvoje ime in bi tudi dogmo sprejel, a kaj, ko nisem vedel zanjo.« Tako za ene kakor za druge je namreč cerkveno učiteljstvo, zbrano na 1. vatikanskem vesoljnem cerkvenem zboru, v zvezi z rimskim škofom, Petrovim naslednikom, na zasedanju dne 24. aprila 1870 svečano sprejelo in razglasilo dogmatično konstitucijo o katoliški veri »*Dei Filius*«; med premnogimi čudovito resničnimi nauki, ki se jih s poslušnostjo vere svobodno, pod grožnjo izobčenja, oklenejo vsi, ki so božji otroci, se nahaja tudi zapoved, ki jo udje svete katoliške Cerkve na splošno poznajo pod imenom dogma o dogmi. Jaz vam jo torej sporočam, vi pa jo skrbno premišlujte in zvesto spolnajte.

»Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinali et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur.«
(Denz. 1792 [3011])

Tako so sklenili zbrani škofje, povezani z rimskim škofom, ki je glava, in to dokončno razglasili vsemu stvarstvu. Pastirji katoliške Cerkve so tudi oskrbeli prevode v deželne jezike za vse narode, ki so vsi poklicani k zveličanju, da bi vsaka ovca, tudi neuka, že v sedanjem stanju sveta mogla z gotovostjo hoditi po poti resnice. »Z božjo in katoliško vero je torej treba verovati vse, kar obsega zapisana ali izročena božja beseda in jo Cerkev bodisi na slovesen način bodisi z rednim in vesoljnim učiteljstvom predloži kot od Boga razodeto in zapoveduje verovati.« To je vse! Kdor bo to dogmo sprejel in jo v celoti spolnjeval, bo rešen; kdor jo bo zavrnil in ne bo celotnega človeka s poslušnostjo vere izročil v materinsko naročje cerkvenega učiteljstva, kdor bo torej zdvomil, pa čeprav o eni sami razodeti in dokončno predloženi besedi, kdor bo zastal in rekel: »*Morda, morda pa je res, Gospod, kdo bi vedel!*« ta je gotovo pogubljen, kakor je gotovo, da je Jezus Kristus. Glejte, kako blizu so nebeška vrata za tiste, ki so v varstvu večnega pastirja, in kako daleč za tiste, ki nimajo milostnega daru vere, še zlasti za omahljivce, ki jim je bil evangelij že oznanjen in se navzven odevajo pod hlinjeno ogrinjalo Duha, navznoter pa so odpadli, polni dvomov, brez trdne

podložnosti. Resnično resnično vam povem, ti so na slabšem kot prej. »Za take bi bilo namreč boljše, če ne bi bili spoznali poti pravičnosti, kakor pa da so jo spoznali, pa so se kljub temu obrnili proč od svete zapovedi, ki jim je bila izročena. Take doleti, kar lepo pove pregovor: 'Pes se vrne k lastnemu izbljvku' in še: 'Svinja se okopa, pa se zopet valja v luži.' « (2Pt 2, 21-22) Ne bodite torej kakor psi in svinje, bodite dogmatiki, se pravi Kristusovi otroci!

Že slišim, kako brezverniki, dvomljivci in tisti, ki jih je poslal hudobec, da bi vas zavedli s praznim modrovanjem, v svojo obsodbo vpijejo: Človek je razumno bitje, zato ne bo sprejel ničesar, kar mu je zaukazano mimo pričevanja lastnega razuma, zgolj na podlagi avtoritete, pa čeprav samih škofov, ki so Kristusovi odposlanci! Človek je svoboden, zato nobena dogma ne more imeti oblasti nad njim!

Jaz pa mu porečem: Ne sramoti Božjega imena! Kdo si ti, uboga stvar, da tako govoriš? Od kod, izgubljenec, ki si prah in se v prah povrneš, tvoja ošabna predrznost, da se postavljaš proti božji besedi, od kod jemlješ blodno gotovost svojega upora? Ali ne vidiš, da si brez njega obsojen, da tavaš v temi večne zmote, in da je tudi tvoj razum, v katerem si podoben Bogu, brez njega kakor hiša brez temeljev? Dokaze hočeš; dobil jih boš. Toda pred tem mi ti dokaži, da je razum sposoben utemeljiti stvarno resničnost ene same jasne in razločne ideje, če se ne zateče v okrilje dobrega Boga, ki se nikoli ne moti in ne vara.

Dobro premisli: razum ti je dan, da iščeš resnico. Isti razum ti pravi, da brez njegovega jamstva ne more najti gotove resnice. Ali ni tedaj v nasprotju z glasom razuma, ki je v tebi in ki mu hočeš tako vdano slediti, če v imenu razuma kljubuješ našemu Gospodu? Ker nas po nezmotljivem učenju katoliške Cerkve razum usmerja k spoznanju resničnega Boga, ne more biti on tisti, ampak tvoja nespametna prevzetnost, ki taji Vsemogočnega. Premisli: razum ti je dan, da iščeš resnico. Isti razum ti dopoveduje, da je treba dati svoj pristanek najbolj verodostojnemu pričevanju. Ali ni tedaj nerazumno zavračati besedo, ki jo je razodel resnični Bog sam, in namesto njej pritrjevati posvetni avtoriteti? Razum ti je torej dan, da iščeš resnico. Resnica pa je Bog in Bog je v svoji skrivnostni dobroti sklenil, da se ti razodene. Resnica je tu, dostopna vsem, oznanjena vsemu stvarstvu. Ali ni tedaj podoben blaznežu, kdor se ponaša z razumom in resnice noče sprejeti? Premisli!

Zaman so tudi prazna pleteničenja, tako ljuba vsem, ki nočejo hoditi po poti pravičnosti in skušajo svojo samopašno blodnjavo ubraniti z lažnim ščitom izmišljenega nasprotja med vero in razumom. Cerkveno učiteljstvo je namreč na slovesen način razglasilo, da takšnega nasprotja ni in ne more biti. Zakaj

isti Bog, ki razodeva skrivnosti in vliva vero, je dal človeški duši tudi luč razuma; kakor pa Bog sam sebe ne more zanikati, tako resnica nikoli ne more nasprotovati resnici. Zato more lažni videz nasprotja izhajati samo od tod, da bodisi od Boga razodetih resnic ne razumemo v smislu, kakor jih je po Svetem Duhu izročil sam in kakor jih razlaga cerkveno učiteljstvo, bodisi da sprejemamo kot trditve razuma nekaj, kar je dejansko zgolj nedokazano mnenje. Kjer se zdi, da razum ali človeška znanost nastopi proti nauku vere, povsod tam moramo sklepati, da razum ni bil uporabljen na razumen način. Dogma torej ni v nasprotju z razumom, ampak mu celo pomaga, da lažje in z večjo gotovostjo napreduje do novih odkritij, in nikakor ne omejuje znanosti, razen kadar se ta ne oddalji od resnice. Reči je treba: pokoravanje dogmi je najvišja potrditve razumnosti razumnega bitja in obenem najboljše zagotovilo znanstvenosti znanosti.

Tudi s svobodo je tako. Stvarnik je naredil človeka po svoji podobi in mu kot najodličnejši pečat podobnosti dal zmožnost svobodne izbire. Njegova milost je poleg tega hotela, naj bo svoboda popolna in vključuje možnost zla, tako da bo vsakdo odgovarjal za svoja dejanja. Bog pa je dober in je že prvega človeka poučil, česa se naj drži in česa ogiblje, da ne bi brez lastne krivde delal zla. Še večkrat je govoril, nazadnje po Sinu, ki je po Svetem Duhu razodel vso resnico. Kakor pa se je prvi človek uprl Bogu, tako tudi mi opažamo, še posebej v teh dneh poslednjega časa, da nikakor ni malo takih, ki od Boga dano svobodo zlorablajo in se sami izključujejo iz kraljestva svetih. Zato lahko mirno priznamo: res je, človek je svoboden, in nihče, niti sam Bog, ne more od njega izsiliti, da sprejme nekaj, česar noče, in zavrne tisto, kar hoče. Toda ravno zato vam pravim: dobro premislite, kaj boste izbrali! Bog je v svoji dobroti razodel resnico; ustanovil je sveto Cerkev in ji naročil, naj do konca dni oznanja evangelij in zvesto varuje zaupan ji zaklad vere; podelil ji je dar nezmotnosti, da bodo mogli vsi vedeti: to je pot zveličanja in to pogube. Bog je torej dober in vas je oskrbel z vsem; a ne pozabite, Bog je tudi pravičen!

In ne domišljajte si, da lahko svojo svobodo dokažete le s tem, da se pogubite. Kajti kdor izbere zlo, ga v resnici ne izbere, ampak mu podleže. Kdor med resnico in lažjo izbere laž, ta ni svoboden, ampak suženj laži, »zakaj človek je suženj tega, čemur podleže« (2Pt 2,19). Kako bi se namreč mogel odvrniti od našega Gospoda in njegove Cerkve, ki mu milostno ponujata resnico zveličanja, če ne tako, da se je v njegovem srcu naselila umazana izprijenost, ki ga je z razuzdanimi besedami usužnjila v prekletstvo greha. Kdo je suženj, če ne on, ki kakor brezumna žival služi lastni ničevosti. In kdo svobodnjak, če ne tisti, ki se s celotnim človekom pokorava resnici in se s poslušnostjo vere neomajno

oprime nauk, ki jih v naše opravičenje predlaga in zapoveduje verovati cerkveno učiteljstvo. Cerkev je namreč božja zgradba, ustanovljena po našem Gospodu Jezusu Kristusu, ki bo z njo do konca dni, in navdihnjena od Svetega Duha, ki je Duh resnice; »kjer pa je Gospodov Duh, tam je svoboda« (2Kor 3,17). Pravičneža dogma osvobaja, krivičnež pa je brez nje že sojen na večno blodnjo od zmote do zmote vse do dokončnega uničenja. *Torej je resnica in ne laž, da je dogma najvišji izraz svobode.*

Toda vsi to veste, saj imate Kristusovo misel in ni treba, da bi vas jaz podučil. Zato bom sedaj, da se čas za nekatere ne bi iztekel prezgodaj, le na kratko podal tiste nujne prvine dogme o dogmi, brez katerih morda vsi ne bi mogli v zadostni meri dojeti njenega sicer preudarno izražnega in zato jasnega pomena. Glede dogme je torej potrebno predvsem vedeti, da je to 1) *nauk*, ki je 2) *razodet od Boga*, kot tak 3) *razglašen od Cerkve* in ki zato zahteva 4) *pokorščino vere*.

1) Beseda dogma izhaja iz grščine in tam pomeni ne le dobro utemeljeno prepričanje, ampak tudi trdno odločitev, kakor na primer kraljevski odlok ali ukaz. V Novi zavezi je beseda povečini zapisana v običajnem pomenu, a že v 4. stol. začne več cerkvenih avtorjev uporabljati besedo dogma zgolj za tiste resnice, ki so predmet vere in se kot take jasno razlikujejo od zapovedi verskega življenja, dokler v 5. stol. končno ne prejme pravilnega pomena, kakor ga nespremenjenega razumemo do današnjih dni. Dogma je torej *nauk*, se pravi trditev o nečem, ki predpostavlja presojo in jo je v poučevanju mogoče sporočiti drugim. Taka sodba in pojmi, ki nastopajo v njej, imajo *objektivno veljavo* in zajamejo notranje bistvo izražene reči, kakor je sama na sebi, neodvisno od nas, še posebej neodvisno od naše spoznavne dejavnosti.

S ponovitvijo te premodre trditve je hotelo cerkveno učiteljstvo v svoji pastirski skrbi odstraniti dve nevarni zablodi, ki sta se razpasli tudi med ljudmi dobre vere, da bi mogel pravičnež z gotovostjo ostati na poti resnice in poveljčanja. Bili so namreč taki, ki so, ujeti v pasti praznega modroslovja, zmotno menili, da končno bitje nikakor ni zmožno spoznati reči samih na sebi in da njegova vednost ne more doseči absolutno objektivnega spoznanja; če bi jim prisluhnilo, naj bi bilo to še zlasti nemogoče v primeru božjih reči, ker je Bog neskončen in nedoumljiv in se za vselej izmika gotovemu zajetju po končnem razumu. Glede tega resnični božji služabniki, ki pod varstvom Svetega Duha nenehno skrbijo za neomadeževanost vere, priznavajo, da zaradi šibkosti človeškega umevanja in nepopolnosti analogij, s katerimi običajno govorimo o božjih rečeh, zares nismo sposobni spoznati vseh brezdanjih globočin božjega bistva, tako da bo za nas vedno, tudi po razodetju, v njem polno nedoumljivih skrivnosti,

ki jih pozna samo Bog. »Kdo izmed nas ljudi pa ve, kaj je v človeku? Mar ne človekov duh, ki je v njem? Tako tudi to, kar je v Bogu, pozna samo božji Duh.« (1Kor 2,11) Kljub temu pa smo po nauku istega cerkvenega učiteljstva preko dogem dejansko, čeprav le na zelo nepopoln način, deležni spoznanja božjega bistva samega in vseh drugih nedoumljivih reči, ki so nam bile na milosten način razodete od Boga.

Zares prečudovito modra in v skladu z vero je ta trditev. Kajti mar ne bi morali reči, da se Bog, ki se ne moti in ne vara, dejansko moti in nas vara, ko bi nam preko svojih posrednikov razglašal nekaj, kar vendarle ne bi bilo resnica sama, ampak zgolj nekakšen približek resnice in zato neresnica? In mar ne bi morali tedaj priznati, da Bog, ki »ne more lagati« (Heb 6,18), prav je lažnivec, ko pa nam je sam zatrdil: »Jaz sem pot, resnica in življenje,« (Jn 14,6) in še: »Duh resnice vas bo uvedel v vso resnico.« (Jn 16,13) Zatorej proč izpred mene, kateri sramotite Božje ime!

Je pa treba vedeti, da je njihova zmota hudo nevarna. Kdor namreč streže svoji ničevi napuhlosti blodeč, da dogme niso resnica sama, ta obenem pravi, da je razodetje zgolj zunanja vzgojiteljica našemu razumu, ki naj se sam dokoplje do globljega uvida v božje bistvo in jih ob rasti omike nazadnje tudi zavže! Ali more biti kaj bolj v nasprotju z resnico in pravo pobožnostjo? In vendar so bili in še so tudi taki. Glejte, da jih med vami ne najdem! Glejte, da med vami ni tudi sovražnikov resnice, ki širijo enako pogubno laž, da je prava vsebina dogem pravzaprav zgolj napotilo za krščansko življenje. Kajti Bog je resnica in je ljubezen, resnice pa se je potrebno okleniti z vso ljubeznijo srca in umevanja, to se pravi, vdano je potrebno sprejeti kot zares resnično vse, kar nam dogma zapoveduje verovati. Zares krščansko je torej le tisto življenje, ki veruje resnico.

2) Dogma je nauk, *od Boga razodet*. Razodetje kot vir nauka božje in kato-liške vere je *nadnaravno* razodetje, se pravi božja beseda, ki po bistvu presega naravni red in preko katere Bog neposredno razkrije kako resnico človeku. To dejanje je popolnoma svobodno, odvisno zgolj od milosti osebnega in presega-jočega Boga, ki je v svoji dobroti sklenil, da nam pokaže pot zveličanja; za Boga ni torej nobene nujnosti, da bi se nam moral razodeti, kakor ni bil na noben način primoran, ne po bistvu ne po naravi, da iz nič ustvari od sebe drugi svet. To razodetje je tudi absolutno različno od naravnega razodetja, v katerem se je Bog razkril preko ustvarjenih stvari, tako da moremo iz vidnega z gotovostjo spoznati tisto, kar je nevidno.

Nadnaravno razodetje je nadalje *ali javno ali zasebno*. Javno je tisto, ki jo je Bog namenil vsem ljudem in je zaupano v skrbno varstvo matere Cerkve kot

vidne družbe; zasebno tisto, v katerem se je Bog na skrivnosten način sklenil razkriti zgolj posameznim osebam, ne da bi hotel vliti kak nauk kot obvezujoč za celotno katoliško občestvo. Zasebno razodetje zato nikoli ne more postati vir dogme. Tudi ga cerkveno učiteljstvo nikoli ne bo predložilo kot obveznega nauka vere, ampak bo v zvezi z njim kvečjemu razglasilo, da ne vsebuje nič takega, kar bi bilo v nasprotju z zapovedmi zveličanja in ga je torej dopustno na preudaren način sprejeti v duhovno korist.

Nadnaravno javno razodetje je v skladu z Božjim dobrotljivim načrtom v potekanju stoletij prešlo skozi več stopenj, zapisanih v Stari zavezi, ki pa so vse imele namen pripraviti nastop Božjega Sina Jezusa Kristusa, Očetove Besede, s katerim je Bog razodel »vso resnico«. Ker torej je Jezus »voditelj in dopolnilelj vere« (Heb 12,2), se je z njim razodetje dovršilo in nam je Bog povedal vse, kar je imel povedati. Saj je takšno pričevanje njega in saj nam tudi apostol pravi, da je v njegovem učenju vsebovano vse: »Zato vam današnji dan slovesno povem: če bo kateri pogubljen, ni moja krivda. Ničesar vam nisem zamolčal, vso božjo voljo sem vam oznanil.« (Apd 20,26-27) Novega razodetja torej ne moremo več pričakovati. Je pa treba dodati, da se je po cerkvenem učenju javno nadnaravno razodetje dovršilo s smrtjo zadnjega apostola, kateri so bili njegove priče in oznanjevalci in katerim je Gospod Jezus Kristus obljubil, da jim Oče pošlje Tolažnika: »A Tolažnik Sveti Duh, ki ga bo poslal Oče v mojem imenu, vas bo učil vsega in vas spomnil vsega, kar sem vam povedal.« (Jn 14,26) In jim ga je tudi res poslal, na binškošni dan se je nanje izlil Sveti Duh in vsi so bili prešinjeni s Svetim Duhom in so bili napolnjeni z njim in so začeli govoriti v tujih jezikih, kakor jim je Sveti Duh dajal izgovarjati.

Apostolom je bila tako izročena božja beseda in dana jim je bila zapoved od Jezusa Kristusa: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence. Krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha in učite jih spolnjevati vse, karkoli sem vam zapovedal!« (Mt 28, 19-20) In so šli, zaupani zaklad evangelija so nepoškodovanega oznanjali vsem narodom do koncev sveta in v skladu z zapovedjo tudi sami našli ljudi, vredne zaupanja, da nadaljujejo njihovo sveto poslanstvo. Nauk, ki so ga ob pomoči Svetega Duha prejeli od njega, so izročili njim v varstvo, in kakor prej njim Kristus, tako so oni zapovedali svojim naslednikom: »Besede zdravega nauka, ki si ga od mene slišal v veri in ljubezni do Kristusa Jezusa, imej za vodilo. Z močjo Svetega Duha, ki prebiva v nas, varuj dragoceni zaklad.« (2Tim 1,13-14) Tako se je nauk, ki ga je razodel Bog, ki je povedal vso resnico, izročal iz roke v roke; vse do današnjih dni je ostal ohranjen v celoti in bo v skladu z obljubo ostal brez madeža in brez graje vse

do prihoda našega Gospoda Jezusa Kristusa. Ta sveti *zaklad vere*, »depositum fidei«, v skrbnem varstvu apostolskega nasledstva, vsebuje torej neokrnjeno celoto razodetja. Zato nič ne more biti dogma, če ni vsebovano v tem izročilu ali ni vsaj nujno povezano z njim.

Kakor pa se je izročilo predajalo naprej na dva načina, ustno po apostolih, ki so z ustnim oznanjevanjem, z zgledi in uredbami izročali naprej, kar so prejeli iz ust, iz razgovora in iz del Jezusa Kristusa, ali pa so se naučili ob navdihnjenju Svetega Duha, in pisno po apostolih in apostolskih možeh, ki so po navdihnjenju istega Svetega Duha zapisali oznanilo o odrešenju; tako je tudi celotni zaklad vere sestavljen iz dveh delov, namreč iz *ustnega in pisnega izročila*. Pisno izročilo je zapisano v Svetem pismu, ki je božja beseda, kolikor je ob navdihnjenju Svetega Duha pisno zaznamovana; sveto ustno izročilo pa je božja beseda, ki je prišla do nas preko apostolov in njihovih naslednikov, ki jim je bil izročen v varstvo celotni zaklad vere. Zaradi tega more biti dogma tudi nauk, ki sicer ni vsebovan v Svetem pismu, je pa del ustnega izročila cerkvenega učiteljstva.

In da zavežem usta sužnjem črke, ki trdovratno tajijo resnico in zase nesramno trdijo, da se bodo pokoravali samo besedi Jezusa Kristusa, jih vprašam: Kaj pa je Jezus Kristus zapisal? Jezus je učil duha, učil je svobodo, zdravega nauka ni vklesal v kamnite plošče, ampak v srce svojih poslušalcev; Jezus je izročil božjo besedo v pogovoru s svojimi učenci, kakor so jo ti z živo besedo Duha izročili naprej v varstvo svojim naslednikom. Šele pozneje so nekateri izmed njih zapisali nekaj od tega, kar so bili slišali, pa ne zato, da bi črka nadomestila duha, ampak zato, da bi bil zaklad še skrbneje shranjen in ljudje še lažje poučeni. Evangelist pravi: »Ker jih je že precej poskušalo urediti poročilo o dogodkih, ki so se zgodili med nami, kakor so jih sporočili tisti, ki so bili od prvih dni očitvidci in služabniki besede, sem sklenil tudi jaz, ko sem vse od začetka natančno poizvedel, tebi, spoštovani Teofil, vse po vrsti popisati, da se prepričaš o zanesljivosti nauka, v katerem si bil poučen.« (Lk 1,1-4) Ker je torej Sveto pismo izšlo iz ustnega izročila, mora vsakdo, ki zanika njegovo resničnost in potrebnost, zavreči tudi samo Sveto pismo. In obratno, kdor sprejema Sveto pismo, mora toliko bolj verovati, da je ustno izročilo nujno za zveličanje. Ali ni Gospod rekel: »Učite jih spolnjevati vse, karkoli sem vam zapovedal!« (Mt 28,20) Kako bodo namreč mogli spolnjevati vse, ko pa evangelist priznava, da ni popisal vsega: »Jezus je namreč vpričo svojih učencev storil še veliko drugih znamenj, ki pa niso zapisana v tej knjigi.« (Jn 20,30)

Ker je torej Bog razodel vso resnico, potrebno za zveličanje, in je hotel, da jo vsi spoznajo v celoti, je treba reči, da si tisti, ki sprejemajo le Sveto pismo, sveto ustno izročilo pa zavračajo, sami zapirajo vrata v večno življenje. Lažnivci so, ker pravijo: »Poznam ga,« pa njegovih zapovedi ne spolnjujejo. Zakaj zapovedano je tudi: »Zatorej, bratje, stojte trdno in se držite izročil, o katerih vas je poučila bodisi naša beseda bodisi naše pismo.« (2Tes 2,11-12) Kako morejo tedaj reči, da se oni ne bodo držali izročil, o katerih jih poučuje njihova beseda, brezgrajno varovana v naročju svete katoliške Cerkve, če ne tako, da so odpadli od božje besede in namesto nje postavili svojo. In če sedaj še poreko: »'Vse Sveto pismo je navdihnjeno od Boga' (2Tim 3,16), vaše izročilo pa je le človeška modrost brez božjega jamstva; zato bomo besede Svetega pisma zvesto spolnjevali, vi pa ste lažni preroki in vas izvržemo.« Jim jaz odvrnem: »Opadniki, zakaj tajite Gospoda?« Ali ni sam obljubil apostolom in njihovim naslednikom: »Vedite pa: jaz sem z vami vse dni do dovršitve sveta.« (Mt 28,20) In še: »Če me ljubite, boste spolnjevali moje zapovedi; prosil bom Očeta in dal vam bo drugega Tolažnika, da bo za vedno ostal pri vas: Duha resnice.« (Jn 14,15-17) Kakor je torej gotovo, da je Sveto pismo resnično, saj je zapisano po navdihnjenju Svetega Duha, enako je gotovo, da je tudi ustno apostolsko izročilo resnična božja beseda, saj jo vse dni do dovršitve sveta varuje isti Sveti Duh. »Bog, ki je nekoč govoril,« pravi o tem nezmotno cerkveno učiteljstvo, »stalno govori z nevesto svojega ljubljenega Sina, in Sveti Duh, po katerem odmeva živi glas evangelija v Cerkvi in po njej v svetu, vodi vernike v vso resnico ter napravlja, da Kristusova beseda med njimi v obilju prebiva.«

Nazadnje je nadnaravno razodetje lahko še *ali povsem očitno ali le deloma očitno*. Povsem očitno je tisto razodetje, ki v celoti razkriva božjo resnico v njenem lastnem bistvu, kakor na primer utelešenje Besede; deloma očitno tisto, ki sicer prav tako obelodanja božji nauk v njegovem lastnem bistvu, vendar ne v vseh posamičnih ozirih. Taka je na primer dogma o prvenstvu rimskega škofa in njegovi nezmotljivosti, taka je dogma o brezmadežnem spočetju preblažene device Marije. Ob verskih resnicah te vrste je v osnovi vselej neko razodetje, ki je deloma eksplicitno in deloma implicitno: eksplicitno, ker vsaj deloma izraža božji nauk v njegovi posebni naravi; implicitno, ker ne vključuje izrečno več drugih resnic, ki vendarle nujno spadajo k celoti razodetega nauka. Zato more in mora cerkveno učiteljstvo predložiti kot del svetega zaklada vere tudi resnice, ki jih ljudje brez ostrejšega duha in brez varstva Svetega Duha ne bi mogli najti vsebovane ne v pisnem ne v ustnem izročilu.

3) Dogma je od Boga razodeti nauk, ki je kot tak *predložen od Cerkve*. To tvori formalni element dogme. Zakaj je pripoznanje cerkvenega učiteljstva nujno, je v zadostni meri razvidno že iz prejšnje točke. Kajti čeprav je vsa resnica že bila razodeta, pa vsa še ni bila spoznana. Gospod je govoril ljudem s človeškim jezikom in v človeških okoliščinah tedanjega časa; kar je hotel sporočiti, je vsebovano v njegovih besedah, ni pa njegov namen vselej razviden neposredno iz njegovih besed, ki vsebujejo marsikatera temačna mesta. Poleg tega je resnica, čeprav razodeta v celoti, včasih razodeta le na deloma očiten način, ki terja in je zares terjala dosti navora najspodobnejših teologov, da moremo iz njih razbrati celoto nauka. Zato je treba razodete stvari razložiti, da bo vernik v njih zares razumel tisto, kar mu je Bog hotel sporočiti. In komu naj pripade ta naloga, če ne Cerkvi, ki jo je z obljubo neuničljivosti, se pravi nezmotljivosti ustanovil sam Gospod Jezus Kristus, in njenemu učiteljstvu, ki ga nenehno navdihuje njegov Duh? Komu drugemu, če ne Cerkvi, ki ji je Bog zaupal, da božjo besedo ob podpori Svetega Duha pobožno posluša, sveto čuva in zvesto razlaga? Zato je res treba reči, da spada med dogme vere le tisto in vse tisto, kar v verovanje predloži Cerkev, in da nič od onega, kar ni pripoznano od nje, ne more šteti med obvezne nauke. In ker je tudi Sveto pismo božja beseda, zanjo enako velja, da je edino cerkvenemu učiteljstvu zaupana naloga, da razlaga njen resnični pomen: Svetega pisma ne more nihče od pravičnih razumeti v drugačnem smislu, kakor ga zvesto uči Cerkev.

Torej je Cerkev edina, ki ima po avtoriteti razodevajočega Boga to moč, da predloži dogme. Načina izvajanja njene učiteljske službe pa sta dva: razodeta resnica je lahko predložena bodisi po *rednem* in vesoljnem učiteljstvu bodisi na *izreden* način s svečano sodbo. Redno in vesoljno učiteljstvo Cerkve tvorijo škofje, kadar, četudi razkropljeni po vsej zemlji, a ohranjajoč vez občestva med seboj in s Petrovim naslednikom, v verodostojnem učenju o verskih in nravnih zadevah glede kakega nauka soglasno izjavljajo, da ga je treba sprejeti kot dokončno obveznega. Da je to dopusten način razglašanja dogem, po nujnosti izhaja iz hierarhične ureditve Cerkve in iz obljubljenosti ji nezmotnosti, kolikor je druga vrsta nezmotnosti, se pravi izredna, po svoji naravi priložnostna. Izredno in svečano učiteljstvo se samo zopet deli naprej na dve vrsti: tvorijo ga bodisi na cerkvenem zboru zbrani škofje v zvezi z rimskim škofom, ki je glava, bodisi rimski škof sam, kadar z jamstvom nezmotnosti uradno in dokončno razglasijo kak nauk o veri ali nraveh. Petrov naslednik more predložiti dogme tudi brez soglasja vesoljnega cerkvenega zbora, nikoli pa ne morejo imeti vrhovne učiteljske avtoritete zbrani škofje, če niso povezani z rimskim škofom, se pravi, če njihovega zbora ne potrdi ali vsaj dopusti Petrov naslednik.

Ni pa vsaka papeževa izjava v zvezi s kakim naukom vere svečana predložitev dogme. Papež more najprej govoriti kot zasebna oseba, in glede tega se večji del teologov strinja, da se ne samo more motiti, ampak lahko tudi pozitivno zabrede v krivoverstvo, četudi je to malo verjetno. Prav tako strogo vzeto niso nezmotne tiste njegove trditve, ki jih sicer izreče kot glava Cerkve in so namenjene celotnemu občestvu vernikov, ni pa ob njih posebej poudarjeno, da gre za dokončno razglasitev verske resnice. Med od papeža ne nezmoten način predložene nauke vere, ki se po vsebini raztezajo tako daleč, kot seže zaklad razodete božje besede, moramo torej uvrščati samo tiste njegove izjave, ki so razglašene na tako svečan način, da je očitno, da so navdihnjene od Svetega Duha in so mišljene kot dokončna razglasitev dogme. To lahko z gotovostjo razpoznamo po nekaterih utečenih, čeprav ne predpisanih obrazcih, ki običajno stojijo pred besedilom dogme, kakor so: *definimus, auctoritate apostolica definitum*, ali: *definitive damnamus et reprobamus*, kadar gre za obsodbo krivoverskih odklonov. Tistega, kar ni v tako določenem besedilu dogme, naj gre za teološke utemeljitve ali zaključke, ki z gotovostjo izhajajo iz nje, zato ne smemo imeti za dokončno razglašeno dogmo vere.

Ker je neki nauk dogma le tedaj, če je vsebovan v zakladu vere in je kot tak z jamstvom nezmotnosti predložen na dokončen način, to nazadnje priča, da je vsaka dogma po svoji naravi *nespremenljiva in nepopravljiva*. Dejstvo, da ni malo naukov, do katerih jasnega spoznanja se je cerkveno učiteljstvo dokopalo šele po dolgih stoletjih skrbnega preučevanja in često tudi v boju z raznovrstnimi napačnimi razumevanji izročene besede, temu nikakor ne nasprotuje. Kajti čeprav je od Boga razodeta resnica celovita in dokončna, pa ni takšno človeško spoznanje teh resnic; v tem oziru je vse do dokončnega spoznanja vedno možen napredek, tako da lahko tudi v prihodnje pričakujemo, da nam bo Cerkev postregla z novimi, čudovito doumljenimi nauki. In kakor se je to dogajalo v preteklosti, tako bo v prihodnosti definirana dogma izražala ne nekaj novega, česar ne bi verovali že pred tem, ampak bo zgolj na bolj slovesen način dokončno razglasila tisto, kar Cerkev po rednem učiteljstvu veruje, vsaj implicitno, že od nekdaj. Tudi ni v nasprotju z nespremenljivostjo dogem, da so bile največkrat spoznane v času hudih sporov in nevarnih krivoverstev; zakaj kdaj so pravični duhovi bolj zavzeti z iskanjem resničnega pomena, če ne tedaj, ko je božja beseda napadena, in kdaj je pomoč Svetega Duha bolj potrebna, če ne tedaj, ko je enotnost cerkvene zgradbe ogrožena? V nekem smislu so krivoverstva celo koristna, saj bodo zagotovo priklicala posredovanje Svetega Duha, da izpolni dano obljubo o neuničljivosti Cerkve, obenem pa s svojim navdihnjenjem pripomore k sijajnemu napredku umevanja božjih stvari. V nasprotju z nespremenljivostjo

verskih resnic bi bilo le, če bi Cerkev kako dogmo, ki je bila pred tem že dokončno predložena v verovanje, potem spremenila. Vendar Cerkev, kakor pravi njeno učiteljstvo, tega v vsej svoji veličastni zgodovini ni storila niti enkrat samkrat. Ali je mogoče boljšega dokaza, da je resnična in pod previdnim vodstvom resničnega Boga?

4) Dogma na strani človeka vključuje *obvezo vere*. Skrivnost, dolgo zamolčana, je bila namreč razodeta skozi Sina in po »ukazu večnega Boga oznanjena v preroških pisanjih vsem narodom, da bi bili poslušni veri«. (Rim 16,25) Zato se mora vsakdo z verno pokorščino duha oklepiti tistega nauka, ki ga cerkveno učiteljstvo dokončno razglasi kot razodetega od Boga; celotnega človeka mora z voljo in razumom podrediti dogmi verovanja, pa ne zato, ker bi mu tako velevala preudarnost in bi uvidel njeno skrivnost, ampak edino zato, ker izvira iz avtoritete samega razodevajočega Boga. Edino s poslušnostjo njej se bo tudi mogel zveličati; kajti Kristus je rekel: »Pojdite po vsem svetu in oznanjajte evangelij vsemu stvarstvu! Kdor bo veroval in bo krščen, bo zveličan, kdor pa ne bo veroval, bo obsojen.« (Mr 16,15-16) Kdor ne bo veroval, bo obsojen! Kdor ne veruje, čeprav ve, da je nekaj dogma, je torej že obsojen.

Ta je ali nevernik ali krivoverec, in krivoverec je gotovo še na slabšem od nevernika: pri neverniku, zlasti če sicer išče Boga, je namreč vselej mogoče, da je brez lastne krivde, ker mu evangelij morda še ni bil oznanjen v zadostni jasnosti; nasprotno pa se je krivoverec sam odvrnil od resnice, ki mu je enkrat že bila razodeta. Ta se krivde ne more oprati. Ne slepite se: krst, ki ste ga prejeli, vam nikakor ne zagotavlja varnosti pred grehom krivoverstva, ampak ga šele omogoča. In krivoverec ni samo tisti, kakor se zmotno tolažite, ki pridiga krivo vero in poskuša v pogubo zapeljati tudi druge, ampak je krivoverec vsak kristjan, ki se ne pokorava celotnemu zakladu vere in zdvomi v eno samo od Cerkve predloženo dogmo. Kdor namreč zavrne eno samo, zavrne vse! Če ni poslušen eni razodeti resnici, če v svoji veri izpusti eno samo dogmo, v zadostni meri izpriča, da tudi ostale sprejema ne zaradi avtoritete razodevajočega Boga in svete katoliške Cerkve, ampak na podlagi lastne presoje. Postavi se na mesto Boga. Ni čudno, da je krivoverstvo med najhujšimi grehi, takoj za sramotenjem Boga, iz katerega sicer izvira. Kajti ko bi res slavil njegovo ime, bi se mu pokoril, torej pokoril v vsem; pa se mu ne. Prav tako si ne domišljajte, da je dovolj priznati dogme navzven in se vestno udeleževati krščanskega bogoslužja, v notranjem človeku pa ohranjati dvome. Božja beseda namreč terja resnično poslušnost, torej tudi pozitivno prepričanje, ki mu nepritrjevanje krivim naukom ne more zadostiti. Zakaj v stvareh vere je dvom že nevera, nevera pa krivoverstvo.

Bodite pošteni sami s seboj. Krivovercu namreč druženje s pravičnimi in uživanje kruha nič ne pomaga, saj ga že samo krivoverstvo izbóči iz cerkvene skupnosti, pa čeprav bo nemara hotel ohraniti videz zunanje pripadnosti njej, od katere je odpadel. »Kdor bo torej nevredno jedel ta kruh ali pil Gospodov kelih, se bo pregrešil nad Gospodovim telesom in krvjo. Naj torej vsak sebe presodi in tako je od tega kruha in pije iz keliha, kajti kdor je in pije, je in pije svojo obsodbo, če se ne zaveda, da je to Gospodovo telo.« (1Kor 12,27-29) Da se boste še lažje presodili, ali ste krivoverci ali ne, vam predlagam kanon 751: »Z besedo krivoverstvo označujemo po prejetem krstu trdovratno zanikanje katere izmed resnic, ki jo je treba verovati z božjo in katoliško vero, ali trdovraten dvom o njej.« Presoja je sedaj preprosta. Najprej se vprašaj: ali sem krščen? Če si: ali *zanikam katero izmed dogem*, pa naj bo eno samo? Če ne: ali *dvomim o kateri izmed dogem*, pa naj bo eno samo? Naj ti beseda trdovratno, pertinax, ne vliiva lažnih upov, kajti namenjena je največ temu, da obvaruje kazni krivoverstva tiste, ki nemara ne vedo, da neki nauk spada med dogme božje in katoliške vere in bi zato mogli v dobri veri verjeti krivo vero. Ti namreč po predpostavki poznaš, še zlasti sedaj, nauke svete matere Cerkve in zato ta beseda zate ne velja.

In da se dokončno izognemo nesporazumu, te vprašam: ali brez vsakega dvoma sprejemaš kot resničen in neomajno veruješ v tale nauk, ki je bil na slovesen način razglašen za dogmo verovanja: da je bila preblažena devica Marija sama spočeta na brezmadežen način in je bila že ob rojstvu brez vsakega greha, lastnega nam ljudem? Dalje: da je papež obdarjen z darom nezmotnosti? In še: da je kruh, ki ga uživaš med bogoslužjem, v resnici telo našega Gospoda Jezusa Kristusa, čeprav je videti kot kruh? In tako naprej. Verjameš, verjameš trdno? Ali morda dvomiš? No, tedaj si krivoverec. Kazen zate je *izobčenje*; in za to te ni treba soditi posebej, saj si si že sodil sam. Kanon 1364 namreč jasno pravi: krivoverca »*zadane vnaprej izrečeno izobčenje*«. Izvržen si torej iz božje črede in samopogubljen. Ko se bo z neba razodel Gospod Jezus z angeli svoje moči, bo »v žaru plamenov kaznoval tiste, ki ne poznajo Boga in niso poslušni evangeliju našega Gospoda Jezusa«. (2Tes 1,8)

Naj bo Gospodov Duh vedno z vami.

PROBLEMI 7-8/1995, letnik XXXIII

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.

Vloga Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Glavna in odgovorna urednica revije *Problemi*: Alenka Zupančič

Sekretar uredništva: Uroš Grilec

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

Tisk: Cicero

Stavek: Klemen Ulčakar

Oblikovanje: VSSD

Naklada: 1050 izvodov

Naročnina za leto 1995: 5250, 00 SIT

Cena te številke: 1050,00 SIT. V ceno je vračunan prometni davek.

Revijo denarno podpira Ministrstvo za kulturo.

Po sklepu Ministrstva za kulturo, št. 415-493/94, z dne 14. 6. 1994, šteje revija med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov.



