

CAUSA SUI BLODI

Jelica Šumič-Riha

Kantov »Poskus o boleznih glave« bi lahko brali kot nekakšen manifest neprevarancev, če ne bi med natančno popisanimi blodnjami »razuma in glave«, ki se jim je treba ogniti, če nočemo zagrešiti napake v razsojanju, trčili na neko presenetljivo izjemo: »razumen in pošten mož«, pravi Kant, se bo »med sleparji vedno znova zapletel v njihove zanke in jim dal veliko razlogov za smeh, tako da izraz 'dobri mož' na koncu ni več olepšani ovinek, temveč direktni način, da se nekoga označi za bizgeca, včasih pa tudi za k...; kajti v jeziku pridaničev je razumen mož samo tisti, ki ima ostale ljudi za enako slabe, kot je on sam, namreč za goljufe.«¹ Sam Kant navaja dva razloga, zakaj »sicer razumen in pošten mož« dopusti, da ga prevara premetenec, čeprav je njegovo goljufijo spregledal: 1. ker »preveč zaničuje vso zvijačnost«; 2. ker »svojega iskrenega in dobrega srca ne more pripraviti do tega, da bi si ustvarilo tako sovražen pojem o človeški naravi.«² Preprosto povedano, za Kantovega poštenjaka je manjše zlo, da ga imajo za naivneža, lahkoverneža, ker nasede goljufu, kakor da bi se moral prevare braniti z goljufovimi sredstvi, ker bi s tem potrdil goljufovo izhodiščno premiso, da so vsi goljufi.

Za Kantovim dozdevno moralizatorsko-logičnim argumentom proti neprevarancem (1. goljufati je nemoralno; 2. če si ti goljuf, to še ne pomeni, da vsi goljufajo) lahko razberemo konflikt dveh interpretacij koncepta »razumnosti«, poštenjakove in goljufove, od katerega je odvisna tudi konstrukcija univerzalnega, množice vseh razumnih mož. Za to konstrukcijo je ključnega pomena medsebojna artikulacija razumnosti in neprevaranosti. Gre za nujno konjunkcijo ali ne? Za goljufa sta neprevaranec in razumen mož sinonima, ker izhajata iz premise »vsi razumni ljudje so neprevarani goljufi«. Ker pa vnaprej ne more vedeti, ali ima opravka z razumnim človekom ali ne, je obsojen

¹ Cf. I. Kant, »Poskus o boleznih glave,« str. 160 v pričujoči številki. (Prev. S. Tomšič.)

² *Ibid.*

na nenehen proces preverjanja oziroma falsifikacije. Vsakogar, ki mu ga uspe prevarati, avtomatično izključi iz množstva »vsi razumni ljudje«. Gledana iz perspektive goljufa, ki je zgolj provizorični neprevaranec – dokler ne sreča nekoga, ki ga bo prevaral –, je množica razumnih ljudi oziroma neprevarancev neulovljivi, eratični del množice goljufov. Njihov obstoj je suponiran, ni pa dokazljiv – razen *per negationem*.

Poštenjak pa natanko v tisti meri, v kateri zanj neprevaranost ni bistveni predikat razumnega moža, vidi možnost izhoda tam, kjer za goljufa ni izbire. Če je goljuf prisiljen goljufati, je to zato, ker njegov sklep: razumen človek je goljuf, ki ga še nihče ni prevaral, temelji na dveh napačnih predpostavkah: 1. da so »vsi goljufi«. Ta premisa se opira na nelegitimen preskok iz partikularnega v univerzalno, saj goljuf iz svoje goljufivosti sklepa na goljufivost kot univerzalno lastnost človeške narave; 2. izhaja iz neutemeljenega enačaja med razumnimi ljudmi in neprevaranci. S tem da poštenjak na goljufovo premiso: ni ga, ki zato, da ne bo prevaran, ne bo uporabil prevare, odgovori s svojo lastno: vsaj eden je, ki zato, da ne bo prevaran, ne bo uporabil prevare, partikularizira množico neprevarancev, ne da bi se zato množica vseh razumnih mož izpraznila. Iz povedanega bi lahko deducirali dva argumenta, zakaj Kant ne podeli neprevaranosti statusa bistvenega atributa razumnega moža: najprej zato, ker nenehno prežanje na morebitno prevaro, vnaprejšnja pripravljenost, da nanjo odgovorimo s svojo prevaro, ni nobeno jamstvo, da ne bomo naredili napake v razsojanju, skratka, da ne bomo prevarani; drugič pa zato, ker goljuf, ta neprevaranec *par excellence*, sam sebe vara, ko si domišlja, da lahko izrablja v svoj prid manko v Drugem. Ker prevara uspe le ob predpostavki, da je Drugi manjkav ali vsaj slep, si goljuf, grobo povedano, domišlja, da lahko sam zasede mesto Drugega. Hoteti biti neprevaran za vsako ceno potemtakem ni nič drugega kakor obrambna strategija pred soočenjem z mankom v Drugem, ceno zanjo pa plača prav tisti, ki naj bi se z njo okoristil.

Tako kot Kant zavrne tudi Lacan držo neprevaranca, le da gre še korak naprej od Kanta, saj je za Lacana sama drža neprevaranca »bolezen glave« oziroma, kot pove naslov njegovega seminarja iz sedemdesetih let, *Les non-dupes errent*,³ je vnaprejšnji strah pred prevaro najbolj zanesljiva pot v zablodo, blodnjo. Neprevaranec torej ni nekdo, ki spretno izrablja manko v Drugem, zato da bi druge varal, kot si domišlja goljuf iz Kantovega zgleda, pač pa je, ravno narobe, neprevarančeva obramba pred prevaro strategija, kako se ogni-

³ Poanta naslova je v težko prevedljivem neologizmu, *non-dupe*, skovanem s pomočjo negacije *dupe*, prevaranca, opeharjenca. *Non-dupe* bi torej bil tisti, ki noče biti prevaran, se ne pusti speljati na led, noče nasesti zankam drugih, noče biti žrtev iluzij, tudi lastnih ne. Nekoliko okoren prevod naslova seminarja bi torej bil: Neprevaranci blodijo.

ti tesnobi, ki mu jo zbuja manko v Drugem, natančneje, »praznina njegovega manka garancije«. ⁴ Izhajajoč iz te ugotovitve, bi lahko seminar *Les non-dupes errent* brali kot logično nadaljevanje in celo zaključek, sklep začetega, a nikdar dokončanega, nasilno prekinjenega, »ukinjenega« seminarja o Imenih očeta, *Les noms du père*, in to natanko v tisti meri, v kateri disfunkcija jamstvene instance, odpoved očeta, umanjkanje Imena očeta, postavi subjekta v položaj, ko postane vprašanje njegove biti kot biti govorečega bitja, kot govorila, če uporabimo Lacanov izraz, nekaj skrajno negotovega.

S skovanko *non-dupe* Lacan poimenuje namreč neko mejno, nemogočo pozicijo subjekta, ki vseskoz ohranja distanco in gre pri tem tako daleč, da se hoče izvzeti celo tistemu, kar ga konstituira kot govoreče bitje. Subjekt je po Lacanu prisiljen dešifrirati, ker ga kot govoreče bitje konstituira nezavedno, to je, neka vednost, ki ne more vedeti za sebe. Izvirno je subjekt zaprečen, \$, in kot tak nedoločen: ne ve, kje je v nezavednem, ne ve, kje je njegovo mesto. Nепреvaranec pa je nekdo, ki hoče biti gospodar svoje misli in biti, zato se ne more prepoznati v nezavednem oziroma ne privoli v to, da ga »to, kar govori, ne da bi vedelo, da govori, napravlja za jaz.« ⁵ Ker se povsem identificira z jazom, »hoče imeti proste roke«, pravi Lacan, tudi tam, kjer je ujetnik govornice. Nепреvaranec ne privoli v to, da je določen, ampak se hoče sam določiti, izbrati se, z eno besedo, biti hoče vzrok sebe: *causa sui*. Pri tem pa spregleda, da ga nepristajanje na ujetost v prostor govorečega bitja ne obvaruje pred nezavednim, ki ni nič drugega kakor: »*Ce que vous faites, sait vous*«, kar zveni isto kot »*c'est vous*«. ⁶ S to posrečeno homofonijo Lacan poudari, da je za nezavedno značilen neki »brez pardona« oziroma »brez olajševalnih okoliščin«. Ali še drugače povedano, prav s tem, da nепреvaranec ne dopusti, da ga vara nezavedno, pravzaprav šele postane žrtev nezavednega: ne najde svojega mesta v govorici, obsojen je na blodnjo in tudi sam postane nekaj povsem eratičnega. Zato lahko Lacan uporabi za nепреvaranca metaforo potujočega, blodečega viteza: nikjer se ne počuti doma, na tem svetu je »kot v tujini«. Življenje tistega, ki se ne pusti ujeti, je potovanje brez kompasa, neskončno beganje od ene ljubezni do druge, od enega objekta želje do drugega, od enega poklica do drugega, iz enega kraja v drug - brez možnosti zasidranja, zaustavitve.

Morda ni mogoče najti boljše ilustracije za zagate nепреvaranca, ko išče svoje mesto v svetu, ko se poskuša umestiti v polje govorice, z eno besedo,

⁴ »Strukturi Drugega je lastno, da konstituira neko praznino, praznino njegovega manka garancije«. Prim. J. Lacan, *Angoisse*, neobjavljeni seminar iz let 1961–62, predavanje z dne 27. 2. 1962.

⁵ J. Lacan, *Še. Seminar knjiga XX.*, DTP, Ljubljana 1985, str. 97.

⁶ Nепреvedljiva besedna igra: »Kar počnete, vas pozna« oziroma »ste vi«. J. Lacan, *Les non-dupes errent*, neobjavljeni seminar iz let 1973–74, predavanje z dne 11. 12. 1973.

ko hoče priti do biti, kakor prav v Sartrovem filozofskem in literarnem delu. Po eni strani je sam Sartre paradigma neprevaranca. V svoji avtobiografiji pokaže, kako je preživel otroštvo v popolni negotovosti glede razmerja med simbolnim in realnim, kot je razvidno iz tega, da ga knjige fascinirajo, še preden zna brati:

» ... veliki *Larousse* mi je bil vse: na slepo srečo sem vzel v roko katerega od njegovih zvezkov za pisalno mizo na predzadnji polici ... mukoma sem ga postavil na pisalno mapo starega očeta, ga odprl, odkrival v njem resnične ptiče in lovil resnične metulje, ki so sedeli na resničnih cvetovih. Tam so bili ljudje in živali *osebno*: risbe so bile njihova telesa, besedilo njihove duše, njihova posebna bitnost; zunaj je človek srečeval nedoločne osnutke, ki so se bolj ali manj približevali prvotnim oblikam, niso pa dosegali njihove popolnosti: v živalskem vrtu so bile opice manj opice, v Luksemburškem parku so bili ljudje manj ljudje. Kot platonik po svojem nagnjenju sem hodil od védenja o predmetu k predmetu samemu; v ideji sem našel več stvarnosti kot v stvari, ker se mi je dajala najprej in ker se mi je dajala kot kaka stvar.«⁷

Sam Sartre zato lucidno pripomni:

»Že zgoraj sem dejal: ker sem odkril svet s posredovanjem jezika, sem imel dolgo časa jezik za svet. Bivati je pomenilo imeti nekje na neskončnih Ploščah Besede svoje po zakonu zaščiteni ime; pisati se je reklo vrezati vanje nova bitja ali – in to je bila moja najtrdovratnejša utvara – ujeti stvari žive v zanko stavčnih zvez: če sem iznajdljivo kombiniral besede, se je predmet zapletel v znamenja in ujel sem ga.« (B, 307)

Izraz neprevaranec bomo uporabili za opredelitev specifičnega odnosa do govornice, ki subjektu onemogoča dostop do realnega, še več, ki lahko pripelje celo do izgube realnosti. Soočen s heterogenostjo jezika glede na red stvari, je neprevaranec kot okamnel.⁸ Pri neprevarancu imamo opraviti z nekakšno osuplostjo, z začudenjem, da se govornici ne posreči poimenovati

⁷ J.-P. Sartre, *Besede v: Izbrana dela. Zid. Besede*, prev. B. Stopar, CZ 1981, str. 224. (V nadaljevanju B)

⁸ Antoine Roquentin, lik iz Sartrovega romana *Gnus*, bi nam lahko bil za zgled. Je tipičen neprevaranec, ker blodi, bega in doživi trenutek derealizacije, ki ga opiše takole: »Kakor besede, ki z njimi izganjajo hudobnega duha, zamrmram: to je sedež. Beseda pa ostane na mojih ustnicah: noče iti in se spojiti s stvarjo.« J.-P. Sartre, *Gnus*, prev. J. Udovič, CZ, 1964, str. 186. (V nadaljevanju G) Ni znano, ali je tudi sam Sartre izkusil derealizacijo, opisano v *Gnusu*. Potrditev te teze bi morda našli v *Besedah*, kjer zapiše: »*Bil sem* Roquentin.« (B, 350)

realnega.⁹ Porog, s katerim neprevaranec pospremi neuspešni poskus zlepiti skupaj besedo in stvar, opozarja na to, da nekaj govornice neprevarancu vedno uhaja. Grobo povedano, neprevarancu manjka *savoir faire* z necelostjo govornice. Zato je nezadostnost oziroma manko, s katerim se sreča neprevaranec, najprej in predvsem manko na ravni govornice: ker zazna luknjo, vrzel, manko v Drugem, odsotnost poslednjega garanta, ki bi jamčil za stabilno razmerje med »besedami« in »rečmi«, neprevaranec vseskozi ohranja distanco, celo skepso tako do »besed« kot do »reči«. Predmeti, ki ga obdajajo, zgubijo svoj pomen. Kdo gleda koga? Kdo je kdo? so vprašanja, ki zbujejo tesnobo, vprašanja, ki jih ne smemo pomešati s težavami »navadnih« nevrotikov, kajti težave, na katere trčijo neprevaranci, zadevajo samo njihovo bit. Njihov »Kdo sem?« ni vprašanje o tem, ali so moški ali ženska, pač pa veliko bolj radikalno: ali sploh so, ali bivajo.

Sartre je nedvomno izjema med neprevaranci, saj je zmožen opisati grozovito izkustvo subjekta, ujetega v univerzum, v katerem govornica ne podpira več iluzije o »naravnih« povezavi med besedo in rečjo. Zlasti dragoceni so opisi »kriz gnusa«, ki spremljajo vdor realnega, ko subjekt izkusi razcep med heterogenima redoma »besed« in »reči« kot nekaj ireduktibilnega: predmeti začnejo živeti svoje samostojno življenje oziroma eksistirajo z »nekakšno osebnostjo«, kot Sartre zapiše v *Gnusu*. V takih trenutkih avtonomizacije »reči«, ki ga spremlja občutek derealizacije, izkusi neprevaranec celo svoje lastno telo kot nekaj tujega, neodvisnega od njega:

»Vidim svojo roko, ki se razteza po mizi. Živi – to sem jaz. Odpira se, prsti se razmikajo in naperijo. Leži na hrbtu. Kaže mi svoj mastni trebuh. Videti je kakor na hrbtu ležeča žival. ...Čutim svojo roko, to sem jaz, ti dve živali, ki se premikata na koncu mojih podlatti.... Zdaj čutim njeno težo na koncu svoje podlatti. ... naj jo denem kamor koli, bivala bo naprej in jaz bom še naprej čutil, da biva; ne morem je ukiniti in tudi ne morem ukiniti drugega dela svojega telesa...« (G, 156)

Če je spol tisti, ki po Lacanu spravlja govoreče bitje v zadrego, potem je za neprevaranca treba reči, da ga v zadrego spravlja telo kot tako. Neprevaranče-

⁹ Morda bi bilo mogoče izkušnjo neprevarancev primerjati z izkustvom mistikov, kot ga opisuje M. de Certeau, natančneje, z izkustvom osamosvojitve realnega, ki se sicer »manifestira« v subjektu, vseeno pa ga označevalec, ki nanj meri, konstitutivno zgreši. Certeau ima po našem mnenju popolnoma prav, ko nastop mistike povezuje z zlomom sholastičnega realizma in korelativno de-ontologizacijo govornice. Pogoj možnosti mističnega izkustva je potemtakem odkritje ireduktibilnega prepada med govornico in realnim, med besedami in rečmi, ki zamaje verovanje, da govornica omogoča direktno rokovati z realnim. Tu napotujemo na delo M. de Certeauja, *La fable mystique*, Gallimard, Pariz 1982.

vo telo je popolnoma delibidinizirano, reducirano na goli organski stroj, saj so telesna vzbujenja »surova«, nesimbolizirana, nelibidinizirana, vseeno pa ostaja telo za neprevaranca enigma. Neprevarančev odnos do lastnega telesa je ambivalenten: telo je obsojeno na izgubo, ni drugo kot izmeček, a prav kot tako, to je, izmeček zbuja hkrati fascinacijo in odpor. Prepad med jazom in realnim telesa je ireduktibilen, kar neprevaranca sili v trpinčenje lastnega telesa, kakor da bi se v teh privilegiranih trenutkih samotrpinčenja hotel prepričati, ali je telo res njegovo. V nekem radikalnem smislu neprevaranci nimajo telesa, kar je očitno zlasti, ko se hote ranijo ali celo pohabijo:

»Moj žepni nož je na mizi. Odprem ga. ... Položim levo roko na blok za zapiske in se z nožem močno zabodem v dlan.... Teče mi kri. ... z zadoščanjem gledam na belem listu med vrsticami, ki sem jih pravkar napisal, to mlako krivi, ki je prenehala biti jaz.« (G, 157)

Po drugi strani pa bi zagrešili napako, če bi se zadovoljili le s tem, da v Sartrovih delih odkrivamo sledi vpisa subjektivne pozicije neprevaranca. Sartre drži neprevaranca teorizira in ji da digniteto specifične subjektivne pozicije, ki je v obupanem prizadevanju po lastni biti izjemno kreativna. Ni dvoma, da Sartrova filozofska misel vznikne iz subjektivne zagate neprevaranca, kot poskus njene rešitve. Tako bi nas že samo dejstvo, da je želja biti, ki je distinktivna poteza neprevaranca, pri Sartru teorizirana kot konstitutivni pogoj subjekta vobče, moralo opozoriti, da je najbolj intimno vprašanje subjekta-neprevaranca strukturirano kot centralno filozofsko vprašanje.

Vržen v fakticiteto, zakoreninjen v kontingentnem nasebju, subjekt oziroma zasebje (*le Pour soi*), kot zapiše Sartre, nima biti na sebi. A brž ko se hoče določiti v svoji biti, trči na nič, na manko biti. To bi lahko povedali tudi tako: sartrovski subjekt vznikne kot vprašanje, to je, kot subjekt, ki se mora šele določiti. Ker manko biti suspendira vse določitve, vse predikate, se subjektu z vso nujnostjo postavlja vprašanje njegove realizacije, to se pravi, prehoda v bit. Manko biti in želja biti na sebi za sebe sta zato po Sartru nujno sinonima. Radikalna želja, ki konstituira sartrovski subjekt, »za sebe«, meri namreč na absolutno koincidenco s samim sabo. Toda ta koincidenca je mogoča edino v registru »na sebi«, ki je nezavedanje, negacija zavesti. Zavest kot čisto ničenje, kot manko biti pa je konstitutivno ločena od biti in njena zagata izvira prav iz te ločitve. In če je za Sartra vprašanje subjekta artikulirano na temo blodnje, beganja, je to prav zato, ker je subjekt postavljen pred nemogočo nalogo: biti *causa sui*, ustvariti se dobesedno iz nič, z aktom, odločitvijo, ki ni v ničemer utemeljena. Eksplicitno to zatrdi sam Sartre v svoji avtobiografiji: »... bil sem sirota brez očeta. Ker nisem bil nikogaršnji sin, sem bil sam sebi vzrok.« (B, 263,

mi podčrtujemo) A v trenutku, ko se subjekt ove sebe v aktu samoutemeljitve, ko se iztrga iz fakticitete, v katero je bil vržen, pade nazaj v nasebje, iz kate-rega je vzniknil kot ničenje. Subjektovo samoporajanje, ponovno rojstvo je zatorej vnaprej obsojeno na neuspeh. Sartre uprizori neuspeh subjekta, hotečega se utemeljiti, oziroma nemožnost koincidence biti na sebi in biti za sebe kot dramo v treh dejanjih: 1. biti vržen v fakticiteto; 2. »upreti« se fakticiteti oziroma želeti »biti«; 3. spodleteti v svojem prizadevanju in ponovno pasti v fakticiteto. V zadnji instanci ni subjekt nič drugega kot »nekoristna strast« (*passion inutile*) oziroma »spodleteli bog« (*un Dieu raté*)¹⁰: obsojen je na to, da neutrudno teži h koincidenca biti na sebi za sebe, vedno znova pa izkusi nemožnost realizacije te koincidence. Manko biti je, skratka, za sartróvskega subjekta definitiven.

Prav na tej točki, ki se zdi najmanj problematična, se nam porajajo vprašanja. Mar s tem, ko Sartre razglasi željo biti *causa sui* za »nekoristno strast«, ne prikrije, da je strast, tista strast, ki se ji v nobenem primeru noče, ne more odpovedati, prav strast manka biti? To namreč pojasni ambivalentni odnos sartróvskega subjekta do manka biti. Nedvomno trpi, ker v sebi ne odkrije nič drugega kot praznino, manko biti, a v nobenem trenutku manka biti ni pripravljen žrtvovati, ker je manko biti, paradokсно, vse, kar je, vse, kar ima. Strast manka biti pa pojasni tudi to, zakaj se Sartru, ob vsem prizadevanju po iztrganju iz nasebja, iz fakticitete, nikdar zares ne posreči subjekta iztrgati iz ontologije. Za to bi bilo namreč treba koncipirati manko biti ne kot subjekt, ki se hoče utemeljiti z govorico, pač pa kot subjekt, ki ga govorica utemeljuje, subjekt, ki vznikne, se rodi iz označevalne razdelitve, kot je razvidno iz Lacanove presenetljive, cirkularne definicije: »Označevalec je tisto, kar reprezentira subjekt za drugi označevalec.« V tej definiciji, ki je definicija subjekta in ne označevalca, je subjekt postuliran kot učinek označevalca, kot tisto, kar vznikne iz intervala med dvema označevalcema. Preprosto povedano, tisto, kar onemogoča samoutemeljitev subjekta, je prav njegov vpis v označevalec.

Tam, kjer se Sartre najbolj približa psihoanalizi, vsaj na prvi pogled, je od nje najbolj oddaljen. Za Lacana je označevalec vzrok subjektovega razcepa, njegovega manka biti, ker se subjekt ne more prepoznati v učinku označe-

¹⁰ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Pariz 1971, str. 120. (V nadaljevanju EN) Demonstracija nemožnosti biti *causa sui* se opira na tomistično pojmovanje Boga kot koincidence esence in eksistence. Pri Sartru ima Bog, četudi reducirán na prazno transcenden-co, funkcijo ideala, ki podeli konsistentnost subjektovi konstitutivni želji biti: Bog je »... ideal zavesti, ki bi bila kot gola zavest o lastnem biti na sebi za sebe hkrati tudi njegov temelj ... Bog ... predstavlja stalno mejo, glede na katero človek določa, kaj je. Biti človek pomeni težiti k temu, da bi bil Bog, ali, če že hočete, človek je v temelju želja biti Bog.« (EN, 626)

valca. Zastavek psihoanalize je prav v tem, da pokaže, kako se subjekt rodi iz označevalca kot subjekt nezavednega. V nobenem trenutku subjekt ni pred nalogo, da postane vzrok sebe, pač pa, ravno nasprotno, da prepozna, kako je kot čisti subjekt označevalca ekscentričen glede na biti-jaz, glede na zavest. Tudi Sartre opredeli subjekta kot izvirni manko biti, za katerega je konstitutivna ireduktibilna, a neizpolnljiva želja biti na sebi za sebe, vendar te nemožne koincidence nikdar ne interpretira v terminih razcepa med jazom in subjektom nezavednega, instanco, ki misli, ne da bi se mislila. Sartre sicer koketira s psihoanalizo, se nanjo celo sklicuje, vendar vseskozi ohranja skeptično distanco. Poslednji filozof samozavedanja je *non-dupe par excellence*, ker zavrača psihoanalizo z argumentom, da je freudovski koncept nezavednega preveč nekonsistenten, da bi lahko z njegovo pomočjo pojasnili izvirno strukturo subjekta: manko biti, kot se razkriva v obliki radikalne želje po biti, želje, ki je čista negativnost in se kot taka izmika vsaki empiriji.¹¹

Ironične ali kar omalovažujoče pripombe na račun psihoanalize,¹² ki zato, ker je preveč osredinjena na libido, na komplekse, naj ne bi bila zmožna pojasniti subjektovega »rojstva«, bi nas morale opozoriti, da gre v projektu želje biti *causa sui*, projektu samoporajanja, ki je v osrčju Sartrove teorizacije želje biti, za fantazmatsko rešitev. Z vso nujnostjo se nam zato postavlja vprašanje, ali ni Sartrovo opozarjanje na iluzoričnost projekta samoutemeljitve, na nemožno anulacijo, izničenje fakticitete, iztrganje iz nasebja, zgolj montaža, ki naj prikrije, da na neuresničljivosti želje biti parazitira neka druga želja, želja, za katero je celo želja biti zgolj metafora, namreč želja pisati? Kajti tisto, kar Sartre kot filozof razglasi za nemožno, to je, realizacija projekta želje biti na sebi za sebe, hoče Sartre kot pisatelj in avtobiograf narediti možno, ustvarjajoč pri tem privid kointinuitete z lastno filozofijo.

¹¹ Vrsta avtorjev je že opozorila na Sartrov ambivalenten odnos do psihoanalize. Psihoanalize namreč ne zavrača *en bloc*, ampak ji nasproti postavlja svojo »eksistencialno psihoanalizo«, ki naj bi odpravila pomanjkljivosti in napake zgolj empirične psihoanalize, kamor prištevata tudi Freudovo. Tam, kjer freudovska empirična psihoanaliza situira nezavedni kompleks, eksistencialna situira izvirno izbiro, biti na sebi za sebe, ki izvira iz temeljne strukture subjekta kot manka biti. A kot upravičeno pripomni F. Regnault, Sartrova varianta psihoanalize ni kaj več kot obogatitev fenomenologije samozavedanja. Cf. »De l'être à l'Autre,« predgovor k S. Vassallo, *Sartre et Lacan*, L'Harmattan, Pariz 2003, str. 9.

¹² Sartre si, denimo, v izjavi, kjer se rousseaujevska prostodušnost meša z neskončnim narcizmom, prisodi celo status nemogočega analizanta, saj naj ne bi bilo analitika, ki bi ga bil vreden. Že kot otrok, se pravi, še preden je napisal prvo vrstico, zapiše, je svojemu delu naložil, da ga naredi »nesmrtnega, ker je bilo [namreč to delo] jaz, saj ni bilo nikogar razen mene, ki bi se z mano ukvarjal ... A zato, da bi zares zvedel, kaj sem in koliko sem vreden, bi bil potreben popoln analitik, ki ne obstaja.« Cf. »Entretiens sur moi-même«, v: *Situations*, X, Gallimard, Pariz 1976, str. 159f.

A če tam, kjer filozof naleti na zagato, slepo ulico, pisec odkrije prehod, možnost izhoda, je to zato, ker je želja biti v središču Sartrovega tako filozofskega kot pisateljskega projekta. Bolj kot za katerega koli drugega filozofa ali pisatelja velja prav za Sartra, da je tisto, kar ga sili pisati, sama bit, natančneje, njegova bit kot govorila. Pisati, naj gre za filozofijo ali za literaturo, je za Sartra vprašanje biti ali ne biti. Nas pa bo zanimalo srečevanje filozofije s pisanjem, kot ga lahko razberemo v Sartrovem opusu, v prvi vrsti zato, ker se v tem križanju zarisuje specifičen sartrovski izhod iz slepe ulice želje biti: namreč izhod s pomočjo pisanja, rešitev, ki naj omogoči novo rojstvo subjekta ali kar vznik novega subjekta.

Celoten Sartrov opus je kontaminiran z željo biti, transformirano v željo pisati, toda edino v Sartrovi avtobiografiji, *Besede*, imamo opraviti s popolno uresničitvijo tega, čemur bi lahko rekli fantazma samoporajanja.

V filozofiji je avtobiografija marginalna zvrst, kljub mejnikom, ki jih predstavljajo Avguštínove *Izpovedi*, Montaignovi *Eseji*, Rousseaujeve *Izpovedi*. Sartrove *Besede* so izjema v tej seriji, ker tu pride do zloma paradigme, v kateri naj pisanje o sebi oskrbi zvest prevod, prevod brez ostanka zavesti o sebi v pripoznanje, ki prihaja od zunaj. Vprašanje, ki muči, denimo, Rousseauja v *Izpovedih*, to je v modelu pisanja o sebi, je namreč tole: zakaj neposredni razvidnosti notranjega občutka ne ustreza takojšnje priznanje drugega? Zakaj je tako težko uskladiti to, kar si za samega sebe, s tem, kar si za druge? In če si Rousseau prizadeva narediti »svojo dušo transparentno« tudi za bralce, kot je za samega sebe, je to zato, ker hoče popraviti napačne sodbe o njem, ki jih zagrešijo drugi.

Za Rousseauja je namreč vsak dvom o tem, ali sem jaz najbolj poklican, da odgovorim na vprašanje, »kdo sem?«, popolnoma absurden, nepojmljiv. Kako bi lahko lagal samemu sebi, če pa, zato da bi sploh lahko lagal, moram poznati resnico, ki jo hočem prikriti? Zato Rousseau na vprašanje: »kdo sem?«, lahko odvrne preprosto: »prisluhnem svojemu srcu«. ¹³ Zavest o samem sebi zanj ni noben problem: »... pokazal se vam bom tak, kot se vidim in tak, kot sem, kajti, če sem prebil življenje s samim sabo, se že moram poznati. Iz načina, kako drugi, ki mislijo, da me poznajo, interpretirajo moja dejanja in moje vedenje, vidim, da ničesar ne razumejo. Nihče na svetu me ne pozna razen mene samega. Sami boste presodili, ko bom vse povedal.« ¹⁴ In če resnica ni takoj razvidna, zadostuje, da si »izpraša vest«, zato da bi odstranil vse nejasnosti, strl vsak odpor. Introspekcija mora biti vedno odprta možnost,

¹³ J.-J. Rousseau, *Confessions, Oeuvres complètes*, Gallimard, Pariz, zv. 1, str. 5. (V nadaljevanju Conf.)

¹⁴ J.-J. Rousseau, *Lettres à Malesherbes, O.C.*, I, 1133.

zato da bi se mu na koncu posrečilo, da se vidi v celoti, brez temačnega kotička, da postane tudi »za sebe«, kar je »na sebi«. Ker je edini, ki se lahko zares pozna, ker je napako v presoji mogoče situirati le v pogled od zunaj, pogled Drugega, mora biti za Rousseauja prizor njegove lastne vesti prizor brez sence. To hkrati pojasni, zakaj za Rousseauja ni hujšega greha kakor ne povedati vsega. Ker gre v njegovem avtobiografskem podjetju za to, da se popolnoma razgali pred občinstvom, »ne sme nič mene ostati nejasno ali skrito ...«, naj me [bralec] ne zgubi izpred oči niti za trenutek, iz strahu, da me ne bi obtožil, če bi v moji pripovedi trčil na najmanjšo lakuno, najmanjšo praznino in se spraševal, kaj je počel med tem časom, da nisem hotel vsega povedati.« (Conf., 59) Praznino v srcu oziroma, rajši, manko biti, če si spodosodimo Sartrov izraz, mora zato Rousseau prikriti z nepretrgano serijo priznanj. Priznanje je obrambna strategija pred morebitno napačno sodbo ali obsodbo Drugega. C. Soler v svoji izvrstni študiji pokaže, da Rousseau ponudi priznanje, zato da bi prehitel obsodbo.¹⁵ Če Rousseau sovraži temačnost, nejasnost, neizrečeno, aluzije, dvoumja, zadržanost, v prvi vrsti pa molk, je to zato, ker v to enigmatično praznino umesti zlo. Molččči Drugi je zanj zlobni Drugi, Drugi, ki ga obsoja. Zato ni nobenega paradoksa v tem, da Rousseau, ki vseskoz sanja o samozadostnosti, o radikalni ločitvi od Drugega, vseeno ne more brez Drugega. Ob vsem distanciranju od Montaigna, ki da je pisal za druge za razliko od njega, ki piše zase,¹⁶ Rousseau ni avtist, marveč tudi sam piše za Drugega. Pravzaprav bi morali reči, da Rousseau ne pusti tega Drugega pri miru in ga tudi ne more pustiti pri miru, ker ga vseskozi muči vprašanje, kako tega Drugega, ki ga presoja, ocenjuje, obsoja, skratka, ki mu hoče zlo, ne pustiti do besede.

Rousseaujev avtobiografski projekt, a tudi Sartrov, kot bomo še videli, motivira želja ne biti »igrača« v rokah Drugega. Rousseauju je neznosna misel, da je viden z mesta, ki mu uhaja, skratka, da je izroččen na milost in nemilost pogledu Drugega. Zato je poglobitveni zastavek rousseaujevskega pisanja o sebi obvladati pogled Drugega. V Rousseaujevi avtobiografiji bi lahko videli poskus konstruirati točko ideala jaza, to je točko, »iz katere se bo subjekt videl ... kot da ga gleda nekdo drug«, natančneje, točko, »s katere me Drugi vidi v obliki, v kateri mi ugaja, da me vidi«.¹⁷ Pisanje o sebi naj bi torej ukinilo shizo

¹⁵ Cf. C. Soler, *L'aventure littéraire ou la psychose inspirée. Rousseau, Joyce, Pessoa*, Ed. In Progress. Édition du Champ lacanien, Pariz 2001, str. 41f.

¹⁶ »Lotil sem se enakega podjetja kot Montaigne, toda s ciljem, ki je nasproten njegovemu: kajti on je svoje *Eseje* pisal za druge, jaz pa pišem svoja sanjarjenja zase ... « J.-J. Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire*, O.C., 1, 860.

¹⁷ J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Seminar knjiga XI.*, prev. R. Močnik, Z. Skušek-Močnik, S. Žižek, CZ, Ljubljana 1980 str. 355.

med očesom in pogledom, to, da »se ne vidim tam, od koder se gledam«, in sicer tako, da »točko, iz katere se subjekt vidi kot manko« prekrije s »točko, iz katere subjekt vidi sebe kot nekoga, ki je vreden ljubezni«. ¹⁸ V tej perspektivi bi lahko rekli, da je pisanje o sebi kot tako v popolnem nasprotju s preskripcijo psihoanalize: »*Wo Es war, soll Ich werden*«. Rousseau krivdo za neuspeh koincidence na sebi in za sebe naprti Drugemu, ki mu hoče zlo. Tudi pri Sartru je konflikt med pogledom Drugega in »notranjim« pogledom konstitutiven za zasebje. Vseeno pa neuspeha želje biti na sebi za sebe ne more pripisati zgolj Drugemu, pač pa ga umešča v samo strukturo želje biti, želje po ponovnem rojstvu subjekta. Kajti še preden se Sartre lahko vpraša, »Kaj sem jaz?«, se mora vprašati, ali sploh je, ali sploh obstaja.

Avtobiografija neprevaranca se že od začetka razlikuje od rousseaujevskega modela. Sebstvo se išče, koplje po sebi, se zalezuje, posiljuje. Hoče se zasačiti, toda kaj ali koga hoče zasačiti in pri čem? Kako preprečiti, da ne nasedem objektiviranemu sebstvu, »za sebe«, ki je postalo »na sebi«, je vprašanje, ki ne neha mučiti Sartra. Kje je sploh mogoče srečati avtentično sebstvo, sebe takega, kot sem v resnici? Ali ne pomeni biti avtentičen popustiti prijem, zgubiti nadzor, z eno besedo, »zgubiti se« (*se perdre*), kot pravi sam Sartre? »Vedno bolj sem prepričan, da je zato, da dosežeš avtentičnost, nujno, da se nekaj zlomi«, zapiše, denimo, v *Carnets*, kjer celo odkrito prizna, da mu Gauguin, Van Gogh in Rimbaud zbujejo nelagodje, ker so si upali iti do konca samih sebe. ¹⁹ V nasprotju z njimi se Sartre vedno »najde«, ker »ne popusti prijema ... privezan je na jambor«, ki je zanj želja pisati: »...obvaroval sem se pred zlomi. Privezan sem na svojo željo pisati.« (C, 43) Še bolj občuduje Rimbauda, ker se je odpovedal pisanju. Za Sartra bi taka odpoved pomenila pravcato katastrofo, eksistencialno izgubo. Radikalno dejanje zanj zato ni odpoved Nobelovi nagradi, ampak odpoved pisanju. Sartre je pripravljen žrtvovati avtentičnost, ker se ni pripravljen odpovedati pisanju. Ne pisati več za Sartra ne bi pomenilo samo ne biti več on sam, pač pa, še huje, ne biti. V luči strahu pred tem, da bi »se izgubil«, v »nezmožnosti zgubiti se«, tipični drži neprevaranca, se nam liki obupancev iz njegovih del kažejo kot inverzna projekcija nekoga, ki je vseskoz na varnem, ker se oklepa »jambora« pisanja. Za Sartra potemtakem ni druge avtentičnosti kot tiste, pridobljene s pomočjo »besed«.

¹⁸ *Ibid.*, str. 358.

¹⁹ »Primerjava z Gauguinom, Van Goghom ali Rimbaudom mi zbuja kompleks manjvrednosti ... Celo med vojno padem na noge, ker takoj mislim na to, da bi pisal o tem, kar čutim in kar vidim. Če se postavim pod vprašaj, je to zato, da bi pisal o rezultatu te preiskave... če bi zares poskušal, četudi za uro, suspendirati jo [mojo željo pisati], jo dati v oklepaj, bi izginil razlog za to, da kar koli postavim pod vprašaj.« J.-P. Sartre, *Les Carnets de la drôle de geurre*, Gallimard, Pariz 1983, str. 43f. (V nadaljevanju C)

Potrebuje besede, zato da bi lahko obvladal svoje življenje, besede zavesti, ki vohuni za samo sabo, zato rade volje prizna: »Res je, nisem avtentičen. Vse, kar čutim, še preden čutim, vem, da to čutim. Se pravi, da čutim le napol, saj sem ves zaposlen s tem, da to opredelim in mislim.« (C, 82) Neavtentičnost je cena, ki jo je Sartre pripravljen plačati za to, da pristane na ireduktibilni prepad med simbolnim in realnim, da nas »besede« nepovratno ločijo od »reči«, od realnega. Reči jaz pomeni že potopiti se v univerzalizem vseh jazov, utopiti se v govoric, za katero nisi sam postavil pravila.

V kolikšni meri je potem zahteva po spoznavanju sebe prek pisanja o sebi sploh pertinentna, če pa Drugi nenehno parazitira na meni, in to meni navkljub? Predvsem pa, kako se ogniti pasti Drugega, ko pa ni neposrednega in ekskluzivnega dostopa do sebe, ki ne bi že bil posredovan z besedami Drugega? Kako ostati zvest sebi s pomočjo besed in besedam navkljub, tistim besedam, ki so se valjale po tisočerih ustih, ki torej ravno niso moje besede?²⁰ Sartre noče nasesti niti označevalcu: »Umeščen sem v govorico, ne morem biti tiho, ko govorim, padem v ta neznani, tuji red in pri priči postanem odgovoren, ne morem drugače, kakor da postanem odgovoren... Po eni strani smo popolnoma odgovorni, po drugi popolnoma nedolžni, ker ne vemo, kaj rečemo.«²¹

Pisanje o sebi se pri Sartru manifestira kot boj na življenje in smrt, ne samo med željo biti in pogledom Drugega,²² temveč tudi z drugostjo govorice. Neprevarančev silogizem bi lahko povzeli takole: 1. govorica reče več, kot lahko jaz vzamem nase oziroma nisem to, kar govorica reče; 2) *cogito* je zmožen nevtralizirati drugost, zunanost govorice, kot Sartre eksplicitno zavrzi: »Govorica se mi lahko upira, lahko me zavaja, toda nikoli ji ne bom nasedel, če tega nočem, ker imam vedno možnost, da se vrnem k temu, kar sem, k tej praznini, k tej tišini, ki sem, prek katere govorica sploh je in svet je« (SL, 218); se pravi, govorica me ne more prevarati: sem, kar rečem; toda 3) prezenca Drugega je pred subjektom *cogita*: »Ostaja, da je Drugi tam, ki me gleda...« (SL, 218). Spet torej padem v past Drugega: sem to, kar Drugi reče, da sem. Tudi Sartre se torej znajde pred rousseaujevsko pastjo: zato da bi bil, je treba anulirati, ukiniti Drugega.

²⁰ V *Erostratu* lahko, denimo, preberemo: »... želel bi si besed, ki bi bile *samo moje*. A tiste, ki so mi na voljo, so se vlačile po ne vem kolikerkih zavestih.« Navajamo po S. Vassallo, *Sartre et Lacan*, str. 166.

²¹ J.-P. Sartre, *Symphonie Littéraire*, v: *Proses de jeuneuse*, OC, Pléiade, str. 205. (V nadaljevanju SL)

²² Zgolj s tem, da me Drugi gleda, ne da bi pri tem odprl usta, so mi »...moje kretnje odtujene, ukradene, tam spodaj tvorijo strahotni šopek, o katerem ne vem ničesar...« (SL, 218).

To je razvidno že iz tega, da je za Sartra oče privilegirana figura Drugega, ki subjektu krade bit. »Dobrega očeta ni, to je pravilo ... tega [je] kriva očetovska vez, ki je nekaj trhlega.« (B, 205) Očetovski pogled je ubijalski, ker subjektu trasira usodo, s čimer ga sili v nemogočo izbiro: ponoviti očetovo življenje, se pravi umreti, ali pa se upreti – se pravi, postati sam svoj sin. V biografiji Mallarméja tako zapiše: »... otrok ne bo ubežal usodnosti rojstva, razen če mu ne uspe ponovno se ustvariti.«²³ Na prvi pogled se zdi, da je Sartre pred lažjo izbiro. Kajti nadjazovska figura očeta iz Sartrovih biografij Mallarméja, Baudelaira, Flauberta, je v ostrem nasprotju z odsotnostjo njegovega lastnega očeta, za katerega pravi, da je »... moj oče bil tolikanj pozoren, da je umrl sebi v škodo... Ko bi bil moj oče ostal živ, bi bil legel name, kakor je bil dolg in širok, in bi me bil strl. Na srečo je umrl že v zgodnji mladosti; sredi med Eneji, ki nosijo na hrbtu svoje Anhize, bredem od enega brega do drugega sam in z zaničevanjem do tistih nevidnih roditeljev, ki jašejo na hrbtih svojih sinov skozi vse življenje.« (B, 205) Sartre od tod sklepa, da ni med njima nobenega razmerja filiacije: »Ta oče ni niti senca niti pogled: nekaj časa sva skupaj tlačilo travo, to je vse. Bolj kot o tem, da sem sin umrlega, so me prepričevali o tem, da sem otrok čudeža.« (B, 206) Sartre gre celo tako daleč, da zatrdi, »... jaz nimam nadjaza« (B, 205, mi podčrtujemo), kajti »pustil sem za seboj mladega mrtveca, ki še ni utegnil postati moj oče in ki bi danes mogel biti moj sin« (B, 205). Toda čeprav se zdi, da je naloga samoporajanja za Sartra lažja kakor za pisce, ki jih zadene »očetovsko prekletstvo«, kot sam prepričljivo pokaže v njihovih biografijah, ni Drugi, ki mu krade bit, zanj nič manj prisoten, kot je razvidno iz Sartrovega ambivalentnega odnosa do smrti.

Smrt nastopa pri Sartru v dveh registrih: kot realno v Lacanovem pomenu, to je, kot izbruh nečesa, kar ne sodi (več) v register subjektivnih možnosti, kot irupcija nesmisla, ki prihaja od zunaj in ki v nasprotju s tem, kar trdi Heidegger, ne podeli nobenega smisla človekovemu življenju, ampak ga oropa vsakega smisla.²⁴ Po Sartru namreč odloča o svojem smislu sólo življenje, ker ni drugo kot nenehno spreminjanje samega sebe. Toda spreminja se tudi mrtvo življenje, čeprav je že zaključeno, kajti »njegov smisel se ne neha modificirati od zunaj.... Sam obstoj smrti nas tako popolnoma odtuji v našem

²³ Mallarmé, *la lucidité ou sa face d'ombre*, ur. A. Elkaim-Sartre, Gallimard, Pariz 1986, str. 123.

²⁴ Fakticiteta smrti je po Sartru čista kontingenca, naključje, ki je kot tako nemišljivo. V eksplicitni polemiki proti Heideggerju tako zatrdi, da smrt ni možnost, ki pripada konstituciji *Dasein*, pač pa ukinitvev vseh možnosti: »To nenehno pojavljanje naključja sredi mojih načrtov, ne more biti dojeto kot *moja* možnost, pač pa, ravno narobe, kot izničenje vseh mojih možnosti, *izničenje, ki sólo ni več ena izmed mojih možnosti*.« (EN, 595, podčrtano v izvorniku)

lastnem življenju – v prid drugega.« (EN, 601) Smrt je tu ime za zmago gledišča drugega nad mojim glediščem: »... *dejstvo smrti* ... omogoči dokončno zmago gledišča Drugega... V tem smislu umreti pomeni biti obsojen ... na to, da eksistiraš le prek Drugega, da od njega prejemaš smisel in celo smisel njegove zmage«. (EN, 602).

Toda obstaja še druga, *simbolna* razsežnost smrti, ker samo pisanje zahteva ločitev od življenja. Tega ne smemo razumeti v najbolj banalnem pomenu, ko pisatelj »izgubi« svoje življenje, zato da bi zaživel simbolno, v svojih delih, ki bi mu dala nesmrtnost. Daleč od tega, da bi bil Sartre indiferenten do nesmrtnosti, mu gre pri evokaciji smrti v prvi vrsti za to, da zaznamuje točko preloma, ki koincidira s simbolnim rojstvom. Ker noben dogodek, ki se je dejansko zgodil v »resničnem« življenju, ne more pojasniti subjektovega simbolnega rojstva v pisanju, skozi pisanje, mora Sartre le-to situirati v neprekoračljivo zev, hiatus med življenjem in simbolnim redom, ki pa ni umestljiv v linearno kronologijo. Sartrova rešitev je, da vznik novega subjekta situira v neko nemišljivo točko, kjer rojstvo koincidira s smrtjo. Ključna je prav ta artikulacija smrti in ponovnega rojstva. Zato, da bi se lahko subjekt ponovno rodil – skozi pisanje –, mora poprej umreti. Ključno za naše razpravljanje je, da nastopa smrt kot nekakšen skok, ki subjektu omogoči, da se umesti v fiktivno prihodnost, od koder gleda na svojo sedanost. Kajti za Sartra je šele smrt tista, ki odpira pogled na življenje – kot da bi bilo že dopolnjeno, se pravi, z vidika poslednje sodbe. Sam Sartre lucidno opozori na imaginarizacijo subjektovega simbolnega rojstva, na prevaro, past, v katero se sam ujame, saj teorizira razcep med »živeti« in »pripovedovati« oziroma afiniteto med pisanjem in smrtjo v terminih »biografske iluzije«, za katero je konstitutivno verovanje, »... da je lahko življenje, ki ga živimo, podobno življenju, o katerem pripovedujemo.« (C, 106) Sartre se sicer norčuje iz tistega, čemur pravi »retrospektivna iluzija«, ki mu omogoči, da se groze pred realno smrtjo znebi tako, da jo prevede v slavo, nesmrtnost, skratka, simbolno življenje:

»... in v bistvu je čisto res, da sem se imel za nesmrtnega: že vnaprej sem sam sebe ubil, kajti mrtvi edini uživajo nesmrtnost... da bi smrti odvzel njeno barbarsko krutost, sem si jo napravil za svoj smoter, svoje življenje pa za edini znani način, kako umreti. Počasi sem korakal svojemu koncu naproti in gojil pri tem samo toliko upov in želja, kolikor je bilo potrebno, da z njimi napolnim svoje knjige, ker sem bil prepričan, da se bo poslednji vzgib mojega srca zapisal na zadnjo stran zadnjega zvezka mojih del in da bo smrt pobrala le še mrtveca.« (B, 317)

Dolga pasaža v *Besedah* o strahu pred smrtjo pojasni, česa ga je pravzaprav groza:

»Smrt je bila moja vrtoglavica, ker nisem rad živel: to razloži tudi grozo, ki me je z njo navdajala. Ker sem jo enačil s slavo, sem si jo napravil za svoj cilj.... Dolgo časa sem se bal, da bi končal tako, kakor sem začel, neznano kje in neznano kako, in da bi bila *ta negotova smrt samo odsev mojega negotovega rojstva*.« (B, 314, mi podčrtujemo)

Torej ga ni groza smrti kot take, saj naj bi mu fiktivna, imaginarna smrt zagotovila simbolno življenje, pač pa se boji obskurne, naključne, kontingentne smrti. Nekaj strani naprej lahko preberemo:

»... k temu življenju, ki se mi je zdelo dolgočasno in ki nisem znal iz nje napraviti nič drugega kot orodje moje smrti, sem se na skrivaj vedno znova vračal, da bi si ga rešil; gledal sem nanj z očmi iz prihodnosti in kazalo se mi je kot nekakšna ganljiva in čudovita zgodba, ki sem jo živel za vse ljudi, ki je po moji zaslugi ne bo treba živeti nikomur več in jo bo dovolj samo povedati. Tega sem se lotil s pravo srditostjo: *za prihodnost sem si izbral preteklost velikega mrtveca in sem poskusil živeti narobe*. Med devetim in desetim letom sem postal popolnoma postumen.« (B, 318, mi podčrtujemo)

V teh pasajah vidimo v zgoščeni obliki sartrovsko avtobiografsko strategijo: pripoved o otroštvu, to je retrospektivna pripoved, pripovedovana z gledišča »smrti«, validira otroštvo, ki je kot tako določeno z gledišča Drugega, reducirano na objekt »pogleda« Drugega: »Moja resnica, moj značaj in moje ime so bili v rokah odraslih; navadil sem se bil, da *sem gledal sam sebe z njihovimi očmi*.« (B, 244, mi podčrtujemo) Ob vsej kritiki retrospektivne iluzije, ker otroka reducira na objekt pogleda Drugega, se ji Sartre ne more odpovedati, saj prav ta iluzija pripravi teren za umestitev ponovnega rojstva skozi pisanje. Ta iluzija, četudi kritizirana v sami avtobiografiji, ostaja torej konstitutivna za avtobiografsko gledišče. Kot tipičen neprevaranec se Sartre ne prepozna v »družinskem romanu«. ²⁵ Neznosna mu je misel, da bi ga lahko konstituiralo to, kar je sam preživel oziroma, kar so preživeli njegovi starši. Ko pripoveduje o dogodkih iz svojega otroštva ali o življenju svojih staršev oziroma starih staršev, mu to ostaja nekako tuje, zunanje, dobesedno ga ni v teh zgodbah. Akt, s katerim se subjekt postavi na svoj izvir, zahteva namreč kot svoj predpogoj zanikanje očetovske filiacije, še več, izbris preteklosti. Gre za subjekta,

²⁵ »... ker sem bil brez trdega Mojzesa, ki me je zaplodil, ves šibak, ker me je oboževanje starega očeta navdalo z domišljavostjo, sem bil čisti predmet, v pravem smislu besede posevečen za mazohizem, ko bi bil le mogel verjeti v družinsko komedijo. Toda vanjo nisem verjel.« (B, 263)

ki je dobesedno brez zgodovine, brez preteklosti. V zadnji instanci bi morali reči, da fantazmo samoporajanja animira zanikanje, ne pristajanje na to, da bi moral biti dolžan svoje življenje nekemu drugemu, svojim staršem v prvi vrsti. Sartrovska želja biti, ponovno se roditi, pove pravzaprav samo to: nimam ne očeta ne matere, jaz sam sem oče in mati, ki sta na tem, da ustvarita tega otroka, ki mi je podoben. Tu je upravičena pripomba J.-B. Pontalisa, psihoanalitika *in* avtobiografa:

»Avtobiografija se pogosto zdi kot anticipiran nekrolog, kot poslednja gesta polastitve sebe... Reči *o* sebi zadnje besede, ta želja, ta fantazma je nedvomno aktivna. Toda reči *za* sebe prve besede pomeni zadovoljiti željo, katere interno protislovnost izkusi vsaka avtobiografija: narediti se za avtorja svojega življenja.«²⁶

Radikalna ambivalentnost Sartrove avtobiografije se na eni strani manifestira kot prezir do preteklosti, hegemonija sedanjosti, permanentno sovraštvo do otroštva, desolidarizacija s sabo, takim, kot je bil,²⁷ na drugi strani pa kot pogled »na svoj začetek« »z vrha svojega groba« (B, 314), to je kot pogled na otroka, ki živi svoje življenje v luči prihodnjega velikega moža. V *Besedah* je gledišče prihodnosti, se pravi, imaginarne smrti, postavljeno pod vprašaj, samo zato da bi bilo v naslednjem koraku ponovno zatrjeno, kar potrjujejo izrazi, kot so: »misliti zoper sebe« in »ne ozdraviš od sebe«:

»Tak je bil moj začetek... Pisati je zame dolgo časa pomenilo prositi Smrt in Vero pod neko masko, naj iztrgata moje življenje naključju. ... Spremenil sem se. Kdaj pozneje pom povedal ... kateri so bili razlogi, ki so me pripravili do tega, da sem sistematično *mislil zoper sebe* ... Retrospektivna iluzija se je razdrobila ... skoraj deset let sem človek, ki se prebujajo, ozdravljen dolge, trpke in sladke blaznosti... Odrekel sem se iluziji, nisem pa slekel kute: pišem še vedno. Kaj pa naj drugega počnem? ... Sicer pa je moja prevara, ta stara, razpadajoča zgradba, tudi moj značaj: znebiš se nevroze, a *od sebe ne ozdraviš*.« (B, 350–352, mi podčrtujemo in obenem popravljamo najbolj grobe prevajalske napake)

Fantazma samoporajanja je situirana prav v interval med: »Tak je moj začetek« in »Spremenil sem se«. Pisanje o sebi kot desolidarizacija s prete-

²⁶ J.-B. Pontalis, *Pendre de vue*, Gallimard, Pariz 1988, str. 258.

²⁷ Kot zatrdi Sartre v *Besedah*, se je s pisanjem *Gnusa* začasno identificiral »z neupravičenim, plehkim bivanjem soljudi in [je] pri tem sam sebe oprostil sokrivde,« vendar se je od tega bivanja takoj distanciral in ga spremenil v »odskočno desko moje slave«. (B, 350f)

klim sabo priča o žalovanju za nemožno koincidenco s samim sabo, za nemožnostjo zasesti točko, od koder bi imel pogled na življenje že med samim življenjem, nemožnostjo živeti svojo prihodnost v sedanosti ali, kot pove sam Sartre, živeti svoje življenje z gledišča prihodnjega velikega človeka.²⁸

V primatu prihodnosti, ki ga Sartre teorizira v *Biti in ničū*²⁹ in ponovno zatrdi v *Besedah*³⁰, bi zato lahko videli fantazmo samoporajanja *in nuce*. Obravnavati »svoje življenje tako, da nanj gledamo, izhajajoč iz smrti, bi pomenilo obravnavati svojo subjektivnost, izhajajoč iz gledišča drugega. Videli smo, da to ni mogoče.« (EN, 603). To, kar je za filozofa nemogoče, hoče avtobiograf narediti možno – prek fantazme samoporajanja, ko se postavi na gledišče smrti. Prav v tisti meri, v kateri se o smislu življenja odloča za nazaj, z gledišča smrti, ki je za Sartra poistoveteno z glediščem Drugega, hoče obvladati smisel svojega življenja – ne samo za časa življenja, pač pa tudi po smrti. V zadnji instanci gre za to, kako zmagati nad zmago Drugega, nad spremembami, ki se izvršijo *post mortem* z gledišča Drugega. To pa lahko stori le, če vnaprej sam zasede gledišče smrti, tj. Drugega.

Paradoks Sartrove avtobiografije bi lahko opredelili takole: tisto, za kar mu predvsem gre, je nesmrtnost. Cena za nesmrtnost je nedvomno smrt, toda smrt pomeni hkrati zaustavitev pisanja, tega ustvarjanja sebe s seboj oziroma pomeni razlastitev sebe in svojega dela, ki se ga polasti Drugi. Kako torej onemogočiti petrifikacijo svojega dela, kako preprečiti, da bi sam »postal svoj nekrolog« (B, 322), kako naj to delo ostane živo, se pravi odprto za svoje možnosti, za prihodnji razvoj, če pa nadaljevanje mojega samoporajanja skozi pisanje smrt ravno onemogoči? Zvijajača, s katero se Sartre bori proti objektivaciji sebe in svojega dela, je v tem, da ponudi totalizacijo sebe v nedokončanem stanju, totalizacijo z gledišča, ki je po definiciji nedostopno drugim: ne z gledišča svoje smrti, ampak z gledišča svoje »pred-smrti« (*pré-mort*).³¹ Z drugimi

²⁸ »Skratka, hotel sem gotovost, da bom pozneje postal velik mož, zato da bi lahko živel svojo mladost kot mladost velikega moža.« (C, 97) Četudi je daleč od tega, da bi si prizadeval komunicirati z drugim, da bi bil subjekt dialoga, je za Sartra nujno, zato da bi sploh bil, da bi prišel do biti, da ga pripozna, sprejme, čim večje število drugih. Tudi za Sartra torej velja Lacanova pripomba o Joyceu: če naj si »naredi ime«, je nujno, da ga bere kar največje možno število. Sartre že od otroštva sanja o svojih prihodnjih bralcih.

²⁹ »Prihodnost je tista, ki odloča o tem, ali je preteklost živa ali mrtva.« (EN, 556)

³⁰ »V življenju, ki je že končano, imamo konec za resničnost začetka.« (B, 319)

³¹ Sartre v pogovoru s Simone de Beauvoir takole pojasni to distinkcijo. Življenje ni nič drugega kot serija »privacij«, preden nastopi trenutek, ko mu je odvzeto vse, namreč smrt. Ni pa mu mogoče odvzeti, tega, »da se spominja svojega življenja s tem novim glediščem vred, ki se mi zdi nekaj nespornega, ne glede na zablodo o nesmrtnosti. Gre za nekakšno predsmrtno gledišče (*point de vue prémortel*), ki ni povsem isto kot smrtno gledišče, ampak gledišče trenutka, tik pred smrtjo...« Cf. »Entretiens avec Jean-Paul Sartre« v: S. de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux*, Gallimard, Pariz 1981, str. 542.

besedami, zastavek avtobiografije je v tem, da o svojem življenju pišeš tako, da to pisanje konstituira definitivno verzijo, se pravi, immuno za vsako spremembo od zunaj.

Kaj pomeni ta enigmatična distinkcija med glediščem smrti in glediščem pred-smrti? Gre za neznatno, a vseeno ključno premestitev: opazovati svoje življenje, ne z gledišča lastne smrti, pač pa z gledišča trenutka tik pred smrtjo. Nedvomno gre tu za fantazmatsko zmago nad smrtjo. Zastavek sartrovske avtobiografije je zelo precizen: gre za popolno obvladanje svojega življenja in dela. To je mogoče edino, če je življenje Jeana-Paula Sartra obravnavano kot popolnoma uresničeno, a vseeno nedokončano. Avtobiografija mora dati definitivno verzijo življenja, ki pa vseeno ostaja nedokončana, odprta. »Gospodar« svojega življenja in dela ostane edino, če sam ponudi njegovo totalizacijo, ki pa je odprta za možno, se pravi, totalizacijo, ki je zato imuna za poseg Drugega. Pravzaprav bi morali reči, de-totalizacijo, ker je podana z gledišča pred-smrti, ki je še vpisano v življenje, s čimer napotuje na možno nadaljevanje.

Če si Sartre prizadeva iztrgati sebe in svoje delo Drugemu, njegovemu omrtvičujočemu pogledu, če hoče za vsako ceno ostati živ – četudi zgolj v svojem delu, skozenj – potem zmage nad Drugim ne more doseči zgolj s tem, da Drugega zamenja na mestu dokončne totalizacije, smrti. Pač pa se mora postaviti na točko, od koder je mogoče izreči »poslednjo sodbo«, a vseeno pustiti še margino, prazen prostor za možno. Paradoks je v tem, da se mora Sartre, ki si je že v rani mladosti trasiral življenjsko pot: pisati, zato da bi bil, da bi iztrgal svoje življenje iz kontingentnosti eksistence in dosegel nujnost biti, na koncu okleniti kontingence kot tiste rešilne bilke, ki naj bi mu omogočila ohraniti nadzor nad svojim življenjem, ne samo do konca, to je, do smrti, ampak tudi po njej – za zmerom, večno. A prav to zatekanje v kontingenco je maščevanje nezavednega nad tistim, ki se mu ni pustil prevarati.