

# BOG UČITELJ GOSPODAR



Zoja Skušek — Močnik  
GLEDALIŠČE KOT OBLIKA  
SPEKTAKELSKJE FUNKCIJE

Slavoj Žižek  
HEGEL IN OZNAČEVALEC

Braco Rotar  
GOVOREČE FIGURE

Rastko Močnik  
MESČEVO ZLATO

Mladen Dolar  
STRUKTURA  
FAŠISTIČNEGA GOSPOSTVA

Rado Riha  
FILOZOFIJA V ZNANOSTI

Valentin Kalan  
TUKIDIDES, LOGOS  
ZGODOVINE IN RAZREDNI BOJ

Zbornik  
GOSPOSTVO, VZGOJA, ANALIZA

Nenand Mišičević  
JEZIK KOT DEJAVNOST

Jure Mikuž  
PODOBA ROKE

Slavoj Žižek  
FILOZOFIJA SKOZI  
PSIHOANALIZO

Sigmund Freud  
DVE ANALIZI

Zbornik  
HITCHCOCK

Rado Riha, Slavoj Žižek  
PROBLEMI TEORIJE FETIŠIZMA

Zbornik  
OD GALILEJA DO PLATONA

P/2

BOG, UČITELJ, GOSPODAR

194245

# BOG, UČITELJ, GOSPODAR

Filozofija skozi psihoanalizo 6

Problemi-Razprave  
Društvo za teoretsko psihoanalizo  
Ljubljana, 1991





Zbirka ANALICTA

Uredniški odbor

Miran Božič, Mladen Dolac, Rado Riha, Slavko Žitek (predsednik)

UČITELJ

Izdajatelj

Društvo za teoretsko psihoanalizo

# BOG, UČITELJ, GOSPODAR

Filozofija skozi psihoanalizo 6

Ad: Pravi imal.

Ad: Torej se vidil, da z g... ..

Ad: Ne vidim dobro. Kajti če govorjenje ni nič drugega kot preka-  
žanje, potem to počemo tudi tedaj, ko počemo. Pojemo da govorimo in  
ne da bi bil pogov nas kdo, ki bi se učil. Zato mislim, da tedaj ne  
ničesar učil.

Ad: Jez pa, nasprotno, mislim, da obstaja nek način pravi  
spominjanja, in to počej pomembna načina, na kateri je vob  
samen tako zapisa pogovora. Toda če misli, da se ne učil, ki  
spominjanja, mi da se ne učil, ki se spominja, ni ne bo učil.

1 Prevajeno po Anali Avgusta op. 11,2. Črna ... ..

2 Leta XXX, ... ..

3 ... ..

4 ... ..

Problemi-Razprave  
Društvo za teoretsko psihoanalizo  
Ljubljana, 1991

**BOG, UČITELJ, GOSPODAR**

**Zbirka ANALECTA**

**Uredniški odbor**

Miran Božovič, Mladen Dolar, Rado Riha, Slavoj Žižek (predsednik)

**Izdajatelj**

Društvo za teoretsko psihoanalizo

*Razprave 1/1991*

*Problemi 2/1991*

**Uredništvo *Problemov-Razprav***

Miran Božovič, Mladen Dolar, Zdravko Kobe, Rastko Močnik, Stojan Pelko, Rado Riha, Slavoj Žižek

**Glavni urednik *Problemov***

Miran Božovič

**Odgovorna urednica *Problemov***

Alenka Zupančič

**Izdajatelj**

LDS, Ljubljana, Dalmatinova 4

**Oblikovanje**

VSSD

**Tisk**

VBeS

**Naklada**

1050

**Letna naročnina**

500 din

**Cena te številke: 100 din**

Avrelij Avguštin

## UČITELJ<sup>1</sup>

I,1.

Avguštin: Kaj želimo po tvojem mnenju doseči tedaj, ko govorimo?

Adeodat: Kolikor se morem ta trenutek domisliti, se mi zdi, da želimo učiti ali se učiti.

Avg.: Eno od tega dvojega vidim in se s tem strinjam. Kajti ko govorimo, je očitno, da želimo učiti. Toda kako se učiti?

Ad.: Kaj bi rkel drugega v primeru, ko sprašujemo?

Avg.: Mislim, da tudi tedaj ne želimo drugega kot učiti. Kajti povej mi, ali nekoga sprašuješ iz kakega drugega vzroka, če ne zato, da bi ga poučil o tistem, kar želiš.

Ad.: Prav imaš.

Avg.: Torej že vidiš, da z govorom<sup>2</sup> ne želimo doseči drugega, kot to da bi učili.

Ad.: Ne vidim dobro. Kajti če govorjenje ni nič drugega kot izrekanje besed, potem to počnemo tudi tedaj, ko pojemo. Pojemo pa čestokrat sami, ne da bi bil poleg nas kdo, ki bi se učil. Zato mislim, da tedaj ne želimo ničesar učiti.

Avg.: Jaz pa, nasprotno, mislim, da obstaja nek način učenja preko spominjanja<sup>3</sup>, in to precej pomemben način, na katerega bova naletela v samem teku najinega pogovora. Toda če misliš, da se ne učimo, ko se spominjamo<sup>4</sup>, niti da se ne uči tisti, ki se spominja, ti ne bom nasprotoval

<sup>1</sup> Prevedeno po: *Avrelii Avgustini opera*, pars II,2. Corpus christianorum, Series Latina XXIX, Turnholti 1970.

<sup>2</sup> *locutio*

<sup>3</sup> *per commemorationem*

<sup>4</sup> *recordari*

in bom zaenkrat določil dva razloga, zakaj govorimo: govorimo zato, da bi učili ali spomnili bodisi druge bodisi nas same; in slednje počnemo tudi tedaj, ko pojemo. Ali se ti ne zdi tako?

Ad.: Ne povsem. Precej redko namreč pojem zato, da bi samega sebe spomnil. Pojem zgolj v lastno veselje.

Avg.: Vidim, kaj misliš. Toda ali ne opaziš, da je to, kar te razveseljuje pri petju, neka modulacija zvoka? In ker lahko modulacijo besedam dodamo ali odvezamemo, je govorjenje nekaj drugega kot petje. Kajti poje se lahko tudi na piščal ali brenkalo, pojejo ptiči, in tudi mi sami si včasih brez besed popevamo kako melodijo, ki ji lahko rečemo pesem, ne pa govor. Imaš kak ugovor?

Ad.: Nobenega, seveda.

## 2.

Avg.: Po tvojem mnenju je torej govor osnovan zgolj zaradi učenja in spominjanja?

Ad.: Tako bi mislil, ko me ne bi pri tem vznemirjalo dejstvo, da prav gotovo govorimo tudi tedaj, ko molimo, in vendar ne bi bilo prav misliti, da mi Boga česa učimo ali na kaj spomnimo.

Avg.: Občutek imam, da ne veš, da nam je bilo naročeno, naj molimo v zaprtih sobah<sup>5</sup>, kar pomeni v svetem prostoru duha, samo zato, ker Bog za izpolnitev naših želja ne potrebuje našega govora, da bi ga ta učil ali spomnil. Kdor namreč govori, daje preko artikuliranega zvoka zunanji znak svoje volje. Toda Boga je treba iskati in prositi v samih globinah racionalne duše, ki se ji reče notranji človek<sup>6</sup>. Tu namreč hoče imeti Bog svoj tempelj. Kaj nisi bral pri apostolu: »Mar ne veste, da ste božji tempelj in da božji Duh prebiva v vas?«<sup>7</sup> in da »v notranjem človeku... Kristus prebiva«<sup>8</sup>. In ali nisi opazil niti besed pri preroku: »Trepetajte in nikar ne grešite, premislite v svojem srcu, na svojih ležiščih, in umolknite! Darujte pravične daritve in upajte v Gospoda!«<sup>9</sup> Kje misliš, da se lahko daruje pravične daritve, če ne v templju duha in na ležiščih srca? Kjer pa je treba darovati, tam je treba tudi moliti. Ko molimo, zato ne potrebujemo besed, se pravi besed, ki bi

<sup>5</sup> Cf. Mt. 6,6.

<sup>6</sup> Cf. Rim. 7,22.

<sup>7</sup> 1 Kor. 3,16.

<sup>8</sup> Ef. 3,16-17.

<sup>9</sup> Ps. 4,5-6.



zvene, razen če ne gre morda za tak primer, kot ga srečamo pri duhovnikih, ki uporabljajo besede za označevanje svojih misli, da bi jih slišali, ne Bog, temveč ljudje, da bi se ti spomnili in se v soglasju z njimi obrnili proti Bogu. Ali si ti drugačnega mišljenja?

Ad.: V celoti soglašam.

Avg.: Torej te ne vznemirja dejstvo, da je vrhovni učitelj učence, ko jih je učil moliti<sup>10</sup>, učil določenih besed? Zdi se, da na ta način ni delal drugega, kot jih učil, kako je treba pri molitvi govoriti.

Ad.: To me prav nič ne vznemirja. Kajti ni jih učil besed, temveč stvari same, in to z besedami, s katerimi naj bi tudi sami sebe opominjali na to, h komu in za kaj je treba moliti, tedaj, ko bi molili, kot smo dejali, v svetem prostoru duha.

Avg.: To razumeš pravilno. In če bi kdo trdil, da - tudi ko sicer ne izdamo nobenega glasu - že samo zato, ker mislimo na besede, znotraj v svoji duši vendarle govorimo, bi prav tako - v to sem prepričan - opazil, da govor niti v tem primeru ne stori drugega kot to, da nas spomni, saj tedaj spomin izlušči besede, ki so vsidrane v njem, in v duh privede stvari same, katerih znaki so besede.

Ad.: Razumem in ti sledim.

**Alli so vse besede znaki  
in znaki česa so?**<sup>11</sup>

II,3.

Avg.: Torej se razume med nama, da so besede<sup>12</sup> znaki<sup>13</sup>?

Ad.: Da.

Avg.: Ali je znak, ki ne označuje nečesa, lahko znak?

Ad.: Ne, ne more biti.

Avg.: Koliko besed je v tem verzuz: *Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui?*<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Mt. 6,9-13; Lk. 11,2-4.

<sup>11</sup> Mednaslove in navednice v nadaljevanju povzemamo po G. Madec (ur.): *Oevres de Saint Augustin* 6, Dialogues philosophiques, Desclée De Brouwer 1976.

<sup>12</sup> Latinska beseda *verbum* v širšem pomenu označuje besedo, v ožjem glagol. Podobno tudi *nomen* v širšem pomenu označuje ime, v ožjem samostalnik; vseeno smo ga dosledno prevajali kot ime.

<sup>13</sup> *signum*

<sup>14</sup> Verg., Eneida 2,659.

Ad.: Osem.

Avg.: Torej osem znakov?

Ad.: Tako je.

Avg.: Prepričan sem, da razumeš ta verz.

Ad.: Mislim, da dovolj dobro.

Avg.: Povej mi, kaj označuje<sup>15</sup> posamezna beseda.

Ad.: Vidim sicer, kaj označuje »če«, vendar ne najdem nobene druge besede, s katero bi to lahko razložil.

Avg.: Ali boš odkril vsaj to, kje se nahaja tisto, karkoli že je, kar označuje ta beseda?

Ad.: Zdi se mi, da označuje dvom. In kje naj bi bil dvom, če ne v duhu?

Avg.: To zaenkrat sprejemem. Nadaljujva z ostalimi besedami.

Ad.: Kaj naj »nič« označuje drugega, če ne tistega, kar ne obstaja.

Avg.: Morda imaš prav. Vendar me od tega, da bi ti pritrdil, odvrta misel, da si prej zatrdil, da znak ne more biti tisto, kar ne označuje nečesa. Kar pa ne obstaja, nikakor ne more biti nekaj. Zato druga beseda tega verza ni znak, ker ne označuje nečesa, in napačno je, da sva izhajala iz postavke, da so vse besede znaki oziroma da vsak znak nekaj označuje.

Ad.: Ti me pa res mučiš. No, kadar nimamo ničesar, kar bi označili, je pač čista neumnost, da izrečemo besedo. Toda domnevam, da ti, ko sedaj govoriš z menoj, ne izustiš nobenega glasu v prazno, temveč mi z vsakim, ki pride iz tvojih ust, daješ znak, da bi kaj doumel. Potemtakem ni potrebno, da med govorjenjem izrečeš ta zlog, če z njim ničesar ne označiš. Toda če vidiš, da ta beseda prinaša nujno sporočilo in da nas, ko zazveni v ušesih, uči ali spomni, potem prav gotovo vidiš, kaj hočem reči, pa se ne morem izraziti.

Avg.: Kaj naj torej storiva? Ali naj, namesto da bi rekla, da ta beseda označuje stvar samo, ki ne obstaja, raje rečeva, da označuje neko stanje duha<sup>16</sup>, ko stvari sicer ne vidi, a kljub temu odkrije ali je prepričan, da je odkril, da ta ne obstaja?

Ad.: Prav to je morda tisto, kar sem poskušal razložiti.

Avg.: Pojdiva torej od tod, pa kakorkoli stvari že stojе, da se nama ne bi pripetilo kaj docela absurdnega.

Ad.: Kaj to?

Avg.: Da bi naju nič zadrževal in nama odvzemal čas.

<sup>15</sup> *significare*

<sup>16</sup> *affectio animi*

Ad.: To je pa res smešno in četudi ne vem, kako, vidim, da se lahko zgodi kaj takega. Ne, vidim celo, da se je to tudi dejansko zgodilo.

4.

Avg.: To vrsto protislovja bova jasneje doumela na ustreznem mestu, če bo Bog dal. Zdaj pa se vrni k tistemu verzu in poskušaj, kolikor je v tvoji moči, pokazati, kaj označujejo ostale besede.

Ad.: Tretje beseda je predlog »iz«<sup>17</sup>, namesto katerega lahko po mojem mnenju rečemo »od«<sup>18</sup>.

Avg.: Ne zahtevam od tebe, da en dobro znan izraz nadomestiš z drugim, prav tako dobro znanim, ki označuje isto, če pa vendar označuje isto. Toda za trenutek dopustiva, da je temu tako. Seveda, ko bi bil pesnik rekel ne »iz tolikega mesta«, temveč »od tolikega« in bi te vprašal, kaj označuje »od«, bi mi ti odgovoril »iz«, ker sta to pač dve besedi, se pravi, dva znaka, ki po tvojem mnenju označujeta eno in isto. Toda jaz iščem prav to - ne vem sicer kakšno - eno, ki ga označujeta ta dva znaka.

Ad.: Zdi se mi, da ta beseda označuje ločitev od stvari, v kateri se je nahajalo nekaj, za kar pravimo, da prihaja iz nje. Te stvari bodisi ni več, kot so lahko v tem verzu Trojanci iz Troje, četudi mesto samo ne obstaja več, bodisi ta stvar še obstaja, kot npr. rečemo, da so v Afriki trgovci iz Rima.

Avg.: Recimo, da ti pustim, da je temu tako, ne da bi našteval vse primere, ki gredo morda mimo tvojega pravila. Gotovo pa boš zlahka opazil, da si besede razložil z besedami, se pravi znake z znaki, dobro znane z drugimi, dobro znanimi. Jaz bi, nasprotno, želel, da mi, če je v tvoji moči, pokažeš prav te stvari, katerih znaki so te besede.

### Ali lahko pokažemo stvari brez znakov?

#### III,5.

Ad.: Čudi me, da ne veš, ali bolje, da se pretvarjaš, da ne veš, da moj odgovor, vse dokler se pogovarjava, nikakor ne more ustreči temu, kar želiš, saj ti ne morem odgovoriti drugače kot z besedami. Ti pa sprašuješ po stvareh, ki, karkoli že so, prav gotovo niso besede; po njih pa me vendar

<sup>17</sup> ex

<sup>18</sup> de

tudi sam sprašuješ z besedami. Najprej torej ti vprašaj brez besed, nato pa ti bom tudi sam odgovoril na ta način.

Avg.: Prav imaš, priznam. Toda če bi te vprašal, kaj označuje dvozložna beseda »stena«, kaj mi ne bi mogel te pokazati s prstom? Tako bi zanesljivo videl stvar samo, katere znak je ta dvozložnica, ne da bi ti pri tem izrekel kako besedico.

Ad.: Res. Vendar je to mogoče samo pri imenih<sup>19</sup>, ki označujejo telesa, in še to pod pogojem, da so ta prisotna.

Avg.: Kaj res rečemo, da je barva telo? Ali ni prej določena lastnost telesa<sup>20</sup>?

Ad.: Da.

Avg.: Zakaj lahko torej tudi nanjo pokažeš s prstom? Ali boš telesom dodal še lastnosti teles, tako da bo tudi zanje veljalo, da je o njih mogoče učiti brez besed?

Ad.: Ko sem rekel telesa, sem s tem mislil vse telesno<sup>21</sup>, se pravi vse, kar se da zaznati na telesih.

Avg.: Premisli, če vendar ne bi moral tudi sedaj česa izvzeti?

Ad.: Dobro, da si me opozoril. Kajti ne bi smel reči, vse telesno, temveč vse vidno<sup>22</sup>. Priznam namreč, da na zvok, vonj, okus, težo in drugo, kar spada k ostalim čutom, ne moremo pokazati s prstom, čeprav teh lastnosti ni mogoče zaznati brez teles in so potemtakem telesne.

Avg.: Kaj nisi še nikoli videl, kako se ljudje z gluhih malodane pogovarjajo s pomočjo kretenj in kako tudi sami gluhi ljudje prav tako s kretinjami sprašujejo, odgovarjajo, učijo ter označujejo vse, kar želijo, ali vsaj večino stvari? In tedaj brez besed ne kažejo samo vsega vidnega, temveč tudi zvok, vonj in drugo te vrste. Saj tudi gledališki igralci cele zgodbe pokažejo in odigrajo brez besed, z mimiko in plesom.

Ad.: Lahko ti oporekam samo s tem, da ti ne samo jaz, temveč tudi sam mimik ne more brez besed pokazati, kaj označuje tisti »iz«.

<sup>19</sup> *nomen*

<sup>20</sup> *corporis qualitas*

<sup>21</sup> *corporalia*

<sup>22</sup> *visibilia*

6.

Avg.: Morda govoriš resnico. Toda reciva, da on to lahko stori. Mislim, da ne dvomiš, da bo v tem primeru vsako gibanje telesa, s katerim mi bo poskušal pokazati stvar, ki jo ta beseda označuje, ne stvar sama, temveč njen znak. Zato tudi on sicer ne bo pokazal besede z besedo, vendar pa kljub temu znak z znakom in to tako, da bosta ta enozložnica 'iz' in njegova kretnja označevali isto stvar, za katero pa bi jaz želel, da mi jo pokaže brez uporabe znaka<sup>23</sup>.

Ad.: Kako je mogoče narediti to, kar zahtevaš, lepo te prosim?

Avg.: Kot je bilo mogoče pri steni.

Ad.: Saj tudi stene ne moreva več pokazati brez znaka, kot nama je pokazal najin premislek. Kajti to, da uperimo prst, ni isto kot stena, temveč je s tem dan znak, po katerem lahko steno vidimo. In zato ne vidim ničesar, kar bi lahko pokazali brez znaka.

Avg.: Oh, kaj le! Če bi te vprašal: »Kaj je to hoditi?«, in bi ti vstal in to storil, ali ne bi s tem prej segel po stvari sami, da bi me poučil, kot pa po besedah ali kakih drugih znakih?

Ad.: Da, priznam, in sram me je, da nisem videl tako očitne stvari. Hkrati z njo mi je sedaj padlo v glavo še tisoč drugih, ki jih je mogoče pokazati z njimi samimi in ne z znaki, kot npr. jesti, piti, sedeti, stati, kričati, in nešteto drugih.

Avg.: Daj, sedaj pa mi povej, kako bi me poučil, če bi te med samo hojo vprašal, kaj je to hoditi, in sploh ne bi poznal pomena te besede.

Ad.: Hoditi bi začel malo hitreje, da bi ti takoj po tvojem vprašanju pozornost pritegnil z neko novostjo, in vendar ne bi delal nič drugega kot to, kar bi ti moral pokazati.

Avg.: Ali veš, da je hoditi nekaj drugega kot hiteti? Kdor hodi, zato ne hiti, in kdor hiti, zato ne hodi. Govorimo namreč tudi o hitenju pri pisanju, branju in pri neštetih drugih priložnostih. Ko bi torej tisto, kar bi počel, po mojem vprašanju začel delati hitreje, bi mislil, da hoditi ni nič drugega kot hiteti - to bi bil namreč dodal na novo -, in zato bi se motil.

Ad.: Priznam, da ne moremo pokazati stvari brez znaka, če nas kdo povpraša po njej prav v trenutku, ko jo udejanjamo. Kajti če ne bomo dodali ničesar, bo oni, ki nas sprašuje, mislil, da mu tega nočemo pokazati in da, ne da bi se menili zanj, nadaljujemo s tistim, kar smo počeli že pred

<sup>23</sup> *sine significatione*

njegovim vprašanjem. Če pa nas bo vprašal po tistem, kar lahko udejanimo, in ne v trenutku, ko bi to tudi počeli, mu bomo po njegovem vprašanju to, po čemer sprašuje, pokazali s stvarjo samo (se pravi tako, da bomo to udejanili) in ne z znakom. Razen če me ne bo morda kdo vprašal, kaj pomeni 'govoriti' v trenutku, ko bom govoril, kajti karkoli bom rekel, da bi ga poučil, bom nujno moral govoriti. Na ta način ga bom torej brez skrbi poučil, dokler mu ne bo jasno to, kar želi vedeti, ne da bi se pri tem oddaljil od stvari same, ki naj bi mu jo pokazal, in ne da bi segal po znakih, ki niso stvar sama.

## Znaki, ki kažejo znake.

### IV,7.

Avg.: Prav gotovo zelo tehten odgovor. Povej torej, če lahko med nama odslej velja, da se da brez znakov pokazati bodisi tisto, kar ne počnemo v trenutku, ko smo vprašani, pa vendar to lahko takoj storimo, bodisi morda znake same, ki jih udejanjamo; kajti ko govorimo, delamo znake<sup>24</sup>, zaradi česar se tudi reče označiti<sup>25</sup>.

Ad.: Da, velja.

Avg.: Ko torej kdo sprašuje po določenih znakih, mu lahko znake pokažemo z znaki. Ko pa sprašuje po stvareh, ki niso znaki, mu lahko te pokažemo bodisi z njihovim udejanjanjem takoj po njegovem vprašanju, če jih je seveda mogoče udejaniti, bodisi s posredovanjem znakov, s katerimi mu nanje usmerimo pozornost.

Ad.: Da.

Avg.: V tej trojni razdelitvi, če ti je prav, najprej pretehtajva primer, ko znaki kažejo znake. Kajti ali so samo besede znaki?

Ad.: Ne.

Avg.: Zdi se mi torej, da med govorjenjem z besedami označujemo ali besede same ali druge znake, kot npr. tedaj, ko rečemo »kretnja« ali »črka« - kajti ti dve stvari, ki ju označujeta ti dve besedi, sta prav tako tudi znaka - ali pa označujemo kaj drugega, kar ni znak, kot npr. tedaj, ko rečemo »kamen«. Ta beseda je namreč znak, saj nekaj označuje, a to, kar označuje,

<sup>24</sup> *signa facimus*

<sup>25</sup> *significare*

zato še ni znak. Vendar pa taki primeri, ko besede označujejo stvari, ki niso znaki, ne spadajo v to področje, ki sva se ga namenila pogledati pobližje. Lotila sva se namreč tega, da pretehtava primere, ko znaki kažejo znake. Pri tem sva našla dve možnosti: da z znaki učimo ali priključimo v spomin bodisi iste bodisi druge znake. Ali se ti ne zdi tako?

Ad.: Očitno je, da je tako.

8.

Avg.: Povej mi torej, h kateremu čutu spadajo znaki, ki so besede.

Ad.: K sluhu.

Avg.: Kaj pa kretnje?

Ad.: K vidu.

Avg.: Kaj pa, ko naletimo na zapisane besede? Ali to niso besede? Ali pa bi bilo pravilneje, če bi jih razumeli kot znake besed, če naj bo beseda tisto, kar izgovorimo z artikuliranim glasom, ki ima nek pomen? Glasu pa ni mogoče zaznati z drugim čutom kot s sluhom. Zato, zaradi tega zapisana beseda postane znak za oči, preko katerega tisto, kar pripada ušesom, prodre do duha.

Ad.: Se popolnoma strinjam.

Avg.: Po mojem mnenju se boš strinjal tudi s tem, da nekaj označujemo, ko rečemo »ime«?

Ad.: Res je.

Avg.: Kaj pa?

Ad.: Natanko tisto, po čemer se vse stvari imenujejo, kot npr. »Romulus, Rim, krepost, reka« in nešteto drugih stvari.

Avg.: Kaj ta štiri imena ne označujejo nobene stvari?

Ad.: Seveda, mnogo stvari.

Avg.: Ali ni nobene razlike med temi imeni in stvarmi, ki jih označujejo?

Ad.: O, pa še kakšna.

Avg.: Želel bi, da mi poveš, v čem je ta razlika.

Ad.: V prvi vrsti v tem, da so imena znaki, stvari pa to niso.

Avg.: Ali sprejmeš, da vse, kar ni znak, a lahko označimo z znaki, imenujemo označljivo<sup>26</sup>, enako kot imenujemo tisto, kar lahko vidimo, vidno, da bi najino razpravljanje o tem teklo odslej malo bolj gladko?

<sup>26</sup> *significabilia*

Ad.: Sprejmem, seveda.

Avg.: Dobro. Ali one štiri znake, ki si jih izgovoril malo prej, ne označuje noben drug znak?

Ad.: Presenečen sem, da misliš, da sem že pozabil. Toda nisem: ugotovila sva, da so zapisane besede znaki znakov, ki jih izrazimo z glasom.

Avg.: Povej mi, v čem je razlika med njimi.

Ad.: Prvi so vidne stvari, drugi pa slišne<sup>27</sup> - zakaj namreč ne bi dopustila tudi te besede, če sva sprejela »označljive stvari«?

Avg.: V celoti jo sprejmem in mi je všeč. Toda ponovno te sprašujem, če teh štirih znakov ne more označevati noben drug slišni znak<sup>28</sup>, tako kot si se spomnil za vidne znake?

Ad.: Spomnim se, da sem tudi to malo prej povedal. Odgovoril sem namreč, da ime nekaj označuje in da med drugim označuje tudi one štiri besede. To pa vem, da so tako te štiri besede kot ono ime, če jih izrazimo z glasom, slišni znaki.

Avg.: V čem je torej razlika med slišnim znakom in slišnimi označenci<sup>29</sup>, ki so tudi sami ponovno znaki?

Ad.: Razlika med tem, čemur rečemo »ime«, in onimi štirimi besedami, za katere smo rekli, da jih to označuje, je po mojem mnenju v tem, da je prvo slišni znak slišnih znakov, medtem ko so ostali štirje sicer slišni znaki, vendar ne znakov, temveč stvari, deloma vidnih, kot npr. »Romulus, Rim, reka«, deloma pojmovnih<sup>30</sup>, kot npr. »krepost«.

9.

Avg.: Sprejmem ta odgovor in se z njim strinjam. Toda ali veš, da vsemu, kar izgovorimo z artikuliranim glasom, ki ima nek pomen, rečemo beseda?

Ad.: Vem.

Avg.: Torej je tudi beseda, za katero ugotovimo, da jo izgovorimo z artikuliranim glasom, ki ima nek pomen, ime. Če rečemo za moža, veččega govorništa, da sega po spodobnih besedah<sup>31</sup>, prav gotovo sega tudi po

<sup>27</sup> *audibilia*

<sup>28</sup> *signum audibile*

<sup>29</sup> *audibilia significata*

<sup>30</sup> *res intellegibiles*

<sup>31</sup> *bona verba*



imenih. In ko je pri Terenciju suženj odgovoril staremu gospodarju: »spodobnih besed, lepo te prosim!<sup>32</sup>, je bil ta uporabil tudi mnogo imen.

Ad.: Strinjam se.

Avg.: Torej dopuščaš, da tudi ta trozložna beseda, ki jo izrečemo, ko rečemo »beseda«, označuje ime in da je potemtakem znak tega imena?

Ad.: Dopuščam.

Avg.: Ker je beseda znak imena, ime znak »reke« in »reka« znak stvari, ki jo lahko tudi vidimo, bi želel, da mi enako, kot si povedal, v čem je razlika med znakom in imenom, ki je znak tega znaka, sedaj odgovoriš, v čem je po tvojem mnenju razlika med znakom imena, ki je, kot sva ugotovila, beseda, in samim imenom, katerega znak je.

Ad.: Mislim, da je razlika v tem, da to, kar označuje ime, označuje tudi beseda - kot je namreč »ime« beseda, tako je to tudi »reka« - da pa ime ne označuje vsega, kar označuje beseda. Kajti tako tisti »če« na začetku verza, ki si ga predložil, kot oni »iz« (s katerim se ubadava že tako dolgo časa, da sva prišla pod vodstvom razuma vse do te točke), sta prav gotovo besedi, vendar pa nista imeni. In takih primerov bi lahko našli še več. Ker so torej vsa imena besede, niso pa vse besede imena, se mi zdi razlika med besedo in imenom, se pravi med znakom znaka neke stvari, ki ne označuje nobene drugega znaka, in znakom znaka, ki zopet označuje druge znake, jasna.

Avg.: Ali sprejmeš, da je vsak konj žival, vendar vse živali niso konji?

Ad.: Kdo pa bi dvomil?

Avg.: Torej je med besedo in imenom ista razlika kot med živaljo in konjem. Razen če se z menoj morda ne strinjaš zato, ker uporabljamo besedo »beseda« tudi v drugem pomenu, da bi tako označili besede, ki se spregajo v različnih časih: kot npr. pišem - sem pisal, berem - sem bral, torej besede, ki očitno niso imena?

Ad.: Prav to, kar si rekel, me je pahnilo v dvom.

Avg.: Naj te to ne vznemirja. Kajti vsemu, kar nekaj označuje, rečemo v splošnem<sup>33</sup> znaki in sem spadajo, sva ugotovila, tudi besede. Govorimo pa tudi o vojaških znakih<sup>34</sup>. Tem pravimo znaki v posebnem smislu<sup>35</sup> in mednje ne spadajo besede. In vendar, če bi ti rekel: »Kot je vsak konj žival,

<sup>32</sup> Ter., Andria 204.

<sup>33</sup> universaliter

<sup>34</sup> signa militaria

<sup>35</sup> proprie

ne pa tudi vsaka žival konj, tako je tudi vsaka beseda znak, ne pa tudi vsak znak beseda«, ne bi imel po mojem mnenju nobenega razloga za dvom.

Ad.: Sedaj razumem in se popolnoma strinjam, da je razlika med besedo v splošnem smislu in imenom ista, kot med živaljo in konjem.

## Znaki, ki označujejo

sami sebe.

10.

Avg.: Ali veš tudi, da je ta dvozložna beseda, ki jo izrazimo z glasom, ko rečemo »žival«, nekaj drugega, kot to, kar označuje?

Ad.: To sem dopustil že prej za vse znake in označljive stvari.

Avg.: Ali se ti zdi, da vsi znaki označujejo nekaj drugega kot to, kar so - enako, kot ta dvozložnica »žival« nikakor ne označuje tega, kar je ona sama?

Ad.: Seveda ne. Kajti ko rečemo »znak«, ta beseda ne označuje samo vseh ostalih znakov, kakršnikoli ti že so, temveč označuje tudi samo sebe. Je namreč beseda in vse besede so seveda znaki.

Avg.: Dobro. In ali se ne zgodi s to trozložnico »beseda« nekaj podobnega? Kajti če ta označuje vse, kar izgovorimo z artikuliranim glasom, ki ima nek pomen, potem v to skupino spada tudi sama.

Ad.: Tako je.

Avg.: Dobro. In kaj ni enako tudi z imenom? Kajti ta označuje imena vseh spolov, in samo »ime« je ime srednjega spola. In če bi vprašal, katera besedna vrsta<sup>36</sup> je »ime«, ali bi bil lahko pravilen kak drug odgovor kot: »To je ime«?

Ad.: Pravilno govoriš.

Avg.: Obstajajo torej znaki, ki poleg ostalega označujejo tudi sami sebe?

Ad.: Da.

Avg.: Ali se ti zdi, da je dvozložni znak »veznik«<sup>37</sup> znak take vrste?

Ad.: Sploh ne. Kajti to, kar označuje, ni ime, medtem ko sam je ime.

<sup>36</sup> *pars orationis*

<sup>37</sup> *coniunctio*

## Znaki, ki se vzajemno označujejo.

11.

Avg.: Dobro si opazil. Zdaj pa poglej, če bi lahko našli znake, ki bi se označevali vzajemno, tako da bi eden označeval drugega in ta prvega. Tega razmerja namreč ni med dvozložnico »veznik« in tistim, kar ta označuje, kot npr. »če, ali, namreč, kajti, če ne, torej, ker« ali kaj podobnega: medtem ko ta dvozložna beseda sama označuje vse naštete besede, niti ena izmed njih ne označuje te ene same dvozložnice.

Ad.: Da, vidim in želel bi vedeti, kateri so ti znaki, ki se označujejo vzajemno.

Avg.: Ali torej ne veš, da izrečemo dve besedi, ko rečemo »ime« in »beseda«?

Ad.: Vem.

Avg.: In ali ne veš, da izrečemo dve imeni, ko rečemo »ime« in »beseda«?

Ad.: Tudi to vem.

Avg.: Torej veš, da beseda označuje ime in enako ime besedo.

Ad.: Strinjam se s tem.

Avg.: Ali mi lahko poveš, v čem se poleg tega, da se drugače pišeta in izgovarjata, razlikujeta med seboj?

Ad.: Mislim, da. Kajti ugotavljam, da se razlikujeta v tem, kar sem malo prej rekel. Ko namreč rečemo »beseda«, s tem označujemo vse, kar izgovorimo z artikuliranim glasom, ki ima nek pomen. Iz tega razloga je vsako ime, in seveda tudi »ime« samo, beseda, vendar ni vsaka beseda ime, kljub temu, da je »beseda« ime.

12.

Avg.: Kaj pa, če bi te kdo prepričal in ti dokazal, da je enako, kot je vsako ime beseda, tudi vsaka beseda ime, ali bi lahko tedaj našel med njima še kako razliko razen te, da je zvok njunih črk različen?

Ad.: Ne bi mogel in menim, da v tem primeru med njima sploh ne bi bilo razlike.

Avg.: Dobro. Toda če je vse, kar izgovorimo z artikuliranim glasom, ki ima nek pomen, obenem beseda in ime, a je beseda vendar iz enega, ime pa iz drugega razloga, kaj potem res ni razlike med njima?

Ad.: Ne razumem, kako bi lahko bila.

Avg.: Vsaj to razumeš, da je vse obarvano<sup>38</sup> vidno in da je vse vidno obarvano, četudi imata ti dve besedi vsaka svoj razločen in različen pomen?

Ad.: Razumem.

Avg.: Dobro. In ali je tako tudi vsaka beseda ime in vsako ime beseda, četudi imata ti dve imeni ali ti dve besedi, se pravi ime in beseda, različen pomen?

Ad.: Zdaj vidim, da je to možno, toda od tebe pričakujem, da mi pokažeš, kako.

Avg.: Vse, kar izgovorimo z artikuliranim glasom, ki ima nek pomen, vidiš, kot sem prepričan, da bije v uho<sup>39</sup>, da bi to lahko zaznali ter predali spominu z namenom, da bi to lahko spoznali<sup>40</sup>.

Ad.: Da, to vidim.

Avg.: Ko nekaj izrečemo na omenjeni način, se zgodita dve operaciji.

Ad.: Da, tako je.

Avg.: Toda če imajo besede ime po prvi in imena po drugi operaciji, ali potem *verba* izvirajo iz *verberare*, *nomina* pa iz *noscere*, tako da bi prve dobile svoje ime z ozirom na uho in druge z ozirom na dušo?

13.

Ad.: To bom dopustil tedaj, ko mi boš pokazal, v kakšnem smislu lahko rečemo, da so vse besede imena.

Avg.: To bo prav lahko. Prepričan sem, da si se naučil in da še vedno veš, da »zaimek«<sup>41</sup> rečemo tistemu, kar lahko stoji namesto imena, s tem da označuje stvar z manj polnim pomenom kot ime. Taka je namreč, mislim da, definicija iz učbenika, ki si jo zrecital profesorju gramatike: »Zaimek je besedna vrsta, ki stoji namesto imena in ima isti, a manj poln pomen.«

Ad.: Spominjam se in se strinjam.

Avg.: Vidiš torej, da so lahko zaimki v skladu s to definicijo v pomoč zgolj imenom in da lahko stojijo samo namesto njih. Če npr. rečemo: »ta mož, kralj sam, ista žena, to zlato, ono srebro«, so »ta, sam, ista, to, ono« zaimki, »mož, kralj, žena, zlato, srebro« pa imena, ki označujejo stvari bolj polno kot ti zaimki.

<sup>38</sup> *coloratum*

<sup>39</sup> *aurem verberare*

<sup>40</sup> *noscere*

<sup>41</sup> *pronomem*

Ad.: Vidim in se strinjam.

Avg.: Povej mi sedaj nekaj poljubnih veznikov.

Ad.: In, tudi, toda, razen tega.

Avg.: Ali se ti ne zdi, da so vsi ti izrazi<sup>42</sup>, ki si jih uporabil, imena?

Ad.: Sploh ne.

Avg.: Ali se ti zdi vsaj to, da sem pravilno govoril, ko sem rekel: »vsi ti izrazi, ki si jih uporabil«?

Ad.: Seveda, pravilno, in že razumem, na kako presenetljiv način si mi pokazal, da sem naštel imena: drugače namreč ne bi bilo mogoče pravilno reči: vsi ti izrazi. Toda še vedno se bojim, da se mi je tvoje govorjenje zdelo pravilno samo zato, ker ne zanikam, da so ti štirje vezniki tudi besede, in da je bilo iz tega vzroka mogoče prav reči: »vsi ti izrazi«, ker se prav reče: »vse te besede«. Če pa me boš vprašal, katera besedna vrsta je »beseda«, ti ne bom odgovoril nič drugega kot: ime. In nemara je bil prav zaradi tega temu imenu dodan zaimek, tako da je bilo tvoje govorjenje pravilno.

14.

Avg.: Res se pronicljivo motiš. Toda da bi se rešil te zmote, usmeri svojega duha še bolj pronicljivo v to, kar želim povedati, če bom sploh kos temu, da bi to povedal. Kajti obravnavati besede z besedami je tako težavno kot prste spletati in drgniti s prsti: razen tistega namreč, ki se posveča temu opravilu, ostali komajda razločijo, katere prste je treba popraskati in kateri prsti pri praskanju pomagajo.

Ad.: Glej, zdaj pa je moj duh docela pri stvari; zaradi te tvoje posrečene primerjave sem namreč ves v napetem pričakovanju.

Avg.: Besede so prav gotovo sestavljene iz glasov in črk.

Ad.: Tako je.

Avg.: Ko apostol Pavel torej reče - če naj se raje zatečemo k avtoriteti, ki nam je najdražja - »... Jezus Kristus ni bil 'je' in hkrati 'ni'. V njem je bil samo 'je'«<sup>43</sup>, po mojem mnenju ne smemo misliti, da sta bili v Kristusu tisti dve črki, ki ju izgovorimo, ko rečemo 'je', temveč prej tisto, kar ti dve črki označujeta.

Ad.: Pravilno govoriš.

<sup>42</sup> *haec omnia*

<sup>43</sup> 2 Kor. 1,19.

Avg.: Ko Pavel pravi: »V njem je bil samo 'je'«, razumeš to torej tako, kot da bi rekel: »'Je' se reče tistemu, kar je bilo v njem.« In če bi rekel: »V njem je bila krepost«, bi seveda morali razumeti takole: »Krepost se reče tistemu, kar je bilo v njem«. Ne bi si smeli predstavljati, da sta v njem ta dva zloga, ki ju izgovorimo, ko rečemo »krepost«, in ne tisto, kar označujeta.

Ad.: Razumem in ti sledim.

Avg.: Dobro. Ali razumeš tudi to, da ni razlike med »reče se krepost«<sup>44</sup> in »imenuje se krepost«<sup>45</sup>?

Ad.: To je očitno.

Avg.: Torej je očitno tudi to, da ni razlike med: »reče se 'je' temu« in »imenuje se 'je' to, kar je bilo v njem«.

Ad.: Tudi tukaj ne vidim nobene razlike.

Avg.: Ali tudi že vidiš, kaj želim pokazati?

Ad.: Povedano po resnici, ne še čisto.

Avg.: Torej še ne vidiš, da je ime tisto, po čemer se neka stvar imenuje?

Ad.: Seveda vidim, saj ni nič bolj jasnega.

Avg.: Torej vidiš, da je »je« ime, ker se tisto, kar je bilo v Kristusu, imenuje »je«?

Ad.: Ne morem zanikati.

Avg.: Toda če bi te vprašal, katera besedna vrsta je »je«, menim, da mi ne bi odgovoril: ime, temveč bi rekel, da je glagol, četudi nas je razum poučil, da je tudi ime.

Ad.: Prav tako je, kot praviš.

Avg.: Ali še vedno dvomiš, da so tudi druge besedne vrste imena v tem smislu, kot smo pokazali?

Ad.: Ne dvomim, saj priznam, da nekaj označujejo. Če pa me boš vprašal, kako se reče samim stvarim, ki jih označujejo posamične besedne vrste, se pravi, kako se imenujejo, ti bom lahko rekel samo to, da so to besedne vrste, ki jim ne rečemo imena, vendar smo, kot vidim, v to prisiljeni.

15.

Avg.: Ali se ne bojiš, da bi kdo poskušal zamajati najino sklepanje rekoč, da je treba apostolom prisoditi avtoriteto, kar se tiče stvari, ne pa besed; da zato temelj najinega prikaza ni tako trden, kot misliva; da se

<sup>44</sup> *appellari*

<sup>45</sup> *nominari*

namreč lahko zgodi, da Pavel, četudi je živel in učil povsem pravilno, kljub temu ni imel prav, ko je govoril: »V njem je bil 'je'«, še posebej, ker se je sam razglašal za šibkega govornika?<sup>46</sup> Kako naj bi po tvojem mnenju ovrgli te očitke?

Ad.: Ne vem, s čim bi se mu postavil po robu, in prosim te, da poiščeš koga izmed tistih, ki se jim pripisuje popolno poznavanje besed, da boš s pomočjo njegove avtoritete dosegel svoj namen.

Adv.: Torej se ti zdi razum - če pustiva ob strani avtoritete -, neprimeren, da bi sam pokazal, da vse besedne vrste označujejo neko stvar, ki se po tem kliče. Če pa se kliče, se tudi imenuje, in če se imenuje, se prav gotovo imenuje z imenom. To zlahka preverimo v različnih jezikih. Če bom namreč vprašal, kako Grki imenujejo to, kar mi imenujemo 'qui', bo vsak videl, da bo odgovor *τις*; če bom vprašal, kako Grki imenujejo to, kar mi imenujemo 'volo', bo odgovor *θελω*; če bom vprašal, kako Grki imenujejo to, kar mi imenujemo 'bene', bo odgovor *καλω*; če bom vprašal, kako Grki imenujejo to, kar mi imenujemo 'scriptum', bo odgovor *το γεγραμμενον*; če bom vprašal, kako Grki imenujejo to, kar mi imenujemo 'et', bo odgovor *και*; če bom vprašal, kako Grki imenujejo to, kar mi imenujemo 'ab', bo odgovor *απο*; če bom vprašal, kako Grki imenujejo to, kar mi imenujemo 'heu', bo odgovor *οι*. In kdor me za vse besedne vrste, ki sem jih naštel, sprašuje na ta način, govori pravilno, kar pa ne bi bilo mogoče, če te besedne vrste ne bi bile imena. Zato je apostol Pavel govoril pravilno; in ker lahko to ugotoviva sama, tudi če pustiva ob strani vse avtoritete govorništva, ne vem, zakaj bi morala potem iskati nekoga, ki bi najini teoriji dajal jamstvo.

## 16.

Toda naj rečem še nekaj besed za počasne na duhu in tiste predrzneže, ki še ne bodo popustili in bodo razglašali, da se nikakor ne nameravajo ukloniti drugemu kot zgolj avtoritetam, ki so z vsesplošnim soglasjem določile zakone v rabi besed. Kdo je v latinskem jeziku odličnejši od Cicerona? A prav ta je v svojih slavnih govorih proti Veru<sup>47</sup> predlog »coram« (razen če ne gre na tem mestu za prislov) imenoval ime. A ker je vseeno mogoče, da tega odlomka nisem razumel dobro, in bi si ga v kakem drugem primeru jaz sam ali kdo drug razlagal drugače, bom sedaj povedal

<sup>46</sup> 2 Kor. 11,6.

<sup>47</sup> Cic., Verr. 2,104.

še nekaj, kar pa ne bo preneslo nobenega ugovora: najslavnejši učitelji dialektike učijo, da stavek s polnim pomenom<sup>48</sup>, ki ga je mogoče potrditi ali zanikati, sestavljata ime in glagol, in to vrsto stavkov Cicero na nekem mestu<sup>49</sup> imenuje poved<sup>50</sup>. Ko je glagol v tretji osebi, pravijo, da ga mora spremljati ime v imenovalniku, in prav imajo. Če torej to z menoj preudariš, boš, mislim da, prepoznal v tem dve povedi: »Človek sedi« in »Konj teče«.

Ad.: Da, prepoznam.

Avg.: Vidiš, da je v vsaki povedi po eno ime - v prvi »človek«, v drugi »konj« - in v vsaki po en glagol - v prvi »sedi«, v drugi »teče«.

Ad.: Vidim.

Avg.: Če bi torej rekel samo »sedi« ali samo »teče«, bi me upravičeno vprašal: kdo ali kaj, zato da bi odgovoril »človek«, »konj«, »žival« ali kaj drugega in na ta način z imenom, ki bi ga dal nazaj glagolu, izpopolnil to poved, se pravi stavek, ki se ga da potrditi ali zanikati.

Ad.: Razumem.

Avg.: Bodi pozoren še na konec: predstavljaš si, da gledava nekaj z velike oddaljenosti in da nisva gotova, ali je to žival, skala ali kaj drugega. Če bi ti rekel: »Ker je človek, je živo bitje«, ali ne bi govoril nepremišljeno?

Ad.: Vsekakor. Vendar pa ne bi bilo nepremišljeno, če bi rekel: »Če je človek, je živo bitje.«

Avg.: Prav imaš. Potemtakem mi v tvojem izrazu ugaja »če«, tako kot tudi tebi, medtem ko v mojem izrazu obema ne ugaja »ker«.

Ad.: Strinjam se.

Avg.: Poglej sedaj, če sta ta dva stavka: »Ugaja če«, »Ne ugaja ker« povedi s polnim pomenom.

Ad.: Da, s povsem polnim pomenom.

Avg.: Daj, povej mi sedaj, kaj sta tukaj glagola, kaj imeni.

Ad.: Ugotavljam, da sta glagola »ugaja« in »ne ugaja«, imeni pa, kaj drugega kot »če« in »ker«?

Avg.: Ali smo dovolj jasno pokazali, da sta ta dva veznika tudi imeni?

Ad.: Seveda, dovolj jasno.

Avg.: Ali bi lahko v skladu s tem pravilom pokazal isto tudi za druge besedne vrste?

Ad.: Lahko.

<sup>48</sup> plena sententia

<sup>49</sup> Cic., Tusc. I, 7, 14.

<sup>50</sup> pronuntiatum



## Sinonimi.

VI,17.

Avg.: Preidiva torej na drugo stvar. Ugotovila sva, da so vse besede imena in vsa imena besede. Povej mi sedaj, če se ti zdi, da so enako tudi vsa imena besedne oznake<sup>51</sup> in vse besedne oznake imena?

Ad.: Seveda, razen različnega zvoka zlogov ne vidim nobene razlike.

Avg.: Tudi sam se s tem zaenkrat strinjam, čeprav ne manjka takih, ki ju ločujejo tudi po pomenu, v kar pa se sedaj ne bova spuščala. Toda prav gotovo si opazil, da sva se dotaknila znakov, ki se označujejo vzajemno, ne da bi se razlikovali v čem drugem razen v zvoku, in ki poleg vseh besednih vrst označujejo tudi sami sebe.

Ad.: Ne razumem.

Avg.: Torej ne razumeš, da besedna oznaka označuje ime in ime besedno oznako, in to tako, da se ne razlikujeta v ničemer drugem kot v zvoku zlogov? Vsaj kar se tiče imena, vzetega na splošno. Imamo namreč tudi ime, vzeto v ožjem pomenu, kadar gre za eno izmed osmih besednih vrst, ki zato ne zajema ostalih sedem.

Ad.: Razumem.

Avg.: Pa saj sem prav to hotel reči, ko sem dejal: ime in besedni izraz se označujeta vzajemno.

18.

Ad.: To razumem. Toda kaj pomeni to, da, kot si rekel, poleg ostalih besednih vrst označujejo tudi sami sebe?

Avg.: Kaj naju ni prej razum poučil, da lahko vsem besednim vrstam rečemo ime in besedna oznaka, se pravi, da jih lahko označujeta ime ali besedna oznaka?

Ad.: Tako je.

Avg.: Dobro. In če te bom vprašal, kako rečeš samemu imenu, se pravi zvoku, izraženemu z dvema zlogoma, ali mi ne boš pravilno odgovoril: ime?

Ad.: Pravilno.

Avg.: Mar tudi znak, ki ga izrazimo z dvema zlogoma, ko rečemo »veznik«, na enak način označuje samega sebe? Ne, kajti tega imena ne moremo prišteti med tisto, kar ta označuje.

<sup>51</sup>*vocabulum*

Ad.: Sprejemem.

Avg.: To je smisel tega, ko sem rekel, da ime poleg drugih besednih vrst, ki jih označuje, označuje tudi samega sebe. In sam lahko ugotoviš, da je enako z besedno oznako.

Ad.: To sedaj ni težko. Toda na misel mi je prišlo, da uporabljamo ime v splošnem in ožjem pomenu, medtem ko se nismo učili, da bi bila besedna oznaka ena izmed osmih besednih vrst. Zato je po mojem mnenju med njima še kaka druga razlika poleg te v zvoku.

Avg.: Kaj, ti misliš, da je med »nomen« in *ονομα* še kaka druga razlika poleg te v zvoku, po kateri se razlikujta latinski in grški jezik?

Ad.: Ne, tukaj pa res ne vidim nobene druge razlike.

Avg.: Dotaknila sva se torej znakov, ki označujejo sami sebe in vzajemno drug drugega - vse, kar označuje eden, označuje tudi drugi -, in med seboj se razlikujejo samo po zvoku. Tako sva našla četrto točko; prejšnje tri so se namreč ukvarjale z imenom in besedo.

Ad.: Da, prišla sva vse do tod.

## Obnova.

VII, 19.

Avg.: Sedaj pa bi želel, da mi obnoviš, kaj vse sva odkrila tekom pogovora.

Ad.: To bom storil po svojih najboljših močeh. Najprej, se spomnim, sva nekaj časa iskala odgovor na vprašanje, zakaj govorimo. Odkrila sva, da zato, da bi bodisi nekoga učili bodisi ga spomnili. Kajti tudi tedaj, ko sprašujemo, ne delamo nič drugega, kot da onega, ki ga sprašujemo, učimo tistega, kar želimo slišati. Ko pojemo - kar se zdi, da počnemo iz veselja - ne moremo govoriti o nečem, lastnem govoru. In ko molimo, ne smemo misliti, da Boga s tem česa učimo ali da ga na kaj spomnimo, temveč je vloga besed tedaj ta, da z njimi opominjamo nas same ali opominjamo in učimo druge.

Ko je bilo, nadalje, dovolj jasno, da so besede znaki in da tiste, ki ničesar ne označujejo, ne morejo biti znaki, si predložil verz in jaz sem poskušal razložiti, kaj vsaka beseda v njem označuje. Verz se je glasil: *Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui*. Kaj označuje druga beseda, četudi je bila dobro znana in zelo jasna, kljub temu nisva odkrila. In ko se mi je zdelo, da je v govor vendar ne vključujemo brez razloga, temveč zato, da bi

poslušalca nečesa učili, si mi odgovoril, da morda označuje stanje duha, ki išče stvar in odkrije ali misli, da je odkril, da ta ne obstaja. Toda srži problema, sicer ne vem, kako globoki, si se izognil s šalo in podrobnejšo osvetlitev preložil na drugo priložnost - da ne boš mislil, da sem na tvojo obljubo pozabil.

Ko sem si nato prizadeval, da bi razložil tretjo besedo tega verza, si me priganjal, naj besede ne zamenjujem z besedo, ki pomeni isto, temveč naj raje pokažem stvar samo, ki jo beseda označuje. In ko sem odgovoril, da je to nemogoče, ker se pogovarjava, sva s tem prišla do tistega, kar lahko komu, ki po tem sprašuje, pokažemo s prstom. Mislim sem, da je to vse telesno, toda ugotovila sva, da je zgolj vidno. Od tod sva, ne vem, kako, prešla na gluhe in mimike, ki samo s kretnjami, brez glasu, označujejo ne samo stvari, ki jih lahko vidimo, temveč tudi drugo, in skoraj vse, kar sicer izražamo z besedami. Vendar sva ugotovila, da so tudi te kretnje znaki.

Tedaj sva zopet začela iskati rešitev, kako bi lahko stvari same, ki jih znaki označujejo, pokazali brez znakov, saj sva morala priznati, da smo na steno, barvo in na vse vidno, na kar smo pokazali z uperjenim prstom, pokazali z nekim znakom. Ko sem na tem mestu zmotno dejal, da ni mogoče najti česa takega, sva se slednjič strinjala v tem, da lahko brez znakov pokažemo dejanja, ki jih ne izvajamo v trenutku, ko nas kdo po njih sprašuje, jih pa lahko takoj po vprašanju storimo. Vendar pa govor ne sodi v to skupino, kajti če govorimo v trenutku, ko nas kdo sprašuje, kaj je to govor, mu to zlahka pokažemo z dejanjem samim, kar smo dovolj jasno tudi videli<sup>52</sup>.

20.

To nama je obrnilo pozornost na to, da lahko kažemo ali z znaki znake ali z znaki stvari, ki niso znaki, ali celo brez znakov stvari, ki jih lahko takoj po vprašanju udejanimo. Nato sva se lotila natančnejšega pretresa in obravnave prvega izmed teh treh primerov. V tej obravnavi se je pokazalo, da imamo tu po eni strani znake, ki jih znaki, ki jih ti označujejo, ne morejo označevati, kot npr. dvoizložnica »veznik«, in po drugi strani znake, ki jih lahko znaki, ki jih ti označujejo, tudi sami označujejo: ko tako rečemo »beseda«, je s tem označen tudi »znak«, kajti »znak« in »beseda« sta dva znaka in dve besedi. V tej vrsti znakov, ki se označujejo vzajemno, eni znaki

<sup>52</sup> Učitelj, II,4-III,6.

nimajo enakega pomena, drugi imajo enak pomen, tretji pa celo isti pomen. Kajti enozložnica, ki zazveni, ko rečemo »znak«, označuje čisto vse, kar označuje katerokoli stvar. Ko pa, nasprotno, rečemo »beseda«, to ni znak vseh znakov, temveč samo tistih, ki jih povemo z artikuliranim glasom. Na osnovi tega je jasno, da ima znak širši pomen kot beseda, ker ta zlog označuje več stvari kot oni trije, kljub temu, da znak označuje besedo in beseda znak, se pravi ta enozložnica ono trozložnico in druga zopet prvo.

Vendar pa imata beseda v splošnem in ime v splošnem enak pomen. Kajti razum naju je poučil, da so vse besedne vrste imena, ker lahko vsem dodamo zaimek in ker lahko rečemo, da vse nekaj imenujejo ter da ni izmed njih nobene, ki ne bi mogla z dodanim glagolom zapolniti povedi. Toda četudi imata beseda in ime enak pomen, ker je pač vse tisto, kar je beseda, tudi ime, kljub temu nimata istega pomena. V razpravi se je namreč dovolj prepričljivo pokazalo, da se »besede« tako imenujejo iz enega razloga, »imena« pa iz drugega: kot razlog prvih moramo šteti to, da bijejo v uho, drugih pa, da spomnijo duha. Sicer pa je mogoče to ugotoviti tudi na osnovi dejstva, da povsem pravilno rečemo: »Kakšno je ime te stvari?«, če si hočemo to stvar zapomniti, medtem ko nimamo navade reči: »Kakšna je beseda te stvari?«.

V skupini znakov, katerih pomen je ne samo enak, temveč isti, in ki se razlikujejo samo po zvoku črk, sva našla »nomen« in *ονομα*.

Kar se tiče skupine znakov, ki se vzajemno označujejo, pa se mi je tedaj izmuznilo dejstvo, da nisva našla nobenega znaka, ki poleg ostalih znakov, ki jih označuje, ne bi hkrati označeval tudi samega sebe.

Tako. To je vse, česar se morem spomniti. Sedaj pa ti, ki v tem najinem pogovoru, po mojem mnenju, nisi rekel ničesar brez popolne vednosti in gotovosti, presodi, če sem obnovo podal v ustreznem redu.

## Smisel pogovora.

### VIII, 21.

Avg.: Skrbno si obnovil vse, kar sem želel. Naj ti priznam, da so mi te razlike zdaj veliko bolj jasne kot tedaj, ko sva jih z iskanjem in razpravljanjem vlekla iz ne vem kakšnih skrivnih temin. Toda kam sem se s tabo pretelkel po tolikih težavah, je na tem mestu težko reči. Ti morda misliš, da se igračkava in odvrčava duha z nekimi otroškimi problemčki od resnih stvari, ali pa, da imava od vsega tega prav borno ali pa vsaj skromno korist.

Če pa že slutiš, da bo najino razpravljanje rodilo nekaj pomembnega, želiš to takoj vedeti ali vsaj slišati. Vendar mi, prosim, verjemi, da ta pogovor ni načel puhlih igračkarij - četudi se morda igrava, tega ne gre jemati v smislu otroške igre - in da moj namen ni majhna ali kaka skromna dobrina.

Pa vendar, če bom rekel, da naju želim pod vodstvom Boga, se pravi same resnice, po stopničkah, prilagojenih najinemu šibkemu koraku, privedi do blaženega in večnega življenja, se bojim, da se ti bom zdel smešen, ker sem se te poti lotil s preučevanjem znakov in ne stvari samih, ki jih znaki označujejo. Oprostil mi boš torej, če začenjam z igro, toda ne zaradi igre same, temveč zato, da bi izurila moči in ostrino duha, ki so nujne, da bi lahko ne samo prenesla, temveč tudi ljubila vročino in svetlobo tega področja, kjer vlada blaženo življenje.

Ad.: Nasprotno, nadaljaj, kot si začel. Kajti nikoli mi ni prišlo na misel, da bi preziral tisto, kar je po tvoji sodbi dobro reči ali storiti.

## Znaki in stvari.

22.

Avg. Raziščiva torej tisto točko, ko znak ne označuje drugega znaka, temveč tisto, čemur rečemo označljive stvari.<sup>53</sup> Najprej mi povej, ali je človek človek.

Ad.: Zdaj pa res ne vem, če se ne delaš norca.

Avg.: Zakaj?

Ad.: Zato, ker misliš, da me moraš spraševati, če je človek kaj drugega kot človek.

Avg.: Po mojem bi bil prepričan, da se na enak način poigravam s tabo, tudi v primeru, ko bi te vprašal, ali je prvi zlog tega imena kaj drugega kot 'člo' in drugi kaj drugega kot 'vek'?

Ad.: Da, povsem prepričan.

Avg.: Toda ta dva zloga skupaj sta »človek«. Ali boš to zanikal?

Ad.: Kdo bi to zanikal?

Avg.: Torej te sprašujem: ali si ti ta dva zloga skupaj?

Ad.: Nikakor. Toda vidim, kam meriš.

Avg.: Torej povej, da si ne bi slučajno mislil, da ti delam krivico.

Ad.: Misliš, da lahko potegneš sklep, da nisem človek.

<sup>53</sup> Tretja točka v tridelni razdelitvi v 4,7.

Avg.: Kaj ti ne misliš enako, ko pa si vendar pred tem vse, kar je pripeljalo do tega zaključka, dopustil kot resnično?

Ad.: Kaj jaz mislim, ti ne povem prej, preden ne slišim tvoje obrazložitve: ko me sprašuješ, če je človek človek, ali me sprašuješ po teh dveh zlogih ali po stvari sami, ki jo označujeta?

Avg.: Raje mi ti povej, kako si razumel moje vprašanje. Kajti če je dvoumno, bi moral prej paziti in mi ne bi smel odgovoriti, preden se ne bi prepričal o smislu mojega vprašanja.

Ad.: Zakaj bi mi bila na poti ta dvoumnost, če pa sem odgovoril na obe možnosti? Kajti človek je na vsak način človek; ta dva zloga namreč nista nič drugega kot ta dva zloga in to, kar označujeta, ni nič drugega kot to, kar je.

Avg.: Res pameten odgovor. Toda zakaj si samo besedo »človek« vzel v obeh smislih, ne pa tudi vseh ostalih besed, ki sva jih izgovorila?

Ad.: In kako mi boš dokazal, da res nisem?

Avg.: Naj pustim ob strani vse ostalo, toda že če bi moje prvo vprašanje v celoti vzel v smislu zvoka, ki ga imajo zlogi, mi ne bi odgovoril ničesar: lahko bi se ti namreč zdelo, da ti nisem postavil nobenega vprašanja. Toda ko sem izgovoril te štiri besede, tako da sem ponovil tretjo: »Ali je človek človek«, si drugo in tretjo besedo razumel ne v smislu znakov, temveč v smislu tistega, kar označujeta. To je očitno že samo po tem, da si bil z vso gotovostjo in zaupanjem prepričan, da mi moraš odgovoriti.

Ad.: Prav imaš.

Avg.: Zakaj se ti je torej zdelo prav, da samo četrto besedo razumeš tako v smislu zvoka kot pomena?

Ad.: Oh, dobro, sedaj jo bom v celoti vzel zgolj v smislu stvari, ki jo označuje. Kajti strinjam se, da se je docela nemogoče pogovarjati, če besede, ki jih slišimo, ne popeljejo našega duha k stvarem, katerih znaki so. Zato mi sedaj pokaži, kako me je zavedlo moje razmišljanje, da sem prišel do zaključka, da nisem človek.

Avg.: Ne, raje te bom ponovno vprašal isto, da boš sam odkril, kje si zašel s poti.

Ad.: Pametno ravnaš.

### 23.

Avg.: Prvega vprašanja ne bom ponavljal, saj si mi nanj že odgovoril. Zato pa poglej pozorneje, če zlog »člo« ni nič drugega ko »člo« in »vek« nič drugega kot »vek«.

Ad.: Tukaj res ne vidim ničesar drugega.

Avg.: Premisli tudi, ali sta ta dva zloga skupaj človek.

Ad.: Tega ne bom nikoli dopustil. Kajti dopustil sem, in to po pravici, da se ob danem znaku pozornost usmeri na označeno stvar in da na podlagi preverjanja te stvari same lahko potrdimo ali zanikamo to, kar je povedano. Toda ker ta dva zloga, če ju izrečemo ločeno, zvenita brez vsakega pomena, sem dopustil, da sta zgolj to, kar je njun zvok.

Avg.: Torej se ti zdi prav in si trdno prepričan, da je treba odgovoriti samo na vprašanja, ki se nanašajo na stvari, ki jih označujejo besede?

Ad.: Ne vem, zakaj ne bi bilo prav, če gre res za besede?

Avg.: Želel bi vedeti, kako bi se postavil po robu tistemu, o katerem se je večkrat v šali slišalo govoriti, da je prišel do zaključka, da se je na ustih njegovega sogovornika pokazal lev. Tega je namreč vprašal, če to, kar izrazimo z besedami, pride iz naših ust. Ta tega ni mogel zanikati. Nato ga je šaljivec pripravil do tega - kar pa mu ni bilo težko - da je med pogovorom izrekel ime »lev«. Čim se je to zgodilo, se je začel iz njega norčevati in ga dražiti, da je priznal, da vse, kar povemo, pride iz naših ust, in ker ni mogel zanikati, da je rekel »lev«, se torej zdi, da je on, hraber možakar, požrl tako strašno zver.

Ad.: Ne bi se bilo težko postaviti po robu temu šaljivcu, saj nisem dopustil, da vse, kar govorimo, pride iz naših ust. Kajti to, kar rečemo, označimo. Niso pa označene stvari tiste, ki bi prišle iz ust, temveč znaki, ki te stvari označujejo, razen kadar niso znaki tisti, ki so označeni, o čemer sva malo prej govorila.

24.

Avg.: Prav gotovo bi bil na ta način dobro oborožen zoper tega šaljivca. Toda kaj bi mi odgovoril, če bi te vprašal, ali je človek ime?

Ad.: Kaj bi bil drugega, če ne ime.

Avg.: Kako? Ko vidim tebe, mar vidim ime?

Ad.: Ne.

Avg.: Ali torej želiš, da povem kakšen sklep izhaja iz tega?

Ad.: Ne, prosim te. Sam sebi namreč naznanjam, da nisem človek, ker sem na tvoje vprašanje, ali je človek ime, odgovoril, da je seveda ime. Kajti dopustila sva že, da se tistemu, kar je povedano, da soglasje ali ne na osnovi označene stvari.

Avg.: Da, toda zdi se mi, da v ta odgovor nisi zašel po naključju. Tvojo budnost je namreč premagal sam zakon razuma, ki je vsidran v našem duhu. Kajti če bi te vprašal, kaj je človek, bi mi morda odgovoril, da je živo bitje. Če pa bi te vprašal, katera besedna vrsta je človek, bi bil lahko edini pravilni odgovor ta, da je ime. Tako, vidiva, je človek hkrati ime in živo bitje in eno rečemo z ozirom na znak, drugo pa z ozirom na pomen. Če me bo torej kdo vprašal, ali je človek ime, mu ne bom odgovoril nič drugega, kot da je, kajti dovolj jasno mi bo dal vedeti, naj to besedo razumem v smislu znaka. Če pa me bo vprašal, ali je živo bitje, bom pritrdil še bolj zavzeto. Kajti če bi me vprašal zgolj, kaj je človek, ne da bi omenjal ime ali živo bitje, bi mojega duha, glede na uveljavljeno pravilo govora, takoj zaneslo k stvari, ki ju ta dva zloga označujeta, in ne bi mu odgovoril nič drugega, kot da je živo bitje, ali bi celo povedal definicijo v celoti, se pravi, da je razumno, umrljivo živo bitje. Ali se ti ne zdi tako?

Ad.: Zdi se mi, da je docela tako. Toda kako se bomo izognili kar preveč žaljivemu sklepu, da nismo ljudje, ko bomo dopustili, da je »človek« ime?

Avg.: Kako drugače, če ne tako, da bomo tistega, ki nas sprašuje, poučili, da ta sklep ne izhaja iz onega ozira, v katerem smo se z njim strinjali. Pa četudi bi priznali, da izhaja prav iz tega ozira, se takega sklepa nikakor ni treba ustrašiti: zakaj naj bi se namreč bal, da nisem »človek«, se pravi ta dva zloga?

Ad.: Popolnoma res. Zakaj pa je torej naš duh prizadet, če se reče: »Ti torej nisi človek?«, če pa glede na to, kar sva dopustila, ni mogoče reči ničesar bolj resničnega?

Avg.: Zato ker, čim zaslišimo te besede, ne moremo misliti, da se ta sklep ne nanaša na tisto, kar ta dva zloga označujeta. To se seveda zgodi po tistem pravilu, ki ima po naravi največjo moč, da našo pozornost, ko slišimo znake, usmeri na označene stvari.

Ad.: Strinjam se s tem, kar praviš.

## IX, 25.

Avg.: Prav tako bi želel, da razumeš, da moramo označene stvari imeti za pomembnejše od znakov. Vse, kar je zaradi drugega, je namreč nujno manj pomembno kot tisto, zaradi česar je. Razen, če ti ne sodiš drugače?

Ad.: Zdi se mi, da ti na tem mestu ne smem nepremišljeno pritrditi. Če rečemo npr. »blato«, to ime po mojem mnenju daleč prekaša stvar, ki



jo označuje. To, kar nas pri poslušanju žali, nima zveze z zvokom besede same, saj če besedi »blato« zamenjamo eno samo črko, dobimo »zlato«<sup>54</sup>. Vidimo pa, nasprotno, kakšna razlika je med stvarema, ki ju ti dve besedi označujeta. Zato temu znaku nikoli ne bom pripisal prezira, ki ga čutim do označene stvari, in potemtakem mu upravičeno dajem prednost pred njo. Raje namreč slišimo ta znak, kot s katerimkoli čutom zaznamo to stvar.

Avg.: Pokazal si res veliko čuječnost. Torej ni res, da bi morali vse stvari šteti za bolj pomembne od njihovih znakov?

Ad.: Da, zdi se tako.

Avg.: Povej mi torej, kakšen namen so po tvojem mnenju imeli tisti, ki so tej stvari, tako umazani in prezira vredni, nadeli ime? Drugače povedano, ali njihovo dejanje odobravaš ali ne?

Ad.: Kar se mene tiče, si ne drznem njihovega dejanja ne odobravati ne zavračati. Prav tako ne vem, kakšen namen so pri tem imeli.

Avg.: Ali morda veš vsaj to, kakšen je tvoj namen, ko izgovoriš to ime?

Ad.: To pa prav gotovo lahko povem. Z znakom želim poučiti ali opozoriti svojega sogovornika na tisto stvar, o kateri ga je po mojem mnenju dobro poučiti oziroma na katero ga je dobro opozoriti.

Avg.: Dobro. Kaj ne bi moral bolj od imena samega ceniti to, da nekoga poučiš oziroma opomniš ali da te pouči oziroma opomni kdo drug, to dvojce torej, kar z lahkoto posreduješ ali ti je posredovano s tem imenom?

Ad.: Dopuščam, da je treba vednosti, do katere pridemo po tem znaku, dajati prednost pred samim znakom, toda zato, po mojem mnenju, nikakor ne tudi stvari sami.

26.

Avg.: Četudi se torej motiva v tem, češ da bi morali vsem stvarim dajati prednost pred njihovimi znaki, pa kljub temu drži, da je tisto, kar je zaradi drugega, manj pomembno od onega, zaradi česar je. Spoznanje blata<sup>55</sup>, zaradi katerega se je začelo uporabljati to ime, moramo tako šteti za pomembnejše od imena samega, za katerega sva ugotovila, da mu moramo dajati prednost pred blatom samim. Razlog, zakaj moramo spoznanju dati prednost pred znakom, o katerem ja beseda, je edino v tem, da je, kot nam je dokazal razum, znak zaradi spoznanja in ne obratno.

<sup>54</sup> Besedna igra: *caenum* (blato) - *caelum* (nebo).

<sup>55</sup> *cognitio caeni*

Tako je bil nekoč nek požeruh in častilec trebuha, kot pravi apostol<sup>56</sup>, ki je rekel, da živi zato, da bi jedel. Kreposten mož, ki ga je slišal, se ni mogel premagati in mu je odgovoril: »Koliko bolje bi storil, če bi jedel zato, da bi živel!« Vendar pa sta oba govorila po tem istem pravilu: kajti prvi je vreden obsojanja samo zato, ker je svoje življenje tako malo cenil, da ga je bil pripravljen podrediti užitku svojega goltanca, rekoč, da živi samo za gostije. In če drugega po pravici hvalimo, je to samo zato, ker je spoznal, katero od teh dveh stvari je treba storiti zaradi druge, se pravi, katero je treba podrediti drugi, in tako opozoril, da je treba jesti zato, da bi živeli, in ne živeti zato, da bi jedli.

Tako bi nemara tudi ti in sploh vsak, ki razsoja stvari z neko razsodnostjo, brbljavcu in gostobesednežu, ki bi rekel: »Učim zato, da bi govoril«, odgovoril: »Človek božji, zakaj raje ne govoriš, da bi učil!« In če je to res in veš, da je, prav gotov vidiš, koliko manj pomembne so besede v primerjavi s tistim, zaradi česar jih uporabljamo, ko pa je treba že samo rabo besed postaviti nad besede. Besede so namreč zato, da jih uporabljamo. Uporabljamo pa jih zato, da bi učili. Tako kot je torej učiti boljše kot govoriti, enako je tudi govor boljši od besed. Še veliko boljše od besed pa je potemtakem učenje. Toda povej mi, ali bi mi lahko, po tvojem mnenju, s čim ugovarjal.

27.

Ad.: Gotovo se strinjam, da je učenje boljše od besed, toda ne vem, če res ni mogoče z ničemer izpodbijati tistega pravila, po katerem je vse, kar je zaradi drugega, manj pomembno od tistega, zaradi česar je.

Avg.: To bomo natančneje obravnavali na drugem, bolj primernem mestu. Pri tem, kar si prizadevam pokazati, mi ta trenutek zadostuje to, kar si dopustil. Dopustil pa si, da je spoznanje stvari bolj dragoceno od znakov stvari. Zato je treba spoznanju označenih stvari dati prednost pred spoznanjem znakov. Ali tudi ti tako misliš?

Ad.: Mar sem dopustil, da je spoznanje stvari odličnejše ne samo od znakov samih, temveč tudi od spoznanja znakov? Ne, in zato se bojim, da se v tej točki ne strinjam s tabo. Kako le, če pa je treba enako, kot smo ime blato postavili nad označeno stvar, tudi spoznanje tega imena postaviti nad spoznanje te stvari, čeprav je ime manj pomembno od spoznanja te stvari? Imamo namreč štiri elemente: ime in stvar, spoznanje imena in spoznanje

<sup>56</sup> Rim. 16,18; Flp. 3,19.

stvari. In če smo prvega postavili nad drugega, zakaj ne bi enako tudi tretjega postavili nad četrtega? Toda recimo, da ni nad četrtem; mar mora biti zato že pod njim?

28.

Avg.: Neverjetno, kako si si zapomnil, kaj si dopustil, in kako si razložil to, kar misliš! Toda menim, da razumeš, da je to trozložno ime, ki se zasliši, ko rečemo »pregreha«<sup>57</sup>, boljše od tistega, kar označuje, čeprav je spoznanje imena mnogo manj pomembno od spoznanja pregrehe. Razporedi torej te štiri elemente in presodi ime in stvar, spoznanje imena in spoznanje stvari. Vidiš, da po pravici postavljamo prvi element nad drugega. Kajti to ime v Perzijeve pesmi, kjer pesnik pravi: »Tega pa pregreha otopi«<sup>58</sup>, verzu ne samo da ne naredi nič zlega, temveč celo predstavlja nek določen okrasek, medtem ko stvar, ki jo to ime označuje, nujno spridi vse, v čemer se nahaja. Vendar pa tako ni s tretjim in četrtem elementom, saj vidimo, da četrti prekaša tretjega. Spoznanje tega imena je namreč manj pomembno v primerjavi s spoznanjem pregrehe.

Ad.: In če ljudje zaradi tega spoznanja postanejo nesrečnejši, kaj ga je še vedno treba ceniti višje? Kajti Perzij, zopet, je nad vse muke, ki so si jih izmislili kruti tirani ali ki so jih sami plačali za svoje užitke, postavil tisto, ki pesti ljudi, ki so prisiljeni priznati svoje pregrehe, katerim se ne morejo upreti.

Avg.: Na ta način lahko tudi rečeš, da se celo samo spoznanje kreposti ne sme postavljati nad spoznanje tega imena, ker je videti krepost, ne pa je posedovati, kazen, s katero naj bi bili, kot je hotel ta isti satirik, kaznovani tirani.

Ad.: Bog me obvarji pred to norostjo. Kajti že razumem, da ne smemo kriviti spoznanj, s katerimi najboljša šola napaja našega duha, temveč moramo, nasprotno, za največje nesrečnike šteti tiste (kot je storil tudi Perzij), ki bolujejo za takšno boleznijo, ki ji niti tako zdravilo ne pride do živega.

Avg.: Pravilno razumeš. Toda kaj imajo z nama opraviti Perzijeve verzi? V teh stvareh pač nisva odvisna od takihle avtoritet. Sicer pa bi bilo na tem mestu težko razložiti, ali je treba eno spoznanje postaviti nad drugo.

<sup>57</sup> vitium

<sup>58</sup> Pers., Sat. 3,32.

Zadostuje mi to, kar že imava: da je spoznanje označenih stvari pomembnejše od samih znakov, četudi ni pomembnejše od spoznanja znakov.

Zato se sedaj podrobneje lotiva vprašanja, katera je tista skupina stvari, ki jih lahko, kot sva rekla, pokažemo same po sebi, brez znakov, kot npr. govoriti, hoditi, sedeti, ležati in podobno.

Ad.: Se že spominjam, o čem govoriš.

X,29.

Avg.: Ali lahko po tvojem mnenju brez znakov pokažemo vse, kar lahko storimo neposredno po vprašanju, ali pa bi naredil kako izjemo?

Ad.: Kar se mene tiče, nisem do sedaj niti ob nenehnem razmišljanju o tej vrsti dejanj našel še nobenega, ki bi se ga dalo pokazati brez znakov, razen govora ali če bi bilo morda postavljeno vprašanje, kaj je to učiti. Sicer pa ugotavljam, da nekoga, ki sprašuje, ne bom mogel poučiti o stvari sami, ki naj bi mu jo pokazal, pa karkoli bom že storil po njegovem vprašanju. Kajti če bom miroval, kot sva dejala, ali če bom počel kaj drugega, ko me bo vprašal, kaj je to npr. hoditi, in ga bom poskušal o tem brez znaka poučiti tako, da bom začel takoj hoditi, ne vem, kako se bom izognil nevarnosti, da ne bo ta mislil, da pomeni hoditi le toliko korakov, kolikor jih bom storil jaz? In če si bo to mislil, bo seveda v zmoti, saj bo za vsakega, ki bo hodil več ali manj kot jaz, mislil, da ne hodi. In kar sem povedal samo za to besedo, velja za vse ostalo, kar se da po mojem prejšnjem priznanju pokazati brez znaka, no, razen za oni dve izjemi, ki sem ju naredil.

30.

Avg.: S tem se vsekakor strinjam. Toda ali se ti ne zdi, da je govoriti nekaj drugega kot učiti?

Ad.: Seveda se mi zdi nekaj drugega. Če bi bilo isto, bi se učili le, ko bi govorili. Toda ker se mnoge učimo tudi z drugimi znaki in ne samo z besedami, ga ni, ki bi podvomil v to razliko.

Avg.: Dobro. Kaj pa med učenjem in uporabljanjem znakov<sup>59</sup>, ali je kaka razlika ali ne?

Ad.: Mislim, da je to isto.

Avg.: Ali ne govori prav tisti, ki pravi, da uporabljamo znake zato, da bi učili?

---

<sup>59</sup> *significare*

Ad.: Čisto prav.

Avg.: Dobro. Kaj pa, če bi nekdo drug rekel, da učimo zato, da bi uporabljali znake. Ali ga ne bi zlahko zavrnilo s prejšnjo postavko?

Ad.: Da.

Avg.: Če torej uporabljamo znake zato, da bi učili, in ne učimo zato, da bi uporabljali znake, je učiti nekaj drugega kot uporabljati znake.

Ad.: Pravilno govoriš in zmotil sem se, ko sem odgovoril, da je to isto.

Avg.: Zdaj pa mi odgovori na tole: ali tisti, ki uči, kaj je to učiti, to dela z znaki ali kako drugače?

Ad.: Ne vem, kako bi lahko drugače.

Avg.: Torej ni res, da bi se dalo brez znakov učiti, kaj je to učiti, kot si prej trdil, saj vidimo, da se tudi tega ne da storiti brez znakov. Priznal pa si, da uporabljati znake ni isto kot učiti. In če je to dvojje nekaj različnega, kar tudi je, in če se da drugo pokazati samo s prvim, se drugega potemtakem ne da pokazati samega po sebi, kot se je zdelo tebi.

Tako nisva do sedaj našla ničesar, kar bi se dalo pokazati samo po sebi, razen govora, ki poleg ostalega označuje tudi samega sebe. Toda ker je sam vendarle znak, tako ne ostane prav ničesar, kar bi se dalo učiti brez znakov.

Ad.: Nobenega razloga nimam, da se ne bi strinjal s tabo.

## Obnova in dvom.

31.

Avg.: Najin zaključek je torej, da se ničesar ne da učiti brez znakov in da nam mora biti spoznanje samo dražje od znakov, po katerih spoznavamo, četudi ni vse, kar znaki označujejo, nujno boljše od svojih znakov?

Ad.: Da, tako se zdi.

Avg.: Ali se še spominjaš, prosim, po kakšnem ovinku sva prišla do konca te zadevice? Kajti ves ta čas, odkar je beseda začela dajati besedo, sva delala na tem, da bi rešila naslednje tri probleme: ali se res ničesar ne da učiti brez znakov; ali obstajajo kaki znaki, ki jim je treba dajati prednost pred stvarmi, ki jih označujejo; ali je samo spoznanje stvari boljše od znakov? Je pa še četrta točka: na kratko bi rad slišal, ali najine rešitve po tvojem mnenju stojijo tako trdno, da o njih ni mogoče več dvomiti?

Ad.: Seveda bi želel, da bi se po tolikih poteh in stranpoteh dokopala do česa gotovega. Toda to tvoje vprašanje me, ne vem, zakaj, vznemirja in plaši, da se ti bojim pritrditi - zdi se mi namreč, da mi ga ne bi postavil, če

v mislih ne bi imel kakega ugovora. Pa tudi sama zapletenost stvari mi ne pusti, da bi se povsem zbral in ti brez skrbi odgovoril. Bojim se, da se v vseh teh teminah ne skriva še kaj, česar moja ostrina duha ne more spraviti na svetlo.

Avg.: Tvoj dvom sprejemam brez kakega nezadovoljstva. Razkriva namreč ne nepremišljenega duha, to pa je najboljše jamstvo za duševni mir. Kajti zares težko je doseči, da se ne bi vzburili tedaj, ko se stvari, ki smo jih sprejeli naklonjeno, celo preveč naklonjeno, zamajejo ob nasprotnih ugovorih in se takorekoč izvijejo iz naših rok. Zato je pravilno pristajati na vse, kar je dobro premišljeno in preverjeno, in nevarno, po drugi strani, neznano imeti za znano. Bati pa se je treba, da zato, ker čestokrat vidimo, kako se sesuje zgradba, za katero smo mislili, da bo stala trdno in dolgo časa, ne bi zašli v takšno sovražstvo in strah do razuma, da bi menili, da ne smemo dodeliti zaupanja niti povsem jasni resnici.

**Določene stvari  
lahko pokažemo brez  
znakov; lov na ptice.**

32.

Toda dajva, pogledjva na malo bolj lahkoten način, ali je tvoj dvom upravičen. Recimo, da nekdo, ki ne pozna lova na ptice, pri katerem se uporabljajo palice in ptičji klej, sreča ptičarja z njegovo običajno opremo, ki ni na lovu, temveč se nanj odpravlja. Ko ga zagleda, začne za njim ubirati korake in ves začuden, kot se to dogaja, premišlja v sebi ter se sprašuje, kaj bo možakarju vsa ta oprema. Ko lovec vidi, da boljši vanj, pripravi limance v želji, da bi se pred njim dobro izkazal, in ko blizu zagleda ptička, ga s pomočjo piščalke in sokola v zraku ukroti, spravi dol in zgrabi v roko. Povej mi, ali ne bo ta lovec brez znakov, s stvarjo samo, poučil svojega opazovalca o tem, kar želi vedeti?

Ad.: Bojim se, da gre za nekaj podobnega, kar sem rekel za primer tistega, ki sprašuje, kaj je to hoditi. Kajti tudi tukaj ne vidim, da bi bil lov na ptice prikazan v celoti.

Avg.: Zlahka te lahko rešim te skrbi. K prejšnjemu vprašanju namreč dodajam: če je opazovalec dovolj pameten, da iz tega, kar vidi, spozna celo tehniko lova. Zadostuje namreč, da je mogoče, če že ne o vseh, pa vsaj o določenih stvareh brez znaka poučiti določene ljudi.

Ad.: To lahko dodam tudi jaz v onem primeru. Če bo tisti, ki me sprašuje, dovolj pameten, bo tudi on ob nekaj korakih, s katerimi mu bom pokazal hojo, v celoti spoznal, kaj je to hoditi.

Avg.: Zaradi mene lahko to storiš in ne samo da nimam nič proti, temveč to tudi odobravam. Vidiš namreč, da je vsak od naju prišel do zaključka, da se prav gotovo da nekatere stvari učiti brez znakov in da ni res, v kar pa sva bila še malo prej prepričana, da se ničesar ne da pokazati brez znakov. Kajti poleg teh dveh primerov, se ne spomniva samo še enega ali dveh, temveč tisoč, ki bi se jih dalo pokazati same po sebi brez znaka.

Zakaj bi torej dvomila, prosim te? Ne da bi govoril o neštetihih prizorih, ki jih ljudje v vseh gledališčih prikazujejo brez znakov s stvarmi samimi, npr. sonce, to luč, ki vse obliva in odeva; luno in zvezde, zemljo, morja in nešteta bitja, ki nastajajo v njih; kaj se ne ponujata in ne kažeta sama po sebi očem svojih opazovalcev tudi Bog in narava?

**Ničesar se ne uči**

**po znakih.**

**Primer »sarabare«.**

33.

In če bova še bolj premislila, ne bova morda našla nobene stvari, ki bi se je naučili po njenih znakih. Kajti ko mi je dan znak, jaz pa ne vem, znak katere stvari je, me ta ne more ničesar naučiti, če pa to vem, česa se naj potem naučim? Ko tako preberem: »Njihove sarabare niso bile poškodovane«<sup>60</sup>, mi beseda ne kaže stvari, ki jo označuje. Kajti če se s tem imenom imenujejo neka naglavna pokrivala, ali sem se potem naučil, kaj je glava ali kaj so pokrivala, ko sem slišal to besedo? Ne, pokrivala in glavo sem spoznal že prej, in to ne zato, ker bi slišal, da jih tako imenujejo drugi, temveč sem vednost o njih dobil zato, ker sem jih sam videl. Ko sta namreč ta dva zloga »glava« prvič udarila v moje uho, nisem vedel, kaj označujeta, enako kot je bilo s sarabarami, ko sem prvič slišal ali prebral to besedo. Toda ko sem večkrat slišal »glava« in sem to opazil ter postal pozoren, kdaj kdo to reče, sem odkril, da je to besedna oznaka stvari, ki mi je bila na videz že dobro znana. Preden sem to ugotovil, ta beseda zame ni predstavljala drugega kot zvok. Da pa je znak, sem se naučil tedaj, ko sem odkril, znak katere stvari

<sup>60</sup> Dan. 3,94.

je, in te stvari, kot sem rekel, sem se naučil že prej, ne po znaku, temveč tako, da sem jo videl. Tako se prej učimo znaka s pomočjo znane stvari kot stvari s pomočjo danega znaka.

34.

Da bi to razumel bolje, si zamisli, da v tem trenutku prvič slišiva, da nekdo reče »glava«, in da ne veva, ali je to samo zveneč glas ali pa ta tudi kaj označuje. Nato začneva iskati, kaj je to »glava« - pri tem imej v mislih, da želiva spoznati ne stvari, ki jo znak označuje, temveč znak sam, kar pa se seveda ne bo zgodilo vse dotlej, dokler ne veva, katere stvari je znak. Če nama bodo nato s prstom pokazali stvar samo, se bova ob pogledu nanjo naučila znaka, ki sva ga sicer že slišala, ne pa še poznala. Znak pa je sestavljen iz dvojega: iz zvoka in pomena. Zvoka prav gotovo ne zaznamo po znaku, temveč tako, da nam udari v uho, medtem ko pomen dojamemo tedaj, ko vidimo označeno stvar. Kajti uperjen prst ne more označevati nič drugega kot tisto, v kar je uperjen. Uperjen pa ni v znak, temveč v del telesa, ki se mu reče »glava«. Zaradi te kretnje torej ne moreva spoznati niti stvari, ki sva jo že poznala, niti znaka, saj prst ni uperjen vanj. Toda prav malo mi je mar za uperjen prst, ki se mi zdi prej znak samega kazanja kot pa znak stvari, na katero kaže, enako kot npr. medmet »glej«. Kajti ko uperimo prst, imamo navado ob tem izreči tudi ta medmet v strahu, da en sam znak ne bi zadoščal pri kazanju. In najbolj si prizadevam, da bi te, če bom mogel, prepričal prav v to, da se po teh znakih, ki jim rečemo besede, ne naučimo ničesar. Kajti, kot sem že dejal, če nam je označena stvar znana, se prej naučimo smisla besede, se pravi pomena, skritega v zvoku, kot da bi zaznali stvar po takem označevanju.

35.

In kar sem rekel za glavo, bi rekel tudi za pokrivala in za tisoč drugih stvari: četudi sem pokrivala že poznal, pa onih sarabar še nisem. Če bi mi jih kdo pokazal s kretnjo, če bi mi jih narisal ali če bi mi pokazal kaj drugega, kar bi jim bilo podobno, ne bi rekel, da me ni poučil - kar bi z nekaj več besedami sicer zlahka pokazal -, temveč bi rekel, kar pa je skoraj isto, da me ni poučil z besedami. In če bi jih slučajno zagledala skupaj in bi me opozoril rekoč: »Glej, sarabare!«, se stvari, ki je nisem poznal, ne bi naučil iz teh besed, temveč zato, ker sem jo videl, in iz istega razloga bi spoznal in od tistega trenutka dalje vedel za pomen tega imena. Kajti ko sem se naučil



stvari same, nisem verjel besedam drugega, temveč lastnim očem. No, tudi besedam sem morda verjel, da bi postal pozoren na stvar, se pravi, da bi jo s pogledom poiskal zato, da bi jo videl.

### **Korist besed je zelo omejena.**

XI, 36.

Poglej, le toliko veljajo besede: če naj jim pripišem največ, kar se da, nas zgolj opozarjajo, da bi iskali stvari, vendar nam jih ne ponujajo, da bi jih spoznali. Uči me, nasprotno, stvar, ki ponuja tisto, kar želim spoznati, bodisi mojim očem ali kakemu drugemu telesnemu čutu bodisi duhu samemu.

Z besedami se torej ne učimo nič drugega kot besed: zvoka in zvena besed. Kajti če zvok, ki ni znak, ne more biti beseda, tedaj tudi če slišimo to besedo, kljub temu ne vemo, da je to beseda, dokler ne vemo, kaj označuje. Spoznanje besed nam omogoči šele spoznanje stvari, ne pa to, da bi jih slišali. Besed, ki jih poznamo, se namreč ne učimo. Da pa smo se tistih, ki jih nismo poznali, naučili, ne moremo trditi prej, preden nismo dojeli njihovega pomena; to pa se ni zgodilo zato, ker smo slišali zvok besed, temveč zato, ker smo spoznali stvar, ki jih te označujejo.

Torej je povsem pravilen sklep in povsem pravilno je, če rečemo: ko slišimo besede, bodisi vemo, kaj označujejo, bodisi ne vemo. Če vemo, se tega prej spomnimo, kot naučimo. Če pa ne vemo, se ne spomnimo niti tega, temveč nas besede v tem primeru kvečjemu vzpodbudijo k iskanju.

### **Vera in razum.**

37.

Recimo, da se strinjaš, da lahko ona pokrivala, katerih ime poznamo samo po zvoku, nedvomno spoznamo šele tedaj, ko jih vidimo, in da samega imena ne moremo bolje spoznati, ne da bi spoznali njih samih. Nato pa bi, denimo, vprašal, če smo se zgodbe o mladeničih, se pravi o tem, kako so z zaupanjem in vero premagali kralja in ogenj, o hvalnicah, ki so jih peli Bogu, o časteh, ki so jih prejeli celo od samega sovražnika<sup>61</sup>, naučili kako drugače, če ne preko besed? Odgovoril bi ti, da smo vse, kar označujejo te besede,

<sup>61</sup> Dan. 3,12-100.

že poznali: vedeli smo že, kaj so trije mladeniči, kaj peč, kaj ogenj, kaj kralj, kaj so od ognja nepoškodovani fanjte in kaj je vse ostalo. Ananij, Azarij in Misael pa so nam bili tako neznani kot one sarabare, in da bi jih spoznali, nam njihova imena niso prav nič pomagala niti nam niso mogla pomagati.

Priznam pa, da prej verjamem, kot vem, da se je vse, kar beremo v oni zgodbi, tedaj zgodilo tako, kot piše. Te razlike se zavedajo prav tako tudi tisti, ki jim verjamemo, kajti prerok pravi: »Če ne boste verjeli, ne boste razumeli«<sup>62</sup>, česar prav gotovo ne bi rekel, če bi sodil, da v tem ni nobene razlike. Kar torej razumem, to tudi verjamem, toda vsega, kar verjamem, še ne razumem. Vse, kar razumem, vem, toda ne vem vsega, kar verjamem. Vendar vseeno vem, kako koristno je verjeti tudi v mnoge stvari, ki jih ne vem. In prav tako korist bi pripisal zgodbi o treh mladeničih. Četudi zato ne morem vedeti mnogih stvari, pa kljub temu vem, kakšna korist je vanje verjeti.

## KRISTUS, NOTRANJI UČITELJ

### Notranja luč.

38.

Kar se tiče vsega, kar razumemo, pa se posvetujemo ne z besedo, ki bi nam govorila od zunaj, temveč - morda od besed napoteni k temu - z Resnico, ki v notranjosti vodi samega duha. Tisti pa, s katerim se posvetujemo, je ta, ki uči, je Kristus, za katerega je rečeno<sup>63</sup>, da prebiva v notranjem človeku, se pravi nespremenljiva moč in večna modrost Boga.<sup>64</sup> Z njo se posvetuje vsaka razumna duša, vendar se vsaki razkrije le toliko, kolikor je ta zmožna dojeti glede na svojo dobro ali slabo voljo.

In če se kdaj kaka moti, to ni napaka Resnice, s katero se je posvetovala, kot ni napaka luči zunaj, da se naše telesne oči večkrat motijo, luči, s katero se, kot sva soglasno dejala, posvetujemo v zvezi z vidnimi stvarmi, da bi nam jih pokazala v tolikšni meri, kot smo jih zmožni videti.

<sup>62</sup> Iz. 7,9.

<sup>63</sup> Ef. 3,16-17.

<sup>64</sup> 1 Kor. 1,24.

## XII, 39.

Če se v zvezi z barvami posvetujemo z lučjo, v zvezi z ostalimi lastnostmi, ki jih čutimo preko teles, z elementi tega sveta, s telesi, ki jih čutimo, in s čuti, ki jih duh pri spoznavanju takih stvari uporablja takorekoč kot tolmače; in če se, po drugi strani, v zvezi s tistim, kar razumemo, ob pomoči razuma posvetujemo z notranjo Resnico - kaj bi bilo treba še reči, da bi pokazali, da nas besede na naučijo drugega kot zvoka, ki udari v naše uho? Kajti vse, kar zaznavamo, zaznamo bodisi s telesnimi čuti bodisi z duhom. Enemu rečemo čutno, drugemu umno<sup>65</sup>, ali kot so govorili naši preroki, eno je meseno, drugo duhovno.<sup>66</sup>

Ko nas kdo sprašuje po prvih, mu, če so te prisotne, odgovorimo s tem, kar zaznavamo, kot npr. v primeru, ko nas kdo sprašuje o novi luni, kakšna je in kje je, medtem ko jo mi opazujemo. In če ta, ki nas sprašuje, sam ne vidi te stvari, našim besedam verjame ali večkrat tudi ne verjame. Nikakor pa se ne uči, razen če sam ne vidi tistega, o čemer teče beseda, vendar pa se tudi tedaj ne uči preko besed, temveč preko stvari samih in čutov. Kajti besede imajo isti zvok tako za tistega, ki vidi, kot za onega, ki ne vidi.

Ko pa nas kdo ne sprašuje o tistih stvareh, ki jih neposredno zaznavamo, temveč o onih, ki smo jih nekoč zaznali, ne govorimo več o stvareh samih, temveč o podobah<sup>67</sup>, ki so jih te vtisnile in pustile v našem spominu. Da lahko o teh stvareh govorimo, kot da so resnične, četudi jih ne vidimo v resnici, menim, da je mogoče edinole zato, ker ne govorimo, da jih vidimo in čutimo, temveč da smo jih videli in čutili. Tako nosimo v globinah spomina te podobe kot dokumente predhodno zaznanih stvari, ki jih zremo z duhom in v dobri veri ne lažemo, ko o njih govorimo. Toda te podobe so dokumenti samo za nas. Kajti če je moj poslušalec isto (če je bilo v njegovi bližini) tudi sam zaznal, ga ne učijo moje besede, temveč to prepozna iz podob, ki jih nosi od tedaj s seboj. Če pa tega ni zaznal, ga ni, ki ne bi razumel, da mojim besedam prej verjame, kot da bi ga te učile.

## 40.

Kar pa se tiče stvari, ki jih gledamo z duhom, se pravi z razumom in umom, prav gotovo govorimo o tistem, kar vidimo prisotno v oni notranji

<sup>65</sup> *sensibilia - intellegibilia*

<sup>66</sup> Rim. 7,14.

<sup>67</sup> *imagines*

luči Resnice, ki s svetlobo in veseljem preplavlja to, čemur pravimo notranji človek. Toda če moj poslušalec tudi sam vidi te stvari s skritim in zdravim očesom<sup>68</sup>, tedaj to, o čemer govorim, pozna iz svojega zrenja in ne iz mojih besed. Potemtakem tudi njega ne učim, ko mu govorim resnico, saj resnico zre sam. Kajti ne učijo ga moje besede, temveč stvari same, ki mu jih je razkril Bog v njegovi notranjosti, in zato lahko na postavljeno vprašanje sam razloži isto. Nič pa ni bolj absurdnega od misli, da ga učijo moje besede, ko pa bi lahko sam, če bi ga vprašali, pojasnil iste stvari, še preden bi mu jaz karkoli rekel.

### Vloga vprašanj.

Toda čestokrat se zgodi, da nekdo, ki ga vprašamo, sprva zanika to, kar je pozneje pod pritiskom drugih vprašanj prisiljen priznati. To se zgodi zaradi nemoči tega, ki gleda luč Resnice, a se z njo ne more posvetovati o stvari, vzeti v celoti. Da bi to storil po delih, se ga med spraševanjem opozori na te posamezne dele, iz katerih je sestavljena stvar, ki je ni zmožen videti v celoti. Četudi so besede tega, ki sprašuje, naravnane v to smer, z njimi vprašanega kljub temu ne uči, temveč ga sprašuje na tak način, da se lahko ta sam uči v svoji notranjosti.

Naj ponazorim s primerom. Če bi te vprašal točno takole: »Ali besede ničesar ne učijo?« in če bi se ti to sprva zdelo absurdno, ker ne bi bil zmožen videti celote, bi te moral vprašati tako, da bi upošteval tvoje moči, s katerimi poslušas Učitelja v svoji notranjosti. Zato bi ti rekel: »Kje si se naučil tega, da si gotov in da lahko trdiš, da vse to, kar v mojih besedah prepoznavas za resnično, veš?« Ti bi morda odgovoril, da sem te jaz naučil. Nato bi jaz nadaljeval: »Kaj pa, če bi rekel, da sem videl letečega človeka. Ali bi ti te besede dale enako gotovost, kot če bi me slišal reči, da so pametni ljudje boljši od neumnih?« Ti bi prav gotovo to zanikal in odgovoril, da v prvo ne verjameš, ali, če že verjameš, tega prav gotovo ne veš, da pa drugo veš z vso gotovostjo. Že na podlagi tega bi prav gotovo doumel, da te moje besede niti v primeru prve trditve, o kateri ne bi imel vednosti, niti v primeru druge trditve, o kateri bi imel popolno vednost, ne bi naučile ničesar, ko pa bi na vprašanji, ki sta se nanašali na vsak posamezen del, zatrdil, da ti je eno neznano in drugo znano. V tem trenutku bi bil pripravljen pritrditi na celo

<sup>68</sup> Mt. 6,22; Lk. 11,34.

vprašanje, ki si ga prej zanikal, kajti z vso jasnostjo in gotovostjo bi spoznal dele, iz katerih je sestavljeno. Upoštevati je seveda treba, da naš poslušalec ali ne ve, če je to, kar govorimo, resnično, ali ve, da je lažno, ali ve, da je resnično. V prvem od teh treh primerov verjame, domneva, ali dvomi; v drugem primeru nasprotuje in zavrača; v tretjem pritrujuje. Nikoli pa se torej ne uči. Kajti tako tisti, ki po naših besedah stvari še vedno ne pozna, kot tisti, ki ve, da je slišal lažne stvari, pa, končno, tisti, ki bi lahko na vprašanje sam odgovoril isto, kar smo povedali mi, vsak od teh je torej prepričan, da se iz naših besed ni naučil ničesar.

### **Slabosti govora.**

#### **XIII, 41.**

Zato tudi glede stvari, ki jih zre duh, tisti, ki jih ne more videti, zaman posluša besede drugega, ki jih vidi, razen v kolikor je zanj koristno, da vanje verjame, dokler o njih še nima vednosti. Vsak pa, ki jih lahko vidi, je v notranjosti učenec Resnice, navzven pa sodnik onega, ki govori, ali bolje, njegovih besed. Kajti večkrat ima nekdo vednost o stvareh, ki so bile povedane, medtem ko je oni, ki je to povedal, nima. Tako npr. nekdo, ki verjame v Epikurjev nauk in meni, da je duša nesmrtna, temu v prid navaja argumente, ki so jih izdelali pametnejši od njega, naslavljajoč se na poslušalca, ki lahko zre duhovne stvari in sodi, da prvi govori resnico. Toda ta, ki govori, ne ve, če govori resnico. Še več, misli, da je to docela lažno. Mar potem smemo misliti, da uči, česar ne ve? Pa vendar uporablja iste besede, ki bi jih lahko uporabljal tisti, ki to ve.

#### **42.**

Od sedaj torej besedam ne preostaja niti ta naloga, da bi razkrile govorceve misli, če pa ostaja negotovo, ali ta ve, o čem govori. K temu dodaj še lažnivce in prevarante, in zlahka boš razumel, da besede ne samo da ne razkrivajo govorcevih misli, temveč jih celo zakrivajo. Sicer nikakor ne postavljam pod vprašaj dejstva, da si besede resnicoljubnežev prizadevajo razkriti misli govorca in da to na nek način tudi izpovedujejo - kar bi sicer dosegle, o tem se vsi strinjamo, če bi bilo lažnivcem prepovedano govoriti. Vendar pa smo večkrat izkusili tako na nas samih kot pri drugih, da izgovorjene besede ne ustrezajo tistemu, kar smo mislili. To se lahko po mojem zgodi na dva načina: bodisi ko gre za govor, vsidran v spominu in večkrat ponovljen, ki nam pride iz ust ob razmišljanju o nečem drugim (to

se nam šestokrat zgodi pri petju hvalnice); bodisi ko gre za besede, ki nam uidejo namesto drugih zaradi spodrsaljaja jezika samega, mimo naše volje - saj tudi v tem primeru izgovorjene besede niso znak onih stvari, ki jih imamo v mislih. Kajti prav gotovo tudi lažnivci mislijo na one stvari, o katerih govorijo. Četudi tako ne vemo, ali govorijo resnico, pa kljub temu vemo, da imajo to, kar govorijo, v mislih - če se seveda tudi njim ne primeri kaj od tega dvojega, kar sem omenil. Če pa kdo trdi, da se ta dva primera zgodita le tu in tam in da je, kadar že pride do tega, očitno, da se je nekaj takega zgodilo, mu ne oporekam - kljub temu, da to v resnici šestokrat ostaja skrito in da sem bil tudi sam kot poslušalec večkrat prevaran.

43.

Tem primerom dodaj še enega, prav gotovo zelo razširjenega, ki je seme brezštevilnih sporov in preprirov, namreč primer, ko tisti, ki govori, zase ali še za nekatere druge označuje isto, kar ima v mislih, za onega, ki mu govori, in za mnoge druge, pa ne. Npr. da slišimo nekoga, ki nam reče, da nekatere zveri človeka prekašajo v kreposti. Na kaj takega ne moremo niti za hip pomisliti in z vso silovitostjo takoj zavrnamo to tako lažno in nevarno misel. Vendar ta mož pod krepostjo razume telesne moči in s tem imenom označi to, kar ima v mislih; pri tem ne laže, se o stvari sami ne moti, v duhu ne nosi kake druge misli; besede, spravljene v spominu, dobro razporedi in zaradi morebitnega spodrsaljaja jezika ne izreče česa drugega kot prav to, kar je hotel. Preprosto stvar, ki jo ima v mislih, poimenuje z drugim imenom kot mi. Z njim bi se seveda takoj strinjali, če bi lahko videli njegove misli, ki pa nam jih ni mogel razkriti že s tem, da je izrekel besede in razvil to trditev.

Nekateri pravijo, da lahko definicije odpravijo to napako. Če bi v našem primeru ta mož definiral, kaj je to krepost, bi se razjasnilo, kot pravijo, da se spor vrti okoli besede in ne stvari. Naj dopustim, da je temu tako. Toda kakšno peščico teh, večjih definiranja, bi lahko sploh našli? Poleg tega se je že mnogo razpravljalo zoper to večščino, vendar sedaj ni priložnost, da bi ne tem mestu obravnavali take ugovore, niti se z njimi niti najmanj ne strinjam.

44.

Ob tem ne omenjam dejstva, da mnogih besed ne slišimo dobro in da se zaganjamo v dolgotrajna in številna razpravljanja o nečem, za kar mislimo, da smo slišali. Pred kratkim sem, na primer, za neko punsko besedo

dejal, da označuje usmiljenje, ti pa si rekel, da si od onih, ki najboljše poznajo ta jezik, slišal, da označuje pobožnost. Temu sem se upiral, rekoč, da ti je moralo vse, kar si slišal, izpasti iz glave, zato ker se mi je zdelo, da si rekel vera in ne pobožnost, čeprav si sedel tik ob meni in kljub dejstvu, da ti dve imeni nikakor ne bi mogli zapeljati našega sluha v zmoto zaradi podobnosti v zvoku. In vendar sem dolgo časa mislil, da si ti tisti, ki ne ve, kaj je slišal, medtem ko v resnici sam nisem vedel, kaj si rekel. Kajti če bi te dobro slišal, se mi nikoli ne bi zdelo absurdno, da v punskem jeziku ena beseda označuje tako pobožnost kot usmiljenje.

To se pogostokrat dogaja. Toda, kot sem rekel: tega ne omenjajmo, da se ne bo zdelo, da besede obtožujemo zaradi nepazljivosti poslušalcev ali celo njihove naglušnosti. Bolj strah vzbujajoči so tisti primeri, ki sem jih prej naštel, ko sluh gladko zazna besede in to latinske, mi pa, četudi govorimo isti jezik, ne moremo spoznati, kaj mislijo oni, ki nam govorijo.

**Kristus uči v notranjosti;  
govor da samo opozorilo navzven.**

45.

Pa naj bo! Ne bom se več vračal na to vprašanje in dopuščam, da lahko poslušalec, ko je doumel sogovornikove besede, ki jih pozna, ve, kaj je ta mislil o stvareh, ki jih njegove besede označujejo. Ali iz tega sledi (natanko o tem bo sedaj teklo vprašanje), da se s tem že nauči, da mu je sogovornik povedal resnico?

XIV.

Mar učitelji razglašajo, da se učenci učijo in naučijo njihovih lastnih misli in ne predmetov samih, ki jih, kot so prepričani, posredujejo z govorjenjem? In kdo bi bil tako neumno radoveden, da bi svojega sina poslal v šolo, da bi se naučil tega, kar misli njegov učitelj? Nasprotno: ko učitelji z besedami predstavijo vse predmete, za katere pravijo, da jih učijo, se razume, predmete moči in modrosti<sup>69</sup>, tisti, ki se jim reče učenci, pretehtajo sami v sebi, če je res, kar so prvi povedali, zroči pri tem seveda notranjo Resnico, kolikor jim to dopuščajo moči. Tedaj se torej učijo. In ko v notranjosti odkrijejo, da so učitelji povedali resnico, jih hvalijo, ne da bi

<sup>69</sup> 1 Kor. 1,24.

vedeli, da prej hvalijo nekoga, ki se uči, kot da bi učil druge, čeprav učitelji vedo to, kar govorijo.

Toda ljudje se motijo, ko pravijo učitelj tistim, ki to niso. Vzrok je v tem, da čestokrat ni časovnega razmika med govorom in spoznanjem in da poslušalec, ki se je v svoji notranjosti poučil še isti hip, ko ga je prvi z besedami opozoril, misli, da ga je ta, ki ga je zgolj opozoril, naučil od zunaj.

46.

Toda vso koristnost besed, ki, če dobro premislimo, niti ni majhna, bomo preučili, če bo Bog dal, kdaj drugič. Tukaj sem te zgolj opozoril, naj besedam ne pripisuješ več veljave, kot je treba, da bi od sedaj ne samo verjela, temveč tudi začenjala razumeti vso resnico, zapisano z božjo avtoriteto v besedah, naj na zemlji nikogar ne imenujemo za svojega učitelja, ko pa je en sam učitelj vseh na nebu.<sup>70</sup> Kaj pa pomeni 'na nebu', nas bo poučil on sam, ki nam preko ljudi, od zunaj, pošilja znake, ki nas opominjajo, naj se obrnemo proti njemu in se poučimo. Kajti njega ljubiti in poznati je blaženo življenje, ki ga vsi, kot na veliko razglašajo, iščejo, a je malo takih, ki se lahko resnično veselijo, da so ga našli.

#### **Adeodat - učenec**

##### **notranjega Učitelja.**

Toda sedaj bi želel, da mi poveš, kaj misliš o tem mojem govoru. Kajti če veš, da je to, kar sem povedal, resnično, bi lahko na vprašanje o vsakem posameznem stavku posebej odgovoril, da to veš. Torej vidiš, kdo te je tega naučil - to namreč nisem bil jaz, če pa bi mi lahko na moje vprašanje odgovoril isto. Če pa ne veš, ali je to resnično, te ni učil nihče, ne jaz, ne on. Jaz ne zato, ker v nobenem primeru ne morem učiti, on pa ne zato, ker se ti še nisi mogel naučiti.

Ad.: Kar se mene tiče, sem se iz tvojih besed, ki so me opozorile, naučil, da nas te zgolj opominjajo, naj se učimo, in da je le malo možnosti, da bi razkrile kako govorečo misel. Ali je to, kar je povedano, resnično, pa nas uči samo tisti učitelj, ki nas od zunaj govoreč opozarja, da prebiva znotraj. In od sedaj ga bom, z njegovo pomočjo, ljubil s toliko večjim žarom, kolikor bolj bom napredoval v učenju.

<sup>70</sup> Mt. 23,10.



Kljub temu pa se ti zahvaljujem za ta tvoj nepretrgan govor, še posebej zato, ker je preprečil in razrešil vse ugovore, ki sem jih imel pripravljene. Izpustil nisi prav ničesar, o čemer sem dvomil; ničesar, na kar mi skrivni orakelj ne bi odgovoril tako, kot so pokazale tvoje besede.

## KREATIVNA FUNKCIJA GOVORA

Prevedla Nataša Homar

*Vsak pomen napotuje na nek drug pomen,  
Odsajevi tovariši,  
Transfer in realnost,  
Pojem je čas stvari,  
Hieroglifi.*

Naš prijatelj Grunoff nam čeli povedati nekaj, za kar se zdi, da je povezano z našimi zadnjimi izpeljavami. Take iniciative, ki se povsem skladajo z duhom dialoga, ki si ga želim v tem, kar je - tega ne pozabimo - predvsem seminar, se mi zdijo nad vse zaželene. Ne vem pa, kaj nam prinaša danes.

*Ekspozicija doktorja Grunoffa se nanana na dva članka opritske številke Psycho-analytic Review iz leta 1954: »Emotions, Instinct and Pain-pleasure«, avtorja A. Chapmana Ishoma in »A study of the dream in depth, its corollary and consequences«, avtorja C. Benitta.*

Ta dva izčrpana članka, oba na visokem teoretskem nivoju, konvergirata s tem, kar izpeljujem tukaj. Toda pozornost usmerita na druga vprašanja.

Pri prvi poudarja preiskavzeemocij, ki naj bi bila radnja realnost, s katero imamo opraviti, in, strogo vzeto, objekti naše izkušnje. Ta koncepcija ustreza



Jacques Lacan

XIX

## KREATIVNA FUNKCIJA

### GOVORA

*Vsak pomen napotuje na nek drug pomen.  
Odisejevi tovariši.  
Transfer in realnost.  
Pojem je čas stvari.  
Hieroglifi.*

Naš prijatelj Granoff nam želi povedati nekaj, za kar se zdi, da je povezano z našimi zadnjimi izpeljavami. Take iniciative, ki se povsem skladajo z duhom dialoga, ki si ga želim v tem, kar je - tega ne pozabimo - predvsem seminar, se mi zdijo nadvse zaželene. Ne vem pa, kaj nam prinaša danes.

*Ekspoze doktorja Granoffa se nanaša na dva članka aprilske številke Psycho-analytic Review iz leta 1954: »Emotion, Instinct and Pain-pleasure«, avtorja A. Chapmana Ishama in »A study of the dream in depth, its corollary and consequences«, avtorja C. Bennitta.*

1

Ta dva izčrpna članka, oba na visokem teoretskem nivoju, konvergirata s tem, kar izpeljujem tukaj. Toda pozornost usmerita na druga vprašanja.

Prvi poudarja preiskavo emocij, ki naj bi bila zadnja realnost, s katero imamo opraviti, in, strogo vzeto, objekt naše izkušnje. Ta koncepcija ustreza

želji nekje zajeti objekt, ki je kolikor je mogoče podoben objektom iz drugih registrov.

Alexander je napisal izvrsten članek, ki ga enkrat lahko vzamemo v pretres, z naslovom *Logic of emotions*, s katerim nedvomno posega v jedro analitične teorije.

Tako kot v zadnjem članku Chapmana Ishama gre za to, da vpeljemo dialektiko v tisto, kar običajno obravnavamo kot afektivni register. Alexander izhaja iz znane logično-simbolne sheme, ko Freud izpeljuje različne oblike blodenj iz različnih načinov negacije *Jaz jo ljubim - Nisem jaz tisti, ki jo ljubi - Ni ona tista, ki jo ljubim - Ne ljubim je - Ona me sovraži - Ona je tista, ki me ljubi* - kar je osnova geneze različnih blodenj - blodnje ljubosumnja, poveličevanja, preganjanja, erotomanije itn. Transformacije, sam metabolizem, ki se dogaja v redu predzavednega, torej zajamemo v zapleteni simbolni strukturaciji, saj vsebuje zelo razdelane gramatikalne variacije.

Prvi članek, ki ga je komentiral Granoff, je torej zanimiv zato, ker nasprotuje teoretskim tendencam, ki trenutno prevladujejo v analizi. Drugi članek se mi zdi še bolj zanimiv, ker preiskuje, na kateri onkraj, na katero realnost, na katero *dejstvo*, kot se izražajo v članku, se nanaša pomen. To je odločilno vprašanje.

Torej, če ne boste upoštevali, da pomen vselej napotuje le sam nase, se pravi na nek drug pomen, boste vselej zašli v slepo ulico, kar je lepo razvidno iz sedanjih zagat analitične teorije.

Vsakič, ko moramo pri analizi govorice poiskati pomen neke besede, je edina pravilna metoda iskanje vsote njenih rab. Če hočete poznati pomen besede *main* v francoščini, morate sestaviti katalog njenih rab; ne samo tistih, ko *main* predstavlja roko, temveč tudi, ko nastopa v *main-d'oeuvre*, *mainmise*, *mainmorte* itn. Pomen je podan z vsoto teh rab.

S tem imamo opraviti v analizi. Ni se nam ni treba izčrpavati z iskanjem dodatnih referenc. Čemu govoriti o realnosti, ki podpira rabe, ki jim pravimo metaforične? Za vsako rabo velja, da je v nekem smislu vselej metaforična. Metafore ne gre razločevati, kot misli Jones na začetku svojega članka *Teorija simbolizma*, od simbola in od njegove rabe. Če se na neko bitje, naj bo ustvarjeno ali neustvarjeno, naslavljam in ga imenujem *sonce mojeja srca*, je napačno kot Jones verjeti, da gre za primerjavo med tem,

\* *Main-d'oeuvre*: delovna sila; *mainmise*: zplemba; *mainmorte*: »mrtva roka«, pravica fevdalnega gospoda do imetja umrlega vazala.

kar si ti za moje srce, in tem, kar je sonce, itn. Primerjava je zgolj sekundarna razdelava prvotnega vznika k biti metaforičnega razmerja, ki je neskončno bogatejše od tistega, česar se v danem trenutku lahko domislim.

Ta vznik vključuje vse, kar se lahko nanj naknadno naveže in za kar ne bi verjel, da sem bil rekel. Samo zaradi tega, ker sem ta odnos vzpostavil, moj jaz, moja bit, moja privolitev, moja invokacija vstopi na področje simbola. V tej formuli je zaobseženo, da me sonce greje, me poživlja in tudi, da k njemu težim, in čeprav proizvaja tisto *turobno polovico sence*, o kateri govori Valery, je vseeno tudi tisto, kar zaslepi in da vsem stvarjem lažno razvidnost ter varljivi sijaj. Kajti maksimum svetlobe je tudi vir vsake zatemitve. Vse to je že zaobseženo v simbolni invokaciji. Vznik simbola dobesedno *ustvari* novi red biti v odnosih med ljudmi.

Rekli boste, da kljub temu obstajajo nezvedljivi izrazi. In ugovarjali, da kreativno emisijo tega simbolnega poziva vselej lahko zvedemo na nivo dejstev in da bi lahko za metafora, ki sem vam jo dal kot primer, našli preprostejše, bolj organske, bolj animalne formule. Poskusite sami - videli boste, da nikdar ne zapustite sveta simbola.

Denimo da se zatečete k organskemu indicu, k *Položi svojo roko na moje srce*, kot pravi infantinja Leonori na začetku *Cida*, da bi izrazila čustva ljubezni, ki jih čuti do mladega viteza. Torej, če je invociran organski indic, se to zgodi v notranjosti priznanja, kot neko pričevanje, pričevanje, ki svoj poudarek dobi le kolikor se - *Tega spominjam tako dobro, da raje prelijem svojo kri, kot da se ponižam in izdam svoj položaj*. Faktični element invocira prav v toliko, v kolikor si prepove to čustvo. Razbijanje njenega srca prejme smisel šele znotraj simbolnega sveta, začrtanega z dialektiko čustva, ki se ga zavrača oziroma ki mu je implicitno zavrnjeno pripoznanje s strani tiste, ki ga doživlja.

Kot vidite, nas je to pripeljalo do točke, kjer se je zadnjič končal naš diskurz.

## 2

Vsakič, ko smo v redu govora, vse tisto, kar v realnost uvede neko drugo realnost, zadobi smisel in poudarek v zadnji instanci le z ozirom na ta red. Čustvo je lahko premeščeno, preobrnjeno, inhibirano in vpeto v neko dialektiko zato, ker je vpeto v simbolni red, od koder ostala redova, imaginarni in realni, dobita svoje mesto in se razporejata.

Še nekrat vam bom to poskusil ponazoriti. Povedal vam bom zgodnico. Nekega dne so bili Odisejevi tovariši - kot veste, jih je doletelo tisoče nezgod, in zdi se mi, da potovanja ni dokončal skoraj nihče - zaradi svojih obžalovanja vrednih nagnjenj spremenjeni v svinje. Tema metamorfoze je za nas zanimiva, saj zastavlja vprašanje meje med človeškim in živalskim.

Spremenjeni so torej v svinje in zgodba se nadaljuje.

Treba je verjeti, da vseeno ohranijo nekaj zvez s človeškim svetom, kajti v svinjaku - in svinjak je neka družba - si s kruljenjem sporočajo svoje različne potrebe, lakoto, žejo, naslada, se pravi duh skupine. Toda to še ni vse.

Kaj lahko rečemo o tem kruljenju? Ali ni tudi sporočilo naslovljeno na drugi svet? No dobro, jaz slišim tole. Odisejevi tovariši krulijo - *Pogrešamo Odiseja, žal nam je, da ga ni med nami, pogrešamo njegovo poučevanje, pogrešamo tisto, kar nam je pomenila njegova eksistenca.*

Po čem prepoznamo, da je kruljenje, ki do nas dospe kot svilen glas, zbran v zaprtem prostoru svinjaka, govor? Ali po tem, ker se v njem izraža neko ambivalentno čustvo?

Seveda gre včasih za tisto, kar v redu čustev in občutkov imenujemo ambivalenca. Kajti Odisej je za svoje tovariše precej siten vodnik. Vendar brž ko so spremenjeni v svinje, so nedvomno podvrženi temu, da pogrešajo njegovo prisotnost. Od tod dvom o tem, kaj sporočajo.

Ta razsežnost ni zanemarljiva. Vendar ali zadošča, če kruljenje spremenimo v govor? Ne, kajti čustvena ambivalenca kruljenja je realnost, ki je po svojem bistvu nevzpostavljena.

Kruljenje svinj postane govor šele, ko si nekdo zastavi vprašanje, kakšno prepričanje želi to kruljenje vzbuditi. Govor je govor natančno toliko, kolikor mu nekdo verjame.

In v kaj skušajo v svinje spremenjeni Odisejevi tovariši s svojim kruljenjem prepričati? - Da imajo še nekaj človeškega. Ob taki priložnosti izražena nostalgija za Odisejem je zahteva, da so tudi oni sami, svinje, prepoznani za Odisejeve tovariše.

Govor je umeščen predvsem v tej razsežnosti. Govor je predvsem sredstvo za priznanje. Ta razsežnost govora je pred vsem tistim, kar je zadaj. In po tem je govor ambivalenten in popolnoma brezdanji. Ali je res tisto, kar pravi? Ali ni res? To je iluzija. To je prva iluzija, ki vam zagotavlja, da ste na področju govora.

Brez te razsežnosti je sporočilo zgolj nekaj, kar se prenaša, približno istega reda kot mehanično gibanje. Evociral sem svilnato šuštenje, komunikacijo šuštenja v svinjaku. To je to - kruljenje lahko v celoti analiziramo z mehničnim. Toda brž ko skuša vzbuditi vero in zahteva prepoznavje, gre za govor. Zato lahko v nekem smislu govorimo o govoricu živali. Govorica živali obstaja natanko toliko, v kolikor obstaja nekdo, ki jo razume.

### 3

Vzemimo primer, ki si ga bom sposodil iz Nunbergovega članka *Transference and reality* iz leta 1951, ki zastavlja vprašanje transferja. Gre za isti problem.

Zelo zabavno je opazovati, kako daleč gre avtor in v kakšni zadregi je. Zanj se vse dogaja na nivoju imaginarnega. Misli, da transfer temelji na dejstvu, da v realnost projiciramo nekaj, česar v realnosti ni. Subjekt zahteva, da je njegov partner forma, model, na primer njegovega očeta.

Najprej omeni primer pacienta, ki nenehno žolčno graja analitika; analitika namreč zmerja, mu očita, da ni nikdar dovolj dober, da nikdar ne posreduje, kot je treba, da se moti, da se ne zna vesti. »Gre v tem primeru za transfer?« se sprašuje Nunberg.

Njegov odgovor je nenavaden, vendar ni neutemeljen - ne, prej gre za pripravljenost - *readiness* - za transfer. Trenutno nam subjekt v svojih pritožbah da slišati zahtevo, primitivno zahtevo po realni osebi. Njegovo nezadovoljstvo motivira prav nesklad med realnim svetom in to zahtevo. To ni transfer, temveč pogoj transferja.

Od kdaj gre zares za transfer? Ko se podoba, ki jo subjekt zahteva, za subjekt spoji z realnostjo, v katero je umeščen. Ves napredek analize je v tem, da mu pokaže distinkcijo med tema dvema planoma, da razloči imaginarno in realno. To je klasična teorija - subjektovo vedenje je iluzorično, zato mu je treba pokazati, kako malo je usklajeno z dejanskim položajem.

Toda kmalu opazimo, da transfer nikakor ni iluzorični fenomen. Analiza subjekta ni to, da mu rečemo - *Toda moj ubogi prijatelj, čustvo, ki ga občutite do mene, je samo transfer*. To ni nikoli ničesar uredilo. Ko se avtorji enkrat dobro znajdejo v svoji praksi, na srečo navajajo primere, ki zanikajo njihove teorije in dokazujejo, da imajo nek občutek za resnico. Za to gre

pri Nunbergu. Še posebej je poučen primer, ki ga navede kot tipičnega za izkustvo transferja.

Imel je pacienta, ki mu je prinašal maksimum gradiva in se izražal z avtentičnostjo, s pozornostjo za detajle, skrbjo, da ne bi ničesar izpustil, z odkritosrčnostjo...Pa vendar se ni nič premaknilo. Nič se ni premaknilo, dokler ni Nunberg opazil, da analitična situacija za pacienta ponavlja situacijo iz njegovega otroštva, ko se je predajal največji možni zaupnosti, utemeljeni na popolnem zaupanju v sogovornico, ki ni bila nihče drug kot njegova mati, ki se je vsak večer prišla vst na rob njegove postelje. Pacient je - kakšna Šeherezada - zadovoljstvo našel v tem, da ji je podal izčrpno poročilo o tem, kako je prebil dan, pa tudi o svojih dejanjih, željah, nagnjenjih, bojaznih, očitkih vesti, in nikdar ji ni ničesar prikril. Topla prisotnost matere v nočni halji je bila zanj vir nenehnega ugodja, ki je bil v tem, da je pod njeno haljo poskušal odkriti obrise njenih prsi in njenega telesa. Predajal se je torej prvim spolnim preiskovanjem svojega ljubljene partnerja.

Kako to analizirati? Poskusimo biti vsaj malo koherentni. Kaj to pomeni?

Evocirani sta dve zelo različni situaciji - pacient s svojo materjo, pacient z analitikom.

V prvi situaciji subjekt izkusi zadovoljstvo s pomočjo govorne menjave. Brez težav lahko razločimo dva nivoja, nivo simbolne realizacije, ki je tu gotovo podrejen, subvertiran z imaginarnim razmerjem. Na drugi strani je subjekt v analizi popolnoma odkrit in se z vso pripravljenostjo podredi pravilu. Ali moramo iz tega sklepati, da je prisotna zadovoljitev, ki je podobna prvotni zadovoljitvi? Mnogi zlahka naredijo ta korak - *seveda, za to gre*, subjekt išče podobno zadovoljitev. Brez oklevanja govorijo o avtomatizmu ponavljanja. In o vsem mogočem. Analitik se bo hvalil, da je za tem govorom odkril ne vem kakšen občutek ali čustvo, ki naj bi razkrivalo prisotnost nekega psihološkega onkraj, ki je vzpostavljen onstran govora.

Toda razmislimo! Najprej, pozicija analitika je natanko inverzna pozicija matere, analitik ni na spodnjem delu postelje, temveč zadaj, in daleč od tega, da bi predstavljal, vsaj v najbolj običajnih primerih ne, šarme prvotnega objekta, in nikakor ne omogoča istega predajanja čutnosti. Vsekako pa to ne zadošča za vzpostavitev analogije.



Razlagam vam bedaste stvari. Toda le prek razdelave osnovne strukture in z omenjanjem preprostih stvari se lahko naučimo na prste ene roke prešteti elemente situacije, v kateri delujemo.

Razumeti je treba tole - zakaj se je, brž ko je bilo subjektu razkrito razmerje med obema situacijama, analitična situacija popolnoma spremenila? Zakaj je isti govor postal učinkovit in je zaznamoval resnični napredek v subjektovi eksistenci? Pomislimo malo.

Govor se kot tak vzpostavi v strukturi semantičnega sveta, ki je svet govornice. Govor nima nikdar enega samega pomena, beseda ene same rabe; vsak govor ima onkraj, podpira več funkcij, zaobsega več pomenov. Za tistim, kar nek diskurz reče, je tisto, kar hoče reči<sup>\*</sup>, in za tistim, kar pomeni, je še nek drug hočem reči, in nič od tega ni nikdar izčrpano - razen če ne pridemo do sklepa, da ima govor kreativno funkcijo in da govor da vznikniti sami stvari, ki ni drugega kot pojem.

Spomnite se, kaj Hegel pravi o pojmu - *Pojem, to je čas stvari*. Pojem seveda ni stvar po tistem, kar stvar naredi za stvar - preprosto zato ne, ker je pojem vselej tam, kjer stvari ni; pojem, tako kot slon, ki sem ga zadnjič pripeljal v dvorano s posredovanjem besede *slon*, nadomesti stvar. To je tako presenetilo nekatere izmed vas, ker je bilo očitno, da je bil slon prisoten, brž ko smo ga imenovali. Kaj od stvari bi lahko bilo tu? Ne gre za njeno formo, ne za njeno realnost, kajti v dejanskosti so vsa mesta zasedena. Hegel to pove zelo natančno - pojem naredi, da je stvar tu, čeprav je ni tu.

Ta identiteta v razliki, ki je značilna za odnos pojma do stvari, naredi, da je stvar stvar in da je *fakt* simboliziran, kot smo pravkar povedali. Govorimo o stvari in ne o nečem, kar se še zmeraj ne da identificirati.

Heraklit nam to pove - če v absolutno spremenljivost, tako da tok sveta ne preide dvakrat iste situacije, vpeljemo obstoj stvari, je to natanko zato, ker je identiteta v razliki že nasičena v stvari. Od tu Hegel izpelje, da je *pojem čas stvari*.

Znašli smo se v jedru problematike, ki jo Freud vpelje, ko pravi, da je nezavedno izven časa. To drži in ne drži. Umešča se izven časa natanko tako, kot pojem, kajti samo je čas, čisti čas stvari, in kot tako lahko reproducira neko modulacijo stvari, katere materialna opora je lahko karkoli. Ne gre za nič drugega kot za avtomatizem ponavljanja. Ta pripom-

\* *Veut dire* dobesedni pomeni *hoče reči*, sicer pa je pomen izraza *pomeni*.

ba nas bo pripeljala zelo daleč, vse do problema časa, ki ga implicira analitična praksa.

Vrnimo se k našemu primeru - zakaj se analitična situacija preoblikuje v trenutku, ko je transferna situacija analizirana z evokacijo situacije iz preteklosti, v kateri se je subjekt znašel v prisotnosti popolnoma drugačnega objekta, ki ga ni moč priličiti aktualnemu objektu? Ker sta tako sedanji kot nekdanji govor postavljena v oklepaj časa, v formo časa, če se lahko tako izrazim. Modulacija časa je bila identična, zato analitikov govor zadobi isto vrednost kot nekdanji govor.

Ta vrednost je vrednost govora. Tu ni nobenega čustva, nobene imaginarne projekcije, in gospod Nunberg, ki se trudi, da bi jo konstruiral, se je znašel v zapleteni situaciji.

Po Loewensteinu ne gre za projekcijo, temveč za premestitev. To je mitologijo, ki ima vse aspekte labirinta. Pot iz njega najdemo samo, če spoznamo, da je element-čas konstitutivna razsežnost reda govora.

Že je pojem dejansko čas, moramo analizirati vsak sloj govora posebej in med vrsticami iskati mnogotere pomene. Je to brez konca? Ne, ni brez konca. Toda kar se razkrije nazadnje, zadnja beseda, zadnji pomen, je ta časovna forma, o kateri vam govorim in ki je sama nek govor. Zadnji pomen govora subjekta pred analitikom je njegovo eksistenčno razmerje pred objektom njegove želje.

Ta narcistični privid v tem primeru ne zadobi partikularne oblike, nič drugega ni kot tisto, kar podpira razmerje človeka do objekta njegove želje in ga vselej dovoli določiti kot tisto, čemur pravimo vnaprejšnje ugodje. To razmerje je spekularno, govor tukaj postavlja v neke vrste suspenzijo glede na to dejansko izključno imaginarno situacijo.

V tej situaciji ni nič prisotnega, nič emocionalnega, nič realnega. Toda brž ko do nje pride, spremeni smisel govora in subjektu razkrije, da njegov govor ni drugega kot tisto, čemur sem v svojem rimskem govoru rekel *prazni govor*, in kot tak je brez učinka.

To ni preprosto. Mi sledite? Razumeti morate, da je onkraj, kamor smo bili napoteni, vselej nek drug, bolj globok govor. Neizrekljiva meja govora zadeva dejstvo, da govor ustvari resonanco vseh svojih pomenov. Konec koncev smo bili napoteni na samo dejanje govora kot takega. Vrednost aktualnega dejanja naredi govor poln ali prazen. V analizi transferja gre za vprašanje, na kateri točki svoje prisotnosti je govor poln.

Če se vam ta interpretacija zdi nekoliko spekulativna, vam postrežem z referenco, kajti moja naloga tu je komentiranje Freudovih tekstov in ni odveč, če opozorim na to, da so moje razlage striktno ortodoksne.

V katerem trenutku se v Freudovem delu pojavi beseda *Uebertragung*, transfer? Ne v *Tehničnih spisih*, ob realnih ali imaginarnih, celo simbolnih razmerjih do subjekta. Ne ob Dori in ob vseh težavah, ki mu jih je prizadejala, kajti sam je rekel, da ji ni znal pravočasno povedati, da mu je začela prinašati nežna čustva. Gre za sedmi del *Traumdeutung*, za *Psihologijo procesa sanj*.

V tej knjigi, ki jo bom mogoče prav kmalu pred vami komentiral, gre prav za to, da se v funkciji sanj pokaže superpozicijo pomenov označevalnega materiala. Freud nam pokaže, kako se lahko govor, se pravi transmisija želje, pokaže preko česar koli, da je le ta ni-važno-kdo organiziran v simbolni sistem. To je vzrok, da so se sanje tako dolgo upirale dešifriranju. Zaradi enakega razloga dolgo časa niso mogli razumeti hieroglifov - niso jih uvrstili v njihov lastni simbolni sistem, niso opazili, da mala človeška figura lahko pomeni *človek*, lahko pa tudi predstavlja zvok *človek* in kot taka v besedo vstopi kot zlog. Kot veste, se Freud sklicuje na kamen iz Rosette.

Čemu Freud pravi *Uebertragung*? To je, pravi Freud, pojav, pri katerem gre za to, da za neko željo, ki jo je bil subjekt potlačil, ni neposrednega prevoda. Ta subjektova želja je za njegov način diskurza prepovedana, zato ne more postati prepoznana. Zakaj? Zato, ker je med elementi potlačitve nekaj, kar participira na neizrekljivem. Obstajajo bistvena razmerja, ki jih noben diskurz ne more izraziti v zadostni meri, razen med vrsticami, kot sem to malo prej poimenoval.

V enem izmed naslednjih seminarjev vam bom govoril o Maimonidovem *Vodiču izgubljenih*, ki je ezoterično delo. Videli boste, kako svoj diskurz namenoma organizira tako, da se tisto, kar bi rad povedal, pa ni izrekljivo - to sam pove - vseeno lahko razkrije. S pomočjo nekega nereda, nekega preloma, neke namerne neskladnosti mu uspe izreči tisto, kar se ne da ali ne sme izreči. Seveda, tudi subjektovi lapsusi, luknje, ugovori, ponavljanja izražajo - toda spontano, naivno - način organizacije njegovega diskurza. In to je tisto, kar moramo mi prebrati. Na to se povrnemo, kajti ti teksti zaslužijo, da si jih pobliže ogledamo.

Kaj nam Freud pove v svoji prvi definiciji *Uebertragung*? Govori nam o *Tagesreste*, o dnevnih ostankih, ki niso investirani z željo. V sanjah so blodeče oblike, ki za subjekt nimajo nobene teže - izgubile so svoj pomen.

To je torej označevalni material. Označevalni material, pa naj bo fonemski, hieroglifski itn., vzpostavljajo oblike, ki so izgubile svoj pomen in so povzete v nov sestav, preko katerega pride do izraza nek drug smisel. Natanko to Freud imenuje *Uebertragung*.

Nezavedna želja, se pravi želja, ki jo ni mogoče izraziti, vseeno pride do svojega izraza prek alfabeta, fonematike dnevnih ostankov, ki niso investirani z željo. Gre torej za fenomen govornice kot take. Temu je Freud dal ime *Uebertragung*, ko ga je prvič uporabil.

Tisto, kar se proizvede v analizi, ima glede na tisto, kar se proizvede v sanjah, bistveno dodatno razsežnost: v analizi je prisoten drugi. Toda bodite pozorni tudi na to, da z napredovanjem analize postajajo sanje bolj jasne in jih je lažje analizirati. Kajti sanje analitiku govorijo več. Najboljše sanje, ki nam jih prinaša Freud, najbogatejše in najlepše, najbolj zapletene so tiste, do katerih je prišlo med analizo in ki skušajo govoriti analitiku.

To bi vas tudi moralo razsvetliti glede pravega pomena izraza *acting-out*. O avtomatizmu ponavljanja sem govoril, o njem sem govoril predvsem ob govorici zato, ker je vsako dejanje med seanso, tako *acting-out* kot *acting-in*, vključeno v kontekst govora. Za *acting-out* opredelimo vse, kar se zgodi med zdravljenjem. In ne neupravičeno. Če si toliko subjektov med analizo prizadeva opraviti množico erotičnih dejanj, da se na primer poročijo, gre očitno za *acting-out*. Če delujejo, je njihov naslovnik analitik.

Zato je treba analizirati *acting-out* in zato je treba analizirati transfer, se pravi dejanju podeliti pomen govora. Kolikor gre subjektu za prepoznanje, je dejanje govor.

Tu vas danes zapuščam.

16. junija 1954.

## DE LOCUTIONIS SIGNIFICATIONE

Po zelo zanimivem prispevku našega prijatelja Granoffa, ki se je kot prstan prilegel napredovanju, začetem v predhodnem seminarju, sem zelo lagodno nadaljeval s svojo temo in vas pripeljal do natančnosti, ki je med zaporedjem spraševanj, ki sem jih razvil pred vami, vse do tedaj ostala v suspenzu.

Ta natančnost je v tem, da lahko funkcijo transferja razumemo samo na področju simbolnega. Okrog te središčne točke se razvrščajo vse manifestacije, v katerih jo vidimo, kako se nam prikazuje, in to vse do področja imaginarnega.

Menil sem, da je za razumevanje tega najbolje, da poudarim prvo definicijo transferja, ki jo je dal Freud.

V transferju gre v bistvu za to, da se očitnega diskurza polasti prikriti, nezavedni diskurz. Ta diskurz zasede razpoložljive, prazne elemente, gre za *Tagesreste*, in vse tisto, kar je v redu predzavednega postalo razpoložljivo, ker je bila vanj v manjši meri investirana temeljna subjektivna potreba, ki je potreba po prepoznanju. V tej praznini, v tej luknji, se preko tistega, kar tako postane material, izrazi skrivni, globinski diskurz. Opazimo ga lahko v sanjah, toda nanj naletimo tudi v lapsusu in v vsaki psihopatologiji vsakdanjega življenja.

Tu začnemo poslušati tistega, ki nam govori. In le sklicati se moramo na našo definicijo, da je nezavedno diskurz drugega, pa bomo razumeli, kako se nezavedno avtentično pridruži intersubjektivnosti v tisti polni realizaciji govora, ki je dialog.

Ta odnos diskurza do nekega drugega diskurza, ki prvega vzame za oporo, je temeljni fenomen analitičnega razkritja. Tu naletimo na manifestacijo osnovnega načela semantike, na to, da vsak semantem napotuje na celoto semantičnega sistema, na polivalenco svojih rab. Sicer pa za vse, kar je lastno govorici, kolikor je človeška, se pravi, da se jo uporablja v govoru,

velja, da simbol ni nikoli enopomenski. Vsak semantem ima vselej več pomenov.

To nas privede do resnice, ki je v našem izkustvu popolnoma očitna in jo lingvisti dobro poznajo, da namreč vsak pomen vselej napotuje na nek drug pomen. Tudi lingvisti so se začeli ukvarjati z njo in od tedaj svojo znanost razvijajo znotraj tega polja.

Ni treba misliti, da gre to brez dvoumnosti, in da so za Ferdinanda de Saussura, ki mu je to bilo popolnoma jasno, definicije bile vselej dane na popolnoma zadovoljujoč način.

Označevalec, to je slišni material, kar pa vseeno ne pomeni zvok. Kar spada v red fonetike, zato še ni vključeno v lingvistiko kot tako. Gre za fonem, se pravi za zvok, ki je v sistemu opozicij v nasprotju do drugega zvoka.

Ko se govori o označencu, se misli na stvar, gre pa za pomen. Vseeno pa vsakič, ko govorimo, prek označenega izrečemo stvar, označljivo. Tu gre za neko prevaro, kajti jasno je, da jezik ni narejen za označevanje stvari. Toda ta prevara je strukturna prevara človeške govornice in v nekem smislu je na njej utemeljena verifikacija vsake resnice.

Med pogovorom, ki sem ga pred kratkim imel z najbolj eminentno osebo, ki jo imamo v Franciji na tem področju, in ki ga lahko legitimno opredelimo za lingvista, so me opozorili, da nekaj ni bilo nikdar pojasnjeno. Nemara vas bo to presenetilo, kajti vi niste lingvisti.

Za izhodišče vzemimo nazor, da moramo pomen izraza definirati s celoto njegovih možnih rab. To se lahko razširi tudi na skupine izrazov, in v resnici ne gre za teorijo jezika, če se ne upošteva tudi rab skupin, se pravi lokucij, sintaktičnih oblik. Toda obstaja neka meja, gre pa za tole - stavek nima rabe. Obstajata torej dve področji pomena.

Ta pripomba je izredno pomembna, kajti ti dve področji pomena sta nemara nekaj, na kar se mi sklicujemo; tako namreč lahko definiramo razliko med govorom in govornico.

Gospod Benveniste, ki je nedvomno zelo eminentna oseba, je to odkril pred kratkim. Odkritje je še neobjavljeno, zaupal mi ga je kot neko smer svojega sedanjega razmišljanja. To nam lahko navdihne tisoče premislekov.

\* Več o tem v Benvenistovem članku »Nivoji lingvistične analize«, v *Problemi splošne lingvistike* I, SH 1988, str. 130-142.

In dejansko je očetu Beirnaertu prišlo na misel, da mi je rekel - *Vse, kar ste povedali o pomenu, kaj to ni pojasnjeno v Disputatio de locutionis significatione, v prvem delu spisa De Magistro?* Odgovoril sem mu - *Ta nasvet je zlata vreden.* Ta tekst je zapustil nekaj sledov v mojem spominu in celo v tistem, o čemer sem vam zadnjič govoril. Ne smete zanemarjati dejstva, da besede, ki jih na vas naslavljam, dobijo toliko odgovorov, oziroma komemoracij, kot se izraža sveti Avguštin, kar je v latinščini natančni ekvivalent besede spominjanje.

Spominjanje častitega očeta Beirnaerta prihaja kot naročeno - tako kot članka, ki ju je prispeval Granoff. In poučno je opaziti, da so lingvisti - če drži, da lahko iz različnih obdobij zberemo veliko družino, ki nosi to ime - *lingvisti* so potrebovali petnajst stoletij, da bi ponovno odkrili, kot sonce, ki znova vzhaja, kot jutranjo zoro, ideje, ki so že razvite v tekstu svetega Avguština; bolj občudovanja vreden tekst boste težko dobili v branje. In ob tej priložnosti sem ga z užitkom prebral še enkrat.

V tem tekstu najdete vse, kar sem vam povedal o označevalcu in označencu, razvito z lucidnostjo, ki je tako izredna, da se bojim, da pobožni komentatorji, ki so se lotili eksegeze teksta, niso vselej opazili vse subtilnosti. Zdi se jim, da je globoki cerkveni učitelj zabredel v precej nepomembne stvari. In te nepomembne stvari niso nič drugega kot to, kar je najbolj prodorno v moderni misli o jeziku.

## 1

Častiti oče BEIRNAERT: *Za ukvarjanje s tekstom sem imel le šest ali sedem ur časa, zato lahko naredim le kratek uvod.*

Kako prevajate *De locutionis significatione*?

Častiti oče BEIRNAERT: *O pomenu govora.*

Nedvomno. *Locutio* je govor.

Častiti oče BEIRNAERT: *Oratio* je diskurz.

Lahko bi rekli - *O označevalni funkciji govora*, kajti nekje pozneje v tekstu ima *pomen* prav ta smisel. Tu je *govor* uporabljen v širšem pomenu,

gre za govoricu, uporabljeno v govorjenju oziroma govorništvu. To ni niti polni niti prazni govor, to je celota govora. Polni govor, kako bi to prevedli v latinščino?

Častiti oče BEIRNAERT: *Obstaja izraz - sententia plena. Polna izjava je tista, ki ne vsebuje samo glagola, temveč tudi subjekt, ime.*

To pomeni preprosto popoln stavek, to ni govor. Sveti Avguštin tu skuša pokazati, da so vse besede imena. Uporabi več argumentov. Razlaga, da lahko vsako besedo uporabimo kot ime v stavku. Če je podredni veznik. Toda v stavku »Ta če mi ni pogodu« je ta beseda uporabljena kot ime. Sveti Avguštin postopa z vso strogostjo in analitičnim duhom modernega lingvистa ter pokaže, da raba v stavku določa, da je besedo opredeljena kot del diskurza. Dobro. Ste premislili, kako v latinščino prevesti polni govor?

Častiti oče BEIRNAERT: *Ne. Nemara bomo na to naleteli med tekstom. Če dovolite, bom vmetil dialog De Magistro. Avguštin ga je napisal leta 389, nekaj let po svojem povratku v Afriko. Naslovljen je Učitelju; v njem nastopata dva sogovornika - Avguštin in njegov sin Adeodat, ki mu je bilo tedaj šestnajst let. Adeodat je bil izjemno bister, tako pravi sveti Avguštin in zagotavlja, da je Adeodatove besede v resnici izgovoril ta šestnajstletni deček, ki se torej izkaže za prvovrstnega diskutanta.*

Otrok greha.

Častiti oče BEIRNAERT: *Osrednja tema, ki zaznamuje smer, ki ji sledi ves dialog, je, da govoricu prenaša zunanjo resnico z govori, ki zvenijo zunaj, učenec pa resnico vselej dojema znotraj.*

Preden pa prispejo do tega sklepa, proti kateremu hiti diskusija, dialog dolgo vijuga in podaja doktrino o govoricu in govoru, ki bi za nas utegnili biti zanimiva.

Podal bom dva zajetna razdelka - prvi je Disputatio de locutionis significatione, *diskusija o pomenu govora, drugi del pa je naslovljen Veritatis magister solus est Christus, Kristus je edini učitelj resnice.*

*Prvi razdelek je razdeljen na dva dela. Prvi del je sintetično naslovljena De signis. Prevod je precej slab - O vrednosti besed. Gre za nekaj drugega,*



kajti ne smemo enačiti signum in verbum. Drugi razdelek ima naslov Signa ad discendum nihil valent, znaki nas ne naučijo ničesar. Začnimo z O znakih.

Avguštin vpraša svojega sina: Kaj želimo po tvojem mnenju doseči tedaj, ko govorimo? Odgovor: Želimo učiti ali se naučiti, odvisno od tega, ali smo učitelj ali učenec. Sveti Avguštin bo poskušal pokazati, da učimo celo takrat, ko se skušamo naučiti in sprašujemo, da bi se naučili. Zakaj? Ker učimo tistega, na katerega se naslavljamo, kaj bi radi vedeli. Torej, splošna definicija je: Torej vidiš, da z govorom ne želimo doseči drugega kot učiti.

Mi dovolite neko pripombo? Ali se zavedate, da smo od tega začetka v srcu tistega, kar vam tu skušam pojasniti. Gre za razliko, ki obstaja med komunikacijo s signali in medčloveško izmenjavo govorov. Avguštin je od vsega začetka v elementu intersubjektivnosti, kajti v ospredje postavlja *docere* in *dicere*, ki ju je nemogoče razločiti. Vse spraševanje je v bistvu poskus uskladitve dveh govorov, kar implicira, da gre najprej za uskladitev govoric. Izmenjava je mogoča le z recipročno identifikacijo dveh zaključenih univerzumov govornice. Zato je vsak govor kot tak že učitelj. Ni igra znakov, ne umešča se na nivo informacije, temveč na nivo resnice.

Častiti oče BEIRNAERT: - *Adeodat: Mislim, da tedaj, ko ni poleg nikogar, ki bi se učil, ne učimo.*

Vsaka od teh replik bi zaslužila posebno obravnavo.

Častiti oče BEIRNAERT: *Ko je izpostavil učenje, preide na odličen način učenja, per commemorationem, se pravi na učenje preko spominjanja. Gre torej za dva motiva govornice. Govorimo, ali da bi poučevali ali da bi spodbudili k spominjanju, bodisi druge bodisi sebe. V nadaljevanju začetka dialoga Avguštin zastavi vprašanje, ali je bil govor ustanovljen zgolj za učenje in spominjanje. Tu ne smemo pozabiti religiozne atmosfere, v katero se umešča dialog. Sogovornik odgovori, da obstaja molitev, v kateri se pogovarjamo z Bogom. Ali lahko verjamemo, da Boga učimo ali na kaj spomnimo? Naša molitev ne potrebuje besed, pravi Avguštin, razen če je potrebno, da drugi vedo, da molimo. Ko gre za Boga, ne skušamo učiti ali spomniti subjekt, s*

\* Kolikor je mogoče sledimo prevodu Nataše Homar, se pravi prevodu latinskega izvirnika, toda oče Beirnaert Avguštinov tekst na nekaterih mestih brez opozorila krajša in prireja, tako da to vselej ni mogoče.

katerim govorimo, temveč prej skušamo opozoriti druge, da molimo. Zatorej se izražamo le v razmerju do tistih, ki nas utegnejo videti pri tem dialogu.

Molitev tu zadane na neizrekljivo. Molitev ni v polju govora.

Častiti oče BEIRNAERT: *To pomeni, da se učenje vrši z besedami. Besede so znaki. Tu gre za celo refleksijo o verbum in signum. Da bi svojo misel razvil in pojasnil, kako razume razmerje med znakom in označljivim, Avguštin vpelje verz iz Eneide.*

Označljivega še ni definiral.

Častiti oče BEIRNAERT: *Ne, ne še. Gre za označevanje, toda česa? Tega še ne vemo. Vzame torej verz iz Eneide - druga knjiga, verz 659 - Si nihil ex tanta Superis placet urbe relinqui. Če bi za tolikšno mesto bogovom ugajalo, da od njega ne ostane ničesar. In s celo majevtiko poskuša najti ta aliquid, ki je označeno. Začne s spraševanjem svojega sogovornika.*

Avg.: *Koliko besed je v verzu?*

Ad.: *Osem.*

Avg.: *Torej osem znakov?*

Ad.: *Tako je.*

Avg.: *Prepričan sem, da razumeš ta verz.*

Ad.: *Mislím, da dovolj dobro.*

Avg.: *Povej mi, kaj označuje posamezna beseda.*

*Adeodatu si dela nekaj težav. Treba bi bilo najti ekvivalent. Adeodat ga ne najde.*

Avg.: *Ali boš odkril vsaj to, kje se nahaja tisto, karkoli že je, kar označuje ta beseda?*

Ad.: *Zdi se mi, da označuje dvom. In kje naj bi bil dvom, če ne v duhu?*

*To je zanimivo, kajti takoj opazimo, da beseda napotuje na nekaj iz duhovnega reda, na neko reakcijo subjekta kot takega.*

Ste prepričani.

Častiti oče BEIRNAERT: *Mislim, da sem.*

Konec koncev Avguštin govori o lokalizaciji.

Častiti oče BEIRNAERT: *Ki je ni treba umestiti v prostor. Pravim v duši v nasprotju z materialnim. Torej, loti se naslednje besede. To je nihil, se pravi nič. Adeodat pravi - Očitno je to tisto, kar ne obstaja. Sveti Avguštin ugovarja, da tisto, kar ne obstaja, nikakor ne more biti nekaj. Druga beseda torej ni znak, saj ne označuje nečesa. In napačno se je bilo dogovoriti, da je vsaka beseda znak, oziroma da je vsak znak znak nečesa. Adeodat je v zadregi, kajti če ni ničesar, kar bi označevali, potem je neumno govoriti. Torej mora iti za kako stvar.*

Avg.: *Kaj naj torej storiva? Ali naj, namesto da bi rekla, da ta beseda označuje stvar samo, ki ne obstaja, raje rečeva, da označuje neko stanje duha, ko stvari sicer ne vidi, a kljub temu odkrije ali je prepričan, da je odkril, da ta ne obstaja?*

*Torej, kar je tu označeno, je reakcija duše na odsotnost neke stvari, ki bi lahko bila tam.*

Vrednost tega prvega dela je natanko v tem, da pokaže, da je nemogoče z govornico ravnati tako, da vsak znak posebej povezujemo s stvarjo. To je za nas signalitika, če ne pozabimo, da negativnost v Avguštinovem času še ni bila razdelana. In vidite, da se vseeno, naj gre za moč znakov ali stvari - tu smo, da bi to skušali izvedeti - v tem zelo lepem verzu ustavi ob *nihil*. Izbira ni popolnoma nepomembna. Freud je gotovo zelo dobro poznal Vergila in v verzu, ki evocira izginulo Trojo, presenetljivo odzvanja dejstvo, da je Freud, ko je v *Nelagodju v kulturi* skušal definirati nezavedno, govori o izginulih spomenikih Rima. V obeh primerih gre za stvari, ki so izginile v zgodovini, vendar so, odsotne, ostale prisotne.

Častiti oče BEIRNAERT: *Avguštin nato preide na tretji izraz, ki je ex. Tu mu njegov učenec kot razlago njenega pomena navede drugo besedo. To je beseda de; izraz označuje ločitev od stvari, v kateri se nahaja objekt, za katerega pravimo, da prihaja iz nje. Na to mu Avgustin odvrne, da je besede razlagal z besedami - exz de, zelo znano besedo z drugo zelo znano. Spodbuja ga torej, naj prekorači nivo, na katerem še zmeraj vztraja.*

Avg.: Jaz bi želel, da mi, če je v tvoji moči, pokažeš prav te stvari, katerih znaki so besede.

Za zgled vzame steno.

Avg.: Toda če bi te vprašal, kaj označuje dvozložna beseda »stena«, kaj mi ti ne bi mogel pokazati s prstom? Tako bi zanesljivo videl stvar samo, katere znak je ta dvozložnica, ne da bi ti pri tem izrekel kako besedico.

Gre torej za ekspozice o govornici kretenj. Avguština vpraša svojega učenca, ali je dobro preučil gluhe, ki se med seboj sporazumevajo s kretnjami. In razloži, da v tej govornici ne pokažejo samo vidnih stvari, temveč tudi zvoki, okusi itn.

O. Mannoni: To me spominja na igrico, ki smo se jo igrali v nedeljo v Guitracourtu. In tudi v teatru igralci dela razlagajo in razvijajo brez besed, s pomočjo plesa...

Kar tu omenjate, je v resnici zelo poučno. Gre za igrico, ki jo igrata dve skupini, in kjer morate drugemu pomagati čim hitreje uganiti besedo, ki jo je skrivaj določil vodja igre. V tej igri postane očitno tisto, na kar nas sveti Avguština opozarja v tem razdelku. Kajti tu ni toliko govora o dialektiki kretenj, kot o dialektiki indikacij. Ne preseneča nas, da za vzgled vzame steno, kajti zadel bo ob steno govornice - prej kot ob realno steno. Tako opozori, da ne označujemo samo stvari, temveč tudi lastnosti. Če je vsaka indikacija znak, potem je ta znak dvoumen. Kajti če vam pokažejo steno, kako veste, ali gre res za steno in ne na primer za lastnost, da je hrapava, zelena, siva itn? Prav tako je v igrici od zadnjič nekdo, ko je hotel izraziti *bršljan*, šel iskat *bršljan*. Rečejo mu: *Goljufali ste*. Motijo se. Oseba je prinesla tri *bršljanove* liste. To bi lahko pomenilo zeleno barvo, sveto Trojico in cel kup drugih stvari.

O. MANNONI: Nekaj bi pripomnil. Rad bi izrekel besedo stol. Če mi beseda manjka in pomolim stol, da bi dokončal stavek, potem v resnici ne uporabljam stvari, temveč besedo. Torej ni mogoče govoriti s stvarjo, vselej govorimo z besedami.

Vaš primer izvrstno ponazarja, kako interpretacija napreduje v analizi - vselej interpretiramo aktualne reakcije subjekta, kolikor so vključene v diskurz, kot vaš stol, ki je beseda. Ko Freud interpretira gibe, kretnje in domnevno emocije, gre prav za to.

Častiti oče BEIRNAERT: Ničesar ne moremo pokazati brez znakov. Vseeno bo Adeodat poskusil pokazati, da obstajajo stvari, pri katerih je to mogoče. Avguštin zastavi tole vprašanje.

AVG.: Če bi te vprašal: »Kaj je to hoditi?«, in bi ti vstal in to storil, ali ne bi s tem prej posegel po stvari sami, da bi me poučil, kot pa po besedah ali kakih drugih znakih?

AD.: Da, priznam, in sram me je, da nisem videl tako očitne stvari.

AUG.: Daj, sedaj mi povej, kako bi me poučil, če bi te med samo hojo vprašal, kaj je to hoditi, in sploh ne bi poznal pomena te besede.

AD.: Hoditi bi začel malo hitreje, da bi ti takoj po tvojem vprašanju pozornost pritegnil z neko novostjo, in vendar ne bi delal nič drugega kot to, kar bi ti moral pokazati.

Toda to je hiteti, kar ni ista beseda kot hoditi. Verjelo se bo, da je ambulare festinare. Pred tem se Avguštin z nihil dotakne negativnosti, zdaj pa s tem primerom pripominja, da se beseda, kot je festinare, lahko uporablja za vse vrste drugih dejanj. Natančneje, jasno je, da če pokažemo katerokoli dejanje v njegovem posebnem času, subjekt nima nobenega razloga, če ne razpolaga z besedami, da bi konceptualiziral dejanje samo, kajti verjame lahko, da gre zgolj za to dejanje v prav tem žasu. Spet naletino na čas je pojem. Samo če čas dejanja zajamemo samega na sebi, ločeno od posameznega dejanja, lahko dejanje konceptualiziramo kot tako, se pravi zajamemo v imenu. Sicer pa smo zdaj prispeli do dialektike imena.

Adeodat torej spozna, da brez znaka ne moremo pokazati tistega, kar izvršujemo v trenutku, ko smo vprašani. Toda če nas sprašujejo po dejanju, ki ga lahko naredimo, ga pa ne vršimo v trenutku, ko nas o njem sprašujejo, tedaj lahko odgovorimo s samo stvarjo, če začnemo vršiti to dejanje. Torej lahko pokažemo brez znakov, pod pogojem, da tega dejanja ne vršimo, ko nas vprašajo.

Adeodat izvzame eno samo dejanje, namreč govorjenje. Drugi me vpraša - Kaj pomeni govoriti? - Karkoli bom rekel, da bi ga poučil, pravi otrok, bom nujno moral govoriti. Na ta način ga bom torej brez skrbi poučeval, dokler mu ne bo jasno to, kar želi vedeti, ne da bi se pri tem oddaljil od stvari same, ki naj bi mu jo pokazal, in ne da bi segal po znakih, ki niso stvar sama. To je edino dejanje, ki ga dejansko lahko pokažemo, kajti to je dejanje, ki se po svojem bistvu pokaže z znaki. V našem pozivu se nahaja sam pomen, kajti pomen vselej napotuje na pomen.

Častiti oče BEIRNAERT: *Avguštin se zdaj vrne k poudarkom, ki jih je bil naredil, da bi jih poglobil. Vzemimo prvi poudarek, ki govori o tem, da se znaki kažejo z znaki.*

AVG.: *Ali so samo besede znaki?*

AD.: *Ne.*

AVG.: *Zdi se mi torej, da med govorjenjem z besedami označujemo ali besede same ali druge znake.*

*Avguštin torej pokaže, da lahko z govorom označujemo in zaznamujemo znake, ki niso govor; na primer kretnje, črke itn.*

Primer dveh znakov, ki nista verba: *gestus* in *littera*. Tu se sveti Avguštin izkaže za razumnejšega od naših sodobnikov, od katerih so nekatere prišli do tega, da kretnje niso simbolnega reda, temveč se na primer umeščajo na nivo živalskega odziva. Kretnje bi tako predstavljale ugovor naši tezi, da se analiza v celoti odvija na nivoju govora. *In subjektive kretnje?* pravijo. Človeška kretnja je na strani govornice in ne na strani motorične manifestacije. To je očitno.

Častiti oče BEIRNAERT: *Nadaljujem z branjem.*

AVG.: *Povej mi torej, h kateremu čutu spadajo znaki, ki so besede.*

AD.: *K sluhu.*

AVG.: *Kaj pa kretnje?*

AD.: *K vidu.*

AVG.: *Kaj pa, ko naletimo na zapisane besede? Ali to niso besede? Ali pa bi bilo pravilneje, če bi jih razumeli kot znake besed, če naj bo beseda tisto, kar izgovorimo z artikuliranim glasom, ki ima nek pomen? Glasu pa ni mogoče zaznati z drugim čutom kot s sluhom.*

*Pisana beseda torej napotuje na besedo, ki se naslavlja na uho, ta pa se naslavlja na duha. Ko to reče, Avguštin izreče točno določen verbum, nomen, ime.*

AVG.: *Gotovo nekaj označujemo z verbum, ki je nomen, kajti označujemo lahko Romulus, Roma, fluvius, virtus, nešteto stvari - ime je le posrednik. Toda gotovo obstaja razlika med imenom in stvarjo, ki jo ime označuje. V čem je ta razlika?*

AD.: *V prvi vrsti v tem, da so imena znaki, stvari pa to niso.*

Torej, vselej na obzorju, prav nekje na meji, so objekti, ki niso znaki. Tu prvič intervenira izraz *significabilia*. *Označljivo pravi objektom, ki jih lahko označimo z znaki, sami pa niso znaki.*

Zdaj gremo lahko nekoliko hitreje. Zadnja vprašanja vsa zadevajo znake, ki označujejo sami sebe. Gre za poglobitev pomena verbalnih znakov, ki se spleta okrog *nomen* in *verbum* - *verbum* smo prevedli kot *beseda*, brat Thonnard pa ga neke prevede z *govor*.

Ob tem bi rad pripomnil, da je mogoče, da nek izoliran fonem v jeziku ničesar ne pomeni. To lahko izvemo le z rabo in uporabo, se pravi z njegovo integracijo v sistem pomena. *Verbum* je uporabljen kot tak, okrog tega pa se odvija dokazovanje, ki zadeva vprašanje, ali lahko vsako besedo obravnavamo kot nek *nomen*. To je resno vprašanje. Celo v jezikih, kjer se substantiviranje glagolov zelo redko uporablja, kot na primer v francoščini, kjer običajno ne uporabljamo *le laisser, le faire, le se trouver*,\* je razlika med samostalnikom in glagolom bolj negotova, kot si lahko mislite. Kaj ima v mislih Avguštin, ko skuša identificirati *nomen* in *verbum*? In kakšno vrednost dodelite *nomen* v govoricu našega seminarja?

To je natanko tisto, kar tu imenujemo simbol. *Nomen*, to je celota označevalec-označenec, posebej kolikor služi prepoznanju, kajti na njem se vzpostavljata pakt in soglasje. To je simbol v smislu pakta. *Nomen* se izvaja na področju prepoznanja. Ta prevod se sklada z jezikovnim duhom latinščine, v kateri obstaja lepo število juridičnih rab besede *nomen*, ki se na primer lahko uporablja v smislu poverilnice.

Tu se lahko sklicujemo na hogojevske besedne igre - ne smete misliti, da je bil Hugo neumen - *nomen, numen*. Beseda *nomen* ima dejansko prvotno obliko, ki jo povezuje z *numen*, svetim. Seveda je lingvistično evolucijo besede močno vplivala *nocere*, kar je privedlo do oblik kot je *agnomen*, za katerega zlahka verjamemo, da je izšla iz tega, da se je *cognoscere* polastila *nomen*. Toda juridične rabe v zadostni meri pričajo, da se ne motimo, ko tu prepoznamo funkcijo prepoznavanja, pakta, medčloveškega simbola.

Častiti oče BEIRNAERT: *V resnici. Sveti Avguštin to eksplicira z razdelkom, v katerem govori o izrazih, kot so temu rečemo, to se imenuje. To napravi s sklicevanjem na pojem intersubjektivnosti.*

Na nekem mestu vzpostavi fantastično etimologijo besed *verbum* in *nomen* - *verbum* je beseda, kolikor zadane uho, kar ustreza našemu pojmu

\* Glagoli *pustiti, delati, nahajati se* so v zgornjem primeru rabljeni samostalniško.

verbalne materialnosti, *nomen* pa je beseda, kolikor posreduje spoznanje. Česar pa v svetem Avguštinu ne najdete - ker ni bral Hegla -, to je distinkcija med spoznanjem, *agnoscere*, in prepoznanjem. Dialektika prepoznanja je bistveno človeška, in ker se sveti Avguštin umešča v dialektiko, ki ni ateistična...

Častiti oče BEIRNAERT: *Toda ko gre za tisto, kar se imenuje, na kar se opozarja, kar imenujemo, imamo opraviti s prepoznanjem.*

Nedvomno, toda tega ne izloči, kajti za njega konec koncev obstajajo eno samo prepoznanje, Kristusovo prepoznanje. Vendarle je gotovo, da tema vsaj nastopi. Celo vprašanja, ki jih razreši drugače kot mi, so naznačena - tako je z vsako koherentno govorico.

Častiti oče BEIRNAERT: *Veste, prav to je bistveno.*

Preidite na drugo poglavje, na poglavje, ki se nanaša na tisto, čemur ste rekli moč govorce.

Častiti oče BEIRNAERT: *Naslov je - Znaki nas ne naučijo ničesar - Zdaj ne gre več za medsebojni odnos znakov, temveč se lotevamo odnosa znakov do označenih stvari.*

Znakov do poučevanja.

Častiti oče BEIRNAERT: *To je slabo prevedeno, gre prej za odnos do označljivega.*

Torej tako prevajate *dicendum*. Da, toda sveti Avguštin nam je na nekem drugem mestu dejal, da je *dicere*, ki je bistveni pomen govora, *docere*.

Častiti oče BEIRNAERT: *Preskočil bom dve ali tri strani. Avguštin torej trdi, da znak, ko ga slišimo, usmerja pozornost k označenim stvarim. Nato pa temu postavi ugovor, ki je zanimiv iz analitičnega zornega kota, kajti na vsake toliko časa naletimo nanj. Kaj bi rekel, vpraša Adeodata, če bi nekdo za šalo sklepal, da če kdo govori o levu, potem lev skoči iz njegovih ust? Iz ust, odgovori Adeodat, pride znak, ne pa pomen, ne koncept, temveč njegov.*



*prenašalec. Zdaj nas sveti Avguštin skuša usmeriti proti temu, da spoznanje v bistvu prihaja od stvari. Najprej vpraša, čemu moramo dajati prednost: označeni stvari ali znaku. Pri tem upošteva načelo, ki je v tisti dobi imelo splošno veljavo, da je treba označene stvari ceniti bolj kot znake, kajti znaki so zaradi označenih stvari, in da je vse, kar je zaradi drugega, manj odlično kot tisto, zaradi česar je. Razen če ti ne sodiš drugače, pravi sveti Avguštin Adeodatu. Ta pa najde ugovor.*

*AD.: Če rečem na primer »blato«, to ime po mojem mnenju daleč prekaša stvar, ki jo označuje. Raje namreč slišimo ta znak, kot s katerim koli čutom zaznavamo to stvar.*

To omogoča, da med stvar v njeni materialnosti in znak vpeljemo spoznanje stvari, se pravi znanost. Kakšen je cilj tistih, vprašuje Avguštin, ki so vsilili ime tako sramotni in prezira vredni stvari? Gre za to, da druge opozorimo, kakšno držo zavzeti do te stvari. In v večjih časteh kot stvar moramo imeti spoznanje stvari, ki je beseda sama.

*AVG.: Spoznanje blata moramo tako šteti za pomembnejše od imena, imenu pa moramo dati prednost pred samim blatom. Razlog, zakaj moramo spoznanju dati prednost pred znakom, o katerem je beseda, je edino v tem, da je znak zaradi spoznanja in ne obratno.*

*Govorimo, da bi spoznali, in ne obratno. Drugi problem - ali je spoznanje znakov boljše od spoznanje stvari? Avguštin odgovor samo zasnuje. Nazadnje svoje razvijanje sklene z besedami:*

*AVG.: Spoznanje označenih stvari je pomembnejše od samih znakov, četudi ni pomembnejše od spoznanja znakov.*

*Zdaj se povrne k problemu, ki se ga je lotil v prvem delu.*

*AVG.: Sedaj se podrobneje lotiva vprašanja, katere je tista skupina stvari, ki jih lahko pokažemo same po sebi, brez znakov, kot na primer govoriti, hoditi, sedeti, ležati in podobno. Ali obstajajo stvari, ki jih lahko pokažemo brez znakov?*

*AD.: Nobene take stvari ni, razen govora.*

*AVG.: Ali si tako gotov v vse tisto, kar si govoril?*

*AD.: V vse nisem gotov.*

Avguštin vpelje primer stvari, ki se kaže brez znaka; ob tem primeru sem se spomnil na analitično situacijo.

*AVG.: Recimo, da nekdo, ki ne pozna lova na ptice, pri katerem se uporabljajo palice in ptičji klej, sreča ptičjarja z njegovo običajno opremo,*

ki ni na lovu, temveč se nanj odpravlja. Ko ga zagleda, začne za njim ubirati korake in ves začuden, kot se to dogaja, premišlja v sebi ter sprašuje, kaj bo možakarju vsa ta oprema. Ko lovec vidi, da boljči vanj, pripravi limance v želji, da bi se pred njim dobro izkazal, in ko blizu zagleda ptička, ga s pomočjo piščalke in sokola v zraku ukroti, spravi dol in zgrabi v roko. Povej mi, ali ne bo ta lovec brez znakov, s stvarjo samo, poučil svojega opazovalca o tem, kar želi vedeti?

AD.: Bojim se, da gre za nekaj podobnega, kar sem rekel za primer tistega, ki sprašuje, kaj je to hoditi. Kajti tudi tukaj ne vidim, da bi bil lov na ptice prikazan v celoti.

AVG.: Zlahka te lahko rešim te skrbi. K prejšnjemu vprašanju namreč dodajam: če je opazovalec dovolj pameten, da iz tega, kar vidi, spozna celo tehniko lova. Zadostuje namreč, da je mogoče, če že ne o vseh, pa vsaj o določenih stvareh brez znak poučiti določene ljudi.

AD.: To lahko dodam tudi jaz v onem primeru. Če bo tisti, ki me sprašuje, dovolj pameten, bo tudi on ob nekaj korakih, s katerimi mu bom pokazal hojo, v celoti spoznal, kaj je to hoditi.

AVG.: Zaradi mene lahko to storiš in ne samo da nimam nič proti, temveč to tudi odobravam. Vidiš namreč, da je vsak od naju prišel do zaključka, da se prav gotovo da nekatere stvari učiti brez znakov in da ni res, v kar pa sva bila še malo prej prepričana, da se ničesar ne da pokazati brez znakov. Kajti poleg teh dveh primerov, se ne spomniva samo še enega ali dveh, temveč tisoč, ki bi se jih dalo pokazati same po sebi brez znaka. Ne da bi govoril o nešteti prizorih, ki jih ljudje v vseh gledališčih prikazujejo brez znakov s stvarmi samimi.

Na to bi lahko odgovorili, da je tisto, kar se lahko kaže brez znaka, vsekakor že pomenljivo, kajti ravnanje ptičarja vselej dobi smisel znotraj univerzuma, v katerega so že umeščeni subjekti.

## 2

Oče Beirnaert mi je s tem, kar je zelo pertinentno povedal, prihranil opozorilo, da ptičarjeva spretnost lahko obstaja le v svetu, ki ga je govorica že strukturirala. Nobene potrebe ni, da bi se ob tem še zadrževal.

Svetemu Avguštinu ne gre za prvenstvo stvari pred znaki, temveč za to, da bi vzbudil dvom v prvenstvo znakov pri poučevanja, ki je predvsem

govorna funkcija. Tu se proizvede razpoka med *signum* in *verbum, nomen*, ki je sredstvo poučevanja, kolikor je sredstvo govora.

Sveti Avguštin se sklicuje na isto razsežnost kot tudi mi, drugi psihologi. Kajti psihologi so bolj duhovni ljudje - v tehničnem, religioznem pomenu besede - kot se misli. Verjamejo, kot sveti Avguštin, v razsvetljenje, v inteligenco. To označujejo, ko se gredo živalsko psihologijo, z imenom instinkt, z *Erlebnis* - na to vas le mimogrede opozarjam.

Sveti Avguštin zapusti področje lingvisti, da bi se oprijel prevare, ki sem jo omenil, ker nas želi angažirati v dimenziji, ki je lastna resnici. Govor se, takoj ko se vzpostavi, premešča v razsežnosti resnice. Toda govor ne ve, da on tvori resnico. Tega ne ve niti sveti Avguštin, zato se skuša doseči resnico kot tako, in to z razsvetljenjem. Od tod popolna sprevernitev perspektive.

Seveda, nam pravi, konec koncev so znaki popolnoma nemočni, kajti sami ne moremo prepoznati njihovo znakovno vrednost in ne vemo, da so besede, dokler ne vemo, kaj pomenijo v nekem konkretno govorjenem jeziku. Od tega trenutka mu ni težko izpeljati dialektičnega obrata in reči, da se v rokovanju z znaki, ki se medsebojno definirajo, nikdar ne naučimo ničesar. Bodisi že poznamo resnico, za katero gre, in nas tega ne naučijo znaki, bodisi resnice ne spoznamo in ne znamo umestiti znakov, ki se nanjo nanašajo.

Še dlje gre in izvrstno umesti dialektiko resnice, ki je v samem srcu analitičnega odkritja. V prisotnosti besed, ki jih poslušamo, nam pravi, se nahajamo v zelo paradoksnem položaju - ne vemo, ali so resnične ali ne, ne vemo, naj se strinjamo z njihovo resnico ali ne, naj jih zavrnamo ali sprejmemo, ali vanje dvomimo. Toda odnos do resnice določi pomen vsega, kar je izrečeno.

Govor, tako poučevani kot poučujoči, je torej umeščen v register sprevida, zmote, prevare, laži. Zelo daleč gre, saj ga postavlja pod znak dvomnosti, pa ne le semantične, temveč subjektivne. Dopusča, da celo subjekt, ki nam kaj reče, zelo pogosto ne ve, kaj govori, in nam pove več ali manj od tistega, kar hoče reči. Vpeljan je celo lapsus.

Častiti oče BEIRNAERT: *Toda ne eksplicira, da lahko lapsus kaj pove.*

\* *Spirituel* pomeni tudi pobožen.

To je res, kajti obravnava ga, kot da ima pomen, toda ne pove, kakšen. Po njegovem gre za lapsus, ko subjekt označi drugo stvar - *aliud* - od tistega, kar hoče reči. Drugi, zares pretresljiv primer dvoumnosti diskurza, je epikurejec. Epikurejec nas privede do resničnosti argumentov, ki jih misli ovreči. Toda ti imajo sami na sebi odliko resnice, tako da pri poslušalstvu potrdijo natančno nasprotno prepričanje od tistega, ki ga epikurejec skuša vzbuditi. Sicer pa veste, kako prikriti diskurz, diskurz zatiranega govora - kot pravi Leo Strauss -, ki je denimo politično zatiran, lahko posreduje stvari, ko se dela, da zavrača teze, ki so njegove prave misli.

Skratka, okrog teh tri tečajeve, zmote, sprevida, dvoumnosti govora sveti Avguštin razvija vso svojo dialektiko. Dobro, v funkciji te nemoči znakov, da bo učili - če preprosto uporabim izraze očeta Beirnaerta - se bomo naslednjič lotili utemeljujoče dialektike resnice govora.

V trinožniku, ki vam ga zapuščam, boste brez težav prepoznali tri velike simptomatske funkcije, ki jih je Freud postavil v ospredje v svojem odkritju smisla - *Verneinung*, *Verdichtung*, *Verdræung*. Kajti tisto, kar govori v človeku, gre precej dlje od govora, vse do tega, da prodre v njegove sanje, v njegovo bit in celo v njegov organizem.

23. junija 1954.

Prevedeno iz *Le séminaire de Jacques Lacan, livre I: les écrits techniques de Freud*, Paris, Editions du Seuil 1975.

Prevedel Marjan Šimenc.

Immanuel Kant

## Religija v mejah čistega uma

### 1. poglavje

#### O prebivanju zlega principa poleg dobrega: ali o radikalnem zlu v človeški naravi

Da je s svetom hudo: to je tožba, ki je stara toliko kot zgodovina, celo toliko kot še starejše pesništvo, celo toliko staro kot najstarejše med vsemi pesništvimi, svečeniška religija. Vendar vsi jemljejo, da se svet začneja z dobrim: z zlato dobo, z življenjem v paradizu, ali s še bolj srečnim življenjem, v skupnosti z nebeškimi bitji. Ta sreča pa se jim kaj kmalu razblini kot sanje; in potem pohitijo od padca v zlo (moralno, s katerim je šlo fizično vedno z roko v roki) k hujšemu z vedno hitrejšim padanjem<sup>1</sup>: tako da sedaj (ta sedaj pa je tako star kot zgodovina) živimo v poslednjem času, poslednji dan in konec sveta sta pred vrati in v nekaterih predelih Hindustana že častijo sodnika sveta in uničevalca *Rutro* (ki se sicer imenuje tudi *Siba* ali *Šiva*) kot boga, ki ima zdaj oblast, potem ko je ohranjevalec sveta *Višnu*, utrujen od svoje vloge, ki jo je prevzel od stvarnika sveta *Brame* to opustil že pred stoletji.

<sup>1</sup> Aetas parentum, pejor avis, tulit  
Nos nequiores, mox daturos  
Progeniem vitiosiorum.

Horac

Novejše, toda dosti manj razširjeno, je nasprotno heroično mnenje, ki je pač našlo mesto samo med filozofi, in v naših časih predvsem med pedagogi: da svet nenehno (četudi komajda zaznavno) napreduje od slabega k boljšemu, vsaj zasnovo za to pa najdemo v človeški naravi. Toda tega mnenja prav gotovo niso črpali iz izkustva, če je govor o *moralno* dobrem ali zlem (ne o civiliziranju): kajti tu govori zgodovina vseh časov vse premočno proti njim; utegne pač iti samo za dobrodušno predpostavko moralistov od Senece do Rousseauja, da bi lahko pospeševali neovirano podpiranje kali za dobro, ki je morebiti v nas, če je v človeku le kako mogoče računati na naravno podlago zanj. Razen tega: ker moramo domnevati človeka kot po naravi (t.j. kot se običajno rodi) kot po telesu zdravega, nimamo nobenega razloga, da ne bi domnevali, da je tudi po duši prav tako po naravi zdrav in dober. Razvoj te moralne zasnove za dobro v nas naj bi torej podpirala narava sama. *Sanabilibus aegrotamus malis, nosque in rectum genitos natura si sanari velimus, adjuvat: pravi Seneca.*

Ker pa bi se bilo vendarle utegnilo zgoditi, da bi se pri obeh domnevnih izkustvih zmotili; se postavlja vprašanje: ali ni nekaj vmesnega vsaj možno, namreč: da ni človek v svojem rodu niti dober niti zel; ali da bi bil morebiti tudi eno kot tudi drugo, delno dober, delno zel? - Toda človeka označujemo kot zlega ne zato, ker stori dejanja, ki so zla (v nasprotju s postavo); temveč zato, ker so takšna, da iz njih lahko sklepamo na zle maksime v njem. Sicer lahko opazimo dejanja, ki so v nasprotju s postavo, na osnovi izkustva, pa tudi (vsaj na sebi) da so zavestno v nasprotju s postavo; toda maksim ne moremo zapažati, še celo ne v samem sebi, torej ne moremo sodbe, da je storilec zel človek, z gotovostjo utemeljiti na izkustvu. Torej bi moralo biti možno, da bi iz nekaj zavestnih zlih dejanj ali celo enega samega a priori sklepali na zlo temeljno maksimo in iz te spet na temelj vseh posebnih moralno zlih maksim, splošno ležeč v subjektu, ki bi sam spet bil maksima, če naj bi človeka imenovali zlega.

Da pa se ne bi takoj spotaknili ob izraz *narava*, ki bi bil, če naj bi (kot običajno) pomenil nasprotje temelja dejanj iz *svobode*, v popolnem nasprotju s predikati *moralno* dober ali zel; je treba pripomniti: da je tu kot narava človeka pojmovan samo subjektivni temelj uporabe njegove svobode nasploh (pod objektivnimi moralnimi postavami), ki je pred vsakim dejanjem, ki človeku lahko pride na misel; ta temelj pa je lahko v čemer hoče. Biti pa mora ta subjektivni temelj vedno sam spet actus svobode, kajti sicer ne bi mogli k njemu prištevati uporabe ali zlorabe človekove svobodne volje

spričo moralne postave in dobro ali zlo v njem ne bi moglo veljati za moralno). Zatorej ne more biti temelj zla v nobenem objektu, ki *določa* svobodno voljo z nagnjenjem v nobenem naravnem gonu, temveč je lahko samo v pravilu, ki si ga postavlja svobodna volja sama za uporabo svoje svobode, t.j. v maksimi. Ni nujno, da od te lahko sprašujemo naprej, kaj je subjektivni temelj njenega sprejemanja in ne morebiti nasprotne maksime v človeku. Kajti če bi ta temelj konec koncev sam ne bil več maksima, temveč bi bil zgolj naravni gon; potem bi lahko zvajali uporabo svobode povsem na določenost z naravnimi vzroki: kar pa bi bilo z njo v protislovju. Če torej pravimo: človek je po naravi dober, ali: je po naravi zel: potem to ne pomeni nič drugega kot: vsebuje (za nas nedoumljiv) prvi temelj<sup>2</sup> sprejemanja dobrih, ali sprejemanja zlih maksim (ki so v nasprotju s postavo); in sicer nasploh kot človek, torej tako, da z njo obenem izraža značaj svojega rodu.

O enem teh značajev (razlikovanju človeka od drugih možnih razumnih bitij) bomo rekli: da mu je *prirojen*; in se bomo zadovoljili s tem, da krivde zanje ne nosi narava (če je zel), in ne zasluge (če je dober), temveč da je človek sam njegov tvorec /*Urheber*/. Ker pa prvi temelj sprejemanja naših maksim, ki mora sam spet biti v svobodni volji, ne more biti faktum, ki bi lahko bil podan v izkustvu; zato se imenuje dobro ali zlo v človeku (kot subjektivni, prvi temelj sprejemanja te ali one maksime spričo moralne postave) *prirojeno* samo *vtistem* smislu, koliko je postavljeno za temelj pred vsako v izkustvu podano uprabo svobode (v najzgodnejši mladosti do rojstva) in si ga zato predstavljamo kot obenem z rojstvom danega: ne da bi bilo ravno rojstvo njegov vzrok.

### Opomba

Spopad obeh gornjih hipotez temelji na disjunktivnem stavku: *človek je (po naravi) bodisi npravno dober bodisi npravno zel*. Vsakemu pa se bo vsililo

<sup>2</sup> Da je prvi subjektivni temelj sprejemanja moralnih maksim nedoumljiv, je zaenkrat razvidno že iz tega: da moramo, ker je to sprejemanje prosto, iskati temelj zanj (zakaj sem npr. sprejel zlo maksimo in ne morda dobro) ne morda v gonilu narave, temveč vedno spet v kaki maksimi; in, ker mora tudi ta enako imeti svoj temelj, ker pa razen maksime ne moremo in ne smemo navajati nobenega *določilnega temelja* svobodne volje, ker nas v vrsti subjektivnih temeljev določanja v neskončno vedno znova napotuje nazaj, ne da bi lahko prišli do prvega temelja.

vprašanje: ali je s to disjunkcijo vse tako, kot je treba; ali ne bi kdo mogel trditi, da človek po naravi ni niti eno niti drugo; in kdo drug: da je oboje hkrati, namreč v nekaterih delih dober, v drugih zel. Zdi se, da izkustvo potrjuje sredino med obema skrajnostma.

Toda pravoslovju je veliko do tega, da ne bi priznavalo nikakršnih moralnih sredinskih reči, niti pri ravnanjih (adiaphora) niti v človeških značajih, vsaj dokler je možno ne: ker pri taki dvoumnosti grozi nevarnost, da bi vse maksime izgubile svojo določenost in trdnost. Tiste, ki nagibajo k temu strogemu načinu mišljenja, običajno imenujemo: *rigoristi* (z imenom, ki naj bi vsebovalo grajo, pa je v resnici pohvala); njihove antipode pa bi potem lahko imenoval *latitudinarci*. Ti so torej bodisi latitudinarci nevtralnosti in jih lahko imenujemo *indiferentisti*; ali pa koaliciji in jih lahko imenujemo *sinkretisti*.<sup>3</sup>

Odgovor na namišljeno vprašanje na rigoristični način odločanja<sup>4</sup> je utemeljen na pripombi, ki je pomembna za moralo: svoboda volje je nekaj

<sup>3</sup> Če je dobro = a, je njegovo kontradiktorno nasprotje Nedobro. To pa je bodisi posledica zgolj odsotnosti temelja dobrega = 0, ali pa zgolj njegove protiigre = -a; v tem drugem primeru se nedobro lahko imenuje tudi zlo. (Tudi pri užitkih in bolečinah imamo podobno sredinsko reč, tako, da je užitek = a, bolečina = -a, stanje, v katerem ni ne enega ne drugega pa ravnodušnost = 0.) Če torej moralna postava v nas ne bi bil gonilo svobodne volje; bi moralno dobro (sovpadanja svobodne volje s postavo) bilo = a, nedobro = 0, to pa bi bilo spet zgolj posledica pomanjkanja nekega moralnega gonila = a x 0. Toda v nas je gonilo = a; zato je pomanjkanje skladanja svobodne volje s postavo (= 0) možno samo kot posledica realiter nasprotno določitve svobodne volje, t.j. *upiranja* le-te = -a, t.j. možno le zaradi zle svobodne volje; torej ni ničesar srednjega med dobrim in zlim nazorom (notranjim načelom maksim), po katerih moramo presojati moralnost ravnanj.

<sup>4</sup> Moralno indiferentno ravnanje (Adiaphoron morale) bi bilo zgolj ravnanje, ki sledi naravnim postavam, ki torej ne bi bilo v nikakršnem odnosu do pravne postave kot postave svobode; ker namreč ni faktum in ker spričo njega ni potrebna niti *zapoved* niti *prepoved*, niti ne *dovoljenje* (zakonsko *pooblastilo*). Gospod profesor Schiller v svoji mojstrsko napisani razpravi (*Thalia* 1793, 3. poglavje) o *milini* in *dostojanstvu* v morali obsoja ta način predstavljanja obveznosti, kot da bi imela pri sebi kartuzijanstvu podobno občutje; toda ker se strinja glede najpomembnejših načel, tudi v tem ne morem ugotavljati kakega nestrinjanja; če se le kako lahko sporazumeva. - Prav rad priznam: da pojmu *dolžnosti* prav zaradi njegovega dostojanstva ne morem pripisati *miline*. Kajti vsebuje brezpogojno prisilo, s to pa je milina v direktnem nasprotju. Majesteta postave (podobne tistemu na Sinaju) nas navdaja s spoštovanjem, (ne s strahospoštovanjem, ki odvrča, nima mika, (ki nam dela stvari domače) ki zbujata *spoštovanje*



čisto posebnega, ker je z nobenim gonilom ni mogoče pripraviti do nekega ravnanja, *razen kolikor jo je človek sprejel v svojo maksimo*, (si jo vzel za obče pravilo, po katerem se bo ravnal); le tako lahko neko gonilo, naj bo takšno ali drugačno, obstaja skupaj z absolutno spontanostjo svobodne volje (svobode). Toda moralna postava je sama za sebe v presoji uma, gonilo, in kdor si ga vzame za maksimo, je *moralno dober*. Ampak če postava vendarle ne določa svobodne volje nekoga, kar se tiče ravnanja, ki se na postavo nanaša; mora imeti povsem nasprotno gonilo vpliv na njegovo svobodno voljo; in ker se zaradi predpostavke to lahko dogodi samo tako, da jo (včasih tudi odstopanje od moralne postave) človek sprejme v svojo maksimo (in je v tem primeru zel človek); potem njegov nazor spričo moralne postave nikoli ni indiferenten (namreč nobeno od obojega, niti dober, niti zel).

Vendar pa tudi ne more biti naravno dober v nekaterih delih in v drugih obenem zel. Kajti če je v enem dober, potem je sprejel moralno postavo v svojo maksimo; če pa bi bil morebiti v nekem drugem delu obenem zel, pa bi, ker je moralna postava izpolnjevanja dolžnosti nasploh samo ena in

---

podrejenega do njegovega zapovednika, v tem primeru pa, ker je zapovednik v nas samih, *občutek vzvišenosti* našega lastnega namena, kar nas prevzema bolj kot vse lepo. - Toda krepost, t.j. trdno zasidrano naziranje, da je treba svoje dolžnosti izpolnjevati natančno, je tudi *blagodejna* v svojih posledicah, bolj kot vse, kar trpita umetnost ali narava na svetu; in vztrajna podoba človeštva, postavljena v taki obliki, pač dovoljuje spremstvo *gracij*, ki pa ostajajo v spoštljivi razdalji, če je še govor o dolžnosti. Če pa pomislimo na prijetne posledice, ki bi jih imela krepost, če bi se povsod razširila, za ves svet, pa moralno usmerjeni um potegne v igro čutnost (zaradi domišljije). Šele po zmagi nad pošastmi postane Herkul *Musaget*, tega dela pa se tiste dobre sestre bojijo. Te spremljevalke Veneris Uraniae so priležnice v spremstvu Veneris Dione takoj, ko se začnejo vmešavati v posle določanja dolžnosti in želijo postati gonilo zanj. - In če sedaj vprašamo, kakšna je *estetska* zgradba, takorekoč *temperament kreposti*, ali je smel in včasih vesel, ali pa plašno sključen in pobit? bo komajda še potreben drug odgovor. Zadnja suženjska ubranost razpoloženja nikoli ni možna brez prikritega *sovraštva* nasproti postavi in veselo srce pri *izpolnjevanju* lastne dolžnosti (ne udobnost *pripoznavanja* le-te) je znamenje pravnosti krepostnega nazora, celo v *pobožnosti*, ki ni v samotrpničanju skesanega grešnika (ki je zelo dvoumno in običajno samo notranji očitek, da se je človek prekršil proti pravilom pameti) temveč predvsem v trdni odločenosti, da bo v bodoče ravnal bolje, ta odločenost pa mora, spričo dobrega napredovanja, pripeljati do vedrega razpoloženja, brez katerega človek nikoli ne more biti prepričan, da je dobro res *vzljubil*, t.j. da ga je sprejel za svojo maksimo.

obča, bila maksima, ki bi se nanjo nanašala, obča, obenem pa tudi samo posebna maksima: kar je v protislovju.<sup>5</sup>

Imeti eden ali drugi nazor po naravi kot prirojeno lastnost tu tudi ne pomeni, da ga človek, ki ga ima, sploh ne bi bil pridobil, to je, da ni njegov tvorec; temveč pomeni, da samo ni pridobljen v času (da je eno ali drugo *od mladih nog naprej na vekov veke*). Nazor, to je prvi subjektivni temelj sprejemanja maksim, je lahko le en sam in je nasploh usmerjen k celotni uporabi svobode. Ona sama pa mora tudi biti privzeta po prosti svobodni volji, kajti sicer je ne bi bilo mogoče prišteti. Od tega privzetka pa spet ni mogoče spoznati subjektivnega temelja ali vzroka (četudi je vprašanje po njem neogibno; ker bi sicer spet morali navesti maksimo, v katero je bil ta nazor privzet, ki pa mora sam spet imeti svoj temelj). Ker torej tega nazora, ali bolje njegovega najvišjega temelja ne moremo izpeljati od nekega prvega časnega aktusa svobodne volje, jo imenujemo kakovost svobodne volje, ki ji gre po naravi (četudi je dejansko utemeljena v svobodi). Ker pa s človekom, o katerem pravimo, da je po naravi dober ali zel, ne razumemo posameznika (ker bi potem lahko domnevali, da je eden po naravi dober, drugi pa zel), temveč imamo pravico, da tako razumemo cel rod: lahko še naprej dokažemo, če se pokaže v antropološkem raziskovanju, da so temelji, ki nam dajejo pravico, da enemu človeku pripisujemo enega od obeh značajev kot prirojenega, takšni, da ni osnove, da bi od tega enega človeka izvzeli in da zatorej velja za rod.

<sup>5</sup> Antični moralni filozofi, ki so izčrpali praktično VSE, kar se da povedati o kreposti, se tudi niso izognili zgornjima dvema vprašanjema. Prvo so izrazili takole: ali se je treba kreposti naučiti (in je človek po naravi proti njej in pregreha indiferentna)? Drugo pa je bilo: ali obstoji več kot ena krepost (ali se torej ne dogaja, da bi bil človek v nekaterih delih kreposten, v drugih pa pregrešen)? Oboje so zavračali z rigoristično določnostjo in to po pravici; kajti motrili so krepost *na sebi* v ideji uma (kot naj bi človek bil). Če pa hočemo to moralno bitje, človeka *v pojavi*, to je tako, kot ga poznamo iz izkustva, ocenjevati moralno; lahko odgovorimo na obe navedeni vprašanji pritrdilno; kajti potem ga ne presojava na tehtnici čistega uma (pred božanskim sodiščem), temveč po empiričnem merilu (presoja ga človeški sodnik). O tem pa bo v naslednjem še govor.

## I.

### O prvotni dispoziciji za dobro v človeški naravi.

Glede na njen smoter jo torej lahko razdelimo v tri razrede, kot elemente namena človeka:

1. Dispozicijo za *živalskost* človeka, kot *živečega*;
2. Za *človeškost* le-tega, kot *živečega* in obenem *umnega*;
3. Za njegovo *osebnost*, kot razumnega in obenem *prištevnosti zmožnega* bitja.<sup>6</sup>

1. Dispozicijo za *živalskost* v človeku lahko postavimo pod splošno zaglavje fizične in zgolj *mehanične* ljubezni do samega sebe, t.j. take, za katero ni potreben um. Je trojna: *prvič*, za ohranitev samega sebe; *drugič*, za nadaljevanje svoje vrste, z nagonom za spol in za ohranjanje tistega, kar nastaja z mešanjem z njim; *tretjič*, za skupnost z drugimi ljudmi, t.j. z nagonom za družbo. - Nanje je mogoče nacepiti vse vrste pregreh, (ki pa izvirajo same od sebe iz te dispozicije, kot korenine). Lahko se imenujejo pregrehe *surovosti* narave; in postajajo, v največjem odstopanju od naravnega smotra, *živinske pregrehe: požrešnosti, pohote in divje brezzakonskosti* (v razmerju do drugih ljudi).

2. Dispozicije za *človeškost* je mogoče spraviti na sicer splošni skupni imenovalac sicer fizične, pa vendarle *primerjajoče* ljubezni do samega sebe (za kar je potreben um); namreč presoje lastne srečnosti ali nesrečnosti

<sup>6</sup> Tě ne moremo obravnavati, kot da bi bila že vsebovana v pojmu prejšnje, temveč jo moramo nujno obravnavati kot posebno dispozicijo. Ker iz tega, da ima neko bitje um, ne sledi nujno, da ta vsebuje zmožnost, da bi brezpogojno določal svobodno voljo že zgolj z golo predstavitvijo kvalifikacije njenih maksim, za občo zakonodajo, in da bi tako bil praktično za sebe: vsaj kolikor imamo v to vpogleda. Tudi najbolj razumno svetovno bitje bi le lahko potrebovalo določena gonila, ki bi mu izvirala iz objektov nagnjenja, da bi določalo svojo svobodno voljo; in bi v ta namen lahko uporabljalo najbolj razumna razmišljanja, tako kar se tiče največje vsote gonil kot tudi sredstev za doseg cilja, ki je s tem določen: ne da bi vsaj zaslutilo možnost nečesa takega, kot je moralno nasploh zaukazujoča postava, ki se najavlja kot samo, in to kot najvišje gonilo. Če bi taka postava ne bila dana v nas samih, bi jo, kot tako, ne mogli izmozgati z nikakršno pametjo, ne bi mogli o njej prepričati svobodne volje: in vendar je ta postava edino, kar nas ozavešča za neodvisnost naše svobodne volje od določenosti po vseh drugih gonilih (naše svobode) in s tem tudi za prištevnost vseh naših ravnanj.

samo v primerjavi z drugimi. Od tod izvira nagnjenje, da bi si človek *priskrbel vrednost v mnenju drugih*; in to prvotno samo vrednost *enakosti*: ne dovoliti nikomur nadmoči nad seboj, kar je povezano s stalno skrbjo, da bi drugi lahko stremeli po tem; iz česar izvira naravnost nepravična želja, da bi si to priskrbeli nad drugimi. - Na to, namreč na *ljubosumnost* in *tekmovalnost* je mogoče nacepiti tudi največje pregrehe tihih in odkritih sovražnosti do vseh, ki jih pojmuje kot nam tuje: in ki le ne izvirajo iz narave kot korenine same od sebe; temveč so, če nas skrbi, da bi si drugi lahko priskrbeli tako osovraženo premoč nad nami, nagnjenja, da bi si zaradi varnosti preventivno priskrbeli to isto nad njimi: ker pa je narava ideja takega tekmovanja (ki samo na sebi ne izključuje vzajemne ljubezni) želela uporabiti samo kot gonilo kulture. Pregrehe, ki se nacepljajo na to nagnjenje, bi se zato lahko imenovali tudi pregrehe *kulture*; in se imenujejo na najvišji stopnji svojega zlega značaja (ker so potem zgolj ideja maksimuma zlega, ki presega človeštvo) n.pr. v *zavisti*, v *nehvaležnosti* v *škodoželjnosti*, i.t.d. *hudičeve pregrehe*.

3. Dispozicija za osebnost je dovzetnost za spoštovanje moralne postave, *kot gonila samovolje, ki sama na sebi zadošča*. Dovzetnost golega upoštevanja moralne postave v nas bi bil moralni občutek, ki sam po sebi še ni smoter naravne dispozicije, temveč je to le, kolikor je gonilo svobodne volje. Ker pa postane to možno samo s tem, da ga svobodna volja sprejema v svojo maksimo; zato je takšnost take svobodne volje dobri značaj; ki je, kot sploh vsak značaj proste svobodne volje, nekaj, kar je mogoče samo pridobiti, za kar pa mora, da bi bilo možno, obstajati dispozicija v naši naravi, na katero enostavno ni mogoče nacepiti nič slabega. Ideje moralne postave same, s spoštovanjem, ki je s tem neogibno povezano, torej ne moremo imenovati *dispozicija za osebnost*; je osebnost sama (ideja človeštva, gledano povsem intelektualno). Toda da sprejemamo to upoštevanje k gonilu v naše maksime, subjektivni temelj za to se zdi dodatek osebnosti, se zdi, da v ta namen zasluži ime dispozicije.

Če si ogledamo imenovane tri dispozicije po pogojih njihovih možnosti, moramo ugotoviti, da *prva* ne korenini v umu, da korenini *druga* sicer v praktičnem umu, ki pa služi samo drugim gonilom, in da *tretja* sama zase korenini v praktičnem, t.j. nujno zakonodajalskem umu: vse te dispozicije v človeku niso samo (negativno) *dobre*, (niso v nasprotju z moralno postavo), temveč so tudi dispozicije *za dobro* (ker podpirajo ravnanje po njem). So *prvotne*; kajti spadajo k možnosti človeške narave. Človek sicer

obe prvoimenovani lahko uporabljata nesmortno, ne more po jih izbrisati. Kot dispozicije nekega bitja pač razumemo tako sestavine, ki so zanj potrebne, kot tudi oblike njihove povezave, da je bitje tako, kakršno je. So prvotne, če nujno spadajo k možnosti takega bitja; toda so slučajne, če bi bilo bitje možno na sebi tudi brez njih. Še je treba pripomniti, da tu ni govor o nobenih drugih dispozicijah, razen tistih, ki se neposredno nanašajo na zmožnost za željo in na uporabo svobodne volje.

## II.

### O nagnjenosti k zlemu v človeški naravi

Kot *nagnjenost* (*propensio*) razumem subjektivni temelj možnosti nagnjenja (*habitualne* poželjivosti, *concupiscentia*), kolikor je za človeškost sploh naključna<sup>7</sup>. Od dispozicije se razlikuje v tem, da je sicer lahko prirojena, da pa si je ne *smemo* predstavljati kot take: temveč tudi (če je dobro) kot nekaj *pridobljenega*, ali (če je zlo) kot nekaj, česar se je človek *navzel* sam. - Toda tu je govor samo o nagnjenosti k pravemu, t.j. moralnemu zlu; ki mora biti, ker je možno le kot določitev svobodne volje in ga lahko presojava kot dobro ali zlo samo na podlagi njenih maksim, v subjektivnem temelju možnosti odstopanja maksim od moralne postave, in, če lahko domnevamo, da ta nagnjenost obče spada k človeku (torej k značaju njegovega rodu), jo lahko imenujemo *naravna* nagnjenost človeka k zlu. - Tu bi lahko še dodali, da lahko označimo zmožnost ali nezmožnost svo-

<sup>7</sup> *Nagnjenost* je pravzaprav samo *predispozicija* za željo po nekem užitku, ki, če ga je subjekt enkrat izkusil, poraja *nagnjenje*. Tako imajo vsi surovi ljudje nagnjenost k opojnim rečem; kajti četudi mnogi med njimi sploh ne poznajo opoja in zatorej sploh ne poželijo reči, ki ga povzročajo, pa je vendar treba le, da jih enkrat poskusijo, pa bodo že čutili skoraj nepotešljivo poželjivost po njih. - Med nagnjenostjo in nagnjenjem, ki predpostavlja poznanstvo z objektom želje, je še *instinkta*, ki je občutena potreba, da bi storili ali užili nekaj, o čemer še nimamo pojma, (kot na primer nagon do spretnosti pri živalih ali spolni nagon pri ljudeh). Od nagnjenja naprej pa je končno še ena stopnja poželjivosti, *strast*, (ne *afekt*, kajti ta spada k občutku užitka in odpora), ki je nagnjenje, ki izključuje obvladovanje samega sebe.

bodne volje za sprejemanje moralne postave v njeno maksimo, ki izvira iz naravne nagnjenosti, kot *dobro ali zlo srce*.

Mislimo si lahko tri stopnje takega srca. *Prvič* je to šibkost človeškega srca pri upoštevanju sprejetih maksim sploh, ali *šibkost* človeške narave; *drugič*, nagnjenost k mešanju moralnih gonil z nemoralnimi (celo če bi do tega prišlo v dobrem namenu in spričo dobrih maksim), t.j. *neizčiščenost* /neiskrenost/; *tretjič*, nagnjenost k sprejemanju zlih maksim, t.j. *zlobnost* človeške narave, ali človeškega srca.

*Prvič*, šibkost (fragilitas) človeške narave je izražena celo v tožbi enega od apostolov: Hotenje pač imam, toda dovršitve manjka, t.j. dobro (postavo) sprejemam v maksimo svoje svobodne volje; to, ki je objektivno v ideji (in thesi) nepremagljivo gonilo, pa je subjektivno (in hypothesi), če je treba maksimo upoštevati, šibkejše (v primerjavi z *nagnjenostjo*).

*Drugič*, *neizčiščenost* /neiskrenost/ (impuritas, improbitas) človeškega srca je v tem: da je maksima po objektu (nameravanem upoštevanju postave) sicer dobra in morda tudi dovolj močna za izvajanje, ni pa čisto moralna, t.j. ni, kot bi moralo biti, sprejela vase *samo* postave kot *zadostnega* gonila: temveč potrebuje večinoma (ali morda vedno) razen njega še druga gonila, da bi pripravila svobodno voljo do tistega, kar terja dolžnost. Z drugimi besedami, da se dolžnostnih ravnanj ne izvaja samo zaradi dolžnosti.

*Tretjič*, zlost (vitiositas, pravitas) ali, če hočete, *pokvarjenost* (corruptio) človeškega srca, je nagnjenost svobodne volje k maksimam, ki postavljajo gonilo iz moralnega postave za druga (ne moralna). Lahko bi jo imenovali tudi *sprevmjenost* (perversitas) človeškega srca, ker spričo gonil *svobodne* volje sprevrača nravni red, in, četudi s tem še vedno lahko obstojijo zakonsko dobra (legalna) dejanja, pa vendar to kvari miselnost v njeni korenini (glede moralne nastrojenosti /Gesinnung/), in lahko zato človeka označimo kot zlega.

Opazili boste: da je tu nagnjenost do zla postavljena pri človeku, tudi pri najboljšem, kar je nujno, če naj bi dokazali občost nagnjenosti k zlu med ljudmi, ali, kar tu pomeni isto, da je ta nagnjenost vtkana v človeško naravo.

Kar se tiče skladanja ravnanj s postavo pa ni razlike (ali je vsaj ne sme biti) med človekom dobrih navad (bene moratus) in nravno dobrim človekom (moraliter bonus); le da ta ravnanja pri enem pač nimajo vedno, ali morda celo nikoli, pri drugem pa imajo *ob vsakem času* postavo za najvišje gonilo. O prvem bi lahko rekli: da se postave drži po *črki* (t.j. kar se tiče

ravnanja, ki ga zaukazuje postava); o drugem pa: da se ga drži po *duhu* (duh moralne postave je v tem, da ta sam zadošča kot gonilo). *Ker se ne zgodi po tem prepričanju* (po miselnosti). Kajti če so zato, da bi pripravili prosto voljo do *postavnih* ravnanj, potrebna druga gonila, razen postave same (n.pr. želja po časti, ljubezen do samega sebe nasploh, celo dobrosrčen instinkt, kakršen je sočustvovanje); je pač zgolj naključje, da ti sovpadajo s postavo: saj bi prav tako lahko navajali h kršitvam. Maksima, po katere kakovosti je treba presojati vso moralno vrednost neke osebe, je torej vendarle v nasprotju s postavo in človek je tudi ob samih dobrih ravnanjih vendarle zel.

Za utrditev pojma o tej nagnjenosti je potrebna še naslednja razlaga. Vsaka nagnjenost je bodisi fizična, t.j. spada k svobodni volji človeka kot naravnega bitja; ali pa je moralna, t.j. spada k njegovi svobodni volji kot moralnega bitja. - V prvem smislu ni nobene nagnjenosti k moralno zlemu; kajti to se mora porajati iz svobode; in fizična nagnjenost (ki temelji na čutnih vzgibih) k kakršnikoli uporabi svobode, naj bo dobra ali zla, je protislovje. Torej se lahko nagnjenost k zlu drži samo moralne zmožnosti svobodne volje. Toda nič ni nravno (ali prištevno) zlo, razen tistega, kar je naše lastno *dejanje*. Pod pojmom nagnjenosti pa razumemo subjektivni temelj določanja svobodne volje, ki je *pred vsakim dejanjem*, ki torej sam še ni dejanje; kajti v pojmu gole nagnjenosti k zlu bi bilo protislovje, če tega pojma ne bi mogli jemati v dveh različnih pomenih, ki sta oba vendarle združljiva s pojmom svobode. Ta izraz pa lahko velja tako za dejanje nasploh kot tudi za tisto uporabo svobode, s katero je najvišja maksima (v skladu ali v nasprotju s postavo) sprejeta v svobodno voljo, kot tudi za tisto, ko se ravnanje samo (po svoji materiji, t.j. kar se tiče objektov svobodne volje) izvaja v skladu s to maksimo. Nagnjenost k zlu je torej dejanje v prvem pomenu (*peccatum originarium*), in obenem formalni temelj vsakega protizakonitega dejanja v drugem pomenu, ki je po njem v nasprotju z materijo, in se imenuje pregreha (*peccatum derivatum*); prva krivda ostaja, četudi bi se drugi (iz gonil, ki niso v postavi sami) v marsikaterem oziru izognili. Ono je inteligibilno dejanje, spoznavno zgolj z umom, brez vsakega časnega pogoja; drugo pa senzibilno, empirično, dano v času (*Factum phaenomenon*). Prvo se predvsem v primerjavi z drugim imenuje zgolj nagnjenost, in je prirojena, ker je ni mogoče iztrebiti (za kar bi najvišja maksima morala biti maksima dobrega, toda v tej nagnjenosti jo domnevamo kot zlo); predvsem pa zato, ker o tem: zakaj je zlo v nas sprevrnilo prav najvišjo maksimo, čeprav je to naše lastno dejanje, prav tako ni mogoče navajati

vzroka, kot ga ni mogoče za temeljno lastnost, ki spada k naši naravi. - V sedaj povedanem bomo našli razlog za to, da smo v tem poglavju takoj na začetku iskali tri vire moralno zlega edinole v tistem, kar je po postavah svobode najvišji temelj za jemanje ali upoštevanje maksim; ne kar zadeva čutnost (kot receptivnost).

### III.

#### Človek je po naravi zel.

Vitiis nemo sine nascitur. Horac

Stavek: človek je zel, po gornjem ne more pomeniti nič drugega, kot: zaveda se moralne postave in je kljub temu sprejel v svojo maksimo (občasno) odstopanje od nje. Da je *po naravi zel* pa pomeni: to velja zanj, če ga obravnavamo v njegovem rodu; ne da bi to pomenilo, da na tako kakovost lahko sklepamo iz njegovega rodovnega pojma (človeka nasploh) (kajti potem bi bila nujna), temveč, da ga ni mogoče drugače presojati, po tem, kot ga poznamo iz izkušenj, ali pa, da to lahko predpostavljamo v vsakem, tudi v najboljšem človeku. Ker torej moramo obravnavati to nagnjenost samo kot moralno zlo, torej ne kot naravno zasnovo, temveč kot nekaj, kar je mogoče človeku pripisovati in mora zatorej biti v maksimi svobodne volje, ki je v nasprotju s postavo; in ker moramo to, zaradi svobode, pojmovati zase kot slučajno, kar pa spet ne gre skupaj z občestjo tega zla, če ni subjektivni najvišji temelj vseh maksim vtkan v človeka samega in takorekoč vkoreninjen v njem; bomo tega lahko imenovali naravno nagnjenost k zlu, in ker mora še vedno biti samozakrivljena, njo samo *radikalno*, prirojeno (toda kljub temu od nas samih pridobljeno) *zlo* v človeški naravi.

Spričo množice kričečih primerov, ki nam jih predoča izkušnja v *dejanjih ljudi*, si res lahko prihranimo formalno dokazovanje, da mora biti taka pokvarjena nagnjenost vkoreninjena v človeku. Če jo hočemo dobiti iz tistega stanja, v katerem naj bi, kot so upali nekateri filozofi, predvsem naleteli na benignost človeške narave, namreč v tako imenovanem *naravnem stanju*; ni treba drugega, kot da primerjamo prizore neizzvane okrutnosti v pokolih na Tofoi, Novi Zelandiji, na Navigatorskih otokih, pa še tisto



morijo brez kraja v obširnih pustinjah Severozahodne Amerike (ki jo vodi kapt. Hearne), od katere niti nima nihče nobene koristi<sup>8</sup>, z ono hipotezo, pa imamo več kot dovolj pregreh surovosti, da se lahko od tega prepričanja odvrnemo. Če pa nagibamo v mnenju, da je mogoče človeško naravo bolje spoznavati v civiliziranem stanju (v katerem se njene zasnove lahko bolje razvijajo); potem bomo morali poslušati dolge melanholične litanije obtožb človeštva: od prikrite neodkritosti, celo pri najbolj tesnem prijateljstvu, tako da lahko štejejo zmernejše zaupanje v vzajemnih odkritjih tudi pri najboljših prijateljih k splošni maksimi razumnosti v občevanju; o nagnjenosti k sovraštvu do tistega, ki mu nekaj dolgujemo, na kar se mora vsak dobrotnik pripraviti ob vsakem času; o prisrčni naklonjenosti, ki vendarle dopušča pripombo, da »nam je v nesreči naših najboljših prijateljev vendarle nekaj, kar nam ni povsem nepovšeči«; in o mnogih drugih pregrehah, ki jih še prekriva plašč kreposti, da ne govorimo o tistih, ki so kar odkrite, ker imenujemo dobrega že kar tistega, ki je *zel človek občega razreda*: in imel bo dovolj pregreh *kulture* in civilizacije (ki so od vseh najhujše) in bo raje odvrnil oči od človeškega vedenja, da sam ne bi zapadel v drugo pregreho, namreč v sovraštvo do ljudi. Toda če mu to še ne bo dovolj, bo smel upoštevati samo zunanje stanje ljudstev, ki je sestavljeno iz obeh na čuden način, saj si civilizirana stojijo nasproti v razmerju surovega naravnega stanja (stanja trajnega vojnega stanja) in so si razen tega trdno vbila v glavo, da tega stanja tudi nikoli ne bodo zapustila; in zapazil bo lahko načela velikih družb, ki so v direktnem protislovju z javnimi predpogoji, pa se jih le nikoli ni mogoče otresti, - družb, imenovanih *države*<sup>9</sup>, za katere se še

<sup>8</sup> Kot nima nenehna vojna med Indijanci Aratapeseu in Hundsribbi nobenega drugega namena, kot golo ubijanje. Pogum v boju je največja krepost divjakov, po njihovem mnenju. Tudi v civiliziranem stanju je predmet občudovanja in osnova za spoštovanje, ki ga terja tisti stan, ki mu je to edina zasluga; in to ne brez vsakršne osnove v umu. Kajti da ima človek lahko nekaj, kar ceni višje od svojega življenja (čast) in da si to lahko naredi za svoj smoter in se pri tem odpove vsemu egoizmu, vendarle dokazuje določeno vzvišenost njegove zasnove. Toda pri užitku, s katerim zmagovalci hvalijo svoja velika dejanja (pokončavanje, sekanje brez milosti itd.), da je zgolj njihova nadmoč in uničenje, ki ga lahko povzročijo, brez vsakega drugega smotra, tisto, kar si pravzaprav štejejo v dobro.

<sup>9</sup> Če v zgodovini le-teh vidimo zgolj fenomen nam večinoma prikritih notranjih zasnov človeštva, lahko zapazimo tudi v določenem smislu avtomatski potek narave, po smotrih, ki niso njihovi (namreč ljudstev) smotri, temveč so smotri narave. Vsaka država si prizadeva, dokler ima poleg sebe neko drugo, za katero

nobenemu filozofu ni posrečilo, da bi jih uskladil z moralo, pa tudi ne (kar je hudo), da bi predlagal kaj boljšega, kar bi bilo združljivo s človeško naravo: tako da je *filozofski hiliazem*, ki si obeta stanje večnega miru, utemeljenega na zvezi ljudstev kot svetovni republiki, na isti način, kot *teološki*, ki čaka na dokončanje moralnega izboljšanja vsega človeštva, kot sanjarjenje izpostavljen splošnemu posmehu.

Temelja tega zla pa 1) ne moremo, kot se to običajno dogaja, postavljati v *človekovo čutnost* in v naravna nagnjenja, ki iz nje izvirajo. Kajti ne samo, da ta niso v nikakršnem direktnem odnosu do zla (temveč dajejo, kar lahko dokaže moralno nastrojenje v svoji moči, priložnost za krepost); tako ne moremo zagovarjati njihovega obstoja (in tega tudi ne moremo; ker nismo njihov avtor, kajti dane so nam s stvarjenjem), pač pa mu lahko nagnjenost k zlu, ki jo, ker zadeva moralnost subjekta, zatorej najdemo v njem, kot prosto delujočemu bitju štejemo kot samozakriviljeno: ne glede na njegovo globoko zakoreninjenost v svobodni volji, zaradi katere moramo reči, da ga v človeku najdemo po naravi. - Temelja tega zla tudi 2) ne moremo postavljati v *pokvarjenost* moralno-zakonodajalskega uma: kot da bi ta sam v sebi lahko pogoltnil pogled postave in zanikal dolžnost, ki iz njega sledi; kajti to je enostavno nemogoče. Če bi se mislili kot svobodno delujoče bitje in vendar kot odvezano od takemu bitju primerne, (moralne) postave, bi bilo isto, kot da bi mislili vzrok, ki bi učinkoval brez vseh postav, (kajti določenost po naravnih postavah zaradi svobode odpade): kar je spet v protislovju. - Za navajanje temelja za moralno-zlo v človeku, vsebuje *čutnost* premalo; kajti človeka spreminja s tem, da mu jemlje gonila, ki lahko izhajajo iz svobode, v zgolj *živalsko*; toda um, ki bi nas odvezoval od moralne postave, takorekoč *zlobni um*, (nasploh zla volja) pa vsebuje veliko preveč, ker je s tem upiranje postavi samo povzdignjeno v gonilo (kajti brez vsakega

---

lahko upa, da si jo bo podvrгла, da bi se povečala z podjarmljenjem in bi tako postala univerzalna monarhija, kar pa je stanje, v katerem bi nujno ugasnila vsa svoboda in z njo (kar bi bila posledica tega) krepost, okus in znanost. Toda tak nestvor (v katerem bi postave polagoma izgubljale moč) bi, potem ko bi pogoltnil vse sosednje, počasi sam od sebe razpadel in se, z neredi in stiskami, razbil na veliko majhnih državic, ki bodo, namesto da bi si prizadevale za združenje držav (republik svobodnih povezanih ljudstev), spet vsaka znova začela igrati isto igrico, da ne bi mogla prenehati vojna (ta bič človeškega rodu), ki, četudi ni tako nezdravljivo zla kot grob obče samovlade (ali tudi zveza narodov, zato, da ne bi propadla despotija v nobeni državi) vendarle, kot je rekel nekdo v antiki, ustvarja več zlih ljudi kot pa jih pobira.

gonila ni mogoče določati svobodne volje) in subjekt bi napravili za *satan*sko bitje. - Toda niti enega niti drugega ne moremo uporabiti za človeka.

Pa četudi bi lahko prikazali obstoj te nagnjenosti k zlemu v človeški naravi z izkustvenimi dokazi v času dejanskega upiranja človekove svobodne volje postavi, nas ti dokazi le ne učijo o pravi njegovi kakovosti in o vzroku za to upiranje; ker pa ta zadeva odnos svobodne volje (torej take, katere pojem ni empiričen) do moralne postave (katere pojem je prav tako čisto intelektualen), mora biti priznan iz pojma zla, kolikor je po postavah svobode (obvezujočnosti in prištevnosti) možno, a priori. Sledi razvoj pojma.

Človek (celo najslabši), naj je v takih ali drugačnih maksimah, se moralnim postavam ne odpoveduje takorekoč iz upornosti (z odpovedjo pokorščine). To se mu pač zaradi njegove moralne zasnove vsiljuje tako, da se mu ne more upreti; in če proti temu ne bi učinkovalo nobeno drugo gonilo, bi to tudi res sprejel za osnovo določanja svobodne volje v svojo najvišjo maksimo, kar pomeni, da bi bil moralno dober. Toda obenem je navezan, zaradi svoje prav tako nezakriviljene naravne zasnove na gonila čutnosti in tudi ta sprejema (po subjektivnem načelu ljubezni do samega sebe) v svojo maksimo. Toda če bi ta sprejemal v svojo maksimo kot taka, ki *sama nasebi že zadoščajo* za določitev svobodne volje, ne da bi se menil za moralno postavo (ki jo pa vendar ima v sebi); potem bi bil moralno zel. Ker pa naravno seveda vanjo sprejema oboje in ker bi se mu zdelo tako eno kot drugo, če bi bilo samo, zadostno za določanje volje: potem bi, če bi bila razlika maksim odvisna zgolj od razlike gonil (materije maksim), namreč ali bi bil gonilo postava ali pa čutni nagib, bil obenem moralno dober in moralno zel; kar pa je (po uvodu) protislovje. Torej mora biti razlika, ali je človek dober ali zel, ne v razliki gonil, ki jih sprejema v svojo maksimo (ne v tej njeni materiji), temveč v *podrejanju* (njeni obliki): *katere od obojega napravi za pogoj za drugo*. Zatorej je človek (tudi najboljši) zel samo s tem, ker sprevrtača nravni red gonil pri njihovem sprejemanju v svoje maksime: ker sprejema moralno postavo v maksimo poleg postave ljubezni do samega sebe; ker pa spoznava, da eno ne more obstajati poleg drugega, temveč da je eno treba podrediti drugemu kot njegovemu najvišjemu pogoju in napravi gonilo ljubezni do samega sebe in njena nagnjenja za pogoj upoštevanja moralne postave, ker je treba to zadnje pač sprejeti kot *najvišji pogoj* zadovoljevanja prvih v splošno maksimo svobodne volje kot edino gonilo.

Pri takšni sprewnitvi gonil zaradi maksime, v nasprotju z nrvnim redom, pa so ravnanja vendarle lahko tako zakonita, kot da bi se porajala iz pravih načel: če um potrebuje enost maksim nasploh, ki je lastna moralni postavi, zgolj za to, da bi vnašal v gonila nagnjenja, pod imenom *blaženosti* enote maksim, ki jim sicer ne gredo (n.pr. da nas resničnost, če bi jo sprejeli kot načelo, odvezovala boječnosti, da bi vzpostavljala ujemanje naših laži in nas ne bi vpletala v udarce, ki jim sledijo); kajti potem je empirični značaj dober, inteligibilni pa še vedno zel.

Če pa je nagnjenje za to v človeški naravi, potem je v človeku naravno nagnjenje k zlu; in to nagnjenje samo, ker ga konec koncev le moramo iskati v svobodni volji in ji ga torej lahko pripisujemo, je moralno zlo. To zlo je *radikalno*, ker kviri temelj vseh drugih maksim; obenem pa ga, kot nagnjenje, s človeškimi močmi ni mogoče *uničiti*, ker bi se to lahko zgodilo samo z dobrimi maksimami, to pa se ne more zgoditi, če predpostavljamo najvišji subjektivni temelj vseh maksim kot zel; vendar pa mora biti možno, da bi ga *odtehtali*, ker naletimo nanj v človeku kot svobodno delujočemu bitju.

Zlost človeške narave torej ni obenem *zloba*, če pojmujeemo to besedo v strogem smislu, namreč kot nastrojenost (subjektivno *načelo* maksim), da bi sprejeli zlo *kot zlo* kot gonilo v svojo maksimo (zakaj ta je satanska); gre pač za *sprevmjenost* srca, ki je v posledici pač *zlo srce*. To pa skratka obstoji skupaj v občem, v dobri volji; in izvira iz šibkosti /Gebrechlichkeit/ človeške narave, da ni dovolj močna, da bi lahko spoštovala načela, ki jih je sprejela, in povezano z neizčiščenostjo, da ne ločuje gonil (celo dobro nameravanih dejanj) po moralnih pravilih, zaradi česar kvečjemu gleda, ali se ta ujemajo s postavo, ne pa na to, ali so izpeljana iz postave, t.j. na postavo, kot edino pravo gonilo. In četudi iz tega ne izvira vedno kar kako protipostavno dejanje ali vsaj nagnjenje k njemu, t.j. *pregreha*, moramo vendar način mišljenja, ki odsotnost letega že kar tolmači kot primernost *nastrojenosti* do postave dolžnosti (kot *krepost*) (ker je pri tem gonilo pojmovano sploh ne v maksimi, temveč samo v upoštevanju postave po črki) označiti že kot radikalno sprewnjenost v človeškem srcu.

To *prirojeno* krivdo (reatus), ki jo imenujemo tako, ker je tako zapažamo takoj, ko lahko zapažamo v človeku uporabo svobode in ki se je kljub temu morala poroditi iz svobode in ji jo zato lahko pripisujemo; lahko na njenih dveh prvih stopnjah (šibkosti in neizčiščenosti) označujemo kot nenamerno (culpa), na tretji pa kot namerno krivdo (dolus); ki pa ima za

značaj določeno *zahrbtnost* človeškega srca (dulus malus), da zaradi svojih dobrih ali slabih nastrojenosti goljufa samo sebe in da se, če ta ravnanja le nimajo za posledico zlega, ki bi ga po maksimah pač lahko imela, zaradi te svoje nastrojenosti prav nič ne vznemirja, temveč jih ima za upravičene pred postavo. Iz tega izvira mirna vest tako velikega števila ljudi (ki so prepričani o svoji lastni vestnosti), če sredi ravnanj, glede katerih se niso nič povprašali po postavi, kjer vsaj večinoma ni veljala, pa so se srečno izognili zlim posledicam, pa si celo utvarjajo zaslugo, da se ne čutijo krive takih prestopkov, ki jih vidijo pri drugih ljudeh: ne da bi poskusili ugotoviti, ali ni njihova zasluga morebiti zgolj zasluga sreče, in ali ne bi morda po svoji miselnosti, ki bi jo pač zlahka odkrili v svojem srcu, če bi le hoteli, zagrešili sami iste pregrehe, če bi jim tega ne bili preprečevali nezmožnost, temperament, vzgoja, okoliščine časa in kraja, ki vpeljujejo v skušnjava (vse reči, ki si jih ne moremo šteti kot zaslugo). To nepoštenje, da varamo sami sebe, ki v nas preprečuje izoblikovanje prave moralne nastrojenosti, se potem tudi navzven širi v neodkritost in varanje drugih; ki zasluži vsaj ime nevednosti, če naj bi je že ne imenovali kar zlost; in je v radikalnem zlu človeške narave, ki (ko moti moralno razsodnost spričo tistega, za kar naj bi imeli človeka in povzročča, da postaja presodnost navzven in navznoter povsem negotova) je gnilobna pega našega rodu, ki, vsaj dokler je ne spravimo na dan, preprečuje kali dobrega, da bi se razvijala tako, kot bi se sicer lahko.

Neki član britanskega parlamenta je v ognju razprave vrgel iz sebe tole trditev: »Vsak človek ima ceno, za katero se prodaja.« Če je to res (kar naj razčisti vsak sam pri sebi); če nikjer ni kreposti, za katero ne bi mogli najti take stopnje skušnjave, ki bi jo lahko upropastila; če je odločilno samo to, kdo nam ponuja več, za to, ali se bomo postavili na stran zlega ali dobrega duha, torej kdo nas bo najhitreje poplačal: potem bi pač lahko držalo za človeka nasploh, kar pravi apostol: »Ni namreč nobene razlike: saj so vsi grešili« - »ni ga, ki bi delal dobro« (po duhu postave), »ni ga, niti enega.«<sup>10</sup> /Rim 3,22-23 in 12/

<sup>10</sup> Pravi dokaz za to obsodbo moralno sodečega uma ni vsebovan v tem, temveč v prejšnjem poglavju; v tem najdemo samo njegovo potrditev v izkustvu, ki pa nikoli ne more razkrivati korenine zla, v najvišji maksimi svobodne volje v odnosu do postave, ki je kot *inteligibilno dejanje* pred vsakim izkustvom. - Iz tega, namreč iz enosti najvišje maksime pri enosti postave, na katero se nanaša, lahko tudi uvidimo: zakaj mora čisto intelektualno presojanje človeka temeljiti na načelu izključevanja sredine med dobrim in zlim; da pa lahko opremo presojo iz *senzibil-*

## IV.

### O izvoru zla v človeški naravi

Izvor (prvi) je poreklo kakega učinka od njegovega prvega, t.j. tistega vzroka, ki sam ni spet učinek nekega drugega vzroka iste vrste. Obravnavamo ga lahko kot *izvor v umu* ali kot *izvor v času*. V prvem pomenu obravnavamo zgolj *obstoj* učinka; v drugem pa njegovo *dogajanje*, ker kot dogodek navezuje na *svoj vzrok v času*. Če navezujemo učinek na vzrok, ki ga z njim vendarle vežejo postave svobode, in za to gre pri moralno zlem; potem mislimo določitev svobodne volje za njeno porajanje ne, kot da bi bilo povezana z njenim temeljem določanja v času, temveč le v umski predstavi, in ga ne moremo izpeljevati iz kateregakoli *poprejšnjega* stanja; kar pa se vsekakor mora dogoditi, če navezujemo zlo dejanje kot *dogodek* v svetu z njegovim naravnim vzrokom. Iskati časni izvor za svobodna dejanja kot taka (enako velja za naravne učinke) je torej protislovje; pa tudi za moralno takšnost človeka, kolikor jo imamo za naključno, ker ta pomeni temelj za *uporabo* svobode, ki jo moramo iskati (tako kot temelj za določanje svobodne volje nasploh) edinole v predstavah uma.

Toda naj bo izvor moralno zlega v človeku takšen ali drugačen, je vendar od vseh vrst predstav o širjenju in prehajanju le-tega skozi vse člane našega rodu in vsa spočetja najmanj spodobna: če si predstavljamo, kot da je z *dedovanjem* prešlo na nas od prvih staršev; kajti o moralno zlem lahko trdimo isto, kar trdi pesnik o dobrem: - Genus, et proavos, et *quaque nonfecimus ipsi*, Vix ea nostra puto.<sup>11</sup> - Treba je še pripomniti: da, če iščemo

---

nega *dejanja* (dejanskega ravnanja in početja) na načelo: da obstoji neka sredina med tema dvema skrajnostma, po eni strani negativna indiferece, pred vsako izobrazbo, po drugi strani pa pozitivna mešanica, da smo delno dobri in delno zli. Toda to zadnje je le presoja moralnosti človeka v pojavu in je prvi podvržena v končni sodbi.

<sup>11</sup> Tri tako imenovane višje fakultete (na visokih šolah) bi si, vsaka na svoj način, razlagale tako dedovanje: namreč, bodisi kot *dedno bolezen*, ali kot *dedno krivdo*, ali pa kot *podedovani greh*. 1) Medicinska fakulteta bi si dedno zlo lahko predstavljala podobno kot trakuljo, za katero so nekateri naravoslovci prav zares mnenja, da je morala obstajati že v naših prvih starših, ker je sicer ni v nobenem elementu zunaj nas, niti je (iste vrste namreč) ni najti v kaki drugi živali. 2) *Juristična fakulteta* bi v njej videla pravni nasledek nastopitve *dediščine*, ki naj bi nam jo ti sicer zapustili, toda obremenjeno s težkim zločinom (roditi se namreč

izvor zla, najprej še ne upoštevamo nagnjenost k njemu (kot peccatum in potentia), temveč samo dejansko zlo danih ravnanj, po njegovi notranji možnosti, in upoštevamo samo tisto, kar se mora v svobodni volji združiti za njegovo izvajanje.

Vsako zlo dejanje moramo, če iščemo njegov izvor v umu, obravnavati tako, kot da bi človek zašel vanj neposredno iz stanja nedolžnosti. Kajti: naj je bilo njegovo poprejšnje vedenje takšno ali drugačno in kakršnikoli že so naravni vzroki, ki se zgrinjajo nadenj, vseeno ali obstojijo v njem ali zunaj njega; je njegovo dejanje vendarle svobodno, in ni določeno z nobenim od teh vzrokov, torej ga lahko in ga tudi moramo vedno presojati kot *prvotno* uporabo njegove svobodne volje. Moral bi ga bil opustiti, v kakršnihkoli časnih okoliščinah in zvezah se je že nahajal; kajti zaradi nobenega vzroka na svetu ne more prenehati biti bitje, ki deluje svobodno. Sicer z vso pravico pravimo: človeku pripisujemo tudi *posledice* njegovih sicer nekoč svobodnih dejanj, ki pa so v nasprotju s postavo; toda s tem hočemo samo reči: ni potrebno, da bi se posluževali tega izgovora in ugotavljali, ali so lahko ta zadnja svobodna ali ne, kajti že v priznano svobodnem dejanju, ki je bilo vzrok, je zadosten temelj za prištevnost. Toda če bi bil nekdo do svobodnega dejanja, ki je tik pred njim, bil še tako zel (iz navade kot druge narave): ni bila samo njegova dolžnost, da bi bil boljši; temveč je še *sedaj* njegova dolžnost, da se poboljša: torej mora to tudi moči in je, če tega ne stori, v trenutku delovanja prav tako zmožen prištevnosti in ji podvržen, kot če bi, obdarjen z naravno zasnovo za dobro (ki je nerazdružljiva s svobodo), prešel v zlo iz stanja nedolžnosti. - Ne moremo se torej spraševati po izvoru v času, temveč zgolj po izvoru v umu za to dejanje, da bi po tem določali in po možnosti obrazložili nagnjenost, t.j. subjektivni splošni temelj za sprejemanje nekega prestopka v svojo maksimo, če tak temelj je.

ne pomeni nič drugega kot pridobiti v uporabo dobrine zemlje, kolikor so nujno potrebne za naš nadaljni obstoj). Torej moramo plačati (se pokoriti), pa bomo to posest konec koncev le izgubili (s smrtjo). Kako prav za pravna pota! 3) *Teološka fakulteta* pa bi videla v tem zlu osebno soudeležbo naših prastaršev pri *odpadništvu* nekega izvrženega kolovodje: bodisi da smo bili takrat sami soakterji (četudi se tega sedaj ne zavedamo), bodisi da smo le sedaj rojeni pod njegovo vladavino (kot kneza tega sveta), in čutimo več dopadenja do njegovih dobrin kot do najvišjih ukazov nebeškega zapovednika, in nismo dovolj zvesti, da bi se mu iztrgali in bomo zato tudi posledaj morali deliti usodo z njim.

S tem pa se pač povsem ujema vrsta predstave, ki se je poslužuje Sveto pismo, ko prikazuje izvor zla ko *začetek* le-tega v človeškem rodu: s tem, da ga predoča v zgodbi, v kateri se pojavlja tisto, kar bi moralo biti po naravi/po stvari (brez ozira na pogoj časa) mišljeno kot prvo, kot tako po času. Po njem se zlo ne začenja pri nagnjenosti k njemu kot temelju, kajti potem bi njegov začetek ne izviral iz svobode; temveč iz *greha* (kot to je razumljeno kršenje moralne postave kot *božje zapovedi*); stanje človeka pred vsako nagnjenostjo k zlu, pa se imenuje stanje *nedolžnosti*. Moralna postava je bila, kot to mora biti pri človeku kot ne čistemu, temveč od nagnjenj skušanemu bitju, poprej kot *prepoved* (1 Mojzes II, 16,17). In namesto da bi sledil tej postavi kot zadostnemu gonilu (ki je samo na vsak način dobro, o čemer tudi naprej ne more biti pomisleka), se je človek vendarle še oziral po drugih gonilih (III,6), ki so lahko dobra samo pogojno (namreč, kolikor se s to postavi česa ne dodaja), in si je vzel, če si mislimo dejanje kot z zavestjo izvirajoče iz svobode, za maksimo, da se bo postave dolžnosti držal ne iz dolžnosti, temveč kvečjemu iz obzirnosti do drugih namenov. Tako je začel dvomiti o strogosti zapovedi, ki izključuje vpliv vseh drugih gonil, potem si je prizadeval, da bi z umovanjem<sup>12</sup> spremenil pokorščino do nje v zgolj pogojno (s stališča ljubezni do samega sebe) do sredstva; iz česar je potem končno prevzel v maksimo za delovanje premoč čutnih vzgibov nad gonili iz postave in prišlo je do greha (III,6). Mutato nomine de te fabula narratur. Da vsi vsak dan počnemo natanko isto, da smo torej v Adamu grešili in še grešimo vsi, je iz zgoraj rečenega jasno; le da pri nas predpostavljamo že neko prirojeno nagnjenost h kršitvi, pri prvem človeku pa je ne moremo, temveč moramo predpostavljati nedolžnost, po času, da se torej pri njem imenuje kršitev *padec v greh*: namesto da bi si jo predstavljali pri nas kot nekaj, kar sledi iz prirojene zlosti narave. Ta nagnjenost pa ne pomeni nič drugega, kot da bi morali, če bi hoteli razlagati zlo po njegovem *časovnem začetku*, slediti pri vsaki namerni kršitvi vzrokom v nekem prejšnjem času našega življenja nazaj vse do časa, ko raba uma še ni bila razvita,

<sup>12</sup> Vse izkazovano spoštovanje do moralne postave, ne da bi ji obenem, kot zadostnemu gonilu, dopustili, da v naši maksimi prevaga nad vsemi drugimi temelji določanja svobodne volje, je hlinjeno, nagnjenost k njemu pa je notranja dvoiličnost, t.j. nagnjenost, da človek laže samemu sebi pri tolmačenju moralne postave v breme te postave (III,5); zaradi česar Sveto pismo (krščanski del) avtorja zla (ki je v nas samih) imenuje od začetka lažnivca in tako karakterizira človeka spričo tistega, kar je v njem videti kot glavni temelj zla.



torej do nagnjenosti do zla (kot naravnega temelja), ki se zato imenuje prirojena, ter tam iskati vir zla: kar ni niti potrebno niti kazno pri prvem človeku, ki si ga predstavljamo že s polno zmožnostjo za rabo uma; kajti sicer bi moral biti tisti temelj (nagnjenost k zlu) kar ustvarjen pri stvarjenju; zato se navaja njegov greh kot greh, ki se je posredno porodil iz nedolžnosti. - Za moralno takšnost, ki naj bi si jo pripisovali, pa nam ni treba iskati časovnega izvora; naj je to še tako neogibno, če hočemo *razložiti* njen naključni obstoj (in zato ga je morda tudi tako prikazalo Sveto pismo, v skladu s to našo slabostjo).

Nedoumljiva pa nam ostaja ta skaženost naše svobodne volje spričo načina, kako sprejema subordinirana gonila v vrh svoje maksime, t.j. spričo te nagnjenosti k zlu, kajti to moramo pripisati samim sebi in bi zatorej najvišji temelj vseh maksim spet terjal domnevanje neke zle maksime. Zlo se je pač lahko porodilo iz moralno zlega (ne zgolj iz omejitev naše narave); in vendar je prvotna zasnova (ki je ni mogel pokvariti nihče drug, kot človek sam, če naj štejemo to skaženje njemu v breme) zasnova za dobro; za nas torej ni nobenega zapopadljivega temelja, iz katerega je spočetka lahko izviralo moralno zlo v nas. - To nedoumljivost, skupaj z nadrobnejšimi določitvami zle narave našega rodu, izraža Sveto pismo v pripovedovanju zgodovine<sup>13</sup> tako, da pošlje zlo naprej, sicer že na začetku sveta, pa ne v človeku, pač pa v nekem *duhu*, ki je imel prvotno vzvišeno določitev: s tem pa je *prvi* začetek vsega zla nasploh predstavljen kot za nas nedoumljiv (kajti od kod tistemu duhu zlo?), človek pa je zatorej zapadel v zlo *samo zaradi zapeljevanja*, in torej ni pokvarjen *vseskozi* (celo po svoji prvi zasnovi za dobro), temveč se je torej zmožen popraviti, v nasprotju z zapeljujočim

---

<sup>13</sup> Tu povedanega ni treba gledati s pričakovanjem, da gre za razlaganje Svetega pisma, ki je zunaj meja pristojnosti golega uma. Lahko se izrečeš o načinu, kako si navrneš v moralen prid kak zgodovinski prikaz, ne da bi razsojal, ali je tudi res imel avtor ta namen, ali pa ga samo mi vnašamo noter: če je le sam zase in brez vsakega zgodovinskega dokaza resničen, in če je pri tem obenem edini smisel, ki nam omogoča, da potegnemo kaj za poboljšanje iz mesta v spisu, ki bi sicer ostalo samo neplodna pomnožitev našega zgodovinskega spoznanja. Nikar se brez potrebe pripraviti o nečem in o njegovih zgodovinskih vidikih; kar, če to razumemo tako ali drugače, nič ne prispeva k temu, da bi postal boljši človek, če tisto, kar lahko doprinese k temu, lahko spoznamo tudi brez zgodovinskega dokaza, in ga celo moramo spoznati brez njega. Zgodovinsko spoznanje, ki nima nobenega notranjega, za vsakega veljavnega odnosa do tega, spada med adiafora, glede katerih pa ima pač vsak lahko tisto mnenje, ki mu ustreza.

*duhom*, t.j. takim bitjem, ki mu ne moremo prištevati skušnjave mesa kot olajševalno okoliščino za njegovo krivdo, in tako ostaja človeku, ki ima kljub pokvarjenemu srcu še vedno dobro voljo, še upanje za povratek k dobremu, od katerega se je odvrnil.

Prevedeno po: Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Reclam 1974, str. 20-55. (Prvo poglavje.)

Prevedla Doris Debenjak.

## FRIGHTFUL CATALOGUE OF WOES

Humor odnos do religije nasploh - ne samo do krščanstva, pač pa tudi do poganskih religij - nam morda še najbolj nazorno pričarajo nekateri posamezni zgledi, vzeti iz drobne knjižice z naslovom *The Natural History of Religion*, pri kateri gre zgolj za zabaven poskus tako imenovane *armchair anthropology*, se pravi antropologije, ki zgolj povzema sekundarne vire.

Pri starih Egipčanih so, kot je splošno znano, mačke veljale za svete živali. Prav tako seveda tudi ibisi in krokodili. Tem živalim kajpada noben Egipčan za nič na svetu ne bi storil kaj žalega. Povsem drugače pa ravnaajo z njihovimi mladiči: častijo namreč samo odrasle živali, njihovo potomstvo, *holy spawn*, sveto zalego oziroma *little sucking gods*, majhne bogove, ki še sesajo, pa brez pomislekov pokončajo tako, da jih utopijo v vodi. Hume seveda skuša - iz svojega naslanjača - ta nenavadni pojav razumeti in sklepa takole: povsem očitno je, pravi, da bi en sam par mačk - pač glede na to, kako hitro se razmnožujejo - v pol stoletja celo deželo preplaval z mačkami, tako da bi že dvajset let kasneje v Egiptu na cesti prej srečali boga kot pa človeka, obenem pa bi tolikšna množica bogov človeštvo pripeljala na rob lakote - na ta način bi se prav lahko primerilo, da bi bogovi ostali brez svojih svečnikov in častilcev (NHR, 72).<sup>1</sup>

Neprimerno večje ironije kot poganske religije, je pri Humu deležno prav krščanstvo, v prvi vrsti dogma o tako imenovani *real presence*, telesni

<sup>1</sup> Citate iz Humovih del praviloma navajamo z uveljavljeno kratico in stranjo v ustrezni izdaji oziroma slovenskem prevodu: NHR - *The Natural History of Religion*, izd. A. W. Colver, Clarendon Press, Oxford 1976; T - *A Treatise of Human Nature*, izd. P. H. Nidditch, OUP, Oxford 1978; IHU - *Raziskovanje človeškega razuma*, prevedla Zdenka in Frane Jerman, SM, Ljubljana 1974; D - *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays*, izd. R. H. Popkin, Hackett, Indianapolis 1988.

prisotnosti - mišljeno je kajpada Kristusovo telo pri obhajilu. Ta dogma je namreč po Humovem prepričanju tako absurdna, da ne zasluži niti resne zavrnitve.<sup>2</sup> Med vsemi poganskimi dogmami bi le težko našli katero, ki bi vzbujala več posmeha. Hume o tej dogmi navaja dve zgodbi, za kateri pravi, da celo med samimi katoliki veljata za šali. Najprej navaja zgodbo o duhovniku, ki je nekomu pri obhajilu namesto hostije na jezik pomotoma položil nekakšen žeton, ki mu je po naključju prišel pod roko. Obhajanec nekaj časa potrpežljivo čaka, da se bo žeton v ustih stopil, ko pa se to ne zgodi, ga vzame iz ust in reče: *želim si, da se ne bi zmotili; želim si, da mi na jezik ne bi položili Boga očeta - tako trd in žilav je, da ga ne morem pogoltniti* (NHR, 67). Druga zgodba, ki jo navaja, pa govori o nekem ruskem generalu, ki je prišel na zdravljenje v Pariz in s sabo pripeljal mladega Turka z imenom Mustafa, ki ga je bil zajel v eni izmed bitk. Teologi s Sorbone so bili mnenja, da bi bilo treba ubogega, nevednega Turka nemudoma spreobrniti v krščanstvo, zato mu obljubijo mnogo dobrega vina na tem svetu in nebesa na drugem. Vse to je bilo seveda preveč mikavno, da bi odklonil, zato se je pustil prepričati. Potem ko je bil deležen ustrezne verske vzgoje in je prejel prve zakramente, ga naslednji dan duhovnik, ki se je želel prepričati o tem, koliko je prevzgoja zalegla, vpraša: *no, Benedikt - tako so ga namreč prekrstili -, koliko Bogov je? Nobenega*, odgovori Benedikt. *Kako? Nobenega? se začudi duhovnik. Ves čas ste mi govorili, da je en sam - tega pa sem včeraj snedel*, odvrne spreobrnjenec (NHR, 68).

Da bi pokazal, da bi se dogmi o telesni prisotnosti posmehovali celo poganski svečeniki, si Hume predoči izmišljeno srečanje med profesorjem s Sorbone in afriškim svečenikom, ki se zapleteta v takle pogovor: *kako lahko častite por in čebulo? se čudi prvi, drugi pa mu odvrne: če že častimo por in čebulo, pa ju vsaj ne jemo. Kako nenavaden predmet čaščenja so mačke in opice!* nadaljuje učeni doktor. *Nič bolj nenavaden kot relikvije in strohnjene kosti mučenikov*, odvrne njegov nič manj učeni nasprotnik (NHR, 69). Najbolj absurdna in najbolj nesmiselna je pač tista religija, pri kateri verniki svoje božanstvo pojedjo, potem ko so ga ustvarili, povzema Hume Averroesa (NHR, 67).

V *Dialogih o naravni religiji*, ki veljajo za »skeptični peklenški stroj«,<sup>3</sup> kot nekje pravi M. Malherbe, pa se Hume loti kritičnega pretresa tako

<sup>2</sup> Prim. IHU, 152.

<sup>3</sup> M. Malherbe, 'Introduction', *Dialogues sur la religion naturelle*, Vrin, Pariz 1987,

imenovane naravne religije. Kaj sploh je naravna religija? Najlaže jo lahko definiramo s pomočjo njenega nasprotja, se pravi razodete religije in njenih porij.

Temeljni paradoks razodete religije je nemara najbolj pregnantno formuliral prav Descartes v posvetilnem pismu, ki uvaja *Meditacije*:

»Najsi je še tako res, da je treba verovati v bivanje božje, ker tako uči Sveto pismo, in narobe, da je treba verovati v Sveto pismo, ker izvira od Boga - zakaj vera je dar božji in zato lahko On, ki daje milost, da verujemo v vse drugo, tudi stori, da verujemo v njegovo bivanje - vendarle tega ni mogoče pripovedovati nevernikom, ker bi šlo po njihovem za zmotno sklepanje v krogu.«<sup>4</sup>

Z drugimi besedami, da Bog je, da resnično biva, je enostavno res, ker tako pač piše v Svetem pismu; da pa je po drugi strani vse, kar piše v Svetem pismu - vključno s trditvijo, da Bog biva - res, je jasno, saj ne more biti drugače, ko pa Sveto pismo »izvira od Boga«.

S tem pa sitnosti z razodetjem še ni konec. Da se težav z resničnostjo razodetih trditev ne bi otrsli niti v primeru, ko bi nam enkrat uspelo dokazati, da Bog biva in da ne more biti varljiv, je lepo uvidel že Locke.

Po Locku je problem razodetja prav v tem: ker Bog ne more varati, so vse razodete trditve seveda resnične - toda kako naj vemo, ali razodeta trditev dejansko prihaja od Boga? *How do I know that God is the revealer of this to me?*<sup>5</sup> Prav lahko bi namreč imeli opraviti s prevaro Princa teme, ki se je spremenil v angela svetlobe,<sup>6</sup> ali pa z utvaro naše lastne domišljije.<sup>7</sup>

Resničnost razodetih stvari namreč našemu razumu uhaja, zakaj praviloma so nam razodete prav stvari, ki so *above reason*, nad razumom, se pravi trditve, kot so, »da se je del angelov uprl Bogu«, »da bodo mrtvi vstali in ponovno živeli«,<sup>8</sup> itn.

str. 37.

<sup>4</sup> Descartes, *Meditacije*, Prevedel P. Simoniti, SM, Ljubljana 1973, str. 37-38.

<sup>5</sup> Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, xix, 10, izd. A. C. Fraser, Dover, New York 1959, str. 435.

<sup>6</sup> *Essay*, IV, xix, 13, op. cit., str. 438.

<sup>7</sup> *Essay*, IV, xix, 10, op. cit., str. 435.

<sup>8</sup> *Essay*, IV, xviii, 7, op. cit., str. 423.

Res je, Bog bi nam prav lahko razodel tudi stvari, ki niso nad razumom, se pravi stvari, katerih resničnost je našemu razumu dostopna, denimo katero izmed Evklidovih propozicij. Ker pa resničnost tovrstnih stvari ali že poznamo ali pa se do nje lahko dokopljemo po naravni poti, bi bilo razodetje stvari, ki niso nad razumom, povsem odveč.

Denimo, da bi nam skušal Bog razodeti 32. propozicijo iz I. knjige Evklidovih *Elementov*, da je namreč vsota kotov v trikotniku enaka dvema pravima kotoma.<sup>9</sup>

Če bi jo že poznali, bi bilo razodetje, razumljivo, povsem odveč oziroma, strogo vzeto, sploh ne bi imeli opraviti z razodetjem: »težko si je namreč predstavljati, kako bi bilo mogoče komurkoli razodeti nekaj, kar že pozna«,<sup>10</sup> pravi Locke. Če pa je še ne bi poznali in bi potemtakem imeli opraviti z razodetjem v pravem pomenu besede, bi bilo slednje prav tako odveč, to pa ne toliko zaradi same možnosti, da se do nje vselej lahko po naravni poti dokopljemo tudi sami, kot zaradi dejstva, da gotovost, ki odlikuje naše lastno spoznanje, presega gotovost razodete trditve. Gotovost razodete trditve je namreč po Lockovem prepričanju zavezana spoznanju, da razodetje prihaja od Boga, in ne more biti večja od gotovosti slednjega.<sup>11</sup> Spoznanje, da razodetje prihaja od Boga, pa nikoli ne doseže tiste stopnje gotovosti, do katere se lahko dokopljemo z lastnim spoznanjem, se pravi s primerjavo naših lastnih predstav dveh pravih kotov in treh kotov v trikotniku. Z Lockovimi besedami:

»Spoznanje, da je to razodetje najprej prišlo od Boga, ne more biti nikoli tako gotovo, kot je spoznanje, ki ga nudi jasna in razločna zaznava ujemanja oziroma neujemanja med našimi lastnimi predstavami.«<sup>12</sup>

Pri stvareh te vrste torej ni prav nobene potrebe po razodetju, ker nas je Bog oskrbel »z naravnimi in bolj zanesljivimi sredstvi, s katerimi se lahko dokopljemo do spoznanja o njih.«<sup>13</sup> Drugače pa je seveda pri stvareh, ki so

<sup>9</sup> T. L. Heath, *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, I, Dover, New York 1956, str. 316.

<sup>10</sup> *Essay*, IV, xix, 10, op. cit., str. 435.

<sup>11</sup> *Essay*, IV, xviii, 5, op. cit., str. 420.

<sup>12</sup> *Essay*, IV, xviii, 4, op. cit., str. 418-419.

<sup>13</sup> *Ibid.*, str. 418.

nad razumom, se pravi pri stvareh, katerih resničnost je v celoti odvisna od spoznanja, da jih je razodel prav Bog.

Da je lahko v Lockovih očeh samo spoznanje, da neka trditev prihaja od Boga, že zadostno poročstvo za njeno resničnost, je jasno, zakaj Bog »ne more ne varati ne biti prevaran«. <sup>14</sup> Zato je, razumljivo, »vse, kar je razodel Bog, gotovo resnično; o tem nikakor ni mogoče dvomiti«. <sup>15</sup>

Če razum po Locku ne more presojudati o tem, ali je razodeta trditev resnična, pa lahko presoja o tem, ali je samo razodetje pristno ali ne: *whether it be a divine revelation or no, reason must judge*. <sup>16</sup>

Presoji, ali je razodetje pristno ali ne, se verski zanesenjaki, gorečneži - Locke bi rekel entuziasti - skušajo izogniti s strategemom, ki spet ni nič drugega kot zgolj »zmotno sklepanje v krogu«. V njihovih očeh je namreč neka trditev razodeta zato, ker ji trdno verjamejo, trdno pa ji verjamejo zato, ker je razodeta: *it is a revelation, because they firmly believe it; and they believe it, because it is a revelation*. <sup>17</sup> Z drugimi besedami, verski zanesenjaki resničnost razodete trditve utemeljujejo z 'notranjim prepričanjem', da jim jo je razodel Bog, dejstvo, da jim jo je razodel prav Bog, pa spet z 'notranjim prepričanjem', da je resnična. Če pa verjamejo, da je resnična prav zato, ker je razodeta, in če obenem za to, da je razodeta, nimajo nobenih drugih razlogov, razen tega, da so - brez kakršnikoli drugih razlogov - trdno prepričani, da je resnična, potem to, da je razodeta, verjamejo samo zato, ker trdno verjamejo, da je razodeta, <sup>18</sup> pravi Locke.

Podoben krožni sklep, kot ga Locke očita verskim zanesenjakom, gorečnežem, zagreši tudi sam: če bi ga namreč trdno privili, bi nam bržkone moral priznati, da to, da je neka trditev razodeta, tudi sam verjame samo zato, ker trdno verjame, da je razodeta.

Poglejmo, kako po Locku o pristnosti razodetja presojamo z razumom. Najbolj zanesljivo vodilo pri presojanju pristnosti razodetja so *outward* oziroma *extraordinary signs*, <sup>19</sup> zunanja oziroma izredna znamenja, ki navadno spremljajo božje razodetje, z eno besedo, čudeži. Tako denimo Mojzesa, ki glasu, ki prihaja iz gorečega grma, ne verjame na besedo, v prepričanju,

<sup>14</sup> *Essay*, IV, xix, 11, op. cit., str. 436.

<sup>15</sup> *Essay*, IV, xviii, 10, op. cit., str. 425.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Essay*, IV, xix, 10, op. cit., str. 436.

<sup>18</sup> *Essay*, IV, xix, 11, op. cit., str. 436-437.

<sup>19</sup> *Essay*, IV, xix, 15, op. cit., str. 439-440.

da je bil tisti, ki se mu je prikazal in mu naročil, naj svoje ljudstvo popelje iz Egipta, res Jahve, utrdi šele cela vrsta izrednih znamenj oziroma čudežev. Celo sam Bog je prepričan, da bodo tudi Izraelove sinove, ki Mojzesovim besedam: »'Jaz sem' me je poslal k vam«, kajpada ne bodo takoj pripravljeni verjeti, o verodostojnosti njegovega poslanstva prepričala ista znamenja. Kadar pa razodetja ne spremljajo nikakršna izredna znamenja, na katera bi lahko oprli njegovo pristnost, se lahko razodete trditve oprimemo samo v primeru, če je v skladu s tem, kar nam narekuje naš lastni razum, ali v primeru, če je v skladu z razodetjem *in the written word of God*,<sup>20</sup> v božji pisani besedi. Prav skladnost razodetja z našim razumom in skladnost z božjo pisano besedo sta po Locku *unerring rules*, nezmotljivi merili za ugotavljanje njegove pristnosti.<sup>21</sup>

Če pustimo ob strani prvo vodilo, se pravi čudeže - to vodilo bi namreč lahko veljalo le v primeru, če Princ teme ob svojem razodetju ne bi mogel uprizoriti podobnih izrednih znamenj -, ni težko uvideti, kje spodleti drugo »nezmotljivo merilo« za ugotavljanje tega, ali razodeta trditev res prihaja od Boga. Brž ko bi Locke poskusil resničnost oziroma pristnost neke razodete trditve utemeljiti z njeno skladnostjo z razodetjem v božji pisani besedi, se pravi z njeno skladnostjo s *holy writ*, svetim pismom, bi ga morali vprašati samo tole: od kod njegovo neomajno prepričanje, da je vse, kar je razodeto v svetem pismu, res? Od kod neomajno prepričanje, da sveto pismo samo prihaja od Boga? Kako ve, da nima opraviti s prevaro Princa teme? Če kje, potem bi se moral prav ob tem vprašati: *How do I know that God is the revealer of this to me?*

Ker, strogo vzeto, ni mogoče zanikati možnosti, da imamo opraviti s prevaro Princa teme, ki se je spremenil v angela svetlobe, bi moral Locke prav ob razodetju priznati, da ne ve, ali ima opraviti s prevaro ali ne - in da je prevara prav v tem. Kar namreč konstituira prevaro, je - kot nekje pravi Lacan - prav to, »da konec koncev ne vemo, ali imamo opraviti s prevaro ali ne«.<sup>22</sup>

Aporije razodete religije skuša naravna religija obiti s tako imenovanim teleološkim dokazom, s katerim dokazuje tako bivanje kot naravo Boga.

<sup>20</sup> *Essay*, IV, xix, 16, op. cit., str. 440.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> J. Lacan, *Les Psychoses*, Seuil, Pariz 1981, str. 48.



»Ozri se naokrog po svetu, preudari celoto in vsak njen del ... Čudovita prilagoditev sredstev ciljem vsepovsod v naravi je natančno podobna proizvodom človeške iznajdljivosti - človeškega načrtovanja, mišljenja, modrosti in uma -, čeprav jih daleč presega. Ker so si potemtakem učinki med sabo podobni, po vseh pravilih analogije sklepamo, da so si tudi vzroki podobni in da je Stvarnik narave do neke mere podoben človeškemu duhu, čeprav ga, skladno z veličino njegovega dela, odlikujejo neprimerno večje sposobnosti. S tem in samo s tem aposteriornim dokazom lahko hkrati dokažemo obstoj Boga in njegovo podobnost s človeškim duhom in umom« (D, 15).

Kot za uro, ki bi jo, denimo, našli na samotnem otoku - za razliko od kamna, ki je lahko tam že od nekdanj -, ne bomo rekli, da je nastala sama od sebe, pač pa bomo nemudoma sklepali na veččega, umnega rokodelca, ki jo je načrtoval in izdelal,<sup>23</sup> tako tudi za univerzum, v katerem se zrcali določen red, »čudovita prilagoditev sredstev ciljem«, ne moremo reči, da je rezultat naključja, »slučajnega srečanja atomov« (IHU, 180) ali česa podobnega, pač pa delo umnega Stvarnika, sad njegovega načrtovanja in razmišljanja, saj *like effects prove like causes*, podobni učinki dokazujejo podobne vzroke (D, 34). Z besedami nemara najodličnejšega predstavnika naravne religije: »ta prelepi sistem sonca, planetov in kometov lahko izvira samo iz načrtovanja in gospostva nekega umnega in mogočnega Bitja.«<sup>24</sup>

Analogija s človekom in njegovimi proizvodi je kajpada neizogibna, saj se do *constant conjunction*, do stalne zveze med Bogom in svetom pač ne moremo dokopati: za kaj takega bi namreč potrebovali *experience of the origin of worlds* (D, 21), izkustvo začetka oziroma nastanka svetov - »si kdaj na lastne oči videl, kako nastajajo svetovi?« (D, 22), sprašuje Filon Kleanta.

<sup>23</sup> Ta klasični zgled povzemamo po delu W. Paleya *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature* iz leta 1802; ponatis v *The Existence of God*, izd. J. Hick, Macmillan, New York 1964, str. 99-103.

<sup>24</sup> Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, prevedla A. Motte in F. Cajori, University of California Press, Berkeley in Los Angeles 1962, str. 543; navajamo po F. Regnault, 'O dveh Bogovih', *Gospostvo, vzgoja, analiza*, DDU Univerzum, Ljubljana 1983, str. 175. Več o tem R. Dugas, 'The God of Newton', *Mechanics in the Seventeenth Century*, Editions du Griffon, Neuchatel 1958, str. 420-427.

Ni težko uvideti, zakaj je naravna religija v prvi vrsti religija filozofov in znanstvenikov: bolj ko namreč naravoslovne znanosti napredujejo, bolj postaja red v univerzumu očiten. Dejstvo, da je razcvet naravne religije zavezan razvoju naravoslovnih znanosti, Hume ponazori s primerom Galenovega neverovanja oziroma brezboštva in njegovega naknadnega spreobrnjenja. Po Humu namreč razlog Galenovega spreobrnjenja predstavljajo prav njegova odkritja v anatomiji človeškega telesa.

Neverujoči Galen je namreč v človeškem telesu odkril in opisal nekaj več kot šeststo različnih mišic. Ob tem njegovemu pozornemu očesu ni ušlo dejstvo, da je morala narava za to, da bi dosegla cilj, ki si ga je zastavila z mišicami, pri vsaki izmed le-teh upoštevati in med sabo uskladiti vsaj deset različnih okoliščin oziroma dejavnikov - pravilno obliko, ustrezno velikost, skrčljivost, prožnost itn. -, tako da že samo mišičevje zrcali več kot šest tisoč zasnovanih in uresničenih namenov. Bolj ko torej v anatomiji napredujemo, več odkrivamo prizorov tovrstne umetnosti in modrosti. Sorazmerno s številom in zapletenostjo delov človeškega telesa, ki so tako večče, tako umetelno usklajeni med sabo, raste tudi naša osuplost. Če se Galenovo neverovanje v času, ko so bile naravoslovne znanosti še v povojih, ni moglo upreti tem v oči bijočim, osupljivim znamenjem modrosti - kako trdovraten in okostenel mora biti šele tisti filozof, ki lahko dandanes dvomi o Najvišjem Umu, pravi Hume (D, 78).

Smoter, namen, načrt dobesedno bije v oči od vsepovsod, z vseh strani in enostavno ne more uiti še tako nepozornemu, še tako neumnemu mislecu, zakaj nihče ne more biti tako zelo zagledan v absurdne sisteme, da bi ga ves čas zavračal (D, 77). Podobno misel srečamo že v mladostnem *Treatise of Human Nature*, kjer beremo, da »red v univerzumu dokazuje vsemogočnega duha« (T, 633), in kasneje v *The Natural History of Religion*, kjer beremo, da »celotna zgradba narave razodeva umnega stvarnika« in da »noben razumen raziskovalec ne more po resnem preudarku niti za en sam trenutek opustiti svojega verovanja v prvotne principe resničnega teizma in religije« (NHR, 25).

Da narava ničesar ne stori zaman, je po Humu maksima, ki jo postavljajo in priznavajo prav vse šole, to pa že »samo na osnovi preudarjanja njenih del in brez kakršnihkoli religioznih namenov« (D, 77). In kako ta maksima fungira v naravoslovnih znanostih?

J. Lacan, *Les Psychoses*, Seuil, Paris 1961, str. 48.

»Na osnovi neomajnega prepričanja o njeni resničnosti anatom, ki je odkril nek nov organ ali kanal, ne bo zadovoljen vse dotlej, dokler ne bo odkril tudi njegove uporabnosti in namena. Enega od velikih temeljev koperniškega sistema predstavlja prav maksima, da narava deluje na najbolj enostaven način in za dosego kateregakoli cilja izbira najbolj primerna sredstva; tako astronomi pogosto, ne da bi se tega zavedali, položijo ta trdni temelj pobožnosti in religije. Isto stvar je moč opaziti tudi na drugih področjih filozofije - in na ta način nas domala vse znanosti nezaznavno privedejo do pripoznanja prvega umnega Stvarnika. Avtoriteta teh znanosti pa je pogosto toliko večja, kolikor manj odkrito izražajo ta namen« (D, 77-78).

Hume v *Raziskovanju človeškega razuma* v poglavju 'O posebni previdnosti in o prihodnjem življenju', katerega prvotni naslov se je glasil *Of the practical consequences of Natural Theology*, O praktičnih posledicah naravne teologije,<sup>25</sup> pravi:

»Če poznamo vzrok samo po učinku, mu nikoli ne smemo pripisovati lastnosti, ki so drugačne od onih, ki so potrebne za ustvarjanje učinka« (IHU, 181).

Prav vzrok reda v univerzumu, se pravi Bog, je tisti vzrok, ki nam je znan *only by the effect*, samo po učinku. Kaj to pomeni za naše sklepanje s sveta na Boga, se pravi za sklepanje, ki se opira na analogijo s človekom in njegovimi proizvodi?

Če denimo za neko stvar ugotovimo, da predstavlja delo človeških rok, rezultat človeškega načrtovanja in razmišljanja, smemo od tod kajpada sklepati tudi na druge človeške lastnosti, se pravi na tiste lastnosti, ki jih ta stvar sama ne kaže - kar nam med drugim omogoča tudi to, da »vračajoč se od vzroka oblikujemo nove sklepe, ki zadevajo učinek«, itn. -, to pa enostavno zato, ker smo »tudi sicer seznanjeni z naravo tega živega bitja« (IHU, 188). Človek je pač bitje, ki ga - za razliko od Boga - »poznamo iz izkustva« (IHU, 188), pravi Hume. Povsem drugače bi bilo seveda, če bi človeka poznali »samo na podlagi enega samega njegovega dela ali proizvoda«

<sup>25</sup> Prim. A. Flew, *Hume's Philosophy of Belief: A Study of his First Inquiry*, Routledge, London 1961, str. 217.

(IHU, 188): v tem primeru bi namreč smeli sklepati samo na tiste lastnosti, ki se kažejo v tem proizvodu.

Natanko takšna omejitev velja za sklepanje s sveta na Boga, zakaj Bog nam je znan

»samo po svojih stvaritvah in je edinstveno bitje v vesolju, ki ne pripada nobeni vrsti ali rodu, pri katerem bi na podlagi izkušenih atributov ali lastnosti po analogiji lahko skleпали na druge njegove attribute ali lastnosti« (IHU, 188-189).

Če torej univerzum zrcali modrost in dobroto, smemo sklepati, da tudi Boga odlikujeta modrost in dobrota. Če univerzum zrcali neko posebno stopnjo teh popolnosti, smemo sklepati, da tudi Boga odlikuje ta posebna stopnja popolnosti. »Toda nadaljnjih atributov ali nadaljnjih stopenj teh atributov nam ni dovoljeno izvajati ali predpostavljati po nikakršnih pravilih pravilnega sklepanja« (IHU, 189).

Prav to je torišče Humovega kritičnega spoprijema z naravno teologijo v *Dialogih*: naravna teologija sicer sama zase trdi, da vzrok, Boga, pozna »samo po učinku«, po redu v univerzumu, vendar pa mu obenem pripisuje »lastnosti, ki so drugačne od onih, ki so potrebne za ustvarjanje učinka«, se pravi »attribute, ki jih v pričujočem svetu ne moremo odkriti« (IHU, 183). Naravna teologija torej o Bogu ve več, kot pa bi bila, kot izkustveni teizem, upravičena vedeti, več, kot bi ji dopuščal dokaz, na katerega se sklicuje.

Da teleološki dokaz nikakor ni tisti klobuk, iz katerega bi lahko potegnili Abrahamovega, Izakovega, Jakobovega Boga, kot nekje pravi A. Flew,<sup>26</sup> je nemara najbolj razvidno prav ob Humovi skeptični dekonstrukciji moralnih atributov Boga: prav moralni atributi so namreč tista presežna vednost naravne teologije, tisti nadaljnji atributi vzroka, »ki jih učinek ne kaže« (IHU, 184), tisti atributi, ki jih iz učinka, se pravi iz sveta, ki je *so full of ill*, tako poln zla, ni mogoče izpeljati, »razen če pokličemo na pomoč pretiravanje in laskanje, da bi nadomestili pomanjkanje dokazov in sklepanj« (IHU, 182). Ob tem naravna teologija zagreši isto napako, kot jo po Humovem prepričanju zagrešijo tako imenovani »moralni dokazi« za nesmrtnost duše, se pravi dokazi, ki so izpeljani iz božje pravičnosti: le-ti

<sup>26</sup> A. Flew, *David Hume: Philosopher of Moral Science*, Blackwell, Oxford 1986, str. 64.

namreč temeljijo na »predpostavki, da Boga odlikujejo atributi, ki so drugačni od tistih, ki jih je uporabil v tem univerzumu, edinem, ki ga poznamo. Od kod sploh izpeljujemo obstoj teh . moralnih atributov?«<sup>27</sup> Če Boga, do katerega se lahko dokopljemo s pomočjo teleološkega dokaza, nemara res odlikujejo naravni atributi, pa je brez kakršnihkoli moralnih atributov.

Povzemimo najprej Humov prikaz zla v *Dialogih*. Ta prikaz bi nemara lahko predstavljal enega najbolj izčrpnih in popolnih cvetoberov zla - na koncu bomo pač morali priznati, da še sami nismo vedeli za vse tegobe, ki nas pestijo.

Poglejmo. Svet je preklet in umazan. Med vsemi živimi bitji divja - ali pa se vsaj razvema - nenehen boj. Nuja, lakota in pomanjkanje je tisto, kar spodbuja pogumne in močne, bojazen, strah in groza pa tisto, kar vznemirja šibke in slabotne. Že prvi stik s svetom novorojenca in njegovo nesrečno mater navda s tesnobo; slabotnost, nemoč in gorje ga bodo spremljali vse življenje, ki se bo praviloma končalo v agoniji in grozi (D, 59).

Videti je celo, da skuša narava z nekaterimi svojimi prijemi vsem živim bitjem čimbolj zagreniti življenje. Po eni strani močnejši ves čas prežijo na šibkeješe in jih držijo v stalnem strahu, po drugi pa tudi šibkejši pogosto prežijo na močnejše in jim povzročajo najrazličnejše nevšečnosti. Kot zgled šibkejših, ki trpinčijo močnejše, Hume navaja insekte, ki živim bitjem, večjim od sebe, povzročajo boleče pike. Toda niti nadležni insekti sami niso na varnem pred podobnimi nevšečnostmi: obstajajo namreč še manjši insekti, ki pikajo njih (D, 59-60).

Z eno besedo, nihče v univerzumu nima miru pred nikomer. Vsako živo bitje z vseh strani, »od spredaj in od zadaj, od zgoraj in od spodaj« obdajajo številni sovražniki, ki ga ves čas trpinčijo in si na vso moč prizadevajo, da bi mu zagrenili življenje (D, 60).

V tej črnogledi podobi niti ljudje nismo nobena izjema, čeprav bi se nemara zdelo tako, saj smo z združenimi močmi zmožni obvladovati, krotiti divje zveri, leve, tigre in medvede, katerih žrtev bi sicer postali. Ljudje z združenimi močmi sicer res lahko obvladamo vse svoje *dejanske* sovražnike in zagospodarimo nad živalskim svetom, toda veliko hujši od dejanskih so naši *namišljeni* sovražniki, tj. »demoni naše domišljije«, ki nas preganjajo

<sup>27</sup> Hume, 'Of the Immortality of the Soul', *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays*, op. cit., str. 92.

in navdajajo s praznovernimi strahovi ter nam tako zagrenijo vse radosti v življenju. Tako si, denimo, v lastnem praznovanju domišljamo, da je naše lastno ugodje v očeh demonov domišljive zločin, sen nas navadno navdaja s strahom, saj v svojih nočnih vizijah vidimo »napoved prihodnjih nesreč«, smrt, se pravi »zatočišče pred vsem drugim zlom«, pa v nas vzbuja grozo. »Niti volk ne more plašne drobnice nadlegovati bolj, kot lahko praznovanje trpinči srca ubogih smrtnikov« (D, 60).<sup>28</sup>

Prav sama družba, s pomočjo katere krotimo, premagujemo divje zveri, naše naravne sovražnike, poraja vedno nove sovražnike - *man is the greatest enemy of man*, največji človekov sovražnik je prav človek sam, pravi Hume. In kako ljudje trpinčimo drug drugega? Z zatiranjem, nepravilnostjo, zaničevanjem, poniževanjem, nasiljem, upiranjem, vojno, klevetanjem, zahrbtnostjo, sleparstvom itn. Z naštetimi prijemi ljudje tako zelo trpinčimo drug drugega, da bi družbo, ki smo jo osnovali, prav gotovo že zdavnaj razpustili, če nas vanjo ne bi silil strah pred še večjim zlom, gorjem, ki bi prežalo na vsakogar izmed nas, če bi ubrali vsak svojo pot (D, 60).

To pa še ni vse. Vse zlo namreč ne prihaja samo od zunaj, se pravi od živali, soljudi in naravnih elementov; vse dosedaj naštetito ni še nič v primerjavi z nadlogami, ki nastanejo v nas samih, v naši notranjosti, s tegobami, ki torej pestijo naše telo in duha. Tako lahko naše telo pestijo žolčni kamni, rane na želodcu, črevesni krči, hiranje, kuga itn., našega duha pa blaznost, potrtoost, mesečnost, obžalovanje, osramočenost, tesnoba, bes, razočaranje, zaskrbljenost, strah, bojazen, malodušnost, obup itn. (D, 60-61).

Z eno besedo, *all the goods of life united would not make a very happy man, but all the ills united would make a wretch indeed*, vsa dobra tega sveta ne morejo osrečiti človeka, vsa zla tega sveta pa bi človeka zares napravila nesrečnega. »Eno samo zlo - in kdo je lahko brez vseh? - ali pa celo izostanek enega samega dobrega - in kdo lahko poseduje vsa? - zadošča za to, da življenje postane nevredno življenja« (D, 61).

Če bi na ta svet z neba padlo kako zunajzemeljsko bitje, bi mu lahko kot zgled zla pokazali bolnišnico, polno bolnikov, ječo, polno hudodelcev in dolžnikov, bojišče, posejano s trupli, ladjevje, potopljeno na dnu morja, ljudstvo, ki gineva pod tiranijo, lakoto ali kužnimi boleznimi. Če pa bi mu hoteli pokazati svetlo, veselo plat življenja - kam naj ga peljemo? Na ples,

<sup>28</sup> Prim. Hume, 'O samomoru', *Beseda, dejanje, svoboda*, Problemi-Razprave, 1-2, 1990, str. 203-211.

v opero, na dvor? Pomislil bo, da mu le razkazujemo bedo, žalost in gorje v vsej njihovi raznolikosti (D, 61).

Temeljni paradoks človeškega življenja je v tem, da se vsi prav dobro zavedamo dejstva, da nas ta zla pestijo in da nam priskutijo življenje - vendar pa si življenja praviloma ne drznemo vzeti in s tem napraviti konec našemu neskončnemu trpljenju. Na osovraženo življenje nas namreč priklepa *secret chain*, skrivna veriga, ki je v tem: *not satisfied with life, afraid of death*, z življenjem smo nezadovoljni, smrti pa nas je strah. Razlog za to, da v življenju kljub vsemu vztrajamo, je potemtakem strah pred smrtjo in ne nekaj, kar bi nas na njem privlačilo do te mere, da bi se ga oklepali.<sup>29</sup> Oziroma s Filonovimi pesniško navdahnjenimi besedami: *we are terrified, not bribed to the continuance of our existence* (D, 61-62).

Kogarkoli bi vprašali, če bi si želel zadnjih deset, dvajset let svojega življenja preživeti še enkrat, bi nam gotovo odvrnil, da ne, da pa bo *naslednjih* deset, dvajset let že bolje. Človeška nesreča je pač tolikšna, da prenese celo protislovja, saj se v enem trenutku pritožujemo nad kratkostjo življenja, takoj zatem pa nad njegovo ničevostjo in bridkostjo (D, 62-63). Itn.

Po tem *frightful catalogue of woes*, strašnem seznamu gorja, ki sta ga družno predstavila Filon in Demea, se Filon loti skeptične dekonstrukcije moralnih atributov Boga. Kleant je namreč še vedno prepričan, da Boga odlikujejo moralni atributi, se pravi neskončna dobrohotnost, pravičnost, usmiljenje in poštenost, ki so seveda jedro religije.

Kako je po vsem tem sploh še mogoče vztrajati pri moralnih atributih Boga? Kako je mogoče trditi, da so ti atributi podobni ustreznim človeškim vrlinam? S Filonovimi besedami:

»Ali je mogoče, Kleant, ... da po vseh teh preudarkih in številnih drugih, ki bi jih bilo moč navesti, še vedno vztrajaš pri svojem antropomorfizmu in trdiš, da so moralni atributi božanstva, se pravi njegova pravičnost, dobrohotnost, usmiljenje in poštenost, po svoji naravi enaki tem vrlinam pri človeških bitjih? Dopustiva lahko, da je božja moč neskončna: karkoli hoče, je izvršeno - toda ne človek ne katerokoli

<sup>29</sup> Prim. Montaigne, *Apologie de Raimond Sebond*: c'est la crainte de mourir, non pas le desir de vivre, qui tient le fol attache au corps, strah pred smrtjo, in ne želja po življenju, je tisto, kar nespametneža priklepa na telo; *Essais*, II, 12, Garnier-Flammariion, Pariz 1979, str. 163.

drugo živo bitje nista srečna. Torej si Bog ne želi njune sreče. Njegova modrost je neskončna: pri izbiri sredstev za doseg kateregakoli cilja se nikoli ne zmoti - toda tok narave ne nagiba k sreči ljudi in drugih živih bitij. Tok narave torej ni bil vzpostavljen s tem namenom« (D, 63).

Sklepa, da si Bog ne želi naše sreče in da toka narave ni vzpostavil z namenom, da bi le-ta nagibal k naši sreči, sta po Filonovem prepričanju tako gotova in zanesljiva, da »v celotnem polju človeškega spoznanja ni bolj gotovih in zanesljivih«. Očitno torej ni moč vztrajati pri antropomorfizmu in trditi, da sta »božja dobrohotnost in usmiljenje podobna človeški dobrohotnosti in usmiljenju« (D, 63).

Obstoj zla v svetu je dejstvo, ki je povsem nezdržljivo z božjo dobrohotnostjo in vsemogočnostjo: če namreč zlo v svetu obstaja, ima Bog lahko ali enega ali drugega od obeh naštetih atributov, nikakor pa ne more imeti obeh hkrati.

»Je Bog voljan preprečiti zlo, a nezmožen? Potem je brez moči. Je zmožen, a ne voljan? Potem je zlohoten. Je tako zmožen kot voljan? Od kod potem zlo?« (D, 63).

Popolnejši obrazec, se pravi obrazec, ki ob naštetih treh možnostih - Bog ali hoče preprečiti zlo, pa ne more, ali more, pa noče, ali pa hoče in more - upošteva še četrto, da namreč Bog noče in ne more preprečiti zla in je potemtakem brez obeh atributov, najdemo pri Epikuru, pri katerem se po lastnih besedah navdihuje Filon:

»Če hoče, pa ne more, je brez moči, kar ne more veljati za Boga. Če more, pa noče, je nevoščljiv, kar ni nič manj tuje Bogu. Če noče in ne more, je nevoščljiv in brez moči in potemtakem ni Bog. Če pa hoče in more, kar edino se sklada z Bogom, od kod potem zlo?«<sup>30</sup>

Soočen z zlom, je Bog ali dobrohoten slabič ali zlohoten, nevoščljiv vsemogočnež ali pa zlohoten, nevoščljiv slabič - Bog, ki bi bil dobrohoten in vsemogočen obenem, zla v univerzumu prav gotovo ne bi dopustil.

<sup>30</sup> Navajamo po M. Malherbe, *op. cit.*, str. 128, op. 12.



Ker je tisti trenutek, ko bi Filonu uspelo dokazati, da je človeštvo dejansko nesrečno in sprijeno, »konec vsakršne religije« - »čemu namreč dokazovati naravne attribute božanstva, dokler so moralni še vedno dvomljivi in negotovi?«, se zgroženo sprašuje Kleant -, je edino, kar še lahko storimo, da bi ubranili božjo dobrohotnost, to, da »absolutno zanikamo človeško nesrečo in zlobnost« in rečemo, da so Filonove besede močno pretirane, njegova klavrna podoba sveta umišljena in njegovi sklepi v nasprotju z izkustvom: zdravje je v svetu vendar bolj pogostno kot bolezen, ugodje bolj pogostno kot bolečina, sreča bolj pogostna kot nesreča, eno samo tegobo, ki nas pesti, pa navadno nasledi sto radosti itn. (D, 64-65).

Da s tem strategemom ne bi dosegli popolnoma ničesar, je jasno.

Prvič. Čeprav bi bilo res, da je bolečina manj pogostna od ugodja, je vendarle neprimerno bolj silovita in trdovratna: ena sama ura bolečine, denimo zobobola, navadno zasenči dan, teden in celo mesec naših vsakdanjih omlednih radosti, je prepričan Filon. Obenem je videti, da je razlika med ugodjem in bolečino tudi v tem, da ugodje zelo poredko doseže svoj vrhunec, če pa ga že doseže, ta traja le kratek čas, takoj nato pa se porazgubi in razblini v utrujenost in nelagodnost, po drugi strani pa bolečina kar preveč pogosto doseže svoj neznosni, nevzdržni vrhunec in se sprevrže v peklenške muke. Če ugodje s časom pojema, pa se bolečina navadno le še stopnjuje. Stopnjuje se lahko celo do te mere, da bi nam v primeru, če njenega vzroka ne bi mogli odpraviti, preostal en sam prijem, namreč prijem, ki nas »edini lahko odreši vsega zla«, z eno besedo, samomor. Ker pa nas vsled naše *natural folly*, naravne norosti sama misel na smrt navdaja s še večjim strahom in bomo potemtakem - vpeti v »skrivno verigo«, se pravi nezadovoljni z življenjem in v strahu pred smrtjo - vztrajali pri življenju, lahko to samo še prispeva k naši agoniji (D, 65).

Drugič. Čeprav bi sreča v tem življenju res presegala nesrečo, ugodje bolečino in zdravje bolezen, česar sicer nikoli ne bi mogli zadovoljivo dokazati, pa zgolj presežek sreče nad nesrečo, ugodja nad bolečino, zdravja nad boleznijo »nikakor ni tisto, kar pričakujemo od neskončne moči, od neskončne modrosti in neskončne dobrote« (D, 65-66). Od neskončne moči, modrosti in dobrote bi pač pričakovali še kaj več.

Prej bi se potemtakem morali vprašati takole:

»Zakaj je na svetu sploh kaj zla? Prav gotovo ne po naključju. Potemtakem zaradi nekega vzroka. Ali zaradi božjega namena? Toda Bog je

vendar popolnoma dobrohoten. Ali torej zlo v svetu obstaja v nasprotju z njegovimi nameni? Toda Bog je vendar vsemogočen« (D, 66).

Očitno je, da moralni atributi, ki domnevno odlikujejo Boga, ne morejo imeti veliko skupnega z ustreznimi človeškimi vrlinami in bi jih zato le težko presojali z našimi utečenimi merili. Še vedno sicer moramo dopustiti možnost - ni je namreč mogoče absolutno zanikati -, da bi bilo moč bolečine, trpljenje, gorje itn. na nek neznan način uskladiti z božjo neskončno močjo in dobroto, toda zgolj možna kompatibilnost je v polju naravne religije, kjer se je do moralnih atributov treba šele dokopati, to pa prav na osnovi pojavov v svetu »in samo na osnovi teh pojavov« (D, 66), pač premalo.

Dokazovanje obstoja moralnih atributov Boga na osnovi pojavov v svetu pa je že vnaprej obsojeno na neuspeh.

Prvič. Kako se nam namreč kažejo pojavi? Videti so skrajno neubrani, na njih je nekaj, kar deluje moteče, nekaj, kar nikakor ne more zrcaliti čiste, enoznačne in neomejene dobrote. Po eni strani je očitno, da Bog ni ustvaril nikakršne *machinery in order merely to give pleasure or ease oziroma pure joy and contentment*, nikakršnega mehanizma, ki bi bil namenjen izključno proizvajanju čistega užitka, neskajenega zadovoljstva itn.: videti je namreč, da ni nikakršne *indulgence without some want or necessity accompanying it*, nikakršnega vdajanja užitkom, ki ga ne bi spremljalo kakšno pomanjkanje ali potreba; po drugi strani pa *racking pains*, strahovite bolečine ne spremljajo samo smrtno nevarnih poškodb, pač pa tudi življenjsko povsem nenevarne žolčne kamne, protin, migreno, zobobol, revmatizem itn., kjer so povsem neupravičene in potemtakem odveč (D, 63). Na osnovi tako zelo neubranih pojavov pač ne bi bilo mogoče dokazati obstoja *pure*, čistih in *unmixed*, nemešanih moralnih atributov. Nasprotno, za božjo dobroto se celo zdi, da ni povsem brez primesi nečesa, kar z njo ni združljivo - mar strahovite bolečine ob zobobolu, ki so, kot bomo videli, povsem nepotrebne, ne zrcalijo vsaj kanca zlobe?

Drugič. Četudi bi bili ti pojavi povsem ubrani in bi torej zrcalili »čiste« in »nemešane« moralne attribute, pa z njimi - ker so sami pač končni, omejeni - nikoli ne bi mogli dokazati neskončnih, neomejenih moralnih atributov (D, 66).

Če univerzum v mnogih ozirih zrcali »lepoto in skladnost smotrnostnih vzrokov«, če je torej na osnovi tega moč sklepati na božje naravne attribute, se pravi na njegovo umnost in smotrnost, pa iz človeškega življenja oziroma

iz položaja, v katerem se nahaja človeštvo, »ne moremo brez največje nasilnosti izpeljati moralnih atributov ali se dokopati do tiste neskončne dobrohotnosti, združene z neskončno močjo in neskončno modrostjo, ki jo lahko uzremo samo z očmi vere« (D, 66).

Precep, v katerem se ta trenutek nahajamo, je v tem: če opustimo *all human analogy*, sleherno podobnost med Bogom in človekom - v kar nas sili gornji premislek -, opustimo tudi vsa religijo in zgubimo vsako predstavo o velikem predmetu našega čaščenja; če pa podobnost med Bogom in človekom ohranimo, zla v univerzumu najbrž nikoli ne bomo mogli uskladiti z božjimi neskončnimi atributi, še manj pa bi lahko na osnovi zla dokazali njihov obstoj.

Edino, kar torej še lahko storimo za to, da bi podobnost med Bogom in človekom vendarle ohranili, za to, da se nam ne bi bilo treba odpovedati religiji, je to, da zlo v univerzumu poskusimo uskladiti z Bogom tako, da žrtvujemo samo neskončnost njegovih atributov - prav ta je bila namreč tista, ki je povzročala vse doslej našete nevshečnosti.

Ta ustopek Kleant uvede z besedami, češ da se mu zdi, da adjektiv 'neskončen' »bolj diši po hvalnici kakor po filozofiji« in da bi se nemara lahko zadovoljili »z bolj natančnimi in bolj skromnimi izrazi«, kot so »čudovit«, »odličen«, »nadvse velik«, »moder« in »svet« (D, 67).

Kaj dosežemo s tem, ko žrtvujemo neskončnost božjih atributov? Po Kleantovem prepričanju nič manj in nič več kot tole: »če predpostavimo, da je stvarnik narave končno popoln - čeprav v popolnosti še vedno prekaša človeštvo -, lahko zadovoljivo razložimo obstoj naravnega in moralnega zla« (D, 67).

Zdaj bi bilo torej ekonomijo zla v univerzumu mogoče razčleniti takole: res je, v univerzumu je mnogo zla, vendar pa je to zlo neprimerno manjše od tistega, ki bi nastopilo, če tega prvega zla sploh ne bi bilo; z drugimi besedami, manjše zlo je bilo izbrano zato, da bi nam bilo prihranjeno neko večje zlo; še drugače, da bi Bog dosegel cilj, ki si ga je zastavil, se pravi ustvaril svet, je moral nevshečnosti, brez katerih očitno ne gre, pač tvegati in vzeti nase.

Svet, tak kakršen je, se pravi poln zla, bi bil prav lahko delo neke *benevolence, regulated by wisdom and limited by necessity*, dobrohotnosti, ki jo usmerja modrost in omejuje nujnost (D, 67). Zlo torej v svetu ne obstaja zato, ker bi ga bil Bog hotel, pač pa zato, ker se mu ob stvarjenju enostavno ni mogel izogniti. Bog je potemtakem vreden našega čaščenja, saj je bil

njegov namen dober in moder, uresničenje tega namena pa šepa samo zato, ker ga je omejevala nujnost.

Prijem, po katerem zlo ni nekaj, kar bi bil Bog hotel, pač pa nekaj, čemur se ni mogel izogniti, v teodiceji nikakor ni nov - spomnimo se samo Leibnizove teorije zla.

Toda ali je zlo v univerzumu res nujno? Poglejmo. Skupaj s Filonom si najprej zamislimo, da je naš univerzum obiskalo neko zunajzemeljsko bitje z zelo omejenim umom - se pravi z umom, ki ni nepodoben človeškemu -, ki o našem univerzumu ne ve ničesar. Denimo, da smo mu še pred tem tako ali drugače dopovedali, da naš univerzum predstavlja »delo zelo dobrega, modrega in mogočnega bitja, ki pa je obenem končno« (D, 67-68).

To bitje bi si vnaprej prav gotovo ustvarilo neko popolnoma drugačno predstavo o svetu - na osnovi atributov vzroka si nikoli ne bi moglo predstavljati, da je lahko učinek tako poln zla. Ko bi torej *E. T.*, vesoljček, obiskal naš svet, bi bil nad njegovo klavrno podobo najbrž hudo razočaran. Vendar pa od prepričanja, da gre za delo »sublimnega in dobrohotnega bitja«, ne bi bil takoj pripravljen odstopiti, zlasti še, če smo bili ob našem opisu vzroka in njegovih atributov dovolj prepričljivi. Ker bi se zavedal svoje slepote in nevednosti, bi najbrž moral dopustiti možnost, da bi bilo obstoj zla v svetu na nek način, ki uhaja njegovemu razumevanju, vendarle mogoče uskladiti z božjo močjo in dobrotto. Nasprotno pa mi, ki o obstoju dobrohotnega in mogočnega bitja nismo prepričani vnaprej, pač pa se moramo do tovrstnega prepričanja na osnovi videza stvari šele dokopati, nimamo prav nobenega razloga za sklep, da vrhovno moč odlikuje kakršnakoli dobrota.

Razlika med vesoljčkom in zemljanom, navadnim smrtnikom, zrcali razliko med pristašem razodete in pristašem naravne religije: medtem ko si prvi beli glavo s *consistency*, se pravi s skladnostjo med vzrokom, ki ga domnevno odlikujejo atributi dobrote, modrosti in moči, in njegovim učinkom, ki je poln zla, pa si drugi beli glavo z *inference*, se pravi s sklepom, da vzrok tega učinka, ki je poln zla, odlikujejo prav ti atributi.

Kar Hume zanika, ni morebitna skladnost, pač pa prav sklep: *the consistency is not absolutely denied, only the inference* (D, 69). Kakršnakoli je že skladnost med svetom in vnaprejšnjo predstavo o zelo dobrem, modrem in mogočnem Bogu - domneve o skladnosti so zdaj, ko je »neskončnost izključena in božjih atributov«, še toliko bolj verjetne -, iz sveta, ki je *so full of vice and misery and disorder*, nikoli ne bomo mogli izpeljati obstoja Boga, ki bi ga odlikovali takšni atributi.

Zdi se, da so vsa zla, ki nas pestijo - ali pa vsaj večina le-teh -, odvisna od štirih okoliščin. Ni nemogoče, pravi Filon, da nobena od teh okoliščin ne bi bila nujna oziroma neizogibna, kar seveda pomeni, da bi bilo v skladu s tem vse zlo v svetu prav lahko povsem kontingenčno, naključno. Ker onstran *common life*, običajnega življenja ali celo o samem običajnem življenju vemo zelo malo, se lahko *with regard to the economy of a universe*, z ozirom na ekonomijo nekega univerzuma še tako zelo nora, tvegana domneva izkaže za upravičeno, še tako zelo sprejemljiva domneva pa za zmotno. Kar torej v tej *deep ignorance*, globoki nevednosti preostane človeškemu razumu, je prav skeptična drža do vsakršnih hipotez, zlasti pa še do tistih, ki jih odlikuje zelo majhna ali nikakršna stopnja verjetnosti (D, 69). In Kleantova trditev, da so vsi vzroki zla in okoliščine, od katerih je le-to odvisno, nujni in neizogibni, je hipoteza te vrste: v očeh človeškega razuma namreč nobena od štirih okoliščin ni videti nujna oziroma neizogibna.

Katere so te štiri okoliščine?

*Prvič*. Svet je urejen tako, da živa bitja k delovanju - gre seveda za delovanje ob samoohranitvi - spodbujajo tako bolečine kot ugodja. V očeh človeškega razuma pa bi v ta namen zadostovalo že samo ugodje - in sicer ugodje v različnih stopnjah intenzivnosti. Vsa živa bitja bi lahko ves čas živela v nezmanjšanem ugodju, ko pa bi se pojavila ta ali ona naravna potreba, denimo lakota, žeja, utrujenost itn., bi lahko namesto bolečine občutila zgolj to, kako ugodje pojema - samo pojemanje ugodja in ne bolečina bi bilo potemtakem lahko tisto, kar bi jih »spodbudilo k temu, da se oskrbijo s tistim predmetom, ki je nujno potreben za njihov obstanek« (D, 69). Filon torej predlaga naslednjo nadvse razumno in povsem sprejemljivo rešitev: namesto strahovitega zobobola bi kot znamenje, da moramo k zobozdravniku, lahko občutili neko nežno - še vedno prijetno in nikakor ne neugodno - žgečkanje, zbadanje ali kaj podobnega.

Ker ljudje k ugodju stremimo z enako vnemo, kot se izogibamo bolečinam, bi bilo življenje najbrž možno tudi brez vsakršnih bolečin, sklepa Filon. Zakaj potem sploh imamo *capacity of pain*, zmožnost zaznavanja bolečine? Če smo lahko eno uro brez bolečin, zakaj ne bi mogli biti brez njih ves čas? (D, 70). Ker sama zmožnost zaznavanja bolečine v ekonomiji univerzuma nikakor ni nujna, pač pa, očitno, povsem odveč, in ker za njo najbrž ni bilo potrebnega nič manj božjega načrtovanja, preudarjanja, premišljevanja kot za vid, sluh ali katerokoli drugo zmožnost zaznavanja, je problem prav v tem - mar dejstvo, da je bila kljub temu, da je povsem odveč,

vendarle vključena v božji načrt, ne govori o tem, da je ta načrt perverzen, sprijen in da Bog z njim pač ni mogel imeti najboljših namenov?

*Drugič.* Seveda pa sama zmožnost zaznavanja bolečine še ne zadošča za dejansko povzročanje bolečine - za to, da bi bolečino tudi dejansko občutili, je namreč potrebna še neka druga okoliščina, namreč *conducting of the world by general laws*, vodenja sveta s pomočjo splošnih zakonov (D, 70).

Vodenje sveta s pomočjo splošnih zakonov nikakor ne more biti nujno za zelo popolno bitje, ki bi s svetom lahko upravljalo tudi drugače, denimo s pomočjo partikularnih dejanj volje, tj. s posameznimi posegi v svet, s katerimi bi preprečevalo vsakokratno zlo, do katerega prihaja zaradi neuklonljivega delovanja splošnih zakonov, in proizvajalo samo dobro.

Ker *the course of nature*, tok narave, ki ga v celoti obvladujejo splošni zakoni in je potemtakem v očeh Boga *lawlike*, zakonit, v *naših očeh* razpade na pravilne, zakonite, nujne pojave in na nepravilne, nezakonite, naključne dogodke, je jasno, da Bog v verigo *lawlike* pojavov ne more posegati na enak način, kot posega v verigo *lawless* dogodkov.

Človeškim očem namreč noben poseg v verigo *lawlike* pojavov ne more ostati prikrit, neopažen, ker bi Bog s tovrstnimi partikularnimi dejanji volje v tok narave pač vnesel določen nered. Tako bi, denimo v nekem pojavu, ki bi v naših očeh odstopal od neuklonljivega toka narave, takoj uzrli Boga in ga imeli za čudež. Če pa bi bil tok narave ves čas moten s partikularnimi dejanji volje, če bi se torej čudeži neprestano ponavljali, potem pri obnašanju v svetu, razumljivo, nihče ne bi mogel uporabljati svojega razuma.

Da bi se torej ljudje pri obnašanju v svetu lahko zanašali na svoj razum, bi moral Bog z dodatnimi prijemi, »z novimi partikularnimi dejanji volje« (D, 70) doseči, da bi veriga *lawlike* pojavov v naših očeh ohranila videz pravilnosti, zakonitosti, nujnosti. Kar seveda pomeni, da bi moral čudeže, se pravi *lawless* dogodke uprizoriti kot *lawlike* pojave - tako da bi bilo v naših očeh videti, kot da se je enostavno moralo zgoditi tako, kot se je zgodilo, in da bi s čudežem imeli opraviti šele v primeru, če bi se zgodilo drugače.

Ker ljudje v naravi odkrivajo vedno nove zakonitosti, ker je torej veriga *lawlike* pojavov vedno daljša, to pač pomeni, da bi se v skladu s tem tudi delokrog božjega zvijačnega poseganja v svet širil: bolj ko bi torej ljudje v znanostih napredovali, bolj previden in zvijačen bi moral biti Bog. Tovrsten Bog razvoja znanosti brez dvoma ne bi mogel spremljati z nezanimanjem:

prav tovrstnemu Bogu bi veljalo Lacanovo vprašanje, »ali Bog lista po sodobnih matematičnih učbenikih, da bi bil na tekočem«. <sup>31</sup>

Pri poseganju v verigo *lawless* dogodkov pa so tovrstne težave nepri- merno manjše ali pa jih sploh ni. Ker gre za dogodke, katerih vzroki so »neznani«, »spremenljivi«, »sestavljene« itn., bi

»bitje, ki pozna skrivne vzmeti univerzuma (*secret springs of the uni- verse*), vsa ta naključja s pomočjo partikularnih dejanj volje zlahka obrnilo v prid človeštvu in s tem osrečilo ves svet, ne da bi se s katerimkoli posegom razkrilo« (D, 70).

Kot v oči bijoče zglede izostalih posegov Boga v verigo *lawless* dogod- kov, kot prijeme, s katerimi bi Bog lahko naključja obrnil v prid človeštva, Filon navaja tole: »nekaj majhnih popravkov v Kaligulovih možganih v času otroštva bi ga spremenilo v Trajana«, »en sam val, malo višji od ostalih, bi pod sabo lahko pokopal Cezarja in njegovo ladjevje in s tem velik del človeštva osvobodil izpod njegovega jarma« (D, 70), itn.

Že majhno število tovrstnih posegov, ki bi bili izpeljani, uprizorjeni *regularly and wisely*, pravilno in modro, bi spremenilo *the face of the world*, obličje sveta - obenem pa Bog s temi partikularnimi dejanji volje človeškega obnašanja ne bi zbeagal nič bolj, kot ga bega *present economy of things*, sedanja ekonomija stvari (D, 70).

Dodajmo Filonovim zgledom naključnih dogodkov, ki bi lahko spre- menili obličje sveta, še enega, ki Boga z ozirom na drugo izmed štirih okoliščin, v katerih se v univerzumu poraja zlo, ne postavlja v nič manj naprijeten položaj, namreč siloviti potres, ki je prizadejal Lizbono natanko v času, ko Hume že nekaj let snuje svoje *Dialoge* - le-te bo potem predeloval še dobri dve desetletji, zadnje popravke in opombe je namreč vnesel še v letu svoje smrti -, potres, ki je terjal dvajset oziroma trideset tisoč življenj.

Ker gre za dogodek, ki je v naših očeh povsem naključen, za dogodek, katerega vzroki so nam, strogo vzeto, neznani, z eno besedo, za dogodek, ki ga je z besedami nekega znamenitega 'očividca': »gotovo se vleče žveple- na žila od Lime do Lizbone«, <sup>32</sup> mogoče utemeljiti vselej šele naknadno, razlog izostanka partikularnega dejanja volje, s katerim bi ga bil Bog lahko

<sup>31</sup> J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ, Ljubljana 1980, str. 301.

<sup>32</sup> Voltaire, *Kandid*, prevedel O. Župančič, MK, Ljubljana 1966, str. 13.

preprečil, prav gotovo ni mogla biti bojazen, da bi s »pravilno in modro izpeljanim« posegom v tok narave kakorkoli zbežal ljudi: ker ljudje potresa ne pričakujejo, njegovega izostanka pač ne bi mogli imeti za čudež.

Razlog izostanka tovrstnega partikularnega dejanja volje torej očitno tiči drugje.

Ne pozabimo, da imamo opraviti z Bogom, katerega partikularna dejanja volje so prav zato, ker je »neskončnost izključena iz božjih atributov« (D, 69), omejena na manjše posege v svet, s katerimi dosega učinke širših razsežnosti: »en sam val, malo višji od ostalih«, »nekaj majhnih popravkov v Kaligulovih možganih« itn. Če torej potresa ne bi mogel preprečiti, ker bi kljubovanje tektonskim premikom pač presežalo njegovo končno moč, pa bi brez dvoma lahko vsaj omilil, ublažil njegove posledice.

Kako? Enostavno tako, da bi pač poskrbel za to, da v času potresa nikogar ne bi bilo v mestu.

Ker bi ob tem kajpada spet moral ravnati skrajno previdno in zvižčno, da se s svojim delovanjem ne bi razkril človeškim očem, v mesto najbrž ne bi poslal sla, ki bi ljudi posvaril pred bližajočim se potresom, ker bi le-ti v njem takoj po potresu, se pravi tisti trenutek, ko bi se njegova napoved uresničila, prepoznali preroka, božjega glasnika.

Ker bi se Bog s tovrstnim ravnanjem očitno izdal, bi pač moral postopati drugače. Oprimo se na znameniti opis dogajanja ob potresu, kot ga v svojem *Kandidu* slikovito podaja Voltaire, in ga vzemimo zares: le-ta namreč vsebuje vse elemente, ki bi bili potrebni za neopazen poseg Boga v svet. Voltaire namreč dogodke uveriži tako, da ni nemogoče, da bi bila Lizbona prav v trenutku potresa čisto prazna. Neposredno pred samim potresom se namreč dogaja nekaj takega, kar bi ljudi - če bi bili o tem seveda obveščeni - prav gotovo zvbilo iz mesta, natančneje, v mestno luko. Kaj se ta trenutek dogaja v luki? Ker se dogodki vrstijo z bliskovito naglico, zavrtimo njihov potek nekoliko nazaj. Neposredno pred samim potresom bi v lizbonski luki, kjer se je prav ta trenutek razbesnel »najstrašnejši vihar«, morala pristati neka barka, ki pa se še pred pristankom razkolje na dvojce in potopi, vsi, ki so na krovu, razen treh, enega mornarja in dveh potnikov, pa utonejo. Še preden pa se je barka razklala na dvojce in začela potapljati, v luki utone eden izmed potnikov, anabaptist Jakob, ki je skočil v morje za mornarjem, ki je pred tem sam zgrmel s krova.



Bog bi torej moral poskrbeti samo za to, da bi se po mestu pravočasno razvedelo, kaj se dogaja v luki - pa bi najbrž vsi jadrno odhiteli na pomoč brodolomcem. Takoj zatem pa bi se Lizbona stresla.

Kot v slu, ki bi prvi razširil novico o brodolomu, nihče ne bi prepoznal božjega glasnika, tako tudi dejstva, da bi bili prav v trenutku, ko bi se mesto za njihovimi hrbti porušilo do tal, vsi v luki in reševali brodolomce, nihče ne bi interpretiral kot čudež, pač pa kvečjemu kot 'srečo v nesreči', kot 'srečno naključje' ali kaj podobnega.

Če bi bil Bog ravnal na ta način, bi bilo videti, da je tvegala neko manjše zlo z namenom, da bi preprečil neko neprimerno hujše zlo. Z eno besedo, Jakoba in preostale potnike bi žrtvoval zato, da bi obvaroval trideset tisoč človeških življenj.

Res je, da bi bilo v tem primeru odsotnost partikularnega dejanja božje volje moč utemeljiti z besedami, da ta poseg vendarle ne bi ostal povsem neopažen: med udeleženci dogajanja je namreč nekdo, ki bi v takšnem poteku dogodkov bržkone nemudoma prepoznal Boga na delu - in Bog to ve. Brodolom namreč preživita prav Kandid in 'veliki filozof' Pangloss, ki sta bila z barko namenjena v Lizbono. Ko slednji namero prvega, da bi tudi sam skočil v morje in rešil Jakoba, ki je reševal mornarja in ob tem sam utonil, prepreči z besedami, »da je lizbonska luka ustvarjena prav nalašč zato, da bi v nji utonil ta anabaptist«,<sup>33</sup> to lahko pomeni samo to, da je že uvidel, da je Bog vihar uprizoril namenoma - nemara prav zato, da bi pritegnil pozornost meščanov?

Toda Bog bi se lahko brez težav otresel tudi te nevšečnosti: vse, kar bi moral storiti za to, da bi njegov poseg ostal neopažen, je le to, da bi žrtvoval tudi Panglossa - to pa natanko v trenutku, ko ta ugotovi, da Jakob v lizbonski luki *ni utonil po naključju*, se pravi v trenutku, ko uvidi, da je vse samo del igre, ki jo pred njihovimi očmi uprizarja Bog.

Ker torej Bog ni žrtvoval Panglossa, bo vprašanje slednjega, izrečeno po potresu: »kaj bi utegnil biti zadostni povod tej prikazni?«,<sup>34</sup> ostalo brez odgovora vse dotlej, dokler ne bo uvidel, da je prav *on sam* tisti, ki je s tem, da je sprevidel igro, Boga odvrnil od posega v svet - in je potemtakem *la raison suffisante* vsega gorja, ki bi bilo v primeru, če bi bil tudi sam utonil, bržčas neprimerno manjše.

<sup>33</sup> *Ibid.*, str. 12.

<sup>34</sup> *Ibid.*

Tretjič. Zlo, ki bi nastalo ob sovpadu prvih dveh okoliščin, bi bilo še vedno zanemarljivo majhno, če ne bi bilo še tretje okoliščine, namreč *great frugality*, pretirane varčnosti, velike skoposti, s katero so vsem živim bitjem odmerjene njihove zmožnosti in sposobnosti (D, 71).

Kaj hoče reči s tem Filon? Strogo vzeto, imamo vsi natanko toliko zmožnosti in sposobnosti, kolikor jih nujno potrebujemo za golo preživetje - in niti malo več. O tej skrajni skoposti in izjemni preračunljivosti Boga navsezadnje dovolj zgovorno priča že dejstvo, da so

»organi in sposobnosti vseh živali tako dobro usklajeni in prilagojeni za njihovo preživetje, da je - kolikor daleč seže zgodovina oziroma izročilo - videti, da doslej še nobena živalska vrsta v univerzumu ni izumrla« (D, 71).

Sleherna žival ima sicer vse *requisite endowments*, vse potrebne sposobnosti, toda te sposobnosti so odmerjene *with so scrupulous an economy*, s tako tankovestno gospodarnostjo, da lahko že najmanjša oslabeitev ene izmed le-teh ogrozi njeno življenje. Če je pri nekaterih živalih ena zmožnost večja, so druge sorazmerno manjše: živali, ki so hitre, niso močne, tiste, ki so hitre in močne obenem, pa so prikrajšane kako drugače in imajo, denimo, nekatere čute neizostrene. Med vsemi vrstami v univerzumu ima prav človeška, ki se odlikuje z umskimi zmožnostmi, se pravi z razumom in bistroumnostjo, največje potrebe (... *is of all others the most necessitous*) - in obenem najbolj pomanjkljive telesne zmožnosti. Ljudje vse, kar potrebujemo za življenje - oblačila, orožje, hrano, streho nad glavo itn. - dolgujemo svoji lastni spretnosti in delavnosti, in ne Bogu.

Kar na tem Filona moti, je prav dejstvo, da Bog nastopa kot *rigid master*, kot strog, neizprosen gospodar in ne kot *indulgent parent*, kot prizanesljivi, popustljivi oče. Videti je namreč, da je Bog izjemno natančno izračunal in predvidel potrebe svojih stvaritev - in jim odmeril natanko toliko zmožnosti, kolikor jih nujno potrebujejo za zadovoljevanje svojih potreb, in nič več. Od prizanesljivega in popustljivega očeta bi pač smeli pričakovati še kaj več, vsaj majhen pribitek, presežek: tako bi ob skrajno preračunljivem in skopuškem *fiat*, 'bodi' lahko rekel vsaj še - 'pa naj vam bo' in velikodušno primaknil še kaj za povrh, pa bi nam bil svet že bolj po meri. Prizanesljivi in popustljivi oče bi nas prav gotovo oskrbel z vsem, kar potrebujemo, da bi se lahko obvarovali pred nesrečami, prav gotovo bi tudi

v najbolj nesrečnih okoliščinah znal poskrbeti za naše blagostanje in srečo, za to, da na nas ne bi z vseh strani prežale nevarnosti, za to, da že en sam korak z začrtane poti, ki ga napravimo pomotoma ali iz nuje, za nas ne bi bil usoden, poguben itn. - prav gotovo pa naših zmožnosti z našimi potrebami ne bi uskladal *with so rigid an economy*, s tako neuklonljivo gospodarstvom (D, 71).

Ker je Bog *inconceivably powerful*, nepojmljivo močan, ker je torej njegova moč, kljub dejstvu, da ni neizčrpna, še vedno zelo velika, ni videti prav nobenega utemeljenega razloga, zakaj je bil do svojih stvaritev tako zelo skopuški, stiskaški. Nemara bi bilo celo bolje, če bi bila njegova moč *extremely limited*, skrajno omejena: v tem primeru bi najbrž ustvaril manjše število živali - pa vsaj te obdaril z večjimi zmožnostmi in sposobnostmi. Nekoga, ki se je lotil načrta, ki ga ne bo mogel v celoti uresničiti, ker presega njegove zmožnosti, pač nimamo za preudarnega (D, 71-72).

Zdaj sledi Filonov konkreten predlog. Kot sam pravi, za to, da bi odpravil večino zla, ki nas pesti, ne terja nič nerazumnega, nič nemogočega - tako, denimo, za človeka ne terja orlovskih kril, jelenove poskočnosti, volovske moči, levjih šap ali angelove oziroma kerubinove modrosti. Zadovoljil bi se že »s povečanjem ene same njegove duševne zmožnosti oziroma sposobnosti«, namreč z *greater propensity to industry and labor*, z večjim nagnjenjem do marljivosti in dela (D, 72). Namreč zakaj? Enostavno zato, ker po njegovem prepričanju »skoraj vse moralno in naravno zlo v človeškem življenju izvira iz brezdelja« (*idleness*).

Da s tem predlogom ne bi dosegel popolnoma ničesar, je jasno: res je, da bi bilo v primeru, če bi se vsi dobronamerni, pošteni ljudje svojega dela lotili, denimo, z dvakrat večjo vnemo, v svetu dvakrat več dobrega - a ker bi se svojega dela z dvakrat večjo vnemo lotili najbrž tudi zlonamerni, nepošteni ljudje in bi torej zakonolomci dvakrat bolj vneto prešuštovali, tatovi dvakrat bolj vneto kradli in morilci dvakrat bolj vneto morili, ni nič manj res, da bi bilo v svetu tudi dvakrat več moralnega zla, tako da bi razmerje med moralnim zlom in dobrim v svetu bržčas ostalo nespremenjeno.

Človek je namreč po naravi ustrojen tako, da ga do dela pripravi šele najhujša potreba, stiska. Ob tem je na delu skrajno zavraten prijem: narava namreč človekovo *want of diligence*, pomanjkanje marljivosti, pridnosti, delavnosti premaguje z *all his other wants*, z vsemi drugimi njegovimi pomanjkanji oziroma potrebami, kar seveda pomeni, da nam Bog prav s pomočjo samih pomanjkanj oziroma potreb posreduje drobec tiste sposob-

nosti, za katero nas je - ker se mu je tako pač zdelo primerno - prikrajšal. Marljivost, za katero smo prikrajšani, nam je torej dostopna samo takrat, ko smo razen za njo prikrajšani še za nekaj več - namreč za tisto, do česar se brez nje ne moremo dokopati, to pa nam je za življenje nujno potrebno. V tej perspektivi je človek pred obličjem Boga pač videti kot tisti služabnik, ki ga gospodar najprej kaznuje z odvzemanjem plačila, nato pa mu - kot da to še ne bi bilo dovolj ponižujoče - zapored odvzema še vse tiste stvari, ki jih je mogoče kupiti samo z denarjem; ker pa so le-te za življenje nujno potrebne, mu za vsako odvzeto stvar vsakokrat znova milostno odšteje natanko ustrezno vsoto denarja. Se je sploh mogoče domisliti bolj poniževalnega, bolj žaljivega načina, kako nekemu dopovedati, kaj je tisto, česar nima, kaj je tisto, za kar je prikrajšan?

Četrtič. Četrta in zadnja izmed okoliščin, v katerih se v univerzumu poraja zlo, je *inaccurate workmanship of all springs and principles of the great machine of nature*, nenatančna izdelava vseh vzmeti in principov velikega stroja narave (D, 73).

Vsi deli univerzuma sicer služijo nekemu namenu in nobenega ni, ki bi ga lahko brez večje škode za celoto odvzeli - toda obenem nobeden od teh delov oziroma principov, naj bo še tako koristen, ni umerjen tako natančno, da bi se ves čas držal v mejah svoje koristnosti, pač pa prav vsi lahko sežejo v eno ali drugo skrajnost. Ni težko uvideti, kaj ima v mislih Filon. Vetrovi, denimo, ki so sicer potrebni za plovbo po oceanih, se pogosto sprevržejo v uničujoče viharje; dežja, ki je nujno potreben za življenje na Zemlji, je enkrat preveč in drugič premalo; človeške strasti, se pravi stremuštvo, nečimrnost, ljubezen, sovraštvo itn., ki so v razumnih mejah nadvse koristne, pogosto presežejo svoje okvire in tako povzročijo najhujše družbene pretrse<sup>35</sup> itn. Z eno besedo, v univerzumu ni nič koristnega, česar čezmernost ali odsotnost ne bi bila pogubna, škodljiva.<sup>36</sup> Odstopanja v delovanju velikega stroja narave sicer nikoli niso tolikšna, da bi zaradi njih kakšna

<sup>35</sup> Kot beremo v eseju 'O samomoru', so »prevrati v državah in cesarstvih odvisni od najmanjše muhavosti oziroma strasti posameznikov«, *op. cit.*, str. 205.

<sup>36</sup> Kritično ost četrte okoliščine bi bilo mogoče še dodatno zaostriti s principom, ki ga Hume mimogrede navrže v *The Natural History of Religion*, da je namreč *corruptio optimi pessima*: rezultat je torej najbolj poguben, škodljiv prav v primeru, ko se spridi nekaj najboljšega (NHR, 61, op. i); prim. NHR, 64: *the corruption of the best things begets the worst*.

živalska vrsta izumrla, prav gotovo pa so zadostna, da posameznim pripadnikom določenih vrst povzročijo nemalo gorja.

Ker nobena od štirih okoliščin, v katerih se v univerzumu poraja zlo, ni videti nujna - bolečine prav lahko tudi ne bi obstajale; Bog bi s partikularnimi dejanji volje nedvomno lahko preprečeval zlo, do katerega prihaja zaradi neuklonljivega delovanja splošnih zakonov; svoje stvaritve bi bil prav gotovo lahko obdaroval z večjimi zmožnostmi in sposobnostmi; dele »velikega stroja narave« bi bil prav lahko umeril bolj natančno - in ker je, po Filonovih besedah, prav od teh štirih okoliščin »odvisno vse ali pa vsaj večina naravnega zla« (D, 73), zlo v univerzumu nikakor ne more biti nujno, pač pa povsem kontingenčno, naključno.

Res je, priznava Filon, da bi bilo vse neubrane, »mešane pojave« v svetu nemara moč uskladiti z božjo dobroto, ki bi bila podobna človeški, če bi bila ta seveda »poprej dokazana s kakršnimikoli sprejemljivimi dokazi *a priori*« - ker pa božja dobrota

»ni predhodno dokazana, pač pa jo moramo iz pojavov šele izpeljati, ne more biti nobene osnove za takšen sklep vse dotlej, dokler je v univerzumu toliko zla, ki bi ga bilo moč - kolikor lahko o tem sodi človeški razum - tako zlahka odpraviti« (D, 74).

Bog se torej ob pretresu štirih okoliščin, v katerih se v univerzumu poraja zlo, nikakor ne izkaže kot dober, pač pa kot zloben, robot, skop in nenatančen. Če ne bi bil zloben, zmožnosti zaznavanja bolečine prav gotovo ne bi vključil v svoj načrt, saj bi bil *the business of life* možen tudi brez nje. Če ne bi bil robot, sveta prav gotovo ne bi vodil s pomočjo splošnih zakonov, pač pa bi s partikularnimi dejanji volje, se pravi s »pravilno in modro izpeljanimi« posegi v svet preprečeval vsakokratno zlo in proizvajal samo dobro, ne da bi s tem v tok narave vnesel kakršenkoli nered, saj pozna »skrivne vzmeti univerzuma«. Če ne bi bil skop, naših zmožnosti z našimi potrebami prav gotovo ne bi uskladil s tako tankovestno in neuklonljivo gospodarnostjo, pač pa bi nas obdaroval z večjim nagnjenjem do dela, saj je kljub dejstvu, da njegova moč ni neizčrpana, še vedno »nepojmljivo močan«. Če ne bi bil nenatančen, bi dele »velikega stroja narave« prav gotovo izdelal tako natančno, da bi se ves čas držali »v mejah svoje koristnosti«.

Kleantovo vztrajanje pri *human analogy*, pri podobnosti med moralnimi atributi Boga in ustreznimi človeškimi vrlinami nas torej ne pripelje do dobrohotnosti, ki bi jo usmerjala modrost in omejevala nujnost, saj je zlo v univerzumu povsem kontingenčno, naključno, pač pa prej do »predstave o slepi naravi, ki ... iz naročja brezobzirno in brez starševske ljubezni stresa svoje pohabljeni in krnjave otroke« (D, 74), kot pravi Filon.

»Nenavadno zmes dobrega in zla« v svetu bi bilo nemara prej kot s Kleantovo hipotezo, po kateri svet predstavlja delo »dobrohotnosti, ki jo usmerja modrost in omejuje nujnost«, moč razložiti s hipotezo manihejskega sistema, po kateri se v neubranih, »mešanih pojavih« v svetu zrcali večni boj med silami dobrega in zla oziroma, s Filonovimi besedami, »spopad med zlohotnim in dobrohotnim bitjem« (D, 74).

Ker pa hipoteza manihejskega sistema, ki bi z domnevnim spopadom med zlohotnim in dobrohotnim bitjem sicer lahko razložila nasprotje med bolečinami in ugodji v občutjih zaznavajočih bitij, ne more razložiti nasprotij med vsemi ostalimi principi - med toplim in hladnim, med vlažnim in suhim in med lahkim in težkim -, nasprotij, na katerih slonijo *all the operations of nature*, vsa delovanja narave, bi bil edini pravi sklep lahko le ta, da je »prvi vzrok vseh stvari do vseh teh principov povsem ravnodušen in da dobremu pred zlim ne daje nič večje prednosti kot toplemu pred hladnim, suhemu pred vlažnim ali lahkemu pred težkim« (D, 74-75).

Zato je o prvih vzrokih univerzuma (*the first causes of the universe*) moč postaviti vsaj štiri hipoteze. Prvič. Da jih odlikuje popolna dobrota. Drugič. Da jih odlikuje popolna zloba. Tretjič. Da so nasprotni in jih odlikujeta tako dobrota kot zloba. Četrto. Da jih ne odlikuje ne dobrota ne zloba. Ker neubrani, »mešani pojavi« nikoli ne morejo dokazati prvih dveh »nemešanih principov« in ker se zdi, da »enoličnost in stanovitnost splošnih zakonov« oporeka tretji hipotezi, je videti, da je četrta, da namreč prvih vzrokov univerzuma ne odlikuje ne dobrota ne zloba, *by far the most probable*, daleč najbolj verjetna (D, 75).

Na podoben način kot Hume skoraj celo stoletje kasneje razmišlja - nihče drug kot Darwin. V 19. stoletju namreč problem zla v naravni teologiji v sebi zgošča en sam v oči bijoči zgled: gre namreč za neke ose, *ichneumonidae*, ki na razvojni stopnji ličinke živijo kot paraziti, ki se hranijo z gosenicami, se pravi z ličinkami drugih žuželk.<sup>37</sup> Samica teh os odloži

<sup>37</sup> Primer povzemamo po S. J. Gould, 'Nonmoral Nature', *Hen's Teeth and Horse's*

jajčeca v samo notranjost goseničinega telesa. Obenem ji vbrizga toksin, ki jo povsem ohromi: gosenica je zdaj sicer negibna, a še vedno živa in občutljiva na dražljaje. Ko se izležejo ličinke, začnejo gosenico dobesedno pri živem telesu žreti od znotraj. Ličinke se z goseničinim telesom hranijo tako, da najprej pojedjo nebitvene organe, prebavila itn., in obenem skrbno pazijo, da ne bi poškodovale vitalnih organov, srca, centralnega živčnega sistema itn., ki jih pojedjo čisto nazadnje, ko gosenico pokončajo. Ni težko uvideti, zakaj so prav *ichneumonidae* postale največji izziv za naravno teologijo: prizor namreč nezgrešljivo spominja na eno najhujših možnih smrti, namreč na počasno smrt z razčetverjenjem, pri kateri rabelj žrtvi najprej iztrga drobovje in ga zažge, itn. V obeh primerih gre kajpada za to, da žrtev ostane čim dlje pri življenju - v prvem enostavno zato, ker je od gostiteljevega življenja odvisno preživetje parazitov, in v drugem zato, da bi žrtev čim dlje trpela.

Kot ugotavlja Gould, opisi tega nadvse krutega prizora v grobem razpadejo na tiste, ki so pisani iz perspektive gostitelja, in tiste, ki so pisani iz perspektive parazitov. Medtem ko prve družji sočutje do neskončnega trpljenja gosenic in zgražanje nad objestnim ravnanjem os, pa druge družji bolj ali manj neprizadet odnos do gosenic in neprikrito občudovanje domiselnosti os, ki požrtvovalno iščejo primerno tolsto gosenico, da bi svoj zarod odložile na varno in oskrbele s hrano. Kar pa je skupno tako prvim kot drugim, je prav prepričanje, da se v naravi zrcalijo etična sporočila.

Zgled etičnega sporočila v naravi najdemo v nemara najčistejši obliki v Malebranchovih *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, in sicer na mestu, kjer se sogovorniki lotijo problema stvarjenja insektov.<sup>38</sup>

Zakaj je Bog ustvaril tolikšno število nadležnih in povsem nekoristnih insektov? Zakaj je vložil toliko truda v njihovo »mehaniko«, ki je »nemara celo bolj čudovita kot mehanika velikih živali«?<sup>39</sup> Zakaj je insekte ustvaril tako majhne - Malebranche insekte, se pravi bitja, ki jih je Aristotel vsled njihovega ostro razčlenjenega telesa imenoval *ta entoma* (HA 487a 32), vsled njihove *petitesse effroiable*, strašne majhnosti<sup>40</sup> imenuje *les atomes*

Toes: Further Reflections in Natural History, Penguin, Harmondsworth 1984, str. 32-45.

<sup>38</sup> Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, izd. A. Robinet, *Oeuvres complètes*, XII-XIII, Vrin, Pariz 1984, str. 223-276.

<sup>39</sup> *Ibid.*, str. 271.

<sup>40</sup> *Ibid.*, str. 230.

vivans, živi atomi<sup>41</sup> -, saj je s tem njihovo mehaniko, kot znamenje svoje neskončne modrosti, tako rekoč prikril našim očem? Bi bil svet res manj popoln, kot je, če gosenice in majski hrošči ne bi uničevali sadja in golili dreves? Je torej *tant d'ouvrages excellens*, toliko izvrstnih del ustvaril zgolj z namenom, da bi nahranil lastovice?<sup>42</sup> Itn.

Malebranche najprej razlikuje med »insekti, ki nas nadlegujejo«,<sup>43</sup> in »insekti, ki nam niti ne koristijo niti ne škodijo«. <sup>44</sup> Prve je Bog ustvaril z namenom, da bi človeka kaznoval zaradi tega, ker se mu je uprl. Nadležni insekti, bolhe s svojimi ugrizi - primer je Malebranchov -, komarji s svojimi piki itn., človeka kaznujejo za njegovo neubogljivost in s tem tako rekoč vzdržujejo ravnovesje *entre le physic & le moral* v svetu: človeku se upirajo zato, ker se je le-ta pred tem sam uprl svojemu stvarniku.<sup>45</sup> Bog je torej nadležne insekte, se pravi mrčes, komarje, bolhe itn., kot »instrumente svojega maščevanja«,<sup>46</sup> v tolikšnem številu ustvaril zato, da bi breme izvirnega greha naložil vsemu človeštvu.

»Insekte, ki nam niti ne koristijo niti ne škodijo«, pa je ustvaril z namenom, »da bi univerzum okrasil z deli, vrednimi njegove modrosti in drugih njegovih atributov«. <sup>47</sup> Ker je torej po Malebranchu svet, ki je poln insektov, »lepši in kaže več umnosti kot svet, v katerem sploh ne bi bilo insektov«, <sup>48</sup> se kajpada ne smemo čuditi dejstvu, da je Bog tudi te navidezno povsem »nekoristne stvaritve«<sup>49</sup> ustvaril v tolikšnem številu.

Prav vsi insekti pa s svojo transformacijo - Malebranche je, podobno kot Leibniz, z zanimanjem spremljal znanstvena odkritja Swammerdama, Malpighija in Leewenhoecka<sup>50</sup> -, se pravi s preobrazbo iz ličinke v bubo in

<sup>41</sup> *Ibid.*, str. 227.

<sup>42</sup> *Ibid.*, str. 267.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*, str. 271.

<sup>45</sup> *Ibid.*, str. 268-269.

<sup>46</sup> *Ibid.*, str. 269.

<sup>47</sup> *Ibid.*, str. 271.

<sup>48</sup> *Ibid.*, str. 272.

<sup>49</sup> *Ibid.*, str. 276.

<sup>50</sup> Malebranche v *Entretiens* citira Swammerdamovo delo *Histoire generale des insectes* (1682), Malpighijevo *La structure du ver a soie et de la formation du poulet dans l'oeuf* (1686) in Leewenhoeckovo pismo Wrenu iz leta 1684. Kot beremo v sestavku G. Rodis-Lewis, 'Sources scientifiques du premier ouvrage de Malebranche', je imel izvod Swammerdamove *Histoire* celo v zasebni knjižnici (*Les etudes philosophiques*, 4, 1974, str. 490, op. 3).



iz bube v imaga, odraslo žuželko, utelešajo in tako rekoč uprizarjajo neko prav posebno etično sporočilo: po Malebranchu je namreč Bog s pomočjo preobrazbe insektov »hotel upodobiti življenje, smrt in vstajenje svojega Sinu«. <sup>51</sup> Kristusovemu življenju v preobrazbi insektov ustreza razvojna stopnja ličinke: kot ljudje navadno preziramo in zaničujemo gosenice, ki se brez moči plazijo po tleh in živijo poniževalno življenje, tako je bil tudi Kristus za časa svojega življenja zasramovan in zaničevan od ljudi. Kristusovi smrti, se pravi obdobju od trenutka, ko njegovo telo, zavito v tančico, položijo v grob, do vstajenja od mrtvih, ustreza stadij bube: kot se gosenica »zapre v svojo grobnico« <sup>52</sup> - Malebranche hoče reči: zaprede v kokon, zapredek - in po nekem določenem času ponovno oživi, ne da bi se njeno telo medtem razkrojilo, tako tudi Kristus umre in vstane od mrtvih, ne da bi njegovo telo medtem strohnelo. Samemu vstajenju pa ustreza preobrazba bube v metulja: kot gosenica ponovno oživi *à un corps, pour ainsi dire, tout spirituel* <sup>53</sup> - s »tako rekoč povsem duhovnim telesom« Malebranche misli na razvojno stopnjo, na kateri telo insekta dobesedno sovpadе z dušo, na stopnjo, na kateri je *samo telo že duša*, torej na *psyche*, metulja <sup>54</sup> - in se ne plazi več, pač pa leta s cveta na cvet in sesa nektar, kot na njej ni ničesar več, kar bi bilo vredno zaničevanja, tako tudi Kristus od mrtvih vstane »ovenčan s slavo«, »odide v nebo« in se »ne plazi več po Judeji«. <sup>55</sup> »Ali je mogoče reči, da je ta vzporednica samovoljna?« <sup>56</sup> Nikakor! Dejstvo, da je Bog insekte ustvaril prav z namenom, da bi le-ti s svojo preobrazbo ves čas uprizarjali Kristusovo življenjsko pot, dobesedno »bije v oči«, <sup>57</sup> je prepričan Malebranche.

Temelj tovrstnega branja etičnih sporočil v naravi pa je prav prepričanje, da je Bog moralen dejavnik in ga torej odlikujejo moralni atributi, ki so podobni ustreznim človeškim vrlinam.

Od kod to prepričanje? S Humovimi besedami: »od kod sploh izpeljujemo obstoj teh atributov?« <sup>58</sup>

<sup>51</sup> *Ibid.*, str. 272.

<sup>52</sup> *Ibid.*, str. 274.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> Prim. D'Arcy W. Thompson, *Science and the Classics*, Oxford 1940, str. 37 ff in M. Božovič, 'Leibniz: les transformations de Messieurs Swammerdam, Malpighi et Leewenhoeck', *Razpol* 4, 1988, str. 65.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*

Poglejmo. Vzemimo klasično interpretacijo opisanega pojava v 19. stoletju. Gosenice bi v prevelikem številu pač uničile posevke, ogrozile vegetacijo itn., če jih prej ne bi temeljito zdesetkale ose - božja previdnost torej preudarno omejuje njihovo število z mislimi na nas in naše dobro. Bog je potemtakem takrat, ko je ustvaril *ichneumonidae*, prav dobro vedel, kaj dela.

Kaj je temeljni zastavek tovrstnega strategema? Ali *inference*, sklep, da Boga, ki je *ichneumonidae* ustvaril z namenom, da bi se hranile z gosenicami, odlikuje dobrota? Ali pa nemara *consistency*, skladnost med obstojem tega grozovitega pojava v svetu in Bogom, ki ga domnevno odlikuje dobrota?

Da gre zgolj za način, kako obstoj zla v svetu uskladiti z vnaprejšnjo predstavo o nadvse dobrem Bogu, in ne za sklep, da Boga, ki je stvarnik zla, odlikuje prav ta atribut, je opazil že Gould, ki pravi, da so »naravoslovci pač *vedeli*, da se nekje za vsemi temi grozovitimi zgodbami skriva božja dobrohotnost«. <sup>59</sup> To pa je v naravni teologiji, kjer o božji dobrohotnosti nismo prepričani že vnaprej, pač pa se moramo do božjih atributov na osnovi pojavov v svetu šele dokopati, povsem nedopusten korak.

Dejstva, da naravoslovci opustijo principe naravne teologije prav ob tem pojavu, seveda ni težko razumeti: če bi namreč, kot izkustveni teisti, dosledno vztrajali pri njih, potem tisto, do česar bi se ob tem pojavu dokopali, prav gotovo ne bi bila dobrota, pač pa zloba.

Gould zdaj pravi, da je bil prav Darwin tisti, ki je »iztiril to starodavno izročilo«, <sup>60</sup> kar je seveda res, vendar pa Darwin to stori z besedami, ki močno spominjajo na 11. del Humovega *Dialoga*: Darwin namreč ob tem ne reče nič takega, česar ne bi že stoletje poprej rekel Hume.

Najprej pa tole. Kadar se ti imeni omenjata skupaj, se navadno omenjata zaradi tistega, kar ju razdvaja, in ne zaradi nečesa, kar bi ju nemara lahko družilo. Kar ju razdvaja, je prav dejstvo, da v Humovih očeh naravna selekcija najbrž ne bi bila mogoča. Res je, da v Humovih očeh sama naravna selekcija bržčas ne bi bila mogoča. Prvič. Naravno selekcijo bi preprečeval popravek, ki ga Filon predlaga k drugi izmed okoliščin, v katerih se v univerzumu poraja zlo (D, 70): če bi namreč Bog s partikularnimi dejanji

<sup>58</sup> Hume, 'Of the Immortality of the Soul', *op. cit.*, str. 92.

<sup>59</sup> S. J. Gould, *op. cit.*, str. 39.

<sup>60</sup> *Ibid.*, str. 41.

volje ves čas posegal v svet in preprečeval vsako zlo, do naravne selekcije sploh ne bi prišlo, saj na nikogar ne bi od nikoder prežala nobena nevarnost več.<sup>61</sup> Drugič. Če bi v naravi dejansko potekala naravna selekcija, Boga ob pretresu tretje okoliščine ne bi bilo mogoče interpretirati kot strogega, nepopustljivega gospodarja, ki je *vsem* svojim stvaritvam odmeril natanko toliko zmožnosti in sposobnosti, kolikor jih nujno potrebujejo za to, da preživijo (D, 71): v tem primeru bi namreč Bog enim, živalim roparicam, odmeril preveč in drugim, njihovim žrtvam, premalo zmožnosti in sposobnosti. Po drugi strani pa ni nič manj res, da je že sam Hume prav dobro vedel, da njegova trditev, da so namreč »organi in sposobnosti vseh živali tako dobro usklajeni in prilagojeni za njihovo preživetje, da je - kolikor daleč seže zgodovina oziroma izročilo - videti, da doslej še nobena živalska vrsta v univerzumu ni izumrla« (D, 71), ne drži povsem: v rokopisu je namreč na robu pripisal - in nato prečrtal - opombo, v kateri ugotavlja, da so nekatere živali, ki jih ob opisu germanskih gozdov omenja Cezar v *De bello Gallico*, »danes povsem izginile«.<sup>62</sup>

☉ Kar pa ju družijo, je prav njuno pojmovanje zla v svetu. Kot Hume ob vprašanih: »zakaj je v svetu sploh kaj zla?«, »ali zaradi božjega namena?«, »ali zlo v svetu obstaja v nasprotju z njegovimi nameni?« itn., ugotavlja, da *these subjects exceed all human capacity* in potemtakem »o njih ni mogoče presojati z našimi utečenimi merili resničnosti in neresničnosti« (D, 66), tako tudi Darwin prav ob problemu zla prizna, da je *the whole subject ... too profound for the human intellect*: »kot bi kak pes razglabljal o Newtonovem duhu«,<sup>63</sup> itn. Kot se po Humu na osnovi sveta, ki je *so full ... of misery*, tako poln gorja, nikoli ne bomo mogli dokopati do sklepa, da Boga odlikuje kakršnakoli dobrota (D, 68), tako je tudi za Darwina v svetu *too much misery*, preveč gorja, da bi lahko v njem uzrl božjo dobrotljivost na delu.<sup>64</sup> Kot univerzum po Humu ne zrcali etičnih sporočil, saj *the original source of all things*, prvi vir vseh stvari »dobremu pred zlim ne daje nič večje prednosti kot toplemu pred hladnim, suhemu pred vlažnim ali lahkem pred težkim«

<sup>61</sup> Prav v tem je jedro večine ugovorov, naperjenih zoper Filonov predlog; prim. J. C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, Humanities Press International, Atlantic Highlands 1988, str. 61 in J. Hick, *Evil and the God of Love*, Macmillan, London 1977, str. 341.

<sup>62</sup> Hume, *Dialogues sur la religion naturelle*, op. cit., str. 137, op. 4.

<sup>63</sup> Darwin v pismu A. Grayu, navajamo po S. J. Gould, op. cit., str. 44.

<sup>64</sup> *Ibid.*, str. 41.

in je potemtakem do vseh teh principov *entirely indifferent*, povsem ravnodušen (D, 75), tako tudi narava v Darwinovih očeh, po Gouldovih besedah, »ne more utelešati etičnih sporočil«: »samega sebe ne morem prepričati o tem, da bi bil Bog *ichneumonidae* ustvaril prav z namenom, da bi se hranile v notranjosti živega telesa gosenic, ali da bi se mačka morala igrati z mišmi«. <sup>65</sup> Samo po naših, človeških merilih narava v nas vzbuja videz »slepe narave, ki ... iz naročja brezobzirno in brez starševske ljubezni stresa svoje pohabljenе in krnjave otroke« (D, 74), kot pravi Hume, njena dela pa so videti »okorna, potratna, nerodna, umazana in grozljivo kruta«, <sup>66</sup> kot nekeje zapiše Darwin.

Vse, kar je torej o Bogu mogoče reči znotraj naravne teologije, je moč strniti v tole »enostavno, čeprav nekoliko dvoumno ali pa vsaj nedoločno trditev, da je namreč med vzrokom ali vzroki reda v univerzumu in človeškim umom neka šibka analogija« (*some remote analogy*). Da pa bi z njo lahko soglašali, moramo zožiti še samo polje njene interpretacije:

»Če te trditve ni mogoče širiti, spreminjati ali podrobneje razlagati, če ne dopušča nikakršnega sklepa, ki bi vplival na človeško življenje ali predstavljal razlog kakršnegakoli dejanja oziroma opustitve dejanja, in če analogija, nepopolna kot je, obseže samo človeški um in je niti z najmanjšo stopnjo verjetnosti ni mogoče prenesti na druge lastnosti duha - če je res tako, kaj lahko še tako zelo radoveden, premišljujoč in religiozen človek stori drugega, kot da s to trditvijo vsakokrat, ko naleti nanjo, odkrito, filozofsko soglaša in verjame, da argumenti, na katerih sloni, prekašajo ugovore proti njej« (D, 88).

Natanko toliko in nič več je mogoče reči o Bogu Humovega filozofskega teizma, se pravi o Bogu kot prvem vzroku reda v univerzumu, do katerega se dokopljemo na enak način kot do kateregakoli drugega vzroka, se pravi »s pomočjo sklepanja po analogiji, izkustvu in opazovanju« (IHU, 78).

Ker med deli narave in človeškimi proizvodi obstaja določena podobnost, »moramo po vseh pravilih pravilnega sklepanja sklepati, da tudi med njihovimi vzroki, kolikor o le-teh sploh sklepamo, obstaja sorazmerna

<sup>65</sup> *Ibid.*, str. 41-42.

<sup>66</sup> Darwin v pismu J. Hookerju, navajamo po S. J. Gould, *op. cit.*, str. 42.

podobnost« (D, 79). Ker pa so med deli narave in človeškimi proizvodi opazne tudi precejšnje razlike, »moramo sorazmerno razliko predpostaviti tudi med vzroki« (D, 79).

Opirajoč se na analogijo, lahko po Humu sklepamo samo na naravne, ne pa na moralne attribute Boga: tako lahko Boga »kljub ogromni razliki, ki jo lahko utemeljeno predpostavimo med njim in človeškimi duhovi«, povsem upravičeno imenujemo *mind or intelligence*, duh ali um (D, 80), o njegovih moralnih atributih pa ne moremo reči ničesar, saj sta 'dobrohotnost' in 'pravičnost', ki se zrcalita v delih narave, preveč različni od naših moralnih lastnosti (D, 81) - na osnovi neubranih, »mešanih pojavov« v svetu lahko sklepamo kvečjemu na moralno nevtralen prvi vzrok univerzuma oziroma na »povsem ravnodušnega« Boga (D, 75).

Da red v univerzumu, ki je sicer znamenje uma, sam na sebi še nikakor ni znamenje dobrohotnosti, je jasno: kot nekje pravi M. Malherbe, racionalna narava nekega proizvoda še ni jamstvo za to, da Stvarnik z njim ni imel moralno nevtralnih ali pa celo slabih namenov.<sup>67</sup> Še več, ali ne bi bili do najmanjših podrobnosti pretehtani, skrajno premišljeni božji prijemi, ki jih Filon pretresa ob analizi štirih okoliščin, v katerih se v univerzumu poraja zlo - prijemi, ki so sicer, strogo vzeto, znamenje božje ravnodušnosti -, prej znamenje zlohnotnosti kot dobrohotnosti?

Po Humovem prepričanju bi bili Boga, ki je zgolj »duh ali um«, se pravi Boga, ki je »mnogo manjši od Boga tradicionalnega teizma«,<sup>68</sup> Boga, ki je »inkompatibilen s tradicionalnim teizmom«,<sup>69</sup> pripravljeni sprejeti celo ateisti, tradicionalni teisti pa bi se mu slej ko prej odpovedali. Ob tem kajpada ne gre za spreobrnjenje v pravem pomenu besede, se pravi za opustitev ene drže in privzem druge, pač pa za to, da po eni strani ateist vselej že sprejema tovrstnega Boga, kot ga po drugi tradicionalni teist vselej že zavrača. Z drugimi besedami, ateizem je vselej že filozofski teizem, tradicionalni teizem pa vselej že ateizem, namreč v smislu zavračanja Boga filozofskega teizma.

Dejstvo, da bi tovrstnega Boga po eni strani zlahka uzrl tudi ateist in da bi se po drugi v očeh tradicionalnega teista kaj hitro razblinil, Hume

<sup>67</sup> M. Malherbe, *Kant ou Hume ou la raison et le sensible*, Vrin, Pariz 1980, str. 151.

<sup>68</sup> A. Flew, *David Hume: Philosopher of Moral Science*, op. cit., str. 64.

<sup>69</sup> D. W. Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life*, The University of Chicago Press, Chicago 1984, str. 180.

ponazori z navzkrižnim spraševanjem obeh nasprotnikov, ki sta se pred tem sporekla, zdaj pa trmasto vztrajata vsak pri svojem (D, 80-81).

Najprej moramo teista vprašati takole: ali ni med človeškim in božjim duhom neka velika, neizmerna in nedoumljiva razlika? Bolj ko je teist pobožen, prej bo odgovoril pritrdilno, prej bo pripravljen to razliko napih-niti čez vse mere in tako poglobiti prepad, ki božji duh razdvaja od človeš-kega. Rekel bo celo, da ta razlika - naj jo še tako napihujemo - ni nikoli dovolj velika.

Ateista, ki »nikoli ne more biti zares ateist, pač pa je lahko ateist samo po imenu«, pa je treba vprašati takole: ali med vsemi delovanji narave ne obstaja določena podobnost? Ali med gnitjem repe, nastajanjem živali in ekonomijo človeškega duha in mišljenja ne obstaja vsaj neznatna podob-nost? In zdaj pravi: nemogoče je, da bi ateist kaj takega zanikal, rade volje bo soglašal. Ko pa smo iz njega enkrat izvabili to soglasje, ga še trdneje privijemo in vprašamo: ali ni verjetno, da med principom, ki je prvi vzpos-tavil red v tem univerzumu in ki ga vzdržuje še naprej, in drugimi delovanji narave ter, med drugim, tudi ekonomijo človeškega duha in mišljenja, prav tako obstaja neka neznatna, nedoumljiva podobnost? Čeprav nerad, bo vendarle moral soglašati, je prepričan Hume.

Prvi torej trdi, da je med izvornim, božjim umom in človeškim razu-mom neka neizmerna in nedoumljiva razlika, razlika, ki ni nikoli dovolj velika, drugi pa dopušča možnost, da je izvorni princip reda v univerzumu vsaj malo podoben človeškemu razumu. Če bosta oba še naprej trmasto vztrajala pri svojem in bo prvi napihoval nepodobnost, razliko med Naj-višjim Bitjem in navadnimi smrtniki čez vse mere, drugi pa povelečeval podobnost med delovanji narave in ekonomijo človeškega duha in mišljen-ja, se ne smemo čuditi, če bosta nasprotnika »nezaznavno zamenjala strani« (D, 81).

...

Sklenimo. Ni težko uvideti, v čem se Humov Bog kot prvi vzrok reda v univerzumu razlikuje od Descartesovega Boga kot stvarnika večnih resnic.

Če je bil v Descartesovih očeh prav obstoj Boga tisti, ki je jamčil za racionalnost realnosti, pa je v Humovih očeh prav sama racionalnost real-nosti tista, ki jamči za obstoj Boga.

Če je bil Bog za kartezijanskega geometra teista predpostavka znanos-ti, pa je za Humovega filozofskega teista dognanje znotraj same znanosti.

KI Če je Bog Descartesa obvaroval pred »epistemološko norostjo«,<sup>70</sup> se pravi pred norostjo, ki je nanj prežala v osrčju racionalnosti, pa bi bil v Humovih očeh brez dvoma nor »tisti filozof, ki lahko dandanes« - se pravi v času, ko so naravoslovne znanosti doživele tolikšen razcvet - »dvomi o Najvišjem Umu« (D, 78).

Miran Božovič

V razpravi *Nova razmišljanja o revoluciji našega časa* se je E. Laclau zavzel za reformulacijo »vrednot razsvetljenstva«, ki bi s prepoznavanjem naše omejenosti in kontingentnosti, s potrditvijo negotovih in pragmatičnih narave naših univerzalnih vrednot postavila koncept univerzalne racionalnosti na tla »radikalne zgodovinskosti« (Laclau 1990, 3). Za izhodišče te reformulacije je sprejel »postmoderno« zavezo o mejah, ki temelji na pozitivni validaciji meje, negativnosti in kontingentnosti sleherni objektivnosti - s tem pa je dal svojemu obratu k radikalni zgodovinskosti poteze tiste filozofske zastavitve, ki sta jo L. Ferry in A. Renaut l. 1980 opredelila kot »vrnitev h Kantu«. <sup>1</sup> Njeno jedro je v skladu z izvirnikom zahteva, da jo treba *misliti* omeje človeka (Ferry 1, 137), da je treba um omejiti, ne pa povečevati ali razrušiti (Ferry 2, 16).

O zvestobi izvirnika govori tudi skrb obeh avtorjev, da bi svojo »kantovsko orientacijo« razmejila od sterilnega posavljjanja ali restavriranja Kantovih stališč in jo predstavila kot sestavino aktualnega filozofskega dogajanja. Trditve, da je njuna vrnitev h Kantu nekaj drugega kakor tradicionalno raziskovalno področje akademske filozofije, da je nekaj več od rečeno »Kantova, »urjenja duha« (Kant TP, 127), lahko razumemo namreč tudi kot ponovitev Kantove pojmovne dvojice »loški pojem« filozofije - »svetovni pojem« iz »Arhitektonike čistega uma« (Kant KRV, 695). V ponovitvi te Kantovske opozicije pa je po našem mnenju res vsebovana možnost za novo, »aktualno« branje Kanta, z njeno pomočjo je mogoče

<sup>1</sup> Cf. L. Ferry/A. Renaut, »Retour à Kant«, v: *Ornicar?*, št. 20-21, Paris 1980.

<sup>70</sup> Izraz je Derridajev; prim. 'Cogito et histoire de la folie', *L'écriture et la différence*, Seuil, Pariz 1967, str. 78.





## KANT KOT POHEGLOVSKI FILOZOF

V razpravi *Nova razmišljanja o revoluciji našega časa* se je E. Laclau zavzel za reformulacijo »vrednot razsvetljenstva«, ki bi s prepoznanjem naše omejenosti in kontingentnosti, s potrditvijo negotove in pragmatične narave naših univerzalnih vrednot postavila koncept univerzalne racionalnosti na tla »radikalne zgodovinskosti« (Laclau 1990, 3). Za izhodišče te reformulacije je sprejel »postmoderno« *zavest o mejah*, ki temelji na pozitivni validaciji meje, negativnosti in kontingentnosti sleherne objektivnosti - s tem pa je dal svojemu obratu k radikalni zgodovinskosti poteze tiste filozofske zastavitve, ki sta jo L. Ferry in A. Renaut l. 1980 opredelila kot »vrnitev h Kantu«. <sup>1</sup> Njeno jedro je v skladu s izvirnikom zahteva, da je treba *misлити meje* človeka (Ferry 1, 137), da je treba um *omejiti*, ne pa povečevati ali razrušiti (Ferry 2, 16).

O zvestobi izvirniku govori tudi skrb obeh avtorjev, da bi svojo »kantovsko orientacijo« razmejila od sterilnega ponavljanja ali restavriranja Kantovih stališč in jo predstavila kot sestavino aktualnega filozofskega dogajanja. Trditev, da je njuna vrnitev h Kantu nekaj drugega kakor tradicionalno raziskovalno področje akademske filozofije, da je nekaj več od, rečeno s Kantom, »urjenja duha« (Kant TP, 127), lahko razumemo namreč tudi kot ponovitev Kantove pojmovne dvojice »šolski pojem« filozofije - »svetovni pojem« iz »Arhitektonike čistega uma« (Kant KRV, 695). V ponovitvi te kantovske opozicije pa je po našem mnenju res vsebovana možnost za novo, »aktualno« branje Kanta, z njeno pomočjo je mogoče

<sup>1</sup> Cf. L. Ferry/A. Renaut, »Retour à Kant«, v: *Ornicar?*, št. 20-21, Paris 1980. Podrobneje sta to stališče razvila v treh zvezkih svoje *Politične filozofije*: L. Ferry, *Philosophie politique* 1, Paris 1984, *Philosophie politique* 2, Paris 1984, L. Ferry/A. Renaut, *Philosophie politique* 3, Paris 1985

Kanta iztrgati iz sistema »šolske« zgodovine filozofije in ga razumeti, denimo, tudi kot »poheglovskega« (Ferry/Renaut 1980, 194) misleca. Prav ta poheglovski zastavek vrnitve h Kantu bo tu zanimal nas.

Ferry in Renaut umeščata svojo misel o Kantu kot poheglovcu v okvir toposa o krizi in zlomu absolutnega subjekta, Zgodovine, ki se razvija prek udejanjenja svojega lastnega pojma. Kantova filozofija je po njunem mnenju postmoderna, kolikor artikulira neki moment končnosti in kontingentnosti, ki ga ni mogoče reducirati na samogibanje pojma: v *Kritiki čistega uma* vpeljuje, denimo, transcendentalna estetika z ireduktibilnostjo prostora in časa nepojmovni moment realnega in tako preprečuje zaprtje sistema, »popolno ponotranjenje realnega s pojmi /.../, implicirajoč, da je v prostoru spoznanja ohranjeno ireduktibilno mesto za reflektirajočo sodbo: tam, kjer se mora popolno ponotranjenje realnega v pojmovnem ustaviti, obstaja partikularno, ki ga ne morem podrediti občemu že proizvedenega pojma (določujoči sodbi) /.../« (Ferry/Renaut 1980, 194).

Sami opredeljujemo Kanta kot poheglovskega misleca v temle pomenu: šele Heglova kritika Kantovega transcendentalizma razkrije to, kar je v Kantovi filozofiji tako rekoč bolj kantovsko od Kanta samega. Kant šele po Heglovi kritiki stvari na sebi zares postane Kant sam, šele po Heglu dobi njegova filozofija status avtonomne, na Heglovo dovršitev nemške klasične filozofije ireduktibilne spoznavne zastavitve. Heglove kritike transcendentne, rečevne nasebnosti kot točke samemu subjektu še netransparentne moči subjektivnega ne razumemo torej kot afirmacije stališča o vselejšnji subjektivni posredovanosti vsake dozdevne nasebnosti, kot poskusa razpustitve sleherne objektivnosti v gibanju pojma, ampak kot postopek, ki stvar samo šele postavi v njeni resnični nasebnosti, ireduktibilni na kakršnokoli subjektivno posredovanje, natančneje, kot afirmacijo nekega rečevnega, pojmu absolutno heterogenega momenta, ki je nujni rezultat in notranji moment dovršenega subjektivnega posredovanja vse objektivnosti.<sup>2</sup>

Kantova uhojena podoba za ponazoritev kritične filozofije je, kot je znano, podoba razsodišča. Transcendentalna filozofija je sistem vseh pojmov in načel, ki utemeljujejo in upravičujejo a priornost našega spoznanja predmetov, kritika pa je vnaprejšnje presojanje izvorov in mej čistega uma,

<sup>2</sup> V tem pogledu je prvi resnični kantovski mislec - pred Lacanom - Marx. Njegova analiza razvojnega niza blago-denar-kapital je zgledni primer za problem vrnitve realnega sredi simbolnega samega.

raziskovanje zmožnosti uma glede na vso a priori čisto spoznanje. Za dobo kritike, v kateri živimo, pravi Kant, je značilno, da se je um zopet lotil najtežje izmed svojih nalog, spoznanja samega sebe, in da je ustanovil sodišče, ki varuje njegove upravičene zahteve ter zavrača neutemeljene - sodišče, ki ni drugega kakor kritika čistega uma (Kant KRV, 13). Namen kritike ni širjenje spoznanja, temveč njegovo upravičenje, deluje kot preskusni kamen za veljavnost ali neveljavnost vsega apriornega spoznanja. Kot tako propedeutično podjetje je kritika nujna, saj umu preprečuje, da bi padel v dogmatizem, način spoznanja, ki se opira zgolj na načela čistega pojmovnega spoznanja, ne da bi prej raziskal njihov izvor in njihovo upravičenost

Kritična filozofija ima status razsodišča, bistvena značilnost tega razsodišča pa je, da je njegova rzsodba, rečeno v jeziku *Kritike razsodne moči*, reflektirajoča sodba. Kritična filozofija ima kot kritično razsojanje strukturo refleksije. To pomeni, v najsplošnejšem smislu, da je rzsodba kot odločitev in razločitev možna le tako, da je v razsojanje kot njegov sestavni del vključeno lastno gledišče, samo izjavljalno mesto razsojanja. To gledišče pa ni dano že na začetku, ampak je samo rezultat razsojevalne dejavnosti: »reflektirati (pretresati /überlegen/) pomeni: primerjati in povezovati dane predstave bodisi z drugimi, bodisi z lastno spoznavno zmožnostjo glede na pojem, ki je na tak način možen« (Kant KUK, 24, podčrtal RR). Refleksija je razsojanje, ki šele vzpostavlja, izumlja obči pojem, na katerega se v procesu razsojanja opira in nanaša.

Na strukturno analognost kritike in reflektirajoče sodbe opozarja tudi Lyotard v svojem spisu *L'enthousiasme*. Delo kritike je, da presoja o zahtevi po veljavnosti, ki jo postavljajo različne spoznavne zmožnosti in njim pripadajoči stavki - empirični, razumski, dialektični, teleološki itn. Pri stavku, ki meri na resnico, presoja, ali in kako jo je zmožen doseči, enako presoja stavek, ki meri na dobro, stavek, ki vzpostavlja moralno normo - skratka, kritika razsoja o ustrezni rabi vsakokratne spoznavne zmožnosti in jo omejuje, če uporabimo pojme tretje Kritike, na njeno »polje«, njena »tla« ali njeno »področje« (cf. Kant KUK, »Einleitung«, 81 sl.). Um je moral seveda, da bi se lahko sploh vzpostavil kot rzsodišče, v razvoju kulture že doseči določeno stopnjo samospoznanja, spoznanja svojega dometa in svojih meja. Kant govori celo o tem, da se ravna rzsodišče čistega uma po »večnih in nespremenljivih zakonih« uma (Kant KRV, 13). Toda kritični filozof, filozof, postavljen v vlogo rzsodnika, o veljavnostnih zahtevah



z zadnjim pravilom in z dokončno določenim občim. Odsotnost že danega pravila ali danega občega, ki je konstitutivna za reflektirajočo sodbo, je pri Kantu reflektirana na dva načina: bodisi v naravnosti razsojanja k neskončnemu iskanju kriterija kriterijev, bodisi v obliki poskusa utemeljiti razsodno moč na nekem v zadnji instanci nedoločljivem »naravnem daru« (Kant KRV, 185). Vendar pa v obeh primerih odsotnost pravila ni opredeljena kot taka, v svojem pozitivnem, za samo razsojanje konstitutivnem pomenu.

Na nujnost opredelitve *same odsotnosti določitve* nas opozarja, denimo, Lyotardova pripomba, da označuje reflektivnost tak način določanja vsakokratnega predmetnega področja, ki vsebuje med svojimi določitvenimi pravili tudi moment nedoločenega (Lyotard 1986, 12). Reflektirajoča struktura kritike, iskanje občega, med katerim se obče šele vzpostavlja, se kaže v tem pogledu kot poskus artikulacije nekega momenta nedoločenega, ki je prav kot tak določujoč za naše spoznavne zmožnosti, kot poskus opredelitve in ponavzočenja neke radikalne izgube zadnjega Pravila, na kateri temelji sleherna kritična določitev veljavnostnih zahtev različnih spoznavnih zmožnosti.

Kant rešuje v *Kritiki razsodne moči* problem odsotnosti določitve kot pozitivnega pogoja sleherne določitve s konceptualizacijo reflektirajoče estetske sodbe. Zanj ni značilno le, da nima pojma, po katerem bi se ravnala, ampak h konstrukciji občega pojma tudi usmerjena ni. Kljub temu pa reflektirajoča estetska sodba ni sodba, ki ne doseže svojega osnovnega namena, trdne pojmovne določitve, nekakšna zablokirana in zato nazaj vase obrnjena, samo sebe reproducirajoča sodba.<sup>6</sup> Zastavek Kantove konceptualizacije estetske sodbe je ravno najti pojem za moment ireduktibilne brezpojmovnosti, ki jo kot zavezujočo sodbo šele vzpostavlja, najti pojmovno določilo, ki bo določilo odsotnost pojmovne določitve kot bistveno določilo pojma.

Lyotardova določitev »kritike nasploh kot reflektivne« (Lyotard 1986, 12) tako presega okvir, ki ga Kantova konceptualizacija sodbe nasploh v *Kritiki čistega uma* začenja kritiki in refleksiji: gre vse prej za branje obeh pojmov s stališča *Kritike razsodne moči*. To vzvratno branje implicira, da pride šele s Kantovim kritičnim odkritjem estetike, z odkritjem reflektira-

<sup>6</sup> Kavzalnost ugodja ima neko specifično potezo, zapiše Kant v *Kritiki razsodne moči*, da namreč brez kake posebne namere ohranja stanje predstave in dejavnost spoznavnih moči. »Pri obravnavi lepega se mudimo, ker ta obravnava krepi in reproducira samo sebe« (Kant KUK, par. 12).

joče estetske sodbe tudi koncept kritike do svojega pojma. V prvi *Kritiki* je opredeljena refleksija kot »pretres (*reflexio*), /ki/ nima opraviti s predmeti samimi, da bi dobili neposredno od njih pojme, ampak je stanje čudi, v katerem se najprej pripravljamo za odkritje subjektivnih pogojev, pod katerimi lahko pridemo do pojmov« (Kant KRV, 285). Splošna opredelitev razsodne moči je, da gre za »zmožnost subsumirati pod pravila, tj. razlikovati ali nekaj sodi pod dano pravilo ali ne (*casus datae legis*)« (Kant KRV, 184), temeljni problem transcendentalne razsodne moči, kako prikazati čiste razumske pojme v čutnem zrenju, pa rešuje teorija shematizma. V tem okviru je refleksivnost komaj kaj več kot nekakšna »subjektivna stran« temeljne objektivne in spoznavne funkcije razsodne moči, prikaza čutnih pogojev, pod katerimi je mogoče uporabljati čiste razumske pojme: namesto na objekte se refleksija nanaša pač na samo spoznavno zmožnost oz. na razmerje med različnimi spoznavnimi zmožnostmi. Drugače rečeno, temeljna dejavnost razsodne moči je *subsumpcija*, reflektirajoči način razsojanja je zgolj podrejeni, izpeljani modus te dejavnosti. Odsotnost določujočega pojma, po katerem bi se lahko ravnala razsodna moč, ima tu zgolj vlogo njegove odložene, še nedosežene prisotnosti.

Brž ko pa razumemo to umanjkanje pojma, ta moment konstitutivne nedoločenosti kritične sodbe kot bistveni moment kritike kot refleksije, pa refleksije ne podrejamo več subsumpcijski logiki teoretskega spoznanja objekta, ampak ji, tako kot Kantova tretja *Kritika*, pripisujemo samostojni spoznavni položaj. Temeljni problem pri opredelitvi razsodne moči je namreč, kako najti pojem, ki ravno ne bi imel značilnosti pojma, pojem za samo ne-pojmovno - adornoško rečeno, kako pojmovno določiti nedoločljivo, ne da bi ga priličili pojmu: »razsodna moč mora torej navesti pojem, s katerim ni pravzaprav spoznana nobena stvar, ampak rabi le njej sami za pravilo, a ne kot objektivno, ki bi mu lahko prilagodila svojo sodbo, saj bi bila za kaj takega zopet potrebna druga razsodna moč, ki bi lahko razločila, ali gre pri tem za primer pravila ali ne« (Kant KUK, Vorrede, 75). V *Kritiki razsodne moči* je razlika med določujočo in reflektirajočo sodbo razdelana kot njuno radikalno nasprotje, reflektirajoča razsodna moč pa je uveljavljena kot specifična in izvorna zmožnost.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Tu se opiramo na podrobno analizo Kantove tretje *Kritike* v delu L. Guillermita *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*, Paris 1986. Guillermit opozarja, da uvaja Kantova argumentacija prek nasprotja med določujočo in reflektirajočo sodbo tudi nov tip občega. Seveda je mogoče najti tudi v tretji *Kritiki* sledove razumevanja, ki razsodno moč določa zgolj kot dejavnost subsumpcije,

Problem reflektirajoče strukture kritike, problem določitve ireduktibilne nedoločenosti določitve, se izraža tudi v dvojici »šolski pojem filozofije« in »filozofija v pojmu sveta«. Filozofija, ki deluje kot dejavnik umnega razsodišča, to se pravi, kot kritika, ki razsoja o veljavnostnih zahtevah različnih spoznavnih zmožnosti glede na bistvene smotre človeškega uma, zapušča šolo in stopa v svet, postaja to, kar mora biti, filozofija v svetu. Po svojem šolskem pojmu je filozofija sistem spoznanj, katerega edini smoter je sistematična enotnost in logična popolnost spoznanj, »pojem sveta« pa opredeljuje filozofijo nasprotno kot zakonodajno mišljenje, ki določa pravila za tvorbo spoznanj in za njihovo verifikacijo/falsifikacijo. Če je v okviru »šolskega pojma« filozof »veščak uma« /*Vernunftkünstler*/ in kot tak komaj kaj več kot »mavčni odlitek živega človeka« (Kant KRV, 700), pa je z gledišča »pojma sveta« »zakonodajalec človeškega uma«, učitelj matematika, naravoslovca in logika, ki jih uporablja kot orodje, da bi podprl »temeljne smotre človeškega uma« (ibid.). Vendar pa je učitelj, ki ravno nima distance vzgojitelja in torej ne govori o svetu, ampak govori kot *del sveta*, z gledišča, ki zadeva vse: »pojem sveta je tu pojem, ki zadeva to, kar nujno zanima vsakogar« (ibid.). Prav zato, ker je filozof-učitelj že povsod v svetu, ga v njem kot takega pravzaprav ni nikjer najti: filozof-zakonodajalec človeškega uma je zgolj *ideal filozofa*, ki kot tak nikjer zares ne obstaja, v svetu, natančneje, v »vsaki človeški pameti«, je mogoče najti edino »idejo o njegovi zakonodaji« (ibid.).

Ko stopa filozofija kot kritika v svet, jo vodi dvoje: ideja o zakonodaji uma in ideal filozofa, posebljenje filozofije v pojmu sveta, ki deluje kot izvirnik /*Urbild*/ popolne zakonodaje uma. Ideja je pojem uma, ki mu ne ustreza noben izkustveni predmet, ki ga torej ni mogoče prikazati v zrenju<sup>8</sup>. Ideal pa je »ideja in *individuo*, t.j. kot posamezna stvar, ki je določljiva ali celo določena edino z idejo« (Kant KRV, 512/13) - kot taka pa je, kot pravi Kant, še dlje od objektivne realnosti kot ideja. Ideja deluje, vsaj na področju

---

denimo, v par. 35. V njem je razlika med določujočo in reflektirajočo sodbo dojeta tako rekoč kot razlika med ravnijo produkta (pojma in zrenja) in ravnijo proizvajajoče zmožnosti (razuma in moči umišljanja), razsodna moč pa ohranja v obeh primerih isto obliko subsumpcijske dejavnosti (cf. Guillermit 1986, 45).

<sup>8</sup> »Če imenujem neko idejo, povem glede na objekt (kot o predmetu čistega razuma) zelo veliko, glede na subjekt (t.j. glede na njegovo dejanskost pod empiričnimi pogoji) pa ravno zato zelo malo, saj ideja kot pojem maksimuma ne more biti nikoli *in concreto* ustrezno dana« (Kant KRV, 331).

praktične rabe uma, kot pravilo, ki vodi naše delovanje, in jo je mogoče »vsaj deloma udejanjiti *in concreto*« (Kant KRV, 331/32): tako, denimo, ideje kreposti kot stanja moralne popolnosti sicer nikoli ne moremo uresničiti, »človek ne more nikoli ravnati ustrezno temu, kar vsebuje ta ideja« (Kant KRV, 323), toda njegova empirična dejanja so kljub temu primeri, ki dokazujejo, da je to, kar zahteva um glede kreposti, vsaj možno udejanjiti. Ideal, denimo stoiški modrec, pa ni določljiv, tudi deloma ne, z nobenim predmetom izkustva, s primerom ga ravno zato ni mogoče prikazati, ker je predstava objekta, ki se popolnoma ujema z idejo in je njeno neposredno utelešenje. Ideal se postavlja tako rekoč na mesto »resničnega izvirnika« (Kant KRV, 323), kot poimenuje Kant vlogo ideje, deluje kot »*Urbild* za popolno določitev posnetka« (Kant KRV, 513). Če je ideja utemeljena na ireduktibilnem razcepu med njo in njeno empirično realizacijo, pa je v idealu ta razcep dejansko reflektiran kot njegovo konstitutivno načelo: bistvena značilnost ideala je ravno, da ga ni mogoče, tudi deloma ne, prikazati s primerom: »Hoteti realizirati ideal v primeru, tj. v pojavu, denimo, modreca v romanu, pa ni mogoče in je razen tega nesmiselno in nič kaj poučno« (Kant KRV, 514).

Vstop filozofije v svet je tako vpeljava in priznanje neke dvojne izgube. Vodi ga, prvič, ideja o filozofiji kot zakonodajalcu človeškega uma, ki je izkustveno ni mogoče primerno prikazati: vstop v svet vodi torej neko pravilo, ki je kot tako, v svoji čisti obliki neupodobljivo, neka nemožna, vselej manjkajoča izvirna podoba. Na mestu tega nemožnega pravila pa stoji ideal filozofa, posebljenje ideje o zakonodajstvu filozofije. A tudi to drugo vodilo vstopa ni, drugič, nič manj negotovo kot prvo. Kant sicer zapiše, da opravlja ideal vlogo merila, s pomočjo katerega lahko um, »ki vselej rabi pojem o tem, kar je v svoji vrsti docela popolno« (Kant KRV, 543), oceni, s kakšno stopnjo popolnosti je vsakokratna spoznavna zmožnost realizirala svojo zahtevo po resničnosti, nravnosti itn. Vendar pa to merilo kot skoz in skoz protislovna entiteta, kot stvar, ki je popolnoma določena z idejo oz. kot neposredno stičišče ideje in predmeta ravno ni nekaj danega in ne obstaja v nobenem konkretnem primeru. Zato ni zadosti reči, da ideal kot individuacija ideje nima objektivne eksistence: ideal je vse prej sama neeksistence privedena do njenega obstoja, je objektivna eksistenca neeksistence. Ideal ne deluje toliko kot merilo, s pomočjo katerega lahko um izmeri razdaljo, ki loči rezultat specifične spoznavne zmožnosti od tega, kar je v njegovi vrsti popolno, ampak je vse prej tisto, kar ta rezultat od znotraj cepi,



nekaj, kar preprečuje njegovo dovršitev, kar je v njem več kot on sam. V idealu je torej nemožnost pravila, merila, »resničnega izvirnika« reflektirana kot njegov pozitivni pogoj, kot *Urbild* je ideal prikazana nemožnost prikaza originala, »upodobitev tega, česar ni mogoče upodobiti« (Lyotard 1986, 20).

Vstop filozofije v svet se kaže na eni strani, na strani filozofije, kot izguba vsakega pravila, vsakega občega, po katerem bi se lahko filozofija ravnala, ko presoja o upravičenosti veljavnostnih zahtev različnih spoznavnih zmožnosti - natančneje, kaže se kot razsojanje na podlagi nemožnega pravila, kot artikulacija te nemožnosti v samem pomenu pravila. Na drugi strani pa filozofija pri vstopu v svet ne izgubi le pozitivnega pravila za izvajanje lastne kritične dejavnosti, ampak izgubi tudi sleherno trdno predmetno referenco, izgubi tako rekoč svet sam kot svojo oporo. Pojem sveta, s katerim razmišlja filozofija, sodi namreč k transcendentalnim idejam in meri na absolutno totalnost v sintezi pojavov, na brezpogojno empirično totalnost (cf. Kant KRV, 400): svet, v katerega stopa filozofija, je predmet ideje in ga kot takega torej ni mogoče prikazati, vstop filozofije v svet je v toliko korak v prazno, umestitev na prazno mesto odsotnega predmeta. A tudi za to predmetno plat filozofije v okviru pojma sveta velja, da je izguba predmeta, nemožnost zrenja, ki bo upredmetilo pojem, pravzaprav pogoj možnosti za to, da filozofska kritična dejavnost sploh ima predmet. Če sveta kot predmeta ideje ni mogoče prikazati neposredno, pa ga je mogoče prikazati posredno, denimo, kot naravo. Svet je narava, kadar je obravnavan s stališča dinamičnega absoluta, kadar je torej prikazan »kot dinamična celota, katere bistveni moment je enakost v bivanju pojavov« (Kant KRV, 408). Gre za način prikaza, s katerim postane svet kompatibilen z zakonodajnim idealom filozofa: z njim dobi torej kritično filozofsko razsojanje, ki se ravna po bistvenih smotrih človeškega uma, svojo predmetno referenco. Posreden prikaz sveta kot narave zagotavlja, da lahko, kot pravi Lyotard, »vsak stavek na strani predmetov sreča predmet, ki ga je mogoče stavku prezentirati tako, da ga validira, da je torej celota predmetov /.../ usklajena z zahtevo po prikazu, ki jo vsebuje kritika« (Lyotard 1986, 24). To, kar zagotavlja prikazu sveta z gledišča dinamičnega absoluta, prikazu sveta kot narave, njegovo predmetno referenco, je zahteva po usklajenosti celote predmetov z zmožnostjo sodbe - prav ta zahteva pa svet tudi radikalno derealizira. Stavki različnih spoznavnih zmožnosti lahko najdejo predmet, ki kot »primer pravila« omogoči proces kritičnega razsojanja, le na podlagi

predpostavke o naravi kot dinamični celoti vseh predmetov, ki kot taka ni možna, to se pravi, nima objektivne eksistence.

Problemski zastavek, ki ga vsebuje reaktualizacija Kantove dvojice »šolski pojem filozofije« - »filozofija v pojmu sveta«, natančneje vrnitev h Kantu na podlagi te dvojice, lahko povzamemo zdaj takole: taka vrnitev h Kantu zahteva od nas, da popravimo neko tradicionalno podobo o Kantovem kriticismu. Od Hegla dalje je na kriticismem naslovljen očitek, da skuša raziskati spoznanje *pred* samim spoznanjem, da je zato v zadnji instanci kritično razsojanje vselej izvzeto svojemu objektu, da ohranja do njega enako razmerje zunanosti kakor delovno orodje do svojega predmeta. Ta topos o instrumentalni naravi Kantove spoznavne kritike je nedvomno upravičen, vendar pa je glede na zastavitev kriticisma kot filozofije, ki misli v pojmu sveta, poenostavljen. Ob strani pušča namreč dejstvo, da je zunanost spoznanja v kriticismu možna le na podlagi specifične vpetosti, notranjosti spoznanja njegovemu predmetu, na podlagi notranje zunanosti spoznavne kritike, ki jo artikulira kritika kot refleksije, kot filozofija, ki misli v pojmu sveta.

S pojmom sveta vstopa kritična filozofija torej v svet v dvojnem pomenu. Prvič, kriticismem je filozofska zastavitev, ki zagotavlja mišljenju njegovo predmetno referenco, natančneje, zagotavlja primerljivost predmetnega sveta in mišljenja ter tako rešuje filozofijo pred ohromljujočim skepticizmom, ki dvomi v možnost srečanja spoznanja in njegovega predmeta<sup>9</sup>. In drugič, s pojmom sveta filozofija dobesedno stopa v svet: kritika govori *o svetu* vselej iz sveta, vselej je že imanentna spoznavnemu predmetu, ki ga preiskuje. Njeno razmerje do predmeta je strukturno razmerje reflektirajoče sodbe, pri kateri obče, pravilo, ni nekaj danega, ampak je iskano, natančneje, pri kateri se šele v procesu kritičnega razsojanja vzpostavlja tako merilo, pravilo za razsojanje, kakor tudi sam predmet, »primer pravila«, po katerem se ravna kritična razsodba: vzpostavitev občega je zato vselej refleksija o razmerju refleksije do njenega predmeta. O tem, da je kritika notranja svetu, ki ga prikazuje, govori tudi dejstvo, da je filozofija

<sup>9</sup> Zastavek te primerljivosti torej presega čisto epistemološko raven, gre za etično zahtevo, da se človek kot racionalno bitje ne sme prepustiti malodušju kot nekakšnemu negativnemu užitku. Epistemološko gledano ustreza seveda predpostavka ujemanja predmeta in spoznanja scientistični naravnosti novoveškega znanstvenega (samo)razumevanja.

kot sistem, kot nauk, ki se ga je mogoče naučiti v šoli, dvodelna, teoretična in praktična, kot filozofija, ki misli s pojmom sveta, kot kritika torej, ki pretresa veljavnost in meje celote spoznavnih stavkov, pa ima nenadoma tri dele<sup>10</sup>. Povečanje števila delov izvira iz tega, da prišteje kritika k tej celoti samo sebe, da naleti v svojem spoznavnem polju sama nase v obliki neke spoznavne zmožnosti, razsodne moči, ki je spoznavna zmožnost in to hkrati ni. Vendar pa je hrbtna plat vključenosti kriticizma v njegov spoznavni predmet neka paradokсна radikalna zunanost kritike njenemu predmetu, umanjkanje zadnjega pravila za razsojanje o veljavnosti in upravičenosti veljavnostnih zahtev različnih spoznavnih zmožnosti. Sveta, o katerem govori pojem sveta kritične filozofije, ni mogoče prikazati neposredno, ampak le posredno. Posreden prikaz, prikaz sveta kot narave, kot dinamičnega absoluta vseh pojavov, pa je prikaz, ki s tem, ko pogojenemu dodaja točko brezpogojnega, reflektira samo nemožnost prikaza kot njegov notranji pogoj, radikalno izgubo predmeta - predmeta kot danosti - kot pogoj za možnost, da bo sleherni stavek na strani predmetov srečal ustrezen predmet, to se pravi, predmet, s katerim bo stavek dobil svojo potrditev. Hkratnost notranjosti in zunanosti Kantove spoznavne kritike glede na njen predmet nam dovoljuje sklep, da je kriticizem kot filozofija, ki iz šole stopa v svet, filozofska zastavitev, ki kroži okoli vprašanja, kako opredeliti točko, na kateri se križata notranjost spoznanja njegovemu predmetu in neukinljiva distanca spoznanja do predmeta, kako torej artikulirati izgubo predmeta kot tisto, kar predmet šele daje, kako v mišljenju, v simbolnem ponavzočiti moment konstitutivne izgube predmeta, realnega. Drugače rečeno, reflektirajoča struktura Kantove spoznavne kritike nam ne dopušča, da bi kritično preiskovanje spoznavne zmožnosti pred spoznanjem brali zgolj kot poskus zagotoviti si neko trdno in slehernemu spoznavnemu dvomu izvzeto podlago spoznanja. Vse prej jo moramo brati kot zastavitev,

<sup>10</sup> »Četudi je torej mogoče filozofijo razdeliti le na dva glavna dela, na teoretično in praktično, četudi bi morali vse, kar bi radi povedali o lastnih načelih razsodne moči, šteti v njej k teoretičnemu delu, t.j. k umnemu spoznanju glede na pojme narave, se kritika čistega uma, ki mora, preden se lotimo tega sistema, vse to dognati zaradi njegove možnosti, vendarle sestoji iz treh delov: iz kritike čistega razuma, čiste razsodne moči in čistega uma, te zmožnosti pa se imenujejo čiste, ker so zakonodajne a priori« (Kant KUK, »Einleitung«, 87).

ki skuša artikulirati moment nedoločenosti, na katerem temelji teoretična in praktična, v zadnji instanci razsojevalna spoznavna določitev predmeta.

Rado Riha

#### UPORABLJENA LITERATURA

Ferry, Luc, *Philosophie politique* 1, Paris 1984.

Ferry, Luc, *Philosophie politique* 2, Paris 1984.

Ferry, Luc/Renaut, Alain, »Retour à Kant«, v: *Omicar?*, št. 20-21, Paris 1980.

Guillermi, Louis, *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*, Paris 1986.

Laclau, Ernesto, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London 1990, slo. prevod: v: »Nova razmišljanja o revoluciji našega časa«, v: *Beseda, dejanje, svoboda. Filozofija skozi psihoanalizo V, Problemi-Razprave* 1/1990, Ljubljana 1990.

Liotard, Jean-François, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris 1986

Kant, Immanuel, »Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis«, Kant, *Werkausgabe*, zv. XI, Frankfurt/M 1977; slo. prevod »O reku: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso«, v: *Filozofski vestnik* 11, 2, Ljubljana 1990.

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Kant, *Werkausgabe*, zv. III-IV, Frankfurt/M 1977.

Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, Kant, *Werkausgabe*, zv. X, Frankfurt/M 1977.

# O LEPEM PRI KANTU

## Uvod

### Lepo med teorijo in prakso

Veliki Kantovi ločnici čutno/nadčutno in razum/um se na nivoju sistema iztečeta v ločnico teorija/praksa. Na tej ločitvi je Kant vztrajal do konca in ji dal hkrati nek nov pomen, ki ni zvedljiv na njeno običajno, vsakdanje pojmovanje. V uvodnem delu tega teksta bomo poskusili odgovoriti na vprašanje, kateri je ta »novi pomen« razlike med teorijo in prakso ter kako se v polje te razlike vpisuje pojem lepega.

»Vse, kar je pravilno za teorijo, mora veljati tudi za prakso« - s tem stavkom bi lahko strnili rezultat Kantove argumentacije v spisu *O rektu: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso*.<sup>1</sup> Razlika med teorijo in prakso torej ni v tem, da bi v prvi veljalo nekaj, kar v drugi ne velja ali obratno. Nasprotno, teorija je teorija le, če velja tudi za prakso in praksa je praksa le tedaj, če se ujema s teorijo. Toda, če si pobljže ogledamo omenjeni Kantov spis, bomo kmalu spoznali, da moramo začeti znova. Kantova raba besed teorija in praksa v tem spisu namreč ne sovпада s tisto, ki smo jo vpeljali na začetku in v kateri *Kritiki čistega uma* pripada področje teorije, *Kritiki praktičnega uma* pa področje prakse. Kant že na začetku zadevnega spisa pove, da bo tu govoril zgolj o tisti vrsti teorije, ki je utemeljena na pojmu dolžnosti, da se bo torej gibal v kontekstu *Kritike praktičnega uma* - torej v kontekstu razmerja »teorije praktičnega« do prakse. Zato moramo takole popraviti tezo, ki smo jo izpisali kot izhodišče: »Vse, kar je v morali pravilno za teorijo, mora veljati tudi za prakso«, oziroma, »kar velja iz umskih razlogov za teorijo, velja tudi za prakso«. Kantova poanta je enostavno v tem, da je pojem dolžnosti, kot čisti umski pojem, za (moralno) prakso mnogo jasnejši (in konec koncev tudi mnogo »uporabnejši«, čeprav

<sup>1</sup> Slovenski prevod v *Filozofski vestnik* 2/90, prevedel Rado Riha.

uporabnost tu ne more biti merilo) kot pa empirično-praktično izračunavanje tega, kaj nam bo v danem položaju bolj koristilo ali nam prineslo večje dobro. Problem je namreč v tem, da tega dobrega nikoli ne morem zanesljivo izračunati vnaprej, da v svoje dejanje nikoli ne morem vnaprej vračunati vseh njegovih konsekvenc, konsekvenc, za katere pa sem - če sem v svoje dejanje vključil takšno preračunavanje, tehtanje večjega ali manjšega dobrega - absolutno odgovoren. Nič nam torej ne jamči, pravi Kant, da se pri seštevanju za ali proti nekemu dejanju ne bi ušteli. Prav zato je edino praktično dejanje tisto, v katerem nas vodi zgolj *čista forma* kategoričnega imperativa in v katerem je vse drugo postavljeno v oklepaj.

To pa nas pripelje do tiste druge ločnice med teorijo in prakso, do ločnice, ki ni predmet obravnave tega Kantovega spisa, ločnice med razumom in umom oziroma *Kritiko čistega uma* in *Kritiko praktičnega uma*. S pomočjo zgornjih opazk bi jo lahko formulirali takole: teorija kot domena razuma je natanko področje, v okviru katerega *velja* zanesljivost seštevanja razlogov, iskanja vzrokov in učinkov, ker se tu gibljemo na področju sintetičnih apriornih sodb, ki zadevajo »to, kar je«. Nasprotno pa je praktična domena kot domena *najstva* tista, v kateri je takšno »preračunavanje« po eni strani vselej nezanesljivo, po drugi strani in predvsem pa vselej patološko: torej ne-etično in ne-praktično v strogem pomenu besede.

O razmerju med teorijo in prakso, kot ga postavlja reklo »v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso«, se torej lahko sprašujem le v okviru ene ali druge domene, teorije ali prakse, kolikor obe razpadeta na svoj »teoretični« in »praktični« del, in tu velja teza »vse, kar je pravilno za teorijo, mora veljati tudi za prakso«. Nasprotno pa ta teza nima prav nobene vrednosti za razmerje med teorijo in prakso kot ju vzpostavita *Kritika čistega uma* in *Kritika praktičnega uma*, saj bi v tem kontekstu pomenila nič manj kot »vse, kar velja za fenomene, mora veljati tudi za stvari na sebi«. Takšna teza pa je seveda v Kantovi perspektivi nedopustna. Ni ne resnična, ne napačna, je enostavno brez vsake vrednosti. Nas pa tu zanima natanko status tega razmerja, razmerja med teorijo kot paradigmo znanosti in prakso kot etično prakso. Kant vztraja na tem, da sta ti dve področji teorije in prakse ločeni, predvsem pa nezvedljivi eno na drugo. In tu bomo vzeli v bran ta, tolikokrat kritiziran »Kantov dualizem«.

Vemo, da je Kant formuliral tudi »srednji člen« med teorijo in prakso, in sicer kot akt razsodne moči, *Urteilkraft*, ki na prvem mestu zadeva fenomen *lepega*. Marsikaj je odvisno od tega, kako razumemo ta »srednji

člen«, da ga dejansko razumemo kot *člen* in ne kot kakšen spoj ali sintezo obeh ostalih področij. *Urteilskraft* je »most« med teorijo in prakso, nikakor pa ne medij, ki bi ukinjal razliko med njima. - To je bil korak Kantovih učencev, Fichteja in predvsem Schellinga, za katerega sta teorija in praksa zgolj različna izraza istega uma, njuno sintezo pa predstavlja prav ideja lepega kot vrhovna ideja.

Kant sam nikakor ne pride do takšnega sklepa. Spoznanje, vednost na eni strani ter (etično) dejanje na drugi strani sta »strukturno« nezdružljiva. Pri tem seveda ne gre za obskurantizem tipa »spoznanje je zlo in vednost navlaka, ki se je moramo otresti in iti vase, da bi lahko delovali čisto«. Gre za to, da praktično dejanje ni realizacija določene vednosti, da ni enostavno prehod »od besed k dejanjem«. Po drugi strani pa gre za to, da Kant vztraja na točki, kjer »reči« ni več isto kot »storiti«, in da na tem ne vztraja zaradi kakšnega zdravorazumskega, predteoretskega prepričanja, temveč - če rečemo z Millerjem<sup>2</sup> - ker ne sanja o popolni resorbciji dejanja v označevalce. Pravo (etično) dejanje je vselej dejanje, za katerega ne moremo najti besed, s katerimi bi ga utemeljili, saj je utemeljeno prav in izključno v svoji lastni formi kot neutemeljivi s čimerkoli zunaj nje same. In v tem vidimo teoretsko prednost razvpitega Kantovega dualizma. S tem pa nikakor ni zanikana eksistenca obsežnega področja, kjer »reči« je isto kot »storiti«. - Nasprotno, Kant mu posveti velik del tretje *Kritike*. Presojanje lepega se namreč, kot bomo videli, v neki točki izkaže prav za svojevrstni modus onega »*how to do things with words*«.

Moment stičišča teorije in prakse, »most« med njima, torej ni v funkciji brisanja razlik, temveč predvsem v funkciji tega, da točke, kjer do tega stika ne pride, ohranijo svojo avtonomijo in svojo vrednost. To isto avtonomijo pa s tem ohrani tudi pojem lepega, ki je kot »srednji člen« predvsem *člen*.

### Lepota kot štirikratni paradoks

Čeprav je lepo kot področje estetskega po eni strani opredeljeno kot tretji člen, člen med teorijo in prakso, pa ga lahko v neki drugi perspektivi razberemo tudi kot četrti moment: če namreč za prve tri vzamemo čutnost, razum in um. Čeprav Kantova teorija estetskega temelji na pojmu čuta, ni

<sup>2</sup> Cf. Jacques-Alain Miller, »Jacques Lacan: Opombe h konceptu passage à l'acte«, *Beseda, dejanje, svoboda*, Problemi-Analecta, Ljubljana 1990.

zvedljiva nanj. Estetika v tretji *Kritiki* ni teorija čutnosti. Takoj, ko je Kant v prvi *Kritiki* vpeljal pojem »transcendentalne estetike«, je opozoril na dvojno rabo besede estetika. Razlika med estetiko kot teorijo čutnosti (kar je prvotni pomen grške *aisthesis* in za kar gre v *Kritiki čistega uma*) ter estetiko kot teorijo lepega oz. teorijo sodb okusa je v naslednjem: čutnosti kot taki je mogoče najti apriorna načela (prostor in čas kot apriorni formi čutnosti), nasprotno pa to ne velja za tisto »čutnost«, s katero imamo opravka pri fenomenu lepega (apriornih pogojev lepega ni mogoče določiti). In prav to je glavni problem tretje *Kritike*: kako utemeljiti diskurz o lepem, če se pri tem ne moremo opreti na noben določen (apriorni) pojem, zakon ali smoter. - Če se torej ne moremo opreti ne na teorijo, ne na prakso. Kako sploh določiti fenomen lepega? V naslednjih treh razdelkih bomo sledili Kantovi analizi od § 1 do § 22, kjer se skuša Kant v štirih korakih, izmed katerih vsak predstavlja svojevrstni paradoks, približati definiciji lepega.

## I. definicija

Formulacija kot je »čisto ugodje«, oziroma »čisto ugajanje« (*Wohlgefallen*), *Wohlgefallen* brez vsakega interesa, se zdi nasploh - še posebej pa v okviru Kantove filozofije - *contradictio in adjecto*. Ali nas ni *Kritika praktičnega uma* naučila prav tega, da je bistvena komponenta vsakega ugodja natanko njegova patološkost, torej »nečistost«? In vendar uporabi Kant prav to formulacijo za prvo definicijo lepega, definicijo z ozirom na kvaliteto. Čisto ugodje, ugajanje brez vsakega interesa, brez vsake želje v običajnem pomenu besede, je prvi pogoj tega, da sploh lahko obstajajo estetske sodbe in da se »kritika okusa« ne raztopi v mlako onega *de gustibus non est disputandum*. Ugodje v lepem je ugodje brez interesa, brez užitka in brez predstave nekega pojma. V prvi vrsti to pomeni, da estetsko dojemamo in presojujamo nek predmet zgolj tedaj, če je njegova *eksistenca* postavljena v oklepaj. - Kant namreč interes definira prav kot ugajanje, ki ga povezujemo s predstavo eksistence nekega predmeta. Nekaj me »intersira«, če mi eksistenca le-tega nekaj pomeni. Ni mi všeč zgolj predmet temveč tudi njegova eksistenca. Če mi je nek predmet prijeten in zbuja v meni zadovoljstvo, je to ponavadi povezano z željo po tem predmetu. Čisto ugodje pa je ugodje, ki ni ugodje zadovoljitve. To, da neka npr. umetnina ugaja našim čutom ali našemu umu, je še ne naredi za lepo. Lepo ni niti



tisto, v čemer se naslanjajo naši čuti, niti tisto, v čemer bi užival naš razum, niti ni povezano z umskim pojmom dobrega. In čeprav so lahko v neki umetnini prisotne vse te tri komponente, ni to, kar imenujemo lepo, zvedljivo na nobeno. Ko tako Kant razvije razliko med pojmom dobrega, občutkom prijetnega in čistim ugajanjem, ki je edino povezano z lepim, zaključí:

»Okus je sposobnost presojanja nekega predmeta ali nekega načina predstavljanja preko ugajanja ali neugajanja brez vsakega interesa. Predmet nekega takšnega ugajanja se imenuje lep.«<sup>3</sup>

Obstajajo različna branja te Kantove teze. Manfred Frank<sup>4</sup> jo na primer naveže na sledečo Sartrovo izpeljavo iz *L'imaginaire*:

»Estetski objekt je neko *irealno* ... realni so rezultati potez čopiča, napojenost platna z barvami, zrnata struktura platna, glazura, ki jo naneseemo preko barv. Toda prav vse to nikakor ne tvori objekta estetskega vrednotenja. To, kar je «lepo», je nasprotno neka bit, ki se ne nudi percepciji in ki je v svoji lastni naravi ločena od sveta ... cilj umetnika je ustvariti celoto *realnih* tonov, ki omogočajo manifestacijo onega irealnega.«<sup>5</sup>

Po tej interpretaciji se torej estetska sodba ne nanaša ne nek »realni« eksponat, predmet, temveč na tisto v tem predmetu, kar ni zvedljivo na njegov »eksistenčni opis«. Naj se zdi ta interpretacija še tako privlačna, je njen domet vendarle precej omejen. Ne daje nam prav nobene opore, na podlagi katere bi lahko konceptualizirali to »irealno« in predvsem njegovo razmerje do subjekta, ki »estetsko vrednoti«. Zvemo le, da je lepota neki X, neki paradoksní presežek vsega materialnega in »realnega«, vsega, kar je mogoče »objektivno« izreči npr. o lastnosti neke slike. Predvsem pa takšna interpretacija ne more rešiti Kanta pred očitkom, da je v svoji teoriji

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, I. Kant Werkausgabe, Suhrkamp, Frankfurt/M, več izdaj, zv. X, str. 124.

<sup>4</sup> Manfred Frank, *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1989.

<sup>5</sup> Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris 1940, str. 240-241.

nekonistenten. Bistveno vprašanje namreč ostaja, kaj Kanta avtorizira, da lahko v tretji *Kritiki* naenkrat vpelje občutek ugodja kot *čist*, nepatološki, če pa je vsa njegova dotedanja teorija dokazovala prav nasprotno. Kako lahko pri dojetanju lepega eliminiramo čutnost naših čutov, ki so konec koncev naš edini dostop do lepega? Ali Kant ne zahteva nemogočega? Ali se v tej zahtevi ne skriva laž neke izumetničene poduhovljenosti? In ali Kantovo vztrajanje na čistem ugodju ne pomeni, da bi morali pred vsakim dojetjem lepega prestati neskončni proces očiščevanja naših čutov in našega »ugodja«?

Precej daljnosežnejša kot Sartrova je v tem pogledu Lacanova interpretacija, namreč njegov komentar Antigone, ki pa ni le komentar Antigone, temveč tudi komentar Aristotelove in, na drugi strani, Kantove estetike.

Pojdimo po vrsti. Lacan se najprej izogne spolzkemu in večkrat ob-skurnemu terenu ločevanja med realnim in irealnim s tem, da kot ključno vzpostavi neko drugo razlikovanje, ločnico realnost/realno, eksistenca/existenca. V tej perspektivi ima zdaj lepota kar največ opraviti z realnim in je hkrati nekaj, do česar ne pridemo z opisovanjem realnosti. Vendar tu nikakor ne gre zgolj za terminološko-lepotni popravek. Realno je - za razliko od irealnega - koncept. Koncept, v okviru katerega tudi tisti skrivnostni X dobi svoje ime: *objet a*, objekt-razlog želje. Od tod je zdaj moč izpeljati temeljno razmerje subjekta do lepega, razmerje, ki ga uravnava dialektika želje. V Lacanovi perspektivi je v »občutju« lepega v igri prav subjektova želja. Toda - in to lahko štejemo za Lacanovo interpretacijo Kantovega čistega *Wohlgefallen* - pot, ki jo Lacan prehodi v svojem komentarju Antigone, je prav pot razlikovanja dveh komponent želje: želje *po nečem* in »čiste želje«, želje v »čistem stanju«, pot, če lahko tako rečemo, očiščena želje.

»Tu, ob prečkanju tega polja, tega območja, se žarek želje odbije in lomi ter nam tako daje videti ta izjemni učinek, ta najbolj temeljni učinek, ki ga imenujemo učinek lepega na željo. Gre za to, da uvidimo tisto, kar željo podvaja na njeni poti. Nikakor ne moremo reči, da želja z dojetjem lepote povsem zamre. Želja gre namreč svojo pot, toda prav tu jo bolj kot kjerkoli drugje spremlja občutek prevare, ki ga na nek način izkazuje polje bleska in sijaja, kamor se želja pusti zavesti. Na drugi strani pa je njen neprelomljen, toda odbit, odsevan nemir, za

katerega želja ve, da je kar najbolj realen. Toda tu sploh ni več objekta. Od tod izvirata dve plati narave oziroma zamrtja želje vsled lepote, pri katerih vztrajajo nekateri misleci, denimo Tomaž Akvinski, ki sem ga zadnjič citiral. *Po drugi strani pa od tod izvira zlom slehernega objekta, na katerem vztraja Kantova analiza v Kritiki razsodne moči.*<sup>6</sup>

Tako torej Lacan interpretira Kantovo vztrajanje na zlomu (eksistence) slehernega objekta, ko se gibljemo na teritoriju lepote. Toda, glede na probleme in vprašanja, ki smo jih izpostavili zgoraj in ki jih prinaša s seboj Kantova vpeljava čistega, nepatološkega ugajanja, je ključen naslednji Lacanov poudarek: ta zlom objekta oziroma našega interesa je že *učinek lepega*. Ne gre za to, da moramo svoje »ugodje« oziroma svojo »željo« najprej očistiti vseh patoloških vzgibov in nagnjenj, interesov, da bi se bili nato sposobni prepustiti čisti kontemplaciji lepega. Gre nasprotno za to, da je ta čistost ugodja oziroma želje že učinek tega, da smo naleteli na lepo, je že »učinek lepega na željo«. Kant sam poudari, da je ugodje učinek in ne vzrok našega dojetja lepote (prim. § 9). »Indikator« tega, da imamo opravka z lepoto, je prav v tem, da ne moremo *uživati v njej*, da je ne moremo užiti. Z lepoto imamo opravka zgolj tedaj, če jo v naši zavesti spremlja grožnja »ne dotikaj se lepega...!« To je moment, ki ga Derridajeva interpretacija<sup>7</sup>, zaposlena z iskanjem »čistih rezov«, povsem spregleda. Formulacija, ki jo uporabi sam Derrida, namreč »fascinacija brez želje«, je tako zanj zgolj vpis čistega reza na poti k iskanju koherentnosti sistema, ob strani pa pušča možnost, da bi fascinacija dejansko lahko imela tak, torej odbijajoč učinek na željo: da se tistemu, kar me zares fascinira, nikoli ne upam preveč približati, da je lepota nekaj, *na kar sam subjekt odgovori s »čistim rezom*«, da torej čisti rez ni le teoretsko-metafizično orodje.

V tem smislu je lepota »zlom objekta« in v tem smislu je *Wohlgefallen*, s katerim imamo opravka pri lepoti, čisto, brez vsakega interesa na objektu - saj, kot pravi Lacan, »tu sploh ni več objekta«. Morda ni odveč opozorilo, da Lacan tu uporablja besedo objekt v pomenu predmeta in ne v smislu *objet a*. Zgornje besede bi lahko razumeli prav tako, da se pri dojetju lepega *objet a* »osamosvoji«, odlepi od vsakega partikularnega objekta, ki ga sicer

<sup>6</sup> Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1988, str. 247-248. Podčrtala A. Z.

<sup>7</sup> Jacques Derrida, *La vérité en peinture*, Flammarion, 1978.

lahko naseljuje v subjektovi fantazmi. Prav s tem je povezan tudi moment katarze, ki naša občutja očisti vsega, kar je na njih »patološkega« - torej fiksacije na katerikoli partikularni objekt, ki naj bi obljubljal zadovoljstvo. Antigonja je lepa, ni pa »predmet poželenja«.

## II. in IV. definicija

Nadaljnji problem, s katerim se spoprime Kant v svoji analizi lepega, je problem občosti. Kaj je tisto v moji estetski sodbi, kar jo naredi za več kot golo mnenje? Dilema ni majhna. V okviru same kantovske paradigme, kot jo vzpostavi *Kritika čistega uma*, se zdi nerešljiva. Če izhajamo iz delitve na objektivne in subjektivne sodbe v strogem pomenu, potem je stvar tako rekoč izgubljena. Estetske sodbe ne morejo biti objektivne sodbe, saj bi to pomenilo, da izhajajo iz čistih razumskih pojmov kot *apriornih*. Če bi bilo temu tako, potem bi bilo zmožni vnaprej navesti vse pogoje, ki jim mora nekaj zadostiti, da je lepo. Estetika bi postala znanost, umetnost pa zgolj tehnična izvedba, izpeljava čistih pojmov. Če pa bi bile estetske sodbe zgolj in čisto subjektivne, potem bi izgubile vsako veljavo. To ne bi bile več sodbe, temveč izrazi mnenja. *De gustibus non est disputandum*. Estetske sodbe niso ne apriorne, ne aposteriorne, ne izhajajo ne iz zakona (oz. pojma), ne iz (preteklega) izkustva. Kaj torej so? Kantova rešitev tega problema je izredno elegantna. Izhaja enostavno iz tega, da poleg apriorne občosti zakona obstaja še neka druga občost - simbolna občost, občost »simbolnega pakta«.

Sodba okusa je za Kanta nek svojevrstni akt interpelacije:

»Človek/ predmeta ne sme imenovati lepega, če ugaja zgolj njemu. Marsikaj utegne biti zanj dražljivo in prijetno, toda to nikogar ne zanima; če pa za nekaj reče, da je lepo, *prisoja* drugim to isto ugajanje; ne sodi le zase, temveč za vsakogar in potem govori o lepoti, kot da bi bila lastnost stvari; zato pravi: ta reč je lepa in na soglasje drugih ne računa morda zato, ker bi se večkrat prepričal, da so res soglašali z njegovo sodbo, temveč to soglasje *terja* od njih.«<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, str. 126.

Sodba okusa »zahteva od vsakogar, da pristopi«, »ne postulira soglasnosti vsakogar, temveč zgolj pripisuje to soglasje kot primer pravila».<sup>9</sup>

Derridajevo branje Kanta v tem vidi enostavno »uzakonjenje prisile«, kar je seveda na sebi dovolj »slabo«, in zato niti ne poskusi iskati česa, kar bi bilo v zgornjih Kantovih postavkah teoretsko zanimivo. (Razen tega seveda, da je »občnost brez pojma« spet čisti rez, utelešen v tistem brez.) Tu bomo raje izhajali iz vprašanja, kaj je na tem »čistem rezu«, ki občnost loči od pojma in apriornih zakonov, zanimivo za teorijo.

Do občnosti sodbe o nečem kot lepem torej ne pridemo ne na podlagi (preteklega) izkustva, niti ne na podlagi apriornega pojma o lepem, temveč skozi akt same te sodbe, skozi neko *govorno dejanje*. S tem smo prišli do momenta, na katerega smo opozorili na koncu uvoda, namreč »*how to do things with words*«. In v tem kontekstu bi lahko *Urteilskraft* prevedli kar dobesedno kot *moč sodbe*, moč sodbe, da konstituira nek simbolni univerzum veljavnosti te sodbe.

Vendar pa je »govorno dejanje«, ki je lastno estetskim sodbam, precej specifično. Oglejmo si ga поблиže. Sodba okusa je zahteva, s katero se subjekt naslavlja na druge. Zato mora že v svoji formi vsebovati neko mesto, mesto *vseh drugih*, v katerem se mora prepoznati vsak posamezni subjekt. Tu, pravi Kant, gre za konstelacijo »*eines jeden für jeden anderes*«. - Čeprav lahko iz tega po eni strani izpeljemo sklep, da je s svojo sodbo vsak prvi Sodnik (kar z drugimi besedami pomeni, da ni prvega Sodnika), pa velja stvar še enkrat obrniti. Ni enostavno nek partikularni subjekt, nek partikularni »jaz« tisti, ki izreka zahtevo, v kateri se morajo vsi drugi prepoznati. Nasprotno, »vsak eden«, vsak tisti, ki izreče sodbo »to je lepo«, se že prepozna kot naslovljenec prav te zahteve kot zahteve Drugega, nekega simbolnega mesta. Bistveni korak, ki ga moramo storiti, je torej v naslednjem: ne gre za to, da jaz kot jaz »vsiljujem«, pripisujem svoje sodbe drugim. Gre za to, da v svoji sodbi jaz sam vselej že govorim kot Drugi, da se na »vse druge« ne naslavljam s svojo zahtevo, temveč z zahtevo samega Drugega, Drugega kot mesta, na podlagi katerega je možna občnost sodb okusa in na podlagi katerega šele lahko zahtevam soglasje vseh. Poskusimo to podrobneje izpeljati na podlagi Kantovih primerov. Kant odločno vztraja na tem, da so sodbe kot »jaz mislim, da je to lepo« ali »meni je to lepo« *contradictio in adjecto*. Lahko rečem »meni je to všeč«, ne morem pa reči »meni je to

<sup>9</sup> *ibid.*, str. 130.

lepo«. Če je nekaj lepo, pravi Kant, potem je lepo prav zato, ker ni lepo *meni* kot partikularnemu subjektu. Estetska sodba se torej konstituira v premiku od

»*Meni* je to všeč«

k

»To je lepo«.

Takoj vidimo, kaj se zgodi s tem premikom: sodba se »desubjektivira«. Izgine vpis subjekta izjave, vendar pa se subjektivnost »preseli« v predikat (lepo je subjektivno-obči pojem). Prav to pa je način, kako se v sodbo vpiše 1.) subjekt izjavljanja, Drugi in 2.) prazno mesto, v katerem se lahko »vsi drugi« prepoznajo kot nosilci te izjave. Subjekt izjavljanja se seveda v sodbo vpiše prav kot odsoten. Zdi se, da izjava prihaja »od nikoder«, prav zato pa se (vsak) naslovnik lahko prepozna kot vir izjave.

Zdaj že lahko odgovorimo na vprašanje, kaj legitimira mojo sodbo, da je nekaj lepo: predpostavka, da je to lepo za pogled Drugega. Ne gre za to, da se pri svoji sodbi oziram na »vse druge«, na to, kaj bodo rekli drugi. Oziram se na drugega kot simbolno entiteto, ki mi šele omogoči, da jaz kot jaz izrekam *občo* sodbo »to je lepo«. To, kar je na lepi stvari »priobčljivo«, je način, kako je vanjo vselej-že vpisan pogled Drugega.

Pa vendar je ta odgovor zaenkrat še delen, nanaša se v prvi vrsti na jezikovni mehanizem, ki omogoča to paradokсно občost tam, kjer nimamo ne pojma, ne zakona. Brati ga je treba v povezavi s Kantovo četrto definicijo lepega, ki se glasi, da je lepo »nujnost brez pojma«. Tu Kant podrobneje razvije tisti moment druge definicije (»občost brez pojma«), kjer gre za to, da v svoji sodbi od drugih soglasje *zahtevamo*. Kant poudari, da gre tu za »eksemplarično« nujnost, nujnost, ki izhaja iz nekega partikularnega primera, ki ga v svoji sodbi naredim za *primer pravila*. Edino primer - povsem drugačen od objekta - je v skrajni instanci tisto, kar nam v kategoriji lepega omogoča transmisijo.<sup>10</sup> In prav primer je vpis funkcije Drugega, konstitucija simbolnega mesta, v razmerju do katerega *moja* sodba prejme *splošnejšo* veljavo, v registru govora o lepem pa odpre razsežnost resnice. Pomembno pri tem je, da Kant tu eksplicitno loči primer od ideala (lepega). Primer nima in ne more imeti vloge ideala, je nosilec simbolne in ne imaginarne funkcije v registru estetskega. Primer je nekaj, kar opredeljuje

<sup>10</sup> To temeljno Kantovo postavko vzame Lacan za izhodišče svojega komentarja Antigone, Antigone kot primera.

formalno strukturo lepega, išče formalne koordinate lepega, ne glede na partikularno vsebino, ki te koordinate naseljuje.

### III. definicija

Smotrnost brez smotra (tudi »formalna smotrnost«, »subjektivna smotrnost«) je tretji korak Kantove analize lepega, tretji ključni moment lepega. Najenostavneje bi ga lahko definirali takole: formalna smotrnost ne zadeva stvari (v njihovem razmerju do smotra), temveč način, kako mi spoznavamo te stvari. Stvar lahko dojemamo kot smotrno, ne da bi nas pri tem vodila predstava nekega določenega smotra, ampak zgolj čista forma same smotrnosti. Lepo je nekaj, kar ustreza nečemu, česar pojma ne poznamo. M. Frank tudi ta moment interpretira skozi Sartra, natančneje skozi Sartrovo interpretacijo miline, gracioznosti (*grâce*) nekega gibanja, ki jo definira kot presežek mehaničnega gibanja. Graciozno telo je »instrument, ki manifestira svobodo«. Sartrova interpretacija tu sledi paradigmi, ki smo jo izpostavili zgoraj ob problemu prve definicije: v gracioznem gibanju je »golota mesa v celoti prisotna, vendar je ni mogoče videti«. <sup>11</sup> Ta referenca torej prej sodi k interpretaciji prvega vprašanja, vprašanja »kvalitete« izkustva lepega. In dejansko Frank v nadaljevanju to spet naveže na moment »irealnega« na estetskem objektu. Vendar pa opredelitev »smotrnost brez smotra« vnaša v razpravo o lepem še neko drugo, novo razsežnost, ki ni zvedljiva na koncept »idealnega objekta« umetnosti, pa naj ga razumemo kot »irealnega« ali kot »realnega«. Vpeljuje *razsežnost smisla*, ki jo je v svojem spisu »Smisel in dejstvo« obsežno razvil Eric Weil <sup>12</sup>. Čeprav se ne strinjamo z vsemi zaključki, do katerih pride Weil (predvsem ne z njegovim sklepom, da je s tem na nek način odpravljen rez med teorijo in prakso), je njegova argumentacija vsekakor vredna, da jo na kratko povzamemo. Weil izhaja iz tega, da - v skladu s kantovsko dikcijo - obstaja dvojce elementarnih, ireduktibilnih *dejstev*: dejstvo razuma oziroma dejstvo znanosti na eni strani in dejstvo uma oziroma dejstvo moralnega zakona na drugi. Temu doda tretje »dejstvo«, namreč, da dejstvo samo na sebi nima smisla. Naše mišljenje kot tako ima značaj naključja. Tretja *Kritika* je po Weilu napisana prav kot odgovor na to vprašanje, vprašanje smisla. Novo dejstvo, ki ga

<sup>11</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, str. 470.

<sup>12</sup> Eric Weil, »Sens et fait«, *Problèmes kantians*, Vrin, Paris 1990.

odkrije ta kritika, je čut, *Sinn*, vendar ne le *Sinn* v pomenu čuta, temveč tudi in predvsem v pomenu *smisla* (tako v nemščini kot v francoščini ima namreč beseda *Sinn* oziroma *sens* ta dvojni pomen). Če torej rečemo kar z Weilom, »la *Critique de la Judiciaire* veut comprendre les faits sensés ... à présent, le sens est un fait, les faits ont un sens, voilà la position fondamentale de la dernière *Critique*.«<sup>13</sup>

Prav smotrnost je seveda tista, ki v razpravo vpotegne razsežnost smisla. Lepota je lepota zgolj, če je naključna, če vemo, da ne služi nobenemu smotru, da ni ustvarjena z nobenim posebnim namenom. Prav zato so za Kanta elementarni primeri lepega naravne tvorbe. Vendar pa je to, kar neko naravno tvorbo naredi za lepo, hkrati to, da v nas zbudi občutek *kot da narava ve*, kaj dela, *kot da ima ta naključnost nek pomen*. Takšnemu učinku Kant pravi »smotrnost brez smotra«. Tisti »brez smotra«, ki je vpisan v Kantovo neutrudno ponavljanje, da je ta smotrnost oziroma nujnost sama naključna, pa ima enake konsekvence tudi za status smisla, ki ga uvaja: smisla se v tem kontekstu po definiciji drži moment naključja. Formalna smotrnost, za katero gre tu, ni delo nekega duha ali neke osebe, ni rezultat neke dejavnosti, temveč enostavno *je*, nanjo »naletimo«, vselej ima obliko nekega *srečanja*, nečesa, česar se ne nadejamo.

Ta izhodiščna paradigma ima dve zanimivi konsekvenci, prva zadeva status subjekta, druga pa status stvari na sebi. Začnimo s to drugo. V perspektivi problematike smisla lahko postavimo v novo luč razmerje med stvarjo na sebi in fenomenom, »stvarjo za nas«. Stvar na sebi je kot taka polje neke radikalne odsotnosti smisla, je utelešenje ne-smisla. Stvar je »na sebi« prav zato, ker »za nas« nima nobenega smisla. Fenomen pa je natanko stvar na sebi, ki je prejela nek smisel. Hkrati je prav smisel tisto, kar svet fenomenov naredi za več kot zgolj konglomerat vzrokov in učinkov, saj vpelje novo razsežnost, razsežnost simbolnega, ki ni zvedljiva nanje. (Od tod lahko razumemo Kantovo vztrajanje na tem, da »prakso« kot register čistih moralnih dejanj veže na področje stvari na sebi, noumena, tega, kar uhaja fenomenom. Etično dejanje nikoli ni »smiselno« dejanje. Dejanje storim le, če sledim izključno čisti, *brez-smiselni* formi kategoričnega imperativa. Ves svoj smisel črpa prav iz tega, da ostaja zunaj smisla, da je *hors-sens* v strogem pomenu besede. Prav zato pa po našem ni mogoče reči, da je z vpisom smisla izbrisan prepad med teorijo in prakso, razumom in umom. Nasprotno, z njim šele dobi svojo pravo razsežnost.

<sup>13</sup> *ibid.*, str. 64-65.



Kaj pa ta razsežnost smisla pomeni za status subjekta, ki na primer dojema nekaj kot lepo?

Znano je, da se tretja *Kritika* ukvarja s tistimi dejstvi, na podlagi katerih ne moremo graditi znanosti v klasičnem pomenu besede, ki torej niso apriorno določljiva in zakonita, z eno besedo, ki so *kontingentna*. Opraviti imamo torej z nekim nesmisлом, ki se razgrinja na ravni samih fenomenov, ki pa vendarle kaže nek smisel ali natančneje, na katerega odgovorimo s smislom. Naše poznavanje narave (v širšem smislu) ostaja »nepopolno«, »necelo«: in natanko ta nevednost na ravni dejstev, nas naredi za gospodarje smisla. Smo gospodarji smisla, ker nismo gospodarji dejstev. Prav ireduktibilna naključnost, ne-utemeljenost, odsotnost vzroka določenih dejstev, je vzvod produkcije smisla. Tam, kjer umanjka mehanizem vzročnosti, vskoči smisel. In lepota je učinek takšnega »manjkajočega člana«. V to linijo interpretacije lahko umestimo tudi Lacanovo tezo, da lepota vselej vznikne na ozadju nekega manka, praznine.

Po drugi strani pa se ta manko vzroka oziroma smotra v fenomenu lepega vanj vpisuje kot nemožnost »vednosti o lepem«. Znanstveni diskurz lahko pove vse o nekem predmetu, vse, razen tega, zakaj je lep. - Saj je lep prav zaradi tega, ker za to (da je lep) nima nobenega vzroka. Tulipan nima nobenega vzroka za to, da je lep, in v tem je njegova lepota. Ta ne-vednost, nemožnost utemeljitve je strukturno nujna, ni nekaj, kar bi lahko sčasoma »nadoknadili«. Do natanko tega momenta pride v svoji analizi tudi Derrida:

»O tulipanu lahko vemo vse, in to izčrpno, razen tega, zakaj je lep. To, zakaj je lep, ni nekaj kar bi lahko nekega dne vedeli, tako da bi nam napredek spoznanja kasneje omogočil, da ga imamo za lepega in da vemo, zakaj. Ne-vednost je stališče, katerega ireduktibilnost daje mesto lepemu, temu, kar imenujemo lepo.«<sup>14</sup>

Alenka Zupančič

<sup>14</sup> J. Derrida, *La vérité en peinture*, str. 103.



Louis Althusser

## MACHIAVELLIJEVA SAMOTA

Gotovo mi boste ugovarjali, da je paradokсно omenjati samoto ob imenu avtorja, ki ni nikoli prenehal preganjati zgodovine, ki so ga *neprestano*, vse tja od XVI. stoletja do naših dni, bodisi obsojali kot hudiča, kot najhujšega vseh cinikov, bodisi udejanjali največji politiki, bodisi hvalili zaradi njegove drznosti in globine njegove misli (v času Aufklärung, Risorgimento, s strani Gramscija itd.). Kako je torej mogoče govoriti o Machiavellijevi samoti, ko pa ga skozi vso zgodovino vidimo vztrajno obkroženega z obsežno družbo nezvedljivih sovražnikov, zagovornikov in pozornih komentatorjev?<sup>1</sup>

Pa vendarle lahko govorimo o samoti, če si v spomin priključimo tisti *razcep*, ki ga je Machiavellijeva misel vcepila vsem tistim, ki so se z njo ukvarjali. Dejstvo, da do te mere cepi bralce na zagovornike in nasprotnike, še več, da jih tudi ob spremenjenih zgodovinskih okoliščinah ne neha cepiti, nam dokazuje, da ga le *stežka pripišemo nekemu taboru*, ga razvrstimo; da le s težavo zatrdimo, kdo je in kaj misli. Njegova samota je v prvi vrsti ravno posledica tega, da se zdi *nerazvrstljiv*, da ga ne moremo v družbi z drugimi misleci uvrstiti v nek tabor, v neko tradicijo - kakor lahko npr. nekega avtorja uvrstimo v aristotelovsko tradicijo, drugega pa v tradicijo naravnega prava. Prav zaradi *nerazvrstljivosti* se je nedvomno tudi moglo zgoditi, da mu tako različne strani in tako veliki avtorji niso mogli priti do živega, ne

<sup>1</sup> Pričujoče besedilo povzema predavanje, ki ga je imel avtor leta 1978 na *Fondation Nationale des Sciences Politiques*. Doslej je bilo objavljeno v Nemčiji in Veliki Britaniji, v francoščini pa prvič v reviji *Futur antérieur*, št. 1, pomlad 1990, str. 26-40.

da bi se jim del njega vselej izmuznil - pa najsi so ga obsojali ali si ga prisvajali. Kot da gre pri Machiavelliju vselej za nekaj *neujemljivega*. Če torej odmislimo njegove goreče zagovornike in se s časovnim zamikom lotimo tistih *komentatorjev*, ki se zadnje stoletje ukvarjajo z njegovim delom, tedaj bomo v njihovem presenečenju odkrili natanko nekaj te resnice. Omenil sem Machiavellijevo misel. No, veliki sodobni komentatorji so dejansko privzeli (sicer resda na reflektiran način) *neko potezo*, ki naj bi domnevno pripadala Machiavellijevi misli in ki nam lahko pojasni silovite razcepe, ki jih je Machiavelli v zgodovini navdihnil. Na videz gre res za klasično misel, kolikor si zada nek predmet - npr. *Vladar* in različne oblike vladavine -, nato pa analizira oblike vladavine, način njihovega dosega in ohranitve ter način vladanja z njimi. Posedovati videz klasične misli pomeni posedovati videz misli, ki je prepoznavna, razpoznavna in pomirjujoča; videz misli, ki je lahko razumljena na enoznačen način, četudi pušča probleme odprte. Toda komentatorji se skoraj vsi po vrsti strinjajo, da gre pri Machiavelliju za vse kaj drugega kot za odprte probleme - da gre namreč za *neko enigma*, še več, da se te enigme preprosto sploh ne da razvozlati. Croce je ob koncu svojega življenja dejal: Machiavellijevo vprašanje *ne bo nikoli razrešeno*. Formulacije te enigme pa so močno različne. Najbolj znana je seveda naslednja dilema: je Machiavelli monarhist ali republikanec? Obstajajo pa tudi precej bolj subtilne oblike: kako je mogoče, da je njegova misel kategorična, a se obenem nenehno izmika? Zakaj je zgrajena - kot je v svojem doktoratu izvrstno pokazal Claude Lefort - iz samih prekinitev, digresij, nerazrešenih protislovij? Kako je mogoče, da je neka tako očitno mojstrsko obvladana misel v resnici obenem tako prisotna in tako zmuzljiva, tako dovršena in hkrati nedovršena v samem svojem izrazu? Brez dvoma več kot dovolj vznemirljivih argumentov v prid ideji o tem, da je Machiavellijeva *samota /solitude/* v zvezi z *nezaslišanim /insolite/* značajem njegove misli.

Ne le komentatorji, tudi običajni bralci lahko pričajo o tem. Celo tisti, ki danes prelista *Vladarja* in *Razmišljanja*, te tristopetdeset let stare tekste, se znajde v položaju, ki ga je Freud imenoval tuja domačnost, *Unheimlichkeit*. Ti stari teksti nas interpelirajo, kot bi pripadali našemu času; dotikajo se nas, kot bi bili na svojevrsten način napisani prav za nas; povedo nam nekaj, kar se nas neposredno tiče - ne da bi povsem natančno vedeli zakaj! De Sanctis je ta nenavaden vtis zelo dobro povzel že v XIX. stoletju, ko je za Machiavellija dejal: »Ujame nas v presenečenju, pusti pa v razmisleku...«.

Od kod ta udarec, od kod presenečenje? Čemu razmislek? Zato, ker se njegova misel nadaljuje v nas, nam samim navkljub. Čemu razmislek? Zato, ker se ta misel ne more nadaljevati v nas, ne da bi zmotila tisto, kar sami mislimo, ne da bi nas presenetila. Kot misel, ki nam je neizmerno blizu, a je vendarle doslej nismo nikoli srečali, in ki ima nad nami to presenetljivo moč, da nas pusti osuple. Osuple pred čim?

To ni osuplost pred običajnim odkritjem, odkritjem nekoga, ki bi naj veljal za utemeljitelja sodobne politične znanosti, kolikor bi naj jo obravnaval - kot npr. trdi Horkheimer - po Galilejevem vzoru, se pravi, skušal vzpostaviti variacije združenih elementov v trajnem razmerju, ki bi torej vladavino Držav obravnaval na pozitiven način, »to je tako« in »taki so zakoni«. Ne, ni odkritje tega reda tisto, ki nas pusti osuple - kajti kolikor se je tovrstno odkritje že zasidralo v naši kulturi in se podaljšalo v celotno znanstveno tradicijo, smo se nanj že navadili in nas ne more več presenetiti, nas »ujeti v presenečenju«. Obenem pa se Machiavelli vendarle sam nanaša na način vseh velikih političnih odkriteljev, podobno kot Vico in Montesquieu, kot iznajditelj novega galilejskega spoznanja, za njegovo misel pa se zdi, da je ostala brez pravega nadaljevanja, osamljena v času in v posamezniku, ki je videl njeno rojstvo, ki jo je celo sam porodil.

Prav tu zadevamo ob odločilno točko Machiavellijeve samote in nenaavadnosti. Toda predno do nje pridemo in če naj sploh pridemo, bi rad opozoril na to, da moramo najprej razpršiti klasično formo Machiavellijeve enigme.

To klasično formo je mogoče izreči na naslednji način: je bil globoko v sebi Machiavelli monarhist, kakor se dozdeva ob branju *Vladarja*, ali pa je bil republikanec, kakor se zdi, če beremo *Razmišljanja ob prvih desetih knjigah Tita Livija*? Običajno je torej vprašanje zastavljeno na tak način. Toda zastaviti vprašanje tako, pomeni kot samoumevno sprejeti neko *predhodno klasifikacijo vladanj*, neko tipologijo vladanj, klasično vse tja od Aristotela, kolikor obravnava različne oblike vladanja, njihovo normalnost in njihovo patologijo. Machiavelli pa prav te tipologije ne priznava niti ne prakticira, svojim razmišljanjem celo sploh ne pripisuje naloge določiti bistva določenega tipa vladanja. Njegov zastavek je povsem drugje. Kot je pravilno dojel že De Sanctis, za njim pa Gramsci, Machiavelliju ni toliko do tega, da bi izdelal teorijo nacionalne Države, kakršna je za časa njegovega življenja že obstajala v obliki absolutne monarhije v Franciji oziroma Španiji, temveč si nasprotno *zastavlja politično vprašanje o pogojih ustanovitve*

*nacionalne Države v neenotni deželi, kakršna je Italija*, prepuščena notranjim razcepom in invazijam. To vprašanje zastavlja Machiavelli v *radikalnih političnih terminih* s tem, ko ugotavlja, da tovrstnega političnega poslanstva - izgradnje ene nacionalne italijanske Države - ne zmore izpeljati nobena od obstoječih Držav, pa naj jim vladajo principi, naj gre za republike ali navsezadnje za papeške Države. Vse po vrsti so namreč *stare*, vse po vrsti so - če naj povemo s sodobnim izrazom - ujete v fevdalnost, kar velja celo za svobodna mesta. Machiavelli torej zastavlja omenjeno vprašanje v *radikalnih terminih*, kolikor ugotavlja, da bi zmozel tovrstno težavno poslanstvo obvladati le »*novi vladar v novi vladavini*«. Novi vladar v novi vladavini: kajti novi vladar bi iz stare vladavine ne mogel ničesar potegniti, saj bi ostal ujetnik njene starosti. Mislim, da je ključnega pomena pravilno dojeti tako politični pomen te zavrnitve kakor tudi nedoločnost, v kateri Machiavelli pušča svojega bralca. Jasno je, da je Machiavelli iskal vladarja svojih upov - a ga ni le spremenil, temveč je globoko v samem temelju celo vedel, da ga ne more najti. Prepričala ga je nuja poslanstva, politična beda Italije, vrlina italijanskega ljudstva, vse glasnejše zahteve z vseh strani, da bi nekega takega vladarja vendarle sprejeli z ljudskim soglasjem - in zato je znal najti patetične poudarke, s katerimi je izrazil to nujo. Možno je, da je bilo kaj takega res nujno. Pustolovščina Cesare Borgia mu je o tem dovolj zgovorno pričala: skoraj bi mu bilo uspelo ustanoviti novo vladavino, saj je bil na začetku nihče, saj ni bil vladar nobene Države in zatorej tudi ni bil ujetnik političnih form Države, katere fevdalnost in Papeštvo sta prekrila Italijo, opustošeno od invazij. Prepričan z nujo političnega poslanstva in s sredstvi, ki so prekipevala v Italiji, je bil Machiavelli obenem prepričan, da mora biti prihodnji vladar *osvobojen vseh fevdalnih spon* in da se mora tega poslanstva lotiti dobesedno iz ničle, se pravi, ne da bi bil kakorkoli podvržen obstoječim političnim formam. Ravno zato o »*novem vladarju v novi vladavini*« govori na splošno, abstraktno, ne da bi preciziral ne imena in ne kraja. Ta anonimnost je način, kako zavriniti vse obstoječe vladarje in vse obstoječe Države ter pozvati neznanca, naj zgradi novo Državo. Skoraj tako, kakor je Cesare Borgia skrojil svojo državo, izhajajoč iz koščka province, ki sploh ni bila Država, in ki mu ga je njegov papeški oče dal, da bi ga zamotil. Ravno kolikor neznanec prične iz ničesar in kolikor se premoženje združi z vrlino, lahko uspe - vendar le pod pogojem, da ustanovi *ново* Državo; Državo, ki je sposobna *trajati in se povečevati*, se pravi z zavzetjem ali kakorkoli drugače združiti celotno Italijo.

Če izhajamo iz teh pogojev, tedaj se celotno famozno vprašanje o Machiavelliju monarhistu ali republikancu - ki je, soočeno s to alternativo, obenem že tudi preseženo - pokaže v novi luči. Kajti, kot pravi Machiavelli, za ustanovitev nove Države je treba »*biti sam*«. Treba je biti sam, če naj bo skovana armada, nujno potrebna sleherni politiki; sam, če naj bodo predpisani prvi zakoni; sam, če naj bo sprožena in zagotovljena »utemeljitev«.

To je prvi moment Države, nujno izpeljan s strani enega samega moža, ki iz posameznika postane vladar. To je, če hočete, monarhistični oziroma diktatorski moment.

Toda ta pogoj ne zadošča. Kajti tako oblikovana Država je prav izjemno krhka. Pregarjata jo dve nevarnosti: kaj lahko vidi svojega gospodarja pasti v tiranijo, ki je za Machiavellija tako nevzdržna kakor bo to despotizem za Montesquieuja, saj tiranija sproža jezo ljudstva, ta pa pogubi vladarja; ali pa jo lahko raztrgajo notranje frakcije, ki jo tako prepustijo na milost in nemilost zunanjemu napadu.

Ko je Država enkrat utemeljena, mora biti torej sposobna trajati. Če naj to uspe, tedaj se mora Vladar, ki jo je bil sam utemeljil, po Machiavellijevih besedah »*pomnožiti*« /*devenir plusieurs*/ in vzpostaviti sistem zakonov, ki bo ščitil ljudstvo pred ekscesi velikašev, ter »sestavljeno« vlado (izraz je njegov), v kateri bodo zastopani kralj, ljudstvo in velikaši. To je drugi moment, moment zakoreninjenja oblasti v ljudstvo, oziroma še natančneje, v protislovja boja, ki ljudstvo zoperstavlja velikašem - kajti Machiavelli v nasprotju z vsemi izgotovljenimi resnicami svoje dobe zastopa dovolj škandalozno idejo, da je spopad nravi /*le conflit des humeurs*/, suhih nasproti debelim, skratka razredni boj, absolutno nujen za jačanje in razširitev Države.

Po želji lahko vztrajamo na tem, da je ta drugi moment Machiavellijev republikanski moment. Toda če vse to primerjamo s tistim, kar sam pravi o prednostih vladanja v Franciji in o odličnem zgodovinskem primeru Rima, ki predstavlja paradoks, kolikor gre za republiko, ki jo je utemeljil kralj in ki je ohranila monarhijo pod institucijami republike, tedaj šele zares vidimo, kako je nemogoče v njem ločiti monarhista od republikanca, še natančneje, da sama *alternativa teh dveh drž* ne ustreza njegovi misli. Kajti tisto, za kar si Machiavelli prizadeva, nista ne monarhija ne republika kot takšni. Kar hoče, je nacionalna enotnost, je izgradnja take Države, ki bi bila sposobna izpeljati nacionalno enotnost. Tovrstna izgradnja pa mora najprej preiti prek oblike individualnosti, ki jo lahko imenujemo kralj, in ki mora

zagotoviti utemeljitev nove Države ter njeno trajnost in sposobnost razširitve s tem, ko si zagotovi sestavljeno vlado in zakone: vlado, ki dopušča igro boja ljudskih razredov, v kateri sta kralj in ljudstvo na isti strani v jačanju Države in usposabljanju za njeno nacionalno poslanstvo. Natanko v tem je, mislim, globoka izvirnost Machiavellija v zvezi s tem vprašanjem. Zato zanj v pomenu sodobne recepcije politične znanosti ne moremo z vso gotovostjo trditi, da je *teoretik absolutne monarhije*. Seveda je res, da misli v funkciji le-te, da se opira na primer Španije in Francije. Toda sam bi prej rekel, da je Machiavelli *teoretik političnih pogojev konstitucije nacionalne Države*, teoretik utemeljitve nove Države pod novim Vladarjem, teoretik trajanja te Države, teoretik jačanja in širjenja te Države. Izvirnost te drže je ravno v tem, da ne misli *izvršenega dejstva absolutnih monarhij* kot tudi ne njihovega mehanizma, temveč misli *dejstvo, ki ga je šele treba izvršiti*, tisto torej, kar je Gramsci imenoval »kar mora biti« *le devoir être/* neke nacionalne Države, ki jo je šele treba utemeljiti - in to v izjemnih okoliščinah, kolikor gre za *okoliščine odsotnosti sleherne politične forme, ki bi lahko proizvedla tak rezultat*.

S tem pa se že dotikamo omenjenega nezaslišanega značaja Machiavellijeve misli.

Kajti tisti njemu tako ljubi stavek, »treba je biti sam, če naj utemeljiš Državo«, prav nenavadno odzvanja v njegovem delu, ko enkrat dojamemo njegovo kritično funkcijo. Zakaj biti sam? Treba je biti sam, če naj svobodno izpelješ zgodovinsko poslanstvo konstitucije nacionalne Države. Se pravi, treba *se je znajti*, s pomočjo premoženja in vrline, *radikalno iztrgan, odrezan od vseh korenin, nepovratno iztrgan* od vseh političnih form sveta obstoječe Italije, kajti vse po vrsti so stare, vse so zaznamovane s fevdalnostjo, od njih ni mogoče ničesar pričakovati. Vladar ne more biti nov, če ni »obdarjen« s to samoto, se pravi, s svobodo utemeljiti novo Državo. Pravim: treba *se je znajti* s premoženjem in vrlino iztrgan od vsega tega preteklega, od vseh njegovih institucij, nravi in idej; *se znajti* - kajti Machiavelli, za katerega se sicer zdi, da s svojim manifestom apelira na zavest svojih sodobnikov, v resnici dovolj paradokсно sploh ne računa na *ozavedenje* posameznika. Če namreč posameznik poseduje vrlino, tedaj konec koncev to nima ničesar opraviti z zavestjo ali voljo. Če poseduje vrlino, tedaj *se znajde* v njeni posesti, zajet od nje. Machiavelli ni napisal Razprave o človeških strasteh, kakor tudi ne razprave o reformi razumevanja. Po njegovem mnenju ne gre v zavesti, temveč v srečanju premoženja in vrline, iskati vzrok, zaradi



katerega se določen posameznik znajde iztrgan iz pogojev starega sveta, kar mu omogoči, da sproži utemeljitev nove Države. Da, ta stavek res nenavadno odzvanja v Machiavellijevem delu. Tako kot on trdi, »da je treba biti sam, če naj utemeljiš novo Državo«, tako sam pravim, da je bilo nujno, da je bil Machiavelli sam, če naj je napisal *Vladarja* in *Razmišljanja*. Sam, se pravi, da se je bil znašel iztrgan od vseh tistih očitnosti, ki so vladale v starem svetu, odrezan od njegove ideologije, da je sploh lahko svobodno utemeljil novo teorijo in se spustil v pustolovščino v neznane vode - tako kot tisti pomorščaki, ki jih sam omenja.

Prav za to gre. V času, ko so prevladovale velike teme aristoteljske politične ideologije, revidirane skozi krščansko tradicijo in idealizem dvoumnosti humanizma, Machiavelli pretrga z vsemi temi prevladujočimi idejami. Ta prelom sicer ni deklariran, je pa zato toliko bolj globok. Je mar doslej sploh kdo pomislil, da v delu Machiavellija, v katerem se vztrajno omenja antika, morda sploh ne gre za antiko leposlovja, filozofije in umetnosti, medicine in prava - da torej pri vseh tistih intelektualcih, na katere se Machiavelli sklicuje, sploh ne gre za to, temveč za *neko povsem drugo antiko*, o kateri nihče ne govori, za antiko politične prakse? Je mar sploh kdo dovolj razmislil o tem, da v delu, ki ves čas vztrajno govori o politiki starih, *praktično nikoli ne gre za velike politične teoretike Antike*, da ni nikoli zastavljeno vprašanje o Platonu in Aristotelu, o Ciceru in stoikih? Je sploh kdo opazil, da ni v tem delu nobene sledi o vplivu krščanske politične tradicije in idealizma humanistov? In če je dovolj očitno, da se Machiavelli radikalno razločuje od vsega preteklega, ki vendarle še vlada njegovemu času, ali je sploh kdo bil pozoren na diskretnost, s katero je to storil: brez hrupa, neslišno. Preprosto pravi, da se je raje podal k dejanski realnosti reči (*della cosa*) kot pa k njeni imaginaciji. Ni torej pozival k imaginaciji, ki jo je že v imenu zavračal, četudi še kako dobro vemo, da je le-ta ponesla mnoga velika imena njegovega časa. Res je bilo nujno, da je bil sam, če naj je zakril svoje odkritje, kakor je storil, in če naj je zamolčal imena tistih, s katerimi se je boril.

Pa vendar vse to še ni dovolj za predstavitev Machiavellijeve nenavadnosti. To, da je bil edini, ki je oznanil novo resnico, še ne pojasnjuje njegove osamljenosti. Vsi veliki iznajditelji so za nas zasloveli, njihovi vzroki pa so se nam razjasnili. Machiavellijev primer ni tak.

Machiavelli je sam, ker je *ostal osamljen*. Ostal je osamljen, kajti četudi so se neprestano spopadali z njegovo mislijo, *niso mislili znotraj njegove*

*misli*. Tega niso počeli zaradi vzrokov, ki se tičejo narave njegove misli, a tudi zaradi vzrokov, ki se tičejo misli, znotraj katere so mislili po njem. Znano je, da so od 17. stoletja dalje ideologi buržoazije razdelali impresivno politično filozofijo, filozofijo naravnega prava, ki je prekrila dobesečno vse, torej tudi Machiavellijevo misel. Ta filozofija je bila zgrajena na pojmi, ki so izhajali iz pravne ideologije, iz pravic posameznika kot subjekta, poskušala pa je teoretično izpeljati obstoj pozitivnih pravic in politične Države iz atributov, ki jih sicer pravna ideologija pripisuje človeškemu subjektu (svoboda, enakost, lastnina). Soočeni z Machiavellijem in z njegovim vprašanjem smo v nekem povsem drugem miselnem svetu. Smo pa obenem tudi v povsem drugem ideološkem in političnem svetu. Kajti predmet filozofije naravnega prava in njen zastavek številka ena je absolutna monarhija: najsi jo hočejo teoretiki v pravu utemeljiti (Hobbes) ali pa jo s pravom spodbiti (Locke in Rousseau), vselej pričenjajo z njo in govorijo o njej; za njo gre, najsibodi za njeno opravičevanje ali za njeno izpodbijanje. Prav ta razlika bode v oči. Machiavelli sicer govori o absolutni monarhiji, kakršna obstaja v Franciji oziroma Španiji, toda zgolj kot o primeru in argumentu za to, *da obravnava nek povsem drug predmet*: konstitucijo ene nacionalne Države v Italiji. Govori torej o *dejstvu, ki ga je treba izvršiti*. Teoretiki naravnega prava govorijo *iz že izvršenega dejstva, pod že izvršenim dejstvom absolutne monarhije*. Zastavljajo si probleme prava, ker je dejstvo že izvršeno - ker je spodbijano oziroma problematično in ga je treba s pravom utemeljiti, ali pa ker je dejstvo že vzpostavljeno in je treba spodbijati njegove pravne pravice. A natanko s tem početjem prekrivajo sleherni drug diskurz o absolutni monarhiji in Državi, še posebej pa diskurz Machiavellija, za katerega nihče niti ne pomisli, da bi lahko imel filozofski domet - saj Machiavelli niti za trenutek ne govori govornice naravnega prava.

Morda je skrajna točka Machiavellijeve samote prav v tem, da zaseda v zgodovini politične misli to enkratno in negotovo mesto, vmes med dolgo moralizirajočo religiozno in idealistično tradicijo, ki jo radikalno zavrača, in med novo tradicijo politične filozofije naravnega prava, ki bo vse preplavila in v kateri se je prepoznala vzpenjajoča se buržoazija. Machiavellijeva samota je v tem, da se je osvobodil prve tradicije, še predno je druga preplavila vse skupaj. Znotraj te druge tradicije so se buržoazni ideologi zelo dolgo trudili skozi naravno pravo pripovedovati svojevrstno pravljico zgodovino Države, ki se pričinja z naravnim stanjem (*l'Etat de nature*) in nadaljuje z vojnim stanjem (*l'Etat de guerre*), da bi se nato umirila z

družbeno pogodbo, skozi katero se porodi Država in pozitivno pravo. Resda popolnoma mitična zgodba, ki pa jo je prijetno poslušati, saj tistim, ki v taki Državi živijo, navsezadnje le pojasni, da v samem izvoru Države ni nikakršnega grozodejstva, temveč zgolj narava in pravo. Država je potemtakem pravna, je čista kot pravo - in če je to pravo v človeški naravi, kaj je vendarle bolj naravnega in človeškega od Države?

Vsi poznamo VIII. razdelek I. knjige *Kapitala*, v katerem se Marx spopade z domnevno »prvobitno akumulacijo« (prevedli so jo kot »primitivno«). S to prvobitno akumulacijo so ideologi kapitalizma pripovedovali poučno pravljico o kapitalu - natanko tako, kot so filozofi naravnega prava pripovedovali pravljico o Državi. Nekoč je bil neodvisen delavec, ki je bil tako prizadeven pri delu, pa še gospodaren zapovrh, da je uspel nekaj malega prihraniti, nato pa zamenjati. Pa pride mimo revež, in ta mu v zameno za njegovo delo postreže s hrano. Ta velikodušnost mu je omogočila, da je še pomnožil pridobljeno in tako s svojim dobrom pomnožil tudi število drugih podobnih uslug drugim nesrečnikom. Od tod akumulacija kapitala: z delom, odrekanjem in velikodušnostjo. Vemo, kako na to odgovarja Marx: z zgodovino plenitev, tatvin, izsiljevanj, z nasilno razlastitvijo angleških kmetov, ki so jih pregnali z njihove zemlje in uničenih kmetij, da so se znašli na cesti - z neko povsem drugačno zgodbo torej, katere privlačnost je precej drugačna od moralizirajoče popevke ideologov kapitalizma.

Upošteva vse razlike bi si vseeno upal trditi, da Machiavelli na podoben način odgovarja poučnemu diskurzu filozofov naravnega prava o zgodovini Države. Celo še več bi si upal predlagati: da je morda Machiavelli ena redkih prič tistega, kar bi imenoval *politična prvobitna akumulacija*; da je eden redkih teoretikov pričetkov nacionalne države. Namesto, da bi trdil, kako je Država porojena iz prava in iz narave, nam nasprotno pove, kako naj se Država rodi, če hoče trajati, in kako naj bo dovolj močna, če naj postane Država enega naroda. Machiavelli ne govori govorce prava, govori govoro oborožene sile, nujne za konstitucijo sleherne Države; govori govoro krutosti, neizogibne za začetek Države; govori govoro neke politike brez religije, ki pa mora za vsako ceno uporabiti religijo; politike, ki mora biti moralna, a zmore tudi brez nje; politike, ki mora zavriniti sovraštvo, a vzbujati strah. Govori govoro razrednega boja - pravo, zakone in moralo pa postavlja tja, kamor sodijo: v podrejen položaj. Ko ga beremo, poučeni z vsem nasiljem zgodovine, nas nekaj v njem prevzame: je človek,

ki je uspel - še preden so številni ideologi prekrili realnost s svojimi pravljicami - ne le živeti in prenašati, temveč tudi *misliti* nasilje poroda Države. S tem meče Machiavelli ostro luč na začetke našega časa, časa buržoaznih družb. S svojim utopizmom, s svojo obenem nujno in nemišljivo hipotezo, po kateri se lahko nova Država rodi kjerkoli, meče ostro luč tudi na *naključen značaj formiranja nacionalnih Držav*. Kajti za nas so le-te vrisane na zemljevide, kakor za vekomaj zasidrane v neki usodi, ki bi naj jim bila vselej predhodila. Zanj so, nasprotno, v veliki meri naključne, meje same pa niso utrjene. Od tod potreba po osvajanjih - toda do kod? Do meja jezikov? Še dlje? Do meja sile? Vse to smo pozabili. Ko ga beremo, nas prevzame, kakor bi nas prevzela naša lastna pozaba. Prevzame nas, kot pravi Freud, tista tuja domačnost, ki je razsežnost potlačenga.

Vračam se k Machiavellijevi nenavadnosti prek omembe tistega, kar je v njegovem diskurzu morda najbolj vznemirljivo. Opozoril sem že na učinke presenečenja, ki jih povzročajo branje Machiavellija. Ne gre le za tisti »kaj hoče reči?«, temveč tudi za »zakaj tako sklepa?«. Gre za tisti vznemirljivi način prehajanja iz poglavja v poglavje, ne da bi bila nujnost prehoda vselej razvidna; gre za prekinjanje neke teme, ki jo je treba poiskati v nadaljevanju, a že spremenjeno, vselej brez pravega konca; gre za povzemanje vprašanj, na katera nikoli ne odgovarja v pričakovani obliki. Croce je trdil, da ne bo Machiavellijevo vprašanje nikoli rešeno: morda pa bi se bilo bolje *vprašati, če ni ravno tip vprašanja, ki mu ga zastavljamo, tak, da ne more prejeti takšnega odgovora, kakršnega ta tip vprašanja zahteva oziroma pričakuje*.

Vse preveč je že bilo povedanega o Machiavelliju kot utemeljitelju politične znanosti in preštevilni so bili komentarji, ki so se naslajali ob tem, da so v njem odkrivali eno prvih figur moderne pozitivnosti, ob boku galilejske fizike in kartezijanske analize, ter tako skušali na različnih področjih ilustrirati novo *tipično racionalnost*, značilno za *pozitivno znanost*, s pomočjo katere si mladi buržoazni razred zagotavlja gospostvo nad naravo za lažji razvoj proizvodnih sil. Če sledimo tej poti, lahko seveda pri Machiavelliju brez večjih težav najdemo ta ali oni prehod, to ali ono obliko miselnega eksperimentiranja, tisto obliko ustaljenega posploševanja torej, ki naj fiksira variacije nekega razmerja in avtorizira tovrsten pogled. V zvezi z *Vladarjem* lahko tako na primer rečemo, da z izčrpnim naštevanjem različnih vladavin Machiavelli po svoje anticipira Descartesovo pravilo popolnega naštevanja, z razmerji vrline in premoženja pa vzpostavlja svoje-

vrsten zakon, analogen zakonom, ki bodo utrdili začetke moderne fizike itd. Ali še nekoliko splošneje: če zavrača imaginacijo, da bi šel laže naravnost k dejanski resnici reči, kot sam pravi, tedaj postopa povsem v skladu z duhom nove pozitivne znanosti, ki se odtlej dalje ne gradi in ne razvija več pod absolutnim pogojem, da videzu verjame na besedo.

Toda ravno kolikor mu prisojamo tovrsten diskurz čiste pozitivitete, nam vsakič znova spodleti ob soočenju s tistim vznemirljivim mankom, s suspenzom njegovih tez in značaja, z nedovršenostjo neke misli, ki ostaja enigmatična. Prepričan sem, da se je Machiavellija treba lotiti z drugega gledišča, pri tem pa slediti Gramscijevi intuiciji.

Gramsci je pisal, da je *Vladar* politični Manifest. Političnemu Manifestu pa je lastno, vsaj če ga obravnavamo v njegovi idealni obliki, da ni zgolj čisti teoretski diskurz, da ni čista pozitivna razprava. Daleč od tega, da bi bila teorija v Manifestu odsotna: če namreč le-ta ne vsebuje pozitivnih elementov vednosti, je zgolj ničeva proklamacija. Toda politični manifest, ki hoče proizvesti historične učinke, se mora vpisati v povsem drugo polje od polja čistega spoznanja: vpisati se mora v politične razmere, v katerih hoče delovati; v celoti se mora uravnavati po politični praksi, ki jo te razmere povzročajo, in v razmerju s silami, ki to prakso določajo. Rekli boste, da gre za skrajno banalno priporočilo. Toda vprašanje se resno zaplete v trenutku, ko opazimo, da mora biti tovrsten vpis v objektivne zunanje politične razmere obenem reprezentiran tudi *znotraj samega teksta, ki ga prakticira* - če naj namreč zvabi bralca teksta *Manifesta* v to, da se sam opre na razmere ob poznavanju njihovih vzrokov, in natančno oceni mesto, ki ga *Manifest* v teh razmerah zaseda. Drugače povedano: če naj bo Manifest zares političen in realistično-materialističen, tedaj mora tista teorija, ki jo oznanja, biti ne le oznanjena s samim *Manifestom*, temveč z njim tudi že vmeščena v socialni prostor, v katerega posega oziroma v katerem misli. Lahko bi dokazali, da to velja tudi za *Komunistični manifest*: po tem, ko je izdelal teorijo obstoječe družbe, vmešča teorijo komunistov nekam v to družbo, se pravi v regijo drugih družbeno aktivnih teorij. Čemu ta podvojitve in ta dvojni ovoj? Zato, da se v analizirane historične razmere, v prostor razmerij analiziranih sil, vmešča še ideološko mesto, ki ga sama ta teorija zaseda. Gre za dvojno hotenje: prvič, zaznamovati vrsto učinkovitosti, ki jo od te teorije lahko pričakujemo, saj je le-ta tako podvržena pogojem obstoja teorije v družbenem sistemu; in drugič, kvalificirati pomen neke teorije s pomočjo položaja, ki ga le-ta zaseda v razrednem boju.

Z abstraktnimi izrazi vam ponavljam nekaj, kar je dovolj enostavno in kar je navsezadnje vsebovano v vsem tistem, kar je Marx napisal, Gramsci pa dobro dojel. Povedati pa hočem naslednje: če je Machiavellijeva misel v celoti usmerjena v premislek zgodovinskega poslanstva konstitucije nacionalne države, če se *Vladar* predstavlja kot Manifest, če je Machiavelli iz izkustva še kako dobro poznal politično prakso (ne le zato, ker se je selil po evropskih ambasadah, svetoval vladarjem in poznal Cesare Borgia, temveč tudi zato, ker je dvignil in organiziral vojsko na področju Toskane) - *če torej Machiavelli upošteva politično prakso, tedaj se tudi njegova misel ne more predstavljati skozi navadne zunanosti pozitivitete nekega nevtralnega prostora!* Prav nasprotno, trdimo lahko, da je Machiavellijeva misel vznemirljiva ravno zato, ker teoretske elemente, ki jih analizira, razporeja znotraj povsem drugačnega dispozitiva od običajnega oznanjanja trajnih razmerij med rečmi. Ta drugačen dispozitiv je tisti, ki ga vidimo v *Vladarju* in v *Razmišljanjih*; dispozitiv, ki ga vztrajno preganjajo ne le spremenljive razmere politične prakse in njena naključnost, temveč tudi njegov položaj v političnih spopadih in tista že omenjena nujnost ponovnega vpisa teoretskega diskurza v politično polje, o katerem govori. O tem, da se je Machiavelli še kako dobro zavedal te zahteve, priča vse preveč odlomkov, da bi jih lahko na tem mestu vse citiral. Zato se odločam le za enega - tistega, ki ga najdemo v posvetilu *Vladarja*:

*»Ne bi pa rad, da bi veljalo za domišljavost, če si človek neznatnega in najnižjega stanu drzne na široko razpravljati o ravnanju vladarjev in dajati napotila zanj, kajti kakor se tisti, ki slikajo pokrajine, postavijo kam v dolino, da gledajo gore in hribe, a se povzpno visoko v hribe, da gledajo ravni, prav tako je potrebno biti vladar, da dobro spoznaš naravo ljudstev, in človek iz ljudstva, da dobro spoznaš čud vladarjev.«<sup>2</sup>*

Če torej vztrajamo na tem, da Machiavelli ni napisal razprave o Ljudstvu, temveč razpravo o *Vladarju*, in da brez sramu - prav nasprotno, kot pozitiven argument - oznanja svojo »nezatnost in nizkost«, če torej zavzete te drže primerjamo z vsem tistim, kar najdemo v *Vladarju* in *Razmišljanjih*, tedaj postane jasno, da Machiavelli govori o *Vladarju* tako,

<sup>2</sup> Citirano po slovenskem prevodu *Vladarja* (v Niccolo Machiavelli, *Politika in morala*, Filozofska knjižnica, XXXIII. zvezek, Slovenska matica Ljubljana, 1990, str. 8). Prevedel Niko Košir.

da se »dela ljudstvo«, ki ga željno priklicuje, in da misli prakso tistega Vladarja, ki bo italijansko enotnost izpeljal s »popularnega«, ljudskega gledišča. Vse te analize pa nas učijo, da prizivanje ljudstva pomeni prizivanje boja, ki je boj ljudskega razreda proti velikašem - da potemtakem pomeni poziv Vladarju, naj svoje zgodovinsko poslanstvo realizira tako, da si pridobi naklonjenost ljudstva, oziroma - če naj stvari poimenujemo s pravim imenom - zvezo z ljudstvom proti plemstvu, proti fevdalcem, ki jih fevdalcev obtožuje s težkimi besedami, ker pač ne delajo.

Poleg številnih drugih stvari je bilo natanko to tisto, kar je Gramscija tako zadelo pri Machiavelliju. Prav on je bil med prvimi, ki je poročal o nezaslišanem značaju *Vladarja*, za katerega je trdil, da je svojevrsten Manifest, živ in nesistematičen diskurz, povsem v skladu z Machiavellijevim političnim položajem in z njegovo zavestjo o političnem poslanstvu, za katerega se je zavzemal. Namenoma poudarjam *njegovo zavest*, saj je prav njegovo vedenje o lastnem položaju znotraj italijanskega političnega boja, skupaj s konsekvencami, ki jih je iz njega izpeljal v tistem, kar je napisal, *povzročilo, da je teorijo obravnaval tako, kot jo je* - kot tisto, kar osvetljuje velike družbene realnosti, ki poveljujejo političnemu boju, a obenem tudi kot podrejen moment taistega boja, vpisan nekam znotraj tega boja. »Nekam«: tako kot ni mogel napovedati, kdo bo ustanovil novo Državo in v katerem koncu Italije, tako Machiavelli tudi ni mogel napovedati, kam v italijanske boje se bo vpisalo njegovo delo. Vedel pa je vsaj to, da se mora sam držati nazaj *en retrait*, da gre navkljub vsemu vendarle za nič več kot za običajen spis, ki ga bo prepustil naključnemu anonimnemu srečanju.

Morda je prav v tem njegova poslednja samota. Vedel je, da tedaj, ko bo njegova misel morda nekaj malega prispevala k zgodovini, njega ne bo več tu. Ta intelektualec ni verjel v to, da intelektualci delajo zgodovino. Skozi svojo utopijo pa je povedal vse preveč o pričetkih buržoazne nacionalne Države, da bi ga taista zgodovina ne demantirala. Ena sama misel, po svojih zavračanjih in svojem položaju zelo podobna njegovi, ga je mogla rešiti iz te osamljenosti: Marxova misel.

Prevedel Stojan Pelko.





## a KOT ALTHUSSER

»Druga smrt Louisa Althusserja,« je *Libération* naslovila članek ob njegovi smrti. Res je videti, da je Althusser za deset let preživel svojo smrt, za razliko od drugih slovitih »strukturalistov«, njegovih sopotnikov - Lacana, Foucaulta, Barthesa -, ki so umrli na vrhuncu svoje slave.

Še v šestdesetih letih, ko so bile v modi hagiografije tedaj slovitih mož, tistega pól ducata »*maîtres penseurs*«, ki so v slabem desetletju do nerazpoznavnosti spremenili francosko in svetovno intelektualno sceno, je Althusser veljal za človeka brez biografije, vsaj za pogled javnosti. Takoj po koncu študija (1948) na *École normale supérieure* je namreč postal *caïman*<sup>1</sup> na tej isti šoli (sicer »najelitnejši« francoski univerzi) in to ostal celo življenje. Nekaj barve je temu enoličnemu življenjepisu dajalo kvečjemu njegovo mladostno angažiranje v katoliški študentski organizaciji (ki je v tradicionalni politični delitvi spadala nekam precej proti desni) in njegovo petletno medvojno ujetništvo v Schleswig-Holsteinu, ki ga je v glavnem preživel kot bolničar v taborišču - ta taboriška travma ga je v medvojnih letih pripeljala v globoko krizo in v dokončno odvrnitev od religije (čeprav je do nje tudi kasneje ohranil precej ambivalenten odnos). Druga nekoliko dramatična poteza je bilo njegovo zapleteno razmerje s francosko Komunistično partijo, v katero se je včlanil leta 1948 in ki si ji je vse življenje prizadeval zvesto služiti, a ki ga je vselej odrinjala na rob in mu izkazovala neprikrito nezaupanje. Vzroki za to so bili različni: najprej sumi glede njegove katoliške preteklosti; nato »usodna zveza« s Héléne Rytman, njegovo bodočo ženo in edino žensko njegovega življenja - ta je bila namreč zaradi domnevnega levega ekstremizma kot trockistka izključena iz Par-

<sup>1</sup> *Caïman* sicer dobesedno pomeni aligatorja, ameriškega krokodila; ta spočetka šaljivi vzdevek je sčasoma postal docela tehnični, »nevturalni« termin za *agrégé répétiteur*, neke vrste asistenta na *École normale supérieure*, ki po tradiciji tudi živi na sami šoli.

tije<sup>2</sup>; nazadnje njegovi teoretski posegi, ki so kljub ortodoksnemu videzu v Partiji - bržčas povsem upravičeno - vzbujali globoko nelagodje. - To pa je bilo približno vse, kar je javnost vedela o Althusserju, mimo notorične odmevnosti in kontroverznosti njegovega teoretskega dela v šestdesetih in sedemdesetih letih.

16. novembra 1980 je ta mož brez biografije postal opredeljen s kar najbolj masivnim biografskim dejstvom, najbrž najbolj drastičnim v vsej zgodovini filozofije (kjer sicer ni manjkalo ekscentrikov in bizarnih eksistenc). Tedaj je tudi prišla na dan neka druga podoba, osebna kalvarija Louisa Althusserja, za katero so dotlej vedeli le bližnji prijatelji in znanci: v letih 1945-80 je bil kakšnih dvajsetkrat hospitaliziran, skoraj polovico tega časa je preživel v umobolnicah in na zdravljenju, podvržen je bil dolgotrajnim terapijam z elektrošoki in s tabletami, izpostavljen nenehnim depresijam, nezmožnosti koncentracije, vse njegovo delo pa je bilo napisano v kratkih prebliskih nenadne lucidnosti, vselej v obdobjih po nekaj tednov, ko se je dela lotil z nenavadno ekstatično energijo in zanosom.

Škandal, ki se je znašel na prvih straneh vsega svetovnega tiska, se je sicer v nekaj mesecih polegel: trije eksperti so potrdili, da je bil uboj storjen »en état de démente«, v stanju neprištevnosti, in pariško okrožno sodišče je januarja 1981 izdalo t. im. *ordonnance de non-lieu*, torej simbolni izbris zločina (sklep, da ni osnove za kazenski pregon), Althusser pa je bil takoj hospitaliziran. A nemara prav ta pravni termin *non-lieu* najbolje opisuje njegovo poslednjo pozicijo: pozicijo nekega (dobesedno) ne-kraja, nemočnega mesta, pozicijo »živega mrtveca« v filozofiji in politiki, izmečka, ki se je za preostalih deset let svojega življenja znašel v zoni »med dvema smrtima«. O njegovi teoriji ni bilo več mogoče enostavno govoriti<sup>3</sup>, sama omemba njegovega imena je vzbujala takojšnje nelagodje, ki se je najlažje razreščevalo s pobegom v črni humor (le kdo še ni slišal kakšnega vica na temo Althusser) ali v neprikrito škodoželjnost (ali še huje, v lažno sočutje) s strani njegovih številnih nasprotnikov. Leta 1984 je bil sicer izpuščen (in

<sup>2</sup> Anekdota pravi, da je bil leta 1950 Althusser zaradi svoje družice podvržen pravemu procesu znotraj Partije. Partija je zahtevala, naj z njo prekine vse stike; Althusser se je sprva baje uklonil, zaradi tega zapadel v globoko depresijo, bil hospitaliziran v Sainte-Anne, nazadnje pa je Partiji odrekel pokorščino.

<sup>3</sup> Balibar (1989) opozarja na zadrege, ki so nastale že z izbiro glagolskega časa: bi kazalo reči »Althusser trdi, da ...« ali »Althusser je trdil, da ...«? V kakšnem časovnem modusu se je teh deset let nahajal Althusser?

poskusil živeti pod drugim imenom v nekem pariškem predmestju), toda pahnjenost v izolacijo, presekanje prijateljskih in teoretskih vezi, novi škanadali v tisku, vse to je pripomoglo k novim depresijam in novim hospitalizacijam. Tudi njegova šola, ki je na začetku sedemdesetih let predstavljala eno velikih in zelo obetavnih opcij na takratni teoretski sceni, se je pogreznila v žalosten konec (Poulantzas in Pêcheux sta napravila samomor, Rancière in Lecourt sta se odvrnila od Althusserja, ostala sta le Balibar in Macherey, ki pa sta bila prav tako potisnjena v določeno izolacijo<sup>4</sup>).

A ne gre le za to, da je težko biografsko dejstvo tako zelo obarvalo teorijo, da si ga je bilo skorajda nemogoče odmisлити in je onemogočalo nevtralni govor. Vanj se je vpisovalo še nekaj drugega. Deloma o tem pričajo Althusserjeve poprejšnje izjave prijateljem, ki so kasneje prišle na dan: »Uničil bom svoje delo«. Gre za gesto samouničenja, izničenja lastnega dela, za metaforični in dobesedni uboj tistega, kar ti je najljubše - za nekakšen *passage à l'acte* v lacanovskem pomenu besede, za izničenje intersubjektivnih razmerij, simbolne mreže, ki je dajala oporo njegovi individualni in teoretski eksistenci, radikalni rez, ki je obenem ne dekonstrukcija, temveč destrukcija lastne teorije, dejanje brez povratka in perspektive, gesta »napraviti se objekt«. Kar mu daje še dodatno težo, pa je zavest o »koncu marksizma«, koncu neke epohe, ki se je v to dejanje vpisovala. Ne le Althusser, tudi marksizem je v Franciji zadobil status tega zoprnega in nelagodje vzbujajočega, tesnobelega objekta, objekta potlačitve in amnezije, ki prinaša na dan slabo vest tradicionalno levih francoskih intelektualcev, pravcato sartrovsko *mauvaise foi*, krivdo in nelagodje ob lastni marksistični preteklosti. Althusser je bil pripravljen plačati najvišjo ceno, ceno norosti in izničenja, nikoli pa se ne bi mogel sprijazniti z amnezijo in *mauvaise foi*.

Če je Althusser na koncu življenja postal ta gnusni objekt, ki je bodisi sprožal nelagodje ali silil v naglo amnezijo, pa je nemara v tem le do skrajnosti priostreno nekaj, kar je bilo v njegovi poziciji vseskozi navzoče, četudi je zdaj dobilo status osebne drame in obupa (in s tem videz, da se je v teoriji te dimenzije s toliko lažjim srcem mogoče odkrižati). Bolj kot

<sup>4</sup> Balibar npr. konec osemdesetih let ni uspel najti založnika za zbornik o Althusserju z ugodno mednarodno udeležbo. Publike to baje več ne zanima, so trdili založniki.

kdorkoli drug je namreč Althusser utelešal neko simptomatsko razsežnost, ki je ni bilo mogoče vnesti in ki je zato s skrivno silo ves čas sprožala nenavadno ostre kontroverze. O Althusserju nikoli ni bila mogoča akademska debata, imel je le vroče privrženke ali prav tako vroče nasprotnike. Vročičnost diskusij, predvsem napadov na Althusserja, je neposredno vzbujala občutek, da nazadnje sploh ni šlo več toliko za njegova stališča, temveč da je Althusser dregnil v neko travmatsko točko, zaradi katere so se vsi počutili ogroženi, v neko polje neizrečenega minimalnega skupnega konsenza najrazličnejših smeri. Diskusij o Althusserju se je zmeraj držal neodpravljeni presežek iracionalnosti. Nemarksistična filozofija ga je odrivala zaradi domnevnega »dogmatskega« marksizma (čeprav se je sam Althusser obilo opiral npr. na epistemološko tradicijo itd.), »kritični«, »zahodni« marksizem ga je preklel in ga porival v domnevni stalinizem, Partija ga je potiskala na rob in zasula z ostrimi kritikami svojih uradnih ideologov (Guy Besse, Garaudy, Sève itd.<sup>5</sup>). Tako smo vedno znova doživljali nenavadni prizor, da so se glede Althusserja nenadoma strinjali zastopniki najbolj različnih in kontroverznih smeri: »meščanski« filozofi so soglašali z »marksisti«, disidenti so začuda spregovorili isti jezik kot uradni ideologi<sup>6</sup>. Naj so bile njihove pozicije sicer še tako vsaksebi, v napadih na Althusserja so zlahka našli skupno točko.

Če po vsem tem zastavimo vprašanje, kaj bo ostalo od Althusserja, kakšne lekcije se lahko od njega naučimo, potem bi želel tukaj zagovarjati naslednjo tezo: od Althusserja bo ostalo zelo malo, če iščemo njegovo dediščino v kaki pozitivni doktrini. Njegove teorizacije so v glavnem presežene in pod redke izjave bi se človek danes še podpisal. Njegove dediščine ni iskati toliko v kakih pozitivnih izjavah ali tezah, temveč predvsem v njegovi poziciji izjavljanja. Ta izjavljalna pozicija se je vselej postavljala na neko nemogoče mesto in merila na neki nemogoči objekt, na neko limito.

<sup>5</sup> Althusserjevo geslo o »teoretskem antihumanizmu« je bilo seveda za staliniste docela nesprejemljivo; stalinizem se je pač zmeraj legitimiral v imenu humanizma, v zahtevi po še več humanizma. Antihumanizem ne gre v obzorje »kako je človek postal velikan«.

<sup>6</sup> Cf. pri nas npr. ostre kritike Althusserja s strani praxisovcev, ki so se tu nenavadno ujele z uradnim marksizmom; v Sloveniji so ostre napade prispevali tako Majer (tedaj zadolžen za »ideologijo« v CK) in Šešerko (v svoji bojovito marksistični fazi kot Hribar (tedanji disident).

Po njem bo ostala zarez, ki jo je nenehno vnašalo to mejno mesto izjavljanja, in prav po tej plati je mogoča notranja zveza s psihoanalizo.

Althusser je bil sicer ves čas v bližini psihoanalize (nenazadnje tudi kot pacient). Po vojni jo je branil pred številnimi dogmatskimi napadi iz partijskih vrst, določeno zaveznitvo pa je bilo vzpostavljeno predvsem leta 1964, ko so Lacana vrgli iz tedanje *Société française de psychanalyse* in mu je bilo onemogočeno nadaljnje poučevanje. Tedaj mu je prav Althusser priskočil na pomoč in mu omogočil nadaljevanje seminarja na *École normale supérieure* (takrat je nastal prav slovit XI. seminar). Althusser si je v tistih časih tudi izdatno prizadeval, da bi generacije študentov seznanil s tedaj še precej neznanim Lacanom (njegovi študentje so bili npr. Miller, Grosrichard, Regnault, Milner itd., ki so prav od njega prvič slišali za Lacana) in konec koncev si je od njega sposodil tudi celo vrsto teoretskih prijemov. Vendar je ta sorodnost na ravni doktrine močno omejena, v teoriji se razhajata ob vseh ključnih točkah (predvsem glede osrednjega vprašanja statusa subjekta, pa glede zveze med Realnim, Simbolnim in Imaginarnim, če naj omenim le najvažnejše). K temu je mogoče dodati še znane zgodbe o kasnejših osebnih napetostih med Althusserjem in Lacanom, Althusserjeve niti najmanj vpludne kritike in Lacanovo cinično zavrnitev v enem njegovih zadnjih seminarjev (»Monsieur A.«, 18. marca 1980). A naj bodo te osebne in teoretske razlike še tolikšne, tu nas lahko vodi predvsem osnovna psihoanalitska postavka o razliki med ravnijo izjave in izjavljanja in od tod lahko poskusimo poiskati navezavo med obema na tej drugi ravni. Le tako je mogoče ohraniti zvestobo tisti neprijetni, tesnobo vzbujajoči, *unheimlich* plati Althusserjeve pozicije, ki je vselej kalila udobnost splošnega konsenza in na kateri skuša po drugačni poti vztrajati prav psihoanaliza.

Tezo o Althusserjevi dediščini bom poskusil podkrepiti s kratkim komentarjem nekaj njegovih zadnjih tekstov.

Za izhodišče si lahko vzamemo najprej Althusserjevo predavanje o Machiavelliju, ki ga je imel leta 1978 na *Fondation nationale des sciences politiques*, objavljeno pa je bilo (v originalu) šele leta 1990 v prvi številki nove revije *Futur antérieur*. - Način, kako Althusser na začetku opiše Machiavellijevo pozicijo, njegovo »osamljenost«, se dobro prilega samemu Althusserju.

»Dejstvo, da /M/aciavelli do te mere cepi bralce na zagovornike in nasprotnike, še več, da jih tudi ob spremenjenih zgodovinskih okoliščinah ne neha cepiti, nam dokazuje, da ga le težka *pripišemo kakemu taboru*, ga razvrstimo; da le s težavo zatrdimo, kdo je in kaj misli. Njegova samota je v prvi vrsti ravno posledica tega, da se zdi *nerazvrstljiv*, da ga ne moremo v družbi z drugimi misleci uvrstiti v nek tabor, v neko tradicijo ... Prav zaradi te *nerazvrstljivosti* se je nedvomno moglo zgoditi, da mu tako različne strani in tako veliki avtorji niso mogli priti do živega, ne da bi se jim del njega vselej izmuznil - pa najsi so ga obsojali ali si ga prisvajali. Kot da gre pri Machiavelliju vselej za nekaj *neujemljivega*.« (Althusser 1990, 27; cf. prevod v pričujoči publikaciji)

*Inclassable, insaisissable, insolite* - pravi Althusser za Machiavellija. Kljub notorični slavi je ostal docela osamljen, ni imel ne pravih učencev in naslednikov ne pravih predhodnikov. Toda analogija z Althusserjevo lastno pozicijo sega še dlje.

Osnovna teza, ki jo v tem spisu zagovarja Althusser, je v tem, da stoji Machiavelli na prelomu med dvema obdobjema, dvema tipoma politične filozofije in politične legitimacije. Na eni strani je krščanska teološka srednjeveška tradicija, ki utemeljuje politično oblast na transcendenci, na drugi strani je novoveška teorija naravnega prava, v različnih variantah od Hobbesa, Grotiusa, Lockea do Rousseauja in deklaracije leta 1789. Machiavelli pa se je, poenostavljeno rečeno, osvobodil prve tradicije, ne da bi stopil v drugo - čeprav je radikalno presekal s srednjeveškim horizontom, pa vendar ne govori jezika naravnega prava, človeških pravic in družbene pogodbe, tistega jezika, ki je naposled prevladal kot legitimacijski referenčni okvir modernih družb. V prelomu med dvema dobama je predstavljal tisti trenutek, ko je bilo mogoče za hip pogledati za kulise politike, v neko dimenzijo, ki jo obe obdobji, vsako na svoj način, prikrivata in zastirata. Od tod osamljenost, izvzeta pozicija in škandaloznost.

Za opredelitev te dimenzije uporabi Althusser analogijo z Marxovo prvobitno akumulacijo kapitala. To je bilo obdobje tistega grobega nasilja, uničevanja, ropa, razlastitev itd., tisti prikriti delež nasilja, ki je nato *aufgehoben* v cirkulaciji in »samoreproduciranju« kapitala in ki ga prikriva vnažajšnji mit o pridnem delavcu, ki je marljivo šparal, da bi lahko postal prvi kapitalist. Machiavellijevo delo pa meri na tisti proces »prvobitne

akumulacije političnega«, kjer je veljalo podobno za nastanek sodobnih nacionalnih držav - na tisti delež nasilja in divjega boja, ki ga terja vzpostavitev političnega občestva države. Tudi ta je nato navidez *aufgehoben* v pravni ureditvi in tudi tega prikriva vnazajšnji mit o družbeni pogodbi, v kateri so ljudje sklenili vzajemni konsenz, da bi lahko osnovali državo. »Narava in pravo« vnazaj prekrijeta tista »grozodejstva«, ki so bila potrebna za utemeljitev države. Za Machiavellija je konsenz o utemeljitvenem družbenem zakonu le določena etapa, štadij, moment v nepomirljivem boju, ki ga nosi. Dimenzija, na katero meri, je neizbrisni delež nasilja v zakonu, ali drugače, delež neodpravljive kontingence, ki se drži države kot »umne« ureditve (»naključni *aléatoire* značaj formiranja nacionalnih držav«, pravi Althusser (str. 36)).

»Machiavelli ne govori govornice prava, govori govornico oborožene sile, nujne za konstitucijo sleherne Države; govori govornico krutosti, neizogibne za začetek Države; govori govornico neke politike brez religije, ki pa mora za vsako ceno uporabiti religijo; politike, ki mora biti moralna, a zmore tudi brez nje; politike, ki mora zavrniti sovraštvo, a vzbujati strah. Govori govornico razrednega boja ...« (str. 35-6)

Tu je torej Althusserjev zastavek v tematizaciji Machiavellija: zmoči misliti delež nasilja, ki ga zakon utaji, nasilje, ki predhodi črki (kot »črki zakona«), delež nasilja v črki, nasilja, katerega vselej negotovi in nestabilni rezultat je črka - prav to je nazadnje dimenzija razrednega boja.

Po tej plati je torej Machiavelli ostal tako rekoč brez naslednika, vsa kasnejša perspektiva je zameglila tisti trenutek med dvema dobama, ko je ta dimenzija prišla na dan. Edini naslednik sredi novoveške hegemonije naravnega prava je bil nemara Spinoza, drugi veliki Althusserjev učitelj. Ta recimo pravi o Machiavelliju sledeče:

»Kakšna sredstva pa mora uporabljati vladar, ki ga žene gola strast po vladanju, da bi lahko utrdil in ohranil svojo oblast, je obširno pokazal že nadvse pronicljivi Machiavelli. Ni pa povsem jasno, kakšen je bil namen njegovega pisanja. Če je imel dober namen, kar je sicer treba pričakovati od tako učenega moža, je očitno hotel pokazati, kako nespametno mnogi poskušajo vreči tirana, ko pa vendar vzrokov, zaradi katerih je vladar postal tiran, s tem še ne morejo odstraniti ...

Morda pa je želel pokazati, kako zelo se mora svobodna množica varovati pred tem, da bi svojo blaginjo zaupala izključno enemu samemu človeku, ki se mora ... vsakega posameznega dne bati zased in pasti in je tako prisiljen, da bolj skrbi za sebe in da prej snuje zoper množico zaroto, kot upošteva njeno korist. Sam se bolj nagibam k razlagi, da je hotel ta nadvse modri mož pokazati to drugo, kajti znano je, da se je zavzemal za svobodo, za katere ohranitev je prispeval tudi izredno koristne nasvete.« (Spinoza 1990, 69)

Tudi Spinoza - ob izrednem spoštovanju do Machiavellija - izpostavi njegovo temeljno ambivalenco, ki je begala vse interprete: če pristanemo na to, da je struktura oblasti res taka, kot jo opisuje, kakšno konsekvenco lahko iz tega potegnemo? Ali to, da je taka struktura, ki poraja vladarja, neodpravljliva in je torej iluzorično pričakovati, da bi z uporomo zoper tirana lahko odpravili tudi tiranijo, ali nasprotno to, da se strukture oblasti drži neodpravljliva kontingenca in jo moramo torej motriti kot vselej začasni, krhki, spremenljivi izid določenega razmerja sil, tako da prav ta kontingenca lahko utemelji našo svobodo? Se je postavil na stran vladarja ali na stran ljudstva, kot se v tem tekstu vprašuje tudi Althusser (citirajoč sloviti odlomek o tem, kako se vrhovi gora vidijo le z nižin)? Spinoza se odloči za slednje, od tod pa tudi, na svoj način nadaljujoč Machiavellijeve nastavke, izstopa iz klasične naravnopravne tradicije<sup>7</sup>. Althusser vzpostavi tradicijo, v katero se sam vpisuje, z izpostavitvijo linije, ki teče od Machiavellija preko Spinoze do Marxa. (In če sta Machiavelli in Spinoza ostala osamljena - kot pretrganje določenega prevladujočega načina razmišljanja o oblasti in politiki, brez pravih nadaljevalcev in učencev, tako nemara isto velja nazadnje tudi za Marxa: kljub vsej notorični slavi in množici privržencev, oponašalcev, pretendentov na njegovo dediščino, je v nekem pomenu ostal sam, brez učencev in nadaljevalcev.)

Analogija, ki jo lahko potegnemo s tem izvzetim statusom Machiavellija, z njegovo osamljenostjo, pa je naposled v tem: tako kot je Machiavel-

<sup>7</sup> O razliki med Spinozovo politično filozofijo in klasičnimi naravnopravnimi teorijami (predvsem npr. Hobbesovo) cf. Kobe 1990, 141-148 in passim. Cf. npr.: »Že od svojega časa pa vse do danes ostaja Spinoza za večino zanesenjakov, teologov, moralistov, jusnaturalistov neznosen, ker človeka zvede na eno od mnogih stvari v naravi, mu ne podeli posebne dignitete in ga ne pojmuje kot državo v državi.« (ibid., 169)



li stal na prelomu dveh obdobj, ne da bi ga bilo mogoče postaviti v eno ali v drugo, tako se je v tak prelom vpisal tudi Althusser: v prelom dveh dob, na eni strani obdobja določene hegemonije levičarskega diskurza, tako ali drugače navezanega na marksizem - obdobja, ki ga je zdaj nepovratno konec; na drugi strani dobe »post-socialističnega« konsenza, kjer je absolutno hegemonijo zadobil univerzalni diskurz demokracije, človekovih pravic in proste cirkulacije kapitala (vključitve v »Evropo«, sprostitev tržnih zakonitosti, tehnološkega napredka itd.). Tudi Althusser je utelešal tisti trenutek, ko je bilo mogoče za hip pogledati za kulise, v neko zastrto dimenzijo, preden se je uveljavila nova hegemonija. Kljub navidez ortodoksnemu žargonu (in kljub padcem pod lastni nivo) je bil Althusser docela nevместljiv v poprejšnjem obdobju prevlade levice in marksizma - posledence tega diskurza je potegnil do neke radikalne limite, ki se lahko zdaj vnačaj kaže kot limita osebne norosti. S prevlado demokratičnega diskurza in kapitalizma kot najboljšega vseh možnih svetov je ta travmatična dimenzija šla v izgubo, disonantni glas v konsenzu je pozabljen.

Althusser sebe vmešča v nadaljevanje linije Machiavelli - Spinoza - Marx (ki ji je treba v določeni obliki dodati še Freuda). Kar te na moč različne mislece postavlja na isto linijo, je predvsem to, da so bili, vsak na svoj način, na sledi nekega nemogočega objekta - objekta, ki ne more biti nekaj neposredno bivajočega ali ontološko danega, temveč vso eksistenco obeleža z notranjo negativnostjo. Ta objekt skuša Althusser, sledeč Marxu, misliti kot razredni boj. Tu nas nikakor ne sme zavesti uporaba, ki jo je ta termin doživel v rokah Marxovih naslednikov, zlasti v stalinskem diskurzu. Tu je veljal predvsem kot način homogenizacije družbe z izvrženjem takih ali drugačnih »razrednih sovražnikov« iz te homogenizirane celote. Uporabljal se je kot sinonim za poenotenje »našega« bloka proti sovražnemu, za pocelotenje Partije, Naroda itd. proti različnim »izmečkom«. Za Althusserja pa je takšno pocelotenje, takšna homogenizacija prav način, kako bi se z ideološkim manevrom izognili travmatični dimenziji razrednega boja, pa naj se ta ideologija še tako priduša, da služi razrednemu boju. Razredni boj vznikne prav kot meja vsake ideologije, tudi ideologije razrednega boja. Zato Althusserjevo vztrajanje, da se razcepa ne da vmestiti med »nas«, »marksiste«, posestnike prave resnice, in one druge, temveč da razredni boj, če ga vzamemo zares, vnaša razcep v samo resnico.

Prav to je tudi teza enega zadnjih Althusserjevih tekstov pred znanimi dogodki, »O Marxu in Freudu«. Tu skuša postaviti tako marksizem kot

psihoanalizo v skupni okvir: oba združuje najprej pretenzija po znanstvenosti, nastopanje v imenu znanosti, vmeščata se kot podaljšek in radikalizacija razvoja novoveške znanosti z razširitvijo na dotlej še ne zajeta področja - območje družbenih konfliktov in nezavednega. Takšno »predmetno področje« pa daje zelo paradoksen značaj njuni pretenziji po znanstvenosti. Njun objekt je povsem drugačne narave kot predmet pozitivnih znanosti. Kako misliti skupaj nezdružljivo: epistemološko pretenzijo in strukturo znanosti na eni strani, razredni boj in nezavedno na drugi? Oba objekta sta take narave, da ne moreta biti enostavno prezentna, nikoli nista dana, ne da se ju razmejiti in definirati. Kar je dostopno in pred nami, so le njuni učinki - razredni boj v obliki različnih družbenih konfliktov, katerih negotovi in spremenljivi rezultat je družbena struktura, ki pa se ne more nikoli skleniti in pocelotiti; nezavedno skozi spodrsnjaje in simptome kot nekaj, kar se ne more nikoli realizirati in priti do pravega izraza, polne besede, zmeraj je le spodletelo in v razpokah. Obakrat gre za konflikten in neujemljiv objekt, ki ga marksizem in psihoanaliza mislita le tako, da nanj odgovarjata z lastnim notranjim razcepom. Njun paradoksn objekt ju cepi, sta »shizmatični« znanosti, kot pravi Althusser, ne moreta se v sebi skleniti, zaokrožiti, dati »celovitega pogleda na svet«. Konfliktnost njunega objekta se vpisuje v njuno notranjost. Njuni zgodovini sta zgodovini konfliktov, ostrih kritik, napadov, revizij, boja različnih šol, spopadov različnih linij. A tu je velika razlika z drugimi, »običajnimi« znanostmi: tudi koperniška astronomija in galilejska fizika sta ob svojem času vzbujali hude odpore, zahajali v konflikte z oblastjo in predsodki, razsvetljenska znanost se je morala spopasti se še nerazsvetljeno dobo, a ti konflikti so bili njej sami zunanji: znanost je naposled morala zmagati, um nazadnje zavlada, resnica napreduje - prav ta vera opredeljuje razsvetljensko perspektivo, v kateri si je nemogoče zamisliti neko znanost, ki bi bila že *sama v sebi* konfliktna:

»Predstava, da bi utegnile obstajati znanosti, ki so po naravi konfliktna in se stalno preizkušajo, se celo konstituirajo skozi boj in postavitev pod vprašaj, je za racionalizem enostavno 'nesmiselna': to niso znanosti, temveč navadna v sebi protislovna *mišljenja*, subjektivna stališča in zato sumljiva.« (Althusser 1979, 181)

Paradoksn objekt pa zahteva prav to nemogočo pozicijo: Marx naleti na razredni boj »sredi resnice«, kot dimenzijo, ki preči samo resnico, jo ves

čas dela kontingentno. Še več, ta konfliktnost je konstitutivna za samo znanstvenost in objektivnost teh znanosti, ne nekaj, kar bi preprečevalo njihov znanstveni značaj. S tem pa izgine tudi perspektiva napredovanja resnice in zagotovljenega napredovanja zgodovine (npr. v smeri proti socializmu, ki se je od utopije povzpел do znanosti). Če vzamemo zares razredni boj, so s tem postavljene na glavo nekatere osnovne podmene »utečenega« marksizma.

Ideja kontingence v sami resnici je nekaj, kar je Althusserja očitno mučilo tudi v njegovem zadnjem obdobju. Edino pričevanje iz tega časa, ki ga imamo, je serija pogovorov, ki jih je med leti 1984-87 z njim opravila Mehičanka Fernanda Navarro in ki so izšli le v španščini (z Althusserjevo izrecno prepovedjo francoske izdaje), pod naslovom *Filosofia y marxismo*. Lahko bi rekli, da se s to drobno knjižico nekako sklene in zapre krog, ki ga je leta 1923 odprlo Korschevo delo *Marksizem in filozofija*. Pogovori so sicer precej heterogeni, skačejo s teme na temo in ponujajo nekaj zanimivih, a žal neizpeljanih idej. Pojem kontingence je ena od rdečih niti: Althusser ponudi nov pojem *aleatorični materializem*, v katerem je prav moment kontingence tisti materialistični moment, ki ga je treba zoperstaviti vsej filozofiji Izvora, Smisla in teleologije. Ta materializem lahko dobi svojo prvo oporo pri Demokritu in Epikuru (neteleološki začetek zgodovine s *klina-men* atomov) kot modelu razmišljanja, ki se že tedaj postavi po robu Platonu in Aristotelu. Med sodobnimi misleci pa ta aleatorični moment ponuja navezavo po eni strani na Heideggro (ki ga je sicer sporadično že v prejšnjih delih omenjal s simpatijo) - pri njem po Althusserjevem mnenju tako navezavo omogoča kategorija *es gibt* kot kontingentna danost, na kateri sloni *Dasein*; po drugi strani pa na Wittgensteina, pri katerem že prvi stavek Traktata (*»Die Welt ist alles, was der Fall ist«*) /Svet je vse, kar se primeri./, odpira to dimenzijo kontingence. Za linijo tistih redkih filozofov, ki so se uspeli ogniti pastem teleologije in v katero se vpisuje sam, zdaj Althusser našteje »Epikur, Spinoza, Marx, Nietzsche ... Heidegger« (Althusser 1988, 53). - Seveda deluje osvežujoče, če kdo z izpeljavo svoje lastne tradicije tako krši obstoječe delitve in pravila igre, a žal ostaja le pri navrženi idejah, naglih prebliskih, ki ostanejo neizpeljani.

Delež kontingence v sami resnici pa pomeni tudi to, da resnica lahko izgine, da ji ni zagotovljeno nikakršno uveljavljanje (*»četudi je ireverzibilna, lahko izgine,«* pravi Balibar (1989, 278))<sup>8</sup>. Pogled za kulise, ki je bil mogoč

<sup>8</sup> Tu je po mojem tudi docela neupravičena kritika Althusserja s strani Tineta

v določeni konjunkturi, se lahko v drugi konjunkturi izbriše, lahko je poražen in zatrt - kot je bil izbrisan in iz simbolnega spomina izključen sam Althusser. Althusser je to v obupani in dramatični obliki vzel nase kot gesto samoizbrisa, samouničenja. Izginotje lahko samo zapade pozabi, splošni amneziji, a če ga hočemo misliti, ohraniti, nanj navezati, potem nam po njem ne ostane pozitivna dediščina ali veličasten spomin, temveč le zareza neke distance, razmik, ki ga je odprlo neko do limite prignano mesto izjavljanja.

Kar zadeva psihoanalizo, vidi Althusser Freudovo poglavitno zaslugo v tem, da razgradi pojem zavestnega, enotnega, usredičenega in racionalnega subjekta, tistega *homo psychologicus*, ki je korelativen Marxovi kritiki *homo oeconomicus*. Ne gre za to, da bi zdaj nezavedno, kot »objekt psihoanalize«, postalo pravo središče, temveč za to, da je treba misliti psihično kot prostor instanc brez središča. Dotedanja filozofija je lahko mislila nezavedno kvečjemu kot »še ne ozavedeno«, torej še ne spoznano in refleksivno prisvojeno, za psihoanalizo pa je nezavedno »neprisvojljivo«, torej načeloma ne more postati predmet zavesti - nič bolj kot razredni boj. Oboje sta mejna, simptomatska pojma, objekta, ki ne moreta postati prisotna. A brž ko se dimenzija tega mejnega objekta vzpostavi, kontaminira vse ostalo: vsaka občost ostaja z njim obeležena, drži se je madež izriva te dimenzije, cena, ki jo je plačala za svojo univerzalnost. Na to meri pojem naddoločenosti. - Tu puščam docela ob strani, da Althusser v tem tekstu sicer precej nezadovoljivo razrešuje problem razmerja med obojim, objektom marksizma in psihoanalize.

---

Hribarja (1979, »Marksistični strukturalizem in stalinizem (Althusser in resnica)«, ki skuša Althusserja v celoti zvesti na pojmovni okvir stalinizma. »Althusser ne uči nečesa bistvenega, tistega, po čemer se filozofija loči od sofistike in po čemer sestop iz metafizike še ne pomeni vstopa v fiziko; to pa je razlika med resnico o resnici ter med resnico. Sofizem je ravno v tem, da ob prepoznanju, da ni resnice o resnici, zanikamo vsakršno resnico. Da se začnemo delati norca iz filozofije ali pa jo začnemo, kar je isto, zlorabljeni v politične namene.« (str. 165) Za Hribarja je Althusserjevo vztrajanje pri deležu kontingence v resnici istega kova kot vodilo iz *Zgodovine VKP-b*: »Vse odvisi od pogojev, kraja in časa«, torej od tistega, ki te pogoje, kraj in čas določa (str. 164 in 173), tako da se vse izteče v splošni relativizem razmerja sil. Za Althusserja resnica vsekakor je, toda kontingentna, ne-cela, nikoli enostavno pridobljena in zagotovljena, lahko tudi izgine. Zato tudi filozof ne more nikoli nastopati v imenu »prave« resnice, temveč se mora podati na negotovo pot »razrednega boja v teoriji«, torej slediti tistemu deležu, ki so ga vzpostavljene resnice morale zatreti. Taka perspektiva je v stalinizmu nezamišljiva.

Pojem razrednega boja je s svojimi konsekvencami prisilil Althusserja v samokritiko njegovih zgodnjih pozicij. Te so se še v veliki meri gibale na terenu abstraktnih distinkcij in tez, ki naj bi tvorile zagotovljeni korpus Teorije (npr. vprašanje »determinacije v zadnji instanci«, distinkcija med determinanto in dominantno, »relativna avtonomija« instanc itd.). V najčistejši obliki je to prišlo na dan ob ideji epistemološkega reza kot zareze, ki enostavno preseka z ideologijo in vzpostavi čisto notranjost prave Znanosti in neomadeževanost Teorije. Zdaj postane epistemološki rez »začetek, ki nima konca«, negotov rez, ki ga je treba kar naprej ponavljati in je na delu znotraj vsake teorije; ni več enostavnega »pred« in »po«. Le tak pojem reza je nazadnje lahko po meri »konfliktne znanosti«, saj se mora ta nenehno gibati na terenu, ki ni njen - terenu vladajoče družbene ideologije, terenu zavesti - in lahko le ponavlja rez, saj ne more drugače razmejiti in definirati svojega paradoksnega objekta, kolikor ga noče potvoriti v kaki pozitivni opredelitvi (prej nasprotno, ta objekt limitira, zamejuje sleherni na videz univerzalni teren).

V tem radikalnem pomenu postane razredni boj nekaj, kar družbo oropa njene pozitivnosti, vse »pozitivne« družbene instance so nazadnje učinki, ki jih preči in prežema ta temeljni razkol, ki pa kot tak ostaja »neimenljiv« - nekaj, kar načeloma ni mogoče poprisotiti. Od tod Althusserjevo večkratno vztrajanje, da razredni boj predhodi razredom: ni nobenih razredov, ki bi se nato skozi zgodovino spopadali, temveč je sama njihova tvorba učinek tega razkola, skozi katerega se šele konstituirajo. Tako je z vsako družbeno entiteto (zato, mimogrede, tudi ne zadene očitek funkcionalizma, ki so ga pogosto naslavljali na teorijo »ideoloških državnih aparatov« - kakšno funkcijo neka entiteta opravlja, je ravno zastavek boja, ne pa njena »definicija«). - Konsekventna izpeljava teh predpostavk nas lahko privede do neke temeljne Althusserjeve »ontološke drže«, ki bi jo lahko strnili v kratko geslo o *negativnosti eksistence* (cf. tudi Balibar 1989, 271 in passim.). Da nekaj pozitivno obstaja, je vedno rezultat nekega boja, izid antagonizma - ni enostavne danosti, vsaka eksistenca se vpisuje v nek razkol, vedno je že posredovana in se vzdržuje le nad breznom negativnosti. Vpisana je v razcep, ki se ga ne da reflektivno zajeti ali ukiniti. Da bi lahko prišli do identitete, do pozitivne danosti, je treba ta razcep izriniti in v tem je temeljni filozofski postopek: očistiti pojme, jih postaviti na varno, jih prevesti v pozitivnost, jih nevtralizirati - a sam ta postopek se tako že vpisuje

na eno stran razcepa, v boj, ki mu ne more biti izvzet (in prav zato je potrebna filozofska praksa kot »razredni boj v filozofiji«).

Težava pa je v tem, da sam Althusser nikakor ni vedno »na višini svoje naloge« in nenehno pada pod to raven. Videti je, kot da bi kar naprej pozabljal na konsekvence lastne teorije. To se že na neposredni ravni stila kaže v nenehnem zapadanju v ortodoksni žargon, kjer hoče v imenu komunističnega projekta, ki mu je zavezan, prav izreči neko trdno pozitivnost, na katero bi bilo ta projekt mogoče opreti: zadnja instanca ekonomije, ki kljub številnim preformulacijam vendarle ne opušča »ekonomskega esencializma« (očitek, ki ga bo razvil zlasti Laclau), obramba Lenina in nenehno ustvarjanje videza, da se njegovo delo vendarle vključuje v perspektivo »marksizma-leninizma«, padanje v tradicionalne marksistične paradigme, ki pa po premestitvah, ki so jih v njegovih rokah doživele, lahko pri tradicionalnih marksistih vzbujajo le nasprotovanje.

Ta padec pod lastni nivo je mogoče nazorno videti tudi ob psihoanalizi. V istem času, ko je napisal tekst »O Marxu in Freudu«, je za isto priliko (za prvi mednarodni kongres o psihoanalizi v Sovjetski zvezi, v Tbilisiju 1979 - sam Althusser se ga sicer naposled ni udeležil) napisal tudi prispevek »Odkritje doktorja Freuda« (Althusser 1984). Ta tekst je sicer po nasvetu prijateljev umaknil in ga nadomestil z »O Marxu in Freudu«, objavljen pa je bil precej kasneje brez Althusserjevega privoljenja (zaradi tega je Althusser tudi javno protestiral maja 1984 v *Le Mondeu* - to je bil njegov prvi javni poseg po znanih dogodkih). Kakorkoli že, videti je, kot da obeh tekstov ne bi pisala ista oseba. Freud je sicer odkril nezavedno, pravi tu Althusser, ni pa prišel do tega, da bi postavil znanstveno teorijo nezavednega. Lacanova zasluga pa je sicer v tem, da je opravil z ego-psihologijo in različnimi ideološkimi sprevačnanji psihoanalize, pri tem pa je zakrivil naglavni greh, da je onkraj Freuda poskusil konstituirati znanstveno teorijo nezavednega, izhajajoč iz postavke, da je »nezavedno strukturirano kot govorica«, znanstveni videz pa ji je skušal nadeti tudi z logičnim formalizmom. Toda za pretvorbo psihoanalize v znanost danes še ni pogojev, zato je moral Lacan obtičati zgolj pri »filozofiji psihoanalize«, ki pa je brez pravega objekta<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> »Filozofom je prinesel poroštvo Gospodarja, za katerega se 'predpostavlja, da ve', kaj je mislil Freud. Psihoanalitikom je prinesel poroštvo Gospodarja, za katerega se 'predpostavlja, da ve', kaj se pravi filozofsko misliti. Prevaral je ene in druge in po vsej verjetnosti je kljub svoji izjemni prevejanosti prevaral tudi samega sebe.« (Althusser 1984, 86)

Če bi hotela biti znanost, bi morala podati »definitivne, sistematizirane in homogene rezultate« (Althusser 1984, 87), a če to za zdaj še ni mogoče, pa obstojijo »resni upi na podlagi nedavnega razvoja nevro-kemije in nevro-biologije človeškega telesa in možgan po eni strani ... in historičnega materializma po drugi ...« (ibid., 91). Skratka, docela tradicionalen pojem znanosti z definitivnimi, sistematičnimi in homogenimi rezultati (kakršnih konec koncev tudi v naravoslovju ni nikjer videti), stari pojem epistemološkega reza, ki bi vzpostavil in zavaroval to čistost Znanosti, docela tradicionalna naslonitev na kemijo in biologijo, ki bi psihoanalizo končno postavili v naravoslovno paradigmo in tako na trdna tla, perspektiva fantazmatske točke nekoč v prihodnosti, ko bi se končno ujela označevalec in objekt. O psihoanalizi kot »shizmatični« znanosti z nujno protislovnim in neujemljivim objektom, ki jo cepi, ni niti sledu<sup>10</sup>.

Ontološka drža negativnosti eksistence potegne za seboj, če jo vzamemo zares, opustitev klasične marksistične paradigme. To kažeta že dve postavki, ki sta škandalizirali Althusserjeve marksistične oponente, namreč o »večnosti« razrednega boja in »večnosti« ideologije. Če je razredni antagonizem postavljen kot temeljni razkol, ki je prisoten le v svojih učinkih, strukturirajoči razcep, ki se ga v principu ne da zajeti samega kot takega, potem zadobi »transcendentalno« vrednost, ki sploh omogoča naše izkustvo in nasploh družbenosti - tedaj postane tudi nesmiselna zahteva po njegovi odpravi, saj bi se z njo sesula ne le odtujena družbenost, temveč družbenost sploh. Subjektivnost ima svojo konsistenco le v odtujitvi - in prav na to meri »večnost« ideologije. Negativnost eksistence je strogo korelativna neki zaslepitvi na strani zavesti: dostop do pozitivne eksistence imamo le na podlagi nekega spregleda, zaslepitve za razcep, ki jo nosi. Ideologija je tu prav pretvorba negativnosti eksistence v pozitivnost danosti, mehanizem, ki omogoči, da imamo naposled opravka z »identičnim« subjektom in objektom. Kot tako je torej konstitutivna za subjektivnost in objektivnost in zato neodpravljiva - pri tem je Althusser vztrajal do konca, npr. še v zadnjem pogovoru s Fernando Navarro:

<sup>10</sup> Zanimivo je, da je v tem tekstu edini očitik Lacanu s kakšno teoretsko težo skoraj dobesedno prepisan od Derridaja: »kar najbolj klasični finalnosti«, ki da jo zagovarja Lacan, »bom enostavno zoperstavil materialistično tezo: *dogaja se, da pismo ne pride na svoj naslov.*« (ibid., 86) Cf. o tem očitku obširno Žižek (1990).

»Človek/ je ideološka žival. Mislim, da se ideologije drži transhistorični značaj, da je zmeraj obstajala in bo zmeraj obstajala. Lahko se spreminja njena vsebina, ne pa njena funkcija. Ugotavljamo lahko, da je človek vse od začetka časa vselej živel v ideoloških družbenih razmerjih.« (Althusser 1988, 65)

Althusser se je tako vedno znova znašel v precepu, ko bi dosledna izpeljava njegovih predpostavk spodkopala sam projekt, ki mu je bil zavezan in ki ga je le skušal radikalizirati.

A naj je Althusser še tolikokrat padal pod svoj lastni nivo, naj so njegove teorije še tako videti presežene, ostaja sled, ki jo je zapustila njegova ekstremna pozicija, naperjenost, ki meri na oni paradoksnih nemogoči objekt. Tej drži negativnosti eksistence skuša ostati zvesta psihoanaliza s svojim temeljnim konceptom objekta *a*. Lahko bi dodali: *a* kot Althusser.

Mladen Dolar

## LITERATURA

Althusser, Louis (1979), »O Marxu i Freudu«, *Marksizam u svetu* 1979, št. 1, 178-196.

- (1984), »La découverte du docteur Freud«, v: *Dialogue franco-soviétique sur la psychanalyse*, Toulouse: Privat, str. 81-97.

- (1988), *Filosofia y marxismo*, entrevista por Fernanda Navarro, Mexico: Siglo veintiuno editores.

- (1990), »Solitude de Machiavel«, *Futur antérieur* 1990, št. 1, str. 26-40 (cf. prevod v pričujoči knjižici »Machiavellijeva samota«)

Balibar, Étienne (1989), »Čuti i dalje, Altiser!«, *Treći program* 1989, št. 1-2, str. 159-281.

Hribar, Tine (1979), »Marksistični strukturalizem in stalinizem (Althusser in resnica)«, *Časopis za kritiko znanosti* 1979, št. 31, str. 121-173.

Kobe, Zdravko (1990), »Politicae philosophia naturalis«, v: Spinoza (1990), str. 135-171.



Spinoza (1990), *Dve razpravi*, posebna izdaja *Problemov-Razprav*, 1990, št. 3 (zbirka *Analecta*).

Žižek, Slavoj (1990), »Spremna beseda: pripombe k neki razpravi o Heglu«, v: *Ukradeni Poe*, Ljubljana: izredna številka revije *Problemi* (zbirka *Analecta*), str. 124-180.

## RAZLIKA MED GENIJEM IN APOSTOLOM

Kaj natanko so storile zablode eksegze in filozofije, da bi vnesle zmedo v krščanstvo, ostruma kako so jo vnesle vanj? Rečeno prav na kratko in kategorično, tako, da so sfero paradoksan-religioznega kratko malo odrinile v sfero estetskega in s tem dosegle, da je mogoče s krščanskimi teruži, ki so, dokler ostajajo znotraj svoje sfere, kvalitativne kategorije, po mili volji duhovični, saj z njimi lahko pomenijo karkoli. Če se sfera paradoksan-religioznega ujame ali pa se izgubi v estetski razlagi, apostol postane nič več in nič manj kot genij, in tedaj - lahko noč, krščanstvo! Duhovitost in Dub, razsvetljevanje in izvirnost, od Boga poklicani in genij, vse to navadnje pomeni bolj ali manj le še eno in isto.

Tako so torej zablode razsvetlene vede in učnosti vnesle zmedo v krščanstvo. Zmeda se je le osnanosti zalozila v pridigo, posledica tega pa je, da človek ne tako redko sliši duhovnika, kako bogašide, v vsej svoji učnjski preproščini, prosilnarajo krščanstvo. V nebo povzdigujejo blaščavo in globito svetega Pavla, njegove prelepe prisposobe in tako naprej - a to je le goli estetizem. Če imamo Pavla za genija, se mu slabo piše in le duhovični nevednosti lahko pride na misel, da ga časti z estetskega vidika, saj njemu merila, ampak sklepa, da je vse lepo in prav, le samo če se o njem kaj lepega pove. To vrsto dobrodelne in dobrohotne neprizmišljenosti gre pripisati ne razni dejstva, da takšen človek ni poučen v kvalitativni dialektiki. Če bi namreč bil, bi vedel, da apostolu delati medvedjo uslugo, če o njem kaj lepega, četudi neumestnega poveš, saj ga kvašiš za nekaj, kar je v tem primeru postransko, in v njem občuduješ tisto, kar ni njegovo bistvo, tako da se tisto, kar v resnici je, kar lepo pozablja. Nič čudnega bi torej ne



Sören Kierkegaard

## RAZLIKA MED GENIJEM IN APOSTOLOM

Kaj natanko so storile zablode eksegeze in filozofije, da bi vnesle zmedo v krščanstvo, oziroma kako so jo vnesle vanj? Rečeno prav na kratko in kategorično, tako, da so sfero paradoksnno-religioznega kratko malo odrinile v sfero estetskega in s tem dosegle, da je mogoče s krščanskimi termini, ki so, dokler ostajajo znotraj svoje sfere, kvalitativne kategorije, po mili volji duhovičiti, saj zdaj lahko pomenijo karkoli. Če se sfera paradoksnno-religioznega ukine ali pa se razgubi v estetski razlagi, apostol postane nič več in nič manj kot genij, in tedaj - lahko noč, krščanstvo! Duhovitost in Duh, razsvetljenje in izvornost, od Boga poklicani in genij, vse to nazadnje pomeni bolj ali manj le še eno in isto.

Tako so torej zablode znanstvene vede in učenosti vnesle zmedo v krščanstvo. Zmeda se je iz znanosti zalezla v pridigo, posledica tega pa je, da človek ne tako redko sliši duhovnike, kako *bona fide*, v vsej svoji učenjaški preproščini, prostituirajo krščanstvo. V nebo povzdigujejo bleščavo in globino svetega Pavla, njegove prelepe prispodobe in tako naprej - a to je le goli esteticizem. Če imamo Pavla za genija, se mu slabo piše in le duhovniški nevednosti lahko pride na misel, da ga časti z estetskega vidika, saj nima merila, ampak sklepa, da je vse lepo in prav, že samo če se o njem kaj lepega pove. To vrsto dobrodušne in dobrohotne nepremišljenosti gre pripisati na rovaš dejstva, da takšen človek ni poučen v kvalitativni dialektiki. Če bi namreč bil, bi vedel, da apostolu delaš medvedjo uslugo, če o njem kaj lepega, četudi neumestnega poveš, saj ga hvališ za nekaj, kar je v tem primeru postransko, in v njem občuduješ tisto, kar ni njegovo bistvo, tako da se tisto, kar v resnici je, kar lepo pozablja. Nič čudnega bi torej ne

bilo, če bi takšni lahkomišljeni zgovornosti prišlo na misel, da bi slavila svetega Pavla kot stilista in besednega mojstra ali pa, še rajši, glede na to, da je navsezadnje dobro znano, da se je ukvarjal tudi z obrtjo, kot izdelovalca šotorov, čigar mojstrski izdelki so prekašali vse, kar so dotlej in poslej naredili tapetniki - zakaj dokler se o Pavlu lepo govori, je vse lepo in prav. Kot genij se sveti Pavel ne more primerjati ne s Platonom ne s Shakespeareom, kot kovalec lepih prisposodob ne sega bogve kako visoko, med stilisti je njegovo ime povsem brez cene - kot tapetnik pa: no ja, iskreno moram priznati, da se mi še malo ne sanja, kam bi ga vtaknil. Za to namreč gre, da je vselej boljše iz neumne resnobnosti zbijati šale, saj se šele takrat pokaže, kar je vredno resnobe: dejstvo namreč, da je sveti Pavel apostol. Kot apostol pa Pavel nima nič skupnega s Platonom ali Shakespeareom, s stilisti ali tapetniki, in nihče med njimi (ne Platon, ne Shakespeare, ne tapetnik Božovič) se še malo ne more primerjati z njim.

Genij in apostol se namreč med seboj kvalitativno razlikujeta; to sta definiciji, ki vsaka spada v svojo sfero: *sfero imanence in sfero transcendence*:

1. Genij lahko resda prinese kaj novega, vendar to novo kaj hitro spet izgine, saj ga použije človeštvo, ravno tako kot izgine razložek »genij«, kakor hitro pomislimo na večnost; paradokсно pa novost tistega, kar prinese apostol, ravno zaradi tega, ker je v bistvu paradokсна, ne pa anticipativna glede na razvoj človeštva, ostane za vselej, kakor tudi apostol ostaja za vse večne čase apostol in ga nobena večna imanenca ne postavlja na isto raven z drugimi ljudmi, saj se po svojem bistvu in paradokсно razločuje od njih. 2. Genij je to, kar je, po samem sebi, t.j., po tem, kar je v samem sebi; apostol je to, kar je, po božanskem pooblastilu. 3. Teleologija genija je zgolj imanentna; apostol je postavljen kot absolutna paradokсна teleologija.

Vse mišljenje živi v imanentnosti, medtem ko sta vera in paradoks sama sebi kvalitativna sfera. Med enim in drugim človekom, se pravi med človekom *kot takim*, so vsi razložki imanentni in izginejo pred obličjem bistvene in večne misli, so dejavnik, ki vsekakor velja v trenutku, izgine pa v temeljni enakosti večnosti. Genij je, kot že sama beseda pove, neposrednost (*ingenium*, to, kar je vrojeno, prvinsko, *primus*, izvorno, *origo* ipd.)<sup>1</sup>, kvalifikacija narave, genij *se rodi*. Genij je genij, še preden se zastavi

<sup>1</sup> Genij izhaja iz latinske besede *genius*, duh zaščitnik; vendar beseda izvira iz korena glagola *gigno*, roditi, in je prvotno, kot kaže, pomenila utelešenje podedovane moči. Na *genius* in *gigno* se navezuje tudi *ingenium*, dar (iz *in-gigno*, to je »vrodim«). Z etimološkega vidika ima torej S. K. prav, čeravno ni vedel za izvorni pomen besede genij. (Opomba v danski izdaji S.V. XI, v izdaji A. B. Drachmanna.)

# DEJANJE KOT MEJA DISTRIBUTIVNE PRAVIČNOSTI

## I. Dejanje, samomor, ponovitev

Zakaj je Chandlerju spodletel PLAYBACK?

Očiten neuspeh zadnjega romana Raymonda Chandlerja *Playback* se običajno razlaga s pešanjem Chandlerjeve ustvarjalne moči zaradi njegovega alkoholizma, porojenega iz obupa po smrti žene; vendar je ta razlaga prekratka, pobegne v psihologizacijo, namesto da bi se soočila z imanentnim vsebinskim razlogom tega neuspeha. Ključno je pri tem dejstvo, da je roman *Playback* nastal kot predelava istoimenskega scenarija, ki zaradi niza naključnih okoliščin ni bil posnet. Osnovni skelet scenarija je sam Chandler tako povzel v svojem *treatment*:

»Odločilen teden v življenju dekleta, ki se odloči, da ga bo preživela v hotelskem apartmaju, s privzetim imenom, s skrbno prikrito identiteto, da bo vzela nase, kar jo čaka, in ob koncu tedna skočila v smrt.

V teku tega tedna se frustracije in tragedije njenega življenja ponovijo v zgoščeni obliki, tako da se skoraj zdi, da je prinesla svojo usodo s sabo in da bi se ji, kamorkoli bi šla, zgodila ista stvar.« (*Raymond Chandler's Unknown Thriller*, New York 1987, str. XIX)

Tu nam ni težko takoj prepoznati elementarnega scenarija neke etične pripovedi: na začetku je neka *izsiljena izbira*, ki subjektovo eksistenco zaznamuje s *krivdo* (v *Playback* je to travmatična smrt dekletovega moža); nato imamo *ponovitev* te izvirne situacije izbire (na kar meri tudi sam naslov: pred junakinjo se v zgoščeni obliki »znova odigra« - kot ponovljeni posnetek -izvirna tragedija); v ponovitvi pa se subjekt skozi *samomorilsko* dejanje *opere krivde*, »odreši«. - Bistvena sprememba, ki jo je Chandler vnesel, ko je scenarij predelal v roman, je kajpada, da je vpeljal svojega stalnega

bilo, če bi takšni lahkomišljeni zgovornosti prišlo na misel, da bi slavila svetega Pavla kot stilista in besednega mojstra ali pa, še rajši, glede na to, da je navsezadnje dobro znano, da se je ukvarjal tudi z obrtjo, kot izdelovalca šotorov, čigar mojstrski izdelki so prekašali vse, kar so dotlej in poslej naredili tapetniki - zakaj dokler se o Pavlu lepo govori, je vse lepo in prav. Kot genij se sveti Pavel ne more primerjati ne s Platonom ne s Shakespeareom, kot kovelec lepih prisposodob ne sega bogve kako visoko, med stilisti je njegovo ime povsem brez cene - kot tapetnik pa: no ja, iskreno moram priznati, da se mi še malo ne sanja, kam bi ga vtaknil. Za to namreč gre, da je vselej boljše iz neumne resnobnosti zbijati šale, saj se šele takrat pokaže, kar je vredno resnobe: dejstvo namreč, da je sveti Pavel apostol. Kot apostol pa Pavel nima nič skupnega s Platonom ali Shakespeareom, s stilisti ali tapetniki, in nihče med njimi (ne Platon, ne Shakespeare, ne tapetnik Božovič) se še malo ne more primerjati z njim.

Genij in apostol se namreč med seboj kvalitativno razlikujeta; to sta definiciji, ki vsaka spada v svojo sfero: *sfero imanence in sfero transcendence*:

1. Genij lahko resda prinese kaj novega, vendar to novo kaj hitro spet izgine, saj ga poučije človeštvo, ravno tako kot izgine razložek »genij«, kakor hitro pomislimo na večnost; paradokсно pa novost tistega, kar prinese apostol, ravno zaradi tega, ker je v bistvu paradokсна, ne pa anticipativna glede na razvoj človeštva, ostane za vselej, kakor tudi apostol ostaja za vse večne čase apostol in ga nobena večna imanenca ne postavlja na isto raven z drugimi ljudmi, saj se po svojem bistvu in paradokсно razločuje od njih. 2. Genij je to, kar je, po samem sebi, t.j., po tem, kar je v samem sebi; apostol je to, kar je, po božanskem pooblastilu. 3. Teleologija genija je zgolj imanentna; apostol je postavljen kot absolutna paradokсна teleologija.

Vse mišljenje živi v imanentnosti, medtem ko sta vera in paradoksa sama sebi kvalitativna sfera. Med enim in drugim človekom, se pravi med človekom *kot takim*, so vsi razložki imanentni in izginejo pred obličjem bistvene in večne misli, so dejavnik, ki vsekakor velja v trenutku, izgine pa v temeljni enakosti večnosti. Genij je, kot že sama beseda pove, neposrednost (*ingenium*, to, kar je vrojeno, prvinsko, *primus*, izvirno, *origo* ipd.)<sup>1</sup>, kvalifikacija narave, genij *se rodi*. Genij je genij, še preden se zastavi

<sup>1</sup> Genij izhaja iz latinske besede *genius*, duh zaščitnik; vendar beseda izvira iz korena glagola *gigno*, roditi, in je prvotno, kot kaže, pomenila utelešenje podedovane moči. Na *genius* in *gigno* se navezuje tudi *ingenium*, dar (iz *in-gigno*, to je »vrodim«). Z etimološkega vidika ima torej S. K. prav, čeravno ni vedel za izvirni pomen besede genij. (Opomba v danski izdaji S.V. XI, v izdaji A. B. Drachmanna.)

kakršnokoli vprašanje, do katere mere utegne pripisati svojo nadarjenost Bogu, in ostane genij, tudi če tega ne stori. Možno je, da se genij tako spremeni, da postane to, kar je, *kata dynamin* in zavestno zaposede samega sebe. Če rabimo besedo »paradoks«, da bi označili tisto novo, kar ima nemara prinesiti genij, jo rabimo le v nebistvenem pomenu prehodnega paradoksa anticipacije; ta se sicer tako zgosti v paradoks, ki pa pozneje spet izgine. V svoji začetni komunikaciji je genij sicer lahko paradoksen, toda čim bolj prihaja k sebi, tem bolj očitno paradoks izgineva. Genij je lahko za celo stoletje pred svojim časom in se potemtakem zdi paradoksen, vendar človeštvo to, kar je svoje čase veljalo za paradoks, prej ali slej sprejme na tak način, da neha biti paradoks.

Drugače je pri apostolu. Že sama beseda kaže na razloček. Apostol ni rojen, apostol je človek, ki ga je poklical in zadolžil Bog, mu naložil poslanstvo. Apostol se ne razvija na takšen način, da bi kasneje postal to, kar je, *kata dynamin*. Zakaj za to, da nekdo postane apostol, ni treba nobene poprejšnje možnosti; v bistvu je pravzaprav vsakdo enako blizu temu, da to postane. Apostol nikdar ne more do samega sebe na tak način, da bi se zavedel svoje apostolske poklicanosti kot razvojnega dejavnika svojega življenja. Poklicanost apostola je paradoksen dejavnik, ki od začetka do konca njegovega življenja stoji paradokсно zunaj njegove osebne identitete s samim seboj kot določeno osebo. Nekdo je lahko denimo že lep čas v zrelih letih, pa je nenadoma poklican k apostolstvu. Vendar zaradi tega klica ne postane razumnejši, ne razbohoti se mu domišljija, ne izostri se mu um in tako naprej; ravno narobe, ostane, kar je bil, in ob tem paradoksnem dejstvu prejme božje poslanstvo. Ob tem paradoksnem dejstvu apostol postane paradokсно različen od vseh drugih ljudi, za vse večne čase. Tisto novo, kar ima nemara povedati, pa je temeljni paradoks. In ne glede na to, kako dolga se to oznanja po svetu, ostaja v bistvu enako novo, enako paradokсно in nobena imanenca ga ne more použiti. Apostol se ni vedel kakor človek, ki ga zaznamuje njegova naravna nadarjenost in ki se je rodil pred svojim časom; bil je nemara celo preprost človek, kot temu pravimo, le da je bil po nekakšnem paradoksnem dejstvu poklican, da oznani to novost. In četudi bi razum pomislil, da lahko doume ta nauk, ne bi mogel doumeti načina, kako je bil nauk oznanjen svetu, zakaj temeljni paradoks je prav protest zoper imanenco. Način, kako je bil takšen nauk oznanjen svetu, pa je v kvalitativnem smislu odločilen in prezreta ga lahko edinole prevara in nepremišljenost.

2. Genija pretehtavamo zgolj z estetskega stališča, pač glede na mero njegove vsebine in njegovo specifično težo, apostol pa je to, kar je, po svoji božanski pooblaščenosti. *Odločilni dejavnik je torej, kvalitativno gledano, božanska pooblaščenost.* Do tega sklepa pa ne morem in ne smem priti tako, da ocenjujem vsebino njegovega nauka z estetskega ali intelektualnega stališča, in reči: *ergo*, mož, ki je oznanil ta nauk, je bil poklican po razodetju; *ergo*, apostol je. Ravno narobe: mož, ki je bil poklican po razodetju in ki mu je zaupan nauk, le-tega utemeljuje v dejstvu, da je razodetje, po svojem pooblaščenju. Svetega Pavla mi ni treba poslušati zato, ker je bistrumen ali celo bleščeče bistrumen; pokloniti se mu moram zato, ker je božji pooblaščenec; in v vsakem primeru ostaja sveti Pavel odgovoren za to, da poskrbi, da zbuja takšen vtis, pa naj se kdo prikloni pred njegovo oblastjo ali ne. Sveti Pavel se ne sme sklicevati na svojo bistrumnost, sicer bi bil bedak; ne sme se spustiti v golo estetsko ali filozofsko razpravljanje o vsebini svojega nauka, sicer bi zašel na stran. Ne, sklicevati se mora na svojo božansko pooblaščenost in, voljan žrtvovati svoje življenje in vse, ravno s tem *preprečevati* vsakršno vsiljivost s strani estetike in vsakršen filozofski pristop k obliki in vsebini nauka. Svetemu Pavlu ni treba priporočati sebe in svojega nauka s pomočjo lepih prisodob; ravno narobe, posamičniku mora reči: »Vsceno je, ali je ta primera lepa ali oguljena in zdršana, vedeti namreč moraš, da mi je bilo to, kar pravim, zaupano po razodetju, tako da je sam Bog ali pa Jezus Kristus tisti, ki govori, zatorej se nikar prevzetno ne spotikaj ob obliko. Ne morem in ne upam se te prisiliti, da bi ubogal, vendar ti skozi odnos, kakršnega ima tvoja vest do Boga, nalagam večno odgovornost pred Bogom, večno odgovornost za tvoj odnos do tega nauka, saj sem ti ga oznanil, kakor mi je bil razodet, oznanil z božjim pooblaščenjem.«

Prav to pooblaščenje, se pravi *avtoriteta* pa je pri vsem skupaj odločilna. Ali pa nemara ni razlike, celo v relativnosti človeške eksistence ne in četudi se razblinja v imanenci, med kraljevim ukazom in besedo pesnika ali misleca? In kje je ta razlika, če ne v tem, da ima kraljevi ukaz avtoriteto in potemtakem prepoveduje, da bi do njegove oblike in vsebine zavzemali estetsko ali kritično stališče? Te avtoritete pa nimata ne pesnik ne mislec, niti v svoji relativni sferi ne; njune izjave presoajamo zgolj z estetskega in filozofskega stališča, pač glede na vrednost oblike in vsebine. Razlog temeljne zmešnjave v krščanstvu je vsekakor v tem, da so ljudje zaradi skepticizma negotovi glede božjega obstoja, in da, upirajoč se vsem avtoritetam, pozabljajo na pomen in dialektiko avtoritete. Kralj je fizično navzoč, o čemer se



lahko človek fizično prepriča, in če se pokaže potreba, to lahko tudi povsem fizično dokaže. Bog pa ni navzoč v tem smislu. Skepticizem je to dejstvo izrabil za to, da je Boga potisnil na isto raven z vsemi tistimi, ki nimajo avtoritete, na isto raven z geniji, pesniki in misleci, katerih besede presojamo zgolj z estetskega ali filozofskega stališča; če je stvar dobro povedana, je mož genij - če pa je prav nenavadno dobro povedana, tedaj jo je izrekel Bog!

Na ta način je Bog pregan med duhove. Kaj naj stori? Če ustavi človeka na cesti in ga po razodetju pokliče ter ga oboroženega z božansko avtoriteto pošlje med ljudi, bodo ti rekli le-temu: »Kdo te je poslal?« Odgovoril bo: »Bog.« Toda Bog svojemu slu ne more fizično pomagati kakor kralj, ki svojemu dodeli vojake ali stražnike, mu da svoj prstan ali podpis, ki ga vsi poznajo; skratka, Bog ljudem ne more pomagati tako, da bi jim dal fizično gotovost, da je apostol resnično apostol - kar bi bilo, vrh vsega, nesmisel. Celó čudeži, če ima apostol dar zanje, nikogar dokončno ne prepričajo; zakaj čudež je predmet vere. Vrh tega je nesmiselno zahtevati *fizično* gotovost, da je apostol apostol (paradokсна kvalifikacija duhovnega odnosa), kakor je nesmiselno zahtevati *fizično* gotovost, da Bog obstaja, saj je vendar *duh*. Apostol torej pravi, da ga je Bog poslal. Odrvrnejo mu: »No, prav, pa poglejmo, ali je vsebina tvojega nauka božanska; v tem primeru ga sprejmemo, skupaj z dejstvom, da ti je bil oznanjen.« Ampak na ta način se delajo norca tako iz Boga kot iz apostola. Božansko pooblastilo poklicanega bi namreč moralo biti zanesljiva zaščita, ki bi varovala nauk in ga ohranjala v dostojanstveni oddaljenosti božanskega od predrzne radovednosti, da se ne bi dogajalo, kar se dogaja, namreč da je nauk podvržen kritičnemu preverjanju in ovohavanju - na podlagi katerega šele naj bi ljudje dognali, ali je prišel po razodetju ali ne; in morata morda medtem Bog in apostol čakati pri vratih ali v vratarjevi loži, da se učene glave zgoraj odločijo kako in kaj. Človek, ki je poklican, bi moral v skladu z božanskim odlokom rabiti svojo božansko avtoriteto za to, da bi se odkrižal vseh teh kljubovalnežev, ki nočejo ubogati, ampak bi radi modrovali; tako pa so ljudje kakor bi mignil spremenili apostola v nekakšnega sejmarja, ki se je prišel na tržnico hvalit s svojim novim naukom, pa ga je treba zato še malce izprašati.

Kaj je potemtakem avtoriteta? Nemara globokoumnost, odličnost, bistrovidnost nauka? Še malo ne! Če bi bila avtoriteta zgolj na višjo potenco ali podvojeno izraženo dejstvo, da je nauk globokoumen, potem sploh ne

bi bilo nikakršne avtoritete; v tem primeru bi namreč, kakor hitro bi učenec nauk do kraja in povsem doumel, odpadla vsakršna razlika med učiteljem in učencem. Avtoriteta je, ravno narobe, nekaj, kar se ne spreminja in česar človek ne more pridobiti niti tedaj, če nauk povsem doume. *Avtoriteta je posebna kvaliteta, ki prihaja od drugod in se razkrije kot kvaliteta takrat, kadar je vsebina sporočila oziroma dejanja postavljena kot indiferentna.* Vzemimo primer, preprost kot le kaj, ko je tak položaj vendarle nedvoumen. Če človek z avtoriteto ukaže nekemu: *Pojdi!* in če človek, ki nima avtoritete, ukaže nekemu: *Pojdi!*, sta izraz (*pojdi!*) in njegova vsebina istovetna; v estetskem smislu, če naj tako rečem, je oboje enako dobro rečeno, razlika je le v avtoriteti. Če avtoriteta ni »tisto drugo« (*to heteron*), če je v kakršnemkoli smislu zgolj višja potencia znotraj te istovetnosti, potem ni nikakršne avtoritete. Če kak učitelj ves gori v zavesti, da oznanja nauk, in sicer za ceno vsakršnih žrtev, ga bo ta zavest nemara utrjevala v odločnosti, ne bo pa mu podeljevala avtoritete. Njegovo življenje kot dokazilo o pravilnosti njegovega nauka ni »tisto drugo« (*to heteron*), ampak zgolj podvajanje. Dejstvo, da živi v skladu s svojim naukom, še ne dokazuje, da je nauk pravi, ampak samo to, da je prepričan o njegovi pravilnosti in da zato živi v skladu z njim. Druga pa je, denimo, s policijskim stražnikom: ta dobi avtoriteto, kakor hitro nastopi dolžnost, najsi je že baraba ali vrl mož.

Da bi malo bolje osvetlil pojem avtoritete, ki je tako pomemben za sfero paradoksnno-religioznega, bom tule malce podrobneje obdelal dialektiko avtoritete.

*Avtoritete si znotraj sfere imanence ni mogoče zamišljati oziroma jo je mogoče imeti zgolj za nekaj minljivega.* Dokler imamo avtoriteto za nekaj, kar se nanaša na politiko, družbo ali disciplino ali kar se da izvajati, je zgolj nekaj bežnega, nekaj minljivega, kar mine bodisi kdaj pozneje v času ali pa je obsojeno na izginotje že samo spričo tega, da sta tudi čas in pozemeljsko življenje sama nekaj minljivega in potemtakem preminjata z vsemi svojimi diferenciacijami vred. Edina razlika, ki si jo lahko zamislimo kot temelj odnosov med človekom in človekom *kot človekom*, je razlika znotraj istovetnosti imanence, ki pa je v bistvu enakost. Posamičnika si ni mogoče zamisliti tako, da bi se po kaki posebni lastnosti razlikoval od vseh drugih ljudi (sicer bi bilo konec vsega mišljenja, kar se pravzaprav zelo pogosto dogaja v sferi paradoksnno-religioznega in vere). Vse človeške razlike med ljudmi *kot ljudmi* izginejo pred obličjem mišljenja kot dejavniki znotraj celote in znotraj kvalitete istovetnosti. Za zdaj sem sicer dolžan spoštovati in upošte-

vati to razliko, kot vernik pa si bom dovolil utrditi se v prepričanju, da te razlike v večnosti izginejo, tako tiste, ki me vzdigujejo nad druge, kakor one, ki me tiščijo navzdol. Kot podložnik sem dolžan slaviti in ubogati kralja z vsem svojim srcem, kot vernik pa si bom dovolil okrepiti se z mislijo, da sem v svojem bistvu državljani nebes in da me po smrti na kralja, če ga bom srečal, ne bodo več vezale spono podložniške pokorščine.

Takšno je torej razmerje med človekom in človekom *kot človekom*. Pač pa med Bogom in človekom zija večna, bistvena kvalitativna razlika in ne smemo dovoliti, da bi nanjo pozabili v prevzetni in bogokletni misli, da se bo ta razlika, čeravno nedvomno drži, da se Bog in človek v bežnem trenutku časa razlikujeta in mora zategadelj človek za svojih dni na zemlji Boga ubogati in mu moliti, v večnosti razblinila v temeljni istovetnosti in bosta potemtakem v večnosti Bog in človek, kakor kralj in sluga, postala enaka.

Med Bogom in človekom torej je in ostaja večna, bistvena, kvalitativna razlika. *Paradokсно-religiozni odnos* (ki po vsej pravici ne more biti predmet mišljenja, ampak zgolj vere) nastane, ko Bog podeli nekomu božansko avtoriteto, vendar glede na tisto, in to je treba še posebej poudariti, kar mu je zaupal. Na ta način poklicani v odnosu do človeka ni več človek do človeka kot takega; od drugih ljudi ga ne loči kvalitativna razlika (kot so recimo genialnost, izjemna nadarjenost, položaj itn.), ampak je v paradoksnem odnosu do njih, saj ima posebno kvaliteto, ki je nikakršna imanenca ne more raztopiti v enakosti večnosti; v svojem bistvu je namreč paradokсна in za mišljenjem (ne pa pred njim, časovno pred njim), nasprotna mišljenju. Če je torej poklicanemu naloženo, da po božjem ukazu oznani nauk, pa recimo kak drug človek kar sam od sebe pride do istega odkritja: potem bo to dvoje na vekomaj veke dvoje različnih reči; zakaj prvi človek se po svoji specifični paradokсни kvaliteti (božanski avtoriteti) razlikuje od vseh drugih ljudi in od temeljne enakosti imanence, ki je podlaga vseh drugih človeških razlik. Oznaka »apostol« spada v sfero transcendence, v sfero paradokсно-religioznega, ki ima, in sicer dokaj dosledno, tudi kvalitativno različen izraz za odnos drugih ljudi do apostola: te namreč nanj veže vera, medtem ko mišljenje obstaja, živi in biva v imanenci. Vendar vera ni nekaj minljivega, kakor tudi apostolova paradoksnost ni bila minljiva. Med človekom in človekom *kot človekom* si potemtakem ni bilo mogoče *zamišljati* nobene veljavne, stalne avtoritete; ta je bila nekaj minljivega. No, v prid našega razmisleka o bistvu avtoritete se lahko vendarle za hip pomudimo na nekaj

primerih, se pravi oblikah tako imenovane in v posvetnih okoliščinah tudi dejanske avtoritete. Kralj, predpostavljamo, ima avtoriteto. Zakaj nam misel na kralja, ki bi bil duhovit ali umetnik, nekako ne gre v račun? Nedvomno zato, ker človek v njem vidi predvsem kraljevsko avtoriteto, njegove bolj splošne človeške značajske poteze pa ima za nekaj minljivega, za nekaj naključnega, nebistvenega in motečega. Za vladno ustanovo velja, da ima avtoriteto v svojem območju. Zakaj nam je nekako v napoto misel, da bi morali biti njeni odloki bistroumni, duhoviti in globokoumni? Iz istega razloga: tudi tu namreč ves kvalitativni poudarek pade na avtoriteto. Spraševati se, ali je kralj genij - da bi videli, ali naj ga ubogamo - je v resnici *lèse-majesté*; v takšnem vprašanju se namreč skriva dvom, ali naj se uklonimo njegovi avtoriteti. In če smo se pripravljene pokoravati vladni ustanovi samo v primeru, če je pametna, ne delamo drugega, kot da brijemo norce iz nje. Spoštovati svojega očeta zgolj zavoljo njegove bistroumnosti je nespoštljivo.

Kot pa je bilo že rečeno, je avtoriteta med človekom in človekom *kot človekom*, kadar že obstaja, nekaj minljivega; večnost odpravlja vse oblike posvetne avtoritete. Zdaj pa si, z mislijo na sfero transcendence, pogledjmo še en primer, preprost kot le kaj in prav zaradi tega toliko bolj kričeč. Ko Jezus pravi: »Je večno življenje« in ko kak študent teologije pravi: »Je večno življenje«, oba pravita isto in v prvi izjavi ni prav nič več pomenljivosti, daljnosežnosti, globokoumnosti in miselnega bogastva kot v drugi; obe sta, če ju presojava z estetskega stališča, enako dobri. In vendar je med njima neka večna kvalitativna razlika! Kristus kot človek-Bog poseduje namreč tisto posebno kvaliteto avtoritete, ki je večnost nikdar ne more posredovati, kakor tudi Kristusa ne more nikdar izenačiti z drugimi ljudmi. Kristus je potemtakem učil z avtoriteto. Spraševati se, ali je Kristus globokoumen, je bogokletje in poskus (najsi je zavesten ali ne) lisjaške zarote zoper njega; to vprašanje namreč skriva dvom o njegovi avtoriteti in ta poskus, da bi ga pretehtali, je predrzen v svoji neposrednosti, saj ga hoče podvreči merilom človeške presoje, ko je vendar jasno, da je on tisti, ki ima vso oblast v nebesih in na zemlji.

In vendar dandanašnji le redkokdaj, sila redkokdaj slišimo ali preberemo pridigo, ki bi bila primerno zasnovana. Še boljše med njimi se često zapletejo v nekakšen nezaveden oziroma dobrohoten upor, saj na vso moč branijo in podpirajo krščanstvo - le da z napačnimi kategorijami. Vzemimo primer, prvega, ki nam pride pod roko. Rajši bom vzel nemškega, saj bom

tedaj vedel, da ne bo nikomur, niti največjemu zabitežu in debeloglavcu prišlo na misel, da pišem o zadevi, ki je po mojem mnenju neznansko pomembna - namreč, da namigujem na tega ali onega danskega duhovnika. Škof Sailer v pridigi za peto postno nedeljo govori o odlomku iz Janeza, 8, 47-51. Izbere naslednji vrstici: »Kdor je iz Boga, posluša božje besede« in »kdor se drži moje besede, nikoli ne bo videl smrti«, nato pa pravi: »V teh božjih besedah so razodete tri velike skrivnosti, skrivnosti, s katerimi so si ljudje že od nekdaj belili glave.« Vidite, pa smo tam! Beseda »skrivnost«, še zlasti pa »tri velike skrivnosti«, in nato v naslednjem stavku »s katerimi so si ljudje že od nekdaj belili glave«, vse to nam nemudoma napelje misel na globokoumnost v intelektualnem smislu; na preudarjanje, mozganje, spekulacijo. Ampak kako neki bi bila lahko preprosta, apodiktična izjava globokoumna, apodiktična izjava, ki je samo to, kar je, zato, ker jo je ta in ta izrekel; izjava, ki naj bi je ne zapopadli oziroma doumeli, ampak ji samo verjeli? Kako lahko komurkoli pride na misel, da je mogoče skrivnost razvozlati z učenim teoretičnim umovanjem, z neposredno izjavo, s trditvijo? Navsezadnje gre za vprašanje: Ali je večno življenje? In odgovor: Je večno življenje. Kaj, za boga milega, je tu globokoumnega? Če tega ne bi rekel Kristus in če Kristus ne bi bil to, kar je rekel, da je, potem je mogoče tej izjavi, če je sama po sebi res globokoumna, izmeriti globino. Vzemimo za primer gospoda Božoviča, tistega študenta teologije, ki ravno tako zatrjuje: »Je večno življenje«. Bi mar komu prišlo na misel, da bi ga spričo nekakšne neposredne izjave »obdolžil« globokoumnosti? Odločilna ni izjava, marveč dejstvo, da jo je izrekel Kristus; štrene se zamešajo tedaj, ko začnejo govoriti o njeni globokoumnosti, da bi na ta način ljudi prepričali, naj ji verjamejo. Da bi govoril, kakor je prav, bi moral krščanski pridigar reči samo: »Imamo Kristusovo zagotovilo, da je večno življenje« - in s tem bi bila stvar opravljena. Tu si nimamo kaj beliti glav in filozofirati, gre kratko malo za to, da je besede izrekel Kristus, pa ne kot kak globokoumen mislec, temveč kot nekdo, ki ga je Bog pooblastil. Pa pojdemo naprej in postavimo, da nekdo verjame na Kristusovo besedo, se pravi v večno življenje. V tem primeru pač veruje in mu ni treba zato prav nič globokoumiti, mozgati, filozofirati in »si beliti glave«. Vzemimo zdaj še nekoga, ki na vse pretege tuhta in si razbija glavo z vprašanjem nesmrtnosti: ali ne bo povsem upravičeno zanikal, da je ta neposredna izjava globokoumen odgovor na to vprašanje? Kar pravi o nesmrtnosti Platon, je zares globokoumno, do svojih

odgovorov je prišel po globokem razmisleku; ampak ubogi Platon vendar nima prav nobene avtoritete.

Stvar je namreč takale. Dvom in praznoverje, ki v vero zanašata puhlobo, sta med drugim ljudi napeljala k temu, da se izmikajo pokorščini, temu, da bi se klanjali avtoriteti. Ta upornost se zajeda celo v mišljenje boljših ljudi, ki se tega morda niti ne zavedajo, in tako se začenja samopašnost, ki v resnici ni nič drugega kot izdaja, katere globino in čar lahko samo medlo slutimo. In če bi torej morali opisati krščansko pridigo, kakršno danes poslušamo, z enim samim jasnim atributom, bi jo označili za *izumetničeno*. Kadar omenjamo duhovnikovo izumetničenost, ponavadi pomislimo na to, kako se oblači in ureja, na njegovo sladkavo govornjenje in na to, kako kakor kak tujec izgovarja »r« ali pa gubanči obrvi, silovito maha z rokami in zavzema smešne drže. Vendar je vse to bolj postranskega pomena, čeravno bi bilo želeti, da bi ne počenjal tega. Pogubno je šele takrat, ko je izumetničen ves tok njegovega mišljenja, takrat, ko njegovo pravovernost kupuje s poudarki na povsem napačnih mestih, takrat, ko kliče k veri v Kristusa, takrat, ko pridiga vero vanj na podlagi tega, kar kratko malo ne more biti predmet vere. Če sin reče: »Svojega očeta ubogam ne zato, ker je moj oče, marveč zato, ker je genij oziroma ker so njegovi ukazi vselej globokoumni,« potem je sinovska pokorščina izumetničena. Tak sin namreč poudarja nekaj povsem neustreznega, to je intelektualni vidik, globokoumnost v *zapovedi*, čeravno je jasno kot beli dan, da je vsakršna zapoved povsem indiferentna glede na takšno kvalifikacijo. Sin je pripravljen ubogati očeta zaradi njegove globokoumnosti; toda *pokorščina* na takšni osnovi je vendar nemogoča, saj jo spodkopava prav sinov kritični odnos do tega, ali je zapoved globokoumna ali ne. In tako je izumetničenost tudi govornjenje o tem, kako je treba privzeti krščanski nauk in verovati v Kristusa zaradi globine misli tega nauka. S tem da postavljajo poudarek na povsem napačno mesto, samo hlinijo pravovernost. Vsa moderna filozofija<sup>2</sup> je potemtakem izumetničena, saj je odpravila *pokorščino* na eni in *avtoriteto* na drugi strani, ob vsem tem pa še zatrjuje, da je pravoverna. Duhovnik, ki bi hotel pridigati, kot je prav, bi moral, ko bi navajal Kristusove besede, govoriti takole: »Te besede je izrekel on, ki mu je bila, kakor je sam zatrdil, dana vsa oblast v nebesih in na zemlji. Vi, ki me poslušate, pa morate sami pri sebi preudariti, ali se boste priklonili njegovi oblasti ali ne, sprejeli njegove besede in jim

<sup>2</sup> Sodobna - t.j. Heglova.

verjeli ali ne. Toda če jim boste, tedaj za božjo voljo nikar ne sprejemajte teh besed samo zato, ker naj bi bile pametne ali globokoumne ali prečudovito lepe, zakaj to bi bilo norčevanje iz Boga.« Zakaj kakor hitro predpostavimo zapoved avtoritete, te specifične paradokсне avtoritete, se vsi odnosi kvalitativno spremenijo, tedaj takšna vrsta sprejemanja, ki je bila poprej dopustna in zaželena, postane hudodelstvo in prevzetnost.

Toda kako naj apostol dokaže, da ima božje pooblastilo? Če bi to lahko dokazal *fizično*, bi pač ne bil apostol. Tako pa nima drugega dokaza kot svojo lastno izjavo. In tako tudi mora biti; sicer bi bil vernik z njim v neposrednem, namesto paradoksnem odnosu. V pogojih minljivosti avtoritete med človekom in človekom *kot človekom* je mogoče avtoriteto ponavadi fizično prepoznati kot moč. Apostol pa nima drugega dokaza kot svojo lastno izjavo in kvečjemu še svojo pripravljenost, da za to izjavo karkoli pretrpi. Njegove besede glede tega bodo skope: »Poklican sem od Boga; storite z mano, kar vas je volja, šibajte me, preganjajte, a moje zadnje besede so tudi prve: Poklican sem od Boga in pred večnostjo boste odgovarjali za to, kar počnete z menoj.« Predpostavimo, da ima apostol dejansko moč v posvetnem pomenu besede, velik vpliv in močne zveze, sile torej, s katerimi človek zmaguje človeško mnenje in presojo - če bi jih uporabil, bi *eo ipso* zafračkal svojo stvar. Če bi namreč uporabljal moč, bi dal s tem vedeti, da so njegova prizadevanja v bistvu enaka prizadevanjem drugih ljudi, čeravno je apostol to, kar je, po svoji paradokсни heterogenosti, po tem, da ima božjo avtoriteto, ki jo poseduje absolutno in nespremenljivo, četudi ga imajo ljudje, kot pravi sveti Pavel, za manj kot smetje, po katerem hodijo.

3. *Teleologija genija je zgolj imanentna; apostol pa je postavljen absolutno, paradokсно, teleološko.*

Če je za človeka mogoče reči, da je postavljen absolutno teleološko, je to lahko samo apostol. Nauk, ki mu je razodet, ni nekakšna naloga, o kateri naj razglablja, ni mu dan zavoljo njega samega, narobe, zaupan mu je v poslanstvo in oznanjati ga mora ter rabiti avtoriteto. Kakor človek, ki ga pošljejo v mesto s pismom, nima ničesar opraviti z njegovo vsebino, ampak ga mora samo izročiti; kakor poslanik, ki ga pošljejo na tuj dvor, ni odgovoren za vsebino poslanice, ampak jo mora le pravilno posredovati: ravno tako tudi apostolu ni treba drugega, kot da zvesto spolnjuje svojo službo in opravi svojo dolžnost. V tem je tudi bistvo apostolovega življenjskega samoodrekanja, pa četudi ga ne preganjajo, v dejstvu namreč, da je »ubog,

in vendar druge bogatf«, da si nikdar ne drzne vzeti čas ali se predati lagodnosti in brezskrbnosti, v nameri, da bi obogatel. On je, v duhovnem smislu, kakor neutrudna gospodinja, ki si komajda utrga čas, da kaj pojé, ko je tako zaposlena s pripravljanjem hrane za druge. In četudi skraja nemara upa, da bo dolgo živel, njegovo življenje vse do poslednje ure ostaja nespremenjeno, saj se vselej najdejo novi ljudje, ki jim je treba oznanjati nauk. Čeravno je razodetje paradokсно dejstvo, ki presega človeško dojemljivost, pa se da vendarle razumeti vsaj nekaj - kar navsezadnje, kot kaže, tudi dejansko povsod razumejo: da gre človek, ki je poklican po razodetju, v svet oznanjat Besedo, zanjo dela in trpi ter se v nenehnem delovanju ves posveti službi božjega sla. Nasprotno pa bi ravnanje človeka, ki bi bil poklican po razodetju, pa bi se udobno zleknil in nemoteno užival svoj dar, v delavnem, tu in tam domiselnem pisateljskem *far niente*, pozneje pa bi založil in izdal nezanesljive sadove te svoje domiselnosti, veljalo že skoraj za bogokletno.

Vse drugače je pri geniju: njegova teleologija je zgolj imanentna, razvija se sam, in medtem ko se razvija, se to samorazvijanje odraža v njegovem delu. Zato je pomemben, nemara celo zelo pomemben, vendar ni postavljen teleološko glede na svet in druge ljudi. Genij živi v sebi; nemara tudi samotno in samozadostno, zaradi česar mu ni treba v nemar razsipati svojih darov, saj se razvija gorečno in prizadevno, sledeč svojemu lastnemu geniju, ne glede na to, ali imajo drugi kaj od tega. Genij potemtakem še malo ni nedejaven in dela v sebi nemara trše kot ducat poslovnežev skupaj, vendar nima nobeden izmed njegovih dosežkov zunanjega *telosa*. V tem pa je genij človeški in vzvišen obenem: človeški zato, ker se ne postavlja v teleološki odnos do drugih ljudi, kakor da bi jim bil ne vem kako potreben, vzvišen zato, ker se imanentno navezuje zgolj nase. Slavec je skromen, ker nikogar ne sili, da bi ga poslušal - pa tudi vzvišen, saj mu je malo mar, ali ga kdo posluša. Dialektika genialnosti utegne naleteti na hudo spotiko še zlasti v današnjih dneh, ko se vse te mase, vse te množice, vsa ta javnost in kar je še takšnih abstrakcij ženejo za tem, da bi vse postavile na glavo. Velecenjeno občinstvo in tiranske množice bi hoteli od genija priznanje, da obstaja njim na ljubo; vidijo namreč le eno stran dialektike genija; užali jih njegova vzvišenost, pri tem pa spregledujejo, da je v njem tudi skromnost in ponižnost. Velecenjeno občinstvo in tiranske množice bi potemtakem enako nečimrno razumevali tudi apostolovo eksistenco. Ta namreč, in o tem ne more biti niti najmanjšega dvoma, živi samo za druge, poslan je samo za



druge; vendar mu ne množice, ne človeštvo, ne občinstvo, še celo visoko izobraženo ne, ne more biti gospod in gospodar - ampak le Bog; apostol je tisti, ki ima božje pooblastilo, da zapoveduje množicam in občinstvu.

Muhasta samozadostnost genija je enotnost skromne vdanosti in svete in ponosne vzvišenosti nad njim: enotnost odvečne prevečnosti in dragocenega okrasja. Če je genij slikar, ustvari umetnino, vendar nima ne on ne njegovo delo *telosa* zunaj sebe. Ali pa je pisec, ki zavrže vsakršen teleološki odnos do svojega okolja in se muhasto opredeli za pesnika. Lirska umetnost pa nedvomno nima nikakršnega *telosa* zunaj sebe: in najsi piše človek kratko liriko ali speve čez cele foliante, to še malo ne vpliva na naravo njegovega dela. Lirika zanima samo njegovo ustvarjanje, uživa v ustvarjalnem veselju, često nemara šele po muke polnem garanju; vendar nima nič opraviti z drugimi, ne piše *zato, da bi*; zato namreč, da bi razsvetlil ljudi ali jim pomagal najti pravo pot, da bi kaj dosegel; skratka, ne piše *zato, da bi*. To velja za slehernega genija. Noben genij nima tega *zato-da-bi*; pač pa ga ima apostol, in sicer absolutno in paradokсно.

Prevedel Uroš Kalčič



# DEJANJE KOT MEJA DISTRIBUTIVNE PRAVIČNOSTI

## I. Dejanje, samomor, ponovitev

Zakaj je Chandlerju spodletel PLAYBACK?

Očiten neuspeh zadnjega romana Raymonda Chandlerja *Playback* se običajno razlaga s pešanjem Chandlerjeve ustvarjalne moči zaradi njegovega alkoholizma, porojenega iz obupa po smrti žene; vendar je ta razlaga prekratka, pobegne v psihologizacijo, namesto da bi se soočila z imanentnim vsebinskim razlogom tega neuspeha. Ključno je pri tem dejstvo, da je roman *Playback* nastal kot predelava istoimenskega scenarija, ki zaradi niza ključnih okoliščin ni bil posnet. Osnovni skelet scenarija je sam Chandler tako povzel v svojem *treatment*:

»Odločilen teden v življenju dekleta, ki se odloči, da ga bo preživela v hotelskem apartmaju, s privzetim imenom, s skrbno prikrito identiteto, da bo vzela nase, kar jo čaka, in ob koncu tedna skočila v smrt.

V teku tega tedna se frustracije in tragedije njenega življenja ponovijo v zgoščeni obliki, tako da se skoraj zdi, da je prinesla svojo usodo s sabo in da bi se ji, kamorkoli bi šla, zgodila ista stvar.« (*Raymond Chandler's Unknown Thriller*, New York 1987, str. XIX)

Tu nam ni težko takoj prepoznati elementarnega scenarija neke etične pripovedi: na začetku je neka *izsiljena izbira*, ki subjektovo eksistenco zaznamuje s *krivdo* (v *Playback* je to travmatična smrt dekletovega moža); nato imamo *ponovitev* te izvirne situacije izbire (na kar meri tudi sam naslov: pred junakinjo se v zgoščeni obliki »znova odigra« - kot ponovljeni posnetek - izvirna tragedija); v ponovitvi pa se subjekt skozi *samomorilsko* dejanje *opere krivde*, »odreši«. - Bistvena sprememba, ki jo je Chandler vnesel, ko je scenarij predelal v roman, je kajpada, da je vpeljal svojega stalnega

detektiva Marlowa kot lik, skozi katerega perspektivo je podana zgodba, skratka, da je iz zgodbe naredil normalen *hard-boiled* roman. Natanko v tem pa je iskati razlog, zakaj je *Playback* kot roman neuspeh: ne zaradi nekakšnega upadanja Chandlerjevih moči, ampak zato, ker je v scenariju trčil ob neko subjektivno pozicijo, ki ni združljiva z univerzumom *hard-boiled* romana, ki jo ta univerzum konstitutivno izključuje, se pravi, ki ima glede na *hard-boiled* univerzum simptomalno vrednost. Osnovna subjektivna pozicija *hard-boiled* romana - pozicija cinično-romantičnega detektiva, ki se drži svojih vrednot in čigar moralno integriteto ogroža korupcija, utelešena v *femme fatale* - temelji na sprevidu etičnega dejanja v orisanem pomenu samomorilske ponovitve izsiljene izbire, dejanja, ki je »po svoji naravi« *žensko*: to dejanje postavi na laž etično pozicijo *hard-boiled* detektiva, videti da njeno neavtentičnost, njen prikriti »narcizem zgubljenosti Stvari«. Zato je *Playback* izjemno zanimiv prav skozi svoj neuspeh: kot soočenje dveh nezdružljivih logik (nezdružljivih, ker ena temelji na sprevidu oziroma potlačitvi druge) da videti inherentno mejo *hard-boiled* univerzuma.<sup>1</sup>

V pričujočem zapisu bomo skušali podrobneje zarisati obrise tega etičnega dejanja kot samomorilske ponovitve izbire. Za izhodišče bomo vzeli Johna Rawlsa *A Theory of Justice* (1971) - zakaj je to delo vzbudilo toliko polemik, zakaj je od svojega izida dalje v središču etičnih razprav? Ker je - vsaj tedaj, ko je izšlo - delovalo »proti toku« in pomešalo dotlejšnjo porazdelitev teoretskih kart med konservativni etos Skupnosti in liberalni utilitarizem: zoperstavilo se je tako konservativcem, ki s prezirom gledajo na težnje posameznika po sreči in vidijo edino možno utemeljitev družbene etike v tem, da se posameznik podredi nekemu zaobsegajočemu skupnostnemu cilju (etično izpolnitev nam prineseta le delo in žrtvovanje za Občestvo), kot individualističnim liberalcem, ki so prvenstvo interesov posameznika utemeljevali v utilitarističnem računu (posameznik uboga družbene norme, ker se mu to dolgoročno vzeto »splacha«). Rawls je tu odprl tretjo pot, spodnesel je skupno podlago obeh prevladujočih predhodnih pozicij, namreč njuno utemeljitev etike v pojmu Dobrega: individualistično *liberalno* etiko je utemeljil na kantovskem radikalnem *anti-utilitarizmu*, na radikalni zavrnitvi tega, da bi pravičnost izpeljali iz utilitarističnega »računa dobrin«. Njegovo kantovstvo pride do izraza predvsem v tem, da ponovi

<sup>1</sup> *Playback* je torej zanimiv skozi svoj neuspeh na isti ravni kot, denimo, Fritza Langa *Hangmen Also Die* po scenariju Bertolta Brechta, ali Petra Weira *Green Card*.

temeljno Kantovo kretnjo »izpraznitve« etičnega območja, t.j. izključitve vseh »patoloških« objektov iz tega polja. Ključna Rawlsova postavka je namreč njegova afirmacija prvenstva pravičnosti */Justice/* pred Dobrim */Good/*: pravičnost moramo definirati pred tem oziroma neodvisno od tega, kar imamo za Dobro, se pravi, pravica ni nekaj, kar bi lahko izpeljali iz pojma Dobrega. Rawlsovo izhodišče je, da je to, kar velja za Dobro - vsaj v sodobnih sekularnih družbah, v katerih soobstoji množica svetovnih nazorov - zaznamovano z ireduktibilno kontingenco in torej v Kantovem smislu »patološko«: enotnosti družbe ni mogoče utemeljiti v skupnem pojmovanju splošnega Dobra, se pravi, v nekem od vseh sprejetem religioznem ali nazorskem temelju. S tem Rawls vnaprej zavrne tudi sleherno, še tako široko pojmovano, obliko utilitarizma, ki pravico postavi v odvisnost od računa ugodij, od maksimiranja Dobrega za čimvečje število ljudi itd. - v psihoanalitičnih terminih rečeno, Rawls se izrecno postavi tako »onstran načela ugodja« kot onstran njegovega podaljška, načela realnosti. To distanco izrazi Rawlsovo razlikovanje med umskim */Reasonable/* in racionalnim */Rational/*: »racionalno« je tisto, kar pripada »računu ugodij«, je ekonomiziranje stroškov in dobičkov na ravni načela realnosti, je instanca, ki nam pove, da se, denimo, splača odpovedati sedanjemu ugodju v imenu prihodnjega, da se splača pokoriti družbeni normi, četudi nam je to neposredno v škodo, ker nam ta pokoritev dolgoročno vzeto prinaša varnost in korist; Pravica pa ni zvedljiva na to polje Racionalnega, ampak zadeva načela, ki se jih moramo držati oziroma na katera se moramo opreti *ne glede na* Racionalno. Natanko v tej izključitvi »patoloških« ozirov je pomen Rawlsovega pojma »veil of ignorance (zavesa nevednosti)«: tega, da moramo kot subjekti etičnega delovanja, kot subjekti Pravičnosti, abstrahirati od svojega lastnega partikularnega družbenega položaja, od svojih lastnih interesov - ravnati oziroma presoјati moramo *kot da ne vemo, od kod (iz katere subjektivne pozicije) govorimo*, abstrahirati moramo svojo kontingentno pozicijo izjavljanja. (Pravzaprav Rawls tu zgolj teoretsko formulira vsakdanjo etično intuicijo, ki nam pove, da ne ravna etično tisti, ki, denimo, oceno o pravičnosti nekega dejanja spremeni, ko zve, da je z njim prizadet njegov partikularni interes.) Ta zabris lastne »patološke« pozicije, sebe kot »patološkega« subjekta, bi lahko v Lacanovih matemih zapisali kot  $S \rightarrow \$$ , t.j. korak od »polnega« patološkega subjekta k moralnemu subjektu, ki se konstituira prav s svojo »zaprečenostjo«, z zabrisom svoje patološke pozicije izjavljanja. Sam Rawls je tu do kraja dosleden, ko poudari, da subjekt

Pravičnosti ni človek »iz krvi in mesa«, ampak umetna oseba, simbolni konstrukt, abstraktni participant »izvirne situacije«, v kateri se sklene družbena pogodba. V Lacanovih terminih rečeno: izvirno družbeno dejstvo je simbolni pakt, ki predhodi slehernemu utilitarnemu »računu« in se ga zato ne da utemeljiti v njem. (Tu kajpada ne gre za družbeno pogodbo kot dejstvo, ampak kot etični konstrukt: edini način, da koherentno presojamo pravičnost sedanjega, dejanskega družbenega življenja, je, da izhajamo iz fikcije družbene pogodbe, ki smo jo sklenili kot etični subjekti v »izvirni situaciji«, v kateri smo prekrili z »zastorom pozabe« patološko določenost sebe kot bitij »iz mesa in krvi«.) Kar z drugimi besedami pomeni, da je pri Rawlsu subjekt ireduktibilno razcepljen na S in \$, na »patološki« subjekt »iz krvi in mesa« in na etično simbolno fikcijo, izpraznjeno »patološke« vsebine. (Ta razcep se nikakor neposredno ne prekriva z razcepom na zasebno in javno osebo, na *bourgeois* in *citoyen*, ampak poteka znotraj obeh.) Paradoks simbolne fikcije subjekta Pravice je, da je povsem obveščen o družbi, o kateri mora presojati, o položaju vseh subjektov v nji, o njihovih interesih in nazorih, hkrati pa je hrbtna stran te vednosti radikalna nevednost o tem, od kod govori on sam, se pravi o tem, kje je on sam pripet na oziroma vpisan v svoj objekt: medtem ko je »racionalnost« v tem, kako čimbolj uveljaviti svoje partikularne, kontingentne interese, pa mora »reasonable« presoja izraziti stališče, s katerim bi se subjekt strinjal tudi če bi bil na najnižjem položaju na družbeni lestvici. Tako skonstruirana fikcija »izvirne situacije« je točka, recimo ji po Lacanu: točka Ideala-Jaza, iz katere se subjekt gleda tako, da je zmožen pravične presoje, se pravi (po Rawlsu) presoje o pravični porazdelitvi dobrin; kajti pravičnost po Rawlsu zadeva porazdelitev dobrin, t.j. je »distributive justice«. Tu pa je - če naj si privoščimo nekoliko hiter preskok v Lacana - meja Rawlsovega kantovstva: razsežnost Kantove etike, ki jo Rawls pusti netematizirano, je razsežnost neke radikalne odpovedi, ki predhodi porazdelitvi dobrin in nas šele naredi možne subjekte takšne porazdelitve; to je razsežnost, na katero opozori Lacan, ko poudari, da se Kantova etika

»obdrži zgolj tako, da specificiramo moralni zakon, ki ni, če si ga ogledamo od blizu, nič drugega kot želja v čistem stanju, prav tista želja, ki nas pripelje do - v pravem pomenu besede - žrtvovanja vsega, kar je objekt ljubezni v človeški nežnosti - pravim prav do žrtvovanja

in do uboja, ne zgolj do tega, da zavržemo patološki objekt.«(*Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 365)

Ob tem velja spomniti, da Lacan v seminarju *Še sam pojem užitka* pogloblje opredeli prav kot presežek nad porazdelitvijo (distribucijo) dobrin, ki so nam dane v »použivanje«:

»Z eno besedo bom pojasnil razmerje prava in užitka. Preužitek //l'usufruit/ - to je pravni pojem, mar ne? - združuje v eni besedi ... razliko med koristnim in užitkom. ... Preužitek pomeni, da lahko uživamo svoja sredstva, ne smemo pa jih razsipati. Ko nam je neka dediščina dana v preužitek, jo lahko uživamo s pogojem, da je preveč ne izrabljamo. Prav v tem je bistvo prava - porazdeliti, dodeliti, kar je užitka. / Kaj pa je užitek? Tukaj se zvede na neko zgolj negativno instanco. Užitek je to, kar ne služi ničemur.«(*Še*, str. 6)

»Preužitek« je torej uživanje, kolikor je zvedeno na »racionalno« mrežo koristne, prave mere; bistvo prava je v tem, da uživanje regulira, da ga zvede na »pravo mero«, da ga drži v mejah koristnega. Čim pristanemo na »preužitek«, pa smo se nečemu že odpovedali: namreč samemu uživanju kot *presežku* nad »koristnim«, kot prekomernim razsipanjem. Prav to mejo je prekoračil, denimo, Sade, ko je kot svojo (implicitno) etično maksimo postavil, da ima vsakdo pravico »použivati«, izrabljati moje telo *preko vsake mere*, do koder se mu zahoče. Sprejeti »družbeno pogodbo« pomeni v zadnji instanci prav pristati na logiko »preužitka«, na porazdelitev užitka, na »pravo mero« uživanja, in s tem odpovedati se užitku kot tistemu, kar »ne služi ničemur«. Rawlsu zato uide - če naj ostanemo pri zgledih iz evropske etične tradicije - logike tiste nuje, ki je Kierkegaarda gnala, da se je »iracionalno« odpovedal svojemu »objektu ljubezni v človeški nežnosti«, Regini Olsen: znotraj Rawlsovega horizonta je to dejanje nerazumljiva muha, ne pa etična odločitev. - Toda postopajmo imanentno in se vprašajmo, kako se ta meja vpiše znotraj same Rawlsove teorije; sicer bo naš postopek povsem vnanji in kot tak nezavezujoč. Tu se lahko opremo na izvrsten članek »*A Theory of Justice: proti-žrtvovalni stroj*«, <sup>2</sup> v katerem je

<sup>2</sup> Cf. Jean-Pierre Dupuy, »*La Theorie de la Justice: une machine anti-sacrificielle*«, *Critique* 505-506, Paris: Editions de Minuit 1989, str. 466-480.

Jean-Pierre Dupuy s podrobno analizo izpostavil tako imenovano »žrtveno situacijo« kot mejni (lacanovsko rečeno: »eks-timni«) primer Rawlsove teorije pravičnosti. Dupuyev izhodiščni zgled je - tako kot v številnih etičnih razpravah danes - znani Styronov roman *Sophie's Choice*, kjer je junakinja (v filmu, posnetem po romanu, jo igra Meryl Streep) med vojno v koncentracijskem taborišču postavljena pred naslednjo strahotno izbiro: nacistični oficir ji pravi, da mora izbrati enega od svojih dveh otrok, ki bo preživel, drugi pa bo usmrčen v plinski celici; kolikor Sophie izbiro odkloni, bosta šla v plinsko celico oba otroka. Sophie se ukloni izbiri, kar kasneje plača z norostjo, v katero jo prižene grozljiva teža krivde, češ da je žrtvovala enega svojih otrok. - Dupuy se (tako kot, praviloma, vse ostale etično-filozofske interpretacije *Sophie's Choice*) žal omeji le na ta prvobitni prizor izbire in pusti ob strani njegovo kasnejšo ponovitev, ko se Sophie ob koncu romana opere krivde s samomorilsko kretnjo: razpeta med dvema moškima, psihičnim umetnikom, ki ji je pred leti rešil življenje, in mladim novim ljubimcem, se odloči za prvega in skupaj z njim naredi samomor. Natanko na tovrstno izbiro, s katero subjekt izbriše krivdo za prvo izbiro, pa smo že naleteli v Chandlerjevem *Playback*; podobno (četudi ne povsem istovetno) logiko »izsiljene izbire« najdemo v nizu filmov od *Now Voyager* do *Deerhunter*: v nekem prvobitnem prizoru mora junak izbrati, in čeprav je izbira izsiljena, zaznamuje njegovo nadaljnjo eksistenco s krivdo, ki se je lahko opere le tako, da v ponovljeni izbiri »izbere nemogoče«, naredi samomorilsko kretnjo (Christopher Walken v *Deerhunter* je v Saigonu ponovno soočen z Robertom de Nirom v samomorilski ruski ruleti in to zdaj plača s smrtjo; Charlotta Vale v *Now Voyager* se, ko se znajde v istem položaju kot njena mati v razmerju do nje, odpove srečni ljubezni). Moment, ki ga torej Dupuy pusti v ozadju, je ta logika *ponovitve*: krivde, ki si jo nakopljemo z izsiljeno izbiro, se lahko operemo le skozi (tokrat »zares« svobodno, neizsiljeno) samomorilsko izbiro, ko se znova znajdemo v homologni situaciji. Pozornemu bralcu že tukaj ni težko razbrati kierkegaardovskega ozadja: mejna situacija izbire, eksistenca kot padeč (greh), radikalna svoboda, ponovitev... Toda da ne bi prehitro pobegnili v kierkegaardovske vode, ostanimo pri Rawlsu in se vprašajmo, v čem je zagatnost tovrstnih primerov za njegovo teorijo pravičnosti.

Paradoks oziroma zagata za Rawlsa je po Dupuyu v tem, da tukaj nikakor nimamo opraviti z enostavno različico žrtvovalne situacije, ko v dobrobit skupnosti žrtvujemo pravice posameznika (ko, denimo, dopus-



timo, da je v eksplozivni rasni napetosti nedolžen obsojen na smrt in usmrčen, ker vemo, da bo to pomirilo strasti in prihranilo mnogo drugih življenj). Ob tovrstni situaciji »žrtvenega kozla«, v katerega se projicira kolektivna krivda, je zlahka ubraniti proti-utilitaristično stališče: nedopustno je žrtvovati posameznika, zagrešiti krivico nad njim, v imenu koristi, ki bi jo od tega imelo občestvo. Bistveno za »Sofijino izbiro« pa je, da v nji nihče ne bi bil manj oškodovan, če bi Sophie izbiro odklonila: v tem primeru bi namreč bila ubita oba otroka, torej *tudi* tisti, ki ga je Sophie žrtvovala. Problem za Rawlsa nastopi šele tu, t.j. šele tedaj, ko bodo v primeru, da nekoga ne žrtvujemo, pogubljeni vsi, vključno s tem, ki ga žrtvujemo: šele takšna situacija prenese Rawlsov preizkus z »veil of ignorance«, t.j. šele v takšnem primeru lahko rečemo, da bi se odločili žrtvovati posameznika tudi če bi sami bili v njegovem položaju, saj z žrtvijo nihče nič ne zgubi, le ostali pridobijo. Kot poudari Dupuy, tu trčimo ne le ob mejo utilitarizma, ampak ob mejo samega pojma racionalnosti kot »reasonable« v Rawlsovem pomenu: takšno žrtvovanje posameznika ni le »rational« v smislu utilitarnega računa, ampak je tudi »reasonable«, prenese preizkus pravičnosti z »veil of ignorance«, kljub temu pa se globoko upira osnovni logiki pravičnosti, t.j. nam moralna intuicija nezmotljivo pove, da (tudi) v takšnem žrtvovanju ravnamo krivično. Zagata je potemtakem v naslednjem: Rawlsova teorija pravičnosti je po svoji osnovni naravnosti radikalno proti-žrtvovalna, njena osnovna ost je v tem, da bi spodbila tradicionalno logiko žrtvovanja posameznika v korist občestva, jo nadomestila z etiko tolerance, individualnih pravic itd., hkrati pa nam njeni lastni aksiomi, ko jih apliciramo na »žrtvovalno situacijo« v zgoraj orisanem pomenu, potrdijo upravičenost žrtvovanja, žrtvovalne izbire. Žrtvovalna situacija izsiljene izbire je v tem smislu Rawlsova slepa pega: je nekaj, česar ne moremo s teorijo imanentno pobiti, ampak nekaj, kar moramo vnaprej izključiti (žrtvovati?), če naj polje pravičnosti ohrani svojo konsistenco. Naivno bi temu rekli, da Rawlsova etika »ni narejena za žrtvovalne situacije«: Rawls ne ponudi boljše alternative, kako naj ravnamo v žrtvovalni situaciji, ampak ponudi načela, po katerih naj bo družba ustrojena tako, da do žrtvovalnih situacij sploh ne bo prišlo. Tu se torej Rawls zaplete v paradokse, ki po Lacanu opredeljujejo označevalno logiko ne-celega oziroma ne-vsega: anti-žrtvovalna etika se utemelji na načelih, ki - kolikor jih vzamemo kot pozitivne vsebinske opredelitve in apliciramo na vse možne situacije - v žrtvovalni situaciji legitimirajo žrtvovanje.

Pobliže vzeto je kajpada treba reči, da je žrtvovalna logika, ki se ji Rawls zoperstavlja, v sebi podvojena: opraviti imamo z dvema pozicijama, ki obe pristajata na žrtvovanje, le da se v njiju spremeni status vednosti: tradicionalna in cinično-utilitarna. V tradicionalni konstelaciji je na delu žrtvovalna logika, kot jo je paradigmatično orisal René Girard v *Nasilju in svetem*: krivda se projicira v žrtvenega kozla in skozi njegovo žrtvovanje je ohranjen družbeni mir, nasilje ne ogroža več družbe v celoti, ampak je lokalizirano na žrtev, ki ji prav ta položaj hkrati podeli avreolo svetosti - žrtev je zmerom posvečena. Bistveno za to tradicionalno konstelacijo je, da družba zares verjame v krivdo žrtvenega kozla: seveda je »družbena funkcija« žrtvovanja v njegovem »stranskem učinku«, v tem, da garantira družbeni pakt in zagotovi družbeni mir, vendar pa lahko žrtvovanje opravlja to funkcijo le kolikor ni direktno postavljeno kot njegov cilj. Nasprotno pa gre v cinično-utilitarni logiki za manipulantsko razmerje: organizator žrtvovanja nikakor ne verjame v resnično krivdo žrtve, prepričan je zgolj, da je pač treba dati prednost koristim širše družbe in da bo žrtvovanje posameznika pomirilo strasti in tako preprečilo večjo škodo. Ta cinično-utilitarna »razsvetljena« logika žrtvovanja predpostavi oziroma nujno potrebuje nekoga drugega v vlogi naivnega bebca, ki »zares verjame« v krivdo žrtvenega kozla - sicer je žrtvovanje brez smisla. Njena spornost pride na dan že če pomislimo zgolj na stalinske procese kot - poleg nacističnega antisemitizma - najbolj značilno obliko sodobne žrtvovalne logike: vprašanje, ali so tožitelji »res verjeli« v krivdo žrtev, je veliko bolj dvoumno kot se nemara zdi. Odgovor »pravega« stalinista bi se najbrž glasil: tudi če so obtoženi na ravni neposrednih dejstev nedolžni, pa so na »globlji« ravni krivi - prav s svojim vztrajanjem pri abstraktno-pravni nedolžnosti so svoji individualnosti dali prednost pred zgodovinskimi interesi delavskega razreda, izraženimi v Partiji... V tej argumentaciji pride na dan paradoks svetega prostora, ki je na delu že v tradicionalni žrtvovalni logiki: čim se nekdo znajde na svetem prostoru Žrtve, je zaznamovan s kužnim znamenjem, in bolj ko poudarja svojo nedolžnost, bolj je kriv - njegova krivda je prav v tem, da noče vzeti nase simbolnega mandata žrtve, ki mu ga je naložila skupnost. Kar mora storiti »žrtev, ki je na višini svoje naloge«, je zato prav to, da kljub polni zavesti o svoji nedolžnosti vzame nase breme krivde in se žrtvuje: bolj ko je žrtev nedolžna, večja je vrednost njenega žrtvovanja. - Ključno pa je dejstvo, da je samo sklicevanje na naivne bebce, ki »zares verjamejo v krivdo« in zaradi katerih je treba uprizoriti spektakel žrtvovanja grešnega kozla, v sebi

dvoumno: skozenj manipulant zgolj *preloži na drugega lastno (nezavedno) verovanje*, tako kot starši, ki pravijo »seveda ne verjamemo v Miklavža, delamo se, kot da verjamemo, zgolj zato, da ne bi razočarali svojih otrok...«. Manipulantski utilitarni cinizem, ki žrtev upravičuje z družbeno koristnimi posledicami, torej v resnici nikakor ne pomeni tako radikalnega preloma s tradicionalno žrtveno logiko, kot se to zdi, ampak gre za kontinuirano gradacijo: manipuliranje zmerom rabi kot oporo verujočega naivneža, poleg tega pa tudi tradicionalni žrtvovalni rituali nikoli niso »čisti«, v njih je - kot dokazujejo nešteti zgodovinski viri - zmerom navzoč element »manipuliranja«. Kantovska demokratska logika pa brezpogojno pretrga s samo logiko žrtvovanja, tako v njeni tradicionalni kot v njeni razsvetljeno-manipulantski utilitarni obliki: z njo pretrga brezpogojno, »iracionalno«, brez ozira na posledice. Edini argument, ki ga lahko ponudi na ravni posledic, je nova različica logike »stranskih posledic«: četudi nas radikalno odklanjanje žrtvovanja neposredno vzeto lahko drago stane, pa so dolgoročno vzeto njegove posledice blagodejne, ker preprečujejo sam nastanek situacij, ki bi jih lahko razrešili z žrtvovalno logiko.

Na prvi pogled imamo torej opraviti z nasprotjem dveh družbenih logik, tradicionalne, kjer je koherenca sistema ohranjana z žrtvovalnim mehanizmom, in razsvetljenske, katere osnova je prav zavrnitev »iracionalne« žrtvovalne logike in ki družbeni konsenz gradi na drugi osnovi, namreč na osnovi družbene pogodbe. Vendar - kot smo pravkar videli - natančnejši pogled pokaže, da imamo dve nasprotji, ki se ne gibljeta na isti ravni. Najprej gre za nasprotje tradicionalne žrtvene logike in utilitarizma, katerega osnovno načelo je odvečnost »iracionalne« žrtve - kaj je obema skupno? To, da se »žrtev spleča«: da jo dobimo poplačano. Ta skupna poteza obeh temelji na tem, da obe pristajata na neko vrhovno Dobro, tj. da etiko utemeljita v Dobrem. Kantovska revolucija pa - s tem ko zavrne utemeljitev etike v Dobrem - prekine z logiko žrtvovanja. Od kod potem paradoksi, v katere se zaplete Rawls, ko skuša začrtati obrise proti-žrtvovalne etike?

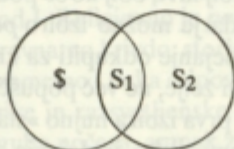
Na tem mestu dobi smisel sklicevanje na Lacanovo psihoanalizo: v osnovi psihoanalitičnih pojmov Ojdipovega kompleksa, prepovedi incesta, simbolne kastracije, podreditve Imenu-Očeta itd. je prav vpogled, da neka žrtvovalna situacija definira sam status človeka kot »parletre«, kot bitja govornice. Celotna psihoanalitična teorija »socializacije«, vznika subjekta iz trka pre-simbolne substance živega in simbolne ureditve, je opis neke

žrtvovalne situacije, ki ni mejna, izjemna, ampak vsesplošna, zgodba vsakogar, in kot taka konstitutivna. »Socialna pogodba«, vključitev subjekta v občestvo, ima natanko strukturo izsiljene izbire: izbira je izsiljena v radikalnem pomenu, da subjekta, ki naj bi »svobodno« izbral občestvo (kajti le takšna svobodna izbira ga lahko moralno zavezuje v razmerju do občestva), ni pred to izbiro, ampak se skozi njo šele konstituira. Izbira občestva, »socialna pogodba«, je paradokсна izbira, pri kateri ohranim svobodo izbire le če »pravilno izberem«, t.j. če izberem občestvo; če pa izberem »drugo« občestva, zgubim samo svobodo oziroma samo možnost izbire (klinično rečeno: izberem psihozo). Kar s to izbiro žrtvujem, je incestuozni Objekt oziroma užitek: ves paradoks je kajpada v tem, da se incestuozni Objekt konstituira šele skozi svojo zgubo, da ga pred zgubo ni, da je le kot zgubljen - zato je izbira izsiljena. In zato sta si člena te izbire povsem nesorazmerna: tisto, kar »damo«, zato da se vključimo v občestvo simbolne menjave in porazdelitve dobrin, je v nekem pomenu »vse« (Objekt želje), v nekem drugem pomenu pa spet »nič« (ker je v sebi nemožen, ker ga ni pred zgubo - se pravi, ker, če ga izberemo, vse zgubimo). V tem je paradoks prepovedi incesta: vse ostale teorije razen psihoanalitične dojamejo to prepoved oziroma odpoved kot menjavo, ki se spleča, kjer nekaj dobimo v zameno - kulturni razvoj, druge ženske...; psihoanaliza pa vztraja pri paradoksu, da ne dobimo v zameno nič oziroma da v nekem smislu hkrati tudi nič pozitivnega ne damo, skratka, da je ta odpoved čista. Šele s to odpovedjo se strukturira polje možnih dobičkov in zgub, polje možne distribucije dobrin: ženske so lahko predmet distribucije šele ko je Mati prepovedana-nemogoča. V tem je psihoanalitično branje Kanta: prvenstvo Pravičnosti pred Dobrim temelji na tem, da je Dobro postavljeno kot nemogoče-nedosegljivo; to vrhovno Dobro kot Reč-na-sebi pa je incestuozni Objekt.

Izbira občestva pomeni, da privzamem prepoved incesta, da se podredim avtoriteti Imena-Očeta oziroma označevalca-gospodarja. V zadnjih letih svojega nauka je Lacan to izbiro formuliral z alternativo »le père ou le pire«, Oče ali tisto »še slabše« - alternativa torej ni alternativa Dobrega in Slabega, ampak alternativa Slabega in še slabšega. Izbrati Očeta, podrediti se avtoriteti Imena-Očeta, pomeni »popustiti glede svoje želje« in zato prinaša neko ireduktibilno krivdo (saj je, kot pravi Lacan, edino, česar je v psihoanalizi subjekt lahko kriv, to, da je popustil glede svoje želje). Zato je nadjaz, obscena nadjazovska instanca, nujna hrbtna stran izbire Imena-

Očeta: kot je vedel že Freud, nadjaz črpa svojo energijo iz same želje, ki se ji je subjekt odpovedal.

V osnovi psihoanalitične postavke o »nelagodju v kulturi« je uvid, da razmerje subjekta do občestva na najbolj radikalni oziroma elementarni ravni temelji na neki tovrstni izsiljeni izbiri: če naj kot polnopraven član občestva »svobodno« izbiram, moram pristati na to, da sem že vnaprej »svobodno« izbral občestvo. Prav zato je matem lacanovskega subjekta \$, se pravi: prečrtani, izpraznjeni subjekt - subjekt, zveden na »prazno gesto« izsiljene izbire. Izsiljena izbira z drugimi besedami pomeni, da čas subjekta nikoli ni sedanjí: subjekt se konstituira tako, da je pre-subjektívni x naenkrat postavljen kot tisti, ki je že izbral; dejanskost se subjektivira tako, da je naenkrat postavljena, subjektu imputirana, kot nekaj, kar je subjekt že izbral. Ko torej Lacan v *Seminarju XI* odtujitveni vel zaznamuje z



je to dojeti dobesedno kot izbiro med subjektom in (parcialnim, enim od dveh) označevalcem: subjekt ne more izbrati sebe, vse, kar lahko izbere, je neki označevalec, ki ga bo zastopal v Drugem, označevalec, v katerem bo odtujen (denimo mandat, ki opredeljuje njegovo mesto v intersubjektívni mreži). Konec koncev bi v primeru *Sophie's Choice* diado  $S_1$ - $S_2$  lahko brali kot dva njena otroka, med katerima je prisiljena izbrati; v ponovljeni izbiri pa lahko izbere  $a$ , objekt, skozi kateri se razloči od celote  $S_1$ - $S_2$ . In, konec koncev, zakaj ne bi  $S_1$ - $S_2$  bila tudi izbira dveh Imen-Očeta, pred katero sta postavljena Romeo in Julija: Capulet ali Montague? Če bi hotela ostati člana občestva, bi eden od njiju moral izdati svoje Ime in se priključiti drugemu; toda Romeo in Julija s svojo samomorilsko kretnjo prav ponovita osnovno izbiro, v katero sta bila rojena, tako da »ne popustita glede svoje želje« in oba zavržeta svoje Ime, se razločita od celote  $S_1$ - $S_2$  in se izbereta kot »slabše«, kot objekt. - Na tej podlagi lahko dojamemo Lacanovo tezo »Norec je svoboden človek«: »norec« (psihotik) je tisti, ki se ni pustil ujeti v past izsiljene izbire, ki ni pristal na to, da je »zmerom-že« izbral, ampak je »izbiro vzel zares« in izbral tisto »drugo«, nemogoči protipol Imena-

Očeta oziroma simbolne identifikacije, ki mi podeli mesto v intersubjektivnem univerzumu. Zato Lacan tudi pravi, da je psihozo treba »umestiti v register etike«: psihoza je način, da »ne popustimo glede svoje želje«, da - kot koncizno pravi J.-A. Miller (v »Nauku psihoz«, *Razpol* 6) nismo pripravljeni užitka zamenjati za Ime-Očeta.

S tem pa smo že nakazali, da zadnja beseda Lacana ni izsiljena izbira, s katero izberemo (oziroma smo zmerom-že izbrali) Zakon, zastopan v simbolni avtoriteti Imena-Očeta. Gotovo da je pozicija človeka kot bitja govorice izvirno pozicija *odtujitve* v označevalcu, v simbolni ureditvi: prva izbira je nujno izbira Očeta, kar subjekt zaznamuje z neko ireduktibilno krivdo, ki je krivda same njegove (simbolne) eksistence. To odtujitev ekzemplificira kantovski moralni subjekt: razcepljeni subjekt, podrejen moralnemu imperativu, zaznamovan z izvirno krivdo, ujet v nadjazovski blodni krog, kjer je toliko bolj kriv, bolj ko se podreja klicu dolžnosti. Toda Lacanova stava je v tem, da je možno izbiro *ponoviti*, da se je možno v ponovitvi skozi svobodno dejanje odkupiti za krivdo in ravnati v skladu s svojo željo oziroma na ravni želje, ne več popuščati glede želje. Cena za to je kajpada strahotna: če je prva izbira nujno »slaba«, je to dejanje po svoji strukturi »še slabše«, samomorilsko, je dejanje *separacije*, izločitve iz simbolnega občestva. Zgled takšnega dejanja je pri Lacanu seveda Antigonin samomorilski »Ne!« Kreontu; dodali bi mu lahko Sofijino *drugo* izbiro v *Sophie's Choice*. To dejanje, ko se - tako kot Sophie s sklepnim samomorom - odkupimo za krivdo izsiljene izbire, je tisto, za kar ni mesta v polju Rawlsove distributivne pravičnosti. - Kot smo že nakazali, je to dejanje svobode možno le kot dejanje *ponovitve*: »prvič« ni mogoče izbrati »drugega«, ne-občestva, prva izbira je nujno izsiljena; šele drugič - se pravi potem ko sem že znotraj občestva - lahko izbiro ponovim in zarišem neko distanco do občestva, se od njega separiram. To bi bila lacanovska opredelitev avtentičnega etičnega dejanja: takšno je zgolj dejanje, ki seže tja do same prvobitne izsiljene izbire, ki zadeva našo pripadnost občestvu, in sicer tako, da to izbiro ponovi v obrnjeni obliki. Takšno dejanje je edini trenutek, kjer smo zares »svobodni«: »svoboda« je stanje Antigone potem, ko je izločena iz občestva; danes, ko se zdi, da takšno dejanje ni več možno, bi mu nemara edini pandan bila samomorilska kretnja »teroristke« RAF Gudrun Ensslin, ki je izbrala izločitev iz občestva - njena zgodba je obnovljena v filmu Margarete von Trotta *Svinčeni časi*, vzporednico z *Antigono* pa je naznačil že Schloendorff v svoji epizodi filma *Nemčija jeseni*. Prav

danes, ko se Antigono praviloma domesticira v nekakšno zaščitnico občestva proti tiranski državi, je treba toliko bolj poudariti »škandalozni« značaj njenega »Ne!« Kreontu: ali njeno gesto ne ponovijo RAFovci, ki so se - maskirani, vedoč, da jih snemajo policijske kamere - udeležili pogreba Gudrun Ensslin? Tisto, kar je bilo zares moteče na »terorizmu« RAF, niso bile bombe, ampak odklonitev osnovne izsiljene izbire, osnovnega družbenega pakta, implicirana v njihovi držbi. Kaj potem reči na očitek, da so RAFovci le »šli predaleč« in v imenu svoje »nore« izbire suspendirali etično? Ta očitek je treba povsem sprejeti, a s pogojem, da suspendizijo etičnega tu dojamemo natanko v pomenu, ki ga je temu terminu dal Kierkegaard: subjektova »odtujitev« v univerzalnosti simbolnega pakta, ki garantira občestvo, je temeljna »etična« gesta, medtem ko je »religiozno« prav *suspendizija* Etičnega, t.j. trenutek »nore« odločitve, ko namesto Občega (simbolnega Zakona) izberemo *a*, objekt, realno, partikularno izjemo, trenutek, ko se *a* razloči od I. Religiozno je *ponovitev* Etičnega, ponovitev etične izbire, s katero poravnamo krivdo, storjeno s to izsiljeno izbiro.

Je torej - če naj povzamemo - neka odpoved, neka zguba, ki predhodi alternativni žrtvovalne logike in razsvetljenske logike distributivne pravičnosti: neka zguba, ki ni zguba nečesa, ampak zguba, ki šele odpre prostor, znotraj katerega se lahko pojavi množstvo »nečesa«, kar se nato porazdeljuje po distributivni pravičnosti. Tako tradicionalna žrtvovalna logika kot razsvetljenska distributivna logika sta zgolj dva načina, kako se izogniti paradoksu čiste zgube, ki predhodi žrtvovanju nečesa pozitivnega: enkrat tako, da predpostavim neko pozitivno instanco, kateri žrtvujem (kruti poganski Bog, ki zahteva žrtev) in ki kot taka osmisli odpoved, drugič tako, da zanikam samo zgubo, se pravi, da priznam zgolj odpoved, ki se jo da »racionalno« utemeljiti z računom ugodij. Ključno pa je dejstvo, da ta čista zguba, čeprav oziroma prav kolikor *predhodi* žrtvi, lahko izstopi kot taka šele skozi *ponovitev*. Žrtev je najprej zmerom izkušena kot žrtev v imenu nečesa, z žrtvijo (izsiljeno izbiro) se odpovemo »patološkemu« tako, da se žrtvujemo za obče(stvo), in šele nato, v nekem drugem času, lahko pridemo do »žrtve same žrtve«, do odpovedi tistemu Občemu, za katero smo se žrtvovali v prvi izsiljeni izbiri. Kierkegaard je to razliko opredelil kot razliko med etičnim herojem, ki se žrtvuje za Obče, ki žrtvuje gotovo za še bolj gotovo, in med »vitezom vere«, ki žrtvuje (suspendira) samo obče. Druga žrtev ponovi prvo tako, da izprazni njeno mesto. Na začetku se dve ravni nujno zamešata: čista zguba se pomeša z zgubo nečesa; na začetku ju ni

mogoče razločiti, šele v ponovitvi se prazno mesto čiste zgube razloči od zglubljenega. V najbolj elementarni obliki se to, za kar tu gre, zvede na dialektiko znamenja in praznega mesta njegovega vpisa, označevalca in njegovega manka ali - bolj »poetično« rečeno - besede in tišine. Beseda je ubesedena tišina, bistveno v besedi je tisto, kar v nji ostane neizrečeno, oziroma - motiv, ki ga variira Heidegger v *Unterwegs zur Sprache* - z bistvom besede smo soočeni šele tedaj ko se beseda zlomi, ko »tišina spregovori«. Toda te tišine *pred besedo ni*: za nazaj, kot kraj svojega pozvnevanja, jo ustvari oziroma priključuje šele beseda. Zato - čeprav oziroma prav zato ker vsaka beseda, vsak govor, že odgovarja tišini - te tišine ne moremo zajeti pred besedo, ampak le skozi ovinek besede, skozi izkustvo njenega zloma. To izkustvo zloma pa se kajpada v neke vrste perspektivni iluziji pokaže kot izostanek neke Druge, Prave Besede, ki bi bila zmožna v polni meru izraziti tisto, kar »navadna« beseda lahko le nakaže skozi svoj zlom: beseda, ki v resnici šele odpre mesto tišine, se pokaže kot ovira, ki preprečuje dostop k Pravi Besedi.

Na tej podlagi je dojeti slavne Traklove verzze »*So lem'ich traurig den Verzicht: Kein Ding sei wo das Wort gebracht.*«, ki jih interpretira Heidegger v *Unterwegs zur Sprache*. Razložimo lahko tri ravni možnega branja. Prvi bi bil gadamerjansko-hermenevtičen, se pravi, osnovna Gadamerjeva postavka, da »bit« je le kolikor je (jezikovno) razumljena, se pravi, da govorica tvori (zgodovinsko posredovan) transcendentalni horizont prikazovanja biti. Toda kot je ustrezno opozoril že Gianni Vattimo, imamo pri Gadamerju opraviti z »urbaniziranim« (domesticiranim, »gentrificiranim«) Heideggrom, s Heideggrom, očiščenim nelagodnih presežkov, ki »ne gredo« v mrežo univerzitetnega hermenevtičnega pogona; Gadamer pusti ob strani poteze, ki Heideggra površinsko vzeto res vpisujejo v *Blubo*-register (*das Ding*, nasprotje neba in zemlje itd.), vendar pa strožji pogled brž pokaže, da se - lacanovsko rečeno - v njih nakazuje razsežnost *realnega*, nezvedljiva na transcendentalno-jezikovno problematiko. V to smer gre tudi interpretacija omenjenih verzov pri samem Heidegggru: njen poudarek ni preprosto na tem, da »reč je zgolj tam, kjer se beseda ne zlomi, kjer beseda je«, ampak na tem, da se beseda (kot izrečena) vrtili okoli neizrečenega jedra, okoli Stvari, za katero gre in ki jo izkusimo »kot tako«, ki butne v nas, šele oziroma prav tedaj, ko se beseda zlomi, ko smo soočeni s tišino. Z drugimi besedami: prav tam, kjer se beseda zlomi, kjer torej ni več reči (ontičnih predmetov), tam naletimo na resnično »Stvar mišljenja«, ki ni nič biva-



jočega. - Naš poudarek pa je na tem, da je na Heideggrovi sledi možno še tretje branje, ki vztraja na razliki med *Ding*, rečjo, in objektom, se pravi navadno ontično predmetnostjo. Navaden predmet ni isto kot reč: reč je predmet, v katerem je »nekaj več kot on sam«, v katerem je nekaj sublimnega, reč je »auratičen« predmet (v tem smislu je reč *par excellence* človek). To »nekaj več«, ki iz predmeta naredi reč, ta neulovljivi *x*, ki se ga ne da locirati v nobeno od pozitivno-ugotovljivih lastnosti predmeta, pa zaznamuje oziroma priključuje *beseda*, ki imenuje ta predmet. Beseda je v tem pomenu *Vorstellungs-Repräsentanz*, zastopnik (manjkajoče) predstave, namreč tistega, kar je na predmetu »nepredstavljivo« in kar ga naredi reč. Po tem se beseda kot ime razlikuje od golega znaka: znak označuje lastnosti, beseda tisti *x*, ki lastnostim uhaja. Da »ni reči, kjer se beseda zlomi«, pomeni torej v tej perspektivi, da je šele beseda tista, ki v stvareh odpre neujemljivo-sublimno, »neizrekljivo« razsežnost. Omenjeni verz bi zato - upošteva je Lacanovo definicijo sublimnosti kot objekta, povzdignjenega na raven reči - lahko prevedli v lacanovščino takole: *kjer umanjka zastopnik predstave, ni noben objekt povzdignjen na raven reči*.

V grobi matematiki bi lahko rekli, da je osnovni paradoks označevalca v tem, da potem ko nekaj, kar smo prišteli, spet odštejemo, rezultat ni isti kot na začetku: kar pridobimo, potem ko besedo, ki smo jo izrekli, spet vzamemo nazaj, je sama tišina kot že zaznamovana z besedo, kot »zgovorna«, celo bolj zgovorna od same besede. - Kolikor ta ključna razlika ni jasna, si lahko pomagamo s homologno razliko med modernizmom in postmodernizmom: Lyotard je povsem upravičeno nekje zapisal, da postmodernizem (logično) *predhodi* modernizmu. Kaj je namreč modernizem? Ideologija napredka v imenu Razuma itd., skratka, v imenu neke občosti, ki nam nudi oporo, z nanosom na katero se distanciramo od samoniklih tradicionalnih življenjskih form. Modernizem traja, dokler se zlom tradicionalnih opornih točk zaznava iz perspektive novih univerzalij, ki naj nadomestijo stare, partikularne tradicionalne življenjske sklope; v postmodernizmu smo, ko izkusimo, kako so ti poskusi modernističnih univerzalij strogo drugotne narave, t.j. zgolj naknadni poskusi zakrpati brezno nekonsistentnosti, praznino, ki jo odpre zlom tradicionalnih sklopov. Postmodernizem pomeni sprejeti nase praznino, ki je dejavna v samem prelomu modernizma s tradicionalno družbo in ki jo modernizem hkrati, ko jo odpre, zakrpa z nadomestnimi univerzalijami. Drugače - kierkegaardovsko - povedano:

postmodernizem ni v strogem pomenu nič drugega kot *ponovitev* modernizma.

Prelom med modernizmom in postmodernizmom bi na pojmovni ravni lahko opredelili tudi kot prehod iz »pogoja nemožnosti« v »pogoj možnosti«. Ves modernistični poudarek na subjektu kot monadi, osamljenem obupancu, ki ne more najti stika s svetom, ki je obsojen na solipsistično praznino, itd., je prekratek, ker - s Heglom rečeno - subjekt implicitno še vedno dojame kot substanco, kot neko pozitivno vsebino, ki ji je blokiran izraz; v postmodernizmu smo, ko se znebimo te perspektivične iluzije in ko izkusimo, kako je tisto, kar se je prikazovalo kot meja, ki blokira subjekta, ki mu onemogoča, da bi se v polni meri izrazil, povnanjil, *sam subjekt*. V postmodernizmu torej smo, ko naredimo prehod iz »izpraznjenega subjekta« v subjekt *kot* praznino (nekako homologno obratu od materije kot »substance, ki s svojo gostoto ukrivi prostor« k »materiji *kot* ukrivljenosti prostora« v relativnostni teoriji): »subjekt« ni v svoji najbolj radikalni razsežnosti nič drugega kot sama tista proslula »praznina«, pred katero je tako strah modernističnega subjekta: *horror vacui* je preprosto strah subjekta pred samim samo, pred svojo konstitutivno razsežnostjo. Ponoritev je natanko ta reflektivni obrat, ko se razmerje med subjektom in njegovo »izpraznjenostjo« obrne: ni več subjekt tisti, ki je blokiran-izpraznjen, ampak je subjekt-praznina tista, ki je naknadno zapolnjena z nadomestnimi identifikacijami.

Za kar tukaj gre, je torej paradokсна logika, ki je na delu v razmerju med mankom in elementom, ki ga zapolnjuje, ki »drži njegovo mesto«: je torej tista dvoumnost, ki jo je Freud v najbolj elementarni obliki začrtal ob pojmu fetišizma, ko je opozoril, da fetiš kastracijo sicer zanika, vendar je hkrati tako rekoč njen monument, njeno izpričevalo. (Natanko tako je s fantazmo kot imaginarnim konstruktom, ki zapolnjuje praznino manka v Drugem: resda fantazma manko zapolnjuje, a hkrati »drži njegovo mesto«, ga torej ohranja kot manko.) Z drugimi besedami, edini dokaz »psihične realnosti« kastracije so obupani poskusi subjekta, da bi to realnost (oziroma lacanovsko Realno) zamaskiral s fetiši (tako kot je, denimo, na neki drugi ravni pogosto edini, a zato toliko bolj trden, dokaz subjektove krivde njegovo nenehno dokazovanje nedolžnosti). Isti paradoks lahko izsledimo tudi ob razmerju »normalnega« genitalnega spolnega razmerja do znamenitega »predgenitalnega« (analnega) objekta, fiksacija na kateri naj bi po freudovski ortodoksiji ovirala nastop polnega, realiziranega spolnega raz-

merja: »Objekt ni tisto, kar ovira nastop spolnega razmerja, kot nam to daje verjeti neka perspektivna zmeta. Objekt je nasprotno mašilo, to, kar maši razmerje, ki ga ni, in kar mu podeljuje njegovo fantazmatsko konsistenco.« (Jacques-Alain Miller, »O nekem drugem Lacanu«) Spolno razmerje je v sebi nemožno in objekt »izvirno« zgolj materializira to nemožnost, to inherentno oviro; »perspektivna iluzija« pa je v tem, da to oviro dojamemo kot oviro nastopu »polnega« spolnega razmerja - kot da bi, če ne bi bilo tega neugodnega objektnega vrinka, spolno razmerje bilo možno v svoji polni neokrnjenosti. Na ravni psihične ekonomije je seveda ta paradoks najčisteje realiziran v razmerju »lepe duše« do objekta, ki ji preprečuje, da bi realizirala svoj neomadeževan projekt: kar se ji prikazuje kot ovira, je pogoj njene možnosti, saj »lepa duša« celotno svojo pozicijo organizira kot boj zoper to oviro. (Isto dialektiko najdemo na ravni razmerja med podobo in njenim konstitutivnim madežem: ni podobe brez madeža, in iluzija je v tem, da bi brez madeža imeli popolno podobo - kar iluzija sprevidi, je, da je prav in šele madež tisti, ki dobesedno »drži skupaj« podobo. Nekaj videnega moramo žrtvovati, če hočemo sploh kaj videti.) Tu imamo hkrati paradoks žrtve v čisti obliki: »izvirno« dejstvo je, da »polno« realizirano spolno razmerje ni možno, da je možno le v okrnjeni obliki; objekt zastopa to inherentno okrnjenost spolnega razmerja. Iluzija žrtve pa je v tem, da nam bo žrtvovanje objekta naredilo dostopno neokrnjeno celoto; v polju družbenega pride ta paradoks najjasneje do izraza v razmerju antisemitskega nacista do Juda: nacist mora žrtvovati Jude, ker lahko le tako ohrani iluzijo, da bi brez »judovske zarote« bila možna družba kot Celota. Zato je Lacan na zadnjih straneh *Seminarja XI* holokavst upravičeno označil kot »spravno daritev«: ali ni Jud analni objekt *par excellence*, tisti parcialni objekt-madež, ki moti skladno harmonijo razrednega razmerja? Ali torej ni možna prav ob Judu parafraza Millerjevih stavkov: »Jud ni tisto, kar ovira nastop harmoničnega razmerja med razredi, kot nam to daje verjeti antisemitska perspektivna zmeta. Jud je nasprotno mašilo, to, kar maši razmerje, ki ga ni, in kar mu podeljuje njegovo fantazmatsko konsistenco.« Ta »fantazmatska konsistenca« je kajpada prav v tem, da bo skozi »spravno daritev« objekta-Juda harmonično razredno razmerje (družba kot korporativna Celota) postalo možno: s tem, da Jud prevzame nase vlogo tujka, ki vnese v družbeni organizem razkroj in antagonizem, je omogočena fantazma Družbe kot v sebi konsistentne, harmonične celote.

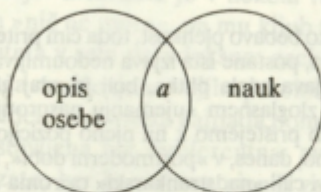
Od tod pa je že jasno, zakaj Lacan s polno pravico vztraja na tem, da je njegova teorija nadaljevanje razsvetljenstva, da nima nič opraviti s kakršnokoli protirazsvetljensko regresijo. Lacan razsvetljenstvo zgolj *ponovi* in s tem da videti njegovo temeljno razsežnost, ki je bila nujno spregledana ob njegovem prvem nastopu. Že pred Lacanom je nemara prvi tej razsežnosti prišel na sled Kierkegaard.

## II. Avtoritarno jedro razsvetljenstva

Tekst, v katerem Kierkegaard zariše ključen prelom med tradicionalnim in - kot sam pravi - »modernim« statusom vednosti, so njegove *Filozofske drobtinice*. Te na prvi pogled ne spadajo v filozofijo, ampak prej v vmesno področje med filozofijo in teologijo oziroma teološko dogmatiko: njihova tema je, v čem je prelom Kristusa oziroma razlika med sokratovsko filozofsko in krščansko religiozno pozicijo. Vendar je njihova zunanost filozofiji natančno iste narave kot zunanost Platonovega *Simpozija*: začrtajo tisti rob, tisto intersubjektivno konstelacijo, odnos do Učitelja oziroma Avtoritete, ki šele omogoči filozofski (ali krščanski) govor. V tem smislu bi *Drobtinice* morali brati kot *ponovitev* Platonovega *Simpozija* (in to ponovitev natanko v pomenu, ki ga ta beseda dobi pri Kierkegaardu): Platonovo kretnjo, nalogo, ki jo je pri Platonu opravil *Simpozij*, skušajo ponoviti v novih okoliščinah, glede na nov status, ki ga je vednost dobila s krščanstvom. Oba spisa, tako *Simpozij* kot *Drobtinice*, sta teksta o *ljubezni* oziroma o *transferju*, ki je v osnovi sleherne vednosti (pač v skladu z Lacanovo opredelitvijo transferja kot učinka »subjekta, ki se zanj predpostavlja, da ve«). Kierkegaardovo izhodišče je, da je celotna filozofija od Platona oziroma Sokrata do Hegla »poganska«, zavezana poganski (predkrščanski) logiki večnosti in spominjanja: zmerom se je vse že zgodilo, vednost je - tja do Heglove *Er-Innerung* - zgolj spominjanje-ponotranjanje, vračanje k »brezčasno minuli biti« (Heglova opredelitev bistva); resda se mi, končni, minljivi subjekti, dokopljemo do večne resnice v nekem trenutku, toda ta trenutek je zničen, odvržen kot lestev, ko smo v resnici. Zato je Sokrat sebe povsem upravičeno opredelil kot porodničarja, kot tistega, ki subjektu zgolj omogoči, da rodi na dan vednost, ki že je v njem - največje priznanje Sokratu je, da nanj pozabimo, ko je pred nami rezultat, večna resnica. S Kristusom pa

je nasprotno: krščanska resnica, četudi nič manj večna kot sokratska, ostaja ireduktibilno zavezana nekemu zgodovinskemu dogodku, trenutku, ko se je Bog učlovečil. Zato »predmet vere ni *nauk*, temveč *učitelj*« (Filozofske drobtinice, str. 67): kristjan veruje v Kristusa kot osebo, ne neposredno v smisel oziroma resnico njegovih izjav; Kristusove besede so zanj resnične, ker jih je izrekel Kristus, božji sin, ne pa obratno, da je Kristus božanski, ker je izrekel tako globoke resnice. V tem je paradoks krščanstva: da je večno Resnico navezalo na nek zgodovinski Dogodek, na trenutek učlovečenja Boga - večne resnice lahko *spoznam* le kolikor *verujem*, da je bil bedni revež, ki je pred dvatisoč leti hodil po Palestini, Bog.

V čem torej temelji Kristusova avtoriteta? V *Drobtinica*h Kierkegaard izključi obe možnosti, ki se ponujata na prvi pogled. Tudi če bi nekdo »poznal osebni opis učitelja (t.j. Kristusa) do najmanjših podrobnosti«, če bi vedel vse, kar je Kristus storil in rekel za časa svojega življenja, še ne bi bil njegov pravi učenec, se pravi, bi zgrešil tisto, kar Kristusa naredi za avtoriteto. In nič bolje ne bi bilo s tistim, ki bi do potankosti poznal Kristusov nauk, se pravi, ki bi pozabil na Kristusa kot osebo in se osredotočil na smisel njegovih besed ter doumel sleherno besedo, ki jo je Kristus izrekel: ta bi Kristusa zvedel na Sokrata, na posrednika, ki omogoči dostop do večne resnice, in bi prav tako zgrešil tisto, kar mu podeljuje avtoriteto. Avtoriteta Kristusa ni torej niti v pozitivnih potezih njegove osebe niti v vsebini njegovega nauka: je v »nemogoči«, prazni točki *preseka* med tema dvema množicama, v tistem, kar je v Kristusu »več kot on sam«, kar nam uide ob še tako podrobnem opisu osebe, kar pa prav tako zgrešimo, če pozabimo na osebo in upoštevamo zgolj njen nauk:



Ta preseka je tisto, čemur Lacan pravi *objet petit a*. - Motive, na katere splošno mnenje veže postheglovski obrat - afirmacija dogodka, trenutka, preloma, v nasprotju z brezčasno, negibno večnostjo; »eksistencialistična« afirmacija prednosti eksistence (tega, da nekaj je) pred esenco (tega, kaj

nekaj je), itd. - dobijo tako šele s Kierkegaardom svoje ustrezno ozadje, spregledano pri ostalih »obratih« Hegla. Kar je namreč v neki izjavi »večno«, je njen pomen, dojet v abstrakciji od pozicije oziroma od dogodka izjavljanja, od izjavljanja kot dogodka: tako je v »sokratski« perspektivi resnica neke izjave v njenem univerzalnem smislu, ki je dan ne glede na to, od kod je bila izjava izrečena. Krščanska perspektiva pa postavi pomen oziroma resnico neke izjave v odvisnost od pozicije oziroma dogodka njenega izjavljanja: resnico oziroma polni pomen krščanskih religioznih postavk lahko dojamemo le kolikor upoštevamo dejstvo, da jih je izrekel Kristus, božji sin, da za njimi stoji božja avtoriteta. V tem je hkrati »prednost eksistence pred esenco«, prednost dajstva pred kajstvom: konec koncev teže Kristusovim besedam ne daje to, *kaj* je Kristus rekel, ampak to, *da* je bil Kristus tisti, ki jih je izrekel<sup>3</sup> - Kierkegaard je v »O razliki med genijem in apostolom« (prim. prevod v tem zvezku) glede tega povsem izrecen:

»Ko Jezus pravi: 'Je večno življenje' in ko kak študent teologije pravi: 'Je večno življenje', oba pravita isto in v prvi izjavi ni prav nič več pomenljivosti, daljnosežnosti, globokoumnosti in miselnega bogastva kot v drugi; obe sta, če ju presojamo z estetskega stališča, enako dobri. In vendar je med njima neka večna kvalitativna razlika! Kristus kot človek-Bog poseduje namreč tisto posebno kvaliteto avtoritete... Kristus je potemtakem učil z avtoriteto.«

Sokratsko filozofsko stališče pa ni zmožno dojeti prav te avtoritete, oziroma, kot Kierkegaard ironično predstavi stališče filozofa:

<sup>3</sup> Kristus torej lahko reče še tako bebavo plehkost, toda čim pritegnemo dejstvo, da je to plehkost izrekel božji Sin, postane ista izjava nedoumljiva globokoumnost - še več, bolj ko se je prej izjava zdela plitka, bolj je zdaj globoka. Za to gre pravzaprav že pri Heglu ob zloglasnem »ujemanju nasprotij«: neka trditev se sprevrže v svoje nasprotje, ko prištejemo k nji njeno pozicijo izjavljanja. Zgled tovrstne sprevrnitve je, denimo, danes, v »postmoderni dobi«, modno sklicevanje političnih strank, da so njihovi cilji »nadstrankarski« oziroma »neideološki«: čim to izreče neka *stranka*, je sklicevanje na »nadstrankarstvo« zgolj pojavna oblika svojega nasprotja, se pravi način, kako pridobiti več točk v *strankarski* borbi, oziroma je sklicevanje na »neideološkost« natanko način, kako pridobiti hegemonno vlogo v *ideološki* borbi. Tu pač velja osnovno pravilo, da »bolj ko smo čisti, bolj smo umazani«: bolj ko se v vsebini naših ciljev »res« izraža nadstrankarska, neideološka vsebina, bolj smo ujeti v strankarsko-ideološko manipuliranje.

»Nikakor se ne bom ukvarjal s tem ali se pustil motiti od tega, kdo je napisal ta spis, pa naj bo to ribič ali kaj podobnega. Ne, proč s takšnimi drobnarijami! Glavna stvar je vsebina nauka, le po tem sprašujem. Tako kot estetika ne sprašuje po tem, čigava je gledališka igra, ampak zgolj kakšna je, tako sem tudi jaz povsem ravnodušen do tega, kdo je avtor...« (*Das Buch ueber Adler*, Werke 34, str. 202).

To razliko Kierkegaard pobliže opredeli kot razliko med »genijem« in »apostolom«: »genij« je najvišje stopnjevanje človeške modrosti, domiselnosti itd., medtem ko »apostol« govori z avtoriteto, ki »geniju« manjka. Kvalitativni preskok med njima najlaže dojamemo ob pesniški eksploataciji religioznih tem, ko si kak pisatelj ali skladatelj prisvoji religiozne motive: Wagner v *Parsifalu*, denimo, krščanske motive naredi za sredstvo svoje umetniške vizije, v strogem Kierkegaardovem pomenu jih »estetizira«, uporabljeni so tako, da delujejo glede na svojo »umetniško učinkovitost«, fascinirajo nas s svojo ritualno lepoto, vendar je prav skozi to njihova religiozna avtoriteta suspendirana, postavljena v oklepaj.<sup>4</sup> - Na čem torej temelji avtoriteta apostola? Tudi tu je Kierkegaard povsem izrecen: *edina opora avtoritarni izjave je njen lastni akt izjavljanja*: »Toda kako naj apostol dokaže, da ima božje pooblastilo? Če bi to lahko dokazal *fizično*, bi pač ne bil apostol. Tako pa nima drugega dokaza kot svojo lastno izjavo. In tako tudi mora biti; sicer bi bil vernik z njim v neposrednem, namesto paradoksnem odnosu.« Z drugimi besedami, čim lahko avtoriteto neposredno-fizično utemeljimo, nimamo več opraviti s (simbolno) avtoriteto, ampak s preprosto močjo: avtoriteta je v nekem radikalnem smislu ne-močna, je poziv, ki nam »nič ne more«, pa mu kljub temu brezpogojno sledimo. Kot taka je avtoriteta v sebi paradokсна: oseba, ki je nosilec avtoritete, svojo avtoriteto plača z zničenjem svojih »patoloških«, psiholoških potez. Najprej - kot smo že videli - avtoriteta kajpada pomeni, da je vsebina izjave oziroma sporočila postavljena kot indiferentna: avtoriteto ubogamo, ker je avtoriteta, in ne zato, ker je vsebina njenih zapovedi umna, dobra itd.: »Av-

<sup>4</sup> Takšen estetizirajoči odnos do religije je značilen že za romantiko: kierkegaardovsko zgovoren je že sam naslov slavnega Chateaubriandovega dela iz 1802 *Genij krščanstva* - skratka, ne gre za resnico vere kot take, gre za »genij«, za pesniško tvorno moč duha, ki se izrazi v krščanski motologiji...

toriteta je posebna kvaliteta, ki prihaja od drugod in se razkrije kot kvaliteta takrat, kadar je vsebina sporočila ali dejanja postavljena kot indiferentna.« Spomnimo se pravkar navedenega primera: ista izjava »obstoji večno življenje« dobi povsem drugo težo, če jo izreče študent teologije ali Kristus. Toda hkrati pravi Kierkegaard na prvi pogled povsem nasprotno: da je apostol - torej človek z božjo avtoriteto - zveden na prenašalca tujega sporočila, da zato sploh ni važen kot tak, ampak zgolj sporočilo, ki ga prenaša: »Kakor človek, ki ga pošljejo v mesto s pismom, nima ničesar opraviti z njegovo vsebino, ampak ga mora samo izročiti; kakor poslanik, ki ga pošljejo na tuj dvor, ni odgovoren za vsebino poslanice, ampak jo mora le pravilno posredovati: ravno tako tudi apostolu ni treba drugega, kot da zvesto spolnjuje svojo službo in opravi svojo dolžnost. V tem je bistvo apostolovega življenjskega samoodrekanja...«. Apostol torej natanko ustreza označevalni funkciji *Repräsentanz*, čistega zastopstva, ki izključuje vse »patološke« poteze subjekta in ga zvede na čistega zastopnika - navedimo Lacanov oris iz *Seminarja XI*, ki uporabi isti zgled diplomatskega zastopnika:

»Kaj je naloga diplomatov, kadar se pogovarjajo med sabo? Drug pred drugim igrajo zgolj vlogo čistih zastopnikov, predvsem pa ne sme priti vmes pomen, ki jim pripada kot osebam. Ko se diplomati pogovarjajo, morajo zastopati nekaj, česar pomen, sicer precej nestanovitno, je onstran njih, zastopajo Francijo, Anglijo itn. V samem pogovoru mora vsakdo vzeti na znanje zgolj to, kar drugi izjavlja v svoji čisti funkciji označevalca, in ne sme upoštevati tega, kar je drugi kot navzočnost, kot bolj ali manj simpatičen človek. Interpsihologija je v tej igri nečistost. / Termin *Repraesentanz* je dojeti v tem smislu. Označevalec je treba vzeti na znanje kot tak, - je na polu, ki je nasproten pomenu.« (str. 293)

V tem je potemtakem paradoks avtoritete: pokorni smo osebi, ki ima avtoriteto, ne glede na to, KAJ pravi, ne glede na vsebino njenega sporočila, - čim njeno avtoriteto relativiramo glede na to vsebino, avtoriteta že ni več »prava« - vendar ta oseba svojo avtoriteto hkrati plača s tem, da je povsem izničena kot oseba, da je zvedena na čistega prenašalca transcendentne vsebine oziroma sporočila. Vsebinsko sporočila je hkrati vse in nič: avtoriteta vsebino zniči oziroma jo postavi kot indiferentno, hkrati pa se sam njen



nosilec povsem zniči (žrtvuje svojo patološko posebnost) pred vsebino, pred sporočilom, ki ga prenaša - povsem nasprotno kot pri »geniju«, pri katerem bogastvo vsebine izraža bogastvo osebe, ki je to vsebino ustvarila oziroma se v njej izrazila. Kot pripominja sam Lacan v navedenem odlomku, je ta paradoks paradoks samega označevalca, ki se zniči v svojem neposrednem pomenu (beseda »riba« prenaša vsebino, do katere se dokopljemo le, če postavimo v oklepaj njene fizične lastnosti), hkrati pa mu je lastna avtoriteta, glede na katero je vsebina (»označenec«) postavljena kot drugotna in indiferentna. To prvenstvo avtoritete pred vsebino je natanko tisto, na katero meri duhovnik v pogovoru z Josefom K. v Kafkovem *Procesu*, ko afirmira prvenstvo *nujnosti* pred *resnico*: avtoriteta pomeni nujnost, ki določa resnico.

Takšna drža se kajpada zdi v popolnem nasprotju z osnovnim načelom razsvetljenstva, ki meri na to, da bi resnico naredilo neodvisno od avtoritete: ali ni razsvetljenski pristop v tem, da sleherno postavko podvržemo kritiki ne glede na avtoriteto, ki stoji zanjo, ki jo je izrekla? Toda hkrati ne smemo pozabiti, da so se prav na sledi razsvetljenstva oblikovale teorije, ki temeljijo na avtoriteti svojega utemeljitelja, v prvi vrsti marksizem in psihoanaliza (freudizem). Struktura obeh teh polj je »avtoritarna« v smislu, da Marxovih oziroma Freudovih spisov ne moremo preizkušati glede na njihovo resničnost na isti način kot trditve njihovih učencev: onadva sta odprla polje in kolikor je za marksiste oziroma psihoanalitike treba v tekstih utemeljitelja kaj zavreči, gre preprosto za trditve, ki predhodijo »epistemološki zarezi«, t.j. ki še ne spadajo v polje utemeljiteljevega odkritja (denimo Freudovi teksti, preden je odkril nezavedno). Njune tekste se torej bere tako, kot je po Lacanu treba brati tekst sanj: kot »svete« tekste, ki jim je lastna inherentna resničnost in ki so zato v nekem radikalnem smislu »onstran kritike«. Zato ima tudi vsak »nadaljnji razvoj« marksizma ali psihoanalize podobo »vrnitve« k Freudu ali Marxu: podobo odkritja nove, dotlej spregledane plasti njunega dela, podobo izpostavitve tega, kar sta utemeljitelja »proizvedla, ne da bi vedela, kaj sta proizvedla«, če naj ponovimo slavno Althusserjevo formulacijo. V svojem lepem članku o Chaplinovem *Limelight* uporabi Andre Bazin natančno formulacijo, s katero opredeli svojo držo do Chaplinovega genija: tudi tedaj, ko se nam v *Limelight* zdi kaj narobe ali dolgočasno, moramo krivdo pripisati sebi in ne filmu, vprašati se moramo, kaj je narobe z našim pristopom, da se nam film prikaže kot zgrešen. Ta formulacija v čisti obliki izreče *transferno* razmerje učenca do

učitelja-utemeljitelja: za učitelja se zmerom »predpostavlja, da ve«, krivda je zmerom na naši strani. Nelagodni škandal, ki ga potrjujeta tako zgodovina psihoanalize kot zgodovina marksizma, je v tem, da se je takšen »dogmatski« pristop izkazal za veliko bolj produktiven kot pa odprtokritičen pristop: koliko bolj plodna je bila, denimo, za psihoanalizo Lacanova »dogmatska« vrnitev k Freudu od ameriškega akademskega univerzitetnega pogona, ki spremeni Freudov opus v zbirko pozitivnoznanstvenih hipotez, ki jih preverjamo, nekatere zavračamo, druge dopolnjujemo in kombiniramo z drugimi itd.! In ne nazadnje je škandal Lacana, tisto, po čemer se Lacan upira inkorporaciji v sodobni univerzitetni pogon, prav dejstvo, da samega sebe odkrito, brez sramu, postavi kot takšno avtoriteto, se pravi, da v razmerju do svojih učencev ponovi kierkegaardovsko kretnjo in od njih ne zahteva zvestobe nekim splošnim teoretskim postavkam, ki jim jih sokratsko posreduje, ampak od njih v zadnji instanci zahteva zvestobo *sebi kot osebi* - zato se še v svojem pismu, v katerem poziva k ustanovitvi *Cause freudienne*, nanje naslavlja kot na »tiste, ki me ljubijo«. Ta ireduktibilna zavezanost nauka na kontingentno osebo Učitelja, na učitelja kot objektni presežek, nezvedljiv na nevtralno Vednost, je škandal, ki ga kot lacanovci moramo vzeti nase: lacanovstvo odprto prizna moment transferne ljubezni, ki je podlaga in izhodišče Nauka, t.j. lik Učitelja ni »izginevajoči posrednik«, na katerega moramo pozabiti, ko se dokopljemo do vednosti, ampak se sama Vednost ohranja le skozi oporo v izjavljalni poziciji Učitelja. Marx, Freud, Lacan v tem smislu za nas niso »geniji«, ampak »apostoli«: reči, da sledimo Lacanu zato, ker so njegove teorije najbolj prepričljive in bistrourne, je impieteta, je izjava, ki nas takoj razkrinka kot ne-lacanovce.

In nemara je prav v tem »škandalu« iskati specifičen Kierkegaardov »materialistični obrat Hegla«. Hegel nemara ostaja »sokratik« po tem, da se v *Fenomenologiji duha* zavest sama v sebi, brez zunanje opore, skozi obdelovanje lastnega razcepa, skozi soočanje tega, kar trdi, z lastnim mestom izjavljanja, dokoplje do resnice oziroma se spomni resnice, si jo ponotranji: ves Heglov poudarek je na tem, da se stališče dialektične resnice (»za nas«) zavesti ne dodaja kot vnaprej dano zunanje merilo, ampak smo mi, dialektiki, zgolj pasivni opazovalci, ki naknadno rekonstruiramo pot, po kateri se je sama zavest dokopala do absolutnega stališča brez predpostavk; kolikor zavest v neki etapi svojega popotovanja predpostavi, da je Resnica že dana v neki Nasebnosti, je to zgolj nujna samoprevara, ki je nato

odpravljena v teku nadaljnjih »izkustev zavesti«. Z drugimi besedami - z besedami nasprotja vednosti in vere - povedano: vera v (zunanjo) avtoriteto, ki jo je treba »iracionalno« sprejeti, je zgolj prehodna stopnja, ki jo odpravi korak v reflektirano vednost. Kierkegaard pa nasprotno afirmira ireduktibilno zavezanost vednosti neki vnaprejšnji veri v brezpogojno zunanjo avtoriteto osebe Odrešenika: predpostavljena vednost (resnica krščanstva) temelji na nekem ireduktibilnem zunanjem »koščku realnega«, na veri v naključno, zgodovinsko dejstvo Učlovečenja; če zabrišemo oziroma zgubimo ta »košček realnega«, Kristusa kot časovno-zgodovinsko dejstvo, se zruši celotna zgradba krščanske vednosti. In na neki drugi ravni na istem vztraja psihoanaliza: psihoanalitične vednosti ni brez »prezence analitika«, brez njegove bebave materialne teže. Tu je meja poskusov, da bi - kot je to doslej nemara najdosledneje izpeljal Habermas v *Spoznanju in interesu* - psihoanalitični proces dojeli po modelu heglovskega refleksijskega samoosveščanja subjekta, t.j. kot pot, po kateri se subjekt dokoplje do zatrte substancialne resnice, ki že je globoko v njem. Če bi to držalo, bi psihoanaliza pač bila zadnja stopnja sokratovskega »Spoznaj samega sebe!« in bi psihoanalitik - tako kot Sokrat - bil zgolj »izginevajoči posrednik«, porodničar, ki subjektu omogoči, da se spomni zatrtih travm.

Dilema, s katero imamo tu opraviti, najjasneje izstopi ob vlogi transferja v psihoanalitičnem procesu. Kolikor ostanemo pri sokratskem modelu, transfer ni »zares« ponovitev, ampak je zgolj sredstvo spominjanja: analizant »projicira« v svoje razmerje do analitika neko preteklo travmatično razmerje (denimo razmerje do očeta), in analitik mu s spretno manipulacijo transferne situacije omogoči, da se spomni travme, ki jo je slepo »odreagiral« skozi transferno razmerje do analitika - z drugimi besedami, vloga analitika je predvsem v tem, da analizantu predoči, kako on (analitik) »v resnici ni oče«, kako je analizant s transferjem zgolj odigral neko preteklo travmo. V nasprotju s tem pa je poudarek Lacana vseskozi kierkegaardovski: transferne ponovitve se ne da zvesti na spominjanje, transfer je dobesedno in v polnem smislu ponovitev, ni iluzorični teater, kjer obračunavamo s preteklimi »realnimi« travmami *in effigie*, ampak se v njem pretekla travma zares ponovi, je aktualizirana. Analitik ni »senca« očeta, je še kako realna prezenca, ob kateri moramo preteklo bitko še enkrat izbojevati.

To ponovitev pa moramo strogo ločiti od ostalih njenih modalitet; status ponovitve je namreč pri Kierkegaardu trojen in kot tak ustreza

njegovi trojici *estetsko-etično-religiozno* oziroma Lacanovi trojici *imaginarno-simbolno-realno* (da religiozno ustreza realnemu, v tem je pač novo potrdilo Lacanove teze, da bogovi pripadajo redu realnega):

- v estetskem stadiju nemožnost ponovitve privzame obliko imaginarnih zagat, ki jih Kierkegaard predstavi, ko v *Ponovitvi* oriše neuspeh svoje vrnitve v Berlin: polnosti preteklih doživetij, ugodij, ni mogoče ponoviti, ko skušamo ponoviti polnost preteklih trenutkov sreče, je rezultat zmerom in nujno antiklimaktičen - stvar je na ravni realnosti »ista« kot prej, ko nam je srečanje z njo prineslo intenziven užitek, pa vendar nas zdaj pusti hladne ...

- v etičnem stadiju je ponovitev možna, privzame obliko zanesljivosti splošne etične norme, ki se je držimo: namesto lova za večno zgubljenim trenutkom estetičnega ugodja dobimo zanesljivost ponavljanja. Ponovitev je znamenje etične zrelosti, ko se izognemo obema pastema, tako neučakanemu upanju v Novo kot nostalgичnemu spominu na Staro: zadovoljstvo najdemo v Istem, ki se zmerom vrača, kot srečen zakonski par, ki je že premagal hlastanje za novimi ljubezenskimi avanturami, ni pa še zapadel v melanholično obujanje spominov na preteklo strast. - Izkustvo, ki Kierkegarda požene k naslednjemu, religioznemu, stadiju, je kajpada v tem, da je tudi tu ponovitev nemožna: idealna točka, ko smo že presegli upanje oziroma hlastanje za Novim in ko hkrati še nismo padli v nostalgično spominjanje minule strasti, je točka, ki je nikoli ne moremo ujeti kot take; subjektivni prostor je zmerom strukturiran tako, da iz pričakovanja, iz prezgodaj, naenkrat preskočimo v melanholično spominjanje, v prepozno. Paradoks je kajpada v tem, da je ta idealna točka med upanjem in spominom navzoča natanko in zgolj na način upanja ali spomina: v mladostni zagnanosti upamo, da bomo našli mir v »ljubljeni soprogi, ki se je človek nikoli ne naveliča«, v starosti se spominjamo sreče, ko nam je zadovoljstvo prinašal ustaljeni ritem ponovitve...

- najkrajša opredelitev statusa ponovitve v religioznem stadiju je kajpada, da gre tu za refleksivno sprevrnitev-vase nemožnosti ponovitve: kolikor ponovitev ni možna, pa je možno ponoviti samo to izkustvo nemožnosti ponovitve, skratka, možno je ponovno podoživeti zgubo, neuspeh, da bi dosegli Objekt želje. V tem je tudi pri Lacanu razlika med označevalno ponovitvijo in travmatičnim srečanjem Realnega: označevalna ponovitev ponovi simbolni *trait unaire*, označevalni zaznamek, na kateri je zveden predmet, in tako konstituira red idealnosti oziroma zakona, medtem ko na ravni Realnega ponovitev pomeni ponovno soočenje s travmo. Na kar

Kierkegaard tukaj meri, je pravzaprav dobro, staro, vsem znano nasprotje dveh odnosov do zgodovine: ko smo vrženi v zgodovinsko nastajanje, vpeti vanj, občutimo vso težo trenutka, vemo, da se moramo odločiti in izbrati (sebe kot) možnost, soočeni smo z breznom svobode; ko pa je red ustaljen, za nazaj, izkušamo zgodovinski tok kot »nujen«, t.j. zgodovina zgubi značaj nastajanje, dogodka, in postane razodevanje večne nujnosti. In prav v imenu te svobode trenutka odločitve se Kierkegaard obrne zoper naknadno zgodovinsko razumevanje, ki skuša za nazaj utemeljiti nujnost tega, kar se je zgodilo: kdor razumeva minulo (kdor naknadno odkrije v njem nujnost), je zato po Kierkegaardu zgolj »nazaj obrnjeni prerok«, t.j. ni nič boljši kot tisti, ki prerokuje vnaprej - oba pozabita na svobodno odločitev, ki je na delu v nastajanju: »Če hočemo opazovati minulo kot nujno, potem moramo pozabiti, da je nastalo« (*Filozofske drobtinice*, str. 82). Ponovitev minulega pa pomeni prav to, da ga ne obravnavamo več kot nujno, ampak da razpršimo lažni videz Nujnosti in znova izkusimo svobodno odločitev, ki ga je porodila. »Ponovitev« pomeni, da spodmaknemo podobo zgodovine kot nujnega linearnega procesa in podoživimo vso težo trenutka, odločitev, ki so v preteklosti utemeljile to, kar je nastalo. »Ponoviti« Oktobrsko revolucijo pomeni, denimo, da je ne gledamo več kot člen v objektivni verigi zgodovinske nujnosti, ampak da podoživimo eksistencialno zagato njenih akterjev in usodno težo odločitev, ki so jih ti bili prisiljeni vzeti nase. In vsa Kierkegaardova poanta je v tem, da tukaj ne gre za spominjanje, ampak za dobesedno ponovitev: ne gre za to, da bi se v spominu prestavili v duha preteklosti, ampak se nam preteklost prikaže v svoji možnosti, odprtosti, kolikor smo mi sami, v svojem sedanjem položaju, postavljeni v položaj odprte možnosti, ko se moramo svobodno izbrati: »Možnost, iz katere je izšlo možno, ki je postalo resnično, nenehno spremlja nastalo in ostaja pri minulem, pa četudi so vmes tisočletja; brž ko kasnejši ponovi, da je nastala (kar stori tako, da verjame), ponovi to njeno možnost« (ibid., str. 91). S pomočjo takšne ponovitve Kierkegaard dojame tudi pristno krščansko držo kot izkušnjo »istočasnosti s ponižanim Kristusom Evangelija«: v ponovitvi, ki nas naredi Kristjane, se ne identificiramo s Kristusom kot Gospodarjem, Idealom, ampak s Kristusom kot »ponižanim«, kot objektnim izmečkom, ki je vzel nase »škandalozno« dejanje. Natanko na to »istočasnost« meri Walter Benjamin v svojih *Tezah o filozofiji zgodovine*, kjer je govor o tem, da ponovitev suspendira linearno zgodovinsko gibanje: ponovitev je »odrešitev« preteklosti, kolikor preteklo ponovi v njegovi možnosti, kolikor

preteklo osvobodi verige nujnosti in ga da videti kot Odločitev. Kolikor se naprimer neka revolucija dojame kot ponovitev preteklih spodletelih revolucionarnih poskusov, nam da - prav skozi izkustvo sebe kot svobodne odločitve - za nazaj te poskuse videti v njihovi odprtosti, kot svobodna dejanja, ne pa kot člene v verigi zgodovinske Nujnosti: revolucija za nazaj »odreši« pretekle spodletele poskuse, tako da realizira tisto, kar njim ni uspelo. In prav dejstvo, da Benjamin ob tej ponovitvi, ko se nam v trenutku sedanje ogroženosti, vrženosti v nujo Odločitve, preteklost pokaže v njeni možnosti, govori o teološki razsežnosti, o »odrešitvi«, nam znova pomaga dojeti, zakaj ta raven ponovitve kot ponovitve možnosti pri Kierkegaardu pripada religioznemu stadiju. Na najbolj elementarni ravni bi lahko rekli, da je celo že sama Kristusova kretnja ponovitev: z odločitvijo za žrtev Kristus nekako ponovi človekovo stvaritev, poravna krivdo njegovega Padca. - Ko torej Lacan v *Seminarju II* postavi trditev, da je ponovitev tisto, kar uhaja heglovskemu univerzumu, je ponovitev dojeti tudi v tem smislu ponovitve čiste možnosti, ne le v smislu avtomatizma Stroja, ki »slepo« ponavlja isto kretnjo. Paradoks, ki nam tu mora pasti v oči, je globoka pojmovna nujnost tega, kako se Kierkegaardova radikalna afirmacija »zgodovinskosti« absolutna, t.j. tega, da je sam večni Absolut (Bog) zavezan zgodovinskemu Trenutku svojega utelčšenja, sprevrže oziroma doseže svoj dopolnitev v pojmu *ponovitve*, ki *pretrga* zgodovinski kontinuum.

Če problematiko ponovitve umestimo v ta kierkegaardovsko-benjaminovski kontekst, se pokaže v novi luči tudi zloglasni problem postmoderne »nezgodovinskosti«. Tradicionalni očitak postmodernizmu je namreč zguba zgodovinskosti, čuta za zgodovinsko tradicijo, se pravi, da izkušnjo tega, kako smo vpeti v zgodovinski kontinuum, ki nas povezuje s preteklostjo, nadomesti logika *nostalgije*, fasciniranosti z nezgodovinsko-idealizirano podobo preteklosti, iztrgane iz svojega konteksta. Benjaminov pojem ponovitve kot »staze«, pretrganja zgodovinskega kontinuum, je primeren antidot temu očitku, saj zamenja »vrednost« polov: »resnica« mu je na strani nezgodovinske »staze« oziroma ponovitve, zgodovina pa mu je pripoved Zmagovalca, ki naknadno upraviči svojo zmago, tako da dotlejšnji razvoj dojame kot linearno evolucijo do sebe. Kako torej razrešiti to nasprotje zagovornikov zgodovinskosti, ki objokujejo propad zgodovinskega čuta v post-moderni nostalgiji, in benjaminovske vizije, ki nasprotno stavi na »nezgodovinsko« ponovitev, ki pretrga zgodovinski kontinuum? Prvi korak, ki ga je tu storiti, je kajpada, da nasprotje prenesemo v vsakega

od momentov, v zgodovinskost in v »nezgodovinsko« ponovitev, tako da vsakega od njiju dojamemo v njegovem notranjem antagonizmu. »Zgodovinski čut« je ireduktibilno razpet med »zgodovinskost« kot zavest o tem, da smo mi sami vpeti v kontinuum lastne tradicije, in med - tvegajmo utečeno oznako - »historicizem«, ki konstruira Zgodovino kot naracijo linearnega »zgodovinskega razvoja«, uzrto iz pogleda Gospodarja. Prav tako pa je post-moderna »nezgodovinskost« ireduktibilno razpeta med ponovitev v kierkegaardovsko-benjaminovskem pomenu, se pravi ponovitev kot stazo, suspenz razvoja, kot trenutek, ko skusimo svoj položaj »odprtosti«, brezopornosti, kot istoveten tistim trenutkom v preteklosti, ko se je tedanji akter znašel v istem položaju, in med ponovitev kot nostalgijo, ko nas ne fascinira neposredno sama idealizirana podoba preteklosti, ampak predvsem naivni pogled, fasciniran s to podobo - zgubljeni objekt želje v nostalgiji ni sama preteklost, ampak pogled, namreč tisti mitični pogled, ki je bil še zmožen »zares verjeti« v to podobo. V obeh primerih je logika »padca« (v evolucionizem oziroma historicizem, v nostalgijo) ista: linearna podoba »zgodovinskega razvoja« je uzrta iz pozicije metagovorice, ki je sama izvzeta zgodovinskemu razvoju, tako kot nas nostalgija zvede na čisti zunanji pogled, na pogled, identificiran s pogledom, in nam tako omogoči, da se izognemo Realnemu kot dogodku, trenutku odprtosti, ki postavi pod vprašaj nas same, identiteto nas kot akterjev. - Toda kljub temu je pojmovna nujnost v tem, da se nasprotje formulira »navzkrižno«, se pravi, da se zgodovinskosti ne zoperstavi stazo kot ponovitev, ampak nostalgijo, in da je protipol ponovitvi historicizem. Ta nujnost temelji v paradoksu, da je tisto, po čemer se zgodovinskost loči od historicističnega evolucionizma, prav navzočnost nekega *nezgodovinskega jedra*: edini način, da zgodovinskost rešimo pred padcem v evolucionizem, v linearno napredujoče zaporedje zgodovinskih epoh, je, da te epohe dojamemo kot niz spodletelih poskusov, da bi zajeli neko isto, »nezgodovinsko« travmatično-realno jedro - da torej zasnutek vsake nove epohe dojamemo prav kot ponovitev v strogem kierkegaardovsko-benjaminovskem pomenu. Najkrajša definicija historicizma je torej: zgodovinskost *minus* nezgodovinsko jedro Realnega - in to luknjo, prazno mesto te izključitve, zapolni fascinacija z nostalgično podobo.

Pri tej Kierkegaardovi trojici estetsko-etično-religiozno je ključno, da dojamemo, kako se trije elementi ne gibljejo na isti ravni: nikoli ne izbiramo med tremi pozicijami, ampak je izbira zmerom le med dvema. Ena raven,

en »ali-ali«, je med estetičnim in etičnim, drugi »ali-ali« pa med etičnim in religioznim; enkrat moramo izbirati med tem, ali se prepuščamo ugodju trenutka ali pa se odločimo za občost zakona; drugič moramo izbirati med tem, ali ostaja občost etične norme naš skrajni horizont ali pa smo pripravljeni etično raven suspendirati v imenu religiozne zahteve. Zaokret, zasuk perspektive, je v tem, da se problem religiozne suspenzije etičnega zastavi šele in zgolj *znotraj etičnega*, šele tedaj, ko smo že izbrali etično. V lacanovskih terminih rečeno: prva alternativa je alternativa Imaginarnega in Simbolnega, medtem ko je druga alternativa alternativa Simbolnega in Realnega. V prvi alternativni se (lahko) odločimo za simbolni zakon onstran imaginarnih pasti, v drugi smo pred dilemo, ali smo zmožni suspendirati sam ta simbolni zakon - a ne tako, da spet pademo v imaginarno. Zasuk perspektive, za kateri tu gre, bi lahko ponazorili z naslednjim zasukom v razmerju zakona in (nezakonitega) nasilja: najprej se nam zakon kaže kot zoperstavljen partikularnim nasiljem, prekrškom, ki mu uhajajo, ki jih zakon ne more obvladati - naš boj je v tem, ali se bomo pokorili zakonu, ali pa popustili »patološkim« estetičnim interesom; nato naenkrat izkusimo, kako sam zakon počiva na nekem nasilju, kako je zmaga zakona nad nasiljem univerzalizacija nekega nasilja, ki postane edino »zakonito«. Kakorkoli se zdi ta zgled na prvi pogled brez zveze s Kierkegaardovo problematiko krščanstva, pa zadeve takoj postanejo jasnejše, če pomislimo na to, kako je šlo Kierkegaardu prav za to, da bi afirmiral krščanstvo v njegovi »škandalozni« naravi, še preden se je ustalilo v silo Reda in Zakona, v institucijo, ki zagotavlja družbeno stabilnost - od tod njegova besna polemika proti institucionaliziranemu krščanstvu v zadnjih letih njegovega življenja. Vse to je kajpada najtesneje povezano s problematiko ponovitve: Kierkegaardu gre za to, da mora vsak vernik v sebi »ponoviti« škandal Kristusa, izkusiti krščanstvo v »nastajanju«, preden se je etabliralo kot Nujnost. Tako bi ob Kierkegaardu skorajda lahko parafrazirali slavne Chestertonove besede o poetiki detektivske zgodbe, ki da videti, kako so pravi zatohli malomeščani v resnici zločinci in kako je edina resnična transgresija, največja avantura, avantura same civilizacije: na ravni prvega »ali-ali« smo, ko se estetični transgresiji oziroma poigravanju zoperstavlja ustaljeni red obče etične norme; na raven drugega »ali-ali« preidemo, ko izkusimo, kako so resnični ustaljeni dolgočasneži, pravi pusti malomeščani, estetiki, in kako je edina prava transgresija sam korak v etično. Oziroma, če naj dodamo še parafrazo Brechta iz *Beraške opere*: v religioznem smo,



ko si rečemo »Kaj je transgresija zakona proti transgresiji, ki jo pomeni sam vdor zakona! Kaj so drobni zločini proti božjemu glasu, ki ukaže Abrahamu, naj žrtvuje sina! Kateri človeški zločin se lahko meri s krutostjo tovrstnega božjega poigravanja s človekom?« - Zadevo bi lahko formulirali tudi v terminih Občega in izjeme: iz etičnega prestopimo v religiozno, ko smo soočeni s tisto izjemo (prekoračitvijo), ki do občega ni v razmerju zunanjega spodbijanja oziroma kršitve, ampak prav kot izjema utemeljuje Obče:

»Izjema misli, vtem ko premisli samo sebe, tudi obče, dela, vtem ko predela sama sebe, za obče, razlaga, vtem ko razlaga samo sebe, obče. Izjema torej razloži obče in samo sebe in če resnično hočemo preučiti obče, se moramo le ozreti po kakšni upravičeni izjemi; vse nam razkrije precej bolj razločno kot obče samo. Upravičena izjema je pobotana v občem; obče je iz dna polemično do izjeme; kajti svojega nagnjenja ne izda, dokler ga izjema tako rekoč ne prisili k priznanju. Če izjema nima te moči, ni upravičena in zato obče zelo modro ravna, ko se zanjo ne zmeni prerano.« (Ponovitev, str. 224)

Prav tu, kjer Kierkegaard meni, da se zoperstavlja heglovski tiraniji Občega, je kajpada najbližji Heglu: kaj je heglavska »konkretna občost« drugega kot »izjema, pobotana v občem«, t.j. enotnost abstraktne občosti z izjemo, ki jo utemeljuje? Zlizani primeri se tu ponujajo sami od sebe. Država kot umska skupnost, kot skupnost individuov, ki so »se naredili« to, kar so, s svojim delom, se udejanjajo skozi izjemo na svojem čelu: skozi monarha, ki neposredno, po naravi, je to, kar je v svoji simbolni določenosti (kralj sem po rojstvu, ne po svojih zaslugah). Izjema kralja je torej izjema, pobotana v občem, izjema, ki utemeljuje občost; neposredno, abstraktno »predreligiozno« etično republikanstvo kakega Fichteja bi kajpada protestiralo ob tej kraljevski izjemi, zahtevalo bi, da se kralja obravnava kot ostale državljane, v kraljevem izjemnem položaju bi videlo neznosno kršitev republikanskih načel, medtem ko je Heglova spekulacija zmožna uvideti, kako sama etična občost zahteva izjemo, zahteva točko, na kateri je suspendirana. In ali ni - na povsem drugi ravni - isto z Adornovimi padci v vulgarni sociologizem, katerih nujo je razvil Jameson: abstrakten pristop bi v njih videl zgolj to, kar neposredno so, zgolj padce v vulgarni sociologizem, točke, kjer Adorno žal zdrsne iz visoke dialektične obdelave pojmov v grobo sociološko redukcijo, medtem ko nam pravi dialektični pristop da videti

prav v tej občasni *suspensiji* dialektične analize izjemo, ki ohranja raven dialektike. - Zdaj je tudi jasno, kako je Kierkegaardova »suspensija etičnega« zgolj hrbtna stran oziroma nujni nasledek njegovega pojma avtoritete: Abraham s svojo pripravljenostjo, da žrtvuje sina, natanko potrdi svojo brezpogojno podreditev božji avtoriteti - če bi začel božjo zahtevo presojsati glede na njeno vsebino (»bog že ne more zahtevati česa tako grozljivega...«), bi božjo avtoriteto že podredil svojemu umu, svoji presoji in jo tako razvrednotil. Z drugimi besedami: če bi bil Bog zgolj sila, ki daje avtoriteto etičnim zapovedim, bi bil pravzaprav brez avtoritete, bil bi zgolj *estetski dodatek etiki* - »naivna« predstava, ki da dodatno moč »navadnim« ljudem, zavezanim imaginaciji, da se podredijo abstraktnemu etičnemu imperativu; božja avtoriteta je izkušena kot taka zgolj v religiozni suspensiji etičnega.

Prav zato, ker pri Kierkegaardu »biti kristjan« pomeni dejanje v tem strogem pomenu, torej odločitev, »kristjan« ne more delovati kot predikat, kot opredelitev, in Kierkegaard s posmehom zavrača konvencionalno vprašanje »Ali ste kristjan?«, kjer je »biti kristjan« dojeto kot ena izmed lastnosti subjekta. »Kristjan« postane lastnost v etabliranem krščanstvu, na katero se je Kierkegaard v zadnjih letih spravil s tolikšnim besom in ironijo. V čem je namreč nepremostljiv prepad med lastnostjo in dejanjem? Dejanje v pomenu, kot ga dojame Kierkegaard, ni lastnost oziroma predikat subjekta, ni zvedljivo na udejanjenje subjektivih notranjih zmožnosti; dejanje pomeni predvsem radikalen prelom v času, prelom med »preje« in »kasneje«, se pravi, da po dejanju subjekt »ni več isti kot je bil prej«, da se po dejanju radikalno spremenijo, postavijo v novo luč, same njegove lastnosti. V tem smislu Kierkegaard utemeljeno vidi dejanje *par excellence* v privzemu krščanske vere, v aktu verovanja: v vsakem dejanju, vrednem tega imena, je element »čuda«, dejanje je *hiatus*, ki se ga ne da izpeljati iz dotlejšnjih subjektivih lastnosti, ki ni povzročeno z njimi, ampak je dejanje »iz nič«, »od nikoder«. Nemara je po tem tudi jasno, zakaj Lacan veže status dejanja na *objet petit a*: *a* je natanko tisto, kar je »v subjektu več kot on sam«, kar ni zvedljivo na snop njegovih pozitivnih lastnosti, zato je edina opora dejanja lahko zgolj *a* - subjekt se, kot pravi Lacan, naredi iz *a*.

V tem smislu izbira postane dejanje tedaj, ko se z izbiro radikalno spremeni sam status členov izbire. Kierkegaard v dolgi opombi k prvemu poglavju *Drobtinic* to ponazori prav ob izbiri svobode ali nesvobode (padca v greh): na začetku lahko izberem enakovredno med členoma, toda ko

enkrat izberem nesvobodo oziroma greh, je ne morem več zamenjati za svobodo, se pravi, zgubim samo svobodo izbire: »nesvoboda je čudna reč, ko jo kupiš, nima nobene vrednosti več, ne glede na to, da jo še zmeraj tako drago plačuješ«(str.21). To velja za vse etične odločitve: ko se enkrat odločim, se spremeni samo polje izbire. In ali je treba dodati, da natanko ta paradoks, kjer ne izbiram med vnaprej fiksnimi vrednostmi, ampak dejanje spremeni vrednost tega, kar izberem, uide »distributivni pravičnosti«?

Slavoj Žižek

## **Beseda**

Avrelij Avguštin, Učitelj 5

Jacques Lacan, Kreativna funkcija govora 49

### **De locutionis significatione**

## **Zlo**

Immanuel Kant, Religija v mejah čistega uma (Prvo poglavje) 75

Miran Božovič, Frightful Catalogue of Woes 97

## **KUK**

Rado Riha, Kant kot poheglovski filozof 135

Alenka Zupančič, O lepem pri Kantu 147

## **Politično**

Louis Althusser, Machiavellijeva samota 161

Mladen Dolar, a kot Althusser 175

## **Avtoriteta**

Sören Kierkegaard, Razlika med genijem in apostolom 193

Slavoj Žižek, Dejanje kot meja distributivne pravičnosti 207

Jacques Lacan  
SEMINAR XX — ŠE

Mladen Dolar, Slavoj Žižek  
HEGEL IN OBJEKT

Ernesto Laclau, Chantal Mouffe  
HEGEMONIJA IN  
SOCIALISTIČNA STRATEGIJA

Zdenko Vrdlovec  
LEPOTA PREVARE

G. W. F. Hegel  
ABSOLUTNA RELIGIJA

Jacques Lacan  
SEMINAR VII —  
ETIKA PSIHOANALIZE

Jelica Šumić — Riha  
REALNO V PERFORMATIVU

Zbornik  
ŽELJA IN KRIVDA

Jacques Lacan  
HAMLET

RAZPOL 5

Zbornik  
UKRADENI POE

Eva D. Bahovec  
KOPERNIK, DARWIN, FREUD

M. Foucault, J. Derrida  
DVOM IN NOROST

Zbornik  
BESEDA, DEJANJE, SVOBODA

Spinoza  
DVE RAZPRAVI

RAZPOL 6

Mladen Dolar  
HEGLOVA FENOMENOLOGIJA  
DUIA I.

Spomnite se, kaj pravi Hegel o pojmu - *Pojem je čas stvari*. Pojem seveda ni stvar po tistem, kar stvar naredi za stvar - preprosto zato ne, ker je pojem vselej tam, kjer stvari ni; pojem, tako kot slon, ki sem ga zadnjič pripeljal v dvorano s posredovanjem besede *slon*, nadomesti stvar. To je tako presenetilo nekatere izmed vas, ker je bilo očitno, da je bil slon prisoten, brž ko smo ga imenovali. Kaj od stvari bi lahko bilo tu? Ne gre ne za njeno formo, ne za njeno realnost, kajti v dejanskosti so vsa mesta zasedena. Hegel to pove zelo natančno - pojem naredi, da je stvar tu, čeprav je ni tu.

J. Lacan, *Seminar I*

