

# PROBLEMI





## K A Z A L O

**PROBLEMI**

- I. Lacanovska učbenična  
 Jacques-Alain Miller, *O simboliki, praznini in med spoloma* ..... 5
- II. Psihologija  
 Slavoj Žižek, *Kilopraznik ali močnost praznovanja fantazije* ..... 21  
 Renata Šušter, *Spolna razlika in* <sup>1974-75</sup> *velo II*  
*»le svetovi«* ..... 41  
 Alain Abelhanouk, *Težava* ..... 55
- III. Filozofija  
 Jaka Šušter-Pilca, *»Kako živi mladenka«* ..... 65  
 Peter Klepac, *Delovanje jezika* ..... 81
- IV. Strym in teorija  
 Jeremy Waldron, *»Kaj je materialna praznovanje let vsakega«* ..... 99  
 Ines Kurb, *»Kaj je materialna praznovanje«* ..... 117
- V. Klasti  
 Immanuel Kant, *Analitika zabljanja* ..... 141  
 G.W.F. Hegel, *Estetika (vzhodni)* ..... 169
- VI. Freud  
 Sigmund Freud, *Vpeljava strahu* ..... 183



P R O B L E M I



---

# K A Z A L O

---

<b>I. Lacanovska orientacija</b>	
Jacques-Alain Miller, <i>O doždevkih v razmerju med spoloma</i> .....	5
<b>II. Psihoanaliza in kultura</b>	
Slavoj Žižek, <i>Kiberprostor ali možnost prekoračiti fantazmo</i> ...	21
Renata Salecl, <i>Spolna razlika kot zareza v telo II:</i> »Be yourself!« .....	41
Alain Abelhauser, <i>Solaris</i> .....	55
<b>III. Filozofija</b>	
Jelica Šumič-Riha, "Rešiti čast mišljenja" .....	65
Peter Klepec, <i>Deleuzeov koncept</i> .....	81
<b>IV. Strpnost in forma</b>	
Jeremy Waldron, <i>Mill in moralna pretresenost kot vrednota</i> .....	99
Janez Krek, <i>Mill in načelo strpnosti</i> .....	117
<b>V. Klasiki</b>	
Immanuel Kant, <i>Analitika sublimnega</i> .....	141
G.W.F. Hegel, <i>Estetika (odlomki)</i> .....	169
<b>VI. Freud</b>	
Sigmund Freud, <i>Vpeljava obravnave</i> .....	183

---

# P R O B L E M I

---



## Jacques-Alain Miller

### O DOZDEVKIH V RAZMERJU MED SPOLOMA

Spet dozdevki. Tokrat tisti, ki so na delu v razmerju med spoloma.

Kako je v tem pogledu z moškimi? Morda so moški bolj ujeti v dozdevke kot ženske in morda so ženske bližje realnemu, tako da so, če govorimo »o ženskah in dozdevkih«, moški na mestu dozdevka.

#### Ženski rod

V *Teogoniji*, ki je podala matrico za ogromno število mitov, je Hezoid, kot kaže, prvi uporabil izraz *ženski rod* – *genos gynaikon*. Izhajajoč iz njega nato grška antična literatura govori o ženskah kot o *ikelon*, kar pomeni dozdevek, kopija, *dolos*, kar pomeni zvijača, in *pema*, kar pomeni nesreča, katastrofa. To kaže, da so ženske začeli obrekovati že zelo davno tega.

Že Semonides iz mesta s posrečenim imenom Amorgos je napisal pesem imenovano *Sramotilna pesem*<sup>1</sup>, kjer ne govori o *genos gynaikon*, temveč o *plemenih žensk*<sup>2</sup>. V tej pesmi, ki je v Angliji nedavno doživela ponovno izdajo, našteje ženske [*les femmes*]. Pesem je katalog – ki je bil seveda sestavljen ne da bi avtor poznal Mozartovega Don Giovannija –, ki našteje tipe žensk, ki jih ne imenuje *genos*, temveč *phyla*, *vrste*. Prva beseda njegove pesmi je *horis*, kar prevajajo s *posebej* [*de côté*], toda od Lacana dalje vemo, da bi to morali prevesti ne *glede na enotnost*, temveč *glede na raznolikost*. S to besedo Semonides začne svojo pesem<sup>3</sup>.

Temu katalogu nameravam – kar je tvegana zamisel – med drugim dodati še en tip ženske, na katerega bomo naleteli tekom naslednje ure.

Omenjeni citati so dovolj, da pomislimo, kako Lacanova formulacija *Ženska ne obstaja* [*La femme n'existe pas*] – obstajajo zgolj ženske – izraža nekaj, kar

1. V sloveskem prevodu jo najdemo pod naslovom »Pesem o ženskah«, cf. Anton Sovre, *Starogrška lirika*, DZS, Ljubljana 1964, st. 150.

2. *tribus de femmes*, Sovretov prevod: (različna) ženska čud

3. Prvi verz se v slovenskem prevodu glasi: Različno ustvaril sprva Bog je žensko čud

je znano že dolgo, vsaj od Grkov dalje. Danes je ta Lacanova formula javnosti že tako dobro znana, da jo lahko vzamemo za izhodišče.

»Ženska ne obstaja« ne pomeni, da mesto ženske ne obstaja, temveč pomeni, da to mesto po svojem bistvu ostaja prazno. Kar pa ne ovira tega, da lahko na tem mestu na nekaj naletimo. Na tem mestu naletimo zgolj na maske, maske ničesar, ki v zadostni meri opravičujejo povezavo med ženskami in dozdevki.

### *Nič, sram in spoštovanje*

Kaj imenujemo dozdevek?

Dozdevek imenujemo tisto, česar funkcija je, da zastira nič. Po tej plati je zastor prvi dozdevek. Kot kažeta zgodovina in antropologija, je bil človeški rod vseskozi zaposlen z zastiranjem, zakrivanjem žensk. Ženske nedvomno zakrivamo zato, ker ne moremo odkriti Ženske. Tako ne preostane nič drugega, kot da jo iznajdemo.

V tem smislu *ženske* imenujemo tiste subjekte, ki so v nekem bistvenem razmerju z ničem. Ta izraz uporabljam previdno, saj je vsak subjekt, kot ga definira Lacan, v nekem razmerju z ničem, toda tisti subjekti, ki so ženske, so z ničem v nekem bistvenejšem, tesnejšem razmerju.

Freud je to vez med ženskami in ničem mislil izhajajoč iz telesnega, anatomskega ničā. V tekstu iz leta 1932 našteje nekaj psihičnih posebnosti ženskega dozorevanja, kot se izrazi, in med njimi posebej poudari sram, ki ga umesti izhajajoč iz tega, kar bi bila neka izvorna namera zakriti odsotnost spolnega organa.

Obstaja nek paradoks sramu. Po Freudu sram hkrati zastira odsotnost in vzpostavlja to odsotnost kot nekaj, se pravi, da dejanje zastrtja nekaj ustvari, porodi.

Kot nam kažejo zgodovinske različice sramu, gre za iznajdbo, ki s svojo umestitvijo privlači pogled. Lahko bi tudi rekli, da sram falicizira telo. In tako v književnosti kot v kliniki ne manjka moških pričevanj, v katerih sram nastopa v svoji falični vrednosti. Tančica sramu dejansko lahko, če se izrazimo kot Freud, kateremukoli delu telesa podeli falično vrednost in tu se kaže, da rokovanje s tančico falicizira.

Sram od spoštovanja loči le majhna razdalja. Spoštovanje pomeni, da obstaja nekaj, česar ne smemo videti, česar se ne smemo dotakniti. Tako kot sram tudi



spoštovanje meri na kastracijo. Spoštovati bi tako morda vselej pomenilo spoštovati kastracijo. Ko na primer zahtevamo spoštovanje, ko zahtevamo, da se spoštuje razdalja do očeta. Kaj spoštujemo pri očetu, če ne to, kar je Lacan nekoč imenoval njegova kvaliteta starega veterana? Kadar imamo opravka s spoštovanjem, je vselej vključen nič in, korelativno s tem, žalitve. Od tod dojamemo, zakaj lahko žaljivka prejme erotično vrednost.

V analitičnih grupacijah včasih opazimo to, kar je Lacan izpostavil kot delirantno spoštovanje, precej pretirano zahtevo po spoštovanju s strani Starih ali tistih, ki se postavljajo v ta položaj. To je seveda povezano z dejstvom, da analitik ne obstaja. Ker Analitik [*L'analyste*] ne obstaja, pripada v delovanju neke analitične skupine – celo kadar gre za Šolo – spoštovanju in občutljivosti zanj neko mesto, ki ga imamo lahko za pretirano.

### »Ženski kliniki« naproti

Videti je, da se je za razliko od Lacana Freud omejil na anatomsko razliko ženske in je v skladu s tem menil, da je ženska zaznamovana z nekim manj, da je njena kastracija dejanska. Toda če pristanemo na konstrukcijo, ki vodi k podrobnejši določitvi tega manj, še vedno ostane vprašanje njegove subjektivacije, torej vprašanje, kakšen smisel dobi za subjekt njegov *ne-imeti* [*ne-pas-avoir*]. Freud je kot temeljni pomen tega *ne-imeti* predlagal nekaj, kar je imenoval *Penisneid*, ki je freudovsko ime za *ne-imeti*.

Tako se odprejo vrata za to, kar bi lahko imenovali »ženska klinika«. Ne da bi hoteli biti izčrpani, lahko o ženski kliniki govorimo že izhajajoč iz konceptualizacije tega »manj«<sup>4</sup>. V tem poglavju ženske klinike bi lahko govorili o mestu, ki ga zaseda občutek krivičnosti – tema, ki utegne zapolniti ničkoliko analitičnih seans. Govorili bi lahko o fantazmi temeljne krivičnosti. Morda bi lahko rekli – in to utegne zveneti zabavno – da gre sam izvor pojma pravice iskati v ženski tožbi. Lahko bi govorili tudi o obsegu, pogostosti, o običajni trdovratnosti občutka razvrednotenosti, ki je prav tako povezan s tem, kar lahko, malce grobo, zapišemo v oklepaj občutka manjvrednosti. Klinika inhibicij ima na primer v ženski in moški kliniki različne poudarke. Ne gre le za inhibicije, povezane z

4. *le moins* – da bi v slovenščini poudarili substantivno rabo prislova manj, besedo pišemo v narekovajih.

vednostjo in študijem, temevč v srcu inhibicije pogosto naletimo na nek *ne-imeti-pravice* do vednosti. Ne-imeti je sublimiran v ne-imeti-pravice, torej v neko nelegitimnost, ki v moški kliniki nima takšne teže.

Freud poudari dopolnila, ki jih subjekt najde ali izumi za svoj »manj«, ta temeljni »manj«, s katerim je po njegovem subjekt v razmerju. Zato analitično preiskavo privede vse do dobrin, ki utegnejo zapolniti luknjo tega »manj«. Poudarek je postavil na dobiti ga, posedovati ga. In tako se je tudi sam Lacan pozabaval s tem, da je opozoril na vzdevek *la bourgeoise*, ki v ljudskem jeziku lahko pomeni zakonska družica – *Ma bourgeoise*. S tem je naznačeno, da še posebej njej pripada skrb za družinski denar.

V to serijo je Freud vključil tudi otroka in v določenem smislu imamo lahko samo materinstvo za del ženske patologije. Preobraziti se v mater, v Drugega zahteve, pomeni preobraziti se v tistega, ki, *par excellence*, ima.

Vprašanje ostaja odprto. Ali je preobraziti se v mater rešitev za žensko pozicijo? Je rešitev, ki se vpisuje na stran imeti, in ni gotovo, če je Freud za ženske razdelal kakšno drugo rešitev kot to, ki se vpisuje na stran imeti.

Pa vendar obstaja še neka druga rešitev ali nek drug register rešitve, in sicer rešitev, ki se vpisuje na stran biti. Ta je v tem, da luknje ne zapolnimo, temveč jo presnovimo, dialektiziramo in smo luknja, tj. se proizvedemo kot bitje z ničem. Tudi na tej strani se odpira neka celotna ženska klinika, klinika manka identitete, pri čemer njena intenzivnost pri ženskah ni v ničemer primerljiva s tisto, ki jo srečamo pri moških. Tako smo tako rekoč prisiljeni govoriti o bitju [iz] nič<sup>a</sup> in o neki bolečini, ki je specifična za to bitje [iz] nič<sup>a</sup>. Manku identitete se pridruži manko konsistence, ki ga lahko opazimo v pričevanjih o občutku telesne razdrobljenosti. To gre lahko dovolj daleč, da evocira psihozo in da moramo podati neko diferencialno diagnozo. V to isto poglavje lahko umestimo manko kontrole, ta afekt, v katerem čutimo, da nam uhaja nadzor nad telesom. V ženski kliniki obstajajo pričevanja o psihični bolečini, povezani z afektom ne-bit<sup>i</sup>, biti nič, kot momenti odsotnosti samemu sebi. Obstajajo tudi pričevanja o nekem nenavadnem razmerju z neskončnim, ki lahko nastopajo tudi v obliki tega, kar ni končano, torej na ravni občutka radikalne neizpoljenosti [*incomplétude*].

Tu poznamo rešitev, ki je v tem, da smo ta luknja, vendar v razmerju z Drugim, kot da bi bila ena od rešitev pred tem pomanjkanjem identitete ta, da

ga prenesemo k Drugemu in napadamo polnost [*complétude*] Drugega. To pomeni, da mislimo, da Drugemu, moškemu Drugemu, manjka luknja, in da se trudimo, da bi jo sami utelešali. Tej različici – biti manko Drugega tako, da ga pozitiviramo – ustreza to, kar je Lacan prispeval h kliniki z izrazom *biti falos*.

Opaziti je treba, da izraz *biti falos* že implicira določeno omaloževanje tega »imeti«<sup>6</sup> moškega Drugega, redukcijo tega »imeti« Drugega na dozdevek.

### Dejanje »resnične« ženske

Lacan ne reče samo tega, da Ženska ne obstaja. Poleg tega reče, da obstajajo *resnične ženske* – in ta izraz pred nas postavlja določen problem.

Ne gre za to, da ne bi razumeli, da imata ženska in resnica lahko kaj skupnega, saj se resnica razlikuje od vednosti, ima strukturo fikcije in je tako odvisna od dozdevka. Razumemo tudi, da je mogoče ženske umestiti kot resnico moškega, v kolikor moške sublimacije zvedejo na laži in, ker Ženska ne obstaja, utelešajo neuspeh tega pojma.

Kaj bi bila resnična ženska?

Obstaja zelo preprost odgovor. Resnično, v Lacanovem smislu, je nekaj, kar se pri ženski meri glede na subjektivno razdaljo od pozicije matere.

Biti mati, mati svojih otrok, za žensko pomeni, da se odloči, da bo obstajala kot Ženska<sup>7</sup>. Narediti, da obstajaš kot *Mati* [*La mère*], pomeni narediti, da obstajaš kot Ženska, kolikor ta ima.

Kdaj Lacanu uide ta vzklik – *To je resnična ženska?*

Po eni strani moramo ta izraz vedno uporabljati na ta način, kajti ne gre za to, da bi zgradili koncept Resnične ženske [*La vrai femme*]. Resnično žensko je mogoče reči zgolj eno po eno, v tem primeru zato, ker ni gotovo, da se ženska lahko obdrži v poziciji resnične ženske. To je mogoče izreči le kot *tyche*. To je resnična ženska je mogoče reči le kot vzklik presenečenja, naj bo to vzklik občudovanja ali groze, in morda zgolj tedaj, kadar postane otipljivo in vidno, da mati v njej ni zapolnila luknje. To je nekaj, kar je povezano z žrtvovanjem dobrin in morda ženska zasluži ta vzklik natanko tedaj, ko pristane na modalnost, lastno njeni kastraciji. Žal mi je torej, da ne

6. tudi tu francoski substantiv *l'avoir* poudarjamo z narekovaji

7. *choisir de se faire exister comme La.*

morem ponuditi modela dovolj dobre matere, tako kot Winnicott, ali modela žene, ki nas podpira<sup>8</sup>.

Po drugi strani pa bi, sledeč nekemu Lacanovemu namigu, rad spregovoril nekaj besed o osebi, ki lahko za nas upodobi, nam ponudi model, sicer skrajšen – ne omenjam ga zato, da bi se z njim identificirali –, tega *to je resnična ženska*. Lacan to namigne precej bolj diskretno kot jaz, toda ker je odtlej preteklo že veliko časa, mislim, da lahko danes predstavimo Medejo.

Medeja je za svojega moškega, Jasona, storila vse. Izdala je svojega očeta, svojo domovino, pregovorila Peliasove hčerke, da so ga ubile, in zato je živela v izgnanstvu, v Korintu, skupaj s svojim možem in s svojimi otroki. To je naznačeno na začetku Evripidove drame, kjer je eksplicitno rečeno, da se je Medeja trudila sprejeti vse, kar je želel Jason. Nobenega nesoglasja ni bilo, bila je popolna žena in mati. Malce nagnjena k zločinu, malce čarovniška, toda kot žena in mati je bila popolna. Tedaj pa ji Jason pove, da se želi poročiti z drugo, s Kreonovo hčerko. Kot pravi Medeja, je to nezaslišano. In prevzame jo to, kar bi z današnjimi besedami lahko imenovali trenutek depresije. Z njenimi besedami, izgubila je veselje do življenja, oblivajo jo solze in imamo ta tako lep napev – *Od vsega, kar živi in pamet ima / stvor najnesrečnejši smo me – žene*<sup>9</sup>.

Jason jo obsipa z lepimi besedami in pojasnili, zatrjuje ji svoje dobre namene – skrbel bo za otroke, plačeval stroške... Medeja zavrne darila. Kot izrecno reče, se že nahaja na nekem področju, kjer »imeti« nima nobene vrednosti več brez tega moškega.

Kako izdela svoje maščevanje? Ne ubije nezvesteža. To bi bilo preveč enostavno. Njeno maščevanje je v tem, da ubije tisto, kar je Jasonu najbolj drago – ceno, to se pravi njegovo novo ženo in svoje lastne otroke. Očarano govori o tem, kaj ti otroci so, kaj upa zanje, kako so bili z njo do svoje smrti, kako jih je pospremila do njihovega bodočega groba. Toda sedaj je pripravljena, da jih ubije in – gre za najbolj grozljivo gledališko delo – to tudi stori. Ubije svoje lastne otroke, ki so hkrati Jasonovi, in tu ženska v Medeji prevlada nad materjo. Ne gre za to, da bi jo posnemali, vendar pa nam nudi radikalni primer tega, kaj biti ženska pomeni onstran biti mati. S tem dejanjem pride iz depresije. Vsa je v tem dejanju. Od tod dalje so vse besede odveč, povsem izstopi iz registra, iz vladavine označevalca.

8. *épouse de soutien*

9. Prev. Fran Bradac

Tu je potrebno dodati – čeprav tega ne bom razvil – nekaj, kar je zelo prisotno v vsej drami, namreč Medejeina vednost. Medeji prav dobro ustreza beseda *episteme*.

Lacan se na *Medejo* skliče ob verzih, kjer Medeja nastopi v poziciji modreca, tistega, ki ve, in to ne brez aluzije na pozicijo analitika. Dejansko verzi, ki jih citira Lacan, niso verzi Medejeinega zločina, temveč tisti, ki jih reče Kreonu – *Neizobraženim se vsak napredek / zdi brezkoristno, prazno kruhoborsrvo. / A prekosiš li te, ki so na glasu, / da nekaj znajo, si napoti vsem.*<sup>10</sup>

Za Lacana, ki se tu diskretno izrazi, je dejanje resnične ženske – ne bom rekel Medejeino dejanje, čeprav ima takšno strukturo – dejanje, v katerem žrtvuje najdragocenejše, kar ima, da bi v moškem izvotlila luknjo, ki se ne bo mogla več nikoli zapreti. Nedvomno je to nekaj, kar gre onstran vsakega zakona in vsake človeške ljubezni [affection], toda ne zato, ker bi se dogajalo zgolj na površju, kot je mislil Goethe. Resnična ženska preiskuje neko neznano območje, gre preko meja, in če nam Medeja daje primer tega, kar je na resnični ženski blodnega<sup>11</sup>, je razlog v tem, da preiskuje neko področje brez markacijskih znamenj, onstran meja.

Reči je treba tudi, da Medeja deluje z »manj« in ne z »več«. V samem položaju, kjer je brez obrambe, naleti na smrtonosni meč. Iz svojega »manj« si uspe narediti svoje orožje, orožje, ki je močnejše in učinkovitejše kot vsa vojna orožja. Dodajmo tudi, da to stori za moškega, v strogem razmerju do nekega moškega.

Lacan je Medejeino dejanje prepoznal v dejanju Gideove žene. Iz slednje bi se lahko norčevali, češ deviška žena, protestantka, malomeščanskega duha, ujeta v ideje svojega družbenega okolja, ki je ob Gideu ostala v položaju žrtvovanega in neomajnega angela. Lacanovo pozornost pa pritegne prav njeno dejanje, ko zažge pisma Andréa Gidea, ki jih sama imenuje svojo najdragocenejšo dobrino. To so bila ljubezenska pisma Andréa Gidea, korespondenca, ki se je od njunega prvega srečanja nadaljevala iz leta v leto. Tudi Gide je dejal, da so mu bila ta pisma najdragocenejša, da nikoli ni imel lepše korespondence in da je bil to otrok, ki ga ni nikoli imel. V tem kontekstu najdemo

10. Prev. Fran Bradač. Ker se slovenski prevod nekoliko razlikuje od francoskega, na katerega se sklicuje Miller, navajamo še francoski prevod:

*Apporte au vulgaire ignorant des pensées neuves et savantes / ils ne diront pas que tu es un sage, mais un inutile. / Ceux d'autre part qui sont convaincus d'en connaître long, / si le peuple estime que tu les dépasses, en prendront offense.*

11. *ce qu'il y a d'égaré chez une vrai femme*

stavek, v katerem Lacan o Gideu reče – *Ubogi Jason, ni prepoznal Medeje*. Res je, v svoji angelski ženi ni prepoznal Medeje. – Ubogi moški, ki v svojih ženah ne znajo prepoznati Medeje! To pa zato, ker tu ni zlate sredine, kot bi želela kakšna oseba iz Evripidovih del. Tu ni pogajanj. Je nekaj takega kot vznik absoluta.

V teh primerih, naj gre za Medejo ali Madeleine Gide, gre za odziv na izdajo moškega in za nekakšno kazen.

### »Ne-imeti« in »imeti«

Obstajajo še druge modalnosti, ki jih Lacan prav tako prepozna, ko nakaže, da to, na kar je ženska pripravljena pristati za nekega moškega – s svojim telesom, svojo dušo, svojimi dobrinami – ne pozna meja. *Pristati na* tu pomeni *odstopiti* [*céder*]. To pa pomeni, da je vsaka zmožna iti vse do »ne-imeti« in se v »ne-imeti« realizirati kot ženska.

»Lacanovski« moški, kakršnega najdemo v *Seminarjih* in *Spisih*, pa je nasprotno bitje, ki ga teži, ovira in v zadrego spravlja »imeti«. »Imeti« je zanj neka nadloga, in ker ima kaj izgubiti, je obsojen na previdnost. Lacanovski moški je v temelju bojzljiv. In če se odpravi v vojno, to stori zato, da bi ušel ženskam, da bi ušel luknji. Tako moški ni brez dozdevkov, toda gre za dozdevke, ki ščitijo njegov mali »imeti«. To ne velja za dozdevek v pravem pomenu besede, ženski dozdevek, ki je strogo vzeto maska manka.

Lahko bi govorili o subjektivaciji spolnega organa pri moškem, in sicer pod rubriko Imeti<sup>12</sup> – imeti kot občutek, ki mu daje nekakšno superiornost lastnika, kot neka dobrina, ki hkrati implicira strah, da bi mu bila vzeta. Moška strahopetnost je tu v nasprotju z ženskimi »bez-meja«.

»Imeti« je očitno povezan z masturbacijo. Falični užitek je po definiciji užitek lastnika. Kar pomeni, da subjekt nikomur ne da ključa do svoje blagajne in gre včasih tako daleč, da se zaščiti z impotenco, in to uspešno. In ko končno pride do tega, da dà, je kot da bi bil žrtev kraje, tako da za nameček ohrani masturbacijo kot zaklonišče užitka, ki je namenjen njemu. – *Enega zanjo, enega zame*.

12. *L'avoir* – v danem kontekstu je zadevni izraz dvoumen, saj lahko *L'* beremo bodisi kot določni člen (torej »tisti imeti«) bodisi kot zaimek (torej imeti Ga).

Zdi se mi, da je Lacan, ne le za razliko od Freuda, temveč v nasprotju s Freudom, menil, da za žensko ni rešitve na strani imeti in da na tem pobočju prihaja zgolj do lažnosti in neavtentičnosti.

Kaj pomeni živeti v znamenju imeti? Da bi se približal odgovoru, bom pazljivo vpeljal osebnost, ki bi jo lahko imenovali *narejena ženska* [*la femme à postiche*].

### *Narejena ženska*

Narejena ženska je tista, ki umetno doda, kar ji manjka, s pogojem da to vedno, in na skrivaj, dobi od moškega. Pri narejeni ženski je bistven videz [paraître], kajti zdeti se mora, da je to nekaj njeno, njena lastnina.

Pojasnimo neko dvoumnost koncepta falične ženske. Razlikovati moramo med falično žensko, ki se konstituira kot ženska, ki ima, torej na strani imeti, kar imenujem *narejena ženska*, in žensko, ki se konstituira na strani »biti falos«. Med njima ni nobene povezave, čeprav lahko nanju ločeno naletimo pri isti ženski.

Ženska, ki se konstituira na strani »biti falos«, vzame nase svoj manko-imeti [manque-à-avoir]. Prav ker prepozna svoj manko-imeti, ji uspe biti falos, tisti, ki manjka moškim. Nasprotno pa druga skriva svoj manko-imeti in razkazuje, kaže, da je lastnica, ki ji ne manjka nič in nihče. Ena ostane enaka ženski, in to je opazno v divjosti, s katero ščiti svojo dobrino in ki nosi potezo *hybris*, ekscesa. Nasprotno pa druga, tista, ki je na strani biti, kaže manko. Kar zadeva moškega, mu resnična ženska, v Lacanovem pomenu besede, dopušča, da se pokaže kot želeč, in sicer tako, da [ona] vzame nase »manj« in s tem tudi dozdevke, ki se s tem mankom poigravajo. V nasprotju s tem pa narejena ženska razgalja moškega kot kastriranega in nemalokrat se zgodi, da se na ta način dopolnjuje z moškim, v senci katerega živi.

Ko se Medeja na koncu Evripidove drame odpelje na zmajevem vozu, imamo opravka z narejeno žensko, s kar najbolj konservativnim subjektom, žensko, ki zahteva, da je ne gledamo preveč od blizu in ki zahteva velikansko spoštovanje, nujno razdaljo, ki zbuja vtis, da je tisto narejeno [postiche] resnično. Spoštovanje zahteva kot nekaj, kar ji absolutno pripada. Resnična ženska pa nasprotno moškemu pokaže, da je imeti smešno. Na nek način je to propast moškega. Več miru bo, če se v par povežemo z narejeno žensko in tako svojo

dobrina položimo v sef. Ta narejena ženska, za katero se zdi, da ni kastrirana, za moškega ne predstavlja grožnje, ker od njega ne zahteva, da želi, s čimer si sama pridobi spoštovanje in oddih pred kastracijo.

Besedo *postiche*<sup>13</sup> pri Lacanu najdemo na 825 strani *Ecrits*, ko govori o odsotnosti penisa, ki iz ženske naredi falos. Lacan tu predlaga, da zadevno odsotnost evociramo tako, da žensko pripravimo do tega, da pod maškaradnim oblačilom nosi *postiche*. Pobuda tu ne prihaja od ženske, kar se kaže v tem, da je tako prikladna moški želji in ugotovi njegovi zahtevi, saj je kot narejena za njegovo fantazmo. In ta moški je tisti, ki ga ni strah kastracije, ženskega ne-imetit, kajti ta Lacanov *postiche* ne zbujata vtisa, da ga ona ima. Nasprotno, je znamenje tega, da ga nima, znamenje, ki nakazuje manko in ga dela očitnega. Ta lacanovski *postiche*, s katerim upravlja moški, kaže, da je *postiche*. Je *postiche*, ki govori – *Sem postiche*. Tako kot na Magrittovi sliki piše – *Ceci n'est pas une pipe [To ni pipa]*. Lacanovski *postiche* je dozdevek, ki priznava, da je dozdevek, medtem ko je nasprotno *postiche* narejene ženske *postiche*, ki laže. Je dozdevek, ki govori – *To ni dozdevek*. Ta ženska hoče, da drugi to verjamejo. Zato pripisuje takšno vrednost spoštovanju in ima pomanjkanje spoštovanja za najhujšo žalitev. Lahko bi rekli, da narejena ženska ljubi spoštovanje kot samo sebe, če parafraziramo Freudov stavek o tistih, ki *ljubijo svoj delirij kot sami sebe*. V skladu s tem ta ženska spoštuje moške dozdevke in jih vzame za svoje, medtem ko je tisto resnično, in včasih skrito, pri ženski ravno to, da ne spoštuje ničesar in nikogar ter, kar zadeva užitek, sam falos razglasa za dozdevek.

### *Predpostavljena vednost žensk*

Užitek v pravem pomenu besede, užitek, ki sega onstran falosa in celote označevalca [le tout-signifiant], lahko umestimo zgolj izhajajoč iz ženske seksualnosti.

Pred psihoanalizo je že cerkev prepoznala prave ženske. V njih je prepoznala neko grožnjo in zanje je izdelala rešitev – poročiti jih je treba z Bogom. Tako še danes nekatere neprestano izražajo željo po uboganju, revščini in čistosti.

13. besedo *postiche* puščamo kar v francoščini – v slovenščino bi jo lahko prevedli na primer z »umetni dodatek«



Te želje uokvirjajo užitek onstran falosa. Pomenijo, da noben moški ne more biti na ravni tega užitka in da je zanj potreben nič manj kot Bog. Ženska svoj ne-imeti vzame nase z željo po revščini, kot to predlaga cerkev.

Ni naključje, da je roman, kakršen je *La femme pauvre* [Revna ženska], lahko napisal ravno katoliški avtor Léon Bloy in v njem umestil temeljno žensko pozicijo. Od tod bi lahko prav tako umestili izvor neskončnega in funkcijo skrivnosti.

Ta strukturna skrivnost govora, ki izhaja iz tega, da obstaja nekaj, česar se ne da reči, je skrivnost, ki se nahaja na strani žensk. Skrivnost je zanje lahko pogoj užitka in užitek lahko najdejo v skrivnosti kot taki, v tem, da samo laž vzpostavijo kot objekt mali *a*. Od tod slavno vprašanje ženske nevednosti, vprašanje, kako jih poučiti in vzgojiti, ki se vleče skozi vso zgodovino in je tako poudarjeno, da ženske včasih začnejo same verjeti, da so nevedne. Res se dogaja, da ženska, spričo narave govora, uteleša tisto, česar se ne da reči, skrivno, zasirto vednost, in zato se na njeno stran umešča subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve. Ves hrup okoli tega, česa jih je treba naučiti, ne uspe zakriti moškega strahu pred predpostavljeno vednostjo žensk.

Seveda ženske včasih potrebujejo analizo, da bi se zavedle vednosti, ki jo pri njih predpostavljamo. Tu se približamo enemu od razlogov, sicer raznovrstnih, zakaj lahko rečemo, da psihoanaliza ustreza ženskam. Psihoanaliza ustreza ženskam, ker, kot je dejal Freud, v kulturi subjektov, ki jih preokupira spolnost, utelešajo ljubezen, željo, užitek. Te teme psihoanalize so ženske teme. To, da jih v večjem številu nase jemljejo tudi moški, je relativno nov fenomen. Ženskam se dobro podaja tudi pozicija objekta mali *a*, kolikor terjaja fleksibilnost glede fantazme Drugega.

V razmerju do tega bi lahko morda kaj rekli o ženskah v analizi, kajti analiza jim na svojem začetku ponudi določen odmor, izmeno v dozdevku, odmor od tega, v kar so kot objekt mali *a* ujete v fantazmi moškega. Ohranjanje na tem mestu namreč utruja. Tako analiza ženskam ponuja počitek s tem, da lahko zadevno pozicijo delegirajo na analitika. Ženskam ustreza tudi to, da zasedajo mesto zaprečenega subjekta, subjekta, ki izkuša svoj manko identitete: Obstajajo primeri, ki kažejo, da lahko ženske ostanejo tako pripete na vlogo objekta malega *a*, da je ne morejo prepustiti analitiku, ali pa da so tako navajene na vlogo subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, da te funkcije ne morejo priznati pri drugem.

### *Fantazma glede na spol*

Ne da bi mogel te teme tu razviti, lahko omenim, da bi veljalo premisliti različni funkciji fantazme pri moških in pri ženskah.

Pri moški želji, ki se po Lacanu ne razlikuje veliko od perverzne želje – po Lacanu namreč obstaja določena homologija s perverzno željo –, so objekti postavljeni v oklepaj tega, kar se zapiše  $\Phi$  in pomeni, da tu obstaja določena volja po užitku, ki zahteva fantazmo. Lacan to zapiše  $\Phi(a)$ . To je njegov prvi zapis moške želje, kjer objekt  $a$  nastopa kot parcialni objekt, pulzionalni objekt.

Ta zapis lahko prenesemo na zapis fantazme, tokrat moške fantazme, in dobimo  $\$ \hat{\circ} \Phi(a)$ , kolikor se moška želja vzdržuje s faliciziranimi dozdevki. V analizi se pokaže, da se v prečkanju različnih ravni fantazme ta formula skrči in poudari funkcijo  $\Phi$ , kar pomeni, da prečkanje različnih ravni fantazme in njeno zvajanje na njeno ogrodje pripelje do tega, da falična funkcija izstopi še z večjo vztrajnostjo. Nasprotno pa, če se skličemo na Lacanov zapis ženske želje,  $A(\varphi)$  – čeprav je Lacan kasneje rekel še marsikaj drugega –, lahko že tu razberemo razmerje, ki ga ima ta želja na eni strani z  $A$  in na drugi s falosom. V poteh te želje ni pulzionalnega objekta, razen prek  $A$ , na drugi strani pa z domnevnim genitalnim objektom. Ti dve formuli nakazujeta, da v trenutku, ko se moški sooči s potmi svoje želje, funkcija  $\Phi$  postane vztrajnejša, medtem ko se pri ženski, ko se razgrnejo poti njene želje, lahko odpre dostop do  $A$ , torej do vednosti, da Drugi ne obstaja.

To nam da včasih slutiti že ženski cinizem, ko moške spomni, da njihove sublimacije niso nič v primerjavi z užitkom in da se z dozdevki motijo. Ženske moške opominjajo, da jih varajo dozdevki in da ti dozdevki ne veljajo nič v primerjavi z realnim užitka.

Po tej plati ženske bolj prijateljujejo z realnim kot moški in na njihovi strani je dostop do resnice tega, da falos ni vse in da je dozdevek, lažji kot pri moških. Seveda kot subjekti ženske lahko pristanejo na strani  $\Phi$ , kakor lahko zapišemo *postiche*, in kot subjekti se prav tako lahko vpišejo na stran malega  $\varphi$ , torej  $\varphi(x)$ , pri čemer *postiche* uporabijo kot svoj adut in v kastriranem moškem utelešajo  $A$ .

Analiza ženske želje v tej skrajni smeri lahko privede do ukinitve  $A$ , kar lahko pripelje do vznika nekakšne pošasti, ki pravi – vse vem. Tedaj se lahko utelesijo orakeljske figure, kakršna je bila v svojem času genialna Mélanie Klein, ki se ni nikoli obotavljala. Toda če se ločimo od te poti, lahko rečemo,

da žensko njena želja naravno vodi k  $A$ , medtem ko pri moškem funkcija  $\Phi$  ovira redukcijo falosa na dozdevek.

### *Boginja Psihoanaliza in boginja Šola*

To se včasih razkrije v procesu prehoda.<sup>14</sup>

Komisija odloči, ali »pasant«<sup>15</sup> je ali ni prišel do konca svoje analize. V vsakem primeru pa je – vsaj v francoski izkušnji – »pasant« tisti, ki se odloči za prehod tedaj, ko meni, da je potegnil črto, da je končal. Meni, da je prišel na kraj tega, kar mu lahko prinese psihoanaliza in vsaj po naših izkušnjah v Franciji sodeč obstaja nekaj, kar lahko imenujemo občutek konca analize. Analizant se odloči za prehod v trenutku, ko morda misli, da je boginja Psihoanaliza realizirala njegovo željo [voeu]; in tistim, za katere se predpostavlja, da so eksperti, bo predstavil veselje, ki mu ga je prinesla psihoanaliza, oni pa bodo ocenili, ali je veselje resnično ali zlagano.

Dejstvo je, da v prehodu opazimo, da se analizanti tekom analitične izkušnje spreminjajo – samci se poročijo, zakonci se ločijo, v svoje telo zagledane se obrnejo drugam, obsedenci lahko mislijo še na kaj drugega in tesnobneži v miru uživajo. Včasih ni mogoče reči, ali je vzrok temu analiza ali starost, saj je včasih jasno edinole to, da se analizanti starajo.

»Pasant« ne pride vselej zato, da bi povedal, da je boginja uresničila njegovo željo. Včasih pride povedati nasprotno, da ni boginja prav v ničemer realizirala njegove želje, da je zavrnila njegove zahteve in da se to, kar je od analize pričakoval, ni realiziralo. Toda za prehod se odloči, ker je konec koncev pripoznal svojo ugotovitev, da je sama njegova želja želja po ničemer [voeu de rien], ali pa da boginja, ki bi jo lahko realizirala, ne obstaja. »Pasant« je tisti, ki je resnično prepričan, da mu boginja ne bo prinesla ničesar več in da si odslej od nje nima več česa obetati. In na drugo boginjo, boginjo Šole, se obrne s prošnjo, naj realizira njegovo željo, da bi pripadal analitikom te Šole. Na tem pobožju k nominaciji pripomore neozdravljivo, dostop subjekta

14. *la passe* – izraz označuje formalni konec analize, »prehod« iz pozicije analizanta v pozicijo analitika. Gre za dispozitiv, v katerem analizant – če seveda hoče opraviti »prehod« in znotraj Šole formalno postati analitik – dvema »passeurs« poroča o poteku svoje analize, ta pa nato poročata komisiji, ki odloči, ali je »prehod« opravljen ali ne.

15. *le passant* – tisti, ki opravlja prehod

do neozdravljivega in njegov pristanek nanj. Drugi analizanti nudijo še drugačna pričevanja: da so realizirali svoje želje in da jim je boginja dala neko darilo, dar. Tako eni kot drugi na svoj način pričajo o tem, da jih je psihoanaliza ozdravila manka-bití [manque-à-être], a ne vselej tako, kot so upali.

Za ene se je to zgodilo prek identifikacije s simptomom. Ne upajo več, da bi se znebili simptoma in si več tudi ne želijo. Sami so se preobrazili v simptom. So svoj simptom, in v tem primeru občutek konca analize ustreza razgaljenju uživanja simptoma in prav razkritje užitka v tem simptomu naredi konec manku-bití.

Za druge se je to zgodilo prek prekoračenja fantazme. Če za prve občutek nujnosti konotira dostop do nemožnega, pa pri slednjih obstaja nekaj takega kot afekt svobode, tj. možnosti, ki odpira dostop h kontingenci. Če končamo na strani identifikacije s simptomom, obstaja nekaj takega kot občutek nujnosti in dostopa do nemožnega. Na strani prekoračitve fantazme pa obstaja afekt svobode in dostop do kontingence. Tu bi lahko prekoračitev fantazme prevedli v freudovske termine kot modifikacijo, ki pogoj ljubezni, ki vlada izbiri objektov, naredi fleksibilen.

S perspektive komisije – takšen je vsaj moj, sicer začasen, sklep – nas prehod nauči, da glede na fantazmo obstaja neka incidenca spolne razlike. Pri seksuaciji moškega obstaja zelo specifična pregnanca fantazme in včasih, daleč od tega, da bi fantazma omogočila prekoračitev na stran moške želje, nasprotno opazimo nekakšno kompresijo te fantazme.

Ne vem, če poznate delo francoskega kiparja Césarja, ki vzame cel kup avtomobilov in jih nato s kompresijo tako stisne, da iz njih naredi kip, na primer kocko. Gre za to, kako iz stisnjenih avtomobilov narediti kocko. No, na nekaj podobnega naletimo kot na možni rezultat analize, ko gre za moško željo, kjer opazimo gromozansko kompresijo fantazme *à la* César. Kot da bi s prekoračitvijo prišli do razgaljenega označevalca užitka, pri čemer subjekt ostane kot prilepljen na ta zadnji označevalec.

To se kaže kot vprašanje.

Ko so enkrat zreducirani vsi dozdevki, je tako, kot da bi ostal ta zadnji in se kot zaslon postavil pred *A*. Tako da bi lahko pomislili, da bi Lacan po Propoziciji iz leta 67, kjer prehod definira kot prekoračitev fantazme, izhajajoč iz svojega izkustva lahko dodal še konec analize kot identifikacijo s simptomom.

To bi bil morda nek drug konec analize. Ali naj ta tip konca analize, v katerem konec koncev ostane falična funkcija, priznamo kot konec analize? V

Lacanovih dveh formulah seksuacije moške in ženske želje lepo vidimo, da se to konec koncev zvede na prvi termin. In vprašanje je morda, kako se analiza izvaja s funkcijo  $\Phi$ : da se včasih izvaja rigidno, a ne brez poštenosti, včasih brutalno ali pa v smrotni tišini, ki ni brez pozitivnih učinkov. Ali moramo kot drugo modalnost konca analize priznati identifikacijo s simptomom?

Freud je opazil, da se na ta način obsesionalna nevroza nadaljuje do točke, kjer boleznin ni več mogoče razločiti od zdravljenja. Freud pravi, da simptomi konec koncev začnejo predstavljati zadovoljitve in da ta pomen postopoma postaja vse pomembnejši. Subjekt išče svoje zadovoljitve v svojih simptomih.

Najbolj tipični, idealni prehod seveda iščemo na ravni  $A$ , toda reči je treba, da je to na ženski strani. Lacan je dal prednost izstopu iz analize na ženski strani, tako kot je samo pozicijo analitika definiral kot sorodno ženski poziciji.

Zadnja beseda bi lahko bila – *Moški, še en napot...!*

Prevedla Alenka Zupančič

1. Ob tej priložnosti Wilhelms Hillera in njegovih Das Ganze ist das erste Seiende, 1999 (Ljubljana: 2-48) in 2000. To razmišljanje nasprotuje moški identifikaciji s simptomom, ki jo opisuje Jacques Lacan, Žitek, 1998 (Ljubljana: 2-48) in 2000.



Slavoj Žižek

## KIBERPROSTOR ALI MOŽNOST PREKORAČITI FANTAZMO

Sodobna teorija ideologije in umetnosti se je osredotočila na nenavadni pojav t.i. interpasivnosti<sup>1</sup>: gre za natančno nasprotje »interaktivnosti«, v pomenu, da smo aktivni prek drugega subjekta, ki za nas opravi delo, podobno kot pri heglovski Ideji, ki manipulira s človeškimi strastmi, da bi dosegla svoje cilje (*List der Vernunft* oziroma »zvičajnost uma«). Da se izognemo standardnim primerom interpasivnosti, kakršen je na primer »posneti smeh« (kjer je smeh del zvočnega posnetka, tako da se televizijski sprejemnik smeji zame, tj. realizira, prevzame nase gledalčevo zelo pasivno izkustvo oddaje), naj se skličem na drugačen primer, ki ga navaja že Pfaller: vzemimo mučni prizor, ko nekdo pove nadvse slabo šalo in potem, ko se okoli njega nihče ne smeje, sam prasne v hrupen smeh in ponavlja »Kako je to smešno!« ali kaj podobnega ter na ta način sam udejanji pričakovano reakcijo publike. Položaj je tu podoben, a vendar drugačen kot pri »posnetem smehu« na televiziji: namesto nas se ne smeje anonimni »veliki Drugi« nevidne umetne publike, temveč sam pripovedovalec šale. To počne zato, da bi zagotovil vpis svojega dejanja v »velikega Drugega«, simbolni red, tj. njegov prisilni smeh je podoben vzklikom kot »Opsa!«, ki smo jih nekako prisiljeni izustiti vsakič, ko se spotaknemo ali naredimo kakšno neumnost. Skrivnost tega zadnjega primera je v tem, da lahko »Opsa!« za nas reče tudi druga oseba, ki je zgolj videla naš spodrsrljaj. – V vseh teh primerih sem torej aktiven zato, da bi zagotovil pasivnost Drugega, ki zastopa moje pravo mesto. In zastavek tega teksta je pokazati, da ta pojem interpasivnosti, tj. takšnih nenavadnih situacij, v katerih sem aktiven in na Drugega prenesem neznosno pasivnost svoje biti, ponuja ključ – ali vsaj enega od ključev – do umetniških potencialov novih digitalnih medijev.

---

1. Glej prispevek Roberta Pfallerja na simpoziju *Die Dinge lachen an unsere Stelle*, Linz (Austria), 8.-10. oktober 1996. Za podrobnejšo lacanovsko analizo interpasivnosti glej tretje poglavje knjige Slavoj Žižek, *Kuga fantazem*, Analecta, Ljubljana 1997.

## I

Kot filozof psihoanalitične (lacanovske) orientacije naj začnem z vprašanjem, ki ga pričakujemo od analitika: kakšne so posledice kiberprostora za Ojdipa, tj. za tisti modus subjektivacije, ki ga je psihoanaliza konceptualizirala kot Ojdipov kompleks in njegovo razpustitev? V skladu z danes prevladujočo dokso kiberprostor odpravlja ali pa vsaj potencialno spodkopava vladavino Ojdipa: s seboj prinaša »konec Ojdipa«, tj. vključuje prehod od strukture simbolne kastracije (poseg Tretjega dejavnika, ki prepove/zmoti incestuozno dvojico in tako omogoči vstop subjekta v simbolni red) k neki novi post-ojdipski libidinalni ekonomiji. Seveda je od vsakega teoretika odvisno, kako vidi ta »konec Ojdipa«: najprej imamo take, ki v njem vidijo mračno prihodnost, v kateri bodo individui nazadovali k predsimbolni psihotični stolpljenosti, izgubili simbolno distanco, ki vzdržuje minimalno kritično/reflektivno držo (predstava, da računalnik deluje kot materinska Stvar, ki »pogoltno« subjekt, ki je do nje v razmerju incestuoznega zlitja) – skratka, danes, v digitaliziranem univerzumu simulacije, se imaginarno prekrije z realnim na račun simbolnega (Jean Baudrillard, Paul Virilio).

To stališče je najmočnejše, ko vztraja na razliki med videzom in simulakrom: »videz« nima nič opraviti s postmodernim pojmovanjem, da vstopamo v obdobje univerzaliziranih simulakrov, v katerem sama realnost postane neoločljiva od njenega simuliranega dvojnika. Tako nostalgično hrepenenje po avtentičnem izkustvu biti, ki se je izgubilo v poplavi simulakrov (to zaznamo pri Virilioju), kot postmoderno pozdravljanje Krasnega novega sveta univerzaliziranih simulakrov kot znamenja, da se bomo končno znebili metafizične obsedenosti z avtentično bitjo (ki ga zaznamo pri Vattimu), oba zgrešita razliko med simulakrom in videzom: v današnji digitalni »kugi simulakrov« ne gre v izgubo trdno, resnično, nesimulirano realno, temveč *sam videz*. Kaj je torej videz? Nek duhovnik je na otrokovo vprašanje, kakšen je videti obraz Boga, podal tale sentimentalni odgovor: vsakič, ko otrok naleti na človeški obraz, ki izžareva dobrohotnost in dobroto, lahko v tem obrazu, ne glede na to, komu pripada, zazna Njegov obraz... Resnica te sentimentalne plehkosti je, da je nadnaravno (božji obraz) mogoče opaziti kot hipen, bežen trenutek »videza«, kot »grimaso« zemeljskega obraza. V logiki simulakra manjka prav ta dimenzija »videza«, ki košček realnosti transsubstancira v nekaj, kar za trenutek izžareva nadčutno Večnost: v simulakru, ki ga ni več mogoče razločiti od realnega, je vse tu in v njem ali skozenj se ne »kaže« več nobena transcendentalna dimenzija.



Tu spet naletimo na kantovsko problematiko sublimnega: v znanem Kantovem branju entuzijazma, ki ga je pri razsvetljeni publiki povsod po Evropi zbudila francoska revolucija, so revolucionarni dogodki delovali kot znamenje, skozi katerega se je prikazala razsežnost transfenomenalne Svobode, svobodne družbe. »Videz« torej ni enostavno domena pojavov, fenomenov, temveč se nanaša na te »magične trenutke«, v katerih se v nekem empiričnem/kontingentnem pojavu za hip »pokaže« (»zasije skozenj«) druga, noumenalna razsežnost. V tem je tudi problem kiberprostora in virtualne realnosti: VR ne ogroža »realnosti«, ki razpade v množstvo svojih simulakrov, temveč nasprotno sam VIDEZ. Lacanovsko rečeno: simulaker je *imaginarna* iluzija, medtem ko je videz *simbolna* fikcija; ko se začne razkrajati specifična razsežnost simbolnega videza, je vse težje razločiti med imaginarnim in realnim. Ključ za današnji svet simulakrov, v katerem je realno vse težje razločiti od njegove imaginarne simulacije, je v umankanju »učinkovitosti simbolnega«. To ključno razliko med simulakrom (ki se prekrije z realnim) in videzom je mogoče zlahka opaziti na področju seksualnosti, v razliki med pornografijo in zapeljevanjem: pornografija »vse pokaže«, pokaže »realni seks« in prav zato proizvede zgolj simulaker seksualnosti, medtem ko je ves proces zapeljevanja zgolj igra videzov, namigov in obljub, in s tem evocira neujemljivo področje nadčutne sublimne Reči.

Na drugi strani pa imamo tiste, ki poudarjajo osvobajajoči potencial kiberprostora: kiberprostor odpre področje fleksibilnega množstva spolnih in družbenih identitet in nas tako vsaj potencialno osvobaja prijema patriarhalnega Zakona; na nek način udejanji naše vsakodnevno praktično izkustvo »dekonstrukcije« starih metafizičnih dvojic (»resnično sebstvo« nasproti »umetni maski« ipd.). V kiberprostoru sem se prisiljen odreči vsaki fiksni simbolni identiteti, pravni oz. politični fikciji edinstvenega sebstva, ki ga jamči moje mesto v družbeno-simbolni strukturi – kratko rečeno, v tej drugi verziji (Sandy Stone, Sherry Turkle) kiberprostor naznanja konec kartezijanskega *cogita* kot edinstvene »misleče substance«. Z vidika tega drugega stališča si pesimistični napovedovalci psihotičnega »konca Ojdipa« niso sposobni zamisliti neke alternative Ojdipu. Tu imamo opravka s še eno inačico standardne postmoderne dekonstruktivistične zgodbe, v skladu s katero je bila v slabem starem patriarhalnem redu subjektova spolna identiteta vnaprej določena s subjektivim mestom in/ali vlogo znotraj fiksnega simbolnega ojdipskega okvira – »veliki Drugi« je poskrbel za nas in nam podelil identiteto bodisi »moškega« bodisi »ženske«, subjektova etična dolžnost pa je bila omejena na prizadevanje, da bi uspešno

zasedal vnaprej določeno simbolno mesto (homoseksualnost in druge »perverzije« so bile enostavno dojete kot znamenja tega, da subjektu *ni uspelo* prehoditi ojdipske poti in tako doseči »normalne«/»zrele« spolne identitete). Danes pa je, kot naj bi pokazal Foucault, pravna/prepovedna matrica oblasti, na kateri sloni ojdipsko delovanje seksualnosti, v zatonu, in namesto da bi bil interpeliran na vnaprej določeno mesto v družbeno-simbolnem redu, je subjekt dobil svobodo (ali vsaj obljubo svobode), da se giblje med različnimi družbeno-simbolnimi spolnimi identitetami in zgradi svoje sebstvo kot estetsko *oeuvre* – ta motiv je na delu vse od poznega Foucaulta (»skrb zase«) do dekonstruktivističnega feminističnega poudarjanja družbenega oblikovanja spola. – Zlahka vidimo, kako lahko sklicevanje na kiberprostor dodatno spodbuja to ideologijo estetskega ustvarjanja samega sebe: kiberprostor me osvobodi ostankov bioloških okovov in poveča mojo zmožnost, da svobodno zgradim svoje sebstvo, da se prepustim množstvu fleksibilnih identitet...

Vendar pa je tudi nekaj takih – sicer redkih, a pronicljivih – teoretikov, ki se zoperstavljajo obema inačicama »kiberprostora kot konca Ojdipa« in trdijo, da kiberprostor še naprej soobstaja z ojdipskim načinom subjektivacije<sup>2</sup>: kiberprostor ohranja temeljno ojdipsko strukturo intervencije Tretjega Reda, ki s svojo močjo posredovanja podpira subjektovo željo, hkrati pa nastopa kot dejavnik Prepovedi, ki preprečuje njeno neposredno in polno zadovoljitev – zaradi te intervencije Tretjega je vsaka delna zadovoljitev zaznamovana s temeljnim »to ni TISTO«. Pojmovanje, v skladu s katerim kiberprostor kot medij hiperrealnosti suspendira učinkovitost simbolnega in proizvede lažno popolno prosojnost imaginarnih simulakrov, ki sovpadajo z realnim – to pojmovanje sicer res izraža določeno »spontano ideologijo kiberprostora« (če parafraziramo Althusserja), toda hkrati prikriva dejansko delovanje kiberprostora, ki ne le da še naprej sloni na elementarnem dispozitivu simbolnega Zakona, temveč ga celo v našem vsakdanjem izkustvu dela še otipljivejšega. Dovolj je, da se spomnimo pogojev, v katerih deskamo po internetu ali sodelujemo v virtualni skupnosti: najprej obstaja zev med »subjektom izjavljanja« (anonimnim X, ki to počne, ki govori) in »subjektom izjave« (simbolno identiteto, ki jo prevzamem v kiberprostoru in ki si jo na nek način lahko vselej »izmislim« – označevalec, ki zaznamuje mojo identiteto v kiberprostoru, nisem nikoli neposredno »jaz«); isto velja za drugo stran, za mojega partnerja (ali moje partnerje) v komunikaciji v kiberprostoru – tu je nedoločljivost radikalna, nikoli ne morem zagotovo vedeti,

2. Glej: Jerry Aline Flieger, »Oedipus On-line?«, v: *Pretexts*, št. 1 / zv. 6 (julij 1997), str. 81-94.

kdo ti partnerji so, ali so »res« takšni, kot se opisujejo, ali za zaslonsko osebo sploh obstaja »realna« oseba, ali je zaslonska oseba maska za več oseb, ali ima ena in ista »realna« oseba več zaslonskih oseb, ali pa imam enostavno opraviti z digitalizirano entiteto, ki ne zastopa nobene »realne« osebe? Skratka, INTER-FACE, vmesnik, pomeni natanko to, da moje razmerje z Drugim nikoli ne poteka »FACE-TO-FACE«, »iz oči v oči«, da je vselej posredovano z vmesno digitalno mašinerijo, ki tu igra vlogo lacanovskega »velikega Drugega« kot anonimnega simbolnega reda, ki ima strukturo labirinta: »listam«, blodim po tem neskončnem prostoru, kjer prosto krožijo sporočila brez določenega naslovnika, medtem ko njegova Celota – ta ogromen »mrmrajoč« krogotok – za vselej ostaja onstran dosega mojega dožemanja. (V tem smislu nas mika, da bi predlagali protokantovski pojem »kiberprostorsko sublimnega« kot obsega sporočil in njihovih poti, ki ga naša sintetična moč umišljanja ne more zajeti/dojeti niti v svojem največjem naporu.) Še več, ali apriorna možnost, da virusi razkrojijo virtualni univerzum, ne kaže na dejstvo, da ni »Drugega [od] Drugega«, da je ta univerzum a priori nekonsistenten, da v zadnji instanci nič ne jamči za njegovo koherentno delovanje? Iz tega bi torej lahko sklepali, da *obstaja* nekaj takega kot »simbolno« delovanje kiberprostora: kiberпростor ostaja »ojdipski« v smislu, da moramo, če se hočemo v njem svobodno gibati, vzeti nase temeljno prepoved in/ali alienacijo – res je, v kiberprostoru »si lahko, kar hočeš«, svobodno lahko izbereš *neko* simbolno identiteto (zaslonsko osebo), toda izbrati moraš eno, ki te bo na nek način vselej izdala, ki nikoli ne bo popolnoma ustrezna, sprejeti moraš, da te v kiberprostoru zastopa označevalni element, ki kroži naokoli kot tvoj namestnik... Res je, v kiberprostoru »je vse mogoče«, toda za ceno tega, da vzamemo nase temeljno *nemožnost*: ne moremo obiti posredovanja vmesnika, ki nas (kot subjekte izjavljanja) za vselej loči od našega simbolnega namestnika.

## 2

Trdim, da obe ti inačici zgrešita poanto; ena je premočna (trditev, da kiberпростor vključuje nekakšno psihotično suspenzijo »velikega Drugega« kot simbolnega zakona), druga pa prešibka (če v kiberprostoru vidimo neposredno nadaljevanje Ojdira). Dejstvo je, da danes v nekem smislu »Drugi ne obstaja več« – toda v KATEREM smislu? Za velikega Drugega na nek način velja tisto, kar je Lacan dejal za Boga (ne gre za to, da je danes Bog

mrtev – Bog je bil mrtev že od samega začetka, toda tega ni vedel...): *saj nikoli ni obstajal*, tj. neobstoj »velikega Drugega« je v skrajni instanci ekvivalenten dejstvu, da je veliki Drugi *simbolni* red, red simbolnih fikcij, ki ne delujejo na isti ravni kot neposredna materialna kavzalnost. (V tem smislu je edini subjekt, za katerega veliki Drugi obstaja, prav psihotik, ki besedam pripisuje neposredno materialno delovanje.) Skratka »neobstoj velikega Drugega« je strogo korelativen pojmu verovanja, simbolnega zaupanja, na podlagi katerega besede drugega jemljemo takšne, kakršne so.

V enem od filmov bratov Marx Groucho, ko ga ujamejo na laži, jezno odgovori: »Komu verjamate, svojim očem ali mojim besedam?« Ta na videz absurdna logika lepo povzema delovanje simbolnega reda, v katerem je simbolna maska oz. simbolni mandat pomembnejši od neposredne realnosti posameznika, ki nosi to masko in/ali prevzame ta mandat. To delovanje vključuje strukturo fetišistične utajitve: »Saj vem, da so stvari takšne, kot jih vidim (da je ta oseba korumpiran slabič), toda vseeno se do njega obnašam spoštljivo, ker nosi insignije sodnika, tako da kadar govori, skozenj govori sam zakon.« Tako na nek način dejansko verjamem njegovim besedam in ne svojim očem, tj. verjamem v Drugi prostor (področje čiste simbolne avtoritete), ki je pomembnejši kot realnost tistega, ki govori zanj... Cinična redukcija na realnost je torej prekratka: ko sodnik govori, je na nek način v njegovih besedah (besedah institucije zakona) več resnice kot v neposredni realnosti sodnikove osebe – če se omejimo na to, kar vidimo, enostavno zgrešimo poanto. Na ta paradoks meri Lacan z besedno igro »*les non-dupes errent*«: tisti, ki se ne pustijo ujeti v simbolno prevaro/fikcijo in še naprej verjamejo svojim očem, so v največji zablodi... Ciničnik, ki »verjame zgolj svojim očem«, uide učinkovitost simbolne fikcije, način, kako ta fikcija strukturira naše izkustvo realnosti. Enaka zev je na delu v našem najbolj intimnem odnosu do naših bližnjih: obnašamo se, KOT DA ne vemo, da smrdijo, da izločajo iztrebke itn. – minimum idealizacije, fetišistične utajitve, je pogoj našega sobivanja.

Danes, ko nove digitalne tehnologije omogočajo povsem ponarejene dokumentarne podobe, da ne omenjamo virtualne realnosti, je moto »verjemi mojim besedam (argumentaciji), ne pa svojim fasciniranim očem!« aktualnejši kot kdajkoli. Z drugimi besedami, ključno je, da uvidimo, kako lahko logika, »Komu verjameš, svojim očem ali mojim besedam?« (tj. »Dobro vem, pa vendar... [verjamem]«), deluje na dva različna načina, kot simbolna *fikcija* in kot imaginarni *simulaker*. V primeru učinkovite simbolne fikcije sodnika, ki nosi svoje insignije, »Dobro vem, da je ta oseba korumpiran slabič, toda vseeno

ga obravnavam, kot da [verjamem, da] skozenj govori simbolni veliki Drugi«: utajim, kar mi govorijo oči, in raje verjamem simbolni fikciji. V primeru simulakra virtualne realnosti pa nasprotno »Dobro vem, da vidim iluzijo, ki jo ustvarja digitalna mašinerija, toda vseeno se odločim, da se bom zlil z njo, da se bom obnašal, kot da ji verjamem« – tu se odločim, da bom utajil to, kar mi govori moja (simbolna) vednost, in raje verjel zgolj svojim očem...

Ta sprevernitev kaže na dejstvo, da je danes neobstoj velikega Drugega dosegel mnogo radikalnejšo razsežnost: vse bolj je spodkopano prav to simbolno zaupanje, ki vztraja navkljub vsem skeptičnim danostim. Morda je najočitnejši izraz tega novega statusa »neobstoja velikega Drugega« vznikanje »komisij«, ki naj odločajo o tako imenovanih etičnih dilemah, ki nastopijo, ko tehnološki razvoj vse bolj vpliva na naš življenjski svet<sup>3</sup>: v medicini in biogenetiki (na kateri točki se sprejemljiv in celo zaželjen genetski eksperiment sprevrže v nesprejemljivo manipulacijo?), v aplikaciji univerzalnih človekovih pravic (na kateri točki se zaščita pravic žrtve sprevrne v vsiljevanje zahodnih vrednot?), v spolnih navadah (kakšno je pravilno, nepatriarhalno zapeljevanje?), da ne govorimo o eklatantnem primeru kiberprostora (kakšen je status spolnega nadlegovanja v virtualni skupnosti? Kako tu razlikovati med »zgolj besedami« in »dejanji«?). Da bi torej razrešili te zagate, skličemo komisijo, da bi na konec koncev arbitraren način formulirala natančna pravila obnašanja...

To zagato najlepše ponazarjajo paradoksní učinki znanega »politično korektnega« prizadevanja, da bi formalizirali pravila spolne igre: pred vsakim nadaljnim korakom bi moral moški žensko vprašati za izrecno dovoljenje (»Ali ti lahko odpnem bluzo?« itn.). Problem je tu v tem, da – kot danes vseskozi ponavljajo psihologi, ki se ukvarjajo s spolnostjo – je bilo, še preden sta partnerja izrecno formulirala namem, da bi spala skupaj, že vse odločeno na ravni namigov, telesne govornice in izmenjave pogledov, tako da je eksplicitna formulacija pravil na nek način *odveč*. Zato takšno postopanje, kjer pred vsakim korakom izrecno vprašamo za dovoljenje, namesto da bi razjasnilo položaj, vpelje moment radikalne dvoumnosti, subjekta sooči z breznom želje Drugega (»Zakaj me to sprašuje? Ali mu nisem že dala pravega znamenja?«) – Kot da bi manko »velikega Drugega«, njegovo nemožnost razrešiti te zagate, izrinile »etične komisije« kot številni nadomestni »mali veliki Drugi«, na katere subjekt prenese svojo odgovornost in od katerih pričakuje, da bodo podali formulo, ki

3. Glej: Jacques-Alain Miller in Eric Laurent, »L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique.« v: *La Cause freudienne* 35 (februar 1997), Pariz, str. 7-20.

bi lahko razrešila njegovo zagato. Tako je delo teh komisij ujeta v simptomatični začarani krog: na eni strani poskušajo legitimirati svoje odločitve z najnovejšimi znanstvenimi odkritji (ki nam v primeru abortusa kažejo, da se fetus še ne zaveda samega sebe in da ne more izkusiti bolečine; ki v primeru na smrt bolne osebe določi prag, onstran katerega je evtanazija edina smiselna rešitev); po drugi strani pa se morajo sklicevati na neke neznanstvene etične kriterije, da bi usmerjali in omejili gon, ki je notranji znanosti.

### 3

Prvi paradoks tega umika velikega Drugega je mogoče razbrati v tako imenovani »kulturi pritožb«, ki temelji na logiki resentimenta: daleč od tega, da bi veselo sprejel neobstoj velikega Drugega, subjekt Drugega krivi zaradi njegove pomankljivosti in/ali nemoči, kot da *bi bil Drugi kriv za to, da ne obstaja*, tj. kot da nemoč ni izgovor – veliki Drugi je odgovoren za samo dejstvo, da ni mogel ničesar storiti: bolj ko je subjektova struktura »narcistična«, bolj bo krivil velikega Drugega in s tem kazal svojo odvisnost od njega. Osnovna poteza »kulture pritožb« je torej poziv, naslovljen na velikega Drugega, naj posreduje in uredi zadeve (povrne škodo prizadeti spolni ali etnični manjšini itn.) – kako to storiti je spet predmet razprave različnih etično-pravnih komisij. Ali torej »kultura pritožb« ni današnja verzija histerije, nemogoče histerične zahteve, naslovljene Drugemu, zahteve, ki dejansko *hoče biti zavrnjena*, ker subjekt svojo eksistenco utemeljuje na svoji tožbi – »Sem, v kolikor naredim Drugega odgovornega in/ali krivega za moj bedni položaj«? Tu zija neprekoračljiva zev med to logiko pritoževanja in resničnim »radikalnim« (»revolucionarnim«) dejanjem, v katerem – namesto da bi se pritoževali Drugemu in od njega pričakovali, da nekaj stori, tj. nanj prenesli potrebo po dejanju – suspendiramo obstoječi pravni okvir in *sami izvršimo dejanje*... Kaj je torej narobe s tožbo tistih, ki so resnično zapostavljeni? To, da se, namesto, da bi spodkopali pozicijo Drugega, še naprej naslavljaajo nanj: s tem ko svojo zahtevo prevedejo v pravno pritožbo, Drugega potrjujejo v njegovi poziciji prav tedaj, ko ga napadajo.

Poleg tega se zdi, da širok spekter pojavov (novi etnično-verski »fundamentalizmi«, ki zagovarjajo vrnitev h krščansko patriarhalni delitvi spolnih vlog; newageovska splošna reseksualizacija univerzuma, tj. vrnitev k predmoderni poganski seksualizirani kozmo-ontologiji; bohotenje »teorij zarote«

kot oblika popularne »vzpostavitev spoznavnega zemljevida«, *cognitive mapping*) nastopa kot protiutež temu umiku velikega Drugega. Vse prenostavno je te pojave odpraviti kot enostavno »regresivne«, kot nove oblike »bega pred svobodo«, kot nesrečne »ostanke preteklosti«, ki bodo izginili, če bomo le še naprej še bolj odločno hodili po dekonstrukcionistični poti historizacije vsake fiksne identitete in razkrivanja kontingentnega značaja vsake naturalizirane samopodobe. Ti pojavi nas prej silijo k temu, da mnogo podrobneje razdelamo obris umika velikega Drugega: paradoksn rezultat te spremembe v »neobstoju Drugega« – njegove vse manjše simbolne učinkovitosti – je prav (vnovično) pojavljanje različnih oblik *velikega Drugega, ki dejansko obstaja, ki obstaja v Realnem*, in ne le kot simbolna fikcija.

Vera v velikega Drugega, ki obstaja v Realnem, je seveda najbolj zgoščena definicija paranoje; zato sta dve potezi, značilni za današnjo ideološko držo – cinična distanca in popolno zaupanje paranoični fantazmi –, strogo sovisni: danes je tipični subjekt nekdo, ki izraža cinično nezaupanje v vsako javno ideologijo, hkrati pa se brez zadržkov prepušča paranoičnim fantazmam o zarotah, grožnjah in ekscesivnih oblikah užitka Drugega. Nezaupanje v velikega Drugega (red simbolnih fikcij), nepripravljenost, da bi »ga vzeli resno«, sloni na veri, da obstaja »Drugi [od] Drugega«, da nek skrit, neviden in vsemogočen dejavnik dejansko »vleče niti« in stoji za vsem dogajanjem: zadaj za vidno, javno oblastjo se nahaja neka druga, obscena, nevidna oblastna struktura. Ta drugi, skriti dejavnik igra vlogo »Drugega [od] Drugega« v lacanovskem smislu, vlogo meta-poroštva za konsistentnost velikega Drugega (simbolnega reda, ki uravnava družbeno življenje). Prav tu moramo iskati korenine sodobne zagate narativizacije, tj. motiva konca »velikih pripovedi«: v naši dobi, ko se zdi, da – v politiki in ideologiji, kot tudi v književnosti in filmu – globalne, vsezajemajoče pripovedi (»boj liberalne demokracije s totalitarizmom« itn.) niso več mogoče, je, kot kaže, edini način, kako priti do neke vrste globalnega »spoznavnega zemljevida«, paranoična pripoved »teorije zarote« – ne le za desničarski populizem in fundamentalizem, temveč tudi za liberalni center (»skrivnost« uboja Kennedyja) in levico (na primer obsedenost ameriške levice z idejo, da neka skrivnostna vladna služba dela poskuse z živčnim plinom, ki oblasti omogoča uravnati obnašanje prebivalcev). Velika večina filmov, ki jim je v zadnjih dveh desetletjih uspelo pritegniti publiko zaradi njihove zgodbe in ne zaradi spektakularne akcije, so bili različne inačice teorije zarote. In vse prenostavno je pripovedi zarote odpraviti kot protofašistično reakcijo neslavnega »srednjega razreda«, ki se počuti ogrožen zaradi procesa modernizacije: mnogo

produktivneje bi bilo »teorijo zarote« razumeti kot neke vrste lebdeči označevalec, ki si ga lahko, kot smo pravkar videli, prilastijo različne politične opcije in ki tem opcijam omogoči minimalno »vzpostavitev spoznavnega zemljevida«.

To je torej ena različica velikega Drugega, ki po svojem domnevnem izginotju še naprej obstaja. Druga različica je na delu v obliki newageovske jungovske resekualizacije univerzuma (»moški so z Marsa, ženske so z Venere«: v skladu s slednjo obstaja neka osnovna, globoko vsidrana arhetipska identiteta, ki nudi nekakšno zavetje v metežu sodobne zmede vlog in identitet; s te perspektive resnični izvor današnje krize ni težavnost preseganja tradicije fiksiranih spolnih vlog, temveč porušeno ravnotežje sodobnega človeka, ki preveč poudarja moški-racionalni-zavestni itn. vidik in zanemarja ženski-sočustvujoči itn. vidik. Čeprav to tendenco s feminizmom druží antikartezijanska in anti-patriarhalna usmerjenost, pa hkrati feministični program vpiše v vnovično zatrditev arhetipskih ženskih korenin, ki so zatirane v našem tekmovalnem, moškem in mehaničnem svetu... Še ena različica *realnega* Drugega je figura očeta, ki spolno nadleguje svoje mlade hčerke in ki je v središču tako imenovanega »sindroma lažnega spomina«: tudi tu se suspendirani oče kot dejavnik simbolne identitete, tj. kot utelešenje simbolne fikcije, »vrne v realnem« (kontroverzo sproža trditev zagovornikov obujanja spominov spolnih zlorab v otroštvu, da očetovo spolno nadlegovanje ni zgolj plod fantazije ali vsaj nerazločljive mešanice dejstev in fantazije, temveč golo dejstvo, nekaj, kar se je v večini družin »zares zgodilo« v hčerkinem otroštvu – trdovratnost, ki je primerljiva Freudovemu nič manj trdovratnemu vztrajanju na uboju »prvotnega očeta« kot resničnem dogodku iz človeške predzgodovine).<sup>4</sup>

#### 4

Če se vrnemo h kiberprostoru: ti dodatni zapleti kažejo, da sta obe standardni reakciji na kiberprostor (kiberprostor kot nekakšen prelom z ojdipskim

4. Nadaljni aspekt te očetove »vmitve v realnem« je nedvomno vse večja obsedenost popularne psevdo-znanosti s skrivnostjo domnevnega Kristusovega groba in/ali potomstva (to naj bi izhajalo iz njegove domnevne poroke z Marijo Magdaleno), ki se osredotoča na področje okoli Rennes-le-Chateau v južni Franciji in v veliko koherentno pripoved splete mit o svetem gralu, katarce, svečenike, prostozidarje itn.: tovrstne zgodbe poskušajo nadomestiti vse manjšo učinkovitost *simbolne fikcije* Svetega Duha (skupnosti vernikov) s *telesno realnim* Kristusom in njegovimi potomci.



simbolnim zakonom; kiberprostor kot nadaljevanje Ojdipa z drugimi sredstvi) nezadostni. Vendar pa v psihoanalitični kliniki obstaja nek tretji, vmesni pojem med tema dvema skrajnostima: pojem *perverzije*. Ključnega pomena je, da jasno razmejimo specifični vmesni status perverzije, med psihozo in nevrozo, med psihotičnim izvrženjem zakona in nevrotično integracijo v zakon. V skladu s klasičnim stališčem perverzni scenarij uprizori »utajitev kastracije«: perverzijo lahko razumemo kot obrambo pred motivom »smrt in seksualnost«, pred grožnjo smrtnosti, kot tudi vsilitvijo spolne razlike: perverznej uprizori univerzum, kjer lahko človek, tako kot v risankah, preživi vsako katastrofo; v katerem je seksualnost odraslih zvedena na otroško igro; v katerem nismo prisiljeni umreti ali izbrati enega od dveh spolov. Kot tak je univerzum perverznej univerzum čistega simbolnega reda, igre označevalcev, ki gre svojo pot, ne da bi jo pri tem oviralo Realno človeške končnosti.

Na prvi pogled se utegne zdeti, da izkustvo kiberprostora do potankosti ustreza temu univerzumu: ali ni tudi kiberprostor univerzum, ki ga ne ovira inertnost Realnega in ga omejujejo zgolj pravila, ki si jih postavlja sam? Toda po Lacanu to standardno pojmovanje perverzije ne upošteva edinstvenega kratkega stika med zakonom in užitkom, ki je značilen za najosnovnejšo strukturo perverzije: za razliko od nevrotika, ki priznava zakon, da bi lahko občasno užival v njegovih prekoračitvah (masturbaciji, kraji...), in ki tako doseže zadovoljitev s tem, da Drugemu ukrade nazaj del užitka, ki naj bi ga Drugi ukradel njemu, pa perverznej uživajočega velikega Drugega neposredno povzdigne v agenturo Zakona. Cilj perverznej je, da zakon *vzpostavi*, in ne spodkoplje: pregovorni moški mazohist svojo partnerico, *Domino*, povzdigne v Zakonodajalko, katere ukaze je treba ubogati. Perverznej popolnoma priznava obsceno hrbtno plat zakona, saj zadovoljitev najde prav v sami obscenosti geste vzpostavite vladavine zakona, tj. »kastacije«. V »normalnem« stanju stvari simbolni zakon preprečuje dostop do (incestuoznega) objekta, in tako ustvari željo po njem; v perverziji pa je *sam objekt tisti, ki postavlja zakon* (na primer Domina v mazohizmu). Teoretski koncept mazohizma se tu približa običajni predstavi o mazohistu kot nekom, ki »uživa, če ga muči zakon«: mazohist *umesti užitek v sam zakon, ki prepoveduje dostop do užitka*. Še drugače rečeno: za razliko od »normalnega« subjekta, za katerega Zakon deluje kot dejavnik prepovedi, ki uravnava njegovo željo in dostop do objekta želje, pa je za perverznej *objekt želje sam zakon* – zakon je Ideal, po katerem hrepeni, popolnoma hoče biti pri(po)znan s strani zakona in integriran v njegovo delovanje... Pri tem ne smemo spregledati ironije tega položaja: perverznej, ta »transgresist« *par*

*excellence*, ki se kaže kot nekdo, ki krši vsa pravila »normalnega« in dostojnega obnašanja, v resnici hrepeni po sami vladavini zakona.<sup>5</sup>

Kaj je torej dejansko na delu v perversiji? V New Yorku obstaja agencija z imenom »Sužnji smo mi« (*Slaves are us*), kjer so na voljo ljudje, ki so vam pripravljeni zastopati počistiti stanovanje in ki želijo, da bi gospodinja z njimi grobo ravnala. Agencija pride do čistilcev prek oglasov (katerih moto je »Suženjstvo je že nagrada za suženjstvo«): večina jih je dobro plačanih direktorjev, zdravnikov in odvetnikov, ki, če jih vprašajo po motivih tega početja, poudarjajo, da so že siti tega, da so zmeraj oni tisti, ki ukazujejo – neskončno uživajo že zgolj v tem, da jim nekdo grobo ukaže, naj opravijo svoje delo, in vpije nanje, kolikor je to zanje edini način dostopa do Biti. Filozofska poanta, ki je ne smemo spregledati, je v tem, da je tu mazohizem kot edini dostop do biti strogo korelativen moderni kantovski subjektivnosti, v kateri je subjekt zveden na prazno točko samoreferenčne negativnosti. Domet kantovske revolucije je mogoče razbrati v neki zanimivi nadržbnosti iz literarne zgodovine: nenadni spremembi v dojemanju teme *dvojnika*. Do konca 18. stoletja je bila to večinoma tema komičnih zgodb (dva brata, ki sta si podobna in poskušata zapeljati isto dekle; Zeus, ki je zapeljal Amfitrionovo zvesto ženo, preoblečen v Amfitriona, tako da slednji, ki se nepričakovano vrne domov, sreča *samega sebe*, kako odhaja iz spalnice; itn., itn.); toda nenadoma, v zgodovinskem trenutku, ki je natanko trenutek kantovske revolucije, tema dvojnika postane povezana z grozo in tesnobo – srečati svojega dvojnika oziroma bežati pred dvojnikom, ki nas zasleduje in preganja, postane izkustvo najhujše groze, nekaj, kar pretrese samo jedro subjektive identitete.

Grožljivi aspekt teme dvojnika je torej povezan z vznikom kantovskega subjekta kot čiste transcendentalne apercepcije, kot brezsubstančne praznine samozavedanja, ki *ni* objekt v realnosti. V podobi dvojnika subjekt sreča samega sebe *kot objekt*, tj. svoj lastni »nemogoči« objektni protipol. V predkantovskem prostoru takšno srečanje ni bilo travmatično, ker je individuum samega sebe dojemal kot pozitivno entiteto, kot objekt v svetu. – Po drugi poti lahko pridemo do iste poante, če v našega dvojnika, v objekt, ki ga srečamo in ki »je« mi, umestimo Lacanov *objet petit a*: tisto, zaradi česar je dvojnik tako grožljiv in kar ga razlikuje od drugih objektov tega sveta, ni enostavno to, da mi je podoben, temveč dejstvo, da uteleša tisto, »kar je v meni več kot jaz«, nedosegljivi/

5. Za podrobnejšo analizo strukture perversije glej: Slavoj Žižek, *Kuga fantazem*, Analecta, Ljubljana 1997, prvo poglavje.

brezdajni objekt, ki »sem jaz«, tj. tisto, kar mi v realnosti izkustva samega sebe vselej *manjka*....

To hipotezo potrjuje dejstvo, da je učinek kiberprostora strogo korelativen spremenjenemu statusu sadomazohističnih telesnih praks v naši družbi. Naj ta premik pojasnimo skozi odgovor na klasično kritiko psihoanalize, v skladu s katero psihoanaliza zvede umetniško delo ali religiozno izkustvo na patološko perverzno, nevrotično ali celo psihotično tvorbo, na sublimiran izraz nekega nezavednega vzgiba ali konflikta itn. Kako Lacan odgovori na to kritiko? Tako, da obrne člene takšnega »redukcionalističnega« inerpretativnega postopka: problem zanj ni najti patološko libidinalne korenine javno priznane simbolne tvorbe (religiozne vizije, umetniškega dela itn.), temveč nasprotno ugotoviti, kako da je javni družbeno-simbolni prostor »velikega Drugega« strukturiran tako, da v njem nekdo, ki nedvomno izpričuje psihopatološke poteze, dobi status javne osebe, ki jo zelo cenimo. Kako da – če vzamemo klasični primer – žensko, ki bi bila zaradi svojih potez v vzhodni oz. tako imenovani »primitivni« kulturi cenjena kot globoka mistična vizionarka, v naši kulturi odpravimo kot histerično ali celo psihotično avtorico halucinatoričnega blebetanja?<sup>6</sup> Kako to, da je moški, ki najde intenzivno izpolnitev v tem, da strada in se biča, v zgodnjem krščanstvu veljal za asketskega mučenika, danes pa se kaže kot mazohistični perverznez? V tem je modrost katoliške cerkve: da v svojih institucionalnih vrstah pušča prostor za *ženski užitek*, ki ni zvedljiv na očetovski simbolni zakon (nune se lahko prepuščajo mističnim izkustvom). – Na neki drugi ravni isto velja za moderno umetnost: kako je na primer mogoče, da danes perverzni ritual prebadanja in rezanja lastnega telesa, ki bi ga še pred desetletjem odpravili kot gнусno zasebno monstroznost, lahko uprizorimo javno in ga predstavimo kot umetniški performans? Kako to, da je vključeno v »velikega Drugega«? Lacanov pojem perverzije (perverznega rituala) kot postopka, ki nikakor ne predstavlja spodkopavanja simbolnega zakona, temveč nasprotno obupan poskus subjekta, da bi uprizoril vzpostavitev vladavine zakona, njegovega vpisa v človeško telo, nam torej pomaga osvetliti sodobne umetniške tendence mazohističnih telesnih performansov – ali niso odgovor na razkroj vladavine zakona, poskus znova vzpostaviti simbolno Prepoved? In, še enkrat, ker zakon kot tisti, ki prepoveduje neposreden (»incestuozen«) dostop do užitka, postaja vse manj učinkovit, je edini način, da ohranjamo zakon, ta, da ga postavimo kot identičnega s samo Stvarjo, ki uteleša užitek.

6. Catherine Clément in Sudhur Kakar sta nedavno objavila provokativno študijo takšnega paralelnega primera, *La folle et le saint*, Seuil, Pariz 1993.

Kako vse to zadeva kiberprostor? Pogosto slišimo, da kiberprostor odpira področje, v katerem lahko uresničimo (povnanjimo, uprizorimo) svoje najbolj intimne fantazme. Tudi tu je ključnega pomena, da imamo pred očmi temeljno dimenzijo pojma fantazme. Kolikor je po Lacanu subjekt označevalca »zaprečen« prazni subjekt, *le manque-à-être*, ki mu manjka opora v pozitivnem redu bivajočega, fantazma uprizarja natanko subjektivno nemogočo bit, izgubljeno pri subjektivnem vstopu v simbolni red. Zato ni čudno, da je temeljna fantazma pasivna, »mazohistična«, in me zveja na objekt, na katerem delajo drugi: kot da bi lahko subjektu dostop do biti jamčilo zgolj izkustvo skrajne bolečine: *la douleur d'exister* pomeni, da »sem« zgolj, kolikor izkušam bolečino. V tem oziru je zelo poučno na hitro preleteti postkartezijansko filozofijo: preganjali so jo ostanki Druge scene, kjer je subjekt – ta svobodni, dejavni, samega sebe postavljajoči dejavnik – zveden na objekt neznosnega trpljenja ali ponižanja, oropan dostojanstva svoje svobode.

V »Le prix du progrès«, enem od fragmentov, ki zaključujejo *Dialektiko razsvetljenstva*, Adorno in Horkheimer navajata argumentacijo, s katero se francoski fiziolog 19. stoletja Pierre Flourens zoperstavlja zdravniški anesteziji s kloroformom: Flourens trdi, da je mogoče dokazati, da anestetik deluje zgolj na našo spominsko nevronske mrežo – skratka, medtem ko nas pri živem telesu mesarijo na operacijski mizi, v polni meri čutimo grozljivo bolečino, poanta je zgolj v tem, da se je kasneje, ko se prebudimo, ne spominjamo... Za Adorna in Horkheimerja je to seveda popolna metafora usode Uma, ki temelji na potlačitvi narave v sebi: telo, narava v subjektu, v celoti čuti bolečino, toda zaradi potlačitve se je subjekt ne spominja. V tem je veliko maščevanje narave naši dominaciji nad njo: ne da bi vedeli, smo svoje največje žrtve, ki se mesarimo pri živem telesu. – Ali ni mogoče tega brati tudi kot popolni fantazmatski scenarij interpasivnosti, Druge scene, na kateri plačujemo ceno za našo aktivno udejstvovanje v svetu? Sadomazohist hote vzame nase to trpljenje kot dostop do biti. Drug primer: v podglavju *Kritike praktičnega uma*, ki nosi skrivnostni naslov »O razmerju spoznavnih zmožnosti, ki je modro odmerjeno praktični določitvi človeka«, Kant odgovarja na vprašanje, kaj bi se zgodilo z nami, če bi dobili dostop do področja noumenalnega, do stvari na sebi:

»... namesto boja, ki ga mora zdaj moralna naravnost biti z nagnjenji, in v katerem je po nekaj porazih vendarle mogoče postopno pridobiti moralno moč

duše, bi imeli nenehno pred očmi Boga in večnost z njuno grozovito veličastnostjo. (...) največ zakonitih dejanj bi se torej zgodilo iz strahu, le maloštevilna zaradi upanja, prav nobeno pa ne iz dolžnosti, in moralna vrednost dejanj, ki je v očeh najvišje Modrosti edini temelj vrednosti osebe in celo vrednosti sveta, sploh ne bi obstajala. Vedenje ljudi bi se torej, dokler bi ostala njihova narava takšna, kakršna je zdaj, spremenilo v goli mehanizem, v katerem bi vsi, kakor v lutkovni igri, prav dobro gestikulirali, v figurah pa vendarle ne bi mogli najti življenja.«<sup>7</sup>

Nič čudnega, da ta vizija človeka, ki bi se ob neposrednem vpogledu v mostrooznost božanske biti na sebi spremenil v lutko brez življenja, med Kantovimi interpreti zbujajo takšno nelagodje (običajno se jo bodisi tiho preskoči ali pa odpravi kot čuden, neumestni tujek): Kant v tem odlomku poda nič manj kot to, kar nas mika imenovati *temeljna kantovska fantazma*, interpasivna Druga scena svobode, spontanega svobodnega dejavnika, scena, na kateri se svobodni dejavnik spremeni v lutko brez življenja, na milost prepuščeno perverzemu Bogu. Nauk tega je seveda v tem, da ni aktivnega svobodnega dejavnika brez te fantazmatske opore, brez te Druge scene, na kateri z njim v celoti manipulira Drugi. Kratko rečeno, Kantovo prepoved neposrednega dostopa do področja noumenalnega bi bilo potrebno reformulirati: kar bi moralo za nas ostati nedostopno ni noumenalno Realno, temveč sama naša *temeljna fantazma* – v trenutku, ko se subjekt preveč približa temu fantazmatskemu jedru, izgubi konsistentnost svoje eksistence.

Ontološki paradoks, celo škandal *fantazme* tiči v dejstvu, da subvertira standardno nasprotje med »subjektivnim« in »objektivnim«: seveda fantazma že po definiciji ni »objektivna« (v naivnem pomenu nečesa, kar »obstaja neodvisno od subjektivnih zaznav«); toda hkrati prav tako ni »subjektivna« (v pomenu, da bi jo bilo mogoče zvesti na subjektive zavestno izkušene zaznave). Fantazma prej spada v »bizarno kategorijo objektivno subjektivnega – kakšne se vam dejansko, objektivno zdijo reči, čeprav se vam ne zdijo take«<sup>8</sup>. Ko na primer subjekt dejansko izkusi niz fantazmatskih tvorb, ki so med seboj povezane kot permutacije druga druge, ta niz ni nikoli zaključen: kot da dejansko izkušen niz predstavlja zgolj različne inačice v temelju ležeče fantazme, ki je subjekt

7. I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, Analecta, Ljubljana 1993, str. 141.

8. Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, Little, Brown and Company, New York 1991, str. 132. (Dennett seveda ta pojem uporabi v čisto negativnem smislu, kot nesmiselni *contradictio in adjecto*.)

*nikoli* dejansko ne izkusi. (V Freudovem »Otrok je tepen« dve zavestno izkušeni fantazmi predpostavljata in sta zato povezani s tretjo, »Tepen sem od očeta«, ki nikoli ni dejansko izkušena in jo je mogoče zgolj retroaktivno rekonstruirati kot predpostavljeno referenco drugih dveh fantazem – oziroma, v danem primeru, kot posredni člen med njima.) Ko na primer za nekoga rečemo, da kljub temu, da je zavestno naklonjen Židom, goji v sebi globoke antisemitske predsodke, ki se jih ne zaveda, ali s tem ne trdimo (kolikor se v teh predsodkih Židje ne kažejo takšni, kot v resnici so, temveč takšni, kakršni se zdijo njemu), da *se ne zaveda, kakšni se mu v resnici zdijo Židje?* – To nas pripelje k skrivnosti »blagovnega fetišizma«: ko kritični marksist naleti na buržoazni subjekt, potopljen v blagovni fetišizem, mu ne bo očital: »Blago se ti morda zdi magični objekt, obdarjen s posebnimi močmi, v resnici pa je zgolj postvarjen izraz razmerij med ljudmi«; pravi marksistični očitek je prej: »Morda meniš, da se ti blago kaže kot enostavno utelešenje družbenih razmerij (da je na primer denar zgolj garant, ki ti daje pravico do deleža družbenega proizvoda), toda *v resnici se ti stvari ne zdijo take* – v svoji družbeni realnosti, s svojo udeleženo v družbeni menjavi dejansko izpričuješ nelagodno dejstvo, da se ti blago resnično kaže kot magični objekt, obdarjen s posebnimi močmi«...

To je tudi eden od načinov, kako lahko specifiziramo Lacanovo trditev, da je subjekt konstitutivno »razsrediščen«: njena poanta ni, da moje subjektivno izkustvo uravnavajo objektivni nezavedni mehanizmi, ki so »razsrediščeni« glede na moje samoizkustvo in da so kot taki zunaj mojega nadzora (to poudarja vsak materialist), temveč nekaj bolj neprijetnega – oropan sem celo svojega najintimnejšega »subjektivnega« izkustva, oropan sem tega, kakšne se mi stvari »v resnici zdijo«, oropan sem izkustva temeljne fantazme, ki tvori in jamči za jedro moje biti, ker je ne morem nikoli zavestno izkusiti in vzeti nase... V skladu s standardno perspektivo je za subjektivnost konstitutivna razsežnost fenomenalnega (samo)izkustva – subjekt sem v trenutku, ko si lahko rečem: »Ne glede na to, kakšni neznani mehanizmi obvladujejo moja dejanja, zaznave in misli, mi nihče ne more vzeti tega, kar sedaj vidim in čutim.« Lacan to standardno perspektivo obrne: »subjekt označevalca« vznikne šele tedaj, ko subjektu postane *nedostopen* (tj. ko je »izvorno potlačen«) ključni aspekt njegovega *fenomenalnega* (samo)izkustva (njegova »temeljna fantazma«). V svojem najbolj radikalnem smislu je nezavedno *nedostopen fenomen*, ne pa objektivni mehanizem, ki uravnava moje fenomenalno izkustvo. Tako bi morali v nasprotju s splošno modrostjo, po kateri imamo s subjektom opravka v trenutku, ko neka entiteta pokaže znake »notranjega življenja«, tj. fantazmatskega

samoizkustva, ki ga ni mogoče zvesti na zunanje obnašanje, zatrditi, da je za človeško subjektivnost prej značilna zev med obema, tj. dejstvo, da fantazma v svoji najbolj elementarni obliki subjektu postane nedostopna – zaradi te nedostopnosti je subjekt »prazen« (S). Na ta način dobimo razmerje, ki povsem sprevrne standardno pojmovanje, da subjekt neposredno izkuša samega sebe, svoja »notranja stanja«: »nemogoče« razmerje med *praznim, nefenomenalnim subjektom in fenomeni, ki ostajajo subjektu nedostopni*.

## 6

Neka angleška reklama za pivo nam omogoča nadalje pojasniti to ključno točko. V prvem delu imamo znano pravljico zgodbo: dekle se sprehaja ob potoku, vidi žabo, jo nežno vzame v naročje in grda žaba se seveda skrivnostno spremeni v lepega mladeniča. Vendar zgodbe še ni konec: mladenič poželjivo pogleda dekle, jo potegne k sebi, jo poljubi – in dekle se spremeni v steklenico piva, ki jo mladenič zmagoslavno drži v roki... Pri ženski je poanta v tem, da njena ljubezen in naklonjenost (ki ju nakazuje poljub) žabo spremenita v lepega mladeniča, polno falično prezenco (v Lacanovih matemih veliki  $\Phi$ ); pri moškem pa gre za to, da žensko zvede na parcialni objekt, razlog svoje želje (v Lacanovih matemih objekt mali  $a$ ). Zaradi te asimetrije »ni spolnega razmerja«: imamo bodisi žensko z žabo ali moškega s steklenico piva – nikoli pa nimamo »naravnega« para lepe ženske in moškega... Zakaj ne? Ker bi bila fantazmatska opora tega »idealnega para« nekonsistentna figura *žabe, ki objema steklenico piva*. (Seveda bi bila evidentna feministična poanta ta, da danes ženske v ljubezenskem izkustvu doživljajo prej obratno preobrazbo: poljubiš lepega mladeniča in ko se mu preveč približaš, tj. ko je že prepozno, opaziš, da je v resnici žaba...) To torej odpre možnost spodkopanja moči, ki jo ima nad nami fantazma, prek same pretirane identifikacije z njo, tj. prek tega, da hkrati in v istem prostoru zajamemo množstvo nekonsistentnih fantazmatskih elementov. Drugače rečeno, vsak od obeh subjektov se prepušča svojemu subjektivnemu fantaziranju – dekle fantazira o žabi, ki je v resnici mladenič, mladenič o dekletu, ki je v resnici steklenica piva. Moderno slikarstvo in literatura temu ne zoperstavljata objektivno realnost, temveč »objektivno subjektivno« osnovno fantazmo, ki je zadevna subjekta nikoli nista zmožna vzeti nase, nekaj podobnega magrittovski sliki žabe, ki objema steklenico piva, ki bi nosila naslov »Moški in ženska« ali »Idealni par«. (Tu je povsem upravičena asociacija na znano

nadrealistično »mrtvi osel na klavirju«, saj so nadrealisti tudi prakticirali neke vrste prekoračitev fantazme.) In ali ni etična dolžnost današnjega umetnika, da nam tam, kjer sanjarimo o tem, kako objemamo našo ljubljeno, predoči žabo, ki objema steklenico piva? Z drugimi besedami, da uprizori fantazme, ki so radikalno desubjektivirane, ki jih subjekt ne more vzeti nase?

Na to smo torej vseskozi merili: morda kiberprostor s svojo zmožnostjo, da povnanji naše najbolj notranje fantazme v vsej njihovi nekonsistentnosti, umetniški praksi odpre edinstveno možnost, da uprizori, »izvede« fantazmatsko oporo naše eksistence, vse do temeljne »sadamazohistične« fantazme, ki je ni mogoče nikdar subjektivirati. Povabljeni smo torej, da tvegamo najbolj radikalno izkustvo, ki si ga lahko zamislimo: srečanje z našim »noumenalnim sebstvom«, z Drugo sceno, ki uprizarja izvrženo trdo jedro subjektove biti. Daleč od tega, da bi tako postali sužnji teh fantazem in se torej spremenili v desubjektivirane slepe lutke, omogoči nam, da jih obravnavamo igrivo in s tem do njih zavzamemo minimalno distanco – skratka, da dosežemo to, kar Lacan imenuje *la traversée du fantasme*, »prekoračitev fantazme«.

Naj se torej za konec ustavimo ob (ne)slavni zadnji propoziciji Wittgensteinovega *Traktata*: »Wovon man nicht sprechen kann, davon muss man schweigen.« (»O tistem, o čemer ne moremo govoriti, moramo molčati.«) Ta postavka kar najočitneje predoči paradoks ojdipskega zakona, ki prepoveduje nekaj (incestuožno spojitve), kar je že na sebi nemogoče (in s tem vzbudi upanje, da bo, če odstranimo ali presežemo prepoved, »nemogoči« incest postal mogoč). Seveda obstaja dolga tradicija obravnavanja umetnosti kot načina ali prakse pisave, ki nam da slutiti to, »o čemer ni mogoče govoriti«, tj. utopični potencial, »potlačen« s strani obstoječe družbeno-simbolne mreže prepovedi. Obstaja tudi dolga tradicija uporabe pisanja kot medija za posredovanje ljubezenske izjave, ki je preveč intimna in/ali boleča, da bi jo lahko izrekli neposredno v govornem dejanju iz oči v oči. Ne le, da je zelo razširjena uporaba interneta kot prostora ljubezenskih srečanj sramežljivih ljudi; pomenljiva je neka anekdota o Edisonu, izumitelju telegrafa, da je namreč tudi sam uporabil telegraf, da je svoji tajnici izpovedal ljubezen in jo prosil za roko (ker je bil preveč sramežljiv, da bi to storil neposredno, v živem govoru). Vendar tu ne merimo na standardno ekonomijo uporabe kiberprostora kot mesta, kjer – ker vanj nismo neposredno vpleteni, tj. ker do njega ohranjamo distanco – lahko svobodno povnanjimo in uprizorimo svoje najintimnejše osebne fantazme. V mislih imamo radikalnejšo raven, raven, ki zadeva samo našo temeljno fantazmo kot tisto, »o čemer ne moremo govoriti«: subjekt nikoli ne more vzeti nase svoje temeljne fantazme,







Renata Salecl

## SPOLNA RAZLIKA KOT ZAREZA V TELO II: »BE YOURSELF!«

Že nekaj let v visoki modi dominira t.i. nova preprostost – oblačila so kar najenostavnejših krojev, zamolklih barv, brez vsakih okraskov, znamka proizvajalca ne sme biti vidna, itd.<sup>1</sup> Ideja mode je postalo to, da obleka le poudari posameznikove čare ter pomaga, da pride na dan to, kar posameznik je sam po sebi. Moda torej posameznika ne poskuša z obleko spremeniti v nekaj drugega, ga našemiti v podobo, v kateri bi se rad videl, ampak naj bi mu omogočila, da le izrazi svojo individualnost. Danes se torej ne oblačimo zato, da bi sledili nekemu idealu, obleka je namenjena temu, da poudari nas kot ideal.

Nastanek te ideologije nove individualnosti najlažje ponazorimo s primerom spreminjanja imen parfumov Calvina Kleina v zadnjih letih. Z analizo imen teh parfumov lahko izoblikujemo kar nekakšno genealogijo različnega razumevanja vprašanja, kaj je subjekt. Pred leti je Klein dal na trg parfume, kot so *Eternity*, *Escape* in *Obsession*. Ob pojmu *Eternity* seveda takoj pomislimo na nekaj brezčasnega: parfum nam torej obljublja večno ljubezen ali vsaj rahel dotik nečesa, kar je več od subjektove minljivosti. Tudi s parfumom *Escape* bo subjekt lahko ušel svoji bedni telesni materialnosti, magično naravo ljubezni pa bo spoznal z uporabo parfuma *Obsession*. Vse tri parfume so reklamirali z zapeljivimi podobami pomanjkljivo oblečenih moških in žensk, vse te podobe pa so imele eksplicitno seksualno konotacijo – vzdihovale so po nečem več, kot je bedna subjektova vsakodnevna eksistenca. Reklame za parfume so prav tako poudarjale razliko med spoloma – parfumi so tako obstajali v moški in ženski inačici, reklamni spoti so se poigrali s temo seksualne privlačnosti med spoloma, itd.

V devetdesetih letih se je pod vplivom poststrukturalizma bistveno spremenilo dožemanje spolne razlike. V teoriji je postalo modno poudarjati, kako

---

1. Značilni predstavniki te mode nove preprostosti so Giorgio Armani, Calvin Klein, Donna Karan, Jill Sander, itd.

je spolna razlika vselej družbeno konstruirana in performativno proizvedena. In tudi moda je pričela slediti temu trendu s poudarjanjem radikalne biseksualnosti subjekta. Pri oblačilih tako ni več jasno, kateri kos pripada moškim in kateri ženskam – design postane asekualen. Calvin Klein pa simbolizira to odsotnost spolne razlike s svojim novim parfomom *One*, ki je namenjen tako moškim kot ženskam. V reklami za ta parfom so uporabljene androgine podobe mladih ljudi, med katerimi težko ločimo, kdo je ženska in kdo moški. Ta trend nadaljuje tudi naslednji Kleinov parfom – *Be*, ki ga reklamira slogan »To be. Not to be. Just be.« Podobe ljudi na plakatih so še vedno androgini mladci, ki pa so sedaj videti kot izčrpani narkomani.

V preteklosti so imena parfomov aludirala na skrivnost ženskega šarma: kar je v ženski več kot ona sama, je njen *Treasure* (Lancôme), ki pa ga lahko razumemo tudi kot *Tendre poison* (Dior). Ta imena parfomov kažejo na prisotnost objekta v subjektu: ta objekt ni nič drugega kot parfumski hlap – nič oprijemljivega, pa vendar privlačen in strupen hkrati. Če je torej nekoč predstavljalo problem, kako se približati libidinalnemu objektu v subjektu, pa gre sodobni trend v smer t.i. *identity politics* – problema na predstavlja več to, kako odkriti objekt v subjektu, t.j. objekt, ki je v subjektu več kot on sam; subjekt je postal entiteta, ki jo je treba vzeti kot tako. Seveda pa subjekt ni dojet kot nekaj monolitnega, ampak kot nekaj nenehno spreminjajočega. To spreminjanje subjekta dobro ponazarja ime najnovejšega parfoma Calvina Kleina – *Contradiction*. V reklami zanj beremo: »She is always and never the same.«

Subjekt torej danes ne verjame več v normativne ideale, ki mu jih ponuja družba, ampak dojema samega sebe kot kreatorja lastne identitete. (Ta trend lepo povzema najnovejša reklama za parfom Huga Bossa, ki pravi: »Don't imitate. Innovate.«) Vendar pa dejstvo, da naj bi imel subjekt danes vse možnosti, da iz sebe naredi »umetniško delo«, nikakor ni privedlo do tega, da bi se subjekt čutil neomajno svobodnega in neodvisnega od starih družbenih prisil. Subjekt danes po eni strani ne verjame več v avtoritete, ki bi mu predpisovale način življenja in kode obnašanja, po drugi strani pa taisti subjekt obupano išče nove oporne točke z izumljanjem vedno novih pravil, ki naj bi regulirala grozljivo naravo te nove svobode.

Vzemimo primer medicinske znanosti. Skokovit razvoj genetike je pripeljal do točke, ko si je možno zamišljati popolnoma umetno ustvarjanje človeških organov, vse tja do oblikovanja celega človeka. Če je največjo grozo za človeka doslej predstavljala smrt, pa danes začenja zbujati grozo samo življenje.

Življenje namreč postaja nekaj, česar ni več mogoče uničiti – gensko kloniranje namreč teoretično omogoča neskončno nadaljevanje življenja. Tako si lahko zamišljamo, da bo nekoč v prihodnosti mogoče človeka po smrti ponovno ustvariti. Prav zaradi te neuničljivosti se življenje izkaže za lacanovsko Realno, ki je hkrati drugo ime za gon. Gre za silo, ki je neuničljiva, ki se nenehno pojavlja *ex nihilo* in vedno znova podira simbolni red, ki naj bi jo obvladal. Te groze nenadzorljivosti oz. celo neuničljivosti življenja se danes lotevamo z ustanavljanjem neštetihi etičnih komitejev, ki naj bi vsaj začasno nadzorovali prihodnost človestva.

Podobno se danes dogaja v kiberprostoru. Najprej je izgledalo, da je kiberprostor odprl neslutene možnosti komunikacije, nato pa se je zastavil problem, kje so etične meje dogajanja v kiberprostoru. Istočasno so se pojavile tudi zahteve po tem, da se kiberprostor pravno uredi. Toda kako naj se pravno ureja nekaj, kar sega daleč prek meja nacionalnih držav? Kako sploh najti mednarodni konsenz o tem, kaj naj bo dovoljeno in kaj prepovedano v kiberprostoru? Ali je npr. pismeno spolno nadlegovanje po internetu lahko dojeta kot posilstvo, kot to trdijo nekateri ameriški pravniki? Kako se računalniško ustvarjen prizor otroške pornografije razlikuje od realne otroške pornografije, v kateri sodelujejo živi otroci? Še posebno zapleten problem predstavlja primer nekega Američana, ki je prodril v računalniški sistem nekega drugega uporabnika, prevzel njegovo fiktivno ime ter pričel po kiberprostoru spolno nadlegovati ljudi. Tukaj imamo primer dvojnega »posilstva«: prvo predstavlja prevzete identitete nekoga drugega, drugo pa spolno nadlegovanje ljudi po kiberprostoru.

Če imamo torej na eni strani ideologijo mode, ki vztraja na tem, da je subjekt sam po sebi edinstven in mu ni več treba z obleko postati nekdo drug, pa imamo na drugi strani ideologijo kiberprostora in sodobnih genetskih tehnologij, ki odpira možnosti neskončnega subjektovega poigravanja s svojo identiteto, prevzemanja novih identitet, itd. Obe tendenci sta nazorno predstavljeni v filmu *Brez obraza* (*Face/Off*, John Woo, 1997).

To je zgodba o detektivu Archerju (John Travolta), ki mu je znani zločinec Castor (Nicholas Cage) v preteklosti ubil sina. Da bi končno dokazal ta zločin, se Archer odloči uporabiti najnovejšo tehnologijo, ki posamezniku omogoča, da prevzame obraz nekoga drugega. Archer tako prevzame Castorjev obraz, toda tudi slednjemu uspe, da prevzame Archerjev obraz. Ves zaplet filma se nato vrti okoli problema napačne identitete. Tako Castor kot Archer sta ujeta v telo svojega nasprotnika in za oba postane najbolj grozljiv občutek videti svojo podobo v ogledalu.

Ob koncu filma si vsak od njiju prizadevata, da bi svojega nasprotnika za vsako ceno pokončal tako, da bi mu lahko ponovno odvzel svoj obraz. V zadnjem dvoboju, ko že postane jasno, da bo zmagal Archer, postane najpomembnejše vprašanje, ali mu bo uspelo dobiti tudi Castorjev nepoškodovani obraz. Gledalci se tako identificiramo z grozo, da bo Archer za večno zaznamovan z obrazom svojega sovražnika. In v zadnjih izdihljajih Castor res poskuša uničiti prav svoj obraz. Bolj pomembno kot lastno življenje mu postane to, da bi svojega nasprotnika kaznoval s tem, da bo ostal brez obraza.

Zagato, v kateri se znajde Archer, ko je ujet v obraz oziroma podobo svojega sovražnika, moramo navezati na dejstvo, da je na začetku filma sam Archer kot oče najstnice na poseben način obseden s problemom obraza. Archerjeva hči namreč uživa v tem, da nenehno spreminja svojo podobo – barva si lase, uporablja številna ličila, oblači se kot punkerica. Archer se nad tem nenehno pritožuje in jo sprašuje, zakaj ne more preprosto biti ona sama, zakaj rabi toliko ličil, itd. Ko se Archer in Castor nekoč borita v prisotnosti hčerke, nastopi problem, kako naj slednja ugotovi, kateri od njiju je res njen oče. Archer, ki ima sedaj Castorjev obraz, jo prepričuje, naj posluša njuna glasova, pa bo lahko prepoznala pravega očeta, medtem ko ji pravi Castor, ki je sedaj ujet v Archerjev obraz, svetuje, naj preprosto verjame svojim očem. Hči naredi natanko to ter obstreli svojega pravega očeta. Ta prizor nas torej prepričuje, da je glas tisto, kar subjekta označuje veliko bolj kot njegov izgled, hkrati pa je glas vselej tudi glas avtoritete. Ko hči ne posluša očetovega glasu, se s tem upre tudi njegovi avtoriteti.

Na koncu filma, ko se Archerjeva družina spet združi, lahko vidimo hči povsem brez ličil – končno se je prenehala pretvarjati, da je nekdo drug. Družina pa pridobi še enega novega člana – pridruži se ji namreč Castorjev sin, ki je v boju izgubil oba svoja starša. Paradokсно torej morilčev sin nadomesti Archerjevega ubitega sina, ki mu je izjemno podoben tudi po svojem fizičnem izgledu. Če sta na koncu filma tako Archer kot njegova hči končno postala to, kar res sta, pa mora Castorjev sin poplačati očetov zločin tako, da postane nekdo drug.

Kaj torej pomeni imeti pravi obraz? Film pokaže, kako se v obrazu nahaja subjektova simbolna moč. Prevzeti obraz nekoga drugega pomeni tudi prevzeti njegovo simbolno moč. Čeprav je temeljni razplet filma v tem, da Archer zopet dobi svoj pravi obraz in s tem svojo očetovsko avtoriteto, hči pa končno pokaže svoj pravi obraz, pa je ključno za srečno združitev družine to, da Castorjev sin

postane nekdo drug. Šele ko slednji zasede simbolno mesto ubitega sina, je družinski krog sklenjen.<sup>2</sup>

Če se vrnemo k problemu sodobnega subjekta, lahko rečemo, da slednji po eni strani samega sebe dojema kot ideal, se poigrava z različnimi identitetami ter si ne pusti predpisovati načina življenja,<sup>3</sup> po drugi strani pa obupano išče pravila, ki bi vnesla nekaj »reda« v to svobodno poigravanje z njegovo identiteto.<sup>4</sup>

Po Lacanu je izumljanje pravil način, da se subjekt izogne travmi zakona. Torej pravila nikakor niso preprosto nadomestek simbolnega zakona, ampak so način, kako se subjekt sooča z dejstvom, da je simbolni zakon sam po sebi nekonsistenten. Obupano iskanje pravil je danes, ko ne verjamemo več v fikcijo velikega Drugega, še toliko bolj na delu. Pri tem ne gre za to, da smo končno ugotovili, da veliki Drugi ne obstaja. Tudi v preteklosti smo vedeli, da je veliki Drugi le fikcija. Toda takrat je še obstajala nekakšna vera v to fikcijo oz. smo vsaj verovali, da morda vsaj drugi verujejo vanjo. Danes pa se je razblinila

2. S travmo prevzemanja obraza nekoga drugega se je pred desetletji ukvarjal že francoski film *Les yeux sans visage* (Georges Franju, 1959), v katerem imamo zdravnika, ki proučuje način, kako bi transplantiral obraz. Ko se nekoč njegova hči ponesreči in si popolnoma poškoduje obraz, zdravnik ugrabi mlado dekletko ter ji ukrade obraz. Toda kmalu začne presajena koža na hčerkinem obrazu razpadati, zato mora zdravnik ponovno ubijati mlada dekleta ter jim krasti obraze. Na koncu se hčerka očetu upre in razkrije njegove zločine. Hčerka hoče namreč ohraniti svoj pravi obraz – svojo poštenost.
3. Danes je postalo zelo modno, da si mladi prebadajo telo, se tetovirajo, itd. Mladi običajno razlagajo, da s tem početjem nasprotujejo modni industriji, ki jim vsiljuje ideale lepote, s katerimi naj bi se identificirali. Ko si mladenka da uhan v nos, s tem izraža svoje lastno dožemanje lepote, ki ne sledi predpisanim idealom. Problem je seveda v tem, da kontrakultura kaj hitro postane prostor, kjer se oblikujejo novi ideali lepote, ki niso nič manj »nasilni« kot dominantna modna industrija. Slednja pa seveda veselo preoblikuje alternativne lepote ideale v svoje ideale. Tako je na modnih revijah danes videti ne le punk frizure, pač pa tudi tetoviranje (ki se seveda lahko odstrani), itd.
4. Iskanje pravil se je dotaknilo tudi ljubezenskega življenja. Velika uspešnica v Ameriki je trenutno knjiga z naslovom *Rules*, ki ženskam daje napotke, kako osvojiti moškega. Vsa strategija knjige *Rules* je v tem, da ob pomanjkanju avtoritete, ki bi dekletom prepovedovala zgodnje spolne stike, jih prepričevala, da morajo biti moškimi nedosegljive, da bodo res izzvale njihovo ljubezen, itd., oblikuje alternativno avtoriteto v obliki Pravil ali *Rules*. Po velikem uspehu knjige napotkov za zapeljevanje sta avtorici ustanovili celo gibanje »Rules girls«. Tako lahko danes dekleta, ki jo mika, da bi poklicala tipa, ki ji je všeč (kar je po *Rules* strogo prepovedano), pokliče »Rules support group«, kjer jo bodo podanice gibanja podučile, kako je treba postopati z moškimi. Pred kratkim sta avtorici uspešnice izdali še nadaljevanje knjige – *Rules 2*, kjer dajeta napotke ženskam, ki so si moškega že dobile, naučiti pa se morajo, kako ga tudi zadržati – seveda tako, da zopet upoštevajo temeljno pravilo: narediti se za čim bolj nedostopen objekt želje.

prav ta vera v fikcijo – ljudi zato vedno bolj zanima, kaj je za zaveso družbenih ritualov, institucij, itd.

Na logiko tega konca verovanja v simbolno fikcijo velikega Drugega najlažje pokažemo ob primeru nedavne smrti princese Diane. Raziskave javnega mnenja kažejo, da večina Britancev jemlje monarhijo kot arhaično institucijo, ki jo je treba ali ukiniti ali pa popolnoma prenoviti. Ljudje torej ne verjamejo več v fikcijo, ki jo je monarhija nekoč predstavljala, v njene rituale, rigidna pravila, itd; včasih se zdi, da le še kraljica verjame v monarhijo. Toda ob Dianini smrti so bili ljudje vidno pretreseni nad dejstvom, da kraljica ni pokazala dovolj čustev, da je bila šele po prepričevanju javnosti pripravljena preko televizije nasloviti ljudstvo. Ljudje torej po eni strani ne verjamejo več v simbolno fikcijo monarhije, toda ob Dianinem pogrebu so bili obsedeni s tem, da bi za to fikcijo videli nekaj »realnega« – kraljico, ki joče v javnosti, nagovarja ljudstvo ter je pripravljena spremeniti stoletja staro pravilo o tem, kdaj zastava pred kraljevsko palačo lahko plapola na polovici droga. Na eni strani imamo torej konec verovanja v fikcijo monarhije, na drugi strani pa obupan apel, naj fikcija postane »realnost«.

Žalovanje Britancev za princeso Diano kaže na to, kako se je danes spremenila narava identifikacije ljudi z njihovimi idoli. V preteklosti so navadni ljudje svoje idole dojemali kot aktivne: bili so pogumni, inteligentni, pripravljeni tvegati, itd. Idoli so torej imeli sposobnosti, ki jih navadni ljudje nimajo, v nekem smislu so bili aktivni zanje. Diana pa je bila idol, ki je bil pasiven za svoje občudovalce. Njeno obnašanje je bilo podobno obnašanju navadnega človeka, ki se npr. nenehno pritožuje nad neko institucijo, pa je vseeno del njene mašinerije (kot je bila Diana del kraljevske naveze); ki rad pomaga revežem, a ne toliko, da bi s tem kakorkoli ogrozil svojo lastno dobrobit. Če so se torej v preteklosti ljudje identificirali z idoli, ki so bili drugačni od njih samih, pa primer Diane kaže, da se danes identificirajo z idoli, ki so takšni kot oni sami – pasivni, ne prav inteligentni, kompromisarski, itd.

Ob odsotnosti nekdanjega verovanja v velikega Drugega se drugače postavlja tudi problem nevarnosti, ki jih subjekt srečuje v vsakodnevem življenju. Sodobno dožemanje nevarnosti je podobno dožemanju seksa ob koncu prejšnjega stoletja. V obeh primerih gre za temo, ki je sicer splošno poznana, a jo nenadoma začnemo sprejemati s strahom. Nekateri teoretiki tako sodobno družbo imenujejo družbo tveganja. Vzrok za to pa je dejstvo, da je »družba postala laboratorij, v katerem nihče več nima nadzora nad



dogajanjem.«<sup>5</sup> Znanstveni poskusi na področju bioinženiringa ter kemične in nuklearne industrije odpirajo možnosti neslutnih sprememb v organizaciji družbe in naravi človeškega življenja; zdi pa se, da v družbi ni nikakršne avtoritete, ki bi zmogla tem spremembam dati pomen.

Avtorji, ki analizirajo problem sodobne družbe tveganja, npr. Ulrich Beck in Antony Giddens,<sup>6</sup> nasprotujejo uporabi pojma postmoderna in vztrajajo, da je sodobna družba nekakšna druga faza moderne. Njihova teza je, da se je moderna danes izvila iz primeža klasične industrijske družbe, ki je predstavljala prvo fazo moderne, vendar pa je problem v tem, da postindustrijsko družbo in radikalne spremembe, ki so se v njej zgodile, še vedno presojava s kategorialnim aparatom zgodnje moderne. Teoretiki družbe tveganja se tako sprašujejo, kako osmisлити te spremembe, ne da bi padli v »postmoderni obup«, in ponuditi politiko, ki bi bila »realistična« in bi ponujala določeno upanje v možnost političnih sprememb.

Temeljna teza teorije tveganja je, da tveganje danes ni več dojet kot nekaj danega, kot nekaj, kar bi bilo posledica vpliva narave na nas, ampak kot nekaj, kar je posledica našega vpliva na naravo. V sodobni družbi ne verjamemo več v usodo, saj jo je nadomestilo naše načrtovanje prihodnosti s pomočjo znanosti in tehnologije. Nevarnost tveganja zato ne prihaja od zunaj, ampak od znotraj – iz samih naših odločitev, ki nastajajo na področju znanosti, politike, ekonomije, itd. Družba tveganja je nastala na tisti točki, ko je po eni strani narava kot taka prenehala obstajati, ko smo se torej pričeli bolj bati nevarnosti človeškega poseganja v naravo kot pa nepredvidljivih naravnih katastrof, po drugi strani pa je družba tveganja vezana tudi na konec tradicije. Danes, ko ne verjamemo več v tradicionalne vrednote, moramo nenehno sprejemati nove odločitve, ki pa proizvajajo nova tveganja. Beck vzame za primer fenomen norih krav v Veliki Britaniji. Jasno je, da se ta katastrofa ni zgodila kot čisto naravna katastrofa, ampak sta jo povzročila sodobna znanost in kapital – znanstveni eksperimenti, ki so privedli do novih načinov krmljenja živine, katerih namen je bil seveda povečanje dobička, so kot stranski učinek proizvedli bolezen norih krav. To tveganje ima torej svoj vzrok v okviru družbenih institucij. Družba tveganja

5. Ulrich Beck, »Politics of Risk Society«, v: *The Politics of Risk Society*, ur. Jane Franklin, Polity Press, Cambridge 1998, str. 14.

6. Cf. Ulrich Beck, *Risk Society*, Sage, London 1992; Antony Giddens, *Beyond Left and Right*, Polity Press, Cambridge 1994; ter Ulrich Beck, *The Reinvention of Politics*, Polity Press, Cambridge 1997.

je potemtakem družba, ki jo obvladujejo spoznanja visoke tehnologije in znanosti, ki jih nihče več prav ne razume, ki pa proizvajajo neslutene posledice za našo prihodnost.

Bistveno za sodobno družbo tveganja je tudi, da hoče nenehno napovedovati in preprečevati tveganje, vendar pa prav ta proces modernizacije, ki poskuša tveganje nadzorovati, sam na sebi nenehno proizvaja nova tveganja. Tako je družba postala »laboratorij, v katerem ni nikogar, ki bi bil odgovoren za izid eksperimentov.«<sup>7</sup> Bistveno za sodobna tveganja je, da so nekakšni človeško generirani hibridi: »Vključujejo in združujejo politiko, etiko, matematiko, množične medije, tehnologije, kulturne definicije in napovedi. V družbi tveganja je sodobna družba postala reflektivna, kar pomeni, da je postala tako tema kot tudi problem za samo sebe.«<sup>8</sup> Če je v preteklosti ob tveganju predstavljalo problem to, kako napovedati in obvladati nekaj nepredvidljivega (npr. naravno katastrofo), pa so današnja tveganja »proizvedene nepredvidljivosti« (Giddens). Subjekt ni več tisti, ki se odloča, da se bo podal v neko tveganje, pač pa nasprotno tveganje subjektu nenehno vsiljujejo znanost, politika, itd., ki ustvarjajo eksperimente, za katere nihče ne more predvideti, kaj pravzaprav pomenijo za prihodnost človeštva. Ne le, da niti sami znanstveniki ne vedo, kaj bodo prinesli njihovi eksperimenti, tudi politiki ne vedo, kako ravnati s sodobnimi znanstvenimi spoznanji. Za sodobna tveganja torej nihče ni odgovoren, še posebno ne državna birokracija, ki ni nič drugega kot »oblika organizirane neodgovornosti.«<sup>9</sup>

Če je v prvi fazi moderne družbe opravičevala tveganja kot nekakšne stranske produkte industrializacije (ki je bila predstavljena kot težnja k nekemu skupnemu dobremu), pa je danes družba postala reflektivna – sodobna družba samo sebe ocenjuje in kritizira kot družbo tveganja.

Na vprašanje, kdo je politični subjekt družbe tveganja, Beck odgovarja, da je ta subjekt hkrati vsak in nihče. Sama tveganja so namreč nekakšni kvazi-subjekti: tveganja, ki smo jim priča danes, so namreč proizvod dinamike razmerij med znanostjo, institucijami in politiko, ki sama iz sebe proizvaja spremembe, ki tako rušijo moč državne birokracije kot tudi na novo postavljajo meje sodobne politike. Sama tveganja tako postanejo nekakšni »dejavniki«.

Temeljna dilema teoretikov družbe tveganja je, kako misliti te spremembe. Problem sodobne družbe je, da pri spopadanju s problemom tveganja še vedno

7. Ulrich Beck, »Politics of Risk Society«, str. 10.

8. *Ibid.*, str. 11.

9. *Ibid.*, str. 15.

uporablja terminologijo 19. stoletja, kot npr. idejo napredka, blagodejnih tehnoloških sprememb, itd. Dogajanja v sodobni družbi pa je treba nanovo osmisлити, a ne s pomočjo postmodernih poskusov subvertiranja pojmov, ki jih je razvilo razsvetljenstvo, ampak z radikalizacijo teh pojmov. »Kar protrebujemo, ni nič drugega kot drugo razsvetljenstvo, ki bi odprlo našega duha, oči in institucije za nevarnosti, ki jih je industrijska civilizacija naprtila sama sebi.«<sup>10</sup>

Ko avtorji teorije družbe tveganja kritizirajo postmodernizem, ponujajo zelo poenostavljeno podobo tega, kaj naj bi postmodernizem bil. Zanje je postmodernizem pesimistična ideologija, ki se ukvarja z analizo diskurza, je kritična do velikih teorij in predvsem do razsvetljenstva. A če vzamemo za enega vodilnih teoretikov postmoderne Jamesona, ne smemo pozabiti, da zanj postmoderna ni nič drugega kot do konca prignana moderna. Mnogim teoretikom postmoderne se sicer lahko upravičeno očita, da se izgubljajo v tekstualnih analizah, ki imajo zelo malo zveze z »realno« politično situacijo. Toda pri teoretikih t.i. druge moderne se postavi vprašanje, kaj natanko pomeni njihovo vztrajanje na stališču, da je treba oblikovati realistično politiko, ki se npr. ne bo zavzemala preprosto za modernizacijo družbe, ampak se bo posvetila predvsem problemu meja in nasprotij, ki jih proizvaja sama modernizacija? Ob notranjih nasprotjih modernizacije nujno zadenemo ob problem kapitala. Vprašanje, ki se ob tem postavlja, je naslednje: ali je sodobna družba razvitega kapitalizma model družbe, ki ga vsi bolj ali manj univerzalno sprejemamo, ali pa si je še možno zamišljati neko alternativo temu družbenemu redu?

Ko teoretiki družbe tveganja poudarjajo, da v sodobni družbi nihče več ni na oblasti in da ni več jasno, kdo vleče niti, seveda ob tem nimajo nikakršne iluzije, da se danes lahko vrnemo k starim modelom avtoritete, ki so obvladovali zgodnjo moderno. Njihov problem je, kako »ukrotiti« nove »avtoritete« – nevidne spremembe, ki izhajajo iz spleta odnosov med znanostjo, družbenimi institucijami in politiko. In rešitev, ki jo ponujajo, je parlamentarna demokracija bolj demokratičnega tipa, v kateri bo pri odločitvah udeleženo večje število ljudi in bo politika dejansko bolj na oblasti, ko gre za odločanje o vplivu znanosti. Problem pa je v tem, da v sodobni družbi mesto oblasti ni prazno – zaseda ga namreč kapital, predvsem v oblikah multikorporacij. Kapital je tisto, kar vse bolj kreira ne le znanstveni razvoj, ampak tudi politiko in zakone.

10. Cf. Ulrich Beck, *Was ist Globalisierung?*, Suhrkamp, Frankfurt 1998. Glej tudi, *Riskante Freiheiten*, ur. Ulrich Beck in Elisabeth Beck-Gernsheim, Suhrkamp, Frankfurt 1994.

Ni se torej težko strinjati s tezo, da si tudi dandanes ljudje želijo, da bi nekdo bil na oblasti in torej bil sposoben sprejemati dolgoročne odločitve za razvoj družbe in imel nekako pod nadzorom razvoj znanosti. Problem pa je v tem, da prav multikorporacije ponujajo nove oblike avtoritete, s katerimi se ljude zelo lahko identificirajo.

Danes se je nujno sprijazniti z dejstvom, da je tradicionalna patriarhalna družina z močno očetovsko figuro na čelu stvar preteklosti. Naj si konservativci še tako prizadevajo za vrnitev k starim oblikam skupnosti, poti nazaj ni. Paradokso pa je družino danes nadomestila korporacija. Tu seveda ne moremo preprosto trditi, da so direktorji postali nekakšne nove očetovske figure. Stvari so veliko bolj zapletene.<sup>11</sup> Sodobna korporacija se ponuja kot institucija, v kateri se zdi, da ni nihče na oblasti, oz., ki ima zelo benevolentnega vodjo, ki pa vseeno drži v svojih rokah vse niti.

Logiko delovanja takšne nove avtoritete je dobro opisal Douglas Coupland v romanu *Microserfs*,<sup>12</sup> ki je nekakšen opis vsakodnevnega življenja uslužbencev *Microsofta*. Uspeh te korporacije temelji na tem, da zaposluje izjemno nadarjene mlade hackerje, ki se močno identificirajo s svojim vodjem Billom Gatesom. Bill deluje kot brat, podobnik (kot mlad entuziastičen hacker), ki ga je zelo redko videti – če se ti uspe srečati z njim, je učinek skoraj tak, kot da bi se ti prikazal Bog. Za to benevolentno podobo Billa pa se nahaja neka druga podoba: Bill namreč hkrati nastopa kot kruti oče, ki se pojavi nepričakovano in kaznuje ali poveliča »sinove«. Bill torej najprej deluje kot ideal, vzornik, s katerim se mlad hacker z lahkoto identificira, hkrati pa deluje tudi kot nadjazovska figura, kot kruti gospodar, ki ga ne vidiš, on pa te lahko ves čas nadzoruje. Za uslužbenca je vselej skrivnost, kako se Bill odloča, ko promovira ene in poniža druge: Billov e-mail, ki ga občasno prejme posamezni uslužbenec, je kot grozljivo sporočilo, ki posameznika obupno zadolži ter ga naredi krivega, ne da bi ta natančno vedel, česa je kriv. Tisti, ki jih je Bill po e-mailu pokaral zaradi slabega dela, tako doživljajo popolne psihične zlome.

11. Današnja mladina v anketah rada poudarja, da si v svojem odraslem življenju želi predvsem družino, ker je večina zaradi ločitve staršev oz. njihove prezaposlenosti v svojem otroštvu ni imela. Toda ker so ti mladi že izkusili »svobodo«, ki jo prinaša individualizacija, ni pričakovati, da bi pristali na samoodrekanja in podrejanje, ki ga zahteva oblikovanje tradicionalne družine. Kot alternativna družina, kjer se lahko izrazijo kot individui s svojo kreativnostjo, hkrati pa imajo nek odnos do avtoritete, se jim tako ponuja prav korporacija tipa *Microsoft*.

12. Cf. Douglas Coupland, *Microserfs*, Flamingo, London 1996.

Težave se pričnejo takrat, ko hackerji izgubijo svojo začetno kreativnost in zagnanost. Kot hacker si najet predvsem zato, da si to, kar si – odštekani mladec (tudi okolje je netradicionalno – daje videz sproščene igralnice z računalniki), ko pa sam ne zmoreš več biti kreativen, te to popolnoma zlomi.

Zanimivo je, da se poslovni prostori *Microsofta* imenujejo »campus« – kajti tudi način življenja v njih poskuša posnemati življenje v učnih ustanovah. Tako je popolnoma zabrisano dejstvo, da gre za korporacijo, ki v prvi vrsti skrbi za dobiček. Uslužbenci poleg tega sprejemajo ideologijo, da je njihovo delo na računalniških programih v prvi vrsti namenjeno družbenemu dobremu – seveda pa morajo ob tem dobro zaslužiti. Ideologija korporacije je vezana tudi na mit o mladosti – dober hacker je mlad hacker in po 35 letu je hacker za na odpad. Za uslužbence ni življenja izven korporacije: delajo vse vikende, tudi živijo v nekakšnih skupnostnih hišah, družijo se le med sabo in seveda predvsem tekmujejo, kdo bo boljši in tako priznan od Billa.<sup>13</sup>

Ta nova oblika korporacije se opira na dva bistvena elementa spremenjene oblike subjektivnosti v sodobni družbi. Pri zaposlovanju kadrov se dobro zaveda, da se subjekt danes ni pripravljen preprosto podrediti avtoriteti, ampak se hoče s svojim delom »notranje« izraziti. Delo torej mora biti načrtovano tako, da lahko subjekt uporabi svojo kreativnost. Pri tem ni pomembno le to, da posameznik pokaže svoje znanje, pač pa mora biti predvsem pripravljen tvegati in biti zmožen izumljati nova znanja. Zato korporacije, kot je *Microsoft*, zelo podrobno spremljajo učna leta mladih nadarjenih študentov in najamejo tiste, ki nimajo le dobrih ocen, ampak imajo tudi žilico za raziskovanje novega. Najbolj iskani kadri so zato rahlo umetniško nadarjeni mladci, ki se upirajo tradicionalnim kalupom obnašanja. Korporacija pa se tudi zaveda, da mladi danes ne pristajajo več na podrejanje avtoritetam. Sam kolidž namreč vse bolj

13. Danes obstaja resna bojazen, da bo *Microsoft* v prihodnosti vzpostavil popoln nadzor ne le nad računalniško industrijo, ampak nad celotnimi telekomunikacijami v svetovnem merilu. Bodočo moč *Microsofta* v 21. stoletju primerjajo z močjo britanskega imperija v preteklem stoletju ali z močjo ruske Partije v tem. Ameriški borec za pravice kupcev Ralph Nader je pričel pravo kampanjo proti *Microsoftu* z organizacijo konferenc in z osveščanjem javnosti o totalitarni moči *Microsofta*, ob tem pa je naletel na izjemen strah ljudi, ki delajo v računalniški industriji. Tudi če se nasprotniki *Microsofta* zasebno strinjajo s tem, da je treba moč *Microsofta* omejiti, pa tega nikakor niso pripravljeni javno izreči, saj vedo, da lahko Bill že jutri uniči njihovo kariero. Billova moč ne leži le v denarju, ki mu omogoča, da nasprotnikom odkupi kader ter počasi uničuje svojo konkurenco; njegova moč je v tem, da je izredno prilagodljiv: »Ne bo potegnil meča, če lahko ponudi korenček.« Cf. *Independent*, 18. 11. 1997.

deluje kot nekaj podaljšek družine: vzdušje je izjemno permissivno, učitelji so nekakšni benevolentni starši, itd. Korporacija se tako ponuja kot institucija, kjer bo posamezniku omogočeno nadaljevati brezskrbno študentsko življenje, hkrati pa bo za svojo genialnost še dobro plačan. Toda kmalu se izkaže, da korporacija ni nova topla družina, ampak mašinerija, ki jo obvladuje kruta logika kapitala.

Ta primer delovanja sodobne korporacije postavlja v drugačno luč tudi problem teorije tveganja in njeno tezo, da v sodobni družbi ni nihče na oblasti. Kot smo že dejali, je danes na oblasti kapital, in kar je še pomembnejše: avtoriteta, ki je nanj vezana, deluje v obliki nadjazovskih figur, ki konstantno sprožajo občutke negotovosti in krivde. Prav zato smo danes obsedeni z ustanavljanjem vedno novih ctičnih komitejev, oblikovanjem novih pravil, itd. Ali ni iskanje novih pravil povezano tudi s tem, da na ravni globalnih sprememb v družbi ne moremo narediti ničesar oprijemljivega, ker pač logika kapitala postaja vse bolj neodvisna od katerekoli politike? Hkrati pa ob novih oblikah avtoritete tudi nikoli ne vemo, pri čem smo, ustanavljanje komitejev pa nam daje vsaj iluzijo, da lahko njihovo netransparentnost vsaj nekoliko nadzorujemo.

Toda če se po eni strani danes resnično soočamo z občutkom nepredvidljivosti tveganj, ki jih prinaša nova tehnologija, in s strahom pred nenadzorljivostjo razvoja družbe, pa imamo po drugi strani opraviti tudi s strahom pred tem, da bo prihodnost popolnoma nadzorljiva. Strah pred genetskimi raziskavami je namreč tudi strah pred možnostjo, da bi subjekt lahko že ob rojstvu izvedel vse o svojem življenju: od tega, katere bolezni ga čakajo, do tega, kdaj bo umrl. Poseg v genetski ustroj človeka pa naj bi hkrati omogočil tudi popolno predvidljivost človekovega razvoja. Znanstveno fantastični film *Gattaca* (Andrew Niccol, 1997) se ukvarja prav s fantazmo takšne popolnoma genetsko programirane družbe, kjer so popolni ljudje spočeti z najboljšo kombinacijo genov in zato po svojih sposobnostih daleč prekašajo tiste, ki bo bili spočeti po naravni poti. Na eni strani imamo Vincenta (Ethan Hawke), ki je bil spočet kot »love child«, brez genetskega predprogramiranja, medtem ko je njegov brat Anton (Loren Dean) produkt skrbno načrtovanega genetskega inženiringa in ima zato vse možnosti, da v življenju uspe. Vincent ima močno željo, da bi postal del projekta *Gattaca*, ki skrbno izbira ljudi za pot v vesolje. Ker Vincent kot »navaden« človek ne more biti izbran za projekt, združi svoje sile s hendikepiranim »popolnim« človekom Jeromom (Jude Law). Vincent in Jerome do potankosti izdelata načrt, kako bo Vincent impersoniral Jeroma. Posebno sta pozorna na dejstvo, da so kandidati za projekt nenehno pod genetskim nadzorom – vsi

prstni odtisi posameznika, celo izpadli lasje, namreč omogočajo popolno kontrolo nad kandidati. Kontrola se še posebno zaostri, ko je ubit načrtovalec projekta *Gattaca*. Vincent postane glavni osumljenec, ko nekoč po naključju najdejo njegovo trepalnico. Preiskovalec umora je Vincentov brat Anton. Po vseh peripetijah z iskanjem morilca se končno izkaže, da je Vincent nedolžen. Na koncu Vincentu le uspe priti na vesoljsko ladjo s pomočjo pretvarjanja, da je Jerome, medtem ko pravi Jerome naredi samomor.

Brata Vincent in Anton nenehno tekmujeta v tem, kdo je hitrejši v plavanju. To tekmovanje seveda uprizarja napetost, ki obstaja med njima zaradi različne genske strukture. Vincent je ljubosumen na bratovo popolnost, kajti Vincentova genetska struktura je veliko slabša od bratove; Vincent je manj inteligenten, hkrati pa lahko pričakuje tudi veliko krajše življenje od brata. Kljub svojemu sovraštvu do Antona Vincent slednjemu reši življenje, ko Anton nekoč omaga pri njenem plavalnem tekmovanju. Če je Anton nekakšen »hudobni« klonirani človek, pa Jerome predstavlja »dobrega« dvojnika. Ko se Vincent in Jerome pričneta pretvarjati, da sta en sam človek, gre pri tej združitvi predvsem za prizadevanje, da bi dober genetski material nekako dobil dušo. Sam Jerome namreč pravi, da je on dal projektu samo telo (svoj genetski zapis), medtem ko je Vincent prispeval svoje sanje. Moto filma je torej: dobri geni lahko nekaj storijo le, če so združeni s sanjami oz. s stremljenjem, ki ga imajo »navadni« ljudje.<sup>14</sup> In ko sanje končno zmagajo (ko Vincent doseže svoj cilj), Jeromu ne preostane drugega, kot da se izniči, saj noče ostati le telo brez duše.

Tisto, kar gene naredi učinkovite, je potemtakem subjektova želja preseči svojo danost. Želja subjektu tudi omogoči, da preseže meje svojega lastnega telesa. Vincent namreč nima genetskih sposobnosti, ki bi mu omogočile postati kandidat za odhod v vesolje. Ko se prične pretvarjati, da je Jerome, sicer prelisiči avtoritete, toda sam še vedno poseduje le svoje pomanjkljivo telo. Vincentovo navdušenje in želja po odhodu v vesolje pa ne pomagata le njemu samemu, da preseže meje svojega telesa; Vincent namreč s tem pomaga tudi Jeromu, saj da smisel njegovemu življenju.

Tako film *Gattaca* kot film *Brez obraza* se poigravata z idejo vsemogočnosti znanosti v bližnji prihodnosti. Filma sta si podobna tudi v tem, da poskušata pokazati, kako subjekt vselej potrebuje svojega dvojnika, da izrazi to, kar je v njem več kot on sam. Film *Brez obraza* sicer igra na idejo dobrega in slabega, toda njegova temeljna poanta je, da dobro nujno potrebuje slabo in obratno.

14. Film so oglaševali z geslom: »There is no gene for the human spirit.«

Preden je Archer prevzel obraz svojega sovražnika Castorja, je bil zamorjen človek, brez veselja do življenja, ignorantni do žene in hčerke. Če je bil Archer brez strasti do življenja, pa je bil hudobni Castor prepoln te strasti – užival je v seksu, denarju in seveda v ubijanju. Vsa kolobocija z zamenjavo identitete na koncu privede do tega, da Archer, ko zopet dobi svoj obraz, le ohrani nekaj Castorjevega duha – postane bolj strasten mož in oče. Tako kot je v *Gattaci* Vincent s svojim navdušenjem dal življenje Jeromovemu genetskemu materialu, da hudobni Castor energijo preresnemu Archerju.

Če problematiko obeh filmov prevedemo v jezik psihoanalize, lahko rečemo, da je edina rešitev za subjekta prihodnje, genetsko nadzorovane družbe to, da ostane razcepljeni subjekt. Sodobna znanost je sicer že zdavnaj pometla s psihoanalitičnimi pojmi kot so nezavedno, želja, gon, itd., in odgovor na vse zagate subjekta išče v genih, toda zdi se, da nas pred preveč predvidljivo družbo prihodnosti lahko reši le to, da subjekt ohrani svoj temeljni razcep, pa čeprav je prav subjektova zagata, ki jo povzroča ta razcep, sploh privedla do razvoja znanosti.



Alain Abelhauser<sup>1</sup>

## SOLARIS

Omemba predmeta, ki vam ga danes predlagam v obravnavo, zbuja v meni neko določeno nostalgijo. Najprej zato, ker črpa iz literarnega žanra, ki je danes nekoliko zastarel, žanra, ki so ga poimenovali »znanstvena fantastika«. Glede na temo teh »Dnevov« boste priznali, da je vseeno potrebno, da nekateri izmed nas to tvegamo. In to sem tudi storil – kar ni bilo pretežko, moram reči, ker konec koncev ne gre za nič drugega, kot je dobro pripomnil Hervé Castanet, kot da vzamemo naslov našega kolokvija dobesedno.

Nostalgija torej, ko omenjam znanstveno fantastiko, ker je to tip literature, ki sem ga med prebiranjem tega in onega odkril popolnoma sam konec šestdesetih let – čisto na začetku svoje pubertete – seveda z neko, za te okoliščine značilno, strastjo. Toda sedaj, s perspektive neke precej udobne naknadnosti, imam občutek, da takole ne priklicujem le svoje lastne pubertete; zdi se mi, da gre tu za nekaj, kar je na puberteti generičnega; z drugimi besedami, znanstvena fantastika kot romaneskna zvrst se mi zdi zelo pubertetniška. Zakaj? Čisto preprosto, ker mislim, da znanstvena fantastika ni zvrst, ki bi se uvrščala, kot so trdili, med čudežno, fantastično in čudno,<sup>2</sup> in ki bi hotela združiti znanost in domišljijaskost ali znanost in spekulacijo. Prej bi dejal, da je značilnost znanstvene fantastike neke vrste pretenzija – nezaslišana, če dobro pomislimo – po tem, da bi v, denimo, znanstvenem diskurzu (ki bi bil temu primerno urejen) zazvenela neka subjektivna dimenzija. Zato lahko pojav znanstvene fantastike časovno določimo, in še več, v njeni povezavi z določeno kulturo, imaginarijem in tipom družbene vezi vidimo razloge za njen enkratni (in hipni) razcvet.

Stvari bom poskusil povedati nekoliko drugače. Zdi se mi, da je za znanstveno fantastiko značilno hotenje ponovno vzpostaviti *nekaj subjekta* prav tam, od koder je izključen – v znanstvenem diskurzu –, oziroma resnici ponovno dodeliti mesto in status natanko tam, od koder jo obravnavanje

1. Profesor psihopatologije na Université de Rennes II.

2. Ali razdelila med vse tri zvrsti. Prim. T. Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, Seuil, Pariz 1970.

vednosti izključuje. Ta pretenzija in to hotenje sta seveda enako prazna, a nastopita lahko zgolj, ne z razvojem znanosti in tehnik, ampak z vdorom znanstvenega diskurza v kulturo neke dobe in tudi s težnjo slednje, da napiše svojo lastno zgodovino in proizvede lastno kritiko. Skratka, predlagam vam, da znanstveno fantastiko vzamete hkrati kot *verovanje*, verovanje, da bi se tisto, kar je iz znanosti izključeno, lahko vrnilo v ... – kje torej, v fikciji?<sup>3</sup> to ostaja vprašanje – in kot preizkus tega verovanja, kar ima po mojem mnenju za posledico lahko le, da pokaže njegovo mejo. Znanstvena fantastika torej kot pubertetniška kriza znanosti ali morda kot vrnitev dobe fikcije – razen če seveda ne velja ravno nasprotno. To bi nekako tudi pokazalo – kar je popolnoma naključna pripomba –, da je od znanstvene fantastike do gnoze konec koncev samo en korak; tu mislim na primer na to, kar so v šestdesetih letih pravilno imenovali *princetonska gnoza*.<sup>4</sup> In končno, da pri znanstveni fantastiki ne gre toliko za znanost, ampak za neke *sanje znanosti* – vrnitev potlačenega, skupaj s tistim, kar ohrani od potlačitve? –, kjer se razkriva – kakšno razočaranje, kajne, toda dobro vemo, da je razočaranje pogosto kriterij pravilnosti opazovanja –, kjer se v splošnem razkriva, da ko enkrat spodleti »ponovna vpeljava subjekta«, ostane zgolj to, da se zadovoljimo z neko humanistično težnjo ...

Pustimo to. Vračam se k svoji nostalgiji. Drugi razlog zanjo je omemba dela, za katerega vam predlagam, da ga to dopoldne natančneje obravnavamo: *Solaris*. Pravzaprav gre za knjigo, ki je zagotovo zaznamovala nekoga, ki zame ni bil nepomemben, in ki se ga nekateri med vami morda spominjate: Jean-Pierra Bauerja. Zagotovo ga je zaznamovala, sem dejal, ker sem ga večkrat slišal omeniti to delo, ne da bi se mogel sedaj spomniti, kaj je o njem rekel, razen da je v njem videl metaforo za nezavedno. To seveda ni bilo brez povezave z mojo željo, da se tega besedila znova lotim in da se ga seveda lotim v nekoliko drugačni perspektivi.

*Solaris* je roman poljskega avtorja Stanislava Lema, ki je izšel leta 1961, v francoščino pa je bil pri Denoëlu preveden leta 1966. Tarkowski je leta 1972 posnel film. Predstavljam si, da nekateri med vami poznajo enega ali drugega. Vseeno bi vam lahko predlagal, da zgodbo povzamemo, kar bi me vpisalo

3. [Francoski izraz za znanstveno fantastiko je *science-fiction*. Avtor tu in v nadaljevanju pogosto uporablja samo izraz *fiction*, ki se nanaša tako na literarno zvrst kot na fikcijo nasploh. To dvoumnost je treba imeti pred očmi v nadaljevanju besedila. (Op. prev.)]

4. Prim. R. Ruyer, *La gnose de Princeton*, Fayard, Pariz 1974.

naravnost v freudovsko tradicijo, ki se je začela z *Gradivo*. Veste, da ta ne pomeni interpretirati kako delo v smislu hoteti iz njega izvleči resnico, ampak prej dojeti tisto, kar neko literarno delo [*oeuvre de fiction*] pove s svojimi lastnimi sredstvi – se pravi prav zaradi tega, ker ima strukturo *fikcije* –, tako da se zanj lahko izkaže, da je anticipacija tega, kar se sama psihoanaliza trudi formulirati na svoj poseben način. Psihoanalitik lahko ugotovi, da je tisto, kar poskuša precizirati, *že tu, že izjavljeno* v nekem romanesknem delu. Toda prav tako veste, da se freudovska metoda pravzaprav začne tako, da si prisvoji izjavo dela, preprosto ga povzame – kar pomeni, da se polasti njegovih besed in jih, vsaj za čas tega izjavljanja, napravi za svoje.

Težko si predstavljam, da bi vas s takšnim postopkom preslepil. Torej vam *Solarisa* ne bom povzegal. Raje bi vam predlagal neko branje, za katerega bi želel, da bi bilo kar najbolj lahkotno; glosa, ki bo seveda imela vrednost *puntuacije* in ki bo pretendirala na to, da (skoraj) zadošča sama sebi, kar pomeni, da praktično ne bo sklicevanja na druge komentarje – vrednost bo (za nekoliko analitična ušesa, se razume) imela preprosto sama zase.

\* \* \*

Zgodba se začne s prihodom pripovedovalca na Solaris. To je – kar bomo izvedeli iz koščkov, raztresenih po celem romanu – planet, ki so ga ljudje odkrili stoletje in pol poprej, popolnoma prekrit z morjem, in za katerega ni bilo posebnega zanimanja, dokler niso opazili, da njegova orbita ne ustreza nobenemu splošno priznanemu zakonu fizike. Solaris se vrti okoli dveh sonc in, če verjamemo astrofizikom, zato ne more imeti stabilne krožnice. Kljub temu jo ima. Večkrat so ponovili vsa opazovanja, vse izračune, dokler ni zmagalo očitno. Krožnica Solarisa lahko krši vse zakone fizike le iz enega samega razloga: spreminja jo proces, o katerem se ne ve nič, vodi pa planet po umetni orbiti, ki ohranja fizične pogoje na njegovi površini kolikor toliko konstantne. Ali proces tega tipa ne predpostavlja, da je na delu neka inteligenca?

Na planet – pravzaprav na mesto nekoliko nad oceanom – so torej pošiljali opazovalne odprave, ki so kmalu postavile hipotezo, da je planet živ. Po eni strani ga ne sestavlja inertna materija, ampak koloidna substanca, ki kmalu »odmre«, če jo ločimo od celote; po drugi strani pa se pogosto strjuje na tej ali oni točki svoje površine in tako ustvarja »konstrukcije« raznih vrst, trajanj in velikosti, od katerih lahko nekatere dosežejo več desetih kilometrov, »konstrukcije«, ki opazovalce spominjajo na mesta, vrtove ali pokrajine, od

katerih so ene bolj fantastične od drugih – te se oblikujejo, razoblikujejo in preoblikujejo v vseh mogočih ritmih, medlo ali zelo intenzivno ...

Živi ocean – oziroma ocean, ki ga imamo lahko samo za živega – je takrat postal najbolj strasten objekt raziskav, s katerim so se ljudje kdajkoli srečali. Iz teh izhodišč je nastala posebna znanost z mnogimi delitvami in posebnostmi: *solaristika*, ki sega od astrofizike do biokemije, od planetarne klimatologije do semiologije, od citologije do psihologije. Iz odkritij in zagat se je razvila živa znanost mnogih vidikov, s katero nam roman ne prizanaša (to je ena od domislic – vidite torej, kako daleč smo od malih zelenih marsovčkov): pripoved je posuta z odlomki iz različnih razprav, od katerih so nekateri dolgi in suhoparni. Difuzna znanost, ki se razvija v več etapah: najprej dolga opazovanja, ki jim ne uspe najti kake koherence, sistema – logike, če rečemo naravnost – v stvaritvah oceana, in še manj namena, želja ali cilja, in ki se izgublja v napornih poskusih opisov, poimenovanj in klasifikacij. Nato na vseh možnih ravneh izvajajo številne znanstvene eksperimente, ki ne prinesejo nič boljših rezultatov kot taksonomske študije, med drugim v perspektivi vzpostavitve stika z oceanom. In vzporedno še hipoteze, spekulacije, teorije, v redu in neredu, ki ne razkrijejo – kar nam pove pripovedovalec, ki je tudi sam seveda znanstvenik na odpravi na planetu in znatno razočaran –, ki nam ne razkrijejo ničesar, razen skrite želje njihovih različnih avtorjev.

Preden vstopimo v pravo zgodbo, se za trenutek ustavimo. Če iz tega romana napravimo neke vrste parabolo, bi ta v naših ušesih lahko zvenela nekoliko nenavadno. Ne bom govoril o samem oceanu, pa če nas še tako asociira, še posebej v smeri Freudovih razmišljanj v prvem poglavju *Nelagodja v kulturi*, na religijo, iluzijo in slavni »oceanski občutek«. Vzporedno z razvojem solari-  
stične znanosti pripovedovalec tudi aludira na »neznanstvene«  
spekulacije, med katerimi si nekatere iz oceana očitno ne obotavljajo napraviti boga in si izmišljati, kako ga častiti. Raje bi poudaril nekaj drugega. Kaj v tem, o čemer sem govoril do sedaj, predstavlja ta fikcija? Človeška bitja, soočena z *neko stvarjo*, o kateri ne vedo ničesar – toda do katere poslej ne morejo biti ravnodušna – in pravzaprav zaznavajo le njene učinke, ki jih poskušajo interpretirati na vse možne načine, toda na koncu osvetlijo le nekoherenten značaj, očitno brezplodnost – o kateri vsakič odkrijejo, da tu, z eno besedo, »nekaj šepa«. Nas to ne spominja na nič? To lahko razumemo na najmanj dva načina, ki sta si sicer zelo podobna. Iz oceana lahko napravimo utelešenje *vzroka*, se pravi tega, kar proizvaja učinke (ki vztrajajo), ne da bi se samo razkrilo, pri čemer seveda vemo, da je to mesto vzroka, ki šepa v produkciji svojih učinkov, natanko to, ki

ga je Lacan pripisal nezavednemu, kot ga je zaslutil Freud.<sup>5</sup> Ali pa lahko iz tega oceana napravimo neke vrste figuracijo Drugega, velikega Drugega, za katerega se predpostavlja, da ve svojo resnico, ampak za katerega se (skoraj) vedno izkaže, da tega mesta ne more obdržati, in ki, ko z njega zdrsne, ko se tudi sam razkrije kot manjkav, želji priskrbi njeno jamstvo.

Vrnimo se k zgodbi. Rekel sem, da se začne s prihodom pripovedovalca na opazovalno postajo na Solarisu. Ta je poslej skoraj zapuščena. Intenzivnemu obdobju raziskav in refleksij je sledil čas obupovanja in pričakovanja. Več kot stoletje zatem, ko so ocean odkrili, je ta še vedno enako skrivnosten. Njegove »dejavnosti« se ponavljajo brez očitnega reda. Videti je, da se ne meni za ljudi in da ne reagira na nobenega njihovih številnih poskusov vzpostavitve komunikacije. Ali je inteligenten, ali razmišlja, ima zavest, voljo, se ravna po kakem čudovitem načrtu? Ali je kozmičen debil, otročji bog, metafizični *Unerkannt*? Na ta vprašanja so ponudili vse odgovore, ne da bi lahko potrdili tudi najšibkejšo premiso. Tako se je za stvar polagoma najprej nehalo zanimati javno mnenje, nato pa še sami znanstveniki ...

Pripovedovalec torej prispe na Solaris. Okrepil bo malo ekipo treh ljudi, ki je še tam. Takoj ko stopi na postajo, se mu vse zazdi čudno, v neredu. Eden od njegovih kolegov je prejšnji dan napravil samomor. Druga dva ga sprejmeta distancirano in skrajno previdno, kot da bi dvomila, da je to res on. In poskušata ga posvariti, s prikritimi besedami, da se mu lahko pripeti – kaj? Priznata, da o tem ne moreta reči ničesar.

Dejansko, kot ste lahko uganili, se bo nekaj zgodilo. Ko se po prvi noči na postaji prebudi, je nekdo tam, ob njegovi postelji, in čaka, da se bo prebudil. Seveda ne kdorkoli: mlada ženska, ki jo je ljubil v prejšnjih letih in ki se je ubila, ko jo je hotel zapustiti.

Prebujenje načeloma omogoča pobeg pred moro – ne potopitev vanjo. Vendar se našemu junaku zgodi prav to. Hitro odkrije, katere so glavne značilnosti »mlade ženske«. Skoraj v vsem se ujema s tisto, ki je bila njen človeški model: natančno ji ustreza po fizičnem izgledu, osebnosti in spominih, le nekoliko je zmedena, ker ne ve natančno, kje je, ne spominja se niti, kaj se ji je pred kratkim pripetilo – v nekem trenutku, ko se bo tega zavedla, bo poskušala najti

5. Prim. J. Lacan, *Le séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Pariz 1973, str. 25 (slov. prev. Cankarjeva založba, Ljubljana 1980, str. 34): »... vzrok je lahko samo vzrok nečesa, kar šepa ... freudovsko nezavedno [se] umešča prav v to točko, v točko, kjer med vzrokom in tistim, kar ta vzrok določa, vselej nekaj šepa.«

razlog v tem, da se bo na primer vprašala, če ni bila bolna – niti, seveda, kakšen je bil njen tragični konec, in v njenih spominih so anahronizmi, ki našemu pretresenemu, a prisebnemu junaku dejansko razkrivajo, da so sestavljeni iz njegovih spominov nanjo. Ima pa pa še nekatere dodatne značilnosti, za katere bi lahko rekli, da so bolj nečloveške: ne more se fizično oddaljiti od njega; če do tega pride, jo zajame skrajna panika, ki jo požene skozi utrjene zidove, samo da je spet ob njem. In takorekoč neuničljiva je: njena poškodovana tkiva se hitro obnovijo, ne da bi ostale kake sledi.

Kaj se bo zgodilo? Naš junak Kelvin – mimogrede, po poklicu je psiholog – se bo seveda vprašal, ali se mu je zmešalo, ali halucinira. Podvrigel se bo seriji poskusov, ki mu bodo pokazali prav nasprotno, predvsem pa mu bodo odkrili, da ni prvi, ki se jih je lotil. Njegov kolega na postaji, ki je napravil samomor prav pred njegovih prihodom in ki je bil na Zemlji njegov profesor, je očitno pred nekaj dnevi opravil podobne.

Najbolj nevdržno je, če se ni mogoče zateči v norost. Toda Kelvin ne bo šel po sledih svojega starega učitelja. Z zvijačo bo spravlil svojo spremljevalko v majhno raketo in se je rešil tako, da jo bo poslal v vesolje. Še drugič jo zapusti, ubije. Kakšna ponovitev! Potem bo poskusil vzpostaviti stik s svojima dvema kolegoma. Razumel je, da imata isti »problem« kot on. Toda ugotovil bo, da sta njuni »materializaciji« tako intimni, da ju vsak od njiju hoče zaščititi za vsako ceno. Vseeno jim bo uspelo organizirati izmenjave mnenj, med drugim po telefonih, ki jim omogočijo, da soočijo svoja opažanja, svoje hipoteze – da končno najdejo neko »znanstveno digniteto«; sicer precej krhko in komično, toliko bolj, ker vemo, da je vsak od njih ujet s svojim intimnim demonom. Te razprave jih bodo tudi pripeljale do izdelave projekta za program, ki naj bi po eni strani moduliral komunikacijo z oceanom, ki so jo vzpostavili – priznati jim je namreč treba, da do tega slavnega stika, ki je zaposloval toliko generacij raziskovalcev, pride, četudi na njihovo osebno škodo – in po drugi strani dokončno uničiti »obiskovalce« – tako namreč imenujejo te materializacije, ki se jim jih je očitno odločil poslati ocean, potem ko je preučil njihovo psihično strukturo.

Na Solarisu mine še ena noč. Ko se Kelvin naslednjega dne zbudi, ga čaka nova pojava, ki se v vsem ujema s prvo in nima drugih spominov. Ne bo se je več poskušal znebiti. Nasprotno, dan in noč bo živel z njo, medtem ko poteka realizacija programa, ki so ga prej zasnovali. Živel bo z njo in videl, kako se bo postopoma počlovečila. Zastavlja si čedalje več vprašanj, ga sprašuje, končno se zave, da nima – ali nima več – potrebe in da morda ni taka kot on: da morda

ni človeška. Ta paradoksen premik, v katerem je odkritje njene nečloveškosti natanko to, kar jo prične delati človeško; kjer je odkritje, da nima potreb, natanko to, kar jo prične delati želečo; kjer je odkritje, da *ne ve, kdo je*, natanko to, kar jo napravi za subjekt, je očitno zelo dramatičen. Do te mere, da mlado žensko požene v poskus samomora – seveda neuspešnega –, ker jo začne popadati groza in želi Kelvina iz ljubezni do njega še enkrat osvoboditi svoje prisotnosti.

Seveda je za Kelvina vse to preveč. Notranje gibanje, ki animira njega, je ravno nasprotno tistemu mlade ženske. Čeprav ga je prestrašila v trenutku, ko se je pojavila – fantom njegove preteklosti, ki je prišel poravnat račune –, ga sedaj prevzema, vedno bolj je ganjen, do točke, ko si mora priznati, da jo ljubi, da jo obupno ljubi, tako kot ni nikoli ljubil tiste, ki je bila prej.

Bližamo se koncu. Program za komunikacijo z oceanom je neuspeh, še eden med mnogimi. Nič se ne zgodi. Nasprotno pa tisti za eliminacijo obiskovalcev napreduje. Ko Kelvin spozna, da se bo morda zaključil, mu poskuša nasprotovati. Rešiti želi Reo. Prepozno. Nekega jutra se bo prebudil sam. Kasneje bo zvedel, da ga je prav ona omamila, ker je vedela, da bo izginila in je hotela olajšati ta trenutek. Konec romana je grenkosladek. Kelvin se vrne na obalo oceana, igra se z valovi in razmišlja o vzvišeni brezbriznosti oceana, ki morda nikoli ni bila nič drugega.

\* \* \*

Sedaj mi preostane le, ne da razglasim moralo zgodbe – zdi se mi, da takšna, kot sem jo povedal, sama po sebi zadošča –, ampak da poudarim nekatere točke, ki bodo morda dale vso razsežnost učinkom smisla, ki jih proizvede zgodba.

Kaj je za nas zanimivega v temah, ki jih ta izpostavlja in ki so pravzaprav klasične teme znanstvene fantastike? Najprej to, da – pod plaščem zamišljenega možnega stika z drugimi bitji, kot so tista, s katerimi prihajamo v stik, z drugimi »oblikami inteligence«, kot so tiste, s katerimi se običajno srečujemo – načne vprašanje ki ga lahko preprosto označimo kot vprašanje *srečanja z Drugim*, ki ga tu upodablja figura oceana. Roman to srečanje predstavlja na način, ki odlično prikaže, kar trdi psihoanaliza: da je srečanje v temelju katastrofično, zato se ga vedno skrbno izogibamo, ali pa do njega pride le v grozi – v obliki travme. Do »stika« z oceanom v bistvu ne pride, čeprav ga stoletja strastno iščejo: srečanje je kot tako v principu spodletelo – v strukturi manjkavo. In ko se nekaj zgodi, ko se »komunikacija« vzpostavi, se to po eni strani zgodi čisto po nesporazumu, po drugi pa na izjemno nasilen način: da bi srečanje uspelo, mora ubrati pot

vdora, travme – vznikniti v grozi. Pred to se junaki, ti majhni, popolnoma človeški ljudje, s katerimi se s tako lahkoto identificiramo, poskušajo rešiti na dva različna načina, ki sta morda edino mogoča: z znanostjo po eni strani in norostjo po drugi.<sup>6</sup>

Pri grozljivem srečanju z Drugim sta torej dva izhoda. Kot smo videli, roman še posebej potanko obravnava izhod v znanost. Kaj nam s tem pokaže? Kratko malo tole: pred neznanim (ki bo hitro prevzelo status nespoznavnega – tvegati bi, da freudovskega *Unerkannt*) in njegovimi manifestacijami (tu bi se lahko pozabavali in jih označili kot »*творбе океана*«<sup>7</sup>) se začneja človek s svojo željo po udomačitvi in voljo do podvrženosti sklicevati na to, kar je Lévy-Strauss poimenoval »znanost konkretnega«.<sup>8</sup> Gre za to, da se v »brutalni realnosti« vzpostavi red in da se ta napravi znosna, najprej tako, da se stvari poimenujejo, nato klasificirajo, se pravi tako, da se opravi taksonomsko delo. Tako podvzetje ni konec koncev nič drugega kot izgradnja Simbolnega. Ta zreducira to obliko absolutne tujosti Drugega, njegovo dimenzijo *neznane*, se pravi *Realnega* – v lacanovskem smislu – tako, da uporabi »drugi« obraz Drugega: zaklad označevalcev, ki jih vsebuje. Ta zaslon Simbolnega – v njem je vsa zanimivost romana –, ki se postopoma vzpostavi, na koncu prevzame znanstveno vrednost, toda le v trenutku, ko taksonomsko delo ne ščiti več samo subjekta pred Realnim, ampak ga z razgrnitvijo lastne logike izključi iz tega, kar gradi – zapre mesto subjekta v konstrukciji, ki jo vzpostavlja in ki naj bi v prvi vrsti ohranjala to mesto, če že ne povzročila, da na njem vznikne subjekt.

Nasprotno pa drugega izhoda, tistega v norost, *Solaris* skorajda ne omenja. Junaki ga ne morejo izkoristiti. Skratka, vsakdo ne more znoreti. Tako zagata, do katere pripelje izhod v znanost, če ji dodamo še neuspešnost izhoda v blaznost, proizvede situacijo, ki je že po definiciji tragična – tragična zato, ker je v vsej njeni ostrini ni mogoče prenesti. To roman razvije na zelo razsvetljujoč način, ko pokaže, kako se razkrivajo zasebni demoni vsakega, na kateri točki lahko človeškost najde svoj zadnji kriterij v dvomu, in da je v osnovi vsega ponavljanje – v katerega Kelvin lahko samo privoli, na primer tako, da še enkrat pošlje v smrt tisto, ki naj bi jo ljubil. Tako se odpira prostor, ki bi mu z Lacanom lahko rekli *med-dvema-smrtima*, dejansko tragičen prostor, kjer v

6. V perspektivi našega kolokvija je morda zanimivost *Solarisa* prav vzporednica med tema dvema »rešitvama« in njuna artikulacija.

7. [*Formations de l'océan* – besedna igra s *formations de l'inconscient* (tvorbe nezavednega). (Op. prev.)]

8. C. Lévy-Strauss, *La pensée sauvage*, I. pogl., Plon, Pariz 1962.



tem trenutku in samo v tem trenutku kot zadnji odgovor priznane nemožnosti spolnega razmerja nastanejo pogoji za obstoj prave ljubezni.

To je morda je za nas najbolj fascinantna značilnost te zgodbe. Ne predstavlja nam le fikcije *srečanja z Drugim* (in poslednjih sredstev, da se ga ubranimo), ampak tudi poskus dojetja subjektivnih posledic takega srečanja. Od tod se zarisujeta (najmanj) dva načina razumevanja tega, na kar nas napotuje ocean. Po eni strani sem že omenil neke vrste metaforo za nezavedno. Ta Drugi, ki ga uteleša ocean, je seveda tisto najbolj intimno v vsakem izmed nas, najbolj domače – do tiste mere, ko nam ta domačnost in intimnost postaneta radikalno čudni in tuji. »Tvorbe oceana« – bitja, ki jih poustvari, izhajajoč iz prebiranja duš ljudi, ki so ga prišli preučevati – je torej mogoče razumeti kot vrnitve tistega, kar biva najgloblje v duševnem in čemur je od vekomaj namenjeno, da bo ostalo radikalno prezrto – kot vrnitve potlačenega. Toda to fikcijo oceana bi si lahko zamislili tudi kot poskus reprezentacije tega, kar sem poimenoval *realni* obraz Drugega – poskus upodobitve tega, kar se zgodi s subjektom, ko je soočen z vznikom Realnega, se pravi s tistim, kar je zanj dejansko nevzdržno.

Konec koncev bi se odločil za to interpretacijo, ker je tu morda najbolj živa točka *Solarisa*. Biti tako predrzen, kot je pravzaprav lahko samo fikcija, in si upati upodobiti subjekt – ki ima vse, kar ima sodobni junak tiste vrste, ki jo po lepi Lacanovi formuli »ponazarjajo pomilovanja vredna dejanja v brezizhodnem položaju«<sup>9</sup> –, soočen z upodobitvijo, utelešenjem, udejanjenjem, ne toliko tega, kar naseljuje njegovo nezavedno – če bi šlo za to, bi bilo naše branje zelo dolg ovinek – ampak soočen hkrati z *realnim* svoje *fantazme* in izbruhom *užitka Drugega*.

Z *realnim* svoje *fantazme*, saj je v ponovni pojavitvi Ree za Kelvina na primer nevzdržno prav to, da slednja počasi dobi pomen natanko tistega, česar se običajno ne da zapisati – namreč tistega, kar si v resnici želi.

In *užitkom Drugega*, kolikor je prav ta odgovoren za tovrsten poziv. To je konec koncev vsa razlika med Cazottovim hudičem in Lemovim oceanom. Kajti če si hudič dovoli postaviti subjekt v nevzdržen položaj, tako da mu postavi slavno vprašanje: *che vuoi? – kakšna je torej resnica tvoje želje?* –, pa ocean stori nekaj hujšega: vprašanja ne zastavi, temveč nanj takoj odgovori.

Na tej točki smo zagotovo dosegli mejo, kjer tisto, kar evocira fikcija, prepusti mesto sistemu, kar realizira fikcija: okamenitev *fantazme*, radikalizacija

9. J. Lacan, *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1996, str. 67.

diskurza Drugega. In morda je vsa zasluga znanstvene *fantastike*, da cilja na to skrajnost, pa čeprav po ovinku prek čudnega in tujega, ker sta to, kot smo rekli, le degradirani obliki intimnega.

Še zadnja beseda: kakšen izhod obstaja spričo te fikcije, pa tudi spričo tega, na kar se opira – nemogoče spolno razmerje, ki skozi celoten roman nastopa v vseh mogočih oblikah? Poslednji odgovor, ki ga poda *Solaris*, je: ljubezen. Kaj vzdržuje človeškost – v smislu subjektivne dimenzije – pri Kelvinu, jo priključe pri Rei, in kaj nadomešča nemogoče razmerje do Drugega, v kakršnikoli obliki že ta nastopa tu? Ljubezen. Ljubezen, ki se konec koncev upira Realnemu in ki vzdržuje neprosojnost v fantazmi, ko njeno realno grozi, da se bo preveč razkrilo.

»*Mehr Licht*«, je rekel Goethe v trenutku svoje smrti. Ampak to je zagotovo rekel zato, ker se ni imel več ničesar bati.

Končal bom.

Prevedla Valerija Vendramin

Jelica Šumič-Riha

»REŠITI ČAST MIŠLJENJA«

Ena od ključnih značilnosti sodobnih političnih teorij je premik iz emancipacije v odpor. Kot prepričljivo pokaže Jean-Claude Milner,<sup>1</sup> je ta premik posledica zloma »klasične« paradigme politike, ki se opira na konjunkcijo misli in odpora. Pri tem je treba poudariti, da Milner s tem, ko postulira zvezo misel-upor, ne implicira, da obstaja nekakšna »naravna« zveza med njima. Prav narobe: konjunkcija misli in upora zaznamuje nastop politične moderne natanko v tisti meri, v kateri moderna politična misel v nasprotju s klasično, ki vsako povezovanje teh dveh heterogenih členov izključuje, misli politiko prav v perspektivi te »nenaravne« zveze.<sup>2</sup>

Kaj torej utemeljuje povezovanje misli in upora, če ni imanentne zveze med njima. Po Milnerju je sama konjunkcija utemeljena na aksiomu: misel mora producirati materialne učinke. Ker pa je ta konjunkcija situirana v moderni univerzum znanosti, galilejski univerzum, se pravi univerzum brez zunaja, v univerzum, ki ne pozna ne meje, ne mere, lahko misel in njeni učinki konvergirajo le v neskončnosti. Zato mora za zvezo med mislijo in uporom jamčiti neka tretja instanca. To nalogo utemeljitelja in garanta konjunkcije misli in upora ima po Milnerju »etika maksimuma«, to je etika, ki gre po definiciji onstran principa ugodja in/ali realnosti.<sup>3</sup>

1. Cf. Jean-Claude Milner, *Constat*, Verdier, Pariz 1992.

2. Po Milnerju je za klasično politično filozofijo, ki izhaja iz predpostavke o nepremostljivem prepadu med telesom in mislijo, upor jedro nemišljivega, negacija misli, in to natanko v tisti meri, v kateri je umeščen v somatičnem momentu. Zato je za to filozofijo nujno nemišljiva tudi kombinacija teh dveh, v zadnji instanci nekompatibilnih entitet. Cf. Milner, str. 35. Za kakega Hobbesa je nemožnost upora bolj dvoumna, kot se zdi na prvi pogled: na eni strani je upor dojet kot čista norost, kot nekaj, kar je že samo na sebi nemogoče. Na drugi pa mora biti upor še prepovedan. Od kod ta nesmiselna prepoved? Razumeti jo je mogoče edino, če vemo, da vidi klasična politična filozofija v uporuh padec v naravno stanje, stanje, ki ga je treba preprečiti za vsako ceno. Tako bi lahko rekli, da je upor za klasično politično misel nemogoče-realo.

3. Zgled za tako »ekstremistično« etiko, etiko neskončnega bi lahko bila Kantova etika, kolikor je namreč edini »pravi« etični odgovor na neskončni, brezmejni univerzum nedoločnost moralnega zakona in iz nje izhajajoča nezmernost. Tako kategorični imperativ od subjekta

Danes je ta konjunkcija pretrgana, posledice disjunkcije pa se po Milnerju kažejo v tem, da je misel poslej konservativna, groza jo je vsakega upora, narobe pa upor beži pred vsako mislijo, v zadnji instanci bi lahko rekli, da je upor vreden svojega imena le, če je barbarski. Že sama ta disjunkcija ali, rajši, izsiljena izbira med »ne mislim« in »nisem« nakazuje, da je tisto, kar je v vsakem primeru zgubljeno, misel upora. To je razvidno tudi iz načina, kako postmodernistično pojmovanje odpora ponuja ne-misel odpora kot rešitev problema. Ta ideja, po kateri je odpor poistoveten z odporom do mišljenja, seveda ni nova, poznamo jo vsaj od Adorna naprej,<sup>4</sup> v zadnjih petnajstih letih pa so jo zagovorniki odpora reaktualizirali in še naprej razvili. Paradokсна pri premestvi poudarka od kompatibilnosti misli in odpora k poistovetenju odpora in nemisli, je skorajda obsesivna skrb za »čast mišljenja«.<sup>5</sup> Za kaj pravzaprav

zahteva, da »zmerom deluje v skladu z zakonom, veljavnim za vse,« ne da bi pri tem določal, kaj mora subjekt storiti v konkretnem primeru oziroma česa ne sme storiti. V zadnji instanci o tem odloča subjekt, a za svojo odločitev, to je za svojo rešitev uganke, ki mu jo postavlja moralni zakon, mora tudi sam plačati ceno. Problem moralnega zakona je potemtakem v tem, da v nekem smislu – prav zaradi njegove »praznosti« – ni prave rešitve za uganke, ki jo postavlja subjektu, drugače povedano, da ni nobena rešitev, kaj mi je treba storiti, boljša od katere koli druge. A to subjekta ne odveže odgovornosti za njegova dejanja. Kajti v očeh zakona je subjekt zmerom »kriv«.

4. Že samo dejstvo, da je bil Adorno med prvimi, ki jim je šlo za to, da »rešijo čast misli,« bi nas moralo opozoriti na sorodnost s sodobnimi postmodernimi misleci. Zato se ni mogoče strinjati s Fredericom Jamesonom, ki brani Adorna modernista pred tistimi branji, ki po Jamesonovem mnenju neutemeljeno poveličujejo Adorno postmodernizem. V svoji knjigi *Late Marxism: Adorno, or The Persistence of the Dialectic* (London & New York: Verso 1990), Jameson upravičeno izpostavi Adornovo zavezanost moderni. Dokaz za to bi lahko videli v Adornovem vztrajanju pri dialektiki med univerzalnim in partikularnim, njegovem zavračanju, da se preprosto znebi uma, in končno, v njegovem zavračanju izenačenja jezika in misli, ki naj bi ga impliciral »jezikovni obrat«, itn. (cf. zlasti str. 235-252).

Po našem mnenju pa je Jamesonovo očitno izpostavljanje Adorna-modernista mogoče le na škodo tistih problemov in konceptov, ki so jedro Adornovih poznejših del, zlasti *Negativne dialektike*, ki so bili skorajda v celoti povzeti v postmodernistični misli, zlasti pri J.F. Lyotardu. V tem kontekstu je odločilno Adornovo povezovanje odpora z usodo misli, nedvomno eno centralnih vprašanj za postmoderni misel.

5. Najbolj koncizno definicijo »reševanja časti mišljenja« najdemo seveda pri Lyotardu. »Rešiti svojo čast« je za Lyotarda sploh temeljna naloga mišljenja. Tako lahko v *Le Différend* preberemo: »1) Glede na to, da se ni mogoče ogniti konfliktom (nemožnost indiferentnosti) in 2) glede na to, da ni univerzalnega diskurzivnega žanra, s pomočjo katerega bi te konflikte reševali (oziroma, če že hočete, ker je sodnik nujno pristranski), potem je treba, če že ne moremo odkriti tisto, kar bi legitimiralo rabsodbo ('dobro' povezavo), rešiti vsaj čast mišljenja.« Cf. Jean-François Lyotard, *Le Différend*. Minuit, Pariz 1983, str. 10.

gre pri reševanju časti mišljenja in na kakšen način je to reševanje časti povezano s tem, kar razumemo kot odpor in misel?

Adornova rešitev, ki bo za model sodobnim postmodernističnim teoretikom odpora, postavlja pred misel skorajda nerešljivo nalogo: mišljenje mora pričati o odporu, pri čemer je samo tisto, ki viktimizira tisto, kar ni mišljenje. Toda po drugi strani mišljenje ni slepo za zlo, ki ga prizadeva svojemu drugemu: »Medtem ko mišljenje dela silo temu, nad čemer izvaja sintezo, sledi obenem nekemu potencialu, ki čaka v tem, kar mu stoji nasproti, in je brezzavestno poslušno ideji, da je treba v posameznih kosih zopet popraviti, kar je samo zagrešilo.«<sup>6</sup>

Zmožnost mišljenja, da izpostavi »potencial, ki čaka v tem, kar stoji mišljenju nasproti,« in kar se mu za zmerom izmika, namreč nemišljeno, je utemeljena v samem razcepu mišljenja, saj se »...nasprotje med mišljenjem in njegovim heterogenim reproducira v samem mišljenju kot mišljenju imanentno protislovje.«<sup>7</sup> Tako je mišljenje vredno tega imena le, če se obrne proti samemu sebi.<sup>8</sup> Edino kot samemu sebi nasprotujoče mišljenje si lahko reši čast in hkrati s tem priča o odporu, ki je že dejaven v svetu, v prvi vrsti o odporu stvari proti konceptu. A zato da bi mišljenje lahko pričalo o odporu mora poprej premagati skušnjavo, namreč skušnjavo vdaje onemogočiti, da bi »zdvomljena zavest postavila zdvomljenje kot absolut.«<sup>9</sup> Pozitivno pa se ta odpor mišljenja zoper vdajo manifestira kot »odpor... očesa, ki noče, da bi barve sveta izginile.«<sup>10</sup>

Prav ta zveza med očesom in mišljenjem je ključna za Adornovo koncepcijo odpora, kot to lepo ponazori metafora o »mudečem se pogledu misli«. Adorno namreč zatrdi: »Če bi se misel dejansko povnanjila k stvari, če bi veljala njej, ne pa njeni kategoriji, bi objekt začel pod mudečim se pogledom misli sam govoriti.«<sup>11</sup>

Nenavadna je že izbira besednjaka, s pomočjo katerega Adorno artikulira način, kako mišljenje zaznava rezistenco stvari: kajti Adorno ne reče, kot bi pričakovali, da misel sliši »govorjenje« stvari, ali pa da se stvari kažejo očesu misli, pač pa zatrdi, da misel »sliši« z očesom. Prav s pomočjo tega nemo-gočega srečanja med očesom in tistim, kar se daje v slišanje, Adorno tematizira

6. Cf. T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Vrankfurt/M, 1966, str. 28f. Cf. tudi slovenski prevod: Theodor W. Adorno, »Negativna dialektika. Uvod« v: *Kritična teorija družbe*, ur. S. Žižek in R. Riha, MK, 1981, str. 164. Prevedel R. Riha.

7. *Ibid.*, str. 147.

8. *Ibid.*, str. 147.

9. *Ibid.*, str. 393f.

10. *Ibid.*, str. 395.

11. *Ibid.*, str. 36. Slovenski prevod str. 172.

nepremostljiv prepad med objekti in njihovimi kategorijami, lahko bi rekli, razkorak med realnim in simbolnim.

V grobem bi lahko rekli, da obstajata dva izključujoča se pristopa, kako artikulirati ta ireduktibilni razkorak. Za oba je razkorak med simbolnim in realnim neprekoračljiv, ločita pa se po tem, kako konceptualizirata to neprekoračljivost. Za prvi, »fenomenološki« oziroma heideggerjanski pristop je že sam ta prepad med koncepti in objekti nekaj drugega, kar napotuje na »izvirno odprtost«, na »klic Biti«, ki predhodi simbolnemu. Samo simbolno je potemtakem že odgovor na zahtevo po »izražanju«, ki naj bi bila vpisana v samo osrčje stvari, to je, v predsimbolno realno. »Mudeči se pogled misli«, ki razkrije, kot zatrdi Adorno, da »objekti ne gredo v svoje koncepte brez preostanka,«<sup>12</sup> bi tako lahko razumeli kot napotovanje na klic takega predsimbolnega realnega, postuliranega kot izvor simbolnega in hkrati kot tisto, kar noben sistem simbolnega ne more popolnoma izčrpati. Tako branje potrjuje tudi Adornova teza, da je odpor situiran prav v presežku stvari nad konceptom, ki ga mora upirajoča se misel ravno odkriti. Ključno vprašanje je seveda, kaj je tisto »nekaj več« v stvari, kar se izmika »pojmovnemu ohišju«, kot pravi Adorno. Kaj je torej ta »nekaj več« v stvari?

Sam Adorno prepričljivo pokaže, da ta »nekaj več« ni že kar razviden sam na sebi. Prav narobe, odpre se edino »mudečemu se pogledu misli,« tistemu pogledu, ki preži na razpoke v konceptualnem ovoju stvari. »Mudeči se pogled misli« je potemtakem mogoče razumeti kot zmožnost misli, da ločuje, ali z Deleuzom rečeno: da naredi luknjo v videz. Razpoke torej niso preprosto že tu, ne čakajo, da bi jih opazili, pač pa se lahko pokažejo šele, ko intervenira pogled misli. Ta pogled nam omogoči, da vidimo skozi razpoke v konceptualnem »ohišju« stvar v njenem »nastajanju« oziroma, če uporabimo Deleuzov nič manj ustrezen izraz: omogoči nam videti stvar v njeni čezmerni grozljivosti ali lepoti, v njeni radikalnosti oziroma neupravičenosti. Kako naj razumemo to »nastajanje stvari«? In kako je to postajanje povezano z odporom?

Kaj se namreč razkrije »mudečemu se pogledu«? Neko bogastvo ali rezerva možnosti, ki pa so po Adornu zmerom že zamujene priložnosti. Videti stvar v njenem nastajanju pomeni za Adorna, ki v tem smislu sledi Benjaminu, zagledati »možnost, za katero je [predmete] ogoljufala njihova dejanskost in ki vendar gleda iz vsakega od njih.«<sup>13</sup> Nastajanje stvari, ki se pokaže le za nazaj, skozi

12. *Ibid.*, str. 15, slovenski prevod str. 151.

13. *Ibid.*, str. 60, slovenski prevod str. 194.

razpoke v simbolnem ovoju stvari, je nedvomno fantazma, utopija, pravi Adorno, toda utopija, ki zbuja upanje. Vendar pa je to upanje paradokсно v toliko, kolikor ni utemeljeno v fantazmi, ki bi uprizarjala, kaj bi stvar lahko bila, pač pa prej v tem, kaj je stvari spodletelo, da bi postala, skratka, utemeljeno je v neuspehu stvari, v neuspeli stvari. Prav ta neuspeh, ki se razkrije »mudečemu se pogledu«, pa dokazuje, da odpor stvari ni situiran v njihovi neizčrpnosti, pač pa prej v njihovi praznosti. Od tod se pokaže, da je zveza med presežkom stvari in disociativno močjo mudečega se pogleda bolj zapletena, kot bi se zdelo na prvi pogled.

Kot smo že nakazali, Adorno to zvezo uprizori s pomočjo nemogočega srečanja med pogledom in »govorečimi« stvarmi. Lahko bi rekli, da Adorno s pomočjo tega srečanja, ki je zaradi nekomenzurabilnosti organa za percepcijo in objekta percepcije že od začetka obsojeno na neuspeh, anticipira tisto, kar je Lacan tematiziral s pomočjo shize očesa in pogleda.

Podobno kot Lacan poskuša tudi Adorno opozoriti na primat-dajanja-v-videnje pred videnim. To ne pomeni, da se stvari kažejo mudečemu se pogledu take, kot so v »resnici«. Kajti sam »mudeči se pogled« je past, ker implicira obstoj zunanjega gledišča, od koder opazujemo sliko, zato da ne bi videli, da je »mudeči se pogled« pogled iz slike, je situiran v sami sliki kot pogled »stvari«. Lebdeči predmet s Holbeinove slike je morda še najlepše ponazorilo mudečega se pogleda.

To torej ni pogled, ki preži na razpoke v sliki, kot implicira Adorno. Prej bi morali reči, da so same te razpoke, motnje, madeži v sliki, ki pritegnejo našo pozornost, »tam zato, da [jih] gledamo, da bi ujel[i],« pravi Lacan, »ujel[i] v past gledalca, se pravi nas.«<sup>14</sup> Če imajo torej razpoke, anomalije moč, da nas »pokličejo v sliko«, da nas fotografirajo, kot pravi Lacan, je to zato, ker je mudeči se pogled pogled želje, je pogled, ki ga Adorno opredeli kot »odpor očesa, ki noče, da bi barve sveta izginile«. Zato razpoke, ki jih odkrije »mudeči se pogled«, niso drugega kakor naš pogled, predstavljen kot ujet, spremenjen v sliko.

Kako je potem mogoče reči, da mudeči se pogled zadeva odpor, če pa je subjekt v skopičnem polju, kot smo videli, definiran kot subjekt pod pogledom, skratka, kot paraliziran? Tu se moramo ponovno vrniti k razmerju med presežkom stvari in mudečim se pogledom. Presežek, ki ga razkrije mudeči se

14. Cf. Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ, Ljubljana 1980, str. 124. Prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek-Močnik, Slavoj Žižek.

pogled, je dvoumen, in sicer v tem pomenu, da »presežek njene grozovitosti ali lepote«, kot pravi Deleuze, na eni strani evocira razpoke oziroma razkorak med konceptom in stvarjo, po drugi strani pa ta sijoča prezenca stvari hkrati že zakriva to luknjo v videzu, praznino. Ta neodločljivost prežežka ali, rajši, konvergenca presežka in praznine ima ključne posledice za konceptualizacijo rezistence in naloge mišljenja.

Tu pride do radikalne preformulacije nalog mišljenja. Namesto da bi jo reducirali na golo pričevanje o presežku stvari nad konceptom, o njeni rezistenci konceptualnemu »ohišju«, kot to sugerirata Adorno in Deleuze, bi jo morali prej razumeti kot postopek, ki samo stvar razkrije kot instanco, ki drži mesto praznine. To tudi pomeni, da odpor ni povezan z neizčrpnostjo stvari, kot meni Adorno in postmodernisti z njim, pač pa bi ga morali razumeti z gledišča dvojnega razkritja, razkritja razkritja, bi lahko rekli, kajti ni dovolj, da v razpokah konceptualnega ovoja vidimo »bogastvo« stvari, to je, rezervo njenih zamujenih priložnosti, kot hočeta Adorno in Deleuze. Potreben je še en napor, en korak več, ki bi razkril praznino zadaj za lepoto-grozljivostjo stvari oziroma en korak več, ki bi pokazal, da je stvar sublimna maska praznine. A prav tega dodatnega koraka, namreč koraka od zaslepljujočega sijaja stvari do praznine, ki jo stvar sama kot sublimna maska zakriva, Adorno tako kot tudi sodobni teoretiki odpora, ki ostajajo zaslepljeni z bliščem stvari, niso zmožni narediti. Indikativna v tem oziru je Deleuzova primerjava med pozicijo mišljenja in pozicijo gledalca, soočenega z nečim neznosnim v svetu oziroma z nečim nemišljivim v misli. V obeh primerih misel prestane nenavadno okostenitev, ki jo ohromi in jo oropa tako sveta kakor tudi same sebe.<sup>15</sup>

Kaj je potemtakem lahko odpor v taki situaciji, kjer sta krutost in neznosnot trpljenja postala nekaj vsakdanjega, banalnega, v situaciji, ki onemogoča mišljenju, da bi mislilo svet in sebe? Naloga, ki jo Deleuze pripisuje misli, je, da pasivno priča o neznosnosti sveta, pri čemer ta pasivnost, ta nemoč mišljenja po Deleuzu ni znamenje inferiornosti, ki bi še vedno imela vsemogočno misel za svoj ideal, pač pa je prav narobe edini način, kako je mišljenje na ravni svoje naloge, in hkrati sredstvo, kako lahko mišljenje obudi vero, resda ne v boljši ali resničnejši svet, pač pa vero v »zvezo med človekom in svetom« oziroma, če uporabimo Adornov besednjak, med mislijo in stvarmi.

Če je ta koncepcija odpora problematična, je to zato, ker s tem, ko hoče reševati čast mišljenja, le-to spreminja v pasivno pričo trpljenja, pri čemer

15. Cf. Deleuze, *Cinema 2: The Time-Image*, University of Minnesota, Minneapolis 1989, str. 272.



spregleduje, kako mišljenje iz svoje nemoči črpa užitek. Dokaz za to skrito, nedovoljeno uživanje mišljenja je paradokсно mogoče najti v Lyotardovi, to je, v eni najbolj dognanih teorij odpora.

### Sublimni mutec

V nadaljevanju si bomo ogledali predvsem implikacije tega nedovoljenega užitka mišljenja, kakor se le-ta manifestira na ravni konstitucije subjekta. Tako je treba poudariti, da subjekt, za katerega gre Lyotardu, ni že kar dan. Prav narobe, subjekt, kot tudi sam Lyotard pokaže, lahko vznikne le v procesu ubesedovanja, simbolizacije krivice, prizadejane žrtvi, oziroma, splošneje, procesu, v katerem poskuša mišljenje zapopasti tisto, kar ga je šokiralo.

Najbolj prepričljiv zgleđ za to, kaj pomeni pričati o krivici, prizadejani žrtvi in njeni nezmožnosti, da bi to krivico dokazala, najdemo v Lyotardovih pripombah o Auschwitzu. »Auschwitz« je tu prikazan kot razkol, opredeljen kot »primer konflikta med (vsaj) dvema strankama, ki ga ni mogoče pravično razrešiti, ker manjka pravilo za razsojanje, ki bi bilo uporabno za oba argumenta.« (D, RD: Title).<sup>16</sup> To pomeni, da razkola ne more rešiti nobeno sodišče, ne da bi viktimiziralo eno stranko, to se pravi, ne da bi eni strani vzelo besedo. Kolikor je nezmožnost žrtve, da bi dokazala krivico, ki ji je prizadejana, konstitutivna za razkol, bi lahko rekli, da je žrtev zmerom že dvojna žrtev: žrtev trpljenja, ki ji je prizadejano, in žrtev specifične narave prizadejane ji krivice, saj je v njeni naravi, da »jo spremlja izguba sredstev za dokaz povzročene škode«. (D, 5) »Auschwitz« je primer radikalnega razkola, to je, »negativnosti, ki je ni mogoče negirati«, »neprebavljivi ostanek«, ki se »zatakne v grlu« spekulativne logike. Zato rezultat 'Auschwitza' ne more biti koncept, pač pa »občutek, nemogoči stavek, ki bi povezal SS-ovčev in deportirančev stavek, in narobe« (D, 104). Ta občutek že sam na sebi priča, da je bila zmožnost simbolizacije – to se pravi, zmožnost govorjenja in molčanja – suspedirana.

16. »Daleč od tega da bi se zaprla v 'upravičenost' svoje lastne smotnosti in se odpovedala procesu, pristane vsaka stranka ali pa vsaj ena izmed njih na to, da trpi krivico, ki mu jo naprti zahteva druge stranke, in si prizadeva pokazati s pomočjo sredstev, ki so ji na voljo, ničevost take zahteve.« Cf. Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du Sublime*, Galilée, Pariz 1991, str. 187.

Prav tu pa se pokaže problematičnost Lyotardovega privilegiranja občutka: na eni strani je razkol opredeljen kot stanje, v katerem »nekaj 'zahteva', da pride do besede in trpi zaradi krivice, ker ne more biti takoj ubesedeno.« (D, & 21). Po Lyotardu je to naloga mišljenja: to je, »odkrivati razkole in najti (nemogoč) idiom za njegovo ubesedenje.« (D & 142). Na drugi strani pa s tem, da opredeli »Auschwitz« kot krivico, ki je ni mogoče popraviti,<sup>17</sup> kot razkol, ki ga po definiciji ni mogoče preobrniti v spor, to je, v popravljivo škodo, Lyotard postavi skorajda nepremagljivo oviro za zahtevo, da mora biti vsak razkol simboliziran. Zato da bi to ponazorili, zadostuje, da si postavimo tole naivno vprašanje: Kateri stavek je zmožen izraziti razkol, ne da bi ga s tem reducirali na navaden spor? Kateri stavek ne izda sublimnega občutka, ki napoteva na krivico? Edini možni odgovor je seveda, da takega stavka ni, saj je cena za simbolizacijo krivice ravno njeno izkrivljenje. Tako je Lyotardov dvoumni komentar, da je občutek že sam na sebi nemogoči stavek, treba razumeti v obeh pomenih: kot zastopnik takega stavka in hkrati kot instanca, katere naloga je prav onemogočanje, da bi se tak »nemogoči« stavek »dogodil«.

Kaj to pomeni za subjekta krivice? Za Lyotarda občutek naznanja, da je neki »eksces« »zadel« mišljenje oziroma, da ima mišljenje opraviti z nečim, kar ga presega.<sup>18</sup> Natančneje: razmerje med mišljenjem oziroma zavestjo in tistim, kar jo »šokira«, je antinomično: »Ko je sublimno 'tam' (kje?), [zavesti] ni tam. In kjer je zavest, ni sublimnega.«<sup>19</sup> Ta ali/ali nedvomno evocira razcep subjekta med aficirano instanco, ki sprejme »šok«, in instanco, ki odkriva zabeležene učinke »šoka«. Ta ločitev je nakazana že v Lyotardovem vprašanju: »Kaj je občutek, ki ga *nihče* ne občuti?... če ni priče?«<sup>20</sup> Komu je torej treba pripisati občutek? Drugače rečeno, kaj je subjekt razkola?

Če občutek »ne vznikne iz izkustva, ki bi ga doživel subjekt« (D, & 93), kot Lyotard zatrjuje, skratka, če »čuteči subjekt,« opredeljen kot instanca, ki

17. Auschwitz potemtakem predstavlja primer tistega, čemur Rogozinski pravi etična krivica in ki vznikne vsakič, ko je možnost simbolizacije ogrožena. To pomeni, da niso vsi razkoli tako radikalni. Kot Rogozinski prepričljivo pokaže, je nujno ločevati med nepopravljivo, etično krivico, kakršen je Auschwitz, in »navadnim«, ontološkim razkolom, ki ne pomeni nič drugega kakor to, da ni mogoče vsega reči, pri čemer je tačasna blokada simbolizacije v načelu popravljiva. Cf. Jacob Rogozinski, 'Lyotard: Differend, Presence', *Philosophy Today*, Spring 1991, Vol. 31, No. 1, str. 112.

18. Cf. Jean-François Lyotard, »Heidegger and 'the jews': A conference in Vienna and Freiburg,« v: *Political Writings*, UCL Press, London 1993, str. 142.

19. *Ibid.*

20. Cf. Jean-François Lyotard, *Heidegger et «les juifs»*, Galilée, Pariz 1988, str. 30.

mu je krivica oziroma trpljenje prizadejano, ni in ne more biti poistoveten z izviroм zahteve po simbolizaciji trpljenja, potem se moramo vprašati, od kot izvira ta zahteva?

Lytard prepričljivo pokaže, da zahteva po ubesedenju izvira iz globokega neugodja, ki ga izkusi subjekt viktimizacije. Lytard, podobno kot psihoanaliza, ni slep za »terapevtsko« razsežnost ubesedenja krivice, tj. za dejstvo, da golo ubesedenje krivice, ne da bi bila le-ta kakor koli popravljena, prinaša zadovoljstvo. Ubesedenje trpljenja potemtakem potegne določeno ugodje iz neugodja, določen presečni užitek.

Kot bomo videli, Lytard situira subjekta prav na ravni tega »srečnega« subjekta, kot pravi Lacan, to je, subjekta, ki je zadovoljen, srečen, četudi krivica, ki mu je bila prizadejana, v ničemer še ni odpravljena. Za Lytarda je subjekt tisto, kar je iz njega naredila prizadejana mu krivica, to je, reduciran je na nemi ostanek-opomin svojega lastnega trpljenja.

Posledica tega je Lytardov ambivalentni odnos do simbolizacije krivice. Res je sicer, da Lytard vztraja, da je treba zato, da bi ubesedili subjektovo trpljenje v njegovi singularnosti, izumiti nove idiome, nove stavke, a hkrati tako invencijo v drugem koraku hkrati že onemogoči. Lytard namreč zahteva nemogoče: stavek, ki naj bi zapopadel krivico v njeni absolutni singularnosti.

Zato da bi videl, kje Lytardu spodleti, si lahko ogledamo, kako pojmuje obdelovanje krivice J. Rancière, ki podobno kot Lytard povezuje vznik subjekta z ubesedenjem krivice. Ključna razlika med obema na prvi pogled podobnima postopkoma je v tem, da Rancière kategorično zavrne idejo o krivici, ki je radikalno ni mogoče obdelovati, ne da bi jo izdali. V nasprotju z Lytardom, Rancière namreč vztraja, da je obdelovanje krivice mogoče le na ravni interlokucije, invencije novih idiomov, imen. Tisto, za kar gre tu, je imenovanje krivice in ne njena odprava, gre za to, da krivica postane vidna, ne pa da izgine. To »narediti vidno krivico« je mogoče le, če vznikne instanca, ki se razglasi za subjekta krivice. Krivica torej ostane ista, toda žrtev ni več ista. Začetek in konec procesa simbolizacije ne koincidirata. Simbolizacija proizvede mutacijo: tisto, kar je bilo na začetku nevidno in nepriznано, žrtev krivice, neegalitarnega reda oziroma policije, kot pravi Rancière, postane subjekt krivice, instanca, ki s tem, da »vsili«, izsili svojo enakost kot govorečega bitja, subjektivira krivico, s čimer tudi odpre vrzel v obstoječem redu, pokaže obstoječi policijski red v njegovi radikalni arbitrarnosti in nelegitimnosti.

To implicira, da ubesedenje krivice ne more biti »idiotsko«, idiosikratično oziroma solipsistično. Prav narobe, če naj ima politični impakt, kot to zahteva

tudi sam Lyotard, mora biti takšno, da omogoči, da tudi drugi »uživajo« v specifičnem načinu simbolizacije krivice. Model za to bi lahko bilo singularno univerzalno oziroma univerzalna singularnost, paradoksn stavek, ki je singularen v tem, da vtem, ko ubeseduje singularnost krivice – kajti ni univerzalne formule za »rokovanje« s krivicami – prikljče kogar koli, potencialno vse kot subjekte te konkretne, singularne krivice. Problem z Lyotardovim pojmovanjem ubesedovanja krivice ni toliko v tem, da vztraja na singularnosti, pač pa v njegovi nezmožnosti, da singularnost poveže z univerzalnostjo, kar je nujna posledica Lyotardovega pojmovanja univerzalnega kot instance, ki viktimizira množstvo in njegovo heterogenost. Kar Lyotardu manjka, je koncept univerzalne singularnosti oziroma singularne univerzalnosti.

Ta koncept sta razdelala Rancière in Badiou, v njunem prizadevanju, da bi dala odgovor na problem, ki muči tudi Lyotarda, namreč kako simbolizirati nekaj, kar je radikalno singularno, in kjer Lyotardu, ki zavrača koncept univerzalnega in označevalca, nujno spodleti. Tisto, kar je singularno v univerzalni singularnosti je prav stavek, ki vtem, ko »obdeluje« singularno krivico, le to izprazni, spremeni v prazno mesto, nič, ki se doda vsemu in ki vse s tem detotalizira, naredi nevse. V čem je torej »trik« takega idioma? Ne gre za neologizem, pač pa prej za stavek, ki omogoči komur koli, da se vidi kot adresata. A za razliko od ideološke interpelacije, ki naslovljencu prav podeli lastnosti, ki jih doslej ni imel, stavek, ki ubeseduje krivico, dezidentificira, »očisti« naslovljenca vseh lastnosti in vezi pripadnosti, spreminjajoč ga tako v tisto, čemur Agamben pravi poljubna singularnost. Gre skratka za stavek, ki je zmožen priklicati kogar koli, ne glede na njegove specifične lastnosti, prav zato, ker ga v nekem smislu reducira na golo singularnost brez vsebine. A prav taka prazna singularnost je za Lyotarda popolnoma nepojmljiva, saj mu gre vseskozi za to, da ohranja heterogenost in inkomenzurabilnost singularnosti, in to ne glede na ceno, ki jo mora plačati subjekt. Zato Lyotardova singularnost ni prazna, pač pa »polna«, pri čemer ji vsebino daje ravno žrtvi prizadejano trpljenje. Tu se pokaže, zakaj je afekt, sublimni občutek, kot pravi Lyotard, sledeč Kantu, ključnega pomena za Lyotardovega subjekta.

Gotovo ne gre zanikati nekaterih ključnih podobosti med lyotardovskim in lacanovskim pojmovanjem afekta. Oba pristopa začneta z afektom. V obeh primerih je izhodišče supozicija, da je subjekta aficiralo nekaj nedoločnega, neanalizabilnega, nekaj, kar »šepa«. V obeh primerih afekt napotuje na neko neizrekljivo, na neko travmatično izkustvo, ki se izmika simbolizaciji.

V obeh primerih imamo opraviti z imperativom dobro-rečenega, to je z zahtevo simbolizirati, ubesediti to, kar se po definiciji izmika simbolizaciji.

Ne v enem ne v drugem primeru tega »dobro-rečenega« ni mogoče razumeti v smislu spekulativne dialektike, to je, postopka, ki naj bi bil zmožen »prebaviti« vse, kar mu pride na pot. V obeh primerih gre za to, kako nemoč mišljenja oziroma ubesedovanja preobrniti v logično nemožnost. A v nasprotju z Lacanom, ki zahteva, da se neizrekljivo vendarle izreče, Lyotard hoče, ravno narobe, ohraniti neizrekljivost za vsako ceno.

V grobem bi lahko rekli, da ostaja Lyotardova koncepcija simbolizacije krivice na ravni nerešljive dileme: rešiti oziroma ohraniti singularnost razkola ali pa univerzalnost zahteve po ubesedenju.

Prva opcija, ki ohranja idiosinkratičnost razkola, je sicer zvesta naravi razkola, njegovi nevidnosti, neprepoznavnosti, saj je ena od ključnih značilnosti razkola ta, da žrtev ne more dokazati prizadejane ji krivice. Toda vztrajati pri idiosinkratičnosti razkola nujno obsoja žrtev na nemost, tako ostaja edini ustrezeni izraz za prizadejano zlo nekomunikabilni občutek. Toda to še ni vse: s tem da Lyotard jemlje občutek kot kriterij za resničnost oziroma s tem, da postavlja afekt kot tisto, kar ne vara, postulira telo oziroma trpečo materijo kot garanta za resnico, skratka, kot Drugega (za) Drugega. Ali še drugače: brž ko je občutek postuliran kot *index sui*,<sup>21</sup> postane zahteva po simbolizaciji vsakega razkola popolnoma prazna zahteva. Take zahteve ni mogoče zadovoljiti natanko v tisti meri, v kateri vsak »sprevod skozi označevalec« občutek nujno potvori. Če pa ni simbolizacije občutka brez njegove napačne reprezentacije, brez »izdaje«, potem lyotardovsko obsesionalno iskanje ustreznega stavka ni drugega kakor komaj prikrita zavrnitev simbolizacije.

Lyotardov strah, da ne bi občutka krivice »prevedli« v neustrezen stavek, skratka, da ne bi razkola »udušili« v sporu, ima radikalne posledice za status subjekta. S tem ko Lyotard noče vzeti nase potvorbe afekta, ki ga le-ta nujno prestane v procesu ubesedovanja, s tem, ko zavrne možnost, da bi trpljenje omogočili, da »spregovori« v polju Drugega, ostaja žrtev za zmerom priklenjena na prizadejano ji trpljenje. Zato je za Lyotarda edini subjekt, ki »ustreza« singularnosti razkola, lahko le sublimni, sentimentalni mutec, obsojen na to, da ostane igrača svojega lastnega trpljenja.

Druga rešitev, ki jo predlaga Lyotard, ni nič manj problematična. Zahteva, po kateri je treba vse razkole in krivice simbolizirati in katere cilj je ravno

21. »Občutek je stanje in hkrati tisto, kar napotuje na to stanje. *Sensus je index sui.*« Cf. Jean-François Lyotard, 'Sensus communis' v: *Judging Lyotard*, ur. Andrew Benjamin, Routledge, London in New York 1992, str. 13.

preprečiti psihotično, solipsistično rešitev, v katero vodi prvi odgovor, je veljavna le s pogojem, da je mogoče izpostaviti transcendentalno, univerzalno podlago za občutek. Drugače povedano, če naj bo krivica univerzalno ubesedljiva, mora biti poprej predpostavljena neka transcendentalna opora, zmožna sprejeti »šok«, kot pravi Lyotard, to se pravi, obstajati mora neka instanca, ki tako rekoč čaka v pripravljenosti, da jo bo nekaj aficiralo. To pa pomeni, da je pri Lyotardu subjekt na neki način zmerom že tu, četudi v obliki materialne, telesne opore. To entiteto recepcije Lyotard opredeli kot tisto, kar je »podvrženo grožnji« (D. & 16), lahko bi rekli, kot trpečo materijo. Iz doslej povedanega izhaja, da Lyotardova koncepcija afekta implicira, da mora pred subjektom cogita, pred »Mislim«, obstajati čista zmožnost biti aficiran. Tej izvorni receptivnosti oziroma pasivnosti Lyotard pravi »negotovi in nestanovitni očrt subjekta«, »pred-subjekt« ali »subjekt v *statu nascendi*«. <sup>22</sup>

Ta zmožnost biti aficiran, to je, »pred-jaz« kot transcendentalni garant za sprejetje »šoka«, ima posledice tako za subjekta kakor tudi za sam »šok«. Če je subjekt, kot smo že pokazali, v zadnji instanci reduciran na žrtev, na tisto, kar je aficirano, subjekt, ki bi vzniknil s simbolizacijo »šoka«, preprosto izgine oziroma ostane nerazločljiv od prvega. In narobe, misliti subjekt kot tisto, kar vznikne v simbolizaciji krivice, zahteva v prvi vrsti opustitev viktimizacijske perspektive in posledično razdelitev subjekta na trpečo materijo in opazovalca trpljenja.

Po drugi strani pa Lyotard s tem, da predpostavi obstoj izvorne receptivnosti, instance, ki jamči za to, da bo »šok« sprejet, izda tudi sam »šok«. Predpostaviti obstoj transcendentnega garanta, ki naj bi jamčil za pripoznanje krivice, pomeni zanikati konstitutivno potezo razkola in krivice, to je, njuno nevidnost, neprepoznavnost. In narobe, zato da bi ohranili učinek »šoka«, ki ga imata razkol in krivica, je nujno, da obrnemo razmerje med subjektom in »šokom«: namesto da bi rekli, kot to stori Lyotard, da »šok« predpostavlja subjekta, neko instanco, ki čaka na to, da ga sprejme, bomo rekli, da »šok« predhodi subjektu. Kajti že samo dejstvo, da smo brez besed, ko nam je prizadejana krivica, priča o tem, da ni vnaprej dane opore, katere funkcija bi bila prav v tem, da pasivno čaka na sprejem takega udarca. In narobe, prav zato, ker ni ničesar, kar bi čakalo v pripravljenosti, da sprejme »šok«, se »šoka«, ki nas aficira, bodisi ne zavedamo, bodisi nas dobi nepripravljene.

Skratka, obe opciji, ki ju odpre Lyotardova dilema, sta problematični: prva resda ohrani razkol oziroma šok v njegovi radikalni nepripoznanosti, nevidnosti,

22. *Ibid.*, str. 21.

a le za ceno, da ostane tisto, kar prizadene subjekta, šok, nepreverljiv, nedokazljiv, intimen sami žrtvi. Narobe pa druga opcija, ki sicer vztraja pri simbolizaciji »šoka«, s tem, da predpostavi univerzalno, transcendenlano receptivnost, izniči sam »šok« kot učinek presenečenja.

Sklep, ki ga je mogoče iz povedanega potegniti, je zato dvojen: ne obstaja univerzalna zahteva, po kateri bi bilo treba vsak razkol ubesediti oziroma »obdelovati«, in ravno tako ni nobene izvirne receptivnosti, ki bi skrbela za to, da bi bil »šok« registriran. V nasprotju z Lyotardom, ki tematizira subjekta kot razcepljenega med čisto receptivnostjo, ki sprejma »šok« in enako pasivno pričo, ki registrira učinke »šoka«, bomo vztrajali, da vznik subjekta koincidira z ubesedenjem razkola. Iz te perspektive gledajoč bi lahko govorili o simultanjem »rojstvu« obeh: subjekta in krivice. To so-rojstvo resda ostaja radikalno kontingentno in prekarno, pojasniti ga je mogoče edino, če izhajamo iz napačne prepoznavne, neprepoznave kot distinktivne poteze razkola in krivice. Zato da bi razkol/krivico sploh lahko prepoznali, jo je treba poprej spraviti na dan. A to se lahko zgodi le retroaktivno, ko se konstituirata entiteta, ki se razglasi za žrtev krivice in ki jih hkrati s tem da svoj glas oziroma, če ostanemo v Lyotardovem besednjaku, entiteta, ki je ravno zmožna izumiti »nemogoč« stavek, ki ubesedi krivico. Razmerje med razkolom/krivico in subjektom je potemtakem mogoče tematizirati kot retroaktivno anticipacijo: vtem ko vznik subjekta nedvomno predpostavlja poprejšnji obstoj krivice, je le-ta lahko prepoznavna, ugotovljena kot krivica šele ko vznikne subjekt, ki se razglasi za subjekta krivice.<sup>23</sup>

Tisto, kar pri Lyotardu manjka, je prav subjekt, ki bi vzniknil v procesu obdelave krivice. Ta subjekt ostaja pri Lyotardu nemišljen, nemišljiv, ker bi taka rešitev postavila pod vprašaj Lyotardovo zahtevo, da morajo biti vsi razkoli ubesedeni, in hkrati s tem viktimizacijsko koncepcijo subjekta in s tem tudi razdelitev vlog med nemo trpečo »človeško živaljo«, če si sposodimo Badioujev izraz,<sup>24</sup> in sočutnim pogledom.

S tem pa se spet vračamo k »reševanju časti mišljenja«. »Reševanje časti mišljenja« nedvomno evocira razcep subjekta, toda razcep, ki je paradoksen, saj prav onemogoča vznik subjekta, ki ostaja za zmerom razdeljen med dvema

23. Prav v tem smislu je mogoče razumeti Ranciérovu tezo, po kateri je politična subjektivacija »verifikacija enakosti oziroma rokovanje s krivico.« Cf. Jacques Ranciére, 'Politics, Identification, and Subjectivisation' v: *The Identity in Question*, ur. John Rajchman, Routledge, London in New York 1995, str. 67.

24. Cf. prodorno, četudi sarkastično kritiko viktimizacijske koncepcije subjekta v: Alain Badiou, *Etika. Razprava o zavesti o zlu*, Problemi 1/1996. (Prevedla J. Š. Riha.)

objektnima instancama: inertno trpečo materijo na eni strani in na pogled na drugi. Zato bi lahko rekli, da za subjekta nikdar ne nastopi trenutek njegovega vznika, prav narobe, dogodek subjekt ostaja za zmerom odložen, subjekt je za zmerom subjekt, ki naj šele pride, subjekt, ki ni nikdar tu in zdaj, skratka, je subjekt v suspenzu.

Kaj torej motivira reševanje časti mišljenja? Kot nakaže Adorno, je to občutek krivde, saj »najmanjša sled nesmiselnega trpljenja v empiričnem svetu« zbudí občutek krivde in opozarja misel na zlo, prizadejano stvarjem. Tako se zdi, da je po Adornu misel že vnaprej kriva, saj je v njeni naravi, da spregleda, napačno razume zlo, prizadejano žrtvam. Na drugi strani pa občutek krivde zbuja upanje, saj priča o tem, da se misel vendarle zaveda trpljenja, tako je lahko edino krivda in nič drugega tisto, kar nas sili filozofirati.<sup>25</sup>

Ta dvoumni pristop, ki misel hkrati krivi za zločine in hkrati hvali zaradi občutka krivde, prikrije, na kakšen način je ta misel odvisna od trpljenja, saj je prav trpljenje, kot zatrdi Adorno, tisto, ki zbudí občutek krivde in s tem tudi samo misel. Iz povedanega izhaja, da ni res, da lahko misel priča o viktimizaciji, o trpljenju, prizadejanemu žrtvi, edino če se spremeni v pasivnega gledalca, pač pa je prav narobe res, da je »impotentna« misel tista, ki s tem, ko »nemočno« opazuje trpljenje, subjekta spremeni v ostanek, ki nemo opozarja na prizadejano bolečino, skratka, ki subjekta reducira na človeško žival, na živi spomenik prizadejanega mu trpljenja. Viktimizacijo subjekta, transmutacijo subjekta v sentimentalnega mutca je zato mogoče razumeti kot neposredno posledico »reševanja časti mišljenja«.

Adornu in Lyotardu bi lahko očitali prav to spregledovanje zveze med nemočnostjo misli in viktimizacijo. Drugače rečeno, če so teoretiki rezistence še preradi pripravljeni obdolžiti misel za zločine, ki jih ni zagrešila, je to le zato, da bi jo lahko razbremenili krivde za «zločin», ki ga je zagrešila. V svoji skromnosti, ki je po pravici povedano sila neskrupna, si sodobna misel naprti na pleča vse mogoče grozljive zločine, zato da bi lahko prikrila pravega: namreč nepripravljenost opustiti držo nemočnega gledalca, ki se paradoksnost izkaže za krinko gospostva, za zadnji lik gospodarja. To se utegne zdeti na prvi pogled sporno, saj je v nasprotju z deklaracijami sodobnih teoretikov odpora. Kot je razvidno iz Deleuzove opazke, je pozicija vsemogočnega mišljenja kategorično zavrnjena prav zaradi njenih pretenzij po gospostvu. V čem je potemtakem gospostvo »nemočne« misli? Kolikor je pričevanje o bedi in trpljenju

25. *Negative Dialektik*, str. 365.







Peter Klepec

## DELEUZOV KONCEPT

Če kdo, potem je ravno Gilles Deleuze tisti med sodobnimi filozofi, ki je postavil v tesno, nemara kar najtesnejšo povezavo filozofijo in koncept. Pri tem ne gre le za problematiko, ki nastopa v knjigi *Qu'est-ce que la philosophie?*, ki jo je Deleuze spisal skupaj s svojim prijateljem Félixem Guattarijem<sup>1</sup> in kateri bo v tem prispevku veljala naša pozornost, pač pa je takšna tesna povezava filozofije in koncepta na delu tudi v njegovih oziroma njunih skupnih poprejšnjih delih. Preden si na hitro ogledamo, kakšno je načelno Deleuzovo stališče o razmerju med filozofijo in konceptom, velja pripomniti, da bomo skušali, izhajajoč iz tega načelnega in minimalnega izhodišča ter iz njegove kasnejše predelave, izluščiti nekatere nasledke, ki iz vsega tega izhajajo za razmerje med filozofijo in konceptom.

Kar zadeva dela, ki nastopajo pred *Qu'est-ce que la philosophie?*, bi lahko rekli, da je Deleuzovo stališče o odnosu med filozofijo in konceptom v osnovi enako kasnejšemu – filozofija in koncept se takorekoč vzajemno pogojujeta, natančneje rečeno, šele takrat, ko imamo koncept, imamo tudi dejansko opraviti s filozofijo. Koncepti niso dani kot že izgotovljeni, ne obstajajo vnaprej, pač pa jih je potrebno šele iznajti, ustvariti. Še več. Edini cilj in objekt filozofije je vselej na novo ustvarjati koncepte, jih formirati, tvoriti, izoblikovati. Naloga filozofije je bila vedno v tem, da je vselej na novo ustvarila koncepte. Filozofija, ta prijateljica koncepta, je tako po eni strani odvisna od ustvaritve, iznajdbe koncepta, je, kot bo zapisal Deleuze »*en puissance de concept*«, po

---

1. V pričujočem prispevku nas zanima predvsem Deleuze, tako da tudi dela, ki sta jih avtorja napisala skupaj, zaradi poenostavljanja pripisujemo Deleuzu. Ob tem pripominjamo, da ustrezno Deleuzovo delo oziroma okrajšavo zanj navajamo v oklepaju skupaj z arabsko številko strani, kjer je najti navedeno mesto. Navajamo pa: *Critique et clinique*, Editions de Minuit, Pariz 1993; *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1968; *Foucault*, Editions de Minuit, Pariz 1986; *Logique du sens*, Minuit, Pariz 1969; *Pourparlers*, Editions de Minuit, Pariz 1990; *Podoba-gibanje*, prevedel Stojan Pelko, Studia Humanitatis, ŠKUC in Filozofska fakulteta, Ljubljana 1991; *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, zbirka »Critique«, Editions de Minuit, 1980 in *Qu'est-ce que la philosophie?*, Editions de Minuit, Pariz 1991.

drugi strani pa je edina disciplina, ki lahko ustvari koncept. Povsem dobro je sicer mogoče misliti brez konceptov, toda to je pač takšna ali drugačna oblika mišljenja in ne filozofija. Filozofija kajpak ni ne edina disciplina, ki misli – tu sta še znanost in umetnost, obenem pa tudi ni edina disciplina, kot bomo videli, ki ustvarja.

Toda, ali imamo dandanes sploh še opravka s filozofijo? Da, filozofija tudi dandanes obstaja, filozofija je še vedno možna – o tem za Deleuza ni nobenega dvoma. »Nikoli me ni skrbela,« pravi, »prekoračitev metafizike ali smrt filozofije. Filozofija ima funkcijo, ki ostaja popolnoma aktualna, kreirati koncepte. Nihče tega ne more narediti namesto nje.« (*Pourparlers*, 186) Filozofija je, skratka, možna, njen edini cilj pa je iznajdba in tvorba konceptov. Takšno je torej splošno Deleuzovo stališče, ki bo ostalo nespremenjeno tudi kasneje. Problem pa je ravno v tem, da gre za splošno in načelno stališče, ki ne zadostuje ravno zato, ker je splošno, oziroma presplošno – nenazadnje zato tudi pride do nove zastavitve problema, ki si jo bomo v nadaljevanju ogledali.

Naloga, ki nas čaka, je na prvi pogled sila preprosta – nenazadnje ni *Qu'est-ce que la philosophie?* nič drugega kot obsežna variacija na temo, kaj je koncept, ravno v tej vseobsežnosti in vsepričujočnosti pa se nahaja tudi temeljni problem ne le naše, pač pa sleherne interpretacije Deleuzove filozofije, ki je vselej razpeta med cenene slogane<sup>2</sup> in generalne posplošitve<sup>3</sup>, na eni strani, in na drugi strani na detajlna in pikolovska razlikovanja in razločevanja. Kot nekje poudarja Badiou<sup>4</sup>,

2. Da bi bile zadeve še nekoliko bolj zapletene, takšne slogane Deleuze in Guattari tudi sama predlagata, še več, da bi jih še tako površen bralec nikakor ne spregledal, jih zapišeta kar z velikimi črkami, denimo takole: »RIZOMATIKA = SHIZOANALIZA = STRATOANALIZA = PRAGMATIKA = MIKROPOLITIKA« (*Mille plateaux*, 33), »RIZOMATIKA = POP ANALIZA« (*Ibid.*, 35). Še več, pisati v sloganih je naravnost zapovedano: »Oblikovati rizom in ne korenin, nikoli zasajati! Nikoli sejati, pikirati! Ne biti ne eno ne mnogo, biti množstvo! Delati črto in nikoli točke! itn.« (*Mille plateaux*, 36). Podobna mesta je mogoče najti tudi drugod, le da tokrat niso zapisana z velikimi črkami: »nezavedno je mikronezavedno, shizo-analiza je mikro-analiza« (*Pourparlers*, 36). Dodatni zaplet pri razumevanju takšnih izenačitev vnaša njuna teza, ki je naperjena proti primatu glagola biti, proti identiteti, reprezentaciji kot taki – namesto kopule »est«, »je« bi morali vpeljati »et«, »in« – kot tisto, kar sprevača vse relacije, kar je raznoterost, množstvo, destrukcija identite (Prim. *Ibid.*, 65). Če je tako – zakaj potem sama vpeljujeta kopulo »je«, četudi v obliki enačaja?
3. Eno izmed vprašanj v *Pourparlers*, ki vsebuje številne Deleuzove intervjuje, meri ob konceptu *pli*, gube, prav na to – gre za koncept, ki je takorekoč univerzalno uporaben, ki ga je mogoče uporabiti praktično povsod. Prim. *Pourparlers*, 213.
4. Alain Badiou, »Gilles Deleuze: Le pli, Leibniz et le baroque«, *Annuaire philosophique 1988-1989*, Seuil, Pariz, str. 162.

Deleuze vselej le drobi in deli v neskončnost, da bi zbehal samo razlikovanje, iz katerega v osnovi izhaja.

Pri tem izogibanju pastem Scile generalizacije/sloganizacije in Karibidi singularizacije/diferenciacije bomo seveda skušali ostati zvesti Deleuzu, a ne v pomenu, kaj je mojster resnično rekel ali hotel reči, pač pa bo naš motto deleuzovski v nekem drugem pomenu – Deleuzov način dojemanja zgodovine filozofije je bil po njegovih lastnih besedah neke vrste sodomija, *enculage* – predstavljal sem si, pravi, da sem prišel avtorju za hrbet in mu naredil otroka, ki je bil sicer njegov, a obenem monstuozen (Prim. *Pourparlers*, 15). Ta Deleuzova prisposoda, ki interpretu omogoča, da napelje vodo na svoj mlin, ne da bi zapustil obravnanega avtorja, ni seveda nič drugega kot sloviti *style indirect libre*, in zato še zdaleč ne tako obstranska in neumestna, kot je morda videti na prvi pogled. Na tem mestu bomo skušali pokazati, da je kreacija, stvaritev, iznajdba, ki je za Deleuza tako tesno povezana s konceptom, lahko le iznajdba v pomenu neke šokantnosti, monstuoznosti, tujosti. Natančneje rečeno, iznajdba, ki je lastna konceptu, je prava iznajdba, kreacija, koncepcija, ali, če skupaj z Deleuzom zaigramo še na druge pomene besede »koncepcija«, pravo »brezmadežno spočetje«, le, če ustvari nekaj domačega in obenem tujega, šokantnega. In, če zadeve le nakažemo, ne da bi jih na tem mestu tudi razvili ali izpeljali do konca, ta paradokсна in dvoumna mešanica domačega in hkrati tujega, znanega in obenem šokantnega, utečenega in istočasno nevarnega, ogrožujočega, pri Deleuzu, vsaj po našem mnenju, še zdaleč ni nekaj naključnega, pač pa tvori eno izmed osnovnih osi Deleuzove filozofije. In če je tako, in naša predpostavka je, da tako tudi je, potem nas v tej točki čaka tudi določeno presenečenje, saj je Deleuze psihoanalizi, o kateri je imel sicer toliko povedati<sup>5</sup>, prav tam, kjer je prepričan, da je kar najdlje od nje, po našem mnenju prav najbliže – ne le zaradi frankensteinovskega vidika omenjene prisposode – ustvariti otroka, ki je sicer naš, a tudi pošast, monster –, pač pa zato, ker je tudi

5. Deleuzovo razmerje do psihoanalize je kajpada kompleksno – če je bil v *Logique du sens* še na strani psihoanalize, je kasneje povsem »obrnil ploščo« in skupaj z Guattarjem v delu *Anti-Oedipe* postal njen zagrizeni nasprotnik in kritik. V grobem bi lahko to kritiko strnili v nekaj točk: kritika idealizma psihoanalize, ki korenini v njenem kultu Ojdipa, redukcija Ojdipa na družinski okvir, kar je za Deleuza in Guattarja kajpada skrajno zmotno, saj je zanj delirij historično-svetovni, ne pa družinski. »Program« se torej glasi: namesto psihoanalize shizo-analiza. Nekoliko obširneje o svojem odnosu do psihoanalize spregovori Deleuze v *Pourparlers*, zlasti strani 25-39, in pa *Critique et clinique* 29, 82 sq. Prim. tudi študijo Tomaža Erzarja *Obrat Gillesa Deleuza. Teorija subverzije in ideja spolne ontologije v Logiki smisla in Anti-Ojdiu*. Zbirka ZRC 17, Založba ZRC, ZRC SAZU, Ljubljana 1997.

drugod v Deleuzovem delu mogoče najti motive in koncepte, ki so zelo blizu problematiki, ki sta jo zakoličila Freud s konceptom *das Unheimliche* in Lacan z »ekstimnostjo«.<sup>6</sup>

### Tekmeci

Eno izmed osi *Qu'est-ce que la philosophie?* v temelju zaznamuje problematika dvojnika<sup>7</sup>. Vprašanje, kaj je filozofija, je namreč ves čas zaznamovano z vprašanjem, kaj se kaže kot filozofija, a to ni. To nekaj, kar je filozofiji podobno, kar je videti kot filozofija, a to kljub temu ni, je filozofiji konkurenčno, nevarno, ogrožajoče. Konec koncev ima tisto, kar je videti kot filozofija, kar spominja nanjo, kar simulira, da ji je neskončno podobno in kar ji jemlje njena tla pod nogami, ji streže po življenju, v zgodovini filozofije kajpak tudi čisto konkretno ime – sofistika. Filozofija je vselej imela opravka s podobniki in dvojniki, konkurenti in tekmeci – od njenega rojstva dalje je vlogo dvojnika in sovražnika igrala sofistika, spočetka, v grškem času, kot sovražnik platonizma, njegova meja in njegov dvojnik (*Critique et clinique*, 170). Vprašanja, ali je filozofija grška, oziroma, ali bi jo morali imeti za grško, se Deleuze loteva na več nivojih, tisto, zaradi česar pa to vprašanje sploh uvaja, je njegovo prepričanje, da je filozofija od svojega rojstva dalje zaznamovana s tremi potezami, ki so po svoji naravi grške: »imanenca, prijateljstvo, mnenje.« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 85) Seveda pa grški izvor filozofije za Deleuza, vsaj prepričani smo tako, ne pomeni nič globokega, dramatičnega, usodnega, fatalnega, pogubnega, kolikor to vsebinsko zadeva filozofijo, pač pa čisto preprosto predstavlja okoliščine njenega rojstva<sup>8</sup>. Zato, da bi se rodila filozofija,

6. Kot pripominja Mladen Dolar (»Strah hodi po Evropi«, v: *Das Unheimliche*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 75), je Lacanov prevod Freudovega termina *das Unheimliche* koncept ekstimnosti. Deleuze izraz *unheimlich* uporabi, kolikor nam je znano, le enkrat, ko govori o naravi kot umetnosti, ki spoji dva elementa: Dom in Univerzum, Heimlich in Unheimlich. (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 176)

7. Toliko bolj presenetljivo je, da Deleuze na direktno vprašanje o lacanovskem pojmu imaginarnega, pravi, da ne ve, kaj bi s tem pojmom počel. Prim. *Pourparlers*, 93-95.

8. Te okoliščine bi nemara lahko razumeli v Badioujevem pomenu pogojev filozofije – ti pogoji ali resničnostne procedure, so štirje: matem. pesnitev, politična invencija in ljubezen. Odsotnost enega samega izmed naštetih štirih pogojev bi povzročila, da bi filozofija izginila, in obratno, filozofija je lahko za Badiouja nastala le ob hkratni pojavitvi vseh štirih pogojev.

je bilo potrebno *srečanje*, spojitve dveh zelo različnih gibanj deteritorizacije, srečanje med grškim okoljem in planom imanence misli (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 89). Razlog za takšno srečanje je za Deleuza lahko le kontingenten, nenazadnje je zanj vsak razlog kontingenten, še več, tudi samo filozofsko načelo zadostnega razloga je kontingentno. Rojstvo filozofije, skratka, ni nekaj nujnega, pač pa kontingentnega.

Okolje, kjer pride do tega kontingentnega rojstva filozofije je grška *polis*, družba *amis*, prijateljev, tovarišev, ljubimcev, v kateri vlada svoboda mnenj (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 76). Filozofija se je vselej odigravala »med prijatelji«, »med enakimi«, »entre amis«, toda ti so si bili tekmeci ravno zato, ker so merili na isto – kar jih je nenazadnje tudi delalo za enake. Grški izvor filozofije tako za Deleuza pomeni, da je filozofija obeležena z *agón*, z rivalstvom in tekmovalnostjo, ne samo na zunaj, t. j. med tistimi, ki so bili filozofi in tistimi, ki so jih ti imenovali za sofiste, pač pa tudi na znotraj, t. j. med samimi filozofi. Filozofija je tako obeležena z vladavino mnenja in s tistim, kar je v osnovi filozofske narave, z uvedbo plana imanence.

Kar zadeva prvo, vladavino mnenj, je bil tako za Grke filozofski problem v tem, kako najti neko instanco, neko merilo, ki bi bilo lahko izmerilo vrednost, resničnost različnih in zoperstavljenih mnenj. Platonove ideje, ki jim Deleuze pravi tudi univerzalije kontemplacije, recimo, tako niso nič drugega kot nek način poskusa ureditve zagate, ki jo predstavljajo različne pretenzije tekmecev, poskus, da bi jih razvrstili glede na njihovo utemeljenost, bodisi tako, da ene, z argumentom, da so modrejše od drugih, izločimo, bodisi tako, da skušamo fiksirati tisto, kar je skupno vsem. Takšen je bil, trdi Deleuze, vselej smisel dialektike, ki filozofijo zveja na neskončno in brezkončno diskusijo. Protislovja, ki so prisotna pri Platonu – Platon sicer ustvari koncepte, toda pred koncepti postavi nekaj drugega, kar je predpostavljeno in izgotovljeno, Idejo (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 33)<sup>9</sup> – so Aristotela prisilila, trdi Deleuze, da je raziskovanje dialektike problemov usmeril k univerzalijam komunikacije (topikam).

Drugo, kar je povezano z rojstvom (grške) filozofije, pa je, trdi Deleuze, ki se tu opira na Jeana Pierra Vernanta, uvedba plana imanence. »Prvi filozofi so uvedli plan imanence kot rešeto, ki je napeto čez kaos.« (*Qu'est-ce que la*

9. Tudi tu, kot v vseh drugih delih, je Deleuze oster kritik Platona: nobenega razloga ni, pravi, da bi delali filozofijo tako, kot jo je Platon. Imamo zgolj naslednjo alternativo – ali zgodovina filozofije, ali Platonovi cepiči za probleme, ki niso več platonski.

*philosophie?*, 45) Čeravno so prvi filozofi še vedno videti kot duhovniki ali celo kralji, čeravno si izposojajo masko modreca, vendarle niso Modreci, ki so pravzaprav religiozne osebe, saj uvedbo, instavrancijo reda vselej razumejo transcendentno, zunaj tega reda pa postavijo despota ali božanstvo. Filozofija izvede neko obsežno odvrnitev od modrosti, postavi jo v službo čiste imanence. Še več. Imanenca, trdi Deleuze, je nekaj nevarnega, saj požira modrece in bogove. »Vsakič, ko obstaja transcendenca, vertikalna Bit, cesarsko Stanje na nebu ali na zemlji, obstaja religija, in vsakič, ko obstaja imanenca, obstaja Filozofija.« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 46)

Filozofija ima torej vselej opravka s tremi grškimi potezami – imanenco, prijateljstvom in mnenjem. Drugače rečeno, rivalstvo med filozofom in sofistom, med filozofijo in mnenjem, ki je filozofijo spremljalo od začetka, se s propadom grškega sveta še zdaleč ni končalo. Tudi pri Kantu, denimo, lahko kasneje naletimo na problematiko izbire medsebojno zoperstavljenih mnenj, zgodba se na nek način nadaljuje pri Heglu, in tako naprej. A kljub temu, da tekmecev, ki so filozofijo skušali izriniti – še najresnejši je bil nemara poskus sociologije –, ni nikoli zmanjkalo, se je filozofija zaenkrat še uspela obdržati. Njeni tekmeči postajajo čedalje predrznejši in tudi vse bolj bedni. Marketing, design, strokovnjaki za stike z javnostmi itn.; vsi se dičijo s tem, da so prav oni tisti, ki ustvarjajo. Besedi »koncept« in »kreativno« si dandanes prilaščajo informatika, komunikacija in komercialna promocija, in ti »konceptualci« tvorijo predrzno raso, ki prodajni akt razglasa za najvišjo kapitalistično misel, za *cogito* blaga. Filozofija pred vsem tem ni in ne more biti imuna, po eni strani se pri tem čuti majhno in osamljeno, po drugi strani je del te miselnosti že začel nastopati v sami filozofiji – svoje produkte je pač treba prodati. Še tega se manjka, pikro pripominja Deleuze, da bi imel filozof na svoji majici reklame za svoje sponzorje, no ja, morda pa se tudi to že dogaja...

Kaj filozofiji ob vsem še preostane? Kako se naj v tem svetu obnaša? Do katere točke je temu svetu še zavezana, kje mora postaviti mejo in se mu upreti? Se mu sploh lahko upre, ali pa do grla tiči v njem? Kakšne nasledke ima to za koncept kot temeljno orodje in orožje filozofije? Deleuze poudarja dvoje, prvič, da koncepti niso tržno blago, pač pa so *aérolithes*, meteorji, kar pomeni, da jih ni mogoče vnaprej predvideti, planirati, izračunati, prodati, da so torej nealkulabilni. Drugič, filozofija ni ne komunikacija ne kontemplacija ne refleksija. Filozofiji ne gre za vzpostavitev dialoga<sup>10</sup>, ne gre ji za vzpostavitev pravil

10. Dialog seveda ni isto kot pogajanja, pregovori, o katerih govori Deleuze v Predgovoru k



racionalnega dialoga ali intersubjektivne komunikacije. Komunikacije, pravi Deleuze, nam ne manjka, tisto, česar je premalo, je upor, zoperstavitev sedanosti, dejanskosti, prisotnemu, danemu.<sup>11</sup>

Trditev, da filozofija nima ničesar skupnega s komunikacijo, da ji je zoperstavljena, pomeni, da je filozofija nasprotna *doxi* oziroma mnenju<sup>12</sup>. Koncept, s katerim ima filozofija opravka, presega ne le trenutna mnenja, pač pa mnenje kot tako. Mnenje je namreč za Deleuza neko mišljenje, čigar izoblikovanje je tesno povezano s formo pripoznanja<sup>13</sup>: pripoznanja neke kvalitete v percepciji (kontemplaciji), pripoznanja neke skupine v afekciji (refleksiji), pripoznanje tekmeča v možnosti drugih skupin in drugih kvalit (komunikaciji).

---

*Pourparlers*: Filozofija ni sila, kakršne so religije, države in mediji, zato se z njimi ne more spuščati v boj, temveč lahko vodi kvečjemu vojno brez boja, nekakšno gverilo. Ker silam nima česa povedati, se z njimi ne pogovarja, temveč kvečjemu pogaja, »pregovarja«. In ker sile prečijo slehernega od nas, smo pravzaprav v večnih pogajanjih s samim seboj – in to prav po zaslugi filozofije. (*Pourparlers*, 7)

11. Filozofija sicer vodi kritiko svoje dobe, se upira svoji dobi in s tem tudi kapitalizmu, toda po drugi strani je z njim tudi povezana. Vez moderne filozofije s kapitalizmom je istega žanra kot vez med grško filozofijo in Grčijo: gre za povezavo nekega absolutnega plana imanence z nekim relativnim družbenim okoljem, ki ravno tako napreduje prek imanence. Vprašanje je, zakaj se kapitalizem pojavi na Zahodu in ne, recimo na Kitajskem v tretjem ali osmem stoletju? Še več. Videti je, da je samo Zahod širil in propagiral svoja gorišča imanence. Kot je pokazal Braudel, pravi Deleuze, kapitalizem napreduje iz mest, prebivalec velikih mest pa ni Robinson, pač pa Odisej, zviti plebejec, ki je bodisi avtohtoni Proletarec bodisi tuji Migrant, oba pa sta lansirana v neskončno gibanje, ki preči kapitalizem, gibanje, ki ga prečita dva krika – »Emigranti vseh dežel, združite se« in »Proletarci vseh dežel, združite se.« S podobno mešanico tujega in domačega imamo opraviti v Grčji, kjer je bila filozofija sicer grška, filozofi pa so bili tujci. Pri tem velja poudariti, da za Deleuza nista ideološki ne povezava antične filozofije z grškim mestom, ne povezava moderne filozofije s kapitalizmom. Drugače rečeno, moderna filozofija ni nič bolj prijateljica kapitalizma, kot je bila grška filozofija prijateljica mesta. (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 94-96)
12. Pripomniti velja, da gre za konstantno Deleuzovo temo – v *Logique du sens* (dvanajsta serija, 92 ff.), denimo, Deleuze vztraja pri tem, da je paradoks zoperstavljen *doxi*, mnenju. Mimogrede rečeno, dokaj podobno stališče do mnenja zavzema tudi Alain Badiou. V *Etiki*, denimo, pravi Badiou takole: »Vsaka resnica, kot smo že povedali, odstavi konstituirano vednost, to se pravi, se zoperstavlja mnenjem. Kajti tisto, čemur pravijo mnenja, so predstave brez resnice, anarhični drobci vednosti v obtoku. (...) Mnenja brez trohe resnice oziroma neresnice. Mnenje je onstran resničnega in neresničnega prav zato, ker je njegova edina vloga ta, da je sporočljivo. Tisto, kar izvira iz procesa resnice pa se, narobe, ne sporoča.« (*Etika. Razprava o zavesti o Zlu, Problemih*, prev. Jelice Šumič-Riha, letnik XXXIV, št. 1/1996, str. 41)
13. Gre za »večni« Deleuzov motiv že od *Différence et répétition*, dalje. Že na prvi strani namreč Deleuze pravi: »Svet reprezentacije, ne glede na to, kako si ga zamišljamo, je definiran s prvenstvom identitete.«

Mnenje je po svojem bistvu volja večine, vselej izraža to voljo in vedno govori v imenu večine. Vse to je lepo razvidno na primeru termina ortodoksija. Kaj je ortodoksija? Nič drugega kot pravo, »resnično« mnenje, ki sovпада z mnenjem skupine, ki ji pripadamo. Javna občila nas dobesedno bombardirajo z mnenjem (večine), in če nas na nekaterih konkurzih, tekmovanjih, vzpodbujajo, da povemo svoje mnenje, bomo »zmagali« (povedali »resnico«), le takrat, če povemo isto kot večina tistih, ki so sodelovali v tekmovanju. Enako se dogaja, trpko pristavlja Deleuze, na televiziji, kjer nam postavljajo idiotska vprašanja, in kjer bi radi malo diskutirali. Filozofu je le redko do tega, da bi diskutiral, sploh pa mu ni do klepeta ali konverzacije. Vsak filozof pobegne, ko sliši frazo: malo podiskutirajmo. Filozofijo je groza pred diskusijami. Diskusije ne pomagajo k napredku, k temu, da bi naše filozofsko delo napredovalo, saj diskutanti nikoli ne govorijo o isti stvari. Komunikacija vselej pride ali prezgodaj ali prepozno, konverzacija ravno tako. Nikoli se namreč tisti, ki diskutirajo ne nahajajo na istem planu.

Če torej povzamemo – komunikacija je pravzaprav konsenz, idealno pravilo mnenja, ki pa nima ničesar skupnega s filozofijo (*Pourparlers*, 208). Mnenje ni nič drugega kot nekakšen dežnik, sončnik, ki naj bi nas obvaroval pred kaosom. Filozofija, tako kot na svoj način umetnost in znanost, ki se prav tako upirata mnenju, zareže v ta kaos, obenem pa je vselej naperjena proti mnenju in proti svojemu času. Filozofija se vselej nahaja na nepravem mestu in v nepravem času, filozofija je vedno v nekem pomenu neumestna, je *intempestive*. (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 107) Razlog za to tiči tudi v tem, da vselej pišemo v funkciji ljudstva, ki bo šele prišlo – in na takšno ljudstvo se ne filozof ne umetnik ne moreta sklicevati, saj ga je šele potrebno ustvariti. Če je umetnost tista, ki se upira, pa naj gre za upor smrti, hlapčevstvu, nečastnosti, sramoti, sramu, ni filozofija v tem pogledu nič kaj drugačna: »Komunikacije nam ne manjka, pač pa upora do prisotnega«. (*Ibid.*, 104) Drugače rečeno, kreirati, ustvarjati pomeni upirati se, nuditi odpor, rezistirati. (*Ibid.*, 106)<sup>14</sup> Glede na to, da filozofija za Deleuza ni ne komunikacija, ne kontemplacija ne refleksija, glede na to, da nima nobenega interesa za to, da bi primerjala, merila in izmerila različna mnenja, še več, mnenju je naravnost nasprotna in zoperstavljena, glede na to, da ji še zdaleč ne gre za to, da bi v svojo dobo, v sedanost, vnašala nek red in da bi se skušala dokopati do pravil, ki bi vanjo vnašala red,

14. Da misliti pomeni eksperimentirati, problematizirati, se upirati prisotnemu, sedanjemu, trdi Deleuze tudi drugod. Prim. *Foucault*, 124; 127.

se postavlja dokaj samo po sebi umevno in umestno vprašanje, kaj potem sploh še preostane od filozofije, kakšna je potem sploh filozofija, ki je zoperstavljena komunikaciji, refleksiji in kontemplaciji, drugače rečeno, kaj Deleuze namesto vsega tega ponuja? Odgovor je, kot se za Deleuza spodobi, lakonično preprosto – tisto, kar zamenjuje komunikacijo, je neka vrsta ekspresionizma, medtem ko refleksijo zamenjuje konstrukcionizem.

### *Konstrukcionizem*

Konstrukcionizem za Deleuza v prvi vrsti pomeni sistematičnost. Deleuze je eden redkih sodobnih filozofov, ki se je dandanes, ko je zlom filozofskih sistemov postal že splošno mesto, zmožen brezrezervno razglasiti za konstrukcionista in sistematika: »verjamem v filozofijo kot sistem ... imam se za zelo klasičnega filozofa«<sup>15</sup>. Nasprotniki sistematičnosti trdijo, da »nismo več v devetnajstem stoletju«, in da morajo mesto itak nemožnih sistemov zavzeti različne vednosti. Toda takšno odklonilno stališče do sistematične filozofije prinaša s seboj dvojno nevšečnost. Prvič, resno delo se sedaj dogaja in izvaja le še na majhnih serijah, ki so zelo lokalizirane in določene, drugič, še slabše pa je, da je tisto, kar je najbolj široko, vizionarsko, prepuščeno temu, da lahko vsakdo pove, kar se mu pač zdi in kar mu pade na misel. Drugače rečeno, dejanskemu filozofskemu delu pretita na eni strani prevelika lokalizacija in omejenost, na drugi pa šarlatanizacija, če lahko temu tako rečemo. Vendar pa sistemi, pravi Deleuze, dejansko niso izgubili svoje živosti, privlačnosti, svoje sile. Dandanes smo v znanostih in logiki priča teoriji tako imenovanih odprtih sistemov, ki temeljijo na interakcijah in ki zavračajo samo linearne kavzalnosti ter tako tudi transformirajo pojem časa. Občudujem, pravi Deleuze, delo Maurica Blanchota – to delo niso majhni kosi ali aforizmi, pač pa gre za nek odprt sistem, ki vnaprej konstruira »literarni prostor«, ki je zoperstavljen tistemu, kar se nam danes dogaja. »Tisto kar skupaj z Guattarijem imenujemo rizom je natanko nek tak odprt sistem. Vrača se k vprašanju: kaj je filozofija? Kajti odgovor na to vprašanje bi moral biti preprost. Vsakdo ve, da se filozofija ukvarja s koncepti. Sistem je neka množica konceptov.« (*Pourparlers*, 48)

15. »Lettre-préface« k: Jean-Clet Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Bibliothèque scientifique Payot, Editions Payot & Rivages, Pariz 1993, str. 7.

Drugače rečeno, sistem je Celota. Veliko filozofov je sicer že trdilo, da celota ni niti »dana niti je ni mogoče dati; od tod so izpeljali edinole sklep, da je celota pojem, ki nima smisla. Bergsonov sklep je močno drugačen: celote ni mogoče dati zato, ker je Odprto in ker je zanjo značilno, da se nenehno spreminja oziroma poraja nekaj novega, skratka, da traja.« (*Podoba-gibanje*, 19) Celote oziroma »celot« pa ne smemo zamenjevati z množicami. Množice so zaprte, vse, kar je zaprto, je zaprto umetno, na umeten način. »Znana so nerešljiva protislovja, v katera se zapletemo, če množico vseh množic obravnavamo kot celoto. Saj ne, da bi bil pojem celote brez pomena; zagotovo pa ni množica in nima delov. Je prej tisto, kar sleherni, še tako veliki množici, onemogoča, da bi se zaprla sama vase, in jo nasprotno sili, da se nadaljuje v večjo množico. Celota je torej kot nit, ki preči množice in sleherni med njimi ponuja udejanjeno možnost, da komunicira z drugo množico, v neskončnost. Celota je tisto Odprto, ki prej kot na materijo in prostor napotuje na čas in celo na duh. Kakršnokoli že je njihovo razmerje, nikoli ne smemo mešati nadaljevanja enih množic v druge z odprtjem celote, ki preči sleherno od njih. Zaprt sistem ni nikoli popolnoma zaprt; po eni strani ga v prostoru na druge sisteme veže bolj ali manj »tenka« nit, po drugi strani pa je integriran oziroma reintegriran v celoto, ki mu vzdož te niti podeljuje trajanje.« (*Podoba-gibanje*, 29)

Konstruktivizem tako za Deleuza ne pomeni vzpostavitve sistema kot zaprte celote, totalitete, skratka množice, v katero vodijo univerzalije, kontemplacija, refleksija, komunikacija kot vir »napačnih problemov« in iluzij, ki obkrožajo plan. Konstruktivizem za Deleuza ne pomeni nič drugega kot to, da je »vsaka misel nek Fiat, nek met kock« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 72), ta Fiat pa ima dva aspekta, dva vidika, ki se po svoji naravi razlikujeta: ustvariti koncepte in utreti, zarisati, označiti, skratka, trasirati plan. Tudi koncept je, kot bomo videli, neka celota, ki totalizira svoje komponente, vendar ostaja neka fragmentarna celota, saj koncepta, ki bi imel vse komponente ni, tak koncept ne obstaja, če bi obstajal, bi tak koncept ne bil koncept, pač pa sam kaos<sup>16</sup>. Ob tem, ko si bomo najprej ogledali, kaj je za Deleuza koncept, velja pripomniti, da si koncepta ne moremo ogledati, ne da bi obenem pripomnili, da tvori koncept skupaj s planom imanence in tistim, kar Deleuze imenuje konceptualna oseba,

16. Kaos ni neko inertno, mirujoče, negibno, stalno enako, ustaljeno, nespremenjeno, nespremenljivo stanje, prav tako ni mešanica naključij. Kaos kaotizira in problem filozofije je v tem, kako pridobiti neko konsistenco, ne da bi pri tem izgubili neskončnost, »dati konsistenco, ne da bi pri tem karkoli izgubili od neskončnega«, medtem ko skuša znanost kaosu dati referenco, s tem se odpove neskončnim gibanjem in hitrostim.

tisto, kar Deleuze imenuje filozofsko trojstvo: predfilozofski plan, ki ga je potrebno trasirati (imanenca), konceptualne osebe, ki jih je potrebno izumiti in oživiti (insistenca), filozofski koncepti, ki jih je potrebno ustvariti (konsistenca). »Trasirati, iznajdevati, ustvarjati, to je filozofsko trojstvo« (*Ibid.*, 74). Kot bomo videli, gre za nekakšno ponovitev treh grških elementov, o katerih smo spregovorili zgoraj, imanence, prijateljstva in mnenja.

### Koncept

Nekaj določitev koncepta smo dosedaj že srečali v takšni ali drugačni obliki. Tako je sedaj že bolj ali manj jasno, da je za Deleuza koncept nekaj, kar spada k filozofiji in zgolj k filozofiji, in da je prav tako nekaj, kar je potrebno ustvariti, kljub temu, da pa ni vsako ustvarjanje že »konceptualno« – koncept je lahko le takšna stvaritev, ki ni neko mnenje. Deleuze seveda dodaja cel kup drugih opredelitev koncepta, ki že omenjene deloma pojasnjujejo, deloma pa celotne zadeve, kot bomo videli, še dodatno zapletejo. Koncept, če naštejemo, je najprej celota oziroma množstvo, ki pa ni enostavno, pač pa je sestavljeno iz neskončnih komponent, nadalje, nima predmeta, reference, pač pa je rešitev za nek problem, ki nastopa v planu imanence, plan imanence pa je tudi tisti *Un-Tout*, ki na enem samem planu vsebuje vse koncepte. Oglejmo si sedaj vse to nekoliko поблиže.

Kljub temu, da Deleuze poudarja, da se filozofi niso dovolj posvečali konceptu in njegovi filozofski naravi, sam še kako dobro ve, da vendarle ni prvi, in najbrž tudi ne zadnji filozof, ki je skušal pokazati, da koncept nima ničesar skupnega z mnenjem. Spinoza in Fichte, denimo, sta pokazala, da se moramo posluževati fikcij in abstrakcij, Hegel pa, priznava Deleuze<sup>17</sup>, da koncept nima ničesar skupnega z neko generalno, abstraktno idejo, še manj z utelešeno modrostjo, ki bi bila neodvisna od filozofije. V spisu »Kdo misli abstraktno« je Hegel pokazal, da mnenje, *doxa* iz percepcije potegne neko

17. To priznanje preseneča v toliko, kolikor je Deleuze sicer znan kot zagrizeni nasprotnik Heglove filozofije, kar pa je glede na številne heglvske formulacije, ki mrgolijo v njegovem delu (zlasti v *Logique du sens* in v *Foucault*), naravnost smešno. V *Qu'est-ce que la philosophie?* Deleuze seveda navaja Heglovo zmoto – prevelika razširitev, ekstenzija, filozofije, ki ima za posledico izbris znanosti in umetnosti, poleg tega pa Hegel namesto o pedagogiji govori o enciklopediji koncepta.

abstraktno kvaliteto in iz afekcije neko splošno moč: v tem pomenu je vsako mnenje že politično. Kar zadeva filozofe je zadeva jasna – nikoli ne smejo prenehati ustvarjati konceptov.

Po drugi strani pa je že koncept sam nekaj takega, kar misli preprečuje, da bi bila čisto mnenje, da bi bila neko partikularno gledišče ali pa subjektivni pogled v diskusiji ali klepetu. Koncept ni celota povezanih idej tako kot mnenje (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 195), pač pa je »prisilno nek paradoks« (*Pour-parlers*, 187), kakor je tudi filozofija po svoji naravi paradokсна. Paradoksnost filozofije, o kateri bomo spregovorili nekoliko več kasneje, ne izhaja iz tega, ker je filozofija udeležena v najmanj verjetnih mnenjih, in ne iz tega, ker ohranja protislovna mnenja, pač pa zato, ker uporablja fraze standardnega jezika, da bi izrazila nekaj, kar ni iz reda ne mnenja ne iz reda znanstvene propozicije.<sup>18</sup>

To, da je koncept paradoksen, je povezano s tem, da enostavnega koncepta ni, vsak koncept ima sestavine, komponente, in je z njimi določen. Vsak koncept je torej vsaj dvojen, trojen, itn. Koncept je množstvo, ni pa vsako množstvo konceptualno. Koncepta z eno samo komponento ni, tudi »prvi« koncept ima več komponent. Zakaj pravimo »prvi« koncept? Zato, ker nekega prvega koncepta, koncepta, s katerim bi filozofija začela v absolutnem pomenu, ni, saj je koncept lahko »prvi« le glede na nek drug koncept. In tako kot ni koncepta z eno samo komponento, tako tudi ni koncepta, ki bi imel vse komponente, tak koncept, če bi obstajal, bi bil namreč kaos sam. Vsak koncept je tako neka celota, ker pa nikoli ne vsebuje vseh komponent, je vselej neka fragmentarna celota. Specifičnost koncepta je v tem, da predstavi, poda te komponente, ki se nahajajo v njem, kot nedeljive. Te komponente so sicer razločene, heterogene, pa vendar neločljive, v tem je njihov status, oziroma, v tem sestoji konsistenca koncepta. Vsak koncept bi lahko dojeli kot točko sovpadanja, kondenzacije ali akumulacije njegovih lastnih komponent. Vsaka komponenta ima neko intenzivnost, potezo intenzivnosti, neko intenzivno ordinacijo, zaradi česar ni ne splošna ne partikularna, pač pa singularna. Razmerja v konceptu niso ne pojmovanje, razumevanje, ne ekstenzija, pač pa so samo ordinacija, t. j. neka ureditev. Komponente v konceptu niso ne konstante, ne variable, pač pa ordinirane variacije glede na njihovo sosedstvo. Koncept nima pravila, edino pravilo, ki ga ima je notranje ali zunanje sosedstvo. Njegovo notranje sosedstvo je zagotovljeno s povezavo njegovih komponent v conah nerazločljivosti, medtem ko je

18. V *Logique du sens* (*Logique du sens*, 12), je paradoks tisto, kar uniči *bon sens* kot nek unikatni smisel, usmeritev, smer, in kar zruši fiksne identitete v *sens commun*.

njegova zunanja ali ekso-konsistenca zagotovljena z mostovi, ki potekajo od enega koncepta k drugemu. Ravno to pomeni za Deleuza kreacijo konceptov: povezati notranje neločljive komponente tako, da jim ne moremo ne dodati ali ne odvzeti ničesar, ne da bi pri tem spremenili koncept. Koncept je neka intenzija, ki je prisotna v vseh potezah, ki ga tvorijo. Je netelesen, pa vendar utelešen, hkrati absoluten in relativen, končen in neskončen – neskončen s svojim preletom in hitrostjo, končen s svojim gibanjem, ki trasira obrise komponent. Nadalje, ni paradigmatičen, pač pa *shintagmatičen*, ni projektiven, temveč *konektiven*, ni hierarhičen, pač pa *vicinalen*, ni referenčen, temveč *konsistenten*. Je neka ploskev brez nivojev, brez hierarhije. Nima predmeta, temveč teritorij, natanko zato ima preteklo in sedanjo, morebiti pa tudi prihodnjo obliko.<sup>19</sup>

Koncept se tako definira s svojo konsistenco, endo-konsistenco in ekso-konsistenco, ker nima reference je avtoreferenčen, natančneje rečeno, ne referira na doživeto, pač pa vzpostavi, postavi, nek dogodek, ki preletava vsako doživeto, vsako stanje stvari. Dogodek se nahaja v nekem vmesnem času, toda ta čas ni večer, pač pa ni več čas, temveč postajanje. Veličino neke filozofije, pravi Deleuze, cenimo po naravi dogodkov, na katere se naslavljajo njeni koncepti. Vsak koncept napoteva na nek problem, na probleme brez katerih sam nima smisla, *sens*, smeri, usmeritve – tudi v filozofiji so lahko problemi slabo postavljeni. Koncept je rešitev problema, oziroma dobro predstavljeni problem, problem, ki je dobro predstavljen, pa je, kot bi rekel Bergson, pravzaprav že rešeni problem. Če je koncept neka rešitev problema se pogoji tega problema nahajajo v planu imanence, ki ga koncept predpostavlja, tisto neznano, neznanka problema, pa se nahaja v konceptualnih osebah, ki jih problem mobilizira.

Koncept je, nadalje, oropan smisla, kolikor se ne spoji z drugimi koncepti. Vsak koncept je neko središče, center vibracij, iz enega koncepta v drugega pa preidemo s pomočjo neke vrste mostu. Toda mostovi od enega koncepta do drugega so zgolj takšna križišča ali obvozi, ovinki, ki ne zarisujejo diskurzivne množice. Koncepti nikakor ne tvorijo sestavljanke, niso delčki *puzzle*, saj so njihovi obrisi iregularni in si zato ne ustrezajo, z drugimi besedami, njihovi robovi ne sovpadajo. Prej kot *puzzle*, sestavljanke, tvorijo koncepti zid, zid, ki je sestavljen iz suhih kamnov, vsak izmed teh ima neko svojstveno obliko.

19. Deleuzovo formulacija je v tej točki nenavadno blizu Kantu iz *Kritike razsodnosti*: »Pojmi imajo, kolikor se nanašajo na predmete, ne glede na to, ali je možno njihovo spoznanje ali ne, svoje polje... Tisti del polja, na katerem je možno spoznanje, so tla (territorium)«. Prim. Immanuel Kant, *Kritika razsodnosti*, (izbor), prevedel Rado Riha, *Filozofski Vestnik*, št. 1/1994, letnik XV, str. 227.

Čeravno se koncepti nikakor povsem ne ujemajo, še manj pa nujno izhajajo drug iz drugega, vendarle tvorijo neko sozvočje, sonihanje, nek plan, kjer resonirajo, sozvanjajo, donijo, se razlegajo, odmevajo. Toda to sozvočje je nujno nekaj naknadno in zasilno zakrpanega, nek *patchwork*. Filozofija, ki ustvarja koncepte, jih vselej predstavlja v nekem Vsem, v nekem neomejenem *Un-Tout*, v nekem *Ommitudo*, v nekakšni tabeli, platóju. Gre za plan konsistence, ali, natančneje, za plan imanence konceptov, za planomen. Plan imanence ni koncept, niti ni koncept vseh konceptov, ne glede na to, da so plan in koncepti strogo korelativni. Koncepti tlakujejo, okupirajo in kos za kosom naselijo plan, plan je tisto nedeljivo okolje, kjer se koncepti razdelijo, ne da bi izgubili integriteto, kontinuiteto. Plan je kakor puščava, ki jo naseljujejo koncepti, puščava, ki jo naseljujejo in se po njej premeščajo nomadska plemena. Plan zagotavlja povezanost konceptov, ti pa zagotavljajo naselitev plana v nekem vselej obnovljenem, vselej variabilnem loku. Plan imanence ni mišljeni ali misljivi koncept, pač pa podoba misli, *image de la pensée*, podoba, ki se daje o tistem, kar pomeni misliti, uporabljati misel, se v mišljenju orientirati. Koncepti so dogodki, plan je horizont dogodkov, rezervoar ali rezerva čistih konceptualnih dogodkov: ne relativni horizont, ki funkcionira kot neka limita, ki se spreminja z opazovalcem in združuje stanja opazovanih stvari, pač pa absolutni horizont, ki je od vsakega opazovalca neodvisen.

Na tej točki bi se nemara lahko za hip ustavili. Kot smo videli, je Deleuze na vprašanje, kaj je filozofija, najprej odgovoril s tezo, da je filozofija iznajdba, stvaritev konceptov, to tezo pa je skušal pojasniti tako, da je najprej poudaril, kaj vse filozofija *ni* (ni mnenje, ni komunikacija, ni kontemplacija, ni refleksija), nato predstavil tisto, kaj bi filozofija morala biti (konstrukcionizem, sistem), sistem pa nam je na koncu pred očmi razpadel najprej na dvoje (ustvariti koncepte in trasirati plan), oziroma, če smo natančni, na troje – imanenco (plan), insistenco (konceptualne osebe) in konsistenco (koncept). In ko smo si končno skušali ogledati, kaj sploh je koncept, kako ga Deleuze pojmuje, nam je zopet ostalo v rokah, če nekoliko premislimo, bore malo otipljivega. Tako se zdaj nahajamo pred izbiro – bodisi skušamo odgovor na to, kaj je koncept in kakšni nasledki iz vsega tega izhajajo za filozofijo, poiskati tako, da se najprej lotimo tega, kamor nas vodi vprašanje o konceptu, t. j. kaj je za Deleuza sploh plan imanence, bodisi to priložnost prihranimo za kdaj drugič, na tem mestu pa se ustavimo ob tistem, kar pač imamo v rokah ter iz tega poskusimo izluščiti kako poanto. V resnici skorajda nimamo izbire, saj bi, če bi izbrali prvo možnost, če bi torej koncept skušali pojasniti tako, da bi ga postavili najprej v razmerje



do plana imanence, morali nujno oba pojasniti še glede na konceptualno osebo, saj se konceptualna oseba in plan imanence recipročno predpostavljata – zdaj konceptualna oseba predhodi planu, zdaj konceptualni osebi sledi plan, pravi Deleuze ter tako zaokrožiti obravnavo trojice konsistenca-imanenca-insistenca, t. j. koncept-plan-konceptualna oseba. Za kolikor toliko zvesto podobo Deleuzovega filozofskega podvzeta v *Qu'est-ce que la philosophie?*, pa bi morali obravnavi trojice koncept-plan-konceptualna oseba dodati še razlikovanje med konceptom, perceptom in afektom, po ogledu tega bi se morali lotiti trojke koncept-funktiv-prospekt, poleg tega bi bilo potem neizgobino, če bi konceptualno osebo določili v razmerju do estetske figure in do psiho-socialnega tipa, zatem do delnega opazovalca, oziroma do propozicije, s tem pa tudi znanosti, ki bi ji ob bok nujno morali postaviti še umetnost, da bi tako predstavili tri poti, tri načine mišljenja<sup>20</sup>, seveda pa bi se s tem zadeve še zdaleč ne končale – delo vedno novega razlikovanja in diferenciranja bi lahko potekalo skorajda v neskončnost. Kot vidimo gre za že omenjeni problem interpretacije Deleuzove filozofije, t. j. za posebnost Deleuzovega stila, razpetega na eni strani med gesla, slogane in posplošitve, na drugi pa na neskončno premeščanje in drobljenje problema.

Če pa se odločimo za drugo možnost, ki nam je na voljo, in si torej ogledamo tiste opredelitive koncepta, ki smo jih skupaj z Deleuzom v skrajno zgoščeni in koncentrirani obliki že podali, če se torej ne podamo naprej v interpretacijo plana imanence in konceptualne osebe, je treba pripomniti, da se zadeve z ekstimnostjo in tistimi ravni, ki jih prinaša Freudov koncept *das Unheimliche* tam šele začno – na ravni plana imanence, tega *Un-Tout, Enega-Vsega*<sup>21</sup>, šele naletimo na tisto najbolj intimno v misli, ki pa je vendarle absolutni zunaj, »nek zunaj, ki je kar najdlje od vsega zunanjega sveta«, in na neko paradokсно »intimnost kot Zunaj«, »neki zunaj, ki je bolj notranji od notranjosti«, plan kot

20. Tisto, kar definira misel, tri velike forme misli, umetnost, znanost in filozofijo, je, da se vselej soočijo s kaosom, da trasirajo plan, da nad kaos potegnajo plan. Filozofija želi rešiti neskončno tako, da mu da konsistenco: trasira plan imanence, ki v neskončnost potegne dogodke ali konsistentne koncepte. Znanost se, nasprotno, neskončnemu odpove, da bi dobila referenco: trasira nek plan koordinat, ki so samo nedoločene, ki vsakokrat definira stanja stvari, funkcij ali referenčnih propozicij. Umetnost hoče ustvariti končno, ki bi ponovno dalo neskončno: trasira nek plan kompozicije, ki na svojo pot vzame monumente in ki ga sestavljajo tisto, kar Deleuze imenuje senzacije. (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 186)

21. Plan imanence je v tem primeru tisti *Un-Tout*, o katerem govori Badiou ob interpretaciji Deleuza. Prim. Badiou, *Deleuze. «La clameur de l'Être»*, Hachette, Pariz 1997, str. 19.

predfilozofski je nekaj, kar ne obstaja zunaj filozofije, čeprav ga ta predpostavlja, še več, ne-filozofija je morda bolj v jedru, središču, notranosti filozofije kot sama filozofija<sup>22</sup>. Po drugi strani je potrebno pripomniti, da Deleuzova obravnava konceptualne osebe ni nič drugega kot variacija na Rimbaudovo temo »Je est un autre«, kar nas, kot smo že pripomnili, na tak ali drugačen način vodi v naročje psihoanalize.

Skratka, kakšne nasledke ima takšno Deleuzovo pojmovanje koncepta? Kaj izhaja iz tega, da je koncept množstvo, ki pa ni enostavno, pač pa je sestavljeno iz neskončnih komponent, nadalje, da koncept ni paradigmatičen, projektiven, hierarhičen, referenčen, pač pa je neka odprta in neskončna ploskev brez nivojev, brez hierarhije, nekaj paradoksnega, intenzivnega in ne ekstenzivnega, rešitev za problem, ki nastopa v planu imanence, ker je dogodek sam? Prvo, kar pravzaprav izhaja iz takšne Deleuzove zastavitve je, da je koncept nekaj, kar je kontingentnega in naključnega – nobene nujnosti ni, da pridemo do nekega koncepta, ki vselej udari kot meteor, zato tudi ni nobenega pravila, ki bi nam vnaprej povedal ali gre, ko ga enkrat ustvarimo, za dober koncept. Tudi če nam uspe ustvariti dober koncept, čeravno tega ne moremo oceniti sami, saj to presega moči posameznega filozofa, moramo ustvariti druge, nove koncepte. Nek koncept je za Deleuza boljši od poprejšnjega takrat, ko naredi razumljive nove variacije in neznane resonance, ker naredi novi nenavadni razrez, montažo, fotomontažo, razdelitev scenarija na scene, ker povzroči, navede novi Dogodek, ki nas preletava. Filozofski koncept vzpostavi, postavi nek dogodek; naloga filozofije, ko ustvarja koncepte, je osvoboditi, razbremeniti dogodek od stvari in od biti. Veličino neke filozofije cenimo po naravi dogodkov, na katere se naslavlajo njeni koncepti. Obstaja neka digniteta dogodka, ki je vselej bila neločljiva od filozofije kot »amor fati« – biti enak dogodku, primerjati se z njim, ali postati sin svojih lastnih dogodkov. Ni druge etike kot *amor fati* filozofije, edini cilj filozofije je postati vredna dogodka.

Kriterij, s katerim merimo nek koncept, ni ne vednost ne resnica, pač pa o uspehu ali neuspehu koncepta odločajo kategorije kot so zanimivo, izredno, pomembno. Četudi je nek koncept odbijajoč, mora biti interesanten, zanimiv. Tu je osrčje Deleuzovega pojmovanja koncepta, temeljni Deleuzov kriterij za nek koncept – koncept mora biti na nek način zanimiv *in* odbijajoč, tuj, šokanten<sup>23</sup>.

22. Prim. tudi *Foucault*, 115 ff.

23. V tej točki je Deleuze zelo blizu Badioujevemu pojmovanju dogodka. Za Badiouja je dogodek nekaj, kar je situaciji »immanentno«, in vendar ga ni mogoče zvesti nanjo, oziroma ga ni

Tako kot je filozofija vselej na nepravem mestu in v nepravem času, je tudi koncept na nepravem mestu in nepravem času, je vselej v funkciji ljudstva, ki bo šele prišlo – na takšno ljudstvo pa se filozof ne more sklicevati, saj ga je šele potrebno ustvariti. In tako, kot je naloga filozofije, da je upor in odpor do sedanjega, prisotnega, je koncept upor zato, ker deluje, operira z rafali<sup>24</sup> – v tem je tudi njegova moč. Nenazadnje velja pripomniti, da koncept nima Objekta, temveč teritorij. »Natanko v tem pomenu ima neko preteklo formo, ki je prisotna in morda v prihodnosti *là venir!*« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 97). Tu, v tem uporu, utopični kritiki, je Deleuze, po lastnih besedah, blizu tistemu, kar je Adorno imenoval »negativna dialektika« oziroma, kar je Frankfurtska šola imenovala »utopija«. Utopija filozofijo poveže z njeno epoho, z utopijo filozofija vsakokrat postane politika, pri čemer utopija za Deleuza pomeni neko neskončno gibanje, neko absolutno deteritorizacijo, revolucijo, če že hočete, toda pri tem Deleuze loči med revolucionarnimi politikami imanence in revolucionarnimi politikami transcendence. Nikoli ne smemo staviti na neke revolucionarne sanje, ki se ne morejo realizirati, pač pa je upor, rezistenca filozofije lahko le imanentna ali, kot si Deleuze pomaga s skovanko Samuela Butlerja »Erewhon« – utopičnost filozofije ne pomeni »No-where«, pač pa vselej »Now-here«. Nemara, mimogrede pripominja Deleuze, beseda utopija ni ravno najboljša za označitev tega, kar počne filozofija – nemara bi bilo bolje, če bi govorili o »entuziazmu« v Kantovem pomenu besede. (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 96).

Moč, ki jo koncept ima, seveda ni vsemogočna, totalna moč, koncept sicer poskuša, a v zadnji instanci ne more preprečiti, da bi mišljenje ne imelo plana imanence za imanentnega nečemu: veliki Objekt kontemplacije, Subjekt refleksije, Drugi subjekta komunikacije. Skorajda neizogibno, usodno, fatalno je, da

---

mogoče zvesti na pravila, zakone ali norme, ki vladajo situaciji. Dogodek vznikne v situaciji, vendar ostaja presežek, nepovezani dodatek, ki je nezvedljiv na situacijo. Dogodek situacijo prelomi, prekine, tako da tudi sama situacija ni več ista kot je bila poprej, pred vznikom dogodka – sedaj se deli na situacijo pred vznikom in situacijo po vzniku dogodka. Drugače rečeno, po vzniku dogodka se situacija prikaže v novi, drugačni luči. S tega vidika je dogodek zarez, prekinitev, prelom s situacijo, njena travma, nekaj, kar je z gledišča, ravni situacije nemožno, kar situacijo preseneti, šokira, jo vrže iz tira, skratka, lacanovsko rečeno, *realno* situacije.

24. To pa ima nasledke za napredovanje filozofije. Filozofija napreduje tako, da deluje sunek za sunkom, potezo za potezo, natančneje rečeno, *plan* operira s pretresi, stresljaji, šoki, *koncepti* napredujejo z rafali, *osebe* s sunki, potegi. Zato se nahaja v permanentni krizi, nobenega velikega misleca ni, ki ne bi šel skozi krize (Prim. *Pourparlers*, 129).

prejkoslej vselej pride do vpeljave transcendence. Temu se je tako težko izogniti, vsak plan imanence se namreč pretvarja, da je enkratni, da je Plan. Koncept torej ni nobeno zagotovilo, noben garant, ki bi zagotavljal postopno in neprenehno napredovanje filozofije. Filozofija tako sicer ima neko svojo logiko, toda ta logika je kot veter, ki nam piha v hrbet, in ko že mislimo, pravi Deleuze v pogostokrat navajanem in parafraziranem Leibnizovem izreku, da smo napoteni v pristanišče, da smo takorekoč že tam, se naenkrat znajdemo na odprtem morju.

Jeremy Waldron

## MILL IN MORALNA PRETRESENOST KOT VREDNOTA<sup>1</sup>

### I

V sodobni razpravi o pornografiji in opolzkosti – in v stalnih liberalnih razpravljanjih o svobodi, toleranci in nevtralnosti – ostaja nerazjasnjeno, kaj ali kolikšno težo naj pripišemo dejstvu, da ljudi ene skupine v skupnosti *motijo* pogledi, okusi ali življenjski slogi drugih. Četudi dejanje (ali knjiga ali film) ni neposredno škodljivo v tem smislu, da dejansko ne prispeva k povzročitvi krivice, izgube ali škode, ga je kljub temu mogoče dojeti kot nespodobno, žaljivo, ponižujoče, grozeče ali boleče na manj določen način. Še posebej v diskusiji o pornografiji je moč veliko povedati v prid stališču, da so se politiki in filozofi vse predolgo osredotočali na to, kaj pornografija  *naredi* (kaj povzroči), in vse premalo na to, kaj  *je* ali kaj predstavlja, še posebej kar zadeva ženske. Sedaj se postopoma vzpostavlja ravnotežje, toda gotovo je vprašanja, ki jih vključuje premestitev zanimanja, treba podvreči nadaljnjim premislekom.<sup>2</sup> Ena glavnih značilnosti pornografije (čeprav tista, ki je lastna tudi visoki umetnosti in literaturi) je nedvomno, da nas  *moti* in da nam povzroča nelagodje. Menim, da na to lahko gledamo kot na enega izmed  *učinkov*, in, kolikor ljudje ne marajo biti zmoteni, kolikor so  *prizadeti*, če so na tak način zmoteni, da je mogoče tak učinek obravnavati kot eno izmed  *škodljivih* posledic pornografije in zato kot osnovo za del zagovora v prid prepovedi le-te. V nasprotju s tem je mogoče ugovarjati, da se ti negativni učinki pojavijo le zaradi moralnih pogledov in predsodkov, ki jih že gojijo tisti, ki zaradi njih trpijo, in ki zato ne nudijo nobene druge osnove za prepoved, kakor le argumente, izvedene iz samih moralnih pogledov in predsodkov.<sup>3</sup>

1. Tekst je preveden po: Jeremy Waldron, *Liberal Rights, Collected Papers 1981-1991* (Cambridge, 1993), str. 115-133.

2. Gl. npr. Beverly Brown, »A Feminist Interest in Pornography – Some Modest Proposals«, *mf*, št. 5-6 (1981); Andrea Dworkin, *Pornography: Men Possessing Women* (London, 1981); Susan Griffin, *Pornography and Silence* (London, 1981).

3. Gl. Richard Wollheim, »John Stuart Mill and the Limits of State Action«, *Social Research*,

Natančen premislek teh vprašanj bi vključeval razpletanje različnih idej, ki se združijo, kadar govorimo o osebi, ki jo je *zmotilo* obnašanje drugega: percepcija grožnje, zaznava žalitve, zaznava simbola ali znamenja, nasilnost moralne obsodbe, občutek besa, elementi obžalovanja, prezira, sublimirane krivde, sramu in tako dalje. Treba jih je razlikovati in pazljivo preučiti njihove medsebojne povezave, zato da bi mogli pazljivo obravnavati vrsto primerov, ki so lahko zbrani pod tem splošnim naslovom.<sup>4</sup> Natančen premislek bi tudi pomenil preiskovanje načina, na katerega vsakega od teh nizov obravnavajo različne tradicije liberalne in neliberalne argumentacije: ne smemo na primer domnevati, da kantovski zagovor tolerance in millovski zagovor tolerance na enak način obravnavata *moralni bes* ali *grožnjo* ali *zaznano žalitev*. Nasprotno, tem elementom bodo pripisane različne vloge v različnih argumentih, celo kadar argumenti vodijo proti v temelju enakemu sklepu. Treba je torej veliko storiti, preden se lahko vsaj približamo nečemu, kar bi bila zadovoljiva ocena razmerja med dejstvom, da je nekaj mogoče, in predlogom, da bi moralo biti prepovedano.

V pričujočem poglavju so moji cilji zelo skromni. Želim se osredotočiti na nekaj, kar bom imenoval element moralne pretresenosti – dejstvo, da je nekdo pretresen zaradi nečesa, kar ima sam za nemoralnost ali izprijenost obnašanja drugega. (Pomislite na primer na pretresenost, ki jo izkusi mnogo državljanov, kadar vidijo dva moška, ki se strastno poljubljata ali ko pomislijo, česa se ta dva lotita ponoči v svoji spalnici.) Želim preučiti mesto, ki ga ima ta vrsta pretresenosti, ta element motenja v argumentu, ki je morda najvplivnejši sodobni liberalni argument za toleranco – v argumentu v razpravi Johna Stuarta Milla *O svobodi*.

Če se lotimo problema družbene uveljavitve etičnih in verskih standardov z besedami Millovega slavnega načela škode – načela, ki trdi, »da je mogoče upravičeno uporabiti moč na kateremkoli članu civilizirane skupnosti proti njegovi volji edinole z namenom, da preprečimo povzročitev škode drugim«<sup>5</sup> –

7 (1973), str. 1-30; tudi Ronald Dworkin, »Is there a Right to Pornography?«, *Oxford Journal of Legal Studies*, 1 (1981), str. 177-212.

4. Fenomenološko odlično izhodišče je avtoričin postskript v: A. Dworkin, *Pornography*, nav. delo, str. 302-4.
5. J. S. Mill, *On Liberty* (Indianapolis, 1955), pogl. 1, str. 13; slov. prev. 44. (V slovenščini je tekst izšel v prevodu Friderika Klampferja pod naslovom *O svobodi*, Krt, Ljubljana 1994. Večinoma so odlomki prevzeti po tem prevodu, z izjemo posameznih mest, zato ob angleškem dodajamo še mesto navedka iz slovenskega prevoda. Op. prev.)

se soočimo z naslednjim vprašanjem. Ali moralna pretresenost prej omenjene vrste šteje kot škoda v smislu Millovega načela?

Vprašanje je pomembno vsaj teoretično. Res je, da se moralni konzervativci in perfekcionisti običajno niso oprli na obstoj takih škodovanj, da bi upravičili uveljavitev svojih moralnih pogledov. Z njihovega gledišča bi to bil dokaj umazan in sebičen pristop; raje neposredno napadejo načelo škode, kot da bi iz njega iztislili interpretacijo, ki bi bila v skladu z njihovimi zavezami.<sup>6</sup> Namesto tega kritiki Milla izkoristijo problem, da bi *razvrednotili* načelo škode in pokazali, da je norost predstavljati si, da lahko obstaja področje individualne moralnosti in nemoralnosti, ki v načelu ne prizadene interesov drugih ljudi.<sup>7</sup> Liberalca zato v njegovem delu problem ne zanima zato, ker bi si predstavljal, da konzervativci na tej osnovi poskušajo opravičiti moralistično izkoriščanje moči, temveč zaradi implicitnega izziva, ki je postavljen pomenu in poanti načela, ki ga je uvedel, da bi zaščitil individualno svobodo.

Eden od možnih pristopov, ki ga lahko privzame liberal, je priznanje, da moralna pretresenost sodi v okvir načela škode, toda vztraja, da jo v celoti gledano pretehta bolečina, ki bi jo vključevala prepoved obnašanj, ki jo povzročajo.<sup>8</sup> Konec koncev je dejstvo, da obnašanje nekoga povzroči škodo drugemu, po Millu le nujno, ne pa zadostno opravičilo za poseg; ko je škoda ugotovljena, je vse odvisno od preračuna stroškov in koristi za njeno preprečitev.<sup>9</sup> Poanta načela škode je, da vzpostavi prag, ki ga je treba prestopiti, preden so sploh upravičeni utilitaristični preračuni take vrste, ne da bi vsak majhen slučaj škode dvignili v izgovor za prepoved. Toda ta pristop je z liberalnega stališča videti nezadovoljiv zaradi dveh razlogov. Prvič, obramba pred vsiljevanjem etičnih in religioznih standardov je bolj odvisna od volje drugega, kot so liberali običajno pripravljene dopustiti. Po tem pristopu bo svoboda denimo verske manjšine odvisna od tega, kako velika je nasprotujoča večina, in od intenzivnosti občutka ljudstva, ki je proti njej usmerjeno. Če je večina zelo velika in je močan občutek napetosti, potem bi lahko »škoda« (v odnosu do »interesov« večine), ki bi jo preprečili s preganjanjem, močno pretehtala škodo, ki bi jo povzročilo

6. Gl. npr. Roger Scruton, *The Meaning of Conservatism* (Harmondsworth, 1980), str. 76-9.

7. Zdi se, da je to intenca v R. P. Wolff, *The Poverty of Liberalism* (Boston, 1968), pogl. 1, in v Patrick Devlin, *The Enforcement of Morals* (Oxford, 1965), pogl. 6.

8. Prim. Ted Honderich, »On Liberty and morality-dependent harm«, *Political Studies*, 30 (1982), str. 507 in 510. Honderichov članek obravnavam kasneje v VI. delu.

9. Mill, nav. delo, pogl. 5, str. 114-15; slov. prev. 119-120. (Gl. tudi C. L. Ten, *Mill on Liberty* [Oxford, 1980], str. 4.)

preganjanje. Toda če imamo liberalne nagibe, nam povedo, da zagovor tolerance postane *bolj*, ne manj zavezujoč, čim manjša in manj splošno priljubljena je skupina, katere svoboda je postavljena pod vprašaj. Drugič, če se strinjamo, da je etično in religiozno prepričanje deloma stvar občutja in da je vsak, ki jemlje svoja prepričanja resno, do določene mere vznemirjen, ko odkrije, da jih drugi z njim ne delijo, je videti nenavadno, da bi za prestop praga preskusa, ki ga vzpostavlja načelo škode, zadoščal že obstoj moralne pretresenosti. Kajti kaj bi potem sploh bila naloga načela? Katere primere vsiljevanja morale bi sploh lahko izključilo? Odgovor je: le tiste primere, ki jih moralisti tako ali tako ne jemljejo resno. To je razlog za moj predlog, da problem od-morale-odvisne škode postavlja grožnjo ne le za delovanje, temveč prav za koherentnost načela škode. Če je *naravni* in *predvidljivi* odgovor moralista na odklon zadosti, da šteje kot da mu je povzročena škoda, potem je ideja, da razvijemo načelo *škode*, da bi omejili vsiljevanje konvencionalne moralnosti, videti brezupno slabo zamišljena.

Vprašanje moralne pretresenosti je bilo velikokrat obravnavano v nepregledni literaturi, ki se je nabrala okrog Millovega eseja.<sup>10</sup> Moja teza je, da če k temu vprašanju pristopimo v obliki Millovih *argumentov* za načelo škode, dobimo odgovor, ki je jasen, nedvoumen in presenetljiv: ne le, da ne pripravi osnove argumenta za prepoved, po Millovi presoji je moralna pretresenost dejansko *pozitivna* značilnost odklonskih dejanj in življenjskih stilov; ogorčenje in zmotenje, ki ga izziva odklon, je nekaj, kar velja pozdraviti, negovati in spodbujati v svobodni družbi, za katero si Mill prizadeva.

## II

Naj začnem z enima ali dvema komentarjema o metodologiji in interpretaciji. Problem, ali naj bo moralna pretresenost ugledana kot škoda v smislu Millovega načela ni nekaj, kar bi bilo mogoče razrešiti z logično analizo koncepta škode ali s tem, da pogledamo »škodo« v slovarju. Vsaj en pomen pojma je, po katerem je vsakdo, ki je vznemirjen in pretresen zaradi določene aktivnosti, *eo ipso* zaradi nje oškodovan (izkusi nekaj, kar je notranje občutiti kot močno bolečino), celo če obstajajo drugi, ožji pomeni, ki bi jih lahko želel

10. Za koristen pregled in razpravo, gl. Ten, nav. delo, pogl. 2.



vpeljati analitično razmišljujoč liberal, ki ne pokrivajo te vrste izkustva. Ko smo na tak način soočeni z nasprotujočimi si koncepcijami škode, potem vprašanje ni, kaj »škoda« resnično pomeni, temveč kateri so razlogi načela, da v trenutnem kontekstu eni koncepciji damo prednost pred drugo. Podobno poanto lahko podamo v zvezi s prijemom, običajnim med Millovimi učenci, ki vztraja, da njegovo načelo zadeva le škodovanje posameznim *interesom*.<sup>11</sup> Koncept interesa je tudi sporen. Obstojijo koncepcije, v okviru katerih ima moralna pretresenost nedvomno neugodne učinke na interese nekoga:

Predpostavimo, da je Jones goreč kalvinist ali načelen vegetarijanec. Zgolj prisotnost katolika ali uživalca mesa v njegovi skupnosti bi mu lahko povzročila tolikšno bolečino kot udarec v obraz ali kraja njegove torbe ... Če obstoj brezbožnih oseb v moji skupnosti muči mojo dušo in uničuje moj spanec, kdo lahko pravi, da moji interesi niso prizadeti?<sup>12</sup>

In obstojijo koncepcije, kot bom pokazal, v okviru katerih je treba reči, da so interesi nekoga prej spodbujani kot oškodovani z izkustvom moralne pretresenosti.<sup>13</sup> Še enkrat, vprašanje ni, kaj »interes« resnično pomeni, temveč kateri razlogi za načelo so taki, da v tem kontekstu dajejo prednost eni koncepciji pred drugo.

Ko se spuščamo v premislek teksta, kot je tekst *O svobodi*, se moramo spomniti, da doktrina, kakršna je načelo škode, ni del zakonodaje, in vprašanja, kako naj ga razumemo, postavljena v pravni vedi in politični filozofiji, niso vprašanja zakonske zgradbe. Kot izjava nima na sebi nobene moči. Načelo je predstavljeno v prvem poglavju v *O svobodi* kot rezultat nekega argumenta, ki ga bo Mill predstavil, in edini pomen ali interes, ki ga lahko ima za nas, je v razmerju, ki ga ima do tega opravičilnega argumenta.<sup>14</sup> Če sprejmemo, kot mislim, da moramo, da izrazi, kot so »škoda« in »interes« (podobno kot »moč«, »svoboda« in »zakon«), nimajo nobenega jasnega ali nespornega pomena, ki

11. Gl. npr. J. C. Rees, »A re-reading of Mill on liberty,« *Political Studies*, 7 (1960), str. 113-29.

12. Wolff, nav. delo, str. 24. Gl. tudi Bernard Williams (ur.), *Obscenity and Film Censorship: An Abridgement of the Williams Report* (Cambridge, 1981), str. 99, in Joel Feinberg, *Rights, Justice and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy* (Princeton, 1980), str. 71.

13. Gl. razpravo v delu VI, sp.

14. To hevrstiko je sprejel tudi Anthony Ellis, »Offence and the liberal conceptions of the law,« *Philosophy and Public Affairs*, 13 (1984), str. 5, čeprav Ellis sledi smerem argumenta, ki so precej drugačne. Manj zadovoljivi analitični strategiji sledi Joel Feinberg, *Harm to Others: The Moral Limits of Criminal Law* (New York, 1984), str. 31 in nasl. in 65.

bi pričakal našo analizo, in da prej razločijo koncepte, katerih narava bo sporna z različnih vrednostnih stališč, potem vprašanje ni le, katera je boljša koncepcija škode, marveč katera koncepcija bolje odgovarja namenom, za katere je koncept uporabljen. V kontekstu *O Svobodi* so ti nameni uvedeni z Millovimi *argumenti* za svobodo mnenja in življenjskih stilov, t.j. z njegovo oceno, kaj izgubimo, če se odrečemo svobodi na teh področjih.

### III

*O svobodi* vsebuje več različnih argumentov v podporo individualni svobodi mišljenja, razpravljanja in življenjskih stilov. Najpomembnejši med njimi so osnovani na zaželjenosti nečesa, kar bom imenoval *etična konfrontacija* – odprt spopad med iskreno obstoječimi ideali in mnenji o naravi in temeljih dobrega življenja. Pod etično konfrontacijo naj razumemo, da vključuje spopade v vseh vrstah sporov – v moralnih, filozofskih, političnih in religioznih sporih – in da seže od besedne razprave na eni strani do demonstracij in razkazovanja nasprotujočih si življenjskih stilov na drugi. Po Millu je glavni argument proti poseganju v individualno svobodo, da zmanjšuje prilike in možnosti za etične konfrontacije v tem smislu.

Millov odnos do konfrontacije je bil daleč od nihilističnega; nikakršne satanske naslade ni občutil ob misli na *bellum omnium contra omnes* na etičnem področju. Čeprav je zanikal obstoj kakršnekoli ene rešitve v zvezi s problematiko dobrega življenja, je vsekakor verjel, da so objektivno boljše in slabše rešitve.<sup>15</sup> Prav enako kot katerikoli od njegovih perfekcionističnih kritikov je verjel, da je možen resničen moralni napredek. Toda napredka, je vztrajal Mill, sodobne okoliščine prav gotovo ne *zagotavljajo*; kot »prijetno laž« je zavrnil rek, da resnica vedno slavi zmago in da bo na koncu dobro prišlo na površje.<sup>16</sup> Videl je resno nevarnost, da bi sodobna družba obstala ujeta v močvirju predsodkov in mediokritete, nevarnost, da postane »druga Kitajska«<sup>17</sup> – še bolj zaskrbljujoči analogon »nespremenljive družbe«, ki jo je predvidel na področju ekonomije.<sup>18</sup> Če

15. Gl. npr. Mill, nav. delo, pogl. 4; tudi J. S. Mill, *Utilitarianism* (London, 1962), pogl. 2, str. 259 in nasl.

16. Mill, *On Liberty*, nav. delo, pogl. 2, str. 34; slov. prev. str. 60.

17. Prav tam, pogl. 3, str. 88; slov. prev. str. 98.

18. J. S. Mill, *Principles of Political Economy* (London, 1965), Book IV, pogl. 6 (zv. II, str. 752 in nasl.).

hočemo, da naša družba ostane napredna, je trdil Mill, moramo na tem delati in izginotje etične konfrontacije bi bil alarmantni dokaz, da smo odpovedali pri tej nalogi.

Kako etična konfrontacija prispeva k napredku? Po mnenju Milla je prispevek dveh vrst. Prvič, prispeva k temu, da se pojavijo nove in boljše ideje. Drugič, daje pomemben prispevek k načinu, kako se ideje v družbi vzdržujejo.

Prvi argument je odvisen od, grobo rečeno, dialektične ocene etičnega napredka. Dokaj gotova je domneva, da niti prevladujoči nauki v družbi (če kateri so) niti njihovi glavni nasprotniki ne izražajo celotne resnice glede človeškega obstoja in dobrega življenja; večina veljavnih naukov vsebuje elemente resnice in moralni napredek je stvar razvoja novih naukov, ki privzamejo polresnice od tu in tam in ustvarijo nove sinteze, ki imajo nekoliko večjo verjetnost kot pogledi, iz katerih so bile izpeljane. Mill ne verjame, da bi bil ta proces sinteze lahko izpeljan namerno s kakršnimkoli posamičnim moralnim delovanjem samim zase.

Resnica je v velikih praktičnih življenjskih zadevah v tolikšni meri stvar pomiritve in združevanja nasprotij, da premorejo le redki ljudje um, ki je dovolj sposoben in nepristranski, da s poskusom biti korekten pride do poravnave, zato mora biti to opravljeno z grobim procesom spopada med bojovníki, ki se bojujejo pod sovražnimi prapori.<sup>19</sup>

Podobno se povsem nove ideje ne pojavijo že kar dokončno izoblikovane v glavah njihovih zagovornikov; pojavijo se kot feniks v »spopadu med različnimi mnenji«<sup>20</sup> v antagonizmu odprte razprave in soočanja.

Drugi argument ne zadeva samih idej, temveč način, kako jih oblikujemo. Po Millu je napredek prazen in za resnico dobrega življenja si ni vredno prizadevati, če izhajajočih pogledov ne vzpostavljamo v duhu živahnosti in zavezanosti, s polnim zavedanjem njihovega smisla in pomembnosti za človekovo življenje in delovanje. Ko se ideje in življenjski stili spopadejo v odprti razpravi, je vsak vzpodbujen, da se izkaže, in njegovi privrženci morajo neprestano ponovno uveljavljati in s tem vnovič preverjati vsebino in osnove svojih pogledov. Noben pogled, kakorkoli popularen, si ne more privoščiti, da ima zagotovljeno svojo premoč v vzdušju odprtih nasprotij; vsakdo bo vzel svoj pogled

19. Mill, *On Liberty*, nav. delo, pogl. 2, str. 58; slov. prev. str. 77.

20. Prav tam, pogl. 2, str. 64; slov. prev. str. 81.

resno in se bo v teku razprave ostro zavedel vseh njegovih posledic v svojem življenju in običajih. Če torej lahko določena vera karkoli ponudi, bo etična konfrontacija to razkrila; in če ima temnejše, skrite podmene, bodo tudi te prišle na dan v toku iskrene in zavezujoče razprave, ali je zaželjena.<sup>21</sup> Brez tega izziva bo prevladujoč pogled, celo če je najbolj upravičen, najverjetneje dobil značaj praznega predsodka ali »le peščice na pamet naučenih fraz«.<sup>22</sup> V takih pogojih je resnica brez vrednosti, ker ne oblikuje dejavnosti osebe v kakršnemkoli pomembnem obsegu; dragoceno jedro pol-resnice leži skrito za vpljudnostjo svojega besednega ponavljanja; in zmotnost ne postavlja nobenega resnega spodbudnega izziva tistim, ki bi jo bili morda zmožni zavrniti.

Naprej, Mill je bil prepričan, da ljudje sami moralno in intelektualno pridobivajo z vključitvijo v etično konfrontacijo. Deloma je to stvar razvoja neke vrste odprtosti duha – odprtosti duha, ki sledi, potem ko je vsakdo intelektualno pozoren na možnost kritike in strastno skrbi, da je ustrezno ovržena. To ni tako imenovana odprtost duha diletanta – človeka, ki je pripravljen razpravljati o ideji in braniti idejo, pa če vanjo verjame ali ne. Kot bomo videli, je Mill skoraj tako v strahu pred takšno držo, kot je pred mrtvo težo predsodka.<sup>23</sup> Namesto tega išče zavezujočo odprtost duha – odprtost človeka, ki željno posluša in odgovarja na kritiko natanko zato, ker svoj pogled jemlje resno in ga zanima kot pogled na dobro življenje ali na karkoli že, in ne le kot besedna navada, od katere bi se psihološko težko ločil. Deloma je tudi stvar načina, na katerega se oklepamo določene ideje, in učinka na osebo, ki je polno zavezana enemu in ne drugemu pogledu. Zdi se, da Mill domneva, da se v okolju konfrontacije privrženost povečuje in ohranja v pripravljenosti mentalne sposobnosti, medtem ko dobimo v atmosferi konformizma

primere, ki so v tem svetovnem obdobju tako pogosti, da bi bili lahko skoraj v večini, primere, kjer se zdi, kakor da verovanje ostaja zunaj duha, ga obda s skorjo in utrdi nasproti vsem drugim vplivom, ki nagovarjajo višje dele naše narave, ter izkazuje svojo moč na ta način, da ne dovoli vstopiti nobenemu svežemu in živemu prepričanju, samo pa pri tem za um in srce ne stori nič razen tega, da stoji na straži in pazi, da ostaneta prazna.<sup>24</sup>

21. Prav tam, pogl. 2, str. 48-53; slov. prev. str. 70-75.

22. Prav tam, pogl. 2, str. 48; slov. prev. str. 70.

23. Gl. del V, sp.

24. Mill, *On Liberty*, nav. delo, pogl. 2, str. 49-50; slov. prev. str. 71.

Iz teh razlogov Mill meni, da je etična konfrontacija neobhodna za pravi moralni napredek v družbi. Obstoj pluralnosti mnenj, ki se spopadajo drug z drugim, je, kot je zatrjeval, edina razloga naprednega značaja zahodne civilizacije doslej. Toda v času, ko ekonomske in družbene moči ustvarjajo vse bolj homogeno družbo in ko se raznovrstnost okoliščin zmanjšuje, postane celo še bolj pomembno, da ne posegamo v tisto, kar ostane od individualnosti in spopada idej, ki ga generira.<sup>25</sup>

To je res do te mere, da Mill sugerira, da bi bilo morda nujno *proizvesti* nestrinjanje, če se ne ponuja spontano. Celo v utopičnih okoliščinah pravega etičnega konsenza umanjkanje intelektualnega prepira in antagonizma »ni zane-marljiva slaba plat« univerealnega spoznanja resnice.<sup>26</sup> Na srečo to ni problem, s katerim se moramo soočiti:

Če je kje kdo, ki sprejetemu mnenju oporeka ali pa bi mu vsaj oporekal, če bi mu to dovoljevala zakon ali javno mnenje, mu bodimo hvaležni za to, prisluhnimo mu odprtega duha in se veselimo tega, da nekdo namesto nas opravlja delo, ki bi ga morali s precej več truda opraviti sami, če nam je kaj mar gotovosti ali življenjske moči naših prepričanj.<sup>27</sup>

#### IV

Nimam namena pretresati odlik teh argumentov. Če pa že je kaj na njih, potem pokažejo izrazito drugačno vrednotenje moralnega prestopka in pretresenosti. Kot smo videli, je etična konfrontacija za Milla pozitivno dobro: izboljšuje ljudi in vzpodbuja napredek. Toda etična konfrontacija ni neboleča zadeva. Če jemljemo resno poglede, ki jih zagovarjamo, nas vedno boli, kadar nam kdo v razpravi nasprotuje; prav tako nas pretrese, če smo soočeni s primeri življenjskih stilov, ki predstavljajo resničen izziv veljavnosti in temeljem našega stila. Ljudi seveda moti, kadar se zapletejo v navzkrižje mnenj. Če nihče ni na ta način vznemirjen, pretresen ali užaljen, je to znak, da ni prišlo do etične konfrontacije, to pa je, kot smo videli, spet znak, da sta morda intelektualno življenje in napredek naše civilizacije zaustavljena. Videli smo, da v takih

25. Prav tam, pogl. 2, str. 85-88; slov. prev. str. 98-100.

26. Prav tam, pogl. 2, str. 53; slov. prev. str. 73.

27. Prav tam, pogl. 2, str. 48; slov. prev. str. 75.

okolščinah Mill predlaga izhod v sili: morali bi proizvesti etični spopad, da bi s tem pretresli samozadovoljnost sprejetih pogledov in povzročili manjkajoči šok, pretresenost in motnjo.

Če pa na drugi strani *opazimo* razširjeno moralno pretresenost v skupnosti, potem je to, daleč od tega, da bi bil legitimen povod za posredovanje, pozitiven in zdrav znak, da dejansko poteka proces etične konfrontacije, ki ga zahteva Mill. Da je človek moralno pretresen nad homoseksualnostjo drugega, je, na primer, za Milla najprej znak, da jemlje svoje poglede o spolni etiki resno, drugič, da zdaj pripoznava potrebo po odločni ponovni potrditvi razlogov za svoja prepričanja, ki so tako dramatično in moteče soočena s primerom svojega zanikanja, in tretjič – če (kot je verjetno) moralna resnica o spolnih razmerjih ni monopol ne njegovega ne nasprotnega mnenja – je to znak, da je prišlo do spopada in navzkrižja idej, in sicer na tak način, ki naj bi po Millovem mnenju najbolj verjetno pripeljal do končne vzpostavitve bolj uravnotežene in trezne resnice o človekovi spolnosti.

Pomislite, kakšne posledice bi imela interpretacija, ki bi moralno pretresenost imela za zadosten razlog za prestop praga, vzpostavljenega z načelom škode. Kar naj bi bil dokaz za to, da svoboda misli in življenjskega stila pospešuje napredek, bi tako služilo kot zadosten razlog za poseganje v to svobodo. Znamenje vitalnosti bi navajali kot nujni pogoj za legitimno zatiranje te vitalnosti. Simptom napredka bi uporabili kot opravičilo za ravnanje, ki bi napredek ustavilo. Če predpostavimo, da je Mill svoje argumente jemal resno, moramo reči, da to nikakor ni moglo biti njegovo mnenje. Ker je verjel, da je etična konfrontacija nujno potrebna za moralni in družbeni napredek, in ker je to uporabil kot svoj glavni argument za individualno svobodo, se zdi nenavadno misliti, da je imel neugodje ob polemiki in pretresenost ob moralnem izzivu za razloga odrekanja splošne prepovedi poseganja v osebno svobodo. Napredovanje s pomočjo navzkrižja mnenj je osnovno načelo Millovega liberalizma. Občutljivosti mnenj, ki so vpletena v ta navzkrižja, torej ne moremo jemati kot osnove za argumente, s katerimi opravičujemo omejevanje svobode.

V novejšem komentarju David Gordon trdi, da bi moralna pretresenost lahko štela kot škoda iz Millovega načela, kolikor ne bi »izhajala iz napačnih moralnih pogledov, ki jih presodimo s pravilno razlago morale«. <sup>28</sup> Vendar pa tudi te razlage ni mogoče uskladiti z Millovimi argumenti. Ob strani bom pustil problem, da bi s tem ocenjevalec škode moral posedovati moralno resnico, še

28. David Gordon, »Honderich on morality-dependent harm«, *Political Studies*, 32 (1984), str. 288.

preden bi lahko presodil, kateri pogledi naj bi se slišali v javni razpravi in kateri življenjski stili naj bi prevladovali. Za Milla je pomembnejše, da moralna pretresenost, ki izhaja iz pravilnega moralnega stališča, kaže na to, da je resnica izzvana, mnenje vzeto pod drobnogled in je torej razum njegovega resničnega zagovornika dovzeten in pozoren na pomembnost prepričanja, ki se ga (po tej hipotezi pravilno) oklepa. Če bi moralne izzive zatrl zaradi občutljivosti tistih, ki posedujejo resnico – celo če bi na to občutljivost gledali kot na razlog za zatiranje –, potem bi nevarnosti moralnih predsodkov, intelektualne stagnacije in »obdajanja duha s skorjo«, za katere je Mill vedel, da lahko prizadenejo tako resnico kot laž, znova dvignile glavo.

Iz teh razlogov koncepta škode v Millovem načelu ne moremo intelegibilno razložiti tako, da bi vključili takšne vrste moralno pretresenost, kot jo tu obravnavam.

## V

Če je problem moralne pretresenosti preprosto problem prestopka in motnje, ki ga povzroča dejstvo, da drugi zagovarjajo in prakticirajo takšne koncepcije dobrega, ki jih imamo za nemoralne in izprijene, potem pravkar navedeni poudarki ta problem razrešijo. Včasih pa se ta problem zamenjuje z drugim – s problemom pretresenosti, ki jo povzroči *način*, na katerega se nasprotna koncepcija dobrega izrazi. Ljudje pogosto pravijo, da so pretreseni, nekateri celo trdijo, da jim je bila storjena škoda, ko vidijo, kako se življenjski stil, ki ga prezirajo, *košati* in *agresivno* razkazuje pred njihovimi očmi. Mislim, da Millov argument more opraviti tudi s tem problemom.

Prva stvar, ki jo moramo povedati, je, da pozitivni učinki etične konfrontacije, kot razlaga Mill, ne bodo porasli, če svojih pogledov ne izrazimo vneto, prepričljivo in neposredno, na način, ki ga nasprotniki teh pogledov praktično ne morejo prezreti. Na koncu 2. poglavja razprave *O svobodi* mora Mill opraviti s (tipično angleškim) predlogom, »da je treba svobodno izražanje vseh nazorov dovoliti le pod pogojem, da so ti izraženi na zmeren način«. <sup>29</sup> Upravičeno dvomi v kakršen koli pogoj zmernosti:

29. Mill, *On Liberty*, nav. delo, 2. pogl., str. 64; slov. prev. str. 81. Millovo ogorčenje nad takšne vrste ugovori je podobno njegovemu ogorčenju nad prepričanjem (spet tipično angleškim), da argumentov za svobodno razpravo ne bi smeli »gnati do skrajnosti«; gl. prav tam, 2. pogl., str. 26; slov. prev. str. 54.

Denimo, da bi vzeli za merilo žalitev osebe, katere mnenje je napadeno. Iz izkustva vemo, da take osebe užali že vsak učinkovit in silen napad in da se jim zdi nezmeren vsakdo, kdor jih spravi v zadrego in komur odgovarjajo le s težavo, brž ko se malo bolj zavzame za stvar.<sup>30</sup>

Nezmernost v tem smislu je po Millovi razlagi prav tako nujno potrebna za napredek kot soočenje, ki ga povzroča. »Zmerna« polemika naj bi bila tista, v kateri se pogledi diletantsko primerjajo in izmenjujejo brez kakšne prave moralne ali intelektualne zavezanosti na obeh straneh.

(S tem v zvezi je vredno omeniti, da je Mill, ko je opisoval svojega očeta v *Autobiografiji*, kot vrlino navajal dejstvo, »da je oče svoja občutja preлил v svoja prepričanja do mere, ki je bila včasih običajna, danes pa je nenavadna«, in nadaljeval:

Tistim, ki menijo, da so njihova stališča brezmejno pomembna in njihova nasprotja neizmerno škodljiva, in zelo upoštevajo splošno dobro, zagotovo ne bodo vseč – bodisi kot razred bodisi abstraktno – tisti, ki menijo, da je tisto, kar je za prve pravilno, za njih napačno in tisto, kar je za prve napačno, za njih pravilno.<sup>31</sup>

Zelo pogosta napaka je, da zamenjujejo liberalizem s pomanjkanjem tega močnega občutka, toda Mill vztraja pri tem, da sta silovitost in strpnost popolnoma združljivi in da »bodo samo tisti, ki jim ni mar za prepričanja, to zamenjevali z nestrpnostjo«. <sup>32</sup>)

Mill priznava, da je »način, kako zagovarjamo svoje stališče, lahko brez dvoma skrajno sporen in nam lahko upravičeno nakoplje resno grajo«. <sup>33</sup> V mislih ima rabo osebnih žalitev, zasmehovanja, sramotenja in tako dalje. Jasno je, da lahko tako ravnanje povzroči pretresenost, takšna pretresenost pa kaj malo prispeva k silovitosti (kot jo razume Mill) razprave ali soočenja, v katerem takšno ravnanje uporabimo. Iz tega razloga ga je treba obsoditi in omejiti s pomočjo javnega mnenja (čeprav Mill še vedno vztraja, da »skrb zakona in oblasti tako ali tako ni«, da bi ga omejevala<sup>34</sup>). Prav tako meni, da je to ravnanje

30. Prav tam, 2. pogl., str. 65; slov. prev. str. 81.

31. J. S. Mill, *Autobiography* (London, 1924), str. 42-43. To referenco dolgujem obravnavi v: Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford, 1969), str. 184 in opomba. Gl. tudi Ellis, nav. delo, str. 9-10.

32. Mill, *Autobiography*, nav. delo, str. 42.

33. Mill, *On Liberty*, nav. delo, 2. pogl., str. 65; slov. prev. str. 81.

34. Prav tam, 2. pogl., str. 65-6; slov. prev. str. 82.



običajnejše na strani prevladujočega kot manjšinskega mnenja in da »bi bilo treba pred žaljivimi napadi zaščititi prej nevero kot pa vero«<sup>35</sup>. Za naš namen je pomemben poudarek, da pretresenosti, ki jo povzročita zasmehovanje in sramotenje, ne moremo imeti za od-morale-odvisno škodo. V tem smislu mi lahko »škodo« povzroči tako zasmehljivo vcepljanje prepričanja, ki sem mu že skoraj pripravljen verjeti, kot žaljivi ugovori etičnega nasprotnika. Škodo (če to sploh je) stori preračunljiv napad na osebnost in samozaupanje, do katerega privedeta zasmehovanje in sramotenje, ne pa napad – ne glede na to, kakšen šok povzroči – na bistvo mojih pogledov. Tako torej Millovo obsojanje takšne vrste stvari kot tudi njegovo kasnejše (čeprav, kot tudi sam priznava, veliko slabše domišljeno) obsojanje nespodobnosti<sup>36</sup> kaj malo prispeva k prizadevanju, da bi vpeljali moralno pretresenost v obseg njegovega načela škode.

Naslednja domneva, ki se pogosto pojavlja v zvezi z Millovim načelom škode, je, da neko dejanje povzroči »škodo«, če se zgodi javno, čeprav je ne bi povzročilo nikomur, če bi se zgodilo zasebno. Kar ima družba na splošno za nemoralno, naj bi dopuščali, kolikor se dogaja v zasebnosti spalnice (ali kjer koli) in ne pride pred oči javnosti. Po tej razlagi je razlika med javnim in zasebnim prvenstveno stvar *geografije* in ne vprašanje drugačne narave moralnih norm, vključenih v zadevo.

Millovo razlikovanje med delovanjem, ki zadeva posameznika samega, in delovanjem, ki zadeva druge, je vablljivo interpretirati na podoben način, tako da je delovanje, ki zadeva posameznika, paradigmatško delovanje, izvršeno za zaprtimi vrati. Mislim, da bi se tej skušnjavi morali upreti.<sup>37</sup> Če je moralni napredek odvisen, kot trdi Mill, od spopada in soočenja nasprotnih pogledov na dobro življenje, potem je zadnja stvar, ki jo hočemo, da bi ljudje skrivali ali potvarjali dejstvo, da so njihova mnenja ali življenjski stili drugačni od drugih. Moralno, filozofsko in religiozno soočenje, ki ga zahteva Mill, mora biti *javno* soočenje med prakticirajočimi pripadniki nasprotnih in sovražnih etik. V nasprotnem primeru to družbi – ne samo nasprotnikom, temveč tudi »bolj umirjenemu in ravnodušnemu opazovalcu«<sup>38</sup> – ne bo koristilo. Pravzaprav je ena od možnosti, ki skrbi Milla, naslednja – da bi javno mnenje in kolektivna

35. Prav tam, 2. pogl., str. 66; slov. prev. str. 82.

36. Prav tam, 5. pogl., str. 119; slov. prev. str. 122 (ta odlomek obravnavam na koncu tega dela).

37. Ten, nav. delo, str. 40-1.

38. Mill, *On Liberty*, nav. delo, 2. pogl., str. 63; slov. prev. str. 80.

povprečnost pregnala ekscentrične, nove in heretične življenjske stile nazaj v čisto zasebno življenje teh, ki jih prakticirajo. V takih okoliščinah same ideje lahko preživijo, toda njihov obstoj bo kaj malo prispeval k splošnemu dobru, če, kot pravi Mill, »se zdi velikemu delu najbolj dejavnih in zvedavih razumnikov priporočljivo zadržati splošna načela in temelje svojih prepričanj zase«. <sup>39</sup> Alternativni pogledi

nikoli ne vzplamtijo na daleč in na široko, temveč tlijo dalje v ozkih krogih razmišljujočih in ukaželjnih oseb, kjer tudi nastajajo, ne da bi kdaj koli osvetlile splošna vprašanja človeštva z resnično ali varljivo lučjo. <sup>40</sup>

Millov argument za svobodo ga zavezuje k prepričanju, da je takšen »molk heretikov« družbeno zlo, in mislim, da bi na moderno idejo (ki se je razširila z ugotovitvami Wolfendenovega poročila<sup>41</sup>), da naj svoje odklonske navade omejimo na zasebnost svoje spalnice in jih nikoli ne pokažemo svojim sosedom, gledal s podobnim nemirom.

Ko Mill na začetku razprave govori o »področju« delovanj, ki zadevajo zgolj posameznika [self-regarding action], si ne smemo meja predstavljati na kvazifizični način, kot da bi šlo za ovire, ki preprečijo zavedanje o delovanju nekoga pri ljudeh, ki so lahko izpostavljeni temu zavedanju. (Niso kot »ščiti pred zunanjimi dražljaji« iz »liberalne« utopije Brucea Ackermana, s pomočjo katerih se vsakdo lahko skriva pred dražljaji, ki ga pretresejo. <sup>42</sup> Po mojem mnenju bi bil Mill zgrožen nad idejo v delu Ackermana, da bi liberalizem lahko vključeval fizično realizacijo takega intelektualnega atomizma.) Morda je paradokсно, a argument za svobodo v zvezi z »delovanjem, ki zadeva zgolj posameznika«, počiva na upanju in možnosti, da bo na napredek moralnega razpravljanja, na spopad med nasprotnimi pogledi in s tem (vsaj posredno) na potek življenja drugih prav to delovanje imelo dejanski vpliv.

V 5. poglavju razprave *O svobodi* je osamljen odstavek, v katerem se zdi, da Mill soglaša s pogledom, po katerem obstajajo dejanja, ki so zasebno neškodljiva, če pa se zgodijo javno, lahko pomenijo nespodobnost in jih je torej moč legitimno prepovedati. <sup>43</sup> Ta odstavek je težko umestiti, pa tudi Millu

39. Prav tam, 2. pogl., str. 40; slov. prev. str. 64.

40. Prav tam.

41. Glej *Report of the Committee on Homosexual Offences and Prostitution* (London, 1957, Cmnd. 247), še posebej odst. 62.

42. Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven, 1980), str. 179-80.

43. Mill, *On Liberty*, nav. delo, 5. pogl., str. 119; slov. prev. str. 123.

se, kot sam pravi, ni zdelo potrebno ob njem zadrževati. Vendar pa je jasen glede tega, da ni odklonskost ali zaznana ali dejanska nemorala obravnavanih dejanj tista, zaradi katere bi bilo njihovo javno izvajanje nespodobno; prej gre za vprašanje vrste dejanja, ki je nespodobno. Po tem mnenju imamo lahko, na primer, vse oblike javnega spolnega občevanja za nespodobne, vključno z zakonskim spolnim odnosom v misijonarskem položaju, čigar izključni in edini namen je prokreacija, ne zgolj sodomije, felacije, masturbacije itd.<sup>44</sup> Če naj imamo torej nespodobni prizor za škodljiv, ta škoda ni (preprosto) moralna pretresenost v smislu, za katerega nam tukaj gre.

Kljub temu pa se mi zdi ta odlomek najtežje uskladiti s splošno usmeritvijo Millovega argumenta. Zagotovo je potrebna polemika o dobrih straneh javnih spolnih odnosov;<sup>45</sup> javni spolni odnosi bi bili po Millovi lastni razlagi pomemben prispevek k začetku ali poteku takšne polemike. Če bi javno spolno občevanje prepovedali na temelju tega, da je to »nespodobno« ali da žali javno spodobnost, si je težko predstavljati, kako bi ljudje sploh kdaj lahko doumeli resnični pomen vprašanj, povezanih s tem argumentom, ali celo, kakšne so dejanske posledice njihovih pogledov. Kot sam vidim, je nevarnost v tem, da bi se lahko prav tisti »despotizem navad«, ki je po Millu najhujši sovražnik individualnosti in napredka, vrnil pod krinko meril spodobnosti in znova ogrozil ti dve vrednoti.<sup>46</sup>

Zato mislim, da bi bilo najbolje, če odlomek, ki ga obravnavamo, v naši rekonstrukciji Millovega mnenja dobrohotno spregledamo. Če ga ne, se celotna osnova njegovega argumenta za svobodo postavi pod vprašaj.<sup>47</sup> Če pustimo ta osamljeni odlomek ob strani, je vsekakor jasno, da argument razprave *O svobodi* ne dopušča sklepa, po katerem naj bi dozdevno nemoralo skrivali pred očmi javnosti.

## VI

Dejal sem, da Millu njegovi argumenti za svobodo preprečujejo, da bi moralno pretresenost in prestopek jemal resno kot obliko škode iz njegovega

44. Prim. H. L. A. Hart, *Law, Liberty and Morality* (London, 1963), str. 45.

45. Prim. Williams, nav. delo, str. 99.

46. Glej tudi Ellis, nav. delo, str. 15 in nasl.

47. Millova stališča nikakor niso popolnoma konsistentna: glej npr. dopustitev Teda Hondericha, na katero se sklicujem v 52. op. sp.

načela škode. V novejšem članku je Ted Honderich mnenja, da je to nezdržljivo z Millovim osnovnim utilitarizmom. »Če je Mill utilitarist glede tega, katera družbena pravila so prava, kako lahko prezre pretresenost, ko je slučajno od-morale-odvisna?«<sup>48</sup> Konec koncev nihče ne zanika realnosti te pretresenosti, pa tudi naš argument nikakor ni odvisen od mnenja, da tisti, ki jih stvar zadeva, »pretiravajo«, zato da bi dosegli neke vrste nepravično prednost v utilitarnem preračunu.<sup>49</sup> Na vsak način je pretresenost tu in Hondericha skrbi domneva, da bi samopriznani utilitarist utegnil biti nagnjen k temu, da je ne jemlje resno. Po Honderichovi interpretaciji Mill *vkluči* to pretresenost kot obliko škode in jo opusti (do mere, kot to pač stori) le na osnovi tega, da je kvantitativno nepomembna.<sup>50</sup>

Vendar ta zadnja poteza ne zdrži. Mill opisuje družbe, v katerih se pretežna večina zgraža, recimo, nad spolnimi, religioznimi ali prehranjevalnimi navadami nekaterih med njimi.<sup>51</sup> Če moralna prizadetost v utilitarnem preračunu sploh kaj šteje, potem ni nobenega očitnega ali razvidnega razloga za strpnost do tega odklona manjšine. Ker pa je Mill verjel, da *obstaja* takšen razlog za strpnost, ne glede na to, kako močno ali razširjeno je bilo zgražanje, ni mogel biti takega mnenja, kot mu ga pripisuje Honderich.<sup>52</sup>

Pravzaprav se Honderich moti glede značaja Millove utilitaristične teorije. Millov utilitarizem ni benthamovski preračun veselja in žalosti ali zadovoljstva in nezadovoljstva vseh vrst. Vrednota, na kateri je osnovana svoboda, je po Millovi razlagi nedvomno koristnost, toda, kot vztraja v svojem uvodu k razpravi, »to je koristnost v najširšem pomenu besede, ki temelji na trajnih interesih človeka kot napredujočega bitja«.<sup>53</sup> Predpostavljam, da se ta odlomek nanaša ne samo na naravo Millovih utilitarnih *preračunov* (na primer, gledati dolgoročno namesto kratkoročno itd.), marveč tudi na značaj njegovih utilitarnih *vrednot* – temeljnih vrednot, za katere misli, da jih bo podpiralo njegovo svobodomiselnost. Precejšen del njegove razprave *O svobodi* je posvečen prikazu

48. Honderich, nav. delo, str. 513.

49. Prim. argument o zunanjih preferencah v Dworkin, »A Right to Pornography?«, nav. delo, str. 202 in nasl.

50. Honderich, nav. delo, str. 507 in 510.

51. Glej Mill, *On Liberty*, nav. delo, 4. pogl., str. 102-5; slov. prev. str. 110-3.

52. Zdi se, da je ta možnost dopuščena v Honderich, nav. delo, str. 511, kjer avtor pravi, da »če bi bilo še kaj v tej smeri«, potem bi morda obstajal razlog za trditev, da je Mill odpravil od-morale-odvisno škodo kot nepomembno.

53. Mill, *On Liberty*, nav. delo, 1. pogl., str. 14; slov. prev. str. 45.

tega, kaj za človeka pomeni biti »napredujoče bitje« in kakšni so njegovi interesi v takšni situaciji. To so interesi, ki jih Millov utilitarizem skuša v največji možni meri podpirati.

Če sprejmemo argumente o napredku iz 2. poglavja razprave *O svobodi* in o spontanosti iz 3. poglavja, potem ne moremo reči, da pretresenost ali užaljenost ob tem, ko nekdo izzove naša vnaprej ustvarjena mnenja, nasprotuje interesom nas kot napredujočih bitij. Bitje, ki bi opredelilo svoje interese – celo samo deloma – kot neodvisne od šoka ali pretresa etične razprave in neodvisne od skrbi za razloge ali veljavnost njegovega mnenja, bi bil kot zadovoljni (in nedvomno moralno samozadovoljni) »norec«, omenjen v *Utilitarizmu*.<sup>54</sup> V kasnejših delih Mill ostaja pri razlikovanju med *srečo*, razumljeno kot vodilno vrednoto njegovega etičnega sistema, in golim zadovoljstvom ali zadovoljivtvi.<sup>55</sup> S tem ko Honderich vztraja, da sta pretresenost in nelagodje pod vplivom etičnega soočenja za Milla negativni vrednoti, pelje teorijo nazaj k samemu benthamizmu, ki ga je Mill hotel spodbiti.

Zagotovo drži, da Mill hoče na konsekvencialističen način dokazati, da koristi svobodne razprave in odprtega spopada med nasprotnimi koncepcijami dobrega življenja prevladajo nad ceno takšne konfrontacije. Cena vključuje slabe posledice zaradi ljudi, ki verjamejo lažem (Mill zdravorazumsko dopušča, da »je lahko nevarno in škodljivo, kadar so mnenja zmotna«<sup>56</sup>), in nevarnosti, ki sledijo zaradi ljudi, katerih življenjski stili so dejansko izprijeni. Prav tako vključuje nagnjenje k religioznemu in filozofskemu sektaštvu, ki ga še tako svobodna razprava »podžge in razdraži«.<sup>57</sup> (V določenih okoliščinah, kjer sektaštvo lahko pripelje do nasilja, je ta cena tako visoka, da prevlada nad koristmi svobode.<sup>58</sup>) Toda po Millovih preračunih cena svobode v nobenem primeru *ne* vključuje pretresenosti, ki jo povzroči nasprotovanje ali bolečina in šok silovite polemike. To niso izkustva, ki bi se jim napredujoče bitje želelo izogniti, in torej niso negativne vrednote ali cena, ki jo je treba plačati, glede na trajne interese človeka kot napredujočega bitja.

Prevedla Mateja Gajgar in Janez Krek.

54. Mill, *Utilitarianism*, nav. delo, 2. pogl., str. 260.

55. Prav tam, 2. pogl., str. 260 in nasl.

56. Mill, *On Liberty*, nav. delo, 2. pogl., str. 53; slov. prev. str. 73.

57. Prav tam, 2. pogl., str. 63; slov. prev. str. 80.

58. Predpostavljam, da je v tem teža primera »trgovca s pšenico«, prav tam, 3. pogl., str. 67-8; slov. prev. str. 83.



Janez Krek

## MILL IN NAČELO STRPNOSTI

Tekst obravnava »argument za strpnost« kot inherentni del »obrambe svobode« Johna Stuarta Milla v knjigi *O svobodi* (1859), v kateri je Mill želel zakoličiti določeno mejo, *mejo moči*, ki jo lahko ima družba nad posameznikom.

Uvodni del Millove knjige prinaša trditev, da je cilj razprave »podati eno samo, zelo preprosto načelo, ki ima pravico brezpogojno uravnavati prisilo in nadzor družbe nad posameznikom« (Mill 1994, 44).<sup>1</sup> Načelu danes pripisujejo različna imena – najpogosteje sta uporabljena termina *načelo škode*<sup>2</sup> [Harm Principle] ali *načelo svobode* [Liberty Principle]. In če smo že pri tem: v pričujočem tekstu želimo pokazati, kako bi bilo načelu mogoče pripisati tudi ime *načela strpnosti*. Kaj torej načelo pravi? Ena od formulacij, ki jih je v tekstu sicer več, »povzetek argumenta«, ki ga Mill poda v Uvodu, zatrjuje, da

»je edini cilj, ki daje človeštvu pravico do individualnega ali kolektivnega poseganja v svobodo delovanja kateregakoli svojega člana, samozaščita. In da je mogoče upravičeno uporabiti moč na kateremkoli članu civilizirane skupnosti proti njegovi volji edinole z namenom, da preprečimo oškodovanje drugih ljudi« (ibid.).

Ni mogoče spregledati, da sta pojma »svobode« in »škode« vpisana tudi v formulacijo načela, za razliko od »strpnosti«, toda, če naj to kar na začetku nakažemo, ena od poant teksta je prav v tem, da je (tudi) v tak »povzetek argumenta« vpisano nekaj, kar je za strpnost bistveno: forma strpnosti. Drugače rečeno, v takšno formulacijo načela, pa tudi v argumente, ki načelo podpirajo, je »strpnost« vpisana v »abstraktni« obliki – v formi, ki je pogoj prehoda od strpnosti kot etične vrednote na ravni imaginarnega, tj. kot imaginarne »vrednote«, ki jo lahko tudi brez zavezanosti izreka vsakdo, v simbolno

1. Vsi citati iz *On Liberty* so navedeni po slovenskem prevodu *O Svobodi* (1994).

2. Prim. Joel Feinberg (1973); H. J. McClosky (1974); Anthony Ellis (1984); Joel Feinberg (1983); Jeremy Waldron (1993); John Gray (1996); Gray, J. in Smith, G. W. (ur.) (1991).

zavezanost subjekta strpnosti.<sup>3</sup> Treba je torej pokazati, zakaj in kako Mill vpelje *formo strpnosti* kot simbolno strukturo, kot »točko prešitja«, ki takorekoč v enem zamahu zaveže k strpnosti individua, družbo in državo.

Teza pričujočega teksta ni le v tem, da je treba kot razliko, ki ključno zaznamuje Millov koncept strpnosti kot koncept, ki mu je mogoče pripisati sodobnost, videti njegov implicitni uvid, da, na kratko rečeno, *ni strpnosti brez forme*, temveč da so »težave s formo« težave z *objektom*, ki so večje, kot si je predstavljal John Locke v svojem zagovoru strpnosti. Mill za razliko od Lockeovega zagovora strpnosti prižene zavezanost strpnosti do točke, ki od posameznika zahteva ravnanje v skladu s priznanjem, da obstoji meja strpnosti, katere razlog je učinek človeške subjektivitete, meja, ki je *absolutna*. Koncept strpnosti je že v humanizmu nastajal kot konstrukcija meje, ki je bila na različne načine dojeta kot meja subjektivitete. Toda pri Millu meja »povzame vase« tudi sam pojem strpnosti: meja je najprej nemožnost absolutne strpnosti. Zakaj Millov koncept *strpnosti* implicira priznanje »individualnosti«, ki ima precej drugačno mesto, tudi če ga primerjamo z vlogo »individualnosti« pri Lockeu? Na kratko, če v strukturi subjektivitete obstaja inherentna meja *vsake* strpnosti, ki je neodpravljiva, potem sta »svoboda« in »avtonomija« subjekta pot, po kateri je *meja* strpnosti anticipirana in tako »priznana«.

Kljub temu, da puščamo ob strani elaboracijo, v kolikšni meri je razsvetljenstvo »predpostavka« koncepta strpnosti kot nečesa, kar ima tako začrtano mejo, naj nakažemo, da je prednost koncepta strpnosti pri Millu prav v tem, da *teoretskih* konsekvenc razsvetljenstva ne poskuša potlačiti. Če kdaj, potem bi si po izkušnji dvajsetega stoletja postavili vse prelahko nalogo, če bi razlog za strpnost – in posledično tudi vrlino strpnosti, strpnost kot vrednoto – dojeli kot nekaj preprosto »pozitivnega«. Še več, zdi se tudi, da strpnost kot vrlina ni nekaj, do česar bi lahko pristopali kot do nečesa subjektu »domačega«, prej nasprotno. Millov koncept strpnosti predstavlja enega tistih poskusov konceptualizacije, ki omogočajo premisliti *tuje* strpnosti.

Tujost strpnosti vsaj nakaže že zdravorazumski »ugovor« proti strpnosti, da ima »vendarle vsaka strpnost svojo mejo« (ali drugače rečeno, popolna, absolutna strpnost je v prvem približku videti kot izginotje, samoizbris subjekta).

3. Tudi humanistični argumenti za strpnost so vključevali določeno verovanje v formo, ki je bila opora njihove vpeljave pojma strpnosti in razlog humanistične *vere* v strpnost. Na podlagi humanističnega »argumenta za strpnost« – ker so nekatere argumentacije navidez podobne Millovim – je mogoče videti razliko, ki zaznamuje vstop v sodobnost, in sicer skozi spodletost humanistične obrambe strpnosti – a to puščamo ob strani.



Toda: če Millov koncept implicira spoznanje, da je za sam vznik subjekta konstitutivna zguba predpostavljenega mesta absolutne strpnosti, če je absolutna strpnost v načelu nedosegljiva, je problem obrnjen: kolikor *subjekt* po definiciji *ni na mestu strpnosti*, v prakticanju strpnosti nikakor ne more iti dovolj daleč. Mejo strpnosti torej začrta vprašanje, zakaj je videti, da bi posameznika – kot etično zavezanega – že prvi korak na pot strpnosti popeljal predaleč? Zakaj se reklo, »vsaka strpnost ima mejo«, kakorkoli lahko zdi zadosti prepričljivo? Zakaj se zdi, da takorekoč nikomur ni treba pojasnjevati, da je meja vsake strpnosti? Kako torej misliti mejo strpnosti skozi izgubo absolutne strpnosti?!

### Forma in objekt

Ali je torej načelo (kot forma) »nesmisel«? Ali je *forma* načela le »povzetek argumenta« in je poanta v argumentaciji, ki načelo utemeljuje? Ali je millovski »obrat vijaka« v obratu v formo, brez katere se zgubi ost argumentov, ki ga podpirajo?

Mill vpelje načelo »kot načelo«. Navedena izhodiščna teza ne trdi preprosto: »potrebno je uravnavati prisilo in nadzor družbe nad posameznikom« (ali bi v tem reduciranem pomenu sploh lahko postala kakorkoli sporna), temveč da mora biti razmerje med družbo in posameznikom postavljeno kot določeno *formalno razmerje*, na ravni *načela*, ki je tako na nek način *pred* vsako vsebinsko obrambe svobode in strpnosti, pred vsakim »argumentom«, pred vsakim »konkretnim primerom«. Kako naj tukaj razumemo atribut »prednosti«?!

Težava interpretacije načela »kot načela« je kajpada v tem, da je Millovo načelo strpnosti »po formi« na nek način neuporabno za tisto, kar naj bi z njim dosegli, tj. kolikor naj bi načelo služilo temu, da z njim ne ostajamo zgolj na ravni »teoretičnih razmišljanj«, temveč naj bi bilo »napotek« prav za »prehod v dejanje«, prehod v nek poseg, ki ima za nekoga kakršenkoli učinek.

Načelo je najprej »abstraktno« v tem smislu, da nobena formulacija, noben »povzetek argumenta« ni tak, četudi pregledamo vse, kar jih je v knjigi najti, da bi nam v presoji hladnokrvno podal napotek za odločitev, da bi vzpostavil vzvod interpretacije, ali kakršenkoli »avtomatizem« v presoji in odločitvi.<sup>4</sup> Na

4. Naj jih – če ne zaradi drugega, vsaj zaradi priročnosti – nekaj navedemo: 1. »Trdim, da je mogoče v skladu s temi interesi podreditve individualnosti zunanjemu nadzoru opravičiti le

prvi pogled je torej videti, da načelo na nek način ne opravlja funkcije načela v tisti točki, v kateri načela sploh potrebujemo.

Mill je načelo vpeljal v razmerju do načela koristnosti, tj. v razmerju do utilitarizma, po njegovem lastnem dojetju sicer ne »nasproti« utilitarizmu, temveč kot nekakšno »razširitev« koncepta »koristnosti« kot načela v etični presoji (Mill 1994, 45). Kljub temu je bilo njegovo načelo takoj sporno. Če pogledamo standardno utilitaristično kritiko njegovega načela, ki ima dolgo zgodovino, je videti, da je očitek, s katerim ga kritiki zavračajo, prav »abstraktnost« načela (mišljena seveda v razmerju do načela koristnosti, kolikor je dojeto, da omogoča aplikacijo na »konkretnih primerih«). Ta vpogled v zgodovino kritik pokaže, da je za kritike načela najbolj moteče nekaj docela formalnega, forma, ki je ni mogoče niti odpraviti niti postaviti ob stran: kot svoj referent, kot tisto, kar je treba zavrniti, kritike torej nimajo »vsebine«, t. j. argumentov, temveč nekaj, čemur bi lahko rekli »forma-v-načelu«.

Poglejmo si povzetek zavračanj načela za razdobje enega stoletja po izidu knjige, ki ga je pripravil J. C. Rees (eden t. i. Millovih učencev).

Prvi veliki kritik Millovega načela James Fitzjames Stephen trdi, da je samo razlikovanje, *razlika*, ki jo Mill vzpostavlja med »self-regarding acts« in »acts which regard others«, povsem varljiva in neosnovana: »Poskus razlikovanja med dejanji, ki se nanašajo le nase, in dejanji, ki se nanašajo na druge, je kot poskus, da bi razlikovali med dejanji, ki se zgodijo v času, in dejanji, ki se zgodijo v prostoru. Vsako dejanje se zgodi v nekem času in v nekem prostoru, in na podoben način vsako dejanje, ki ga storimo, bodisi učinkuje ali bi lahko učinkovalo na nas in na druge (...) razlika je povsem varljiva in neosnovana.« Ali: »Gotovo je preprosto dejstvo, da vsako človeško bitje globoko zanima ne

---

za tista dejanja vsakega posameznika, ki zadevajo interese drugih ljudi«(45). – 2. »Edina svoboda, vredna tega imena, je svoboda, da stremimo k svoji lastni dobrobiti na sebi lasten način, vse dokler s tem ne poskušamo drugih prikrajšati za njihovo blaginjo ali jih ovirati v prizadevanju, da bi jo dosegli« (47). 3. »Ali enaki razlogi nemara ne zahtevajo, naj ljudje v skladu s svojimi nazori tudi skladno delujejo – da naj v svojem življenju uveljavljajo svoje nazore, ne da bi jih njihovi družabniki pri tem fizično ali moralno ovirali, vse dokler to počnejo z lastnim tveganjem in na lastno odgovornost (83). 4. »Individualnosti naj v glavnem pripade tisti del življenja, ki v glavnem zanima posameznika, družbi pa oni, ki v glavnem zanima družbo« (101). – 5. »Prvič, tako ravnanje ne sme prizadeti interesov drugih ljudi, ali bolje rečeno, tistih interesov, ki jih moramo zavoljo izrecne zakonske določbe ali pa v skladu s tihim razumevanjem šteti za pravice. In drugič, vsakdo mora prevzeti nase svoj delež ... oprakov in žrtev, potrebnih za zavarovanje družbe ali njenih članov pred krivico in nadlegovanjem« (101).

le obnašanje, temveč tudi misli, občutki in mnenja mnogih ljudi, ki niso v nobenem drugem določljivem razmerju z njim kot s tem, da so njegovi soljudje. (...) Če bi bil sam na svetu, človek ne bi bil človek nič več, kot bi roka bila roka brez ostalega telesa«. – S podobnimi argumenti se je v tedanjem času strinjal krog Oxfordskih idealistov. Kot navaja Rees, D. G. Ritchie meni, da je koncepcija individua, ki jo predpostavlja Millova doktrina, abstraktna in negativna, kajti posameznik »ne najde svojega pravega jaza v razlikovanju in ločitvi od drugih, temveč v skupnosti z njimi.« (...) »Prav upravičeno lahko dvomimo, da so katerakoli dejanja, še več, celo misli posameznika v strogem smislu lahko nanašajoča se le nanj samega in tako za druge posameznike nezanimiva (...) Lahko da se je v posamična dejanja zelo neprikladno vmešavati ali da je to praktično nemogoče; toda ne moremo določiti nobene trdne in stalne meje, ki bi ločevala nase nanašajoča se dejanja od dejanj, ki učinkujejo na druge.« Kljub temu, da se ta argument ne opira neposredno na organicistično metaforiko, je tudi njegova opora verovanje v »nemožno« razlike, t. j. meje, za katero je videti, da v polju dejanja ni mogoče postaviti. – V sredini prve polovice 20. stoletja je R. M. MacIver načelo zavrnil z argumentom, v katerem se *razlika*, ki naj bi jo Mill neupravičeno postavljal med »individua« in »družbo«, kaže kot nemožna na podlagi predstave o *enotnosti* človeške narave: »Ta [Millova] izjava ima obliko, ki pokaže, da je polni pomen medsebojne odvisnosti družbenih bitij pri Millu komaj priznan (...) človeka dojema, kot da je v določenih kategorijah družbeno bitje, v drugih pa popolnoma 'individualno'. Toda če uvidimo, da je človekova narava enotnost, da je v vsakem svojem vidiku družbeno bitje obenem s tem, da je tudi avtonomno in samo-zakonodajalno, tako da njegova družbenost in njegova individualnost ne moreta več pripadati dvema različnima področjema (...) ne moremo več biti zadovoljni z abstraktno doktrino svobode.« – Četrto stoletja kasneje Sir Ernest Barker trdi, da »je obnašanje vsakega človeka posamična celota: v njem ne more biti ničesar, kar zadeva le njega samega in ne zadeva drugih ljudi: karkoli je in karkoli počne, učinkuje na druge in jih zato zadeva.« – Nekaj kasneje Millov priznani proučevalec R. P. Anschutz za načelo (ki mu pravi »argument za osamitev«) trdi, da je »popolnoma nevzdržna kot tudi popolnoma nepraktična doktrina. Nemogoče je razlikovati med tistim delom obnašanja osebe, ki učinkuje le nanj in delom, ki učinkuje tudi na druge; in nič ne dobimo, če poskušamo ustvariti tako razliko« (Rees 1991, 172-174).

V kateremkoli »kontekstu« je načelo zavrnjeno, pri vseh je referent »abstraktna« forma, ki naj bi bila vpisana v načelo: forma razlike. V vsakem

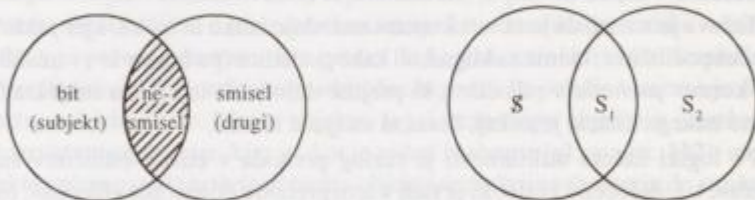
od argumentov je referenca, ki načelo naredi nesprejemljivo, »laž« formalne razlike. Če obrnemo, bi rekli, da je v vseh kritikah razlog kritike en sam: verovanje v *nemožno* razlike, ki naj bi jo načelo impliciralo. Kot da bi hoteli reči: »Vsi seveda vemo, da med nami, v naših dejanjih, ravnanjih, navadah, mislih itd. obstajajo razlike. Toda v čem je 'smisel' formalne razlike?« – A zakaj je načelo sploh treba *zavrniti*? Zakaj je »razlika« tako sporna?! Ali strah morda izhaja iz tihe domneve, da bi že forma načela vzpostavila *dejstvo* razlike, nekakšno vnaprejšnje »dejansko stanje«, v tem torej, da forma misli »že« izvede prehod v »dejanskost«, še preden je do prehoda in do »empiričnih« razlik sploh prišlo?! Če lahko tako rečemo, *realno*, ki ga vpelje načelo, v očeh kritike najbrž ni »dejstvo« (v realnosti), da obstojijo empirične razlike, temveč da Millovo načelo *razliko* vzpostavlja kot tisto, kar je »trdo jedro«, kot čisto formalno mejo, ki je na svojem mestu, ki je nekaj, kar *se ne preneha* ponavljati in vračati, *kljub* vsem empiričnim razlikam, ki jih je še kako lahko »priznati«. – Toda kako naj mislimo obstoj – ali po kritikah: neobstoj – razlike?!

Vprašanja, na katerega bomo poskušali odgovarjati po več poteh, se najprej lotevamo preko problematike razmerja dveh načel: ali je oziroma kako je Millovo načelo različno od načela koristnosti? – Utilitaristična kritika, za katero je obstoj »razlike« neosnovan, implicira, da v logiki načela utilitarizma, v skladu s katerim je sporna, take razlike ni. Ali morda obstoji »strukturna« različenost med načeloma, ki jima bomo v hipotezi odslej rekli *načelo utilitarnosti* in *načelo strpnosti*, glede na to, kako je »razlika« vmeščena?

Najprej, različnosti načel ni mogoče zvesti na pojem »razcepljenega subjekta«, v smislu, da z nastopom utilitarizma še nismo v problematiki subjekta in njegove razcepljenosti. Namreč, ali vzvodov v etiki, kot so »največja korist«, ali »največja sreča največjega števila ljudi«, in kar je podobnih kriterijev, ki jih lahko »utilitarist« privzame kot razlog odločitve v etični presoji, ne osmisli ravno zavedanje, da človek, kljub vednosti, kolikor jo že ima, ker je *subjekt v razcepu*, potrebuje nek trdni razlog, etični kriterij, ki mu bo omogočil racionalno ravnanje in odločanje?! – Predstavljajmo si, da smo v etični dilemi razpeti med dva nasprotujoča si interesa: na interes *države* in na interes *posameznika*, in da je videti, da *racionalni* državni interes zahteva žrtev konkretnega človeškega življenja. Ali je nerealna domneva, da bi se lahko zdelo »normalno« in upravičeno, če se je nekdo v imenu države odločil, da tistega človeka žrtvuje? Če je žrtvovanje življenja posameznega človeka *videti* manj pomembno kot izkazani interes tistega konkretnega individua, da bi ostal pri življenju, in je razlog, na podlagi katerega je žrtev opravičena, »največja sreča...«, ali v taki

situaciji funkcija gesla »največja sreča največjega števila« ni ravno v tem, da iz nesmisla etične dileme, iz katere ni videti racionalnega izhoda, na mah naredi »smisel«, ki »nas« »potrdi« v odločitvi – seveda *zopet* za »največjo srečo največjega števila«. Ključna točka v tem sklepanju ni vednost, na podlagi katere se subjekt odloča (ni problem v tem, da bi posameznik za svojo odločitev ne vedel zadosti), temveč prehod v sklep, v odločitev, t. j. v dojetju razloga, ki jo opraviči. Menimo, da se v tem načelo utilitarnosti in načelo strpnosti bistveno razlikujeta, in da si različnost načel lahko razložimo na podlagi Lacanovih konceptov alienacije in separacije.<sup>5</sup>

»Utilitarist« se kajpada zaveda, da v njegovem sklepanju »sreča« figurira kot fikcija, funkcijo razloga v etični odločitvi je (že) postavil na raven »označevalne« logike. Utilitaristična etika *se vzpostavi* v določeni strukturi razlike, skozi mejo-v-subjektivnosti, ki jo lahko ponazori Lacanova shema odtujitve.<sup>6</sup>



Na levi strani imamo razcepljeni subjekt (\$), subjekt, ki ga na nek način že vodi priznanje, da bit (dobro, sreča, ...) ni *neposredno* dosegljiva – toda obenem verjame v vednost ( $S_2$ ). »Sreča«, »korist« in podobna gesla imajo v koraku *vzpostavitve* (utilitaristične subjektivitete), t. j. pred etično odločitvijo, funkcijo odtujitve razcepljenega subjekta v določenem brezsmiselnem označevalcu ( $S_1$ ), ki »na začetku«, v tem prvem koraku, »nič ne pomeni«, a ima moč, da sproži proces vednosti, saj le-ta vseskozi poteka v *imenu* iskanja »sreče«, prizadevanja za vsesplošno »korist« itd. – predstavlja nekakšno hipotezo biti, kjer se bo subjekt našel. Struktura načela tako implicira »razliko«: na levi strani imamo razcepljeni subjekt (\$), ki je »odtujen« v »sreči«, brezsmiselnem označevalcu-brez-označenca ( $S_1$ ), ki je izjema med vsemi označevalci. Na desni strani je

5. Interpretacija veliko dolguje Mladenu Dolarju, predvsem njegovi interpretaciji Heglove *Fenomenologije duha* in interpretacijam Lacanove teorije alienacije in separacije.

6. Shema na levi strani (Lacan 1996, 197); shema na desni strani (Dolar 1997, 76) in na strani 132 (Dolar 1997, 81).

razcep na nabor označevalcev vednosti ( $S_2$ ), »pridobivanje« vednosti, in nezavedno mesto *verovanja* v »srečo«, t. j. zopet brezsmiselni označevalec-brez-označenca ( $S_1$ ), ki celotnemu prizadevanju in dejavnosti racionalnega subjekta vednosti – vednosti, ki *bo* omogočila racionalne, za vse ljudi najboljše, najbolj primerne odločitve – podeljuje smisel. Subjekt načela utilitarnosti, ki nujno izbere smisel in vednost, se s tem izbere kot Drugi, postavi se v polje Drugega, vsaka presoja je podvržena kritiki in vednosti »drugih«, in utilitarist tudi odkrito deluje »v imenu« Drugega. – Toda v načelu utilitarnosti je funkcija gesla dvojna: če je na eni strani »pogoj« smisla in etičnega delovanja, je na drugi strani tudi njen »cilj«. Gesla *sreče, koristi, največjega števila* (itd.) so že v sami odtujitvi, ki je subjektu omogočila prehod v »racionalnost«, dojeta tudi kot »še-ne-doseženi« objekt, objekt, na katerega je pripeta želja, in katerega funkcija je v njegovi »končnosti«, če bo etika *največjega števila, koristi, sreče* (itd.) dosledno spoštovana.

Težava je v tem, da je ta »na koncu« nazadnje lahko le točka, kjer pride do določene odločitve, ki ima za kogarkoli kake posledice (pa čeprav le »v mislih«). Le »konec« *prehoda v odločitev*, ki prejme določnost iz učinka subjekta,<sup>7</sup> je *realno* nekega konca, je nekaj, česar ni mogoče ukiniti.

Po logiki načela utilitarnosti je razlog prehoda v etično odločitev sicer »sreča«, t. j. določeno geslo, ki je tudi v tem prehodu dojeta kot »fikcija«, toda tokrat, v drugem koraku, ima drugo funkcijo: da ukine vednost kot neskončni nabor »označevalcev« vednosti, da deluje kot »točka prešitja«, ki stoji na mestu razcepa v nemožnosti izbire in zakrpa luknjo, razliko, razcep v subjektivnosti, ki ga je proizvedel korak odtujitve. Če se sedaj vprašamo, kako da ima fikcija »sreče« tako moč, je odgovor objekt: šele ko »sreča« v diskurzu nastopi v *funkciji* objekta, razloga-želje, »končnega« cilja, ima zadostno moč iluzije, da nenadni preskok v srečo naenkrat postane »več« kot fikcija. V perspektivi utilitarnosti je v tem prehodu v odločitev videti izbira »sreče« kot izbira *biti*, izbira, v kateri se »razcepljeni subjekt« najde, kjer se z mesta Drugega vidi kot ljubezni vreden – zato zanj »sreča« kot razlog prehoda v odločitev ni videti kot gonilo zaprtega, blodnega kroga, v katerem »sreča« lahko postane razlog za takorekoč kakršnokoli odločitev, temveč je prav način vpeljave »racionalnosti«

7. »Subjekt ni nič drugega kot to, kar drsi v neki verigi označevalcev, pa če se zaveda ali ne, kateri je tisti označevalec, čigar učinek je. Ta učinek, subjekt, je vmesni učinek med tem, kar je značilno za neki označevalec in za neki drugi označevalec, da je namreč vsak neki element« (Lacan 1985, 43).

v nemožnosti racionalne odločitve. Šele iluzija, da smo z odločitvijo (*za državo* iz prejšnjega primera) *dosegli* »končno« objekta, da smo s odločitvijo kljub izgubi pridobili objekt, ki je sploh razlog-želje, izgubo in žrtev prekvalificira v »racionalno« izbiro in dejanje.

Izpadli objekt razlog-želje v načelu utilitarnosti deluje kot ukinitelj »razlike«, učinek objekta je, da so ukinjene natanko meje, ki so jih vzpostavile tri funkcije, in s tem tudi *meja* racionalnosti kot rezultat odtujitve subjekta v označevalcu.

Struktura odtujitve je sicer lahko le vnaprejšnja konstrukcija, ki kaže, da je razlog za zdrs v blodni krog *neidentičnost* mesta »sreče«, ki je bila najprej v funkciji brezsmiselnega označevalca, potem pa v funkciji objekta, toda funkcija objekta je *za subjekt* načela utilitarnosti prikrita. – Ko govorimo o vnaprejšnosti, ta pojem meri na logiko retroaktivnosti v subjektiviteti. Eden od načinov, kako je mogoče logiko retroaktivnosti reproducirati, je pač ta, da sta v določenem razmerju zoperstavljeni dve strukturi, razmerje katerih artikulira razliko – razlika struktur je pomembna zato, ker proces in logika retroaktivnosti implicirata *vneprejšnost*, in dvojna funkcija »ključne besede« se pokaže v razmerju dveh struktur subjektivitete. Mesto objekta, t. j. Lacanovega objekta *a*, »razkrije« šele struktura separacije, kjer je, kot je videti iz sheme (gl. sp., str. 132), mesto objekta vpisano, toda *prikritost* mesta objekta se razkrije v razmerju do strukture alienacije, kjer ta vpis umanjka. – Kakšne so posledice »prikritosti« vloge objekta, kot jo ima v strukturi alienacije, kjer je »neprisoten«?

Ko subjekt načela utilitarnosti sprejme »srečo« kot razlog v odločitvi, se postavi na mesto Drugega, ki *kot posameznik* dejansko presodi, kaj je sreča, toda subjektivnost lastne odločitve mu prikrije verovanje v objekt, v »srečo«. Prikrito mu je, da je razlog odločitve izpadlost objekta. V točki, kjer se subjektivira v *posledico* prehoda v dejanje, mu ostane prikrito njegovo subjektivno mesto objektiviranja, ostane mu prikrito, da je kot subjekt odločitve *učinek objekta*, naprimer »sreče«.

V istem koraku, t. j. v koraku, ki ga subjekt načela utilitarnosti dojame kot nastop racionalne odločitve, ko torej geslo »sreče« postane razlog videza racionalnosti, umanjka tudi pogoj strpnosti. To je korak, če lahko tako rečemo, v popolno nedovzetnost za strpnost. Bolje rečeno, tu strpnosti ni.

V sporu med utilitaristi, ki so zavračali Millovo načelo s trditvijo, da je v neskladu z utilitarizmom, in t. i. Millovimi učenci, ki so branili Millovo pozicijo njegovega načela kot utilitarističnega »v najširšem smislu trajnih interesov človeštva«, je dojetje gesla ena od simptomatičnih točk, ki pokaže, kako Mill

izstopi iz utilitarizma. Ne le, da »povzetek načela« ne ponuja nikakršne magične besede, ki bi bila kot taka mesto učinka, Mill v celotni knjigi *O svobodi* ne ponudi ničesar, kar bi nedvoumno imelo mesto, kot ga v utilitarizmu zavzemajo gesla sreče, koristi ipd. Toda kot prepričani utilitaristi so se Millovi učenci v obrambi Millovega načela lotili »iskanja« oziroma konstrukcije »izrazov«, ki bi lahko pri Millu imeli tako vlogo, čeprav naj bi jo sam »spregledal«. J. C. Rees, katerega povzetek kritike utilitarističnih nasprotnikov Millovega načela smo zgoraj povzeli, je v istem tekstu poskušal načelo braniti s tezo, da je *interes* tisto, na kar se načelo nanaša; individuuum naj bi bil odgovoren le za tista svoja dejanja, ki se nanašajo na nek interes drugega (Rees 1991, 174). Treba je torej le določiti, kaj je interes drugega, pa smo dobili mejo, ki loči dejanja, za katera sem odgovoren le sebi, in tista, ki zadevajo drugega. Toda kot že sam ugotavlja, Millovo načelo »očitno nima namena, da bi nas odvezalo od upoštevanja argumentov za in proti celo, ko so bili interesi dejansko prizadeti« (184). Skratka, kakorkoli iščemo »besedo«, nas Mill vedno znova napoti nazaj v samorefleksivno upoštevanje razlogov za en ali drug »pomen interesa«. Do tega priznanja v Reesovem tekstu po naši interpretaciji *lahko* pride zaradi želje po doslednosti v branju Millovega načela (katere razlog je kajpada verovanje v načelo), toda kljub priznanju, da tudi v »interesu« ni »docela« našel iskanega, ni mogoče iti tako daleč, da bi bil znak demistificiran, ker obenem koncept forme ostaja omejen s strukturo odtujitve. – John Gray je poskušal rekonstruirati Millovo načelo tako, da je na mesto Besede postavil »umetnost življenja«, *art of life*, kar naj bi po njegovem bil Millov »aksiološki princip« (Gray 1995). Tudi tu je takoj videti, da načelo postavlja *zgolj* v funkcijo vrednote, vrednost načela je *zgolj* »vrednostna«. Še bolj je očitno, da ne gre le za »besedo«, postavljeno v vlogo »napotka«, ki nadomešča etični subjekt in naj bi imela moč učinka, gre za funkcijo načela, ali drugače, *forma* postane »magična formula«, ki »nadomešča« etični subjekt. *Zato* je ugotovitev, da »se sodbe o *relativni* teži različnih povročitev škode razlikujejo glede na nasprotujoče si moralne poglede in z njimi povezane ideale življenja«, v Grayjevi perspektivi lahko videti kot »uničujoč udarec za Millovo načelo svobode, saj mu jemlje glavno uporabo, ki je bila Millov up v zvezi z načelom – to, da urejuje spore glede omejitve svobode, ki se pojavljajo med ljudmi različnih moralnih pogledov.« Nekaj več kot desetletje po svojem zagovoru Millovega načela kot utilitarističnega tako ugotavlja, »da 'enega preprostega načela',« ki naj bi po Millu vodilo socialni nadzor nad svobodo individua, »dejansko ne moremo formulirati« (Gray 1995, 140). – O tem, da je v logiki utilitarizma ključno verovanje v načelo (v formo), kolikor



je forma (tudi) mašilo, zaslón, ki prikriva prazno mesto in zgubo objekta, dovolj zgovorno govori to, da se je v tej kasnejši Grayjevi perspektivi načelo pretvorilo v čisti nesmisel, v čisto Millovo »subjektivnost« – kjer je bila forma, je nastopila »izguba objekta«.<sup>8</sup>

Vztrajnost iskanja »poslednje« besede oziroma načela, katerega učinkovanje bi bilo avtomatično, je končno dokaz moči nezavednega, dokaz izpada temeljnega označevalca kot nezavednega. »Razlika«, ki jo uvede načelo, je za utilitaristične kritike načela škandal tudi zato, ker verovanje zdrži, dokler forma služi temu, da *prikriva manko* smisla, dejstvo, da je kot tak nedosegljiv.

Razlika, za katero gre v dojetju forme, se lahko pokaže tudi skozi Lacanovo razlikovanje znaka in označevalca. Namreč, neuspešnost poskusov iskanja »ključne forme«, ki je »že« *znak nekega učinka* (za razliko od označevalca, kot ga definira Lacan, »ki je določen s tem, da zastopa subjekt za neki drugi označevalec« (Lacan 1985, 42)), označi točko, kjer vstopu v označevalno naravo subjektivnosti spodleti, če je dojeta zgolj skozi alienacijo. Torej če po eni strani pokaže, da ima forma učinek, kot dokazuje vztrajno verovanje v »znak«, ki je znak prav po tem, da je znak nekega predpostavljene učinka, pa po drugi strani nemara dokazuje tudi, da je v *učinek forme* v strukturi

8. Grayjev »temeljni očitek« je, da »Millov liberalizem ni nikakršna izvedba utilitarne morale, temveč obramba specifičnega načina življenja – načina življenja liberalne kulture, v kateri so avtonomija in individualnost, izvajanje svojih izbir in poskušanje 'eksperimentov življenja', vrednoteni kot notranje pomembne dobrine«. Mill naj bi »privilegiral avtonomijo kot nujni del človeškega obstoja« (Gray 1995, 142). Sklep kritike je naslednji: »Če Millova teorija ne vsebuje ničesar, kar bi nas vodilo pri tem, ko opravljamo izbire med konfliktnimi sestavinami sreče; če splošni prioriteti med življenjskimi interesi, ki se ujema z avtonomijo pred varnostjo, ni mogoče pripisati racionalnega opravičila; in če Millova doktrina ne more pripisati uteži različnim povzročiteljem škode in nasprotnim svoboščinam – potem se njegov popravljeni utilitarizem navsezadnje res zruši v nenamerno in nepopolno obliko vrednostnega pluralizma. V Millovih spisih odsotnost kakršnekoli zavezujoče ocene, kako naj bodo razrešeni konflikti med človeškimi dobrotami, ki jih ni mogoče združevati, bodisi v življenju ene osebe bodisi v katerikoli dani družbi, razpre njegovo etično teorijo, razveljavi njegovo popravo utilitarizma in postaja tiho sprejetje resnice neprimerljivosti med elementi ali deli človeške sreče. Tako priznanje pomeni razpad, ne le Millovega projekta v *O svobodi*, temveč tudi celotnega njegovega vseobsežnega projekta racionalne rekonstrukcije moralnega in političnega življenja, podvzetega v revidiranih utilitarističnih pojmih« (146). – Grayjeva kritika sicer zadane v točki, da Millovo načelo ne prinaša nikakršne vnaprejšnje vrednote, ki bi kar sama od sebe razsojela v etičnih zadevah, torej je res izstopil iz utilitarizma. A kaj, če je Millovo načelo naperjeno natanko proti utilitaristični etiki, kolikor predpostavlja, da je kot temelj v etičnem ravnanju in presoji mogoče vnaprej postaviti določeno »vrednoto«, ki bo potem sama »racionalno« opravila posel etičnega subjekta namesto posameznika?

alienacije vendarle vpisano razmerje do objekta, ki za subjekt alienacije ostaja sploh neartikulirano – in to je problem, s katerim se je soočil Mill.

Z Lacanovim razlikovanjem med znakom in označevalcem je mogoče dopolniti analizo Jeremyja Waldrona (v tekstu »Mill in moralna pretresenost kot vrednota«), kjer sicer pokaže označevalno naravo diskurza, locira alienativno ujetost v diskurz<sup>9</sup> (in iz nje tako izstopi): a tisto, kar je v analizi le implicitno, je način, *kako* se vpiše subjekt, in vloga objekta. Waldron, katerega vprašanje je, ali je moralno pretresenost v smislu Millovega načela mogoče šteti za »škodo«, torej za prestop meje, ki naznači upravičenost družbene sankcije proti posamezniku, pokaže, da *ugotovitev* »interesa« (če naj bi dejstvo ugotovitve interesa nekoga zadoščalo za prestop meje in možnost posega drugega) meje ne postavi. Odlomek, na katerega meri naša interpretacija, je naslednji:

»Koncept interesa je tudi sporen. Obstojijo koncepcije, v okviru katerih ima moralna pretresenost nedvomno neugodne učinke na interese nekoga: *'Predpostavimo, da je Jones goreč kalvinist ali načelen vegetarijanec. Zgolj prisotnost katolika ali uživalca mesa v njegovi skupnosti bi mu lahko povzročila tolikšno bolečino kot udarec v obraz, ali kraja njegove torbe ... Če obstoj brezbožnih oseb v moji skupnosti muči mojo dušo in uničuje moj spanec, kdo lahko pravi, da moji interesi niso prizadeti?'* In obstojijo koncepcije, kot bom pokazal, v okviru katerih je treba reči, da so interesi nekoga prej spodbujani kot oškodovani z izkustvom moralne pretresenosti. Še enkrat, vprašanje ni, kaj »interes« resnično pomeni, temveč kateri razlogi za načelo so taki, da v tem kontekstu dajejo prednost eni koncepciji pred drugo« (Waldron 1993, 119-120; slov. prev. 103).

Meja »postavljanju meje« je po eni strani označevalno razmerje, iz katerega izide »smisel« pojma interesa: za nekoga je moralna pretresenost lahko nekaj, kar zanj predstavlja nelagodje, in moralna pretresenost mu *ni* v interesu, za drugega (tu ima v mislih seveda millovsko paradigmo svobode razprave) je ravno moralna pretresenost tisto, za kar ima *kar največji* interes. Ni pojma »moralne pretresenosti«, ki bi ga vnaprej inficiral »interes«, obstojijo različni koncepti moralne pretresenosti, ki definirajo pojem interesa. Ali v Lacanovih

9. Na več načinov, a najbolj elementarno takoj v uvodnem delu, kjer pokaže, da se »moralna pretresenost« lahko pri nekom pojavi kot posledica določenih moralnih pogledov, ki se potem obrnejo v razlog delovanja »zaradi« moralne pretresenosti. Tako določeno *moralno prepričanje* nastopi »hkrati« v dveh vlogah, kot razlog in kot posledica – ni naključje, da Waldron tu uvede pojem *predsodka*. Kolikor subjekt teh dveh »vlog« ne prepozna, še tako domišljeno prepričanje zlahka postane mesto predsodka.

terminih rečeno, prav zato, ker ni »temeljnega označevalca« smisla, ker je izvorni smisel potlačen, se na prazno mesto  $S_1$ , kjer smisel izvorno manjka, pripne subjekt, ki prevzame zdaj en, zdaj drugi koncept in podeli »interesu« zdaj en, zdaj drugi pomen. »Interes« postane »označevalec, ki zastopa subjekt za drug označevalec« (kajpada enkrat označevalec moralne pretresenosti, ki »ni v interesu« subjekta, drugič označevalec moralne presunjenosti kot največjega interesa subjekta). *Subjekt* v označevalni strukturi ni »posameznik«, ni gospod Jones, ki je lahko goreč kalvinist ali načelen vegetarijanec – subjekt »ni nič drugega kot to, kar drsi v neki verigi označevalcev, pa če se zaveda ali ne, kateri je tisti označevalec, katerega učinek je« (Lacan 1985, 43). Kar posameznik sprevidi, ko »interes« dojame kot znak, t. j. kot nekaj, kar ima zanj *določni* učinek, je način, kako je sam – kot subjekt – vpisan v učinek, ki ga zanj (kot posameznika) »interes« ima.

Že ta kratka analiza pokaže, v čem je nemara prednost Lacanove »teorije označevalca«: Waldron razkriva označevalno naravo diskurza, vendar v terminologiji, ki bi jo bilo mogoče brati tudi, kot da je »stvar« prav v različnih teorijah in koncepcijah, v katere pa »subjekt« nekako kot da ni vpisan. Umanjka *teorija*, kako je vanje vpisan subjekt. Iz česar sledi naslednja težava, namreč da se subjekt v diskurzu vendarle išče. In če bi že iskali mesto »subjekta«, potem se vse preveč očitno ponuja vloga gospoda Jonesa, kolikor je kot *ta konkretni posameznik* videti izvor zdaj ene zdaj druge vrednostne opredelitve, kar je tudi način, kako se misli vlogo »subjektivnosti«. Nadaljnji razmislek nam kajpada pove, da »gospod Jones« ne predstavlja učinka subjekta v diskurzu, temveč je tu le zato, ker je njegovo mesto mesto objekta *a* – pri tem ne merimo toliko na koncept objekta kot razloga-želje, kakor na *objekt v fantazmi*: gospod Jones kot »ta konkretni posameznik« je reprezentacija objekta, *vloge* objekta v fantazmi. Bodisi da je *goreč kalvinist* bodisi da je *načelni vegetarijanec*, v obeh primerih je v-njem-nekaj-od-njega-neločljivega. Vloga gospoda Jonesa »v primeru« je pertinentna zato, ker predstavlja referenco, ki nakaže, da je subjekt v razmerju *fantazme* vzpostavljen v »stvari«, kjer se vsaka strpnost neha (Lacan fantazmo definira kot razmerje razcepljenega subjekta in objekta ( $\$ \diamond a$ )).<sup>10</sup> Subjekt naleti na lastno mejo, v kateri ni on sam, temveč objekt,

10. »Če je verigo označevalcev vselej mogoče podaljšati, brez poslednjega označevalca, ki bi jo lahko ustavil in utemeljil, potem je objekt, za katerega gre v fantazmi, nekaj, kar ustavi neskončno drsenje – a za ceno tega, da ni označevalec. (...) Fantazma zaustavi interpretacijo, neskončna podaljšljivost tu trči na objekt kot svojo neprekoračljivo mejo« (Dolar 1997, 82-3).

kolikor ta konkretni posameznik – ali množica posameznikov – verjame, da bi bila odpoved objektu enaka odpovedi lastni biti, prav tistemu, kar on/a je. – V čem se ta interpretacija razlikuje od Waldronove?

Kolikor je »interes« postavljen v vlogo označevalca, obstaja takorekoč neomejeno število artikulacij pomena. V tem smislu je »pomembno, kateri razlogi za načelo so taki, da v nekem konkretnem kontekstu dajejo prednost enemu konceptu pred drugim« – konec koncev je poanta Millovega teksta v tem, da subjekt *nikdar* ne bi smel biti nezavezan načelu strpnosti, t. j. temeljni zavezi, da *razloži*, »kateri so razlogi« za določeno stališče ali odločitev. Toda »drugi« pomen »interesa« izide, če je beseda v diskurzu postavljena v vlogo objekta: pomen izraza »interes« pa je tedaj *en sam*, in sicer, da označi mejo interpretacije, mejo, kjer je za tistega konkretnega posameznika ali skupino posameznikov vsakršne »racionalnosti« in »nadaljnje razprave« konec. Tudi tedaj ima načelo strpnosti svojo vlogo, toda vloga načela strpnosti tokrat ni v tem, da bi bil na tej podlagi podan nek drugi pomen, »še en dodatni razlog«, temveč je pomen, če je načelo spoštovano, sporočilo, ki ga bo razbral Drugi, da so *tu* vsi argumenti ob svoj učinek – seveda pa ta smisel sporočila ni tisto, v kar subjekt verjame, da govori v svojem sporočilu, je »sprevrnjena oblika« tistega, kar misli, da sporoča. On je povedal le svojo resnico, svoj argument. – Millovi argumenti za svobodo javne razprave na različne načine povedo: ko gre za mejo interpretacije, ni toliko pomembno, kaj »resnica«, v katero subjekt verjame, dejansko »je« (ali je resnica ali pol-resnica ali popolna zmeta, kot bi temu rekel), v tem razmerju je bistveno, da obstaja *polje Drugega*, v katerem bo ta meja interpretacije »prišla na svoj naslov«. Bistveno je, da je ugotovitev, odločanje, kje je meja strpnosti, *prepuščena* polju Drugega. Poudarek, da je treba pustiti *govoriti prav tistim, ki verjamejo*, se pravi, tistim, ki najboljše artikulirajo fantazmo, je komplement te poante. – V tem koraku, katerega *izhodišče* je meja racionalnosti, je ena od osti načela strpnosti. Smisel *načela strpnosti*, kot ga vpelje Mill, ni v tem, da bi od kogarkoli terjalo sklicevanje na *strpnost* kot vrednoto, ali v naivnem (bodisi kvazi-humanističnem bodisi ciničnem<sup>11</sup>) pričakovanju, da bo v razpravi na koncu prišla na površje resnica, temveč, da subjekt svoj argument *izrazi* in s tem naredi *prvi korak* na poti k strpnosti.

Ali si je potem sploh mogoče zamisliti nekaj, kar bi bil »poslednji« korak k strpnosti? Po naši interpretaciji je druga ost *O Svobodi* v tem, da obstoji *nujni*

11. V zvezi s tem prim. Mill, nav. delo, str. 59-62.

korak, a končnosti koraka k strpnosti ne more biti. Nujni korak pa je strpnost kot forma.

»Zagata«, v katero je Mill spravil svoje sodobnike in naslednike, je v tem, da ga je mogoče brati, kot da po eni strani verjame v možnost »racionalne razprave« in da stavi na razum človeškega bitja, po drugi pa v »napredek«, v »individualnost posameznika«, v »svobodo« itd. Toda prvo branje je možno le, če »preskočimo« tiste argumente, kjer opozori na mejo racionalnosti, a tudi pri drugem problematika ni enoznačna.

Naj navedemo le en primer prvega,<sup>12</sup> to je Millovo opozorilo na preganjanje kristjanov s strani cesarja Marka Avrelija. Mill piše: »Če je bil kdaj kak vladar utemeljeno prepričan, da je boljši in bolj razsvetljen od vseh svojih sodobnikov, je bil to cesar Mark Avrelij« – *a vendar se je odločil za preganjanje kristjanov*, opozarja Mill. To je bila v Millovi perspektivi odločitev človeka, ki mu ni bilo mogoče očitati nevednosti, nekultiviranosti in ne nestrpnosti. Zakaj se je odločil za preganjanje?

»Kot vladar človeštva se je čutil dolžan, da ne dovoli razpada družbe, in ni videl, da bi se lahko v primeru, če bi odstranili obstoječe vezi, oblikovale nove, ki bi družbo ponovno spele skupaj. Nova religija je odkrito poskušala razvezati te vezi; zdelo se je torej, da je, če je ni dolžan sprejeti, njegova dolžnost, da jo zatre« (58-59).

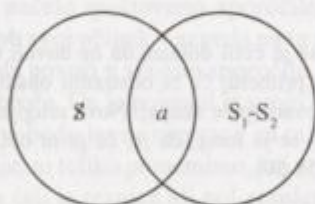
Skratka, taka odločitev – za ohranjanje obstoječe forme družbenih vezi – bi bila v skladu z načelom utilitarnosti končno brez skrupulov dojeta kot »racionalna«. – Toda če je Millova ost v tem, da pri taki odločitvi ne gre več za vednost in pomen, če je meja racionalnosti bit subjekta – na kaj s takimi primeri Mill opozarja? Ali ne gre ravno za opozorilo, za priznanje, da se na mestu biti odpira praznina, da na mestu, ki je vsakokrat dojeta kot bit, izvorno umanjka kakršnakoli forma?! Da je »formo« objekta treba ustvariti, pa čeprav z nestrpnostjo in s preganjanjem, da bi zapolnila *manko biti*, in ne zato, ker je forma (»jezik« in »diskurz«) edini način človeške racionalnosti?!

Njegov prvi kritik J. F. Stephen je tudi v točki praznine na mestu objekta nezmotljivo ugotovil, v čem je problem: »Če želimo vedeti, kakšna bi morala biti oblika in položaj vodovodne cevi, moramo upoštevati naravo in namen

12. Vprašanje meje racionalnosti bi sicer zahtevalo obširnejšo obravnavo njegovih argumentov, predvsem tam, kjer operira s pojmom »resnice« in ob tem uvaja funkcijo transferja.

vode, ki teče skozi te cevi; zelo malo bomo izvedeli, če bomo namesto tega preučevali naravo lukenj. Njihova oblika je preprosto oblika tistega, kar jih obkroža. Njihova narava je le v tem, da prepuščajo vodo, in zdi se mi, da je navdušenje nad njimi popolnoma neproduktivno« (Stephen 1967, 174). – Stephen pravzaprav ne bi mogel bolje zadeti, le glede poante načela strpnosti se moti. Prav izhodišče načela strpnosti je, da je *navdušenje* nad formo biti, torej mankom, »luknjo«, ki jo prikriva katerakoli že forma na mestu biti, lahko nekaj popolnoma neproduktivnega. Tudi Mill bi se najbrž strinjal, da je njihova forma »preprosto oblika tistega, kar jih obkroža«, se pravi, forma biti *ni nič drugega kot forma, ki stoji na njenem mestu* in obkroža-prikriva manko biti. Stephen se moti le v premiku, ki pa je bistven: da je natanko zato potrebno ukvarjanje z obliko »obkrožanja« biti, t. j. z njeno formo.

Ta premik, ki je tudi premik v načelo strpnosti kot priznanje manka na mestu objekta, lahko pojasni Lacanov koncept separacije.



V zgornji shemi sta funkciji  $S_1$ - $S_2$  pomaknjeni na desno, v polje Drugega izven preseka, v preseku pa je objekt *a*. Polje Drugega je konstituirano skozi spoznanje, da poslednji označevalec umanjka in da je Drugi ne-cel ( $S(A)$ ). Objekta *a* je izpadli objekt, praznina na mestu objekta – polje Drugega je konstituirano obenem skozi manko objekta.

Da ne bi ostajali le pri terminologiji, lahko takoj preidemo k tistemu, kar Isaiah Berlin imenuje Millova »prva mučna kriza«, v kateri se je moral soočiti z zagato verovanja v načelo utilitarnosti.

Berlin krizo opiše z besedami: »Mill si je zastavil preprosto vprašanje: predpostavimo, da bi bil plemenit benthamski ideal univerzalne sreče, v katerega so ga naučili verjeti, in v katerega je po svojih najboljših močeh veroval, udejanjen: ali bi to dejansko izpolnilo vse njegove želje?! Priznal si je, na svojo grozo, da ne. Kaj je potem pravi cilj življenja? Ni več videl namena bivanja...« (Berlin 1991, 176).

Po Millovem mladostnem prepričanju je bila sreča *ideal*, in tisto, kar bo udejanilo srečo. Vprašanje z univerzalizacijo sreče v drugem pomenu »udejanjene sreče« vpelje absolutno razliko, navidez med »idealom« in »udejanjenostjo«, a prinese le novo spoznanje, da odgovor na razmerje »ideala« in »dejanskosti« ni nekaj »neutrnega«, da je odvisen od koncepta Drugega in objekta, in kar kriza prinese, je *drugi vidik*. Ker je želja po (Lacanovi) definiciji nekaj 'negativnega', pripeta je na manko objekta, vpeljava absolutne razlike prinese nujni odgovor, da tako udejanjena sreča vendarle ne bi prinesla tistega, kar je bilo vpisano v koncept sreče – želja bo kljub univerzalni udejanjenosti ideala potrebovala manko kot tisto negativnost, ki je njen razlog. Po drugi strani pa si je Mill moral priznati, da je bilo v udejanjenost sreče kot univerzalne sreče moč verjeti le toliko časa, kolikor je »srečo« podpiralo verovanje v velikega Drugega, t. j. v Drugega-brez-manka. Absolutna razlika med idealom in udejanjenostjo s praznino, ki se odpre na mestu sreče, na mah razklene dotlej neločljivo in neprepoznavno, t. j. nezavedno dvojnost v sreči: sovpadanje obeh mankov, manka subjekta in manka v Drugem.

Nemara bi bil izhod iz krize lahko tudi ponovno privzetje in še trdnješe verovanje v načelo utilitarnosti: ko ga ob misli na absolutno razliko obhaja tesnoba, se je subjekt lahko raje pripravil zopet zateči v iluzijo učinka »ključne besede«, kot da bi se soočil s praznino na mestu biti.

Možen pa je tudi drugi izhod: v spoznanju, da »presežek« – sreča – »tvori par z mankom (s prekrivanjem dveh mankov), in po tej poti lahko subjekt, ki je v alienaciji izgubil svojo bit, vendarle pride do nje v separaciji – skozi izmikajoči se presežni objekt, ki ga ne more nikoli posedovati« (Dolar 1997, 81).

Millov zagovor načela strpnosti najbrž dokazuje oboje: njegova vmestitev pojmov »napredka« in »individualnosti posameznika« bi, v nasprotju z kritikami, tudi s strani njegovih lastnih resigniranih učencev, ki menijo, da je »privilegiral avtonomijo kot nujni del človeškega obstoja« (gl. op. 8), lahko interpretirali tudi kot svojevrstno *utajitev* tega njegovega priznanja praznine na mestu biti. Kolikor je objekt *a*, njegovo prazno mesto, nekaj ne-izrekljivega, nekaj, kar evocira – »že« ali »še« – forma, je presežek verovanja v »napredek« in »individualnost« lahko način, kako je praznina »obkrožena«, a hkrati prikrita, in *presežek* – poudarjanje *enkratnosti* posameznika, *nujnost* napredka – služi utajitvi.

V tekstu je vrsta mest, predvsem pa tretje poglavje (O individualnosti kot enem od elementov blaginje), kjer Mill, na kratko rečeno, poskuša afirmirati željo. Toda nek poseben koncept želje, ki ga tudi Berlin denimo naznači s pripombo, da v njegovih spisih »sreča prične pomeniti nekaj, kar je precej

podobno 'udejanjenju želje nekoga', karkoli to že je. To raztegne pomen do točke izpraznjenosti« (Berlin 1969, 181). Z drugimi besedami, separacija proizvede status *objekta želje*, objekta, dojetega v razmerju z mestom praznine, in priznanje želje kot negativne v tem razmerju. Sreča postane izmikajoči se presežni objekt, glede katerega si je Mill priznal, da je presežni objekt, ki ga subjekt ne more nikoli posedovati. Če željo postavimo v tako naznačeno označevalno praznino, Millovi stavki, ki navidez promovirajo željo kot nekakšno »svobodo želje« – »Le neradi pa priznamo, da bi morali imeti tudi svoje lastne želje in vzgibe in da je posedovanje lastnih, poljubno močnih vzgibov kaj drugega kot nevarnost in past« (86-87). – postanejo negotovo opozorilo, da je identifikacija in *želja Drugega* način, kako subjekt »zapolni« praznino na mestu objekta-razloga želje. – Millov koncept želje dovolj prepričljivo kaže željo, ki je postavljena v razmerje do manka – manka, ki je tudi *razlog* v njegovem konceptu strpnosti, kot ga postavlja s svojo zahtevo načela.

Argumentom, ki jih Mill izvede v obrambi koncepta tolerance, bi lahko preko različnih zagovorov in zagovornikov strpnosti sledili daleč nazaj v zgodovino. A resnično presenetljiva (in za kritike nesprejemljiva) je teza, da je vse argumente mogoče »povzeti« v eno načelo, v edini *cilj* [end], kateremu je priznana pravica do (individualnega ali kolektivnega) prehoda v dejanje, v nek poseg.

Ta cilj je v prvi – uvodno navedeni – formulaciji predstavljen kot *samozaščita*, in obratno, kot *preprečitev škode drugemu*. Kot smo že navedli (gl. op. 4), obstojijo še drugi »povzetki načela«, ki se med seboj razlikujejo in »cilj« v njih ni neposredno povezan s pojmi »samozaščite« ali »preprečitve škode«. Vsebina načela je druga, načelo je postavljeno v kontekste pojmov kot so svoboda, individualnost, uveljavljanje življenjskih nazorov, interes itd., vsakič pa ga prepoznamo po neizgledni »formi«, ki se nenehno ponavlja. Vzemimo eno bolj lapidarnih formulacij: »Individualnosti naj v glavnem pripade tisti del življenja, ki v glavnem zanima posameznika, družbi pa oni, ki v glavnem zanima družbo« (Mill 1994, 101) – tam, kjer naj bi bil razlog, stoji nek razcep, razcep, ki uvede razliko »subjekta« in »drugega«. Konkretno »forma« tu razcep subjektivitete vpelje v pojem »individualnosti«. Izid je, da individualnost ni preprosto »individualna«, ni »več« neposredovana, temveč je »tudi« individualnost v razcepu – individualnost preči meja Drugega, »družbe«. Ali primer, kjer forma vpelje razcep v pojem svobode: »Edina svoboda, vredna tega imena, je svoboda, da stremimo k svoji lastni dobrobiti na sebi lasten način, vse dokler s tem ne poskušamo drugih prikrajšati za



njihovo blaginjo ali jih ovirati v prizadevanju, da bi jo dosegli« (47). Podobno je z drugimi »povzetki načela«: torej meja svobode je svoboda drugega, meja uveljavljanja življenjskih nazorov so življenjski nazori drugih, itd. Ali so primeri kontekstov, ali pojmov, v katere je treba vpeljati formalno razliko, razcep na subjekt in Drugega, naključno izbrani? Vpeljavo forme Mill izvede »preko« terminov, kot so svoboda, škoda, interes, življenjski nazor, individualnost itd., to pa so pojmi, ki pogosto postanejo »objekt« v politični razpravi, objekt, v *imenu* katerega, se zdi, je lahko upravičen prehod v dejanje, ki prav ukine »razcep« subjekta in Drugega. – Torej, ali je cilj vsakič drugi, zadevajoč enkrat škodo, drugič svobodo, tretjič interes, ali pa je namen načela *po formi*, da v kontekstu različnih vsebin meri vsakakokrat v isti cilj – vendar ne v »razcep« subjekta in Drugega, temveč v *manko*, ki je po formi – t.j. kot izid vpeljave forme – vzpostavljen na mestu, kjer je prej bil objekt. Ta objekt *ni nič*, ali drugače rečeno, »je« le manko, zato *ni ničesar*, vključno s pojmi, kot so svoboda, življenjski nazor, interes, pa tudi sreča, korist itd., kar bi lahko zasedalo praznino na mestu objekta. Načelo »kot načelo« ne izgubi »interpretativne moči«, postavljeno je na privilegirano mesto razloga v interpretaciji, brezsmiselnega označevalca, katerega funkcija je, da *ne* zahteva nadaljnje razlage, toda izid načela je, da kot razlog interpretacije pusti subjekt v praznem prostoru, v »praznini razcepa« ga postavi v »mejo interpretacije« – torej natanko na mestu, kjer se »vsaka razprava konča«, vzpostavlja brezsmiselni označevalec, kamor se lahko vpiše subjekt zahteve smisla, zahteve po interpretaciji.

»Forma« načela strpnosti daje nek ključni napotek za prehod v dejanje, čeprav ne tako, kot bi si želel subjekt načela utilitarnosti.

Millovi argumenti ne merijo toliko na poseg v materialno stanje posameznika (ali skupine ljudi), kot na poseg predvsem »v« posameznika (ali »v« skupino ljudi), kolikor je vsakdo subjekt določenih prepričanj. Če obstaja subjekt določenega prepričanja, se posamezniku lahko zdi, da ima *kot subjekt* realne učinke. Toda kaj poseg implicira? Takoj, ko se subjekt določenega prepričanja »objektivira« v »mnenju večine« (Mill uporablja izraze kot je »tiranija večine«), ko določeno prepričanje postane objekt, ki je izven možnega dvoma ali kritike, kot *objekt* (v katerega sicer večina verjame, tj. »ne ve«, da vanj ne dvomi) zaživi svoje lastno življenje. Razmerje je obrnjeno, posameznik (ali skupina ljudi) »postane« v dejanju *učinek objekta*, katerega subjekt je in ga zastopa. – Napotilo načela strpnosti za prehod v dejanje res ni nič oprijemljivega, napotilo ni nekaj, česar bi se subjekt lahko »konkretno« oprijel, ker objekta, na katerega

napoti subjekt, ni, čeprav ima učinke – je »le« napotilo nanj samega, da je kot subjekt prepričanja že v prehodu v dejanje, je že v »oprijemu« učinka objekta.

Zato vpeljava načela strpnosti ne napotuje na nedejavnost. V Millovih argumentih take »rešitve« zagate nestrpnosti ne bomo zasledili. Načelo strpnosti subjekta ne napoti v pozicijo – heglovsko rečeno – »lepe duše«, v laž, da pozicija »nedejavnosti« ni omadeževana z učinkom objekta. Napoti ga, če lahko tako rečemo, v heglovsko teorijo dejanja. Millov koncept strpnosti zahteva »le« javnost razpravljanja, priznanje »individualnosti« itd., torej udejanjenje kot *izražanje* različnih verovanj. A ne zgolj mnenj, s katerimi se vsi strinjajo, temveč tudi ekstremnih in motečih prepričanj. Vseskozi je predpostavka, da bo tisto, kar je bilo izraženo, lahko razlog posega. Lahko bi rekli, udejanjanje načela strpnosti nenehno predpostavlja, da je »opustitev teoretske naperjenosti pogoj samorefleksije, da po zgolj teoretski poti ni mogoče priti do refleksije sebe v drugem« (Dolar 1992, 121). Srečo kot madež objekta mora subjekt sreče »izkusiti na lastni koži tako, da se mora sam utelesiti kot objekt. Brez tega tveganja izgube subjektivnosti (...) tudi ni delovanja. Le če se v dejanju tvega izgubiti, se subjekt lahko 'najde'« (ibid.).

Izmuzljivi presežek objekta – manko – kot cilj, na katerega je načelo strpnosti naperjeno, lahko pojasni, zakaj je za dejanskost strpnosti nujno *načelo strpnosti*, ki posamezniku ali družbi *po formi* ravno ne ponudi kake »ključne besede« kot razloga za prehod v dejanje, niti ne ponuja etičnih vodil, ki bi povedala, kaj naj nekdo vsakič stori v neskončni množici vseh konkretnih položajev, ko je – individuuum ali družba – postavljen pred etično odločitev in pred zahtevo kakršnega koli posega. Če je bilo v dobi, ko je živel John Locke, manko na mestu objekta moč locirati v religiozno izkustvo in se je zdelo, da je za vpeljavo načela strpnosti dovolj vpeljava »verske strpnosti«, je zgodovina dokazovala, da objekt v fantazmi – *goreči kalvinist, hladnokrvni nacist, privržni katolik, ... načelni vegetarijanec, uživalec mesa, odkriti heteroseksualec, strastni nekadilec* – nima *vnaprej* začrtane meje, kot meja je zgolj v naknadnosti, a kljub temu je meja.

Razlika dveh konceptov alienacije in separacije demonstrira mejo, a ne kot enkrat en, drugič drugi brezsmiselni označevalce (verovanje v eno ali drugo načelo), temveč kot mejo, ki jo vzpostavljata dva različna načina »ne/vmeščeniosti« manka-objekta. Prehod iz strukture načela utilitarnosti v strukturo načela strpnosti je težaven, je meja. Na primer, *ločitev* zahteva priznanje, da se v dejanju subjekt »mora utelesiti kot objekt« – a tveganje, da se v dejanju izrekanja subjekt »napravi za reč« lastnega prepričanja, je tudi »tveganje, da

izgubi tisto, kar ga sploh dela za subjekt« (...) *Subjekt se lahko realizira, le za ceno desubjektivacije*« (123). Če je nemožnost priznanja desubjektivacije nemara eden od razlogov zavračanja načela strpnosti s strani Millovih kritikov, ima tudi načelo strpnosti svojo hrbtno stran resnice – nestrpnost in preganjanje, pri čemer *prisila* vedno meri v isti cilj: v desubjektivacijo, v objekt, ki ga ni, a je v učinku. *Prisila* je po definiciji način ustvarjanja učinka, je nekaj, kar zanesljivo ima učinek.

Kako lahko načelo strpnosti začrta mejo, če cilju, v katerega je naperjeno kot načelo, manjka ravno »pozitiviteta«?

Millovo načelo, vzeto po formi »povzetka argumenta«, izpričuje *verovanje v formo* razlike »subjekta« in »drugega«. Razlika kot forma seveda ni videti nekaj tveganega zato, ker bi vzpostavljala prepričanje, da med posamezniki obstajajo razlike – to vrsto »razlike« tudi subjekt načela utilitarnosti zlahka prizna. Forma načela strpnosti vpelje *razcep subjekta*, tako da tam, kjer je bilo prej videti »enotnost« individua, prepozna funkcijo Drugega. Subjekt je razcepljen, ker je *kot subjekt* vzpostavljen v Drugem. Načelo utilitarizma predpostavi brezsmiselni označevalec, »načelo« kot določeno brezsmiselno »pozitiviteto«, v kateri je konstituiran subjekt načela, v kateri se lahko prepozna. Premik iz načela utilitarnosti v načelo strpnosti ne razveljavi nujnosti etičnega načela kot »prisotnosti«, ali kot nujnosti etičnih načel, ki so »nevprašljivi« razlog v interpretaciji, nekaj, kar ustavi – za subjekt določenega načela – vsako nadaljnjo razlago. Načelo strpnosti vpelje dodatno le funkcijo Drugega kot formalno, nepremakljivo mejo, ki ji nič ne more ubežati in je univerzalno aplikabilna. »Povzetki načela« v posamezni kontekst vpeljujejo funkcijo Drugega po formi, a forma Drugega že vpelje razcep subjekta in izriše »odsotnost« na mestu, kjer je bila univerzalnost načela in »končno« razloga.

Najprej je videti, da je cilj načela strpnosti vpeljava meje. Toda s tem, ko se subjekt načela strpnosti v določenem kontekstu vzpostavi v formi Drugega, kot *povsem Drugi*, izid ni vpeljava meje, temveč evokacija *odsotnosti meje*, in ta *odsotnost* na mestu, kjer je *bilo* videti mejo, je cilj načela strpnosti. Drugi po formi zapreči tisto, za kar se zdi, da bi lahko bilo že kot tako meja (npr. škoda), in *obenem* zapreči tudi tisto mesto, kjer je bilo le nezadržno hotenje (npr. svoboda). Forma Drugega torej vpelje *polje Drugega* (kar je videti iz sheme separacije), ki mu manjka označevalec (»poslednji« označevalec, meja), in umanjka mu objekt, saj tudi na mestu objekta vpelje odsotnost. (Vzemimo pogosto »tezo«, da Mill strpnost zagovarja »na podlagi individualnosti«. A forma Drugega – »povzetek načela« – povzame vase tudi kontekst »individualnosti«.

S tem (tudi) individualnost postavi na raven manka, *umanjkanja* individualnosti, torej individualnost vzpostavlja kot objekt-razlog želje, in v istem mahu izriše odsotnost meje, saj nam individualnost tudi v primeru, ko je »podlaga« načela, ne poda ključa, napotka, kje je tista meja drugega, katere meja naj bi bila individualnost.)

Millovo načelo strpnosti torej ne postavlja določenega konteksta smisla, ki bi, v skladu z načelom, bil meja strpnosti, saj je v načelu nemogoče določiti ali vedeti, kaj lahko postane meja strpnosti. Vzpostavlja zgolj pravilo, da je za vpeljavo strpnosti nujna forma Drugega – nujni korak na pot strpnosti je vedno določena pozicija Drugega, ki po formi postane Drugi subjekta določene meje.

Kaj bi bila forma strpnosti? Vzemimo pojem »posega«. *Strpni smo, če ne posežemo prav v tisti točki, ko bi najbolj hoteli*. Zakaj ne posežemo? Ali ne prav zato, ker je v »naš« poseg posegel Drugi!?

Če je vpeljava razcepa subjekta v formi Drugega pogoj udejanjanja strpnosti in je vpeljava mesta radikalno Drugega nujna prav tam, kjer se je subjekt strpnosti »prepoznal« v določenem »učinku objekta«, je temu treba dodati: vpeljava forme strpnosti ni nekaj nevtralnega. Drugi kot forma, kakršna koli oblika vdora radikalno Drugega v diskurz, je način vpisa subjekta strpnosti, ki pa ne more na Drugega preložiti dejstva, da *se je* ali da *se ni* (kot subjekt strpnosti) »prepoznal« v natanko določenem kontekstu.

V ponazorilo se lahko vrnemo k prej omenjenemu tekstu Jeremyja Waldrona, ki formo strpnosti – »Zagovor tolerance postane *bolj*, ne manj zavezujoč, čim manjša in manj splošno priljubljena je skupina, katere svoboda je postavljena pod vprašaj« (Waldron 1993, 118; slov. prev. 102) – vpelje na povsem določenem mestu v svojem razmisleku o vprašanju moralne pretresenosti – prav tam, kjer bi bilo v diskurz sprejeto prepričanje, da »bi za prestop praga preskusa (...) zadoščal že obstoj moralne pretresenosti« (ibid.). Tam, kjer je bil subjekt (moralne pretresenosti v pomenu meje), je za nastop forme strpnosti dovolj, da nastopi Drugi (moralne pretresenosti), ki evocira manko.

*Cilj* – končno – načela strpnosti ni samorefleksija, temveč mesto, kjer se refleksija ustavi, a šele Millovo vztrajanje *na načelu* zaostri koncept strpnosti do te točke načelo *qua* forma drugega postane nerefleksivni *pogoj* refleksije.

Kolikor meri na dejanje, vsaka dejanskost strpnosti implicira priznanje, da dejanje pomeni »izgubo refleksije« (Dolar 1992, 122), da s seboj nosi nujni delež slepote, madež objekta. *Rezultat* načela strpnosti je »vidik« subjekta strpnosti. Ustvari *subjekt*, ki ne more zlahka navesti sreče ali interesa kot razloga – tisto, kar navede, ima v zavesti posameznika status argumenta za odločitev,

katerega presoja je *a priori* v polju Drugega. Drugače rečeno, četudi bo argument reduciran v navedek »sreče« ali »interesa«, je polju Drugega prepuščeno, da presodi o razlogu argumenta.

\* \* \*

Moralna pretresenost torej subjektu načela strpnosti ne postavlja meje, saj ni cilj konstrukcije gesla »moralne pretresenosti«, ki bi v diskurzu vnaprej bilo »meja«, nič drugega kot vpeljava mašila na mestu odsotnosti, t. j. mašila tam, kjer bi moral biti subjekt »moralne pretresenosti«. Toda kakšen je lahko odgovor na vprašanje, na katerega opozarja Waldron, da je »delež« moralne pretresenosti nenazadnje vedno prisoten, in da je, kot dokazuje Mill, tudi nujen v vsakem resničnem spopadu in etičnem angažmaju, da je torej meja v moralno pretresenost vedno že vpisana?! V tem je prav ost *načela strpnosti*: tudi meja, ki jo opiše koncept objekta *a, odsotnost*, je »najprej in šele« v formi. Forma je pogoj načela strpnosti, ker *prenese* razcep *razcepljenega subjekta* v polje Drugega, kjer se nenehno vzpostavljajo določene meje, ki pa so »po formi« v polju Drugega in njemu »na voljo«.

Tudi Waldronov tekst je utemeljen v določeni »po formi« nepremakljivi »točki« verovanja, ki jo zastopa Millov »argument«. To verovanje Waldron pušča v predpostavki, a hkrati je očitno, da je »Mill« *resnica* njegove argumentacije.

Toda ali obstaja nekaj takega, kot bi bil »Drugi od Drugega«? Poanta načela strpnosti kot forme je, da ne. Prav zato, *ker* »ni Drugega od Drugega«, kot na kratko pravi Lacan (Lacan 1985), brez polja Drugega, v katerem ima subjekt možnost, da »predeluje« lastno mesto nereflektiranosti, nezavedno lastne resnice, tudi ni načela strpnosti. Nujni korak k strpnosti je vpeljevanje Drugega *po formi*, ki bo, če vzamemo ta primer, skozi javnost, skozi teorijo, skozi sodno prakso nenehno vzpostavljalo *razlog* meje moralne pretresenosti, ali angažmaja.

## LITERATURA

- Berlin, Isaiah (1969): *Four Essays On Liberty*, Oxford University Press: Oxford.  
 Dolar, Mladen (1990): *Heglova fenomenologija duha I.*, Ljubljana: Analecta.  
 – (1992): *Samozavedanje*, Ljubljana: Analecta.  
 – (1997): »Cogito kot subjekt nezavednega«, *Razpol 10 (Problemi 5-6/1997)*, Ljubljana, str. 65-93.

- Ellis, Anthony (1984): »Offense and the Liberal Conception of the Law«, *Philosophy and Public Affairs*, 13 (1), str. 3-23.
- Feinberg, Joel (1973): »'Harmless Immoralities' and Offensive Nuisances«, v: Care, Norman S. in Trelogan, Thomas K (ur.) 1973, str. 83-109.
- (1983): »Autonomy, Sovereignty, and Privacy: Moral Ideals in the Constitution?«, *Notre Dame Law Review*, 58 (3), str. 445-92.
- Gray, J. in Smith, G. W. (ur.) (1991): *J. S. Mill On Liberty In Focus*, London: Routledge.
- Gray, John (1983 [1996]): *Mill On Liberty: A Defence*, London in New York: Routledge.
- Lacan, Jacques (1985): *Še*, Ljubljana: Analecta.
- (1996): *Štirje temeljni koncepti psihoanalize* (Seminar XI), Ljubljana: Analecta [1984].
- McCloskey, H. J. (1974): »Liberalism«, *Philosophy*, 49 (187), januar, str. 13-32.
- Mill, J. S. (1994): *O svobodi*, Ljubljana: Krt.
- (1991): *On Liberty* [1859], v: Gray, J. in Smith, G. W. (ur.) (1991), str. 23-128.
- Rees, J. C. (1991): »A re-reading of Mill *On Liberty*«, v: Gray, J. in Smith, G. W. (ur.), str. 169-189.
- Stephen, J. F. (1967): *Liberty, Equality, Fraternity* [1873], R. J. White (ur.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Waldron, Jeremy (1993): »Mill and the value of moral distress«, *Liberal Rights*, Cambridge: Cambridge University Press [slov. prev.: »Mill in moralna pretresenost kot vrednota«, v pričujoči publikaciji].

Immanuel Kant

PRVI DEL

KRITIKA ESTETSKE RAZSODNE MOČI

Prvi razdelek

Analitika estetske razsodne moči

Druga knjiga

Analitika sublimnega<sup>1</sup>

§ 23. Prehod od zmožnosti za razsojanje o lepem k zmožnosti  
za razsojanje o sublimnem

Lepo se s sublimnim ujema v tem, da oba ugajata sama zase. Nadalje v tem, da ne predpostavljata ne čutne sodbe ne logično določujoče, ampak refleksijsko sodbo. Pri njima torej ugajanje ni odvisno ne od občutka, denimo, od občutka prijetnega, ne od določenega pojma, tako kot, denimo, ugajanje zaradi lepega. Kljub temu pa je postavljeno v razmerje s pojmi, čeprav gre za nedoločene pojme. Ugajanje je torej povezano z golim prikazom ali z njegovo zmožnostjo, tako da je zmožnost prikaza ali upodobitvena moč v danem zoru obravnavana v svojem ujemanju z *zmožnostjo pojmov* razuma ali uma, in sicer kot podpora te zmožnosti. Zato tudi velja, da sta obe sodbi *posamični* sodbi, hkrati pa vendarle postavljata zahtevo, da sta občeveljavni z ozirom na vsak subjekt, čeprav meri njuna zahteva le na občutje ugodja in ne na spoznanje predmeta.

Vendar pa bodejo v oči tudi precejšnje razlike med lepim in sublimnim. Lepo narave zadeva formo predmeta, ki obstaja v omejitvi. Nasprotno pa je

---

1. Z dovoljenjem Filozofskega inštituta ZRC SAZU objavljamo prevod Analitike sublimnega iz Kantove *Kritike razsodne moči*. Celotno besedilo Kantove tretje Kritike bo izšlo konec leta 1997 v izdaji Filozofskega inštituta. Pripravo prevoda je omogočilo Ministrstvo za kulturo. Prevedel Rado Riha.

Besedilo je prevedeno po izdaji Immanuel Kant, *Werkausgabe*, izd. W. Weischedel. Frankfurt /M, zv. X. Objavljena inačica prevoda ni redakcijsko obdelana.

sublimno mogoče najti tudi pri brezformnem predmetu, kolikor si v njem predstavljamo *neomejenost* ali pa kolikor je povod za tako predstavo, a ji je kljub temu dodana še misel o totalnosti. Zdi se torej, da je lepo razumljeno kot prikaz nedoločenega pojma razuma, sublimno pa kot prikaz nedoločenega pojma uma. Ugajanje je torej v prvem primeru povezano s predstavo *kvalitete*, v drugem pa s predstavo *kvantitete*. Razen tega je specifična razlika med ugajanjem pri sublimnem in ugajanjem pri lepem zelo velika. Prvo (lepo) vsebuje neposredno občutje intenziviranja življenja in ga je zato mogoče povezati z dražljaji in z upodobitveno močjo v igri; drugo (občutek sublimnega) pa je ugodje, ki nastane le posredno, in sicer tako, da ga proizvede občutek trenutne blokiranosti življenjskih sil, ki mu takoj nato sledi njihov toliko močnejši izliv, tako da se zdi, da to ugodje kot emocija ni igra, ampak resnost v udejstvovanju upodobitvene moči. Zato tudi ni združljivo z dražljaji; kolikor pa predmet čud ne le priteguje, ampak jo izmenično tudi vedno znova odbija, ugajanje, ki ga zbuja sublimno, ne vsebuje toliko pozitivnega ugodja, ampak vse prej občudovanje ali spoštovanje. Zato je prav, da imenujemo to ugajanje negativno ugodje.

Notranja in najpomembnejša razlika med sublimnim in lepim pa je nedvomno tale: kolikor bomo tu najprej obravnavali, tako kot je to potrebno, le sublimno v naravnih objektih (sublimno umetnosti je namreč vedno omejeno na pogoje ujemanja z naravo), vsebuje naravna lepota (samostojna) v svoji formi smotrnost, zaradi katere se zdi predmet tako rekoč vnaprej določen za našo razsodno moč, naravna lepota pa je na ta način sama na sebi predmet ugajanja. Nasprotno pa presojava to, kar zbuja v nas občutek sublimnega zgolj v dojetju in brez uporabe uma [ohne zu vernunfteln], tudi če gre za nekaj, kar je glede na svojo formo sicer nesmotrno za našo razsodno moč, neprimerno za našo zmožnost prikaza in nasilno za upodobitveno moč, prav zaradi tega kot toliko bolj sublimno.

Na podlagi tega lahko takoj vidimo, da se izražamo popolnoma napačno, kadar pravimo za kak *predmet narave*, da je sublimen, čeprav lako povsem ustrezno veliko teh predmetov imenujemo lepe: kako naj namreč označimo z izrazom strinjanja nekaj, kar je dojeto na sebi kot v nasprotju s smotrom? Rečemo lahko le, da je predmet primeren za prikaz sublimnosti, ki jo je mogoče najti v čudi. To, kar je zares sublimno, ni vsebovano v nobeni čutni formi, ampak zadeva le ideje uma: čeprav ni možen prikaz, ki bi jim ustrezal, prav ta neustreznost, ki jo je mogoče čutno prikazati, obudi te ideje in jih priključuje v čud. Tako za širni ocean, ki so ga vzburkali viharji, ne moremo



reči, da je sublimen. Pogled nanj je grozljiv, in naša čud mora že vsebovati najrazličnejše ideje, da bi jo lahko tak zor uglasil za občutje, ki je samo sublimno, kolikor vzpodbuja čud, da zapusti čutnost in se ukvarja z idejami, ki vsebujejo višjo smotrnost.

Samostojna naravna lepota nam odkriva neko tehniko narave, ki jo predstavlja kot sistem glede na zakone, katerih načelo ne najdemo v vsej naši razumski zmožnosti: gre za načelo smotrnosti z ozirom na rabo razsodne moči glede na pojave, ki zahteva, da teh pojavov ne presojujemo zgolj tako, kot da pripadajo naravi v njenih mehanizmih brez smotra, ampak da jih presojujemo tudi v analogiji z umetnostjo. Ta smotrnost sicer resda ne razširja našega spoznanja naravnih objektov, zato pa širi naš pojem o naravi. Pojem o naravi kot golem mehanizmu je razširjen v pojem narave kot umetnosti, kar vabi k poglobljenim raziskavam o možnosti take forme. A v tem, kar v naravi ponavadi imenujemo sublimno, ni popolnoma ničesar, kar bi vodilo k posebnim objektivnim načelom in k njim ustrezajočim naravnim formam, tako da zbuja narava ideje sublimnega vse prej ravno v svojem kaosu ali v svojem najbolj divjem neredu in opustošenju brez pravila, samo da je mogoče v vsem tem ugledati veličino in moč. Na podlagi tega lahko vidimo, da pojem sublimnega narave še zdaleč ni tako pomemben in da še zdaleč ne vsebuje toliko konsekvenc kakor pojem lepega v naravi; in da ne kaže ničesar smotrnega v naravi sami, ampak le v možni rabi zorov o njej, ki omogoča, da začutimo v nas samih neko smotrnost, ki je popolnoma neodvisna od narave. Za lepo v naravi moramo poiskati razlog zunaj nas, za sublimno pa zgolj v nas in v načinu mišljenja, ki vnaša sublimnost v predstavo o naravi. Gre za preliminarno, a zelo potrebno pripombo, ki ideje sublimnega v celoti ločuje od smotrnosti *narave*, teorijo sublimnega pa spreminja v goli dodatek estetskega presojanja smotrnosti narave, saj ni z njo predstavljena v naravi nobena posebna forma, pač pa je samo razvita smotrna raba, s katero uporablja upodobitvena moč predstavo o njej.

#### § 24. O razdelitvi raziskovanja občutja sublimnega

Kar zadeva razdelitev momentov estetskega presojanja predmetov z ozirom na občutje sublimnega, se bo lahko Analitika razvijala po istem načelu kakor v razčlenitvi sodb okusa. Kot sodba estetske reflektirajoče razsodne moči mora biti namreč ugajanje, ki ga zbuja sublimno, enako kot ugajanje, ki ga zbuja lepo, predstavljeno glede na *kvantiteto* kot občeveljavno, glede na *kvaliteto*

brez interesa, glede na *relacijo* mora predstaviti subjektivno smotrnost, glede na *modalnost* pa mora le-to predstaviti kot nujno. Metoda se torej v tem pogledu ne bo razlikovala od metode, uporabljene v prejšnjem razdelku. Potrebno pa je upoštevati dejstvo, da smo tam, kjer je estetska sodba zadevala formo objekta, začeli z raziskavo kvalitete, medtem ko bomo tu, pri brezformnosti, ki pripada temu, kar imenujemo sublimno, začeli s kvantiteto kot prvim momentom estetske sodbe o sublimnem: razlog za tako postopanje pa je mogoče najti v prejšnjem paragrafu.

Vendar pa zahteva analiza sublimnega neko razdelitev, ki je analiza lepega ni rabila, in sicer razdelitev na *matematično sublimno* in na *dinamično sublimno*.

Za občutek sublimnega je značilno *gibanje* čudi, povezano s presojanjem predmeta, medtem ko okus za lepo predpostavlja in ohranja čud v *mirni* kontemplaciji. A to gibanje je treba presojati kot subjektivno smotno (ker sublimno ugaja), zato ga upodobitvena moč povezuje bodisi s *spoznavno zmožnostjo*, bodisi z *želelno zmožnostjo*. V obeh primerih povezovanja pa je smotrnost dane predstave presojana le z ozirom na ti zmožnosti (brez smotra ali interesa), tako da je smotrnost v prvem primeru pripisana objektu kot *matematična* uglašenost upodobitvene moči, v drugem pa kot *dinamična*, in objekt je zato na ta dvojen način predstavljen kot sublimen.

#### A. O matematičnem sublimnem

##### § 25. Nominalna definicija sublimnega

*Sublimno* imenujemo to, kar je *absolutno veliko*. Biti velik in biti velikost pa sta dva povsem različna pojma (*magnitudo* in *quantitas*). Prav tako je, če *enostavno* (*simpliciter*) rečemo, da je nekaj veliko, to nekaj čisto drugega, kakor če rečemo, da je nekaj *absolutno veliko* (*absolute non comparative magnum*). V zadnjem primeru gre za nekaj, *kar je veliko čez vso primerjavo*.- A kaj hočemo reči z izrazom, da je nekaj veliko ali majhno ali povprečno? Izraz ne označuje čistega razumskega pojma, še manj čutni zor; prav tako pa tudi ne pojma uma, saj ne vsebuje nobenega spoznavnega načela. Opraviti imamo torej z nečem, kar je pojem razsodne moči, ali pa iz takega pojma izvira, in kar temelji na subjektivni smotrnosti predstave v odnosu do razsodne moči. Da je nekaj velikost (*quantum*), je mogoče spoznati na podlagi stvari same, brez vsake primerjave z drugimi: in sicer takrat, kadar množstvo homogenega skupaj tvori Eno. A da bi vedeli, *kako velika* je stvar, vedno potrebujemo kot mero zanjo

nekaj drugega, kar je tudi velikost. Ker pa pri presojanju velikosti ne gre le za množstvo (število), ampak tudi za velikost enote (mere), velikost te enote pa vedno zopet zahteva nekaj drugega kot mero, s katero jo je mogoče primerjati, lahko ugotovimo, da nam kratko malo nobena določitev velikosti pojavov ne more dati absolutnega pojma o velikosti, pač pa daje vedno le primerjalni pojem.

Zdi se torej, da nimam takrat, ko enostavno rečem, da je nekaj veliko, v mislih nobene primerjave, vsaj ne primerjave z objektivno mero, saj z izjavo sploh ni določeno, kako velik je predmet. A čeprav je merilo primerjave zgolj subjektivno, sodba vendarle postavlja zahtevo po občem soglasju. Sodbi »mož je lep« in »mož je velik« se ne omejujeta zgolj na subjekt, ki sodi, pač pa terjata, tako kakor teoretične sodbe, da vsakdo z njima soglaša.

Sodba, ki nekaj čisto enostavno označuje za veliko, pa noče reči le, da ima predmet neko velikost, pač pa mu velikost hkrati pripisuje kot tisto, kar ga odlikuje pred mnogimi drugimi predmeti iste vrste, ne da bi pri tem to odliko izrecno določila. Zato sicer ta sodba nedvomno temelji na nekem merilu, za katerega je predpostavljeno, da ga je mogoče sprejeti kot identičnega za vse, vendar pa to merilo ni uporabno za logično (matematično določeno) presojanje velikosti, ampak le za njeno estetsko presojanje, saj gre za merilo, ki zgolj subjektivno utemeljuje sodbo, ki reflektira o velikosti. Lahko je sicer empirično, kakor, denimo, povprečna velikost nam znanih ljudi, živali določene vrste, drevesa, gore itn.; ali pa je lahko a priori dano merilo, ki je zaradi hibe presojojajočega subjekta omejeno na subjektivne pogoje prikaza *in concreto*, tako kot je to, denimo, na področju praktičnega z velikostjo določene vrline, ali pa z obsegom javne svobode in pravičnosti v neki deželi; ali pa, na področju teoretičnega, s stopnjo natančnosti ali nenatančnosti opravljenega opazovanja ali meritve itn.

Nekaj pa je tu nenavadno, in sicer, da za objekt sicer nismo zainteresirani, se pravi, da smo do njegove eksistence ravnodušni, da pa lahko kljub temu njegova gola velikost, tudi če jo obravnavamo kot brezformno, vsebuje ugajanje, ki ga je mogoče obče sporočati, potemtakem zavest o subjektivni smotrnosti v rabi naših spoznavnih zmožnosti; vendar pa ne gre za ugajanje, ki ga zbuja objekt, kot se to dogaja pri lepem (ker je objekt lahko brez forme), kjer je reflektirajoča razsodna moč smotrno uglašena z ozirom na spoznanje nasploh, pač pa gre za ugajanje, ki ga zbuja razširitev upodobitvene moči same na sebi.

Če (pod zgoraj navedenimi omejitvami) za neki predmet enostavno rečemo, da je velik, tedaj pri tem ne gre za matematično določujočo sodbo, ampak za golo refleksijsko sodbo o predstavi predmeta, ki je subjektivno smotrna za

določeno rabo naših spoznavnih moči pri oceni velikosti. S predstavo torej vedno povezujemo neko vrsto spoštovanja, tako kot povezujemo s tem, kar imenujemo enostavno majhno, prezir. Sicer pa se presojanje stvari kot velikih ali majhnih nanaša na vse, celo na vse lastnosti teh stvari, zato pravimo celo za lepoto, da je velika ali majhna. Razlog za to je v tem, da je vse, kar lahko v skladu s predpisom razsodne moči prikažemo v zoru (torej predstavimo estetsko), vselej pojav, torej tudi kvantum.

Kadar pa za nekaj ne rečemo le, da je veliko, pač pa, da je veliko nasploh, absolutno, v vseh ozirih (presegajoč vsako primerjavo), se pravi, da je sublimno, bomo kmalu odkrili, da pri tem ne dopuščamo, da bi merilo, ki ustreza tej stvari, iskali zunaj nje, ampak ga lahko iščemo le v njej. Gre za velikost, ki je enaka zgolj sama sebi. Iz tega torej izhaja, da sublimnega ne smemo iskati v naravnih stvareh, ampak edino v naših idejah. Nalogo, pokazati, v katerih idejah je vsebovano sublimno, pa bomo prihranili za dedukcijo.

Zgornjo definicijo lahko izrazimo tudi takole: *sublimno je to, v primerjavi s čimer je vse drugo majhno*. Ni težko videti, da ne more biti dano v naravi nič, pa naj za nekaj presojava, da je še tako veliko, kar ne bi bilo mogoče v nekem drugem razmerju ponižati na raven neskončno majhnega. In obratno, nič tako majhnega, kar ne bi mogli v primerjavi s še manjšimi merili za našo upodobitveno moč razširiti do razsežnosti sveta. Teleskopi so nam dali veliko snovi za prvo zapažanje, mikroskopi pa za drugo. Nič, kar je predmet čutov, ne moremo torej s tega gledišča imenovati sublimno. A ravno zato, ker vsebuje naša upodobitvena moč prizadevanje, da bi neskončno napredovala, medtem ko vsebuje naš um zahtevo po absolutni totalnosti kot realni ideji, je že samo s tem, da je naša zmožnost za oceno velikosti stvari v čutnem svetu za to idejo neustrezna, zbujen občutek nadčutne zmožnosti v nas. In naraven način, s katerim uporablja razsodna moč določene predmete zaradi tega (občutka), ne pa predmet čutov, je tisto, kar je absolutno veliko in glede na kar je vsaka druga raba majhna. Torej ne moremo reči za objekt, da je sublimen, pač pa je treba imenovati sublimno uglašenosť, ki jo v duhu proizvede neka predstava, s katero se ukvarja reflektirajoča razsodna moč.

K prejšnjim formulam definicije sublimnega lahko dodamo torej še tole: *sublimno je to, kar dokazuje že s samim dejstvom, da lahko to mislimo, zmožnost čudi, ki presega sleherno merilo čutov*.

## § 26. O oceni velikosti naravnih stvari, ki je potrebna za idejo sublimnega

Ocena velikosti s pomočjo numeričnih pojmov (ali njihovih znakov v algebri) je matematična, ocena velikosti v golem zoru (glede na merilo očesa) pa je estetska. O tem, *kako veliko* je nekaj, lahko sicer dobimo določene pojme le s pomočjo števil (vselej le približke s pomočjo niza števil, ki gre v neskončnost), katerih mera je enota. In v toliko je vsako logično ocenjevanje velikosti matematično. A ker moramo vendarle predpostaviti, da je velikost mere znana, ne bi imeli, če bi zdaj to velikost zopet ocenili le s pomočjo števil, katerih enota bi bila zopet neka druga mera, če bi jo torej ocenjevali matematično, v tem primeru torej nikoli ne bi imeli neke prve ali temeljne mere, torej tudi ne določenega pojma o dani velikosti. Torej je lahko ocena velikosti temeljne mere zgolj v tem, da jo je mogoče neposredno dojeti v enem zoru in jo s pomočjo upodobitvene moči uporabiti za prikaz numeričnih pojmov: drugače rečeno, vsaka ocena velikosti naravnih predmetov je konec koncev estetska (se pravi, določena subjektivno in ne objektivno).

Resda za matematično oceno velikosti ne obstaja nič največjega (moč števil gre namreč v neskončnost). Zato pa obstaja nekaj največjega za estetsko oceno velikosti, in za to največje pravim: če sodimo o njem, da je absolutna mera, nad katero subjektivno (za subjekta, ki sodi) ni možna nobena večja, tedaj vsebuje idejo sublimnega in proizvaja ganjenost, ki je ne more povzročiti nobena matematična ocena velikosti s števili (razen kolikor pri njej v upodobitveni moči še živi estetska temeljna mera). Matematična ocena velikosti prikazuje namreč vselej le relativno velikost, in sicer tako, da jo primerja z drugimi iste vrste, estetska pa velikost nasploh, kolikor jo lahko čud dojame v enem zoru.

Za to, da v zoru sprejmemo v upodobitveno moč neki kvantum, da bi ga lahko uporabili kot mero ali kot enoto za numerično oceno velikosti, sta potrebni dve dejanji te zmožnosti: *dojemanje* (*apprehensio*) in *povzemanje* (*comprehensio aethetica*). Z dojemanjem ni nobenih težav, saj se lahko nadaljuje v neskončnost; povzemanje pa postaja, bolj ko napreduje dojemanje, čedalje težje in pride kmalu do svoje skrajnosti, namreč do estetske temeljne mere za oceno velikosti. Če je prišlo namreč dojemanje do točke, ko začenjajo tiste delne predstave čutnega zora, ki so bile dojete najprej, v upodobitveni moči že ugašati, hkrati pa le-ta nadaljuje z dojemanjem drugih, tedaj izgubi na eni strani prav toliko, kolikor na drugi pridobi, in povzemanje vsebuje nekaj največjega, česar ne moreč preseči.

Na podlagi tega je mogoče razložiti tudi to, kar je *Savary* zapisal v svojih Pismih iz Egipta: da se namreč piramidam ne smemo ne preveč približati, niti

ne smemo biti od njih preveč oddaljeni, če hočemo začutiti vso ganjenost, ki jo zbuja njihova velikost. V drugem primeru je namreč predstava delov, ki jih dojemamo (kamniti bloki piramide, naloženi drug na drugega), zamračena in sploh ne učinkuje na subjektovo estetsko sodbo. V prvem primeru pa potrebuje oko nekaj časa, da bi lahko končalo z dojemanjem od temelja do vrha, v tem dojemanju pa prve predstave vedno deloma že ugasnejo, še preden je upodobitvena moč sprejela zadnje, tako da ni povzemanje nikoli popolno. - Na ta način je mogoče razložiti tudi osuplost ali specifično zadrego, ki se poloti, kot pravijo, obiskovalca, ko prvič vstopi v cerkev Sv. Petra v Rimu. Gre namreč za občutje, da je njegova upodobitvena moč neprimerna za prikaz ideje celote, v katerem doseže upodobitvena moč svojo skrajnost in se, ko jo skuša povečati, zgrudi nazaj vase, to pa jo spravlja v ganljivo ugajanje.

Za zdaj še ne bom ničesar povedal o razlogu za to ugajanje, ki je povezano s predstavo, za katero bi še najmanj pričakovali, da ga zbuja, in sicer s predstavo, zaradi katere pri oceni velikosti opazimo, da je predstave za razsodno moč neprimerna, torej tudi subjektivno nesmotna. Rekel bom le tole: če naj bo estetska sodba čista (če naj ne bo pomešana s teleološko sodbo kot sodbo uma), če naj torej rabi kot primer, ki v celoti ustreza kritiki estetske razsodne moči, potem sublimnega ne smemo kazati pri proizvodih umetnosti (npr. stavbah, stebrih itn.), kjer človeški smoter določa tako formo kakor velikost, prav tako ne v naravnih stvareh, katerih pojem že vsebuje določen smoter, (npr. v živalih, katerih naravno določitev poznamo); pač pa ga moramo pokazati v surovi naravi (in še v njej le takrat, kadar sama ne vsebuje nobenega dražljaja ali ganjenosti zaradi resnične nevarnosti), in sicer zgolj kolikor vsebuje velikost. V tej vrsti predstave namreč narava ne vsebuje ničesar, kar je pošastno (ne kar je veličastno ali grozljivo); velikost, ki jo dojemamo, se lahko poveča kolikor hočemo, samo da jo je mogoče z upodobitveno močjo povzeti v celoto. Predmet je pošasten, kadar s svojo velikostjo izničuje smoter, ki tvori njegov pojem. *Kolosalen* pa se imenuje enostavni prikaz nekega pojma, ki je skorajda prevelik za vsak prikaz (meji na to, kar je relativno pošastno); smoter prikazati nek pojem je namreč otežkočen zaradi tega, ker je zor predmeta za našo zmožnost dojemanja skoraj prevelik. - Za čisto sodbo o sublimnem pa ni potrebno, da je njen določitveni razlog smoter objekta, če naj bo estetska, ne pa pomešana s kakršnokoli sodbo razuma ali uma.

\* \* \*

Vse, kar naj brez interesa ugaja zgolj reflektirajoči razsodni moči, mora vsebovati v svoji predstavi subjektivno smotrnost, ki je kot taka občeveljavna, hkrati pa presojanje tu ne more biti utemeljeno na smotrnosti *forme predmeta* (kakor pri lepem). Zato se postavlja vprašanje, kaj je ta subjektivna smotrnost? In kaj je tisto, kar jo predpisuje kot normo, da bi se lahko v goli oceni velikosti, in sicer v tisti, ki je bila prignana do neprimernosti naše zmožnost upodobitvene moči za prikaz pojma neke velikosti, izoblikoval razlog za občeveljavno ugajanje.

Upodobitvena moč v sestavljanju, ki ga zahteva predstava velikosti, sama od sebe, ne da bi jo pri tem kaj oviralo, napreduje v neskončnost; vendar jo vodi razum z numeričnimi pojmi, za katere mora sama ponuditi shemo. V tem postopku, ki sodi k logični oceni velikosti, je sicer nekaj objektivno smotrnega, v skladu s pojmom smotra (kar velja za vsako meritev), ni pa ničesar, kar bi bilo smotrno za estetsko razsodno moč in kar bi ji ugajalo. V tej namerni brezsmotrnosti tudi ni ničesar, kar bi velikost mere, torej *povzemanja* mnovega v en sam zor, gnalo vse do meje zmožnosti upodobitvene moči in do skrajne točke, ki jo upodobitvena moč še lahko doseže v svojih prikazih. Kajti v razumski oceni velikosti (v aritmetiki) pridemo enako daleč, če priženemo povzemanje enot do števila 10 (v dekadiki), ali pa le do štiri (v tetraktiki), v nadaljnjem proizvajanju velikosti pa postopamo v sestavljanju, ali pa, kadar je kvantum dan v zoru, v dojemanju, zgolj progresivno (ne kompresivno) v skladu s sprejetim načelom napredovanja. V tej matematični oceni velikosti pride razum na svoj račun in je zadovoljen ne glede na to, ali izbere upodobitvena moč za enoto neko velikost, ki jo je mogoče zajeti z enim samim pogledom, npr. čevelj ali palico, ali pa, denimo, nemško miljo ali celo premer Zemlje, ki ju je sicer mogoče dojeti, ne pa tudi povzeti v en sam zor upodobitvene moči (ne s *comprehensio aesthetica*, pač pa je povzemanje mogoče s *comprehensio logica* v pojem števila). V obeh primerih gre logična ocena velikosti neovirano naprej v neskončnost.

A čud poslušša v sebi glas uma, ki za vse dane velikosti, celo za tiste, ki jih sicer nikoli ni mogoče popolnoma dojeti, kljub temu pa o njih sodimo, da so (v čutni predstavi) dane v celoti, zahteva totalnost, torej povzemanje v *en zor*, za vse člene niza števil, ki se veča v napredovanju, pa terjaja *prikaz*, in iz te zahteve ne izključuje niti neskončnosti same (prostor in potekli čas), tako da postane naposled neizogibno, da je neskončnost (v sodbi zdrave pameti) mišljena kot *dana v celoti* (v svoji totalnosti).

Neskončnost pa je absolutno (ne le primerjalno) velika. V primerjavi z njo je vse drugo (velikosti, ki so iste vrste) majhno. Najbolj pomembno pa je tu

naslednje: že to, da neskončnost sploh lahko mislimo kot *celoto*, kaže na neko zmožnost čudi, ki presega vsako merilo čutov. Za kaj takega bi bilo namreč potrebno povzemanje, ki bi dalo kot enoto neko merilo, ki bi bilo z neskončnostjo v določenem razmerju, izrazljivim v številih: to pa je nemogoče. A že to, da *lahko* dano neskončnost *vsaj mislimo* brez protislovja, zahteva, da vsebuje človeška čud neko zmožnost, ki je sama nadčutna. Edino s pomočjo te zmožnosti in z njeno idejo noumena, ki ne dopušča nobenega zora, a je vendar postavljen za substrat zora sveta kot golega pojava, je neskončnost čutnega sveta v čisti intelektualni oceni velikosti v *celoti* povzeta *pod* pojem, čeprav je v matematični oceni velikosti s *pomočjo pojmov števil* nikoli ni mogoče misliti v celoti. Celo zmožnost zamišljati si neskončnost nadčutnega zora kot dano (v njenem nadčutnem substratu), presega vsako merilo čutnosti in po velikosti presega celo vsako primerjavo z zmožnostjo matematične ocene: seveda ne v teoretični nameri v prid spoznavne zmožnosti, zato pa kot razširitev čudi, ki se čuti zmožno, da prekorači pregrade čutnosti v neki drugi (praktični) nameri.

Narava je torej sublimna v tistih svojih pojavih, katerih zor vsebuje idejo o njeni neskončnosti. To pa se lahko zgodi edino z neprimernostjo celo največjega prizadevanja naše upodobitvene moči, ko ocenjuje velikost nekega predmeta. A upodobitvena moč je v matematični oceni velikosti kos vsakemu predmetu in ji daje zadovoljivo mero, saj lahko numerični pojmi razuma s pomočjo napredovanja dosežejo, da katerakoli mera ustreza katerikoli dani velikosti. Torej je le v *estetski* oceni velikosti možno, da je začuteno prizadevanje povzemanja, ki presega zmožnost upodobitvene moči, da zapopade progresivno dojemanje v celoto zora, pri tem pa je hkrati zaznana neprimernost te zmožnosti, ki je v napredovanju *neomejena*, da bi dojela neko temeljno mero, primerno za to, da jo razum brez posebnih težav uporabi za oceno velikosti, in da jo uporabi v oceni velikosti. A prava nespremenljiva temeljna mera narave je njena absolutna celota, ki je pri naravi kot pojavu povzeta neskončnost. Ker pa je ta temelja mera pojem, ki je v protislovju s samim seboj (zaradi nemožnosti absolutne totalnosti napredovanja brez konca), pripelje tista velikost naravnega objekta, pri kateri upodobitvena moč brezuspešno uporabi vso svojo zmožnost povzemanja, pojem narava nujno k nadčutnemu substratu (ki je hkrati temelj narave in naše miselne zmožnosti, ki je večji od slehernega merila čutov in zato vodi k temu, da ne sodimo o predmetu, da je *sublimen*, ampak vse prej o uglašeni čudi v njegovi ceditvi.

Tako kot torej estetska razsodna moč v presojanju lepega upodobitveno moč v njeni svobodni igri postavlja v razmerje z *razumom*, da bi dosegla njeno



ujemanje z njegovimi *pojmi* nasploh (ne da bi bili ti določeni), tako v presojanju stvari kot sublimne postavlja isto zmožnost v razmerje z *umom*, da bi dosegla njeno subjektivno ujemanje z njegovimi idejami (brez njihove določitve), se pravi, da bi proizvedla neko uglašenost čudi, ki ustreza tisti in se z njo ujema, ki bi jo povzročil vpliv določenih idej (praktičnih) na občutje.

Na podlagi tega tudi vidimo, da je treba resnično sublimnost iskati le v čudi tistega, ki sodi, ne v naravnem objektu, na katerega se presojanje, ki je povod za to uglašenost presojojajočega, nanaša. Kdo neki bo za brezoblične gorske masive, ki se v divjem neredu vzpenjajo drug čez drugega, skupaj z njihovimi ledeniki, ali pa, denimo, za mračno in razbesnelo morje itn., rekel, da so sublimni? A čud se čuti v svojem presojanju povzdignjeno, ko se v motrenju teh pojavov, ne da bi se ozirala na njihovo formo, prepušča upodobitveni moči in umu, ki zgolj razširja upodobitveno moč, s katero je povezan, čeprav brez vsakega določenega smotra, in ko pri tem odkrije, da je vsa moč upodobitvene moči vendarle neprimerna za ideje uma.

Zgleda za matematično sublimno narave v golem zoru nam dajejo vsi tisti primeri, v katerih nam je dan, ne toliko večji pojem števila, pač pa nam je vse prej dana velika enota kot mera (za skrajšanje niza števil) za upodobitveno moč. Drevo, ki ga cenimo glede na višino moža, nam vselej daje merilo za hrib; in če bi bil le-ta, denimo, visok eno miljo, bi lahko rabil kot enota za število, ki izraža premer Zemlje, ki bi ga na ta način lahko ponazorili; premer Zemlje bo rabil za planetarni sistem, ki ga poznamo, le-ta za mlečno cesto, in neizmerna množica takih sistemov mlečnih cest, ki se imenujejo meglenice in so verjetno med seboj zopet povezani v podoben sistem, nam ne postavlja nobene meje. A sublimno pri estetskem presojanju tako neizmerne celote ni toliko vsebovano v velikosti števila, ampak prej v tem, da nas napredovanje pripelje do vedno večjih enot. K temu pa prispeva sistematična razdelitev svetovne zgradbe, saj nam vse, kar je v naravi veliko, vedno znova predstavlja kot majhno, in nam pravzaprav kaže vso brezmejnost naše upodobitvene moči, z njo pa naravo, kot nekaj, kar pred idejami uma, kadar mora upodobitvena moč poskrbeti za njim primeren prikaz, izginja.

## § 27. O kvaliteti ugajanja v presojanju sublimnega

Občutje neprimernosti naše zmožnosti, da bi dosegli idejo, *ki je za nas zakon, je spoštovanje*. Ideja, da je treba vsak pojav, ki nam more biti dan, povzeti

v zor celote, je ideja, ki nam jo nalaga zakon uma, ki priznava eno samo določeno, za vsakogar veljavno in nespremenljivo, in sicer absolutno celoto. Naša upodobitvena moč pa celo v svojem največjem prizadevanju, da bi, tako kot se to od nje zahteva, povzela dani predmet v celoto zora (da bi torej prikazala idejo uma), izpričuje svoje pregrade in svojo neprimernost, a hkrati tudi svojo, da namreč uresniči svojo primernost tej ideji kot zakonu. Občutje sublimnega v naravi je torej spoštovanje do naše lastne določenosti, ki ga zaradi določene subrepcije (zamenjevanje spoštovanja do objekta s spoštovanjem do ideje človeštva v nas kot subjektih) izkazujemo objektu narave, ki nam tako rekoč v zoru kaže [*anschaulich machen*] premoč umne določitve naše spoznavne zmožnosti nad največjo zmožnostjo čutnosti.

Občutje sublimnega je torej občutje neugodja zaradi neprimernosti upodobitvene moči v estetski oceni velikosti za oceno s pomočjo uma, in je ugodje, ki nastane hkrati s tem in izvira iz tega, da se prav ta sodba o neprimernosti največje čutne zmožnosti ujema z idejami uma, kolikor je stremljenje k njim za nas vendarle zakon. Za nas je namreč zakon (uma) in sodi k naši določenosti, da vse, kar je v naravi kot predmet čutov za nas velikega, ocenjujemo v primerjavi z idejami uma kot majhno; to, kar zbuja v nas občutje te nadčutne določenosti, pa se ujema s tem zakonom. Največje prizadevanje upodobitvene moči, da bi prikazala enote za oceno velikosti, pa je odnos do nečesa, kar je *absolutno veliko*, torej je tudi odnos do zakona uma, da smemo sprejeti kot najvišjo mero velikosti edino to, kar je absolutno veliko. Notranje zaznavanje neprimernosti vsakega čutnega merila v primerjavi z umno oceno velikosti je torej ujemanje z njegovim zakoni, in je neugodje, ki zbuja v nas občutje naše nadčutne določenosti, in zaradi katerega je smotrno, torej ugodje, da štejemo vsako merilo čutnosti za neprimerno za ideje uma.

Čud se čuti pri predstavi sublimnega v naravi v *gibanju*, medtem ko je v estetski sodbi o lepem v naravi v *mirni* kontemplaciji. To gibanje je mogoče (predvsem na njegovem začetku) primerjati s pretresom, se pravi, s hitro izmenjujočo se repulzijo in atrakcijo istega objekta. To, kar je za upodobitveno moč čezmerno (in do te čezmernosti je prignana v dojemanju zora), je tako rekoč brezno, v katerem se upodobitvena moč boji izgubiti samo sebe; a hkrati za idejo uma o nadčutnem tudi ni čezmerno, pač pa je v skladu z zakonom, da proizvede tako prizadevanje upodobitvene moči: potemtakem je torej zopet privlačno v enaki meri, kot je bilo za golo čutnost prej odbijajoče. Sodba pa ostaja pri tem vselej le estetska, saj ne temelji na kakem določenem pojmu o objektu, ampak zgolj predstavlja subjektivno igro moči čudi (upodobitvene

moči in uma) celo v njunem kontrastu kot harmonično. Tako kot namreč upodobitvena moč in *razum* v presojanju lepega proizvajata subjektivno smotrnost moči čudi s svojim ujemanjem, tako jo tu proizvajata upodobitvena moč in *um* s svojim nasprotjem: kot občutje, da imamo čisti samostojni um ali neko zmožnost za oceno velikosti, katere odličnosti ni mogoče ponazoriti [*anschaulich machen*] drugače kakor z nezadostnostjo tiste zmožnosti, ki je v prikazu velikosti (čutnih predmetov) sama neomejena.

Meritev prostora (kot dojetanje) je hkrati njegov opis, torej objektivno gibanje v upodobitveni moči in progres; povzemanje množstva v enoto, ne misli, pač pa zora, torej povzemanje tega, kar je dojeto sukcesivno, v en sam trenutek, pa je regres, ki časovni pogoj v progresu upodobitvene moči zopet odpravlja in ponazarja *hkratnost*. Povzemanje je torej (ker je časovno sosledje pogoj notranjega čuta in zora) subjektivno gibanje upodobitvene moči, s katerim leta notranjemu čutu stori silo, ki je toliko bolj opazna, kolikor večji je kvantum, ki ga upodobitvena moč povzame v enem zoru. Prizadevanje sprejeti v en sam zor mero za velikosti, ki zahteva, da bi bila dojeta, kar precej časa, je predstavn način, ki je, če ga obravnavamo subjektivno, v nasprotju s smotrom, če pa ga obravnavamo objektivno, je potreben za oceno velikosti in je torej smotrni: pri čemer pa je prav tista sila, ki je subjektu storjena z upodobitveno močjo, presojana kot smotrna za *celotno določenost* čudi.

Za *kvaliteto* občutja sublimnega velja torej naslednje: je občutje neugodja zaradi estetske zmožnosti za presojanja nekega predmeta, pri čemer pa je neugodje v njej hkrati predstavljeno kot smotrno. To pa je možno tako, da subjektu njegova lastna nezmožnost omogoči, da se zave neke svoje neomejene zmožnosti, čud pa lahko to zmožnost estetsko presoja edino s pomočjo nezmožnosti.

V logični cenitvi velikosti je bila nezmožnost, da bi s progresom v meritvi stvari čutnega sveta v času in prostoru kdajkoli prišli do absolutne totalnosti, spoznana kot objektivna, se pravi, kot nemožnost, da bi neskončnost *mislili* kot popolnoma dano, ne pa kot zgolj subjektivna, se pravi, kot nezmožnost, da bi jo *dojeli*: tu namreč sploh ne gre za stopnjo povzemanja v en sam zor, ki rabi kot mera, ampak je vse odvisno od numeričnega pojma. Pri estetski ceni velikosti pa mora numerični pojem odpasti ali pa ga je treba spremeniti, in edino, kar je za to oceno velikosti smotrno, je komprehenzija upodobitvene moči v enoto mere (torej so tu pojmi o zakonu sukcesivnega proizvajanja pojmov velikosti puščeni ob strani). – Če pa neka velikost skorajda že doseže skrajno točko naše zmožnosti povzemanja v en sam zor, od upodobitvene moči pa se kljub temu zahteva, da z numeričnimi velikostmi (za katere se zavedamo, da je naša

zmožnost zanje neomejena) estetsko povzema v neko večjo enoto, čutimo v čudi, da smo estetsko ujeti v meje; a neugodje je vendarle predstavljeno kot smotno, in sicer glede na nujno razširitev upodobitvene moči zaradi njene primernosti temu, kar je v naši zmožnosti uma neomejeno, namreč ideji absolutne celote, skratka, nesmotrnost zmožnosti upodobitvene moči za ideje uma in za njihovo obuditev je vendarle predstavljena kot smotna. Ravno s tem pa postane estetska sodba sama subjektivno smotna za um kot vir idej, se pravi, takega intelektualnega povzemanja, za katerega je vsako estetsko povzemanje majhno; predmet pa je kot sublimen sprejet z ugodjem, ki je možno le prek neugodja.

#### B. O dinamičnem sublimnem narave § 28. O naravi kot moči

*Moč* [*Macht*] je zmožnost, ki premaguje velike ovire. Imenuje se *sila* [*Gewalt*], če lahko premaga tudi odpor tega, kar samo razpolaga z močjo. Narava, obravnavana v estetski sodbi kot moč, ki nad nami ne more uveljavljati svoje sile, je *dinamično sublimna*.

Če naj naravo presojamo kot dinamično sublimno, jo moramo predstaviti takšno, da zbujata strah (čeprav ne velja, obratno, da je vsak predmet, ki zbujata strah, za estetsko sodbo sublimen). V estetskem presojanju (brez pojmov) je namreč mogoče premoč nad ovirami presojati le glede na velikost upora. A to, čemur se skušamo upirati, je zlo [*Übel*], in če se nam zdi, da mu naša zmožnost ni kos, je to predmet strahu. Torej lahko velja narava za estetsko razsodno moč kot moč, torej kot dinamično sublimna le, kolikor je obravnavana kot predmet strahu.

Predmet pa lahko obravnavamo kot *strašen*, ne da bi nas moralo biti *pred* njim strah, in sicer takrat, kadar ga presojamo tako, da si zgolj *mislimo* primer, v katerem bi se mu nemara hoteli upirati, a bi bil vsak odpor popolnoma zaman. Tako se krepostnež boji Boga, ne da bi ga bilo pred njim strah, ker si tega, da bi se upiral njemu in njegovim zapovedim, ne misli kot primera, ki bi zadeval *njega samega*. Vendar pa ga v vsakem takem primeru, ki ga misli kot nekaj, kar na sebi ni nemogoče, prepozna kot tistega, ki zbujata strah.

Kdor se boji, sploh ne more soditi o sublimnem narave, tako kot tisti, ki je podlegel nagnjenju in poželenju, ne more soditi o lepem. Prvi se izogiba prikaznosti [*Anblick*] predmeta, ki ga navdaja z bojaznijo; in nemogoče je

najti ugajanje v grozi, ki jo je treba vzeti zares. Zato je prijetnost, ki izvira iz tega, da je neke težave konec, *radost*. Radost, da smo osvobojeni nevarnosti, pa je radost, ki jo spremlja namen, da se ne bomo nikoli več izpostavili tej nevarnosti; da, na ta občutek se še spominjamo ne več radi, kaj šele, da bi sami iskali priložnost zanj.

Drzni in grozeči skalni previsi, nevihtni oblaki, nakopičeni na nebu, ki se najavljajo z bliski in grmenjem, vulkani v vsej svoji rušilni moči, orkani in razdejanje, ki ga puščajo za seboj, brezmejni viharni ocean, visok slap mogočne reke ipd. – v primerjavi z njihovo močjo postaja naša zmožnost, da se upiramo, nepomembna malenkost. Toda bolj ko je pogled nanje strašen, bolj privlačen postaja, samo da smo pri tem na varnem; in za te predmete rečemo radi, da so sublimni, ker moč duha večajo čez njegovo običajno povprečje in omogočajo, da odkrijemo v nas zmožnost za upiranje povsem druge vrste, kar nam daje pogum, da se lahko merimo z navidezno vsemočjo narave.

Tako kot smo namreč v neizmernosti narave in v nezadostnosti naše zmožnosti, da izoblikuje merilo, ki bi bila v sorazmerju z estetsko oceno velikosti njenega *področja*, trčili na našo lastno omejitev, a smo vendarle hkrati v naši zmožnosti uma našli neko drugo, nečutno merilo, ki subsumira kot enoto neskončnost samo in glede na katerega je vse v naravi majhno, kot smo torej v naši čudi srečali premoč nad naravo celo v njeni neizmernosti, tako na ozadju nepremagljivosti njene moči sami kot naravna bitja sicer spoznavamo našo *fizično* nemoč, hkrati pa odkrivamo neko zmožnost, da presojamo sami sebe kot neodvisne od narave, odkrivamo premoč nad naravo, na kateri temelji čisto drugačna samoohranitev, kakor je tista, ki jo lahko narava zunaj nas spodbija in ogroža, pri čemer človeštvo v naši osebi ne doživi ponižanja, tudi če človek tej sili podleže. Na ta način narava v naši estetski sodbi ni presojana kot sublimna zato, ker zbuja strah, ampak zato, ker prikličje v nas našo moč (ki ni narava), da obravnavamo stvari, za katere skrbimo (dobrine, zdravje in življenje) kot majhne, njene moči (ki smo ji glede teh stvari kajpada podvrženi), pa kljub temu nimamo za takšno silo nad nami in našo osebnostjo, da bi se ji takrat, ko gre za naša najvišja načela in za to, da se jih držimo ali da jih opustimo, morali ukloniti. Narava se imenuje torej tu sublimna samo zato, ker povzdigne upodobitveno moč do prikaza tistih primerov, v katerih lahko čud sama začuti sublimnost svoje lastne določenosti, ki je nad samo naravo.

To cenjenje samih sebe ni nič manjše zaradi tega, ker moramo biti na varnem, da bi lahko začutili to navdušujoče ugajanje; torej ni tako, da bi zato, ker nevarnost ni resna, tudi sublimnosti naše duhovne zmožnosti (kot bi se morda

lahko zdelo) ne bi mogli vzeti resno. Ugajanje zadeva namreč tu le *določitev* naše zmožnosti, ki jo je mogoče odkriti v takih primerih, tako kot zasnovano zanj vsebuje naša narava. Razvoj in vežbanje te zmožnosti pa je prepuščeno nam in je naša naloga. In to je resnica, ne glede na to, kako zelo se človek, če prižene svojo refleksijo tako daleč, zaveda svoje zdajšnje dejanske nemoči.

Zdi se sicer, da je to načelo nekoliko umetelno in izmodrovano, da je torej za estetsko sodbo čezmerno. Vendar pa nam opazovanje ljudi dokazuje nasprotno, in sicer, da je to načelo lahko temelj najbolj vsakdanjih presojanj, tudi če se tega ne zavedamo vedno. Kaj je namreč tisto, kar je celo za divjaka predmet največjega občudovanja? Človek, ki se ne prestraši, ki se ne boji, ki se torej ne umika pred nevarnostjo, hkrati pa se z vso preudarnostjo čilo loti dela. Tudi v razmerah največje npravnosti je ohranjena ta plemenita spoštljivost do bojovníka, samo da zahtevajo od njega razen tega še, da izpričuje hkrati vse vrline miru, blagost, usmiljenje in celo primerno skrb za lastno osebo, in sicer zato, ker je mogoče v vsem tem prepoznati nepremagljivost njegovi čudi v nevarnosti. Zato se lahko, ko primerjamo državnika z vojskovodjo, še toliko prepiramo glede tega, kateremu med njima gre več spoštovanja, estetska sodba odloča v prid vojskovodje. Celó vojna vsebuje, če je vodena urejeno in v svetem spoštovanju državljanskih pravic, nekaj sublimnega, hkrati pa postaja z njo način mišljenja ljudstva, ki jo vodi na tak način, toliko bolj sublimen, kolikor številnejšim nevarnostim je bilo izpostavljeno in se v njih pogumno uveljavilo. Nasprotno pa dolgotrajen mir ponavadi uveljavlja vladavino golega trgovskega duha, z njim pa nizkotno sebičnost, strahopetnost in pomehkuženost, na ta način pa ponižuje način mišljenja ljudstva.

Tej analizi pojma sublimnega, ki sublimno pripisuje moči, nasprotuje, kot se zdi, naslednje: ponavadi si predstavljamo, da se prikazuje v obliki neurja, viharja, potresa ipd., Bog v svoji jezi, hkrati pa se v teh oblikah kaže tudi v svoji sublimnosti, tako da bi šlo, če bi si domišljali, da je naša čud močnejša od učinkov in, kot se zdi, celo od namer take moči, za neumnost in svetoskrunstvo. Zdi se, da uglašenosť čudi, primerna pojavitvi takega predmeta, tu ni občutje o sublimnosti naše lastne narave, pač pa je to vse prej podreditev, pobitost in občutje popolne nemoči; in ponavadi je pri takih naravnih danostih povezano z idejo tega predmeta prav to občutje. Nasploh se zdi, da je v religiji klečanje, molitev s sklonjeno glavo, s potrtimi in strahu polnimi gestami in glasovi, edino vedenje, ki je primerno v prisotnosti Boga, zato je večina ljudstev tudi sprejela tako vedenje in mu še vedno sledi. Vendar pa ta uglašenosť čudi še zdaleč ni sama na sebi in nujno povezana z idejo o *sublimnosti* neke religije

in njenega predmeta. Človek, ki se zares boji, kolikor ve, da je vzrok za to v njem samem, saj se zaveda, da se je s svojo nevredno naravnostjo pregrešil proti neki moči, katere volja je pravična in se ji hkrati ni mogoče upirati, ni v stanju čudi, da bi občudoval božansko veličino, saj je za to potrebna uglašenosť za mirno kontemplacijo in popolnoma svobodna sodba. Le takrat, kadar se zaveda, da je njegova naravnost poštena in bogu dopadljiva, delujejo učinki te moči tako, da zbuja v njem idejo o sublimnosti tega bitja, in sicer v meri, v kateri prepozna v sebi sublimnost svoje naravnosti, ki ustreza volji tega bitja, kar ga dviga nad strah pred takimi naravnimi učinki, v katerih ne vidi več izbruhe božjega besa. Celo ponižnost, se pravi, neizprosno presojanje naših pomanjkljivosti, ki jih zavest o dobri naravnosti sicer zlahka skriva za šibkostjo človeške narave, celo ponižnost je torej sublimna uglašenosť čudi, da se prostovoljno podvržemo bolečini samoočitkov, da bi postopoma odstranili vzrok zanje. Edino tako se religija od znotraj razlikuje od praznoverja: le-to namreč v čudi ne zbuja strahospoštovanja pred sublimnim, ampak strah in tesnobo pred nadmočnim bitjem, katerega volji se prestrašeni človek podreja, a ne da bi ga spoštoval: edino, kar lahko seveda iz tega nastane, je prizadevanje za naklonjenost in prilizovanje, ne pa religija dobrega načina življenja.

Sublimnost ni torej vsebovana v nobeni naravni stvari, ampak le v naši čudi, in sicer v meri, v kateri se zavedamo, da smo močnejši od narave v nas in s tem tudi od narave (kolikor vpliva na nas) zunaj nas. Vse, kar zbudi v nas to občutje, kot, denimo, *moč* narave, ki izziva naše sile, se torej imenuje sublimno (čeprav v prenesenem smislu); in le pod predpostavko te ideje v nas in v odnosu do nje smo sposobni priti do ideje o sublimnosti tistega bitja, ki ne povzroča v nas globokega spoštovanja zgolj s svojo močjo, ki jo dokazuje v naravi, ampak še bolj z zmožnostjo, ki je v nas, da jo presojamo brez strahu in mislimo našo določenost kot bolj sublimno od nje.

### § 29. O modalnosti sodbe o sublimnem v naravi

Obstajajo neštete stvari lepe narave, glede katerih vsakomur takoj pripišemo, da se bo njegova sodba ujemala z našo, in tako ujemanje lahko, ne da bi se kaj dosti motili, tudi pričakujemo. Za našo sodbo o sublimnem pa ne moremo pričakovati, da bo tako zlahka našla sprejem pri drugih. A zdi se, da je za to, da bi lahko sodili o tej odliki naravnih predmetov, potrebna veliko bolj razvita

kultura, ne zgolj estetske razsodne moči, ampak tudi tistih spoznavnih zmožnosti, na katerih temelji.

Uglašenost čudi za občutje sublimnega zahteva njeno dovzetnost za ideje; prav v neprimernosti narave za ideje, torej le pod predpostavko idej in v naporu upodobitvene moči, da bi obravnavala naravo kot shemo zanje, je namreč vsebovano to, kar s svojo grozljivostjo odvrta čutnost, a je hkrati vendarle privlačno: gre namreč za nasilje, ki ga izvaja um nad njo, samo zato, da bi jo razširil v skladu s svojim lastnim področjem (praktičnim) in ji odstrl pogled na neskončnost, ki je za čutnost brezno. Če namreč npravne ideje niso razvite, bo to, kar tisti, ki nas je na to pripravila kultura, imenujemo sublimno, neomikanega človeka v resnici zgolj zastrašilo. V dokazih za silo narave v njenem pustošenju in v velikem merilu njene moči, v primerjavi s katero se njegova lastna razblinja v nič, bo videl zgolj težave, nevarnost in stisko, ki bi obdajale človeka, če bi jim bil prepuščen. Tako je dobri savojski kmet, obdarjen z zdravo pametjo (kot pripoveduje g. de Saussure) vse ljubitelje ledenikov brez pomišljanja imel za norce. Kdo ve, ali bi se bil tako zelo motil, če bi se ta opazovalec res spoprijel z nevarnostmi, ki se jim je tu predajal, kot to počne večina popotnikov, zgolj zaradi ljubiteljstva ali pa zato, da bi lahko nekoč pisal o njih patetične opise. Tako pa je bila njegova namera, da pouči ljudi, in občutek, ki povzdiguje dušo, je vrli mož bralcem svojih popotovanj navrgel za povrh.

A če potrebuje sodba o sublimnem v naravi kulturo (bolj kakor sodba o lepem), je kultura zaradi tega ni najprej proizvedla in jo nato kot nekaj zgolj konvencionalnega vpeljala v družbo; pač pa temelji sodba v človeški naravi, in sicer v tistem, kar lahko, hkrati z zdravo pametjo, pripišemo vsakomur in od vsakogar zahtevamo: v zasnovi za občutje za (praktične) ideje, se pravi, za moralno občutje.

Na tem temelji nujnost, da se sodba drugih o sublimnem ujema z našo lastno, nujnost ujemanja, ki jo že vključujemo v sodbo. Tako kot namreč tistemu, ki ostaja ravnodušen, ko presoja predmet narave, ki je za nas lep, očitamo pomanjkanje *okusa*, tako pravimo za tistega, ki ga ne gane to, za kar sami sodimo, da je sublimno, da je brez *občutka*. Oboje pa zahtevamo od vsakega človeka, in oboje pri njem, če je vsaj malo kultiviran, celo predpostavljamo. Razlika je le v tem, da zahtevamo okus prav od vsakogar, saj postavlja razsodna moč v njej upodobitev zgolj v odnos z razumom kot zmožnostjo pojmov, občutje, pri katerem postavlja razsodna moč upodobitveno moč v odnos z umom kot zmožnostjo idej, pa zahtevamo le pod nekim subjektivnim pogojem (za katerega pa menimo, da ga lahko upravičeno



pripišemo vsakomur), in sicer pod pogojem moralnega občutja v človeku. Na tak način pripisujemo nujnost tudi tej estetski sodbi.

V tej modalnosti estetskih sodb, se pravi, v nujnosti, ki jim je pripisana, je vsebovano to, kar je poglavitno za kritiko razsodne moči. Kritika namreč omogoča, da spoznamo v njih neko načelo a priori, ter jih iztrga empirični psihologiji, v kateri bi sicer ostale pokopane pod občutjem zadovoljstva in bolečine (le da bi jih spremljala prazna oznaka, da gre za bolj *pretanjeno* občutje), na ta način pa postavlja te sodbe, prek njih pa razsodno moč, v razred tistih, ki temeljijo na načelih a priori in jih kot takšne premešča v transcendentalno filozofijo.

### Obča pripomba k eskpoziciji estetskih reflektirajočih sodb

V razmerju do občutja ugodja moramo neki predmet šteti ali k *prijetnemu*, ali k *lepemu*, ali k *sublimnemu*, ali k *dobremu* (absolutno) (*iucundum, pulchrum, sublime, honestum*).

*Prijetno* sodi kot gonilo poželenj v celoti v eno samo vrsto, ne glede na to, od kod izvira in v čem se specifično razlikuje predstava (čuta ali občutka, obravnavanih objektivno). Zato gre pri presojanju njegovega vpliva na čud le za množino dražljajev (sočasnih in zaporednih) in tako rekoč le za množico prijetnih občutkov; tega torej ni mogoče razumeti drugače kakor s pomočjo *kvantitete*. Prijetno tudi ne kultivira, ampak sodi k golemu užitku.- *Lepo* pa zahteva, nasprotno, predstavo o določeni *kvaliteti* objekta, ki jo je mogoče tudi razložiti in izraziti v pojmih (čeprav v estetski sodbi ni izraženo v pojmih); prav tako kultivira, v tem ko nas hkrati uči, da smo pozorni na smotrnost v občutju ugodja.- *Sublimno* obstaja zgolj v *relaciji*, v kateri je to, kar je v predstavi narave čutno, presojanje glede na to, ali je primerno za svojo možno nadčutno rabo.- *Absolutno dobro*, presojanje subjektivno z oziroma na občutje, ki ga zbuja (objekt moralnega občutka), kot določljivost subjektivnih sil s predstavo zakona, ki *primora absolutno*, se razlikuje predvsem v *modalnosti* nujnosti, ki temelji na pojmih a priori in ne vsebuje le *zahteve*, ampak tudi *zapoved*, da mora vsakdo soglašati; samo na sebi sicer ne sodi v estetsko razsodno moč, ampak v čisto intelektualno, prav tako ni v zgolj reflektirajoči sodbi pripisano naravi, ampak v določujoči sodbi svobodi. A *določljivost subjekta* s to idejo, in sicer subjekta, ki lahko glede čutnosti začuti v sebi *ovire*, hkrati pa lahko premoč nad njimi, ko jih premaguje, začuti *kot modifikacijo svojega stanja*,

drugače rečeno, moralno občutje, je vendarle v toliko v sorodu z estetsko razsodno močjo in z njenimi *formalnimi pogoji*, da lahko rabi za to, da predstavi zakonitost dejanja iz dolžnosti hkrati kot estetsko, se pravi, kot sublimno, in tudi kot lepo, ne da bi bila omadeževana njegova čistost: kar ne bi bilo mogoče, če bi ga hoteli z občutjem prijetnega povezati na naraven način.

Če potegnemo rezultat iz doslejšnje ekspozicije obeh vrst estetske sodbe, dobimo naslednje kratke definicije:

*Lepo* je to, kar ugaja v golem presojanju (torej ne prek čutnega občutka glede na pojem razuma). Iz tega samo po sebi izhaja, da mora ugajati brez vsakega interesa.

*Sublimno* je to, kar ugaja neposredno s svojim upiranjem interesom čutov.

Tako lepo kakor sublimno se kot definiciji estetskega občevaljnega presojanja nanašata na subjektivna načela, in sicer na eni strani na načela čutnosti, kolikor je njihov smoter, da podpirajo kontemplativni razum, na drugi strani v nasprotju s čutnostjo, pri čemer je njihov smoter, da podpirajo smotre praktičnega uma; v obeh primerih pa so ta načela združena v istem subjektu in smotrna v razmerju do moralnega občutja. Lepo nas pripravlja za to, da nekaj, celo naravo, ljubimo brez interesa; sublimno pa, da cenimo nekaj celo v nasprotju z našim (čutnim) interesom.

Sublimno lahko opišemo tako: sublimno je predmet (narave), *katerega predstava pripravi čud do tega, da si nedosegljivost narave zamišlja kot prikaz idej*.

Idej, če jih razumemo dobesedno in obravnavamo logično, ni mogoče predstaviti. Če pa (matematično ali dinamično) razširimo našo empirično predstavno zmožnost za zrenje narave, pa se neizogibno pridruži še um kot zmožnost za neodvisno absolutno totalnost, ki proizvaja resda brezuspešno prizadevanje čudi, da bi bila predstava čutov primerna za ideje. To prizadevanje je, hkrati z občutjem, da so ideje za upodobitveno moč nedosegljive, samo prikaz tega, da je naša čud v rabi upodobitvene moči subjektivno smotrna za svojo nadčutno določenost, mi pa smo na ta način primorani, da subjektivno *mislimo* samo naravo v njeni totalnosti kot prikaz nadčutnega, ne da bi lahko *objektivno* dosegli to predstavo.

Kmalu nam namreč postane jasno, da v naravi v prostoru in času ni nobenega brezpogojnega, torej tudi absolutne velikosti ne, ki jo zahteva najbolj vsakdanja pamet. Prav to pa nas tudi spomni, da imamo opraviti le z naravo kot pojavom, ki jo moramo razen tega še razumeti kot goli prikaz narave na sebi (ki jo vsebuje um v ideji). Idejo tega nadčutnega, ki je sicer ne moremo določiti podrobneje, tako da torej narave kot njenega prikaza ne moremo *spoznati*, ampak jo lahko

le *mislimo*, pa zbuja v nas predmet, katerega estetsko presojanje pripelje upodobitveno moč do njene meje, bodisi njene razširitve (matematično) ali pa njene moči nad čudjo (dinamično), in sicer tako, da se utemeljuje na občutju neke določitve čudi, ki v celoti presega področje upodobitvene moči (na moralnem občutju), glede na katerega je predstava predmeta presojana kot subjektivno-smotrna.

V resnici ni mogoče misliti občutja za sublimno v naravi, ne da bi z njim povezali neko uglašenost čudi, ki je podobna uglašenosti za moralo; in čeprav neposredno ugodje, ki ga zbuja lepo narave, prav tako predpostavlja in kultivira določeno *liberalnost* v načinu mišljenja, se pravi, neodvisnost ugajanja od golega čutnega užitka, je svoboda v njem vendarle predstavljena bolj v *igri* kakor pri nekem *opravilu* v skladu z zakonom: prav to pa je prava lastnost nraavnosti v človeku, kjer mora um čutnosti storiti silo, le da je v estetski sodbi o sublimnem predstavljeno to nasilje kot nekaj, kar izvaja sama upodobitvena moč kot orodja uma.

Ugajanje, ki ga zbuja sublimno narave, je zato tudi le *negativno* (nasprotno pa je ugajanje, ki ga zbuja lepo, *pozitivno*), gre namreč za občutje o tem, da je upodobitvena moč samo sebe oropala svobode, kolikor je smotrno določena glede na drugi zakon kakor na zakon empirične rabe. Na ta način se razširi in doseže neko moč, ki je večja od tiste, ki jo je žrtvovala, čeprav ji njen temelj ostaja skrit, namesto njega pa *čuti* žrtvovanje ali oropanost, hkrati pa vzrok, ki mu je podvržena. *Začudenje*, ki meji na strah, srh in sveta groza, ki obidejo gledalca pri pogledu na skalnate masive, ki se pnejo v nebo, globoke prepade in deročo vodo na njihovem dnu, temačne samotne pokrajine, ki vabijo k melanholičnim mislim itn., vse to, kadar ve, da je na varnem, ni pravi strah: vse prej gre za poskus, da bi se vsemu temu prepustili z upodobitveno močjo, da bi lahko začutili moč te zmožnosti, da poveže povzročeno gibanje čudi z njenim mirovanjem in na ta način, kolikor namreč lahko vpliva na občutje dobropoučtja, izpriča premoč nad naravo v nas samih, torej tudi zunaj nas. Zaradi upodobitvene moči, ki sledi zakonu asociacije, je namreč naše stanje zadovoljstva odvisno od fizičnih momentov; upodobitvena moč, ki upošteva načela shematizma razsodne moči (ki je torej v toliko podrejena svobodi), pa je orodje uma in njegovih idej, kot taka pa je moč, da uveljavimo našo neodvisnost od naravnih vplivov, da to, kar je glede na naravo veliko, razvrednotimo kot majhno in na ta način to, kar je absolutno veliko, postavimo le v njegovi (subjektovi) lastni določitvi. Ta refleksija estetske razsodne moči, opravljena zato, da bi se le-ta dvignila do primernosti umu (a brez določenega pojma o njem), predstavlja predmet kot

smotrni, pa čeprav na podlagi tega, da je upodobitvena moč, tudi ko je najbolj razširjena, neprimerna umu (kot zmožnosti idej).

Tu moramo biti nasploh pozorni na to, na kar smo spomnili že zgoraj, da je lahko v transcendentalni estetiki govor le o čistih estetskih sodbah, tako da torej ne smemo jemati kot primere take lepe ali sublimne predmete narave, ki predpostavljajo pojem smotra; sicer bi šlo bodisi za teleološko smotrnost, ali za smotrnost, ki temelji na golih občutkih o nekem predmetu (zadovoljstvu ali bolečini), v prvem primeru torej ne bi šlo za estetsko smotrnost, v drugem pa ne za zgolj formalno smotrnost. Če rečemo torej za pogled na zvezdno nebo, da je *sublimen*, tedaj presojanja o njem ne smemo utemeljiti na pojmih o svetovih, ki jih naseljujejo umna bitja, bleščečih točk, ki jih vidimo v prostoru nad nami, pa ne smemo razlagati kot njihova sonca, ki se gibljejo v zanje smotrnih krogih, ampak ga moramo vzeti zgolj takega, kakršnega vidimo, kot široki obok, ki zajema vse: in le v to predstavo lahko postavimo sublimnost, ki jo čista estetska sodba pripisuje predmetu. Enako prizora oceana ne smemo videti tako, kakor ga, obogateni z najrazličnejšimi vednostmi (ki pa niso vsebovana v neposrednem zoru) *mislimo*, denimo, kot prostrano kraljestvo vodnih bitij, kot veliki vodni rezervoar za hlape, ki oplajajo zrak z oblaki, ki koristijo zemlji, ali pa kot element, ki sicer med seboj ločuje kontinente, a kljub temu omogoča največjo možno skupnost med njimi: vse to pelje namreč h teleološkimi sodbam. Pač pa moramo biti sposobni, da imamo ocean za sublimen tako, kakor to počno pesniki, se pravi, glede na to, kakor se nam kaže na pogled, denimo, kadar miruje, kot jasno vodno zrcalo, ki ga omejuje zgolj nebo, če pa je nemiren, kot brezno, ki grozi, da bo požrlo vse. In isto je treba reči tudi za sublimno in lepo v človeški podobi, kjer ne smemo iskati določitenih razlogov za sodbo v pojmih o smotrih, *zaradi katerih* obstajajo vsi njegovi udi, tako kot ne smemo dopustiti, da bi njihovo ujemanje s temi smotri *vplivalo* na našo (v tem primeru ne več čisto) estetsko sodbo, čeprav je to, da niso v protislovju s temi smotri, kajpada nujni pogoj tudi za estetsko ugajanje. Estetska smotrnost je zakonitost razsodne moči v njen *svobodi*. Ugajanje, ki ga zbuje predmet, je odvisno od odnosa, v katerem želimo postaviti upodobitveno moč: pomembno je le, da sama od sebe ohranja čud v svobodnem udejstvovanju. Če pa, nasprotno, sodbo določa nekaj drugega, bodisi čutni občutek, bodisi pojem razuma, tedaj je sicer zakonita, ni pa sodba *svobodne* razsodne moči.

Če torej govorimo o intelektualni lepoti ali sublimnosti izraza, *prvič*, nista popolnoma pravilna, ker gre za estetska predstavna načina, ki bi ju, če bi bili zgolj čiste inteligence (ali če bi se samo miselno predstavili v to kvaliteto), v

nas sploh ne mogli najti; *drugič*, čeprav sta oba predstavnata načina kot predmeta intelektualnega (moralnega) ugajanja sicer združljiva z estetskim, saj ne *počivata* na nobenem interesu, ju je vendarle z njim težko združiti zato, ker morata *povzročiti* interes – to pa je, če naj se prikaz ujema z ugajanjem v estetskem presojanju, v tem presojanju mogoče le prek čutnega interesa, ki ga povezujemo z njim v prikazu, to pa gre na škodo intelektualne smotrnosti, ki izgubi svojo čistost.

Predmet čistega in brezpogojnega intelektualnega ugajanja je moralni zakon in moč, ki jo ima v nas nad vsemi gonili čudi in nad vsakim med njimi, *ki bi bilo pred njim*; in ker se lahko ta moč pravzaprav pokaže le z žrtvovanjem (ki je oropanje, čeprav v korist notranje svobode, zato pa razkriva v nas nerazložljivo globino te nadčutne zmožnosti z njenimi posledicami, ki segajo v nepregledno daljavo), je ugajanje, estetsko gledano (v odnosu do čutnosti) negativno; se pravi, da nasprotuje temu interesu; intelektualno gledano pa je pozitivno in povezano z interesom. Iz tega izhaja, da moramo intelektualno dobro, ki je na sebi (moralno) dobro, brž ko ga presojava estetsko, predstaviti manj kot lepo in bolj kot sublimno, tako torej, da zbuja bolj občutje spoštovanja (ki zaničuje dražljaj), kakor pa ljubezni in zaupljivega nagnjenja. Ker se človeška narava s tem dobrim ne ujema sama od sebe, ampak le s silo, ki jo um stori čutnosti. In narobe, tudi to, kar se imenuje sublimno v naravi zunaj nas ali tudi v nas (npr. določeni afekti), je predstavljeno in postane interesantno zgolj kot moč čudi, da s pomočjo moralnih načel premaguje določene ovire čutnosti.

Nekoliko se bom ustavil pri tej točki. Ideja dobrega z afektom se imenuje *entuziazem*. Zdi se, da je to stanje čudi sublimno, in sicer do te mere, da ponavadi trdijo, da ni mogoče brez entuziazma opraviti nič velikega. A vsak afekt<sup>2</sup> je slep, bodisi pri izbiri svojega smotra, bodisi v njegovem uresničenju, če je bil smoter dan z umom: afekt je namreč tisto gibanje čudi, zaradi katerega le-ta ni sposobna svobodno pretehtati načel, da bi se določala z ozirom nanje. Torej na noben način ne zasluži, da bi ugajala umu. Kljub temu pa je entuziazem estetsko gledano sublimen, saj je napenjanje sil s pomočjo idej, ki dajejo čudi veliko močnejši in trajnejši polet od gonila s čutnimi predstavami. Vendar pa je (kar

2. Afekti se specifično razlikujejo od *strasti*. Prvi se nanašajo zgolj na občutje, druge pa sodijo k zmožnosti želenja in so nagnjenja, ki otežkočajo ali onemogočajo slehermo določljivost svobodne volje z načeli. Afekti so viharni in nenaklepni, strasti so trajne in premišljene: tako je nejevolja kot bes afekt; a kot sovražstvo (maščevalost) je strast. Strasti ne moremo nikoli in v nobenem oziru imenovati sublimno; v afektu so namreč svobodni čudi sicer postavljene *ovire*, v strasti pa je ta svoboda odpravljena.

je videti nenavadno) celo *odsotnost afektov* (*apathia, phlegma in significatu bono*) v čudi, ki odločno sledi svojim nespremenljivim načelom, sublimna, in to celo v daleč bolj odličnem pomenu, ker je na njeni strani hkrati tudi ugajanje čistega uma. Edino taka vrsta čudi se imenuje *plemenita*, ta izraz pa je nato razširjen na stvari, npr. na stavbo, na oblačilo, na pisavo, telesno držo ipd., in sicer v meri, v kateri te stvari ne zbujejo toliko *začudenja* (afekt v predstavi novosti, ki presega pričakovanje), ampak vse prej *občudovanje* (začudenje, ki ga, ko se novost izgubi, ni konec), to pa se dogaja, kadar se ideje v svojem prikazu nenamerno in brez umetnosti ujemaajo z estetskim ugajanjem.

Vsak afekt *korenjaške* vrste (tisti, ki zbuja zavest o naših močeh, da premagamo vsak odpor) (*animi strenui*), je *estetsko sublimen*, npr. bes, celo obup (in sicer *ogorčeni* obup, nikakor pa ne *rezignirani* obup). Afekt, kjer se *raztalimo* (tako da postane samo prizadevanje, da se upremo, predmet neugodja) (*animus languidus*), pa ne vsebuje nič *plemenitega*, lahko pa ga štejemmo k čutno lepemu. Zaradi tega obstaja tudi zelo veliko različnih *čustev* [*Rührungen*], katerih moč lahko naraste vse do afekta. Naša čustva so *pogumna* ali *panežna*. Če nežna čustva narastejo vse do afekta, niso nič vredna; če se kdo k temu nagiba, se to imenuje *sentimentalnost*. Sočustvujoča bolečina, ki je ni mogoče potolažiti, ali pa se ji, če zadeva izmišljeno zlo, zavestno prepuščamo, in sicer vse do varljive fantazije, da gre za resnično bolečino, izpričuje nežno, a hkrati šibko dušo, ki kaže sicer lepo stran, a lahko zanjo rečemo le, da je fantazijska, ne pa, da je sublimna. Romani, jokave drame, puhli nravni predpisi, ki se spogledujejo z namerami, ki jih (napačno) imenujejo plemenite, saj zaradi njih srce v resnici vene, ni več občutljivo za strogi predpis dolžnosti in je brez vsakega spoštovanja za dostojanstvo človeštva v naši osebi in za pravico ljudi (kar je nekaj povsem drugega od njihove srečnosti), tako kot je nasploh nesposobno za vsa trdna načela; celo religiozni govor, ki namesto čile odločnosti, da sile, s katerimi razpolagamo kljub vsej naši šibkosti, uporabimo za zmago nad nagnjenji, priporoča ponižno, pritlehno prikupovanje in prilizovanje, ki se odpoveduje vsakemu zaupanju v našo lastno zmožnost, da se upremo zlu v nas; napačna ponižnost, ki vidi v samozaničevanju, v cvilečem hinavskem kesanju edini način, kako ugajati najvišjemu Bitju: vse to se ne ujema niti s tem, kar bi bilo mogoče šteti za lepoto, še manj s tem, kar bi lahko sodilo k sublimnosti čudi.

A tudi viharna gibanja čudi, tudi če so pod imenom povzdignjenosti povezana z idejami religije, ali pa, kot nekaj, kar sodi zgolj h kulturi, z idejami, ki vsebujejo družbeni interes, si ne morejo, naj še tako napenjajo upodobitveno moč, lastiti

časti *sublimnega* prikaza, če ne ostane za njimi uglašenosť čudi, ki vpliva, pa čeprav le posredno, na zavest o njeni moči in odločnosti za to, kar vsebuje čisto intelektualno smotrnost (za to, kar je nadčutno). Drugače sodijo namreč vse te emocije le k *motoriki*, ki jo cenimo zaradi zdravja. Prijetna medlost, ki sledi takemu pretresu zaradi igre afektov, je uživanje v dobrem počutju zaradi vzpostavljene ravnotežja različnih življenjskih sil v nas, to uživanje pa ima naposled isti učinek kot tisto, ki je tako prijetno sladostnim Vzhodnjakom, kadar se prepuščajo temu, da njihovo telo tako rekoč pregnetejo in da vse njihove mišice in sklepe nežno pritiskajo in upogibajo; le da je v prvem primeru gibalno načelo večinoma v nas samih, tu pa je nasprotno v celoti zunaj nas. Tako si marsikdo domišlja, da ga je pridiga povzdignila, v resnici pa ni bilo zgrajeno nič (nikakršen sistem dobrih maksim); ali pa, da ga je žaloigra izboljšala, čeprav je v resnici zgolj vesel zaradi uspešno pregnanega dolgočasja. Torej se mora sublimno vselej nanašati na *način mišljenja*, se pravi, na maksime, ki idejam uma in temu, kar je intelektualno zagotavljajo premoč nad čutnostjo.

Ne sme nas skrbeti, da bo občutje sublimnega zaradi takega abstraktnega načina prikaza, ki je z ozirom na čutnost popolnoma negativen, kaj izgubil; upodobitvena sicer resda ne more najti ničesar, kar bi presegalo čutnost in česar bi se lahko oprijela, vendar pa se čuti zaradi te odstranitve pregrad čutnosti tudi neomejeno: in tista abstrakcija je torej prikaz neskončnega, ki sicer prav zato ne more biti nikoli kaj drugega od zgolj negativnega prikaza, ki pa vendarle razširja dušo. Nemara ni bolj sublimnega mesta v zakoniku Židov kakor je to zapoved: Ne smeš si ustvariti ne podobe, ne prispodobe ne tega, kar je na nebu, ne tega, kar je na zemlji, ne tega, kar je pod Zemljo itn. Edino ta zapoved je sposobna razložiti entuziazem, ki ga je židovskemu ljudstvu v njegovem nravnem obdobju zbujala njegova religija, kadar se je primerjalo z drugimi ljudstvi, ali pa tisti ponos, ki ga daje mohamedanstvo. Isto velja tudi za predstavo moralnega zakona in za zasnovu za moralnost v nas. Povsem napačno je bati se, da ne bo moralnost, če jo oropamo vsega, kar lahko priporoča čutom, vsebovala nobene gibalne sile ali nobenega čustva, pač pa samo hladno brezživljenjsko pritrjevanje. Dogaja se ravno obratno: tam, kjer čuti ne vidijo pred seboj ničesar več, ostala pa je ideja nravnosti, ki je ni mogoče spregledati in izbrisati, bi bilo polet neomejene upodobitvene moči prej potrebno zadržati, da ne bi segel vse do entuziazma, ne pa da se zaradi strahu pred nemočjo teh idej zatekamo po pomoč k podobam in otročjemu aparatu. Prav zato so vlade tudi rade dopustile, da so se religije bogato opremile s takimi dodatki, s čemer so skušale podaniku odvzeti ne le trud, ampak hkrati tudi zmožnost, da razširi svoje duševne moči

čez pregrade, ki mu jih samovoljno postavljajo in ki omogočajo, da z njim, ker je pasiven, lažje ravnajo.

Ta čisti, zgolj negativni prikaz npravnosti, ki povzdiguje dušo pa nasprotno ne vsebuje nobene nevarnosti *sanjarjenja*, ki je *blodnja hoteti videti nekaj čez vse meje čutnosti*, se pravi, hoteti sanjati (noretiti z umom) v skladu z načeli, in to ravno zato, ker je prikaz v prvem primeru zgolj negativen. Dejstvo, da *ideje svobode ni mogoče dohnati*, zapira namreč pot vsakemu pozitivnemu prikazu: moralni zakon pa je v nas sam na sebi zadostno in izvorno določujoč, tako da nam niti ne dopušča, da bi se ozirali po kakem določljivem razlogu zunaj njega samega. Če lahko primerjamo entuziazem z *norostjo* [*Wahnsinn*], potem lahko sanjarjenje primerjamo z *blodnjo* [*Wahnwitz*], taka blodnja pa se od vsega še najmanj ujema s sublimnim, ker je zaradi praznega sanjarjenja smešen. Upodobitvena moč je v entuziazmu kot afektu brez vajeti, v sanjarjenju kot ukoreninjeni tuhtajoči strasti je brez pravil. Entuziazem je naključje, ki mine in včasih zadane tudi najbolj zdravo pamet; sanjarjenje pa je bolezen, ki razum razrva.

*Preprostost* (smotrnost brez umetnosti) je tako rekoč stil narave v sublimnem, tako kot je tudi stil v npravnosti, ki je druga (nadčutna) narava, o kateri poznamo le zakone, ne da bi mogli z zrenjem doseči nadčutno zmožnost v nas, ki vsebuje razlog te zakonodaje.

Pripomniti je treba še tole: čeprav se tako ugajanje, ki ga zbujajo lepo, kot ugajanje, ki ga zbujajo sublimno, jasno razlikujeta od ostalih estetskih presojanj ne le po občini *sporočljivosti*, pač pa tudi po tem, da vsebujeta zaradi te lastnosti interes v odnosu do družbe (v kateri je mogoče to ugajanje sporočiti), velja vendarle *izločitev iz vse družbe* za nekaj sublimnega, če počiva na idejah, ki presegajo vsak čutni interes. Če smo sami sebi zadostni, če torej ne potrebujemo družbe, ne da bi bili zato nedružabni, se pravi, ne da bi ji skušali ubežati, se s tem bližamo sublimnemu, tako kot vedno, kadar se dvignemo nad potrebe. Umikati se ljudem zaradi *mizantropije*, ker jih sovražimo, ali zaradi *antropofobije* (strahu pred ljudmi), ker se jih kot naših sovražnikov bojimo, pa je deloma grdo, deloma pa vredno zaničevanja. Vendar pa obstaja neka mizantropija (ki se imenuje tako v zelo posrednem pomenu), katere zasnovano je ponavadi mogoče najti na starost v čudi mnogih dobronamernih ljudi, ki je sicer, kar zadeva *dobronamernost*, sicer dovolj filantropska, vendar pa jo je dolgo žalostno izkustvo močno oddaljilo od *zadovoljstva* z ljudmi: o njej pričajo težnja k umaknjenosti, fantastična želja, da bi preživeli svoje življenje na odmaknjeni kmetiji, ali tudi (pri mlajših osebah) sanje o srečnem življenju z maloštevilno družino na osamljenem otoku, ki ga ostali svet ne pozna, ki jih znajo romanopisci ali pesniki



robinzonad tako dobro uporabiti. Lažnivost, nehvaležnost, nepravičnost, otročja vsebina smotrov, ki jih imamo sami za pomembne in velike, smotrov, ki jih ljudje uresničujejo tako, da drug drugemu povzročajo vsa možna zla, so tako zelo v nasprotju z idejo tega, kar bi lahko bili, če bi hoteli, in tako zelo nasprotujejo živahni želji, da bi videli v njih nekaj boljšega, da se zdi, da ljudi ne bi morali sovražiti, če jih že ne moremo ljubiti, odpoved vsem družabnim radostim le majhna žrtev. Ta žalost, ne zaradi hudega, ki ga je usoda naložila drugim ljudem (vzrok te žalosti je simpatija), pač pa zaradi hudega, ki si ga povzročajo sami (tu temelji na antipatiji v načelih), je sublimna, ker temelji na idejah, medtem ko lahko prva žalost kvečjemu velja za lepo.- Duhoviti in nič manj temeljiti *de Saussure* pravi v svojem potopisu po Alpah o *Bonhomme*, gorovju v Savoiji, tole: »tam vlada določena *pusta žalost*«. Torej je poznal tudi *zanimivo* žalost, ki jo povzroča pogled na puščavo, kjer bi ljudje prav radi živeli, samo da jim ne bi bilo več treba videti in slišati sveta, in ki torej ne sme biti negostoljubna do te mere, da omogoča ljudem le skrajno težavno bivanje.- To pripominjam le zato, da bi spomnil na to, da lahko tudi otožnost (ne pa potrte žalosti) štejemo med *čile* afekte, če temelji v moralnih idejah; če pa temelji na simpatiji in je kot taka tudi ljubezniva, pa sodi zgolj k *razpuščenim* afektom. S tem sem želel opozoriti na uglašenost čudi, ki je le v prvem primeru *sublimna*.

\* \* \*

S transcendentalno ekspozicijo estetskih sodb, ki smo jo tu izpeljali, lahko sedaj primerjamo fiziološko, s katero so se ukvarjali *Burke* in mnogi drugi možje prodornega duha, na ta način pa bomo videli, kam pelje zgolj empirična ekspozicija sublimnega in lepega. *Burke*, ki zasluži, da ga štejemo za najznamenitejšega avtorja takšne obravnave, pravi tako tole: (str. 223 njegovega dela): »da temelji občutek sublimnega na nagonu samoohranitve in na *strahu*, se pravi, na bolečini, ki proizvaja, ker ne gre tako daleč, da bi zares razdejala telesne dele, gibanja, ki čistijo tanjše ali debelejšje žile od nevarnih in neprijetnih zamaškov in lahko zato zbujajo prijetne občutke, ne sicer ugodja, pač pa neke vrste dobrodejnega srha, neko mirovanje, ki je povezano z grozo«. Lepo, ki ga *Burke* utemeljuje na ljubezni (od katere pa je treba po njegovem mnenju ločiti poželenje), povezuje (str. 251-252) s »popuščanjem, sprostitvijo in oslavitvijo telesnih vlaken, torej z omehčanjem, razpustitvijo, medlenjem, propadanjem, izničenjem, presihanjem zaradi zadovoljstva«. In tega načina razlage ne potrjuje le s primeri, v katerih lahko upodobitvena moč zbudí v nas občutje lepega in

sublimnega ne le v povezavi z razumom, ampak celo s čutnim občutkom.- Kot psihološka opažanja so te analize fenomenov naše čudi nadvse lepe in nudijo obilo snovi za najbolj cenjene raziskave empirične antropologije. Prav tako ni mogoče zanikati, da je mogoče vse predstave v nas, najsi so objektivno zgolj čutne, ali pa povsem intelektualne, vendarle subjektivno povezati z zadovoljstvom ali bolečino, pa če je oboje še tako neopazno (ker vse predstave aficirajo občutje življenja in ne more biti nobena izmed njih, kolikor je modifikacija subjekta, indiferentna); še več, da sta, kakor je trdil Epikur, *zadovoljstvo* in *bolečina* v zadnji instanci vendarle telesna, ne glede na to, ali je njun vir v domišljiji ali pa v razumskih predstavah: življenje je namreč brez občutja telesnega organa zgolj zavest o lastni eksistenci, ne pa občutje o dobrem ali slabem počutju, se pravi, o stimulaciji ali blokadi življenjskih sil; ker je čud sama zase v celoti življenje (samo življenjsko načelo) in je treba iskati ovire ali podpore zunaj nje in vendarle v človeku samem, torej v povezavi z njegovim telesom.

Če pa ugajanje, ki ga zbuja predmet, v celoti umeščamo v zadovoljstvo, ki ga predmet povzroča z dražljajem ali čustvom, tudi ni potrebno, da bi komu *drugemu* prisojali, da bo soglašal z estetsko sodbo, ki jo *izrekamo* sami, saj glede tega vsakdo upravičeno upošteva zgolj svoj zasebni čut. A to tudi pomeni, da izgine v celoti vsaka cenzura okusa, razen če ne bi hoteli primera, ko drugi naključno soglašajo v svojih sodbah, postaviti kot *zapoved* za naše lastno strinjanje. Temu načelu pa se bomo verjetno upirali, sklicujoč se na naravno pravo, da sodbo, ki počiva na neposrednem občutju lastnega dobrega počutja, preizkusimo z lastnim čutom, ne pa z čutom drugih.

Če torej sodba okusa ne sme veljati za *egoistično*, ampak mora biti glede na svojo notranjo naravo, se pravi, zaradi nje same, ne pa zaradi primerov, ki jih dajejo o svojem okusu drugi, nujno *pluralistična*; če jo cenimo kot sodbo, ki sme hkrati zahtevati, da se mora vsakdo z njo strinjati, tedaj mora temeljiti na nekem (objektivnem ali subjektivnem) načelu a priori, do katerega ne moremo nikoli priti s preiskovanjem empiričnih zakonov v spremembah čudi, saj lahko z njihovo pomočjo spoznamo le, kako sodimo, ne zapovedujejo pa, kako naj sodimo, in to celo tako, da je zapoved *brezpogojna*; prav to pa predpostavljajo sodbe okusa, ki hočejo *neposredno* povezanost ugajanja s predstavo. Zato lahko sicer vedno začnemo z empirično ekspozicijo, da bi dobili snov za preiskovanje, vendar pa je transcendentalni pretres te zmožnosti možen, in sodi bistveno h kritiki okusa. Če bi namreč okus ne imel načela a priori, bi bilo nemogoče, da usmerja sodbe drugih in da o njih vsaj z videzom upravičenosti izreka sodbe, s katerimi jih potrjuje ali zavrača.

G. W. F. Hegel

## ESTETIKA

(Odlomki)

### Položaj umetnosti v razmerju do končne dejanskosti ter do religije in filozofije

[...]

1. Forma *čutnega zora* torej pripada *umetnosti*, tako da je umetnost ta, ki zavesti prikazuje resnico v čutni upodobitvi, in sicer čutni upodobitvi, ki ima v sami tej svoji pojavnosti nek višji, globlji smisel in pomen, vendar ne da bi hotela s čutnim medijem zaobseči pojem kot tak v njegovi občosti; kajti prav *enotnost* pojma in individualne pojavnosti je bistvo lepote in njene umetniške produkcije. V umetnosti, posebej v poeziji, se seveda ta element uresničuje tudi v *elementu predstave* in ne samo v čutni vnianjosti; toda tudi v tej najduhovnejši umetnosti je prisotna združitev pomena in njegove individualne upodobitve – četudi za predstavno zavest – in vsaka vsebina je dojeta in prenesena v predstavo na neposreden način. Nasploh je potrebno takoj ugotoviti, da umetnost, ker ima za svoj pravi predmet resnično, duha, le-tega ne more ponazoriti s posebnimi naravnimi predmeti kot takimi, npr. s Soncem, Luno, Zemljo, zvezdami itn. Takšni in tem podobni predmeti so seveda čutne eksistence, toda posamične, ki same zase ne ponazarjajo duhovnega.

Če smo torej umetnosti dodelili to absolutno mesto, smo s tem izrecno pustili ob strani že zgoraj omenjeno predstavo, ki umetnost uporablja za mnogovrstne druge vsebine in siceršnje tuje interese. *Religija*, nasprotno, umetnost dovolj pogosto uporablja, da bi religiozno resnico približala občutenju ali ponazorila za fantazijo, seveda pa je v tem primeru umetnost v službi njej različnega področja. Kjer pa je umetnost navzoča v svoji najvišji popolnosti, tam *umetnost* prav s svojim slikovnim [*bildlicher*] upodabljanjem na najustreznejši in najbistvenejši način eksponira vsebino resnice. Tako je bila pri Grkih npr. umetnost najvišja forma, v kateri si je ljudstvo predstavljalo bogove in dobivalo zavest o resnici. Zato so grški pesniki in umetniki postali ustvarjalci njihovih bogov, se pravi, umetniki so dali narodu določeno predstavo

o početu, življenju, učinkovanju božanskega, torej določeno vsebino religije. In sicer ne tako, kot da bi te predstave in nauki že bili navzoči *pred* poezijo, na abstrakten način zavesti kot obči religiozni stavki in določila mišljenja in potem še od umetnikov oblečeni v podobe in na zunaj obdani z nakitom poezije, temveč je način umetniške produkcije bil takšen, da so ti pesniki tisto, kar je v njih kipelo, lahko izdelali *samo* v tej formi umetnosti in poezije. Na drugih stopnjah religiozne zavesti, katerih religiozna vsebina je manj primerna za umetniški prikaz, pa umetnost ohranja v tem oziru bolj omejen prostor.

To bi bil izvorni, resnični položaj umetnosti kot prve neposredne samozadovoljlitve absolutnega duha.

Kot pa ima torej umetnost v naravi in končnih področjih življenja svoj *prej*, prav tako ima tudi svoj *potem*, se pravi krog, ki njen način dojemanja in prikazovanja absoluta spet presega. Kajti umetnost ima še v sebi sami mejo in zato prehaja v višje forme zavesti. Ta omejitev pa tudi določa mesto, kamor mi zdaj v današnjem življenju navadno uvrščamo umetnost. Nam umetnost ni več najvišji način eksistence resnice. Nasploh se je misel že zgodaj usmerila proti umetnosti kot počutujoči [*versinnlichende*] predstavi božanskega; npr. pri Judih in Mohamedancih, da, celo pri Grkih, saj je že Platon dovolj močno oponiral bogovom Homerja in Hesioda. Z napredovanjem omike nasploh pri vsakem narodu nastopi čas, ko umetnost napotuje preko same sebe. Tako so npr. historični elementi krščanstva, pojavitev Kristusa, njegovo življenje in smrt, dali predvsem slikarski umetnosti raznolike možnosti za izoblikovanje in Cerkev sama je umetnost gojila ali dopuščala; ko pa sta gon vedenja in raziskovanja ter potreba po notranji duhovnosti privedla do reformacije, je bila tudi religiozna predstava odpoklicana iz čutnega elementa ter zvedena na notranjost čudi [*des Gemüts*] in mišljenja. Na ta način je to, kar je *po* umetnosti, notranja potreba duha, da bi dosegel zadovoljitev samo v svoji lastni notranjosti kot resnični formi resnice. Umetnost v svojih začetkih še dopušča prostor misterioznemu, skrivnostnim slutnjam in hrepenenju, saj njene tvorbe svoje polne vsebine še niso popolnoma izrazile v slikovnem zoru. Ko pa je popolna vsebina v umetniških upodobitvah povsem izražena, se daljnovidni duh obrne od te objektivnosti nazaj v svojo notranjost ter to objektivnost zavrne. Takšen je naš čas. Lahko pač upamo, da se bo umetnost vedno bolj stopnjevala in izpopolnjevala, toda njena forma ni več najvišja potreba duha. Naj se nam grške podobe bogov zdijo še tako odlične in naj so Bog oče, Kristus in Marija še tako dostojanstveno in dovršeno prikazani – nič ne pomaga, svojega kolena vendar ne upognemo več.

2. Naslednje območje, ki presega kraljestvo umetnosti, pa je religija. Forma zavesti *religije je predstava*, saj absolut iz predmetnosti umetnosti prenese v notranjost subjekta in ta je sedaj predstavi dan na subjektiven način, tako da srce in čud, notranja subjektivnost nasploh, postaneta glavni moment. To napredovanje od umetnosti k religiji lahko označimo tako, da rečemo, da je umetnost za religiozno zavest le *ena* plat. Če namreč umetnina resnico, duha kot objekt prikazuje na čutni način in to formo absoluta izbere kot primerno, potem religija k temu doda notranjo pobožnost [*die Andacht*], ki je v odnosu do absolutnega predmeta. Kajti k umetnosti kot taki pobožnost ne spada. Nastopi šele tako, da zdaj subjekt prav to, kar umetnost objektivira kot zunanjo čutnost, pusti vdreti v čud in se z njim tako identificira, da postane ta *notranja* prisotnost v predstavi in notranjosti občutenja bistveni element obstoja absoluta. Pobožnost je ta kult občestva v njegovi najčistejši, najnotranjejši, najsubjektivnejši formi; kult, v katerem je objektivnost hkrati použita in prebavljena in katerega vsebina je sedaj brez te objektivnosti postala last srca in čudi.

3. In končno je *tretja forma* absolutnega duha *filozofija*. Kajti religija, v kateri je Bog za zavest sprva zunanji predmet, ker se šele moramo podučiti, kaj Bog je in kako se je razodel in se razodeva, se sicer giblje v elementu notranjosti, žene in izpolnjuje občestvo; toda notrinskost [*die Innerlichkeit*] pobožnosti čudi in predstave ni najvišja forma notrinskosti. Kot to čisto formo vedenja je treba pripoznati svobodno *mišljenje*, v katerem se znanost zaveda iste vsebine in tako postane tisti duhovni kult, ki si s sistematičnim mišljenjem prisvoji in dojame tisto, kar je sicer le vsebina subjektivnega občutenja ali predstavljanja. Na ta način sta v filozofiji obe strani, umetnost in religija, združeni: *objektivnost* umetnosti, ki je tu sicer izgubila zunanjo čutnost, a jo je zato zamenjala z najvišjo formo objektivnega, s formo *misli*, in *subjektivnost* religije, ki je izčiščena do subjektivnosti *mišljenja*. Kajti mišljenje je po eni plati najnotranjejša, najlastnejša subjektivnost in resnična misel, ideja, je hkrati najstvarnejša in najobjektivnejša občost, ki se šele v mišljenju lahko dojame v svoji lastni formi.

S to naznačitvijo razlike med umetnostjo, religijo in znanostjo se moramo tukaj zadovoljiti.

Čutni način zavesti je za človeka prvotnejši in zato so bile torej zgodnejše stopnje religije religije umetnosti in njene čutne upodobitve. Šele v religiji duha se sedaj tudi Boga zavedamo kot duha na višji, mislim ustrežnejši način, pri čemer se hkrati izkaže, da manifestacija duha v čutni obliki za duha ni resnično primerna.

Zdaj ko poznamo mesto, ki ga ima umetnost v območju duha in ki ga zavzema filozofija umetnosti med posebnimi filozofskimi disciplinami, moramo v tem splošnem delu najprej obravnavati *občo idejo* umetniško lepega.

Da pa bi prispeli do ideje umetniško lepega v njeni totaliteti, moramo spet preiti tri stopnje:

- *prva* se namreč ukvarja s *pojmom lepega nasploh*;
- *druga* z *naravno lepim*, katerega pomanjkljivost bo izkazala nujnost *ideala* kot *umetniško lepega*;
- *tretja* stopnja ima za predmet obravnavanja *ideal v njegovem udejanjenju* kot *umetniški upodobitvi* le-tega v *umetnini*.

[...]

### 3. Zvrsti dramske poezije in njeni glavni zgodovinski momenti

Če se na kratko ozremo na pot, ki smo ji sledili pri našem dosedanem obravnavanju, potem vidimo, da smo *najprej* dognali *princip* dramske poezije glede na njena obča in posebna določila kot tudi glede na njeno razmerje do publike; *drugič* smo videli, da drama, s tem ko uprizarja sklenjeno dejanje, ki se razvija vpricho nas, bistveno potrebuje popolni čutni prikaz, ki ga v skladu s pravili umetnosti prejme šele z dejansko gledališko izvedbo. Da pa bi dejanje lahko prešlo v to zunanjo realnost, je nujno, da je glede na poetično koncepcijo in izvedbo samo na sebi popolnoma določeno in skončano. To je mogoče doseči samo tako, da se dramska poezija, *tretjič*, razdeli na posebne *zvrsti*, ki svoj delno nasproten, delno pa to nasprotje posredujoč tip privzamejo iz razlike, v kateri se pojavijo tako smoter in značaji kot tudi boj in rezultat celotnega dejanja. Glavni strani, ki izhajata iz te razlike in se raznoliko zgodovinsko razvijata, sta tragično in komično kakor tudi izravnava [*Ausgleichung*] obeh načinov dojemanja, vse te plati pa šele v dramski poeziji dobijo tako bistven pomen, da so lahko temelj razdelitve na različne zvrsti.

Če se sedaj posvetimo približjemu pretresanju teh točk, moramo,

- *prvič*, izluščiti obči princip tragedije, komedije in takoimenovane drame;
- *drugič*, orisati značaj antične in moderne dramske poezije in njuno nasprotje, po katerem se omenjene zvrsti v svojem dejanskem razvoju medsebojno razlikujejo in
- *tretjič*, moramo naposled obravnavati konkretne oblike, ki sta jih znotraj tega nasprotja zmožni privzemanj posebno tragedija in komedija.

#### a. Princip tragedije, komedije in drame

Bistveni temelj razdelitve epske poezije na zvrsti je v razlikovanju, ali je v sebi substancialno, ki je upodobljeno na epski način, izraženo v svoji občosti, ali pa se o njem poroča v obliki objektivnih karakterjev, dejanj in dogodkov. Nasprotno se lirika členi po različnih stopnjah in načinih izražanja, po katerih je vsebina, kot notranji izraz subjektivnosti, z njo rahleje ali tesneje prepletena. Nazadnje lahko dramska poezija, katere središče tvorijo kolizije smotrov in karakterjev, kot tudi nujna razrešitev takšnega boja, izvede princip delitve na različne zvrsti samo iz razmerja, v katerem so *individui* do svojega *smotra* in njegove vsebine. Določenost tega razmerja namreč tudi odloča o posebnem

načinu dramskega razpora [*Zwiespalt*] in izhoda ter tako poda bistveni tip celotnega poteka v njegovi živi umetniški upodobitvi. Kot glavne točke, ki jih je v tem oziru potrebno premotriti, je na splošno treba izpostaviti tista momenta, katerih posredovanje tvori bistvo slehernega resničnega dejanja; po eni plati to, kar je po *substanci* vrlo [*Tüchtige*], veliko, kar je temelj svetne dejanske božanskosti kot pristne in na in za sebe večne vsebine individualnega karakterja in smotra; po drugi plati *subjektivnost* kot tako, v njenem prostem samodoločanju in svobodi. Na sebi in za sebe resnično se sicer v dramski poeziji, v kakršnikoli formi že je delovanje prikazano, izkaže kot dejansko odločujoče; določen način, na katerega je ta delujočnost ponazorjena, pa zadobi drugačno, celo nasprotno podobo, odvisno od tega, ali se je kot določujoča forma v individualnih, dejanjih in konfliktnih ohranila substancialna plat, ali nasprotno, stran subjektivne samovolje, neumnosti in sprevrženosti.

V tej zvezi moramo obravnavati principe naslednjih vrst:

- *prvič*, tragedije glede na njen substancialni izvorni tip;
- *drugič*, komedije, v kateri je subjektivnost kot taka gospodarica vseh razmerij in smotrov v hotenju in delovanju kot tudi v zunanji naključnosti;
- *tretjič*, drame, igre v ožjem pomenu besede, kot srednje stopnje med prvima dvema zvrstema.

α) Najprej bom na tem mestu samo na kratko omenil najsplošnejša temeljna določila *tragedije*, saj je njihove konkretnije posebnosti mogoče prikazati šele na podlagi različnih zgodovinskih razvojnih stopenj.

αα) Resnično vsebino *smotrov* tragičnega delovanja, ki jih privzemajo tragični individui, predstavlja krog substancialnih, samih zase upravičenih moči v človeškem hotenju: družinska ljubezen soproga, staršev, otrok, bratov in sester; dalje življenje države, državljanski patriotizem, vladarjeva volja; nadalje cerkveno življenje, vendar ne kot pobožnost, ki se odreka delovanju ali kot pobožno razsojanje človeškega srca o dobrem in o zlem v delovanju, temveč nasprotno, kot dejavno razvijanje in poseganje v dejanske interese in razmere. Podobne vrline imajo tudi pristno tragični *karakterji*. So vseskozi to, kar morejo in morajo biti po svojem pojmu: niso epsko razvita totaliteta, ampak so, čeravno sami v sebi živi in individualni, pa vendar le *ena* moč tega določenega karakterja, s katero se je le-ta, glede na svojo individualnost, neločljivo povezal z neko posebno platjo one uravnovešene življenjske vsebine in se zanjo hoče izpostaviti. Na tej višini, na kateri izginejo gole naključnosti neposredne individualnosti,



so tragični junaki dramske umetnosti, bodisi da so živi reprezentanti substancialnih sfer življenja ali sicer že v sebi svobodno utemeljeni veliki in trdni individui, takorekoč povzdignjeni v skulpture. In tako tudi po tej plati same na sebi abstraktne statue in podobe bogov bolje pojasnjujejo visoke tragične karakterje Grkov kot vse druge razlage in pripombe.

Na splošno lahko zategadelj rečemo, da je prava tematika izvorne tragedije božansko [*das Göttliche*]; toda ne božansko, ki je vsebina religiozne zavesti kot take, temveč božansko, ki stopa v svet in individualno delovanje, pa vendar v tej dejanskosti ne izgubi svojega substancialnega karakterja niti se ne zaobrne v svoje nasprotje. Duhovna substanca hotenja in udejstvovanja, ki ima takšno formo, je *nravnost* [*das Sittliche*]. Kajti nravnost, če jo razumemo v njeni neposredni uravnovečenosti in ne samo s stališča subjektivne refleksije kot formalno moralično, je božansko v svoji *svetni* realnosti, je substancialno, katerega tako posebne kot bistvene plati so gibalne vsebine resničnega človeškega delovanja in v delovanju samem eksplicirajo to svoje bistvo ter ga udejanjijo.

ββ) Toda zaradi principa posebnosti, ki mu je podrejeno vse, kar se poganja v realno objektivnost, so tako npravne moči kot delujoči junaki, z ozirom na svojo vsebino in svojo individualno pojavnost, *različni*. Če sedaj te posebne sile, kot zahteva dramska poezija, nastopijo v pojavni dejavnosti in se udejanjijo kot določen smoter nekega človeškega patosa, ki preide v delovanje, potem je njihovo soglasje odpravljeno in vzajemno vsaka zase nastopijo *druga proti drugi*. Individualno delovanje potemtakem hoče v določenih okoliščinah uveljaviti nek smoter ali karakter, ki ob teh predpostavkah, ker se v svoji za sebe dovršeni določenosti enostransko izolira, nujno proti sebi izzove nasprotni patos ter tako proizvede neizogibne konflikte. Izvorno tragično je torej v tem, da sta znotraj takšne kolizije obe strani nasprotja vsaka zase *upravičeni*, medtem ko sta po drugi plati vendarle sposobni resnično pozitivno vsebino svojega smotra in karakterja uveljaviti le kot negacijo in *kršitev* [*Verletzung*] druge, enako upravičene moči, ter zato v svoji nravnosti in zaradi nje prav tako zaideta v *krivdo*.

Splošnega razloga, zakaj so ti konflikti nujni, sem se pravkar že dotaknil. Npravna substanca je kot konkretna enotnost totaliteta *različnih* razmerij in moči, ki pa le nedejavno, kot blaženi bogovi, v nemotenem uživanju življenja izvršujejo delo duha. Vendar pa je prav tako v samem pojmu te totalitete, da iz sprva še abstraktne idealitete preide v realno dejanskost in svetno pojavnost. Tedaj je v naravi tega elementa, da se sama različnost, ki jo na osnovi določenih okoliščin privzemajo individualni karakterji, mora sprevreči v nasprotje in

kolizijo. Šele tako gre resnično zares s temi bogovi, ki na Olimpu, v fantazijskih nebesih in religioznih predstavah samo ždiho v mirnem spokoju in enotnosti, ko pa sedaj dejansko zaživijo kot določen patos neke človeške individualnosti, pa, ne glede na vso upravičenost, zaradi svoje določene posebnosti in njenega nasprotstva do drugih, vodijo v krivdo in krivico.

γγ) S tem pa je postavljeno neposredovano protislovje, ki sicer stopi v realnost, vendar se v njej ne more obdržati kot substancialno in resnično dejansko, ampak je njegova prava pravica samo v tem, da se kot protislovje *odpravi*. Tako upravičena kot tragični smoter in karakter, tako nujna kot tragična kolizija, je zatorej, *tretjič*, tudi tragična razrešitev tega razpora. S tragično razrešitvijo se namreč večna pravičnost uresničuje v smotrih in individuih tako, da s propadom individualnosti, ki moti njen mir, vzpostavi npravno substanco in enotnost. Kajti dasiravno se karakterji odločajo za to, kar je samo v sebi veljavno, lahko to na tragični način izvršijo vendarle samo protislovno skozi enostranost, ki kršitveni [*in verletzender Einseitigkeit*]. Resnično substancialno, ki se mora udejanjiti, pa ni boj posebnosti, pa četudi je ta boj bistveno utemeljen v pojmu svetne realnosti in človeškega delovanja, temveč sprava [*die Versöhnung*], v kateri se določeni smotri in individui brez kršitve in nasprotja soglasno udejavljajo. V tragičnem izhodu je potemtakem odpravljena le *enostranska* posebnost, ki se tej harmoniji ni zmogla podrediti in je sedaj v tragiki svojega delovanja, če se sebi in svoji nameri ne more odreči, v vsej svoji totaliteti prepuščena propadu ali se vsaj čuti primorana, da se, če to zmore, odpove uveljavitvi svojega smotra. V tem oziru je po Aristotelu, kot je znano, resnični učinek tragedije v tem, da naj vzbuja *strah* in *sočutje* ter ju očiščuje. Aristotel s to trditvijo ni mislil zgolj mojega subjektivnega občutja strinjanja ali nestrinjanja, prijetnega ali neprijetnega, privlačnega ali odbijajočega, teh najpovršnejših določil, ki so jih šele v novejšem času hoteli narediti za princip odobravanja in neodobravanja. Kajti umetniškemu delu mora biti bistveno le to, da predstavi, kar je v skladu z umom in resnico duha, in da bi ta princip raziskali, je nujno, da svojo pozornost usmerimo na povsem druge vidike. Zato tudi pri tem Aristotelovem izreku ne smemo upoštevati le golega občutja strahu in sočutja, temveč princip *vsebine*, katere umetniško primerna pojavnost naj nas očisti teh občutkov. Človeka je lahko po eni strani strah sile zunanjega in končnega, po drugi strani pa oblasti [*Gewalt*] na-in-za-sebe-bivajočega. Česar pa se mora človek resnično bati, ni zunanje nasilje in njegovo zatiranje, temveč se mora bati npravne moči, ki je določilo njegovega lastnega svobodnega uma in hkrati večna in nedotakljiva, ki jo, če se ji zoperstavi, izzove proti samemu

sebi. Kakor strah ima tudi sočustvovanje dvoje predmetov. Prvi zadeva običajno ginjenost, tj. simpatijo z nesrečo in trpljenjem drugih, kar je občuteno kot nekaj končnega in negativnega. S takšnim obžalovanjem so še posebej takoj pri roki malomeščanke. Plemenit in velik človek pa noče takšnega pomilovanja in obžalovanja. Kajti kolikor je poudarjena le nična stran, negativnost nesreče, je s tem izraženo neko podcenjevanje nesrečnika. Resnično sočutje je, nasprotno, simpatija s hkratnim npravnim upravičenjem trpečega, z afirmativnim in substancialnim, ki mora biti v njem navzoče. S takšnim sočutjem nas lumpi in podleži ne morejo navdati. Če naj torej tragični karakter, potem ko nas je navdal s strahom pred ranjeno npravnostjo, s svojo nesrečo vzbudi tragično simpatijo, potem mora biti v samem sebi vsebinsko bogat in pošten [*tüchtig*]. Kajti samo resnična vsebina lahko prodre v plemenito srce in ga pretrese v njegovi globini. Zaradi tega torej tudi ne smemo interesa za tragični izhod zamenjevati s preprosto zadostitvijo, ki naj bi ga v nas vzbudilo sočutje z neko žalostno zgodbo, z nesrečo kot nesrečo. Takšni žalostni dogodki lahko človeka zadenejo mimo njegove udeležbe [*Dazutun*] in krivde, zgolj zaradi prepleta zunanjih naključij in relativnih okoliščin, zaradi bolezni, izgube premoženja, smrti itn. In v tem primeru bi moral biti naš edini pravi interes gorečnost, da prihitimo in pomagamo. Če to ni mogoče, so slike žalosti in bede le srce trgajoče. V nasprotju s tem je resnično tragično trpljenje delujočim junakom naloženo samo kot posledica njihovega lastnega, prav tako upravičenega kot tudi spričo kolizije krivega dejanja, za katerega tudi morajo zastaviti svoje celotno sestvo.

Zato je od golega strahu in tragične simpatije pomembnejši občutek *sprave*, ki nam ga tragedija nudi s prikazom večne pravičnosti, ki s svojo absolutno oblastjo [*Walten*] posega v relativno upravičenost enostranskih smotrov in strasti, ker ne more trpeti, da bi se konflikt in protislovje npravnih sil, ki so po svojem pojmu enotne, v resnični dejanskosti zmagovito uveljavila in ustalila.

Ker pa zavoljo tega principa tragično temelji predvsem na prikazu takšnega konflikta in njegove rešitve, je torej hkrati edino dramska poezija, po svojem celokupnem načinu predstavitve, sposobna tragično, v vsem njegovem obsegu in poteku, narediti za princip umetniškega dela in ga popolnoma izoblikovati. Iz tega razloga sem tudi šele zdaj izkoristil priložnost, da spregovorim o tragični koncepciji, čeprav raznovrstno učinkuje tudi v drugih umetnostih, četudi v manjši meri.

β) Če torej v tragediji na spravni način zmaguje večno substancialno, s tem ko bojujoči se individualnosti odreka le napačno enostranost, pozitivnost

hotenja v njegovem ne več razpornem, afirmativnem posredovanju pa prikazuje kot to, kar je potrebno ohraniti, potem je v *komediji* obratno *subjektivnost* tista, ki v svoji neskončni gotovosti ohranja premoč. Kajti pri ločevanju dramske poezije na različne zvrsti lahko zoperstavimo le ta dva temeljna momenta dejanja. V tragediji individui propadejo zaradi enostranosti svojega čvrstega hotenja in karakterja ali pa morajo resignirano sprejeti tisto, čemur so se sami zoperstavili na substancialen način; v komediji pa nam je s smehom individuov, ki preko sebe in v sebi vse razrešijo, ponazorjena zmaga njihove v sebi vendarle gotove subjektivnosti.

αα) Splošna podlaga komedije je potemtakem svet, v katerem se je človek kot subjekt popolnoma zagospodaril vsemu tistemu, kar je sicer zanj bistvena vsebina njegove vednosti in delovanja; svet, katerega smotri zaradi svoje lastne nebistvenosti propadejo. Demokratičnemu ljudstvu npr., s sebičnimi državljani, ki so prepirljivi, lahkomiseln, napihnjeni, brez vere in spoznanja, čvekavi, bahaški in domišljavi, takšnemu ljudstvu ni pomoči; zaradi svoje neumnosti propade. Vendar še ni vsako brezsubstancialno delovanje že zavoljo svoje ničnosti komično. V tem oziru se pogosto *smešno* [*das Lächerliche*] zamenjuje s pravim *komičnim*. Smešen je lahko vsak kontrast med bistvom in njegovim pojavom, med smotrom in sredstvom; protislovje, s katerim pojav odpravi samega sebe in smoter v svoji realizaciji samega sebe prikrajša za svoj cilj. Za komično pa moramo postaviti še globljo zahtevo. Pregrehe ljudi npr. niso nič komičnega. Zelo suhoparen dokaz tega nam daje satira, kolikor v čim bolj kričečih barvah slika protislovje dejanskega sveta nasproti temu, kar bi naj bil krepostni človek. Tudi ni treba, da so neumnosti, nesmisel, norčije same po sebi komične, čeprav se jim smejimo. Nasploh ni mogoče najti nič bolj nasprotujočega kot reči, ki se jim ljudje smejijo. Najbolj plehko in najneokusnejše jih lahko pripravi do smeha in pogosto se enako zavzeto smejijo najpomembnejšemu in najglobljemu, če se v njem le kaže katerakoli povsem nepomembna plat, ki je v protislovju z njihovo navado in dnevnim izkustvom. Smeh je tedaj le izraz samozadovoljne pameti, znak, češ tudi oni so tako modri, da prepoznajo takšen kontrast in da so vzvišeni nad njim. Prav tako obstaja smeh norčevanja, poroga, obupa itn. H komičnem pa nasploh sodita neskončna dobrovoljnost [*Wohlgemutheit*] in zaupanje, to, da si vseskozi vzvišen nad svojim lastnim protislovjem, ne pa v njem nesrečen in zagrenjen, sodita blaženost in voljnost subjektivnosti, ki, sama sebe gotova, lahko prenese razkroj [*Auflösung*] svojih smotrov in realizacij. Togi razum je tega najmanj sposoben ravno tam, kjer se s svojim obnašanjem pred drugimi najbolj osmeši.

ββ) Kar se поблиže tiče narave vsebine, ki je lahko predmet komičnega dejanja, o tem se želim tukaj na splošno dotakniti le naslednjih točk.

Prvič so po eni strani smotri in karakterji na sebi in za sebe brez substance in protislovni ter zato nesposobni, da se uveljavijo. Skopost npr., tako z ozirom na to, kar namerava, kot tudi zaradi malenkostnih sredstev, ki se jih poslužuje, se že v osnovi kaže kot sama v sebi nična. Zakaj skopost vzame mrtvo abstrakcijo bogastva, denar kot tak, za zadnjo realnost, pri kateri se zaustavi in želi doseči konkretno zadovoljitev tega golega užitka, z odrekanjem vsem drugim, medtem ko vendar v tej nemoči svojega smotra in svojih sredstev zoper zvijačnost, prevaro itn., ne more priti do cilja. Če pa individuum svojo subjektivnost *resno* spoji s tako, v sebi sami napačno vsebino, kot da je celotna vsebina njegove eksistence, tako da je, če se mu le-ta izmakne pod nogami, bolj ko se je je oklepal, toliko bolj v sebi nesrečen, potem takšnemu prikazovanju manjka pravo jedro komičnosti, kot povsod tam, kjer so še prisotni po eni strani neprijetnost razmer, po drugi pa goli posmeh in škodoželjnost. Bolj komično je zatorej, če naj bi bili na sebi nepomembni in nični smotri sicer izpeljani z videzom velike resnobe in obširnimi pripravami, subjektu pa, če svojo namero zgreši, prav zato, ker je hotel nekaj v sebi nepomembnega, dejansko nič ne propade, tako da se lahko s svobodno vedrino dvigne iz tega poraza.

Obrnjeno razmerje, *drugič*, se vzpostavi takrat, kadar se individui našopirijo v *substancialne* smotre in karakterje, za katerih izpolnitev pa so kot individui kar najmanj prikladen instrument. V tem primeru je substancialno postalo zgolj utvara, videz za sebe ali za druge, ki si sicer nadeva ugled in vrednost samega bistvenega, vendar ravno s tem smoter in individua, dejanje in karakter zaplete v protislovje, zaradi katerega se dosega umišljenega smotra in karakterja sama uniči. Te vrste so npr. Aristofanove *Zborovalke*, saj ženske, ki hočejo razmotriti in utemeljiti novo državno ureditev, ohranijo vso žensko muhavost in strast.

Tretji element ob teh prvih dveh predstavlja uporaba zunanjih naključnosti, iz katerih izhajajo mnogovrstne in nenavadne zapletene situacije, v katerih so smotri in njihovo izvajanje, notranji karakter in njegove zunanje razmere, postavljeni v komične kontraste in vodijo prav tako v komični razplet.

γγ) Ker pa komično nasploh v osnovi temelji na protislovnih kontrastih tako smotrov samih v sebi kot tudi njihove vsebine nasproti naključnosti subjektivnosti in zunanjih okoliščin, zato komično dejanje, celo nujneje kot tragično, potrebuje *razrešitev*. Namreč, protislovje na in za sebe resničnega in njegove individualne realnosti se v komičnem dejanju še globlje izraža.

Kar pa se v tej rešitvi uniči, ne more biti niti *substancialno* niti *subjektivnost* kot taka.

Kajti kot resnična umetnost se mora tudi komedija podrediti nalogi, da s svojo izvedbo ne prikazuje, na primer, na in za sebe umnega kot tisto, kar je v samem sebi napačno in propade, temveč nasprotno, kot tisto, kar norosti in nespameti, napačnim nasprotjem in protislovjem tudi v dejanskosti ne dopušča niti zmage in nazadnje niti obstoja. Iz resnične npravnosti v življenju atenskega ljudstva, iz pristne filozofije, resnične vere v bogove, pristne umetnosti, se Aristofan npr. ne norčuje, toda izrodki demokracije, iz katere so stara vera in stare navade izginile, sofistovščina, cmeravost in klavnost tragedije, površna klepetavost, prepirljivost itn., to čisto nasprotje resnične dejanskosti države, religije in umetnosti, vse to je tisto, kar v svoji sebe uničujoči norosti postavi na ogled. Šele v našem času je Kotzebueu lahko uspelo, da je nizkotnost proglasil za moralno odličnost in olepševal ter ohranjal to, kar lahko obstaja le zato, da bi bilo uničeno.

Prav tako pa v komediji ne sme propasti subjektivnost kot taka. Čeprav namreč izstopata le videz in utvara substancialnega ali pa na in za sebe napačno in malenkostno, pa vendar ostaja višji princip v sebi trdne subjektivnosti, ki je v svoji svobodi vzvišena nad propadom te celotne končnosti in v sebi sami zagotovljena in blažena. Komična subjektivnost je postala gospodarica nad tem, kar se pojavi v dejanskosti. Tej dejanskosti ustrezajoča realna navzočnost substancialnega je iz nje izginila; če se torej na sebi nebiestveno po samem sebi znebi svoje navidezne eksistence, potem subjekt zagospodari tudi nad to ukinitvijo in ostane v sebi neomajen in dobrovoljen.

γ) Na sredi med tragedijo in komedijo pa stoji *tretja* glavna zvrst dramske poezije, ki pa vendarle ni tako odločilno pomembna, čeprav v njej razlika med tragičnim in komičnim teži k posredovanju ali pa se vsaj v njej obe strani, ne da bi se izolirali kot druga drugi popolnoma nasprotni, združita in tvorita konkretno celoto.

αα) Sem spada pri starih npr. satirska igra, v kateri samo osrednje dogajanje, čeprav ni tragično, vendarle ostane resnejše vrste, zbor satirov pa je, nasprotno, komično obravnavan. Tudi tragikomedijo lahko prištejemo v ta razred; primer tega nam daje Plaut v svojem *Amphytrionu* in to že v prologu vnaprej naznani preko Merkurja, ki gledalcem kliče:

Quid contraxistis frontem? quia Tragoediam  
 Dixi futuram hanc? Deus sum: conmutavero  
 Eamdem hanc, si voltis: faciam, ex Tragoedia  
 Comoedia ut sit: omnibus iisdem versibus ...  
 Faciam ut conmistis sit Tragicocomoedia.<sup>1</sup>

In kot razlog te mešanice navede okoliščino, da po eni strani nastopajo kot delujoče osebe bogovi in kralji, po drugi pa komična figura sužnja Sozija. Še bolj sta tragično in komično vseprek prepletena v moderni dramski poeziji, ker se tukaj tudi v tragediji princip subjektivnosti, ki postane v komediji zase svoboden, v osnovi izkaže kot prevladujoč in se substancialnost vsebine нравnih moči zmanjša.

ββ) Globlje posredovanje tragičnega in komičnega pojmovanja v neko novo celoto pa ni v postavljanju teh nasprotij enega proti drugemu ali v njihovem spreminjanju enega v drugega, temveč v poravnavi [*Ausgleichung*], v kateri obe strani druga drugo otopita. Subjektivnost, namesto da bi delovala v komični sprevrjenosti, se napolni z resnobo čvrstih razmerij in obstojnimi karakterji, medtem ko se tragična odločnost hotenja in globina kolizij toliko omehča in poravna, da lahko pride do sprave interesov in harmonične združitve smotrov in individuov. Iz takšne koncepcije izvirata še posebej moderna igra in drama. Globina tega principa je v naziranju, da se navzlic razlikam in konfliktom med interesi, strastmi in karakterji vendarle s človeškim delovanjem vzpostavi v sebi usklajena dejanskost. Že stari imajo tragedije, ki imajo podoben konec, ko individui niso žrtvovani, temveč ostanejo pri življenju; Arcopag, na primer, v Ajshilovih *Eumenidah* dodeli pravico do čaščenja obema stranema, Apolonu kot tudi maščevalnim devicam; tudi v *Filoktetu* se z božansko prikaznijo Herakleja in njegovim nasvetom zgleda boj med Neoptolomom in Filoktetom in združena se napotita nad Trojo. Toda tukaj pride do poravnave od zunaj zaradi ukaza bogov itn. in svojega notranjega izvira nima v samih strankah, medtem ko so v moderni igri individui sami tisti, ki se zaradi poteka svojega lastnega delovanja čutijo napeljeni k opustitvi spora in k medsebojni spravi svojih smotrov ali karakterjev. Po tej plati je Goethejeva *Ifigenija* pristen poetičen vzgled take igre, še bolj kot *Tasso*, v katerem je po eni strani sprava

1. »Kaj grbančite čela? Mar zato, ker sem rekel, da bo to tragedija? Bog sem: če želite, bom to spremenil in iz tragedije z vsemi istimi stihii naredil komedijo. /.../ Storil bom, da bo pomešana tragikomedija.«

z Antonijem bolj le stvar čudi in subjektivnega pripoznanja, da ima Antonio realno razumevanje življenja, ki Tassovem karakterju manjka, po drugi strani pa pravica do idealnega življenja, ki jo Tasso ohrani v konfliktu z dejanskostjo, običaji in spodobnostjo, doseže v gledalcu predvsem subjektivno potrditev in se na zunaj kvečjemu pojavlja kot prizanašanje pesniku in kot prizadetost ob njegovi usodi.

γγ) V celoti pa so meje te srednje zvrsti deloma nestalnejše kot meje tragedije in komedije, deloma pa je blizu nevarnost, da bodisi izstopi iz pristno dramskega tipa ali pa zaide v prozaičnost. Ker namreč konflikti, kolikor naj bi preko lastnega razpora dospeli do mirnega zaključka, že od samega začetka drug drugemu ne nasprotujejo s tragično ostrino, zato se pesnik zlahka čuti primoran, da vso silo svoje upodobitve posveti notranji plati karakterjev in potek situacije naredi zgolj za sredstvo opisovanja karakterjev ali pa, nasprotno, odmeri pretežni prostor zunanji plati razmer časa in nravnosti; in če mu je oboje pretežno, se omeji celo le na to, da ohranja pozornost z zapleti napetih dogodkov. V to skupino spada zato tudi množica novejših odrskih del, ki ne pretendirajo toliko na poezijo kot na gledališki učinek in se namesto resnično poetičnega lotevajo zgolj človeške ginjenosti ali pa si vzamejo za smoter bodisi le razvedrilo, bodisi moralično poboljševanje publike, pri tem pa v glavnem često igralcu nudijo možnost, da bleščeče izrazi svojo polno izoblikovano virtuoznost.

Prevedeno po G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I, Werke in 20 Bd.*, Suhrkamp 1990, str. 140-144 in *Vorlesungen über die Ästhetik III, Werke in 20 Bd.*, Suhrkamp 1990, str. 519-534. Prevedel Robert Vouk.



## Sigmund Freud

### VPELJAVA OBRAVNAVE

(Nadaljnji nasveti glede psihoanalitične tehnike I)  
(1913c)

Izdaje v nemškem jeziku:

1913 *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, I. zv., (1), str. 1-10, in (2), str. 139-46.

1918 *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, 4. zv., str. 412-40. (1922, 2. izd.)

1924 *Technik und Metapsychologie*, str. 84-108.

1925 *Gesammelte Schriften*, 6. zv., str. 84-108.

1931 *Neurosenlehre und Technik*, str. 359-85.

1943 *Gesammelte Werke*, 8. zv., str. 454-78.

Uredniška opomba:

Pričujoče delo je bilo objavljeno v dveh nadaljevanjih januarja in marca 1913. Prvo nadaljevanje, ki se zaključuje z besedami »... s katerim materialom naj se začne obravnava?«, je nosilo naslov 'Nadaljnji nasveti glede psihoanalitične tehnike. I. Vpeljava obravnave'. Drugo nadaljevanje je ohranilo enak naslov, le dopolnjen s formulacijo: '- Vprašanje prvih intervencij - Dinamika zdravljenja'. Po letu 1924 so vse nemške izdaje prevzele krajši naslov 'Vpeljava obravnave' brez vsakršnega dodatka. Ustrezno naslovu se je delo po avtorjevem prvotnem namenu (kot je razvidno iz rokopisa) členilo v tri razdelke. Prvi del, 'Vpeljava obravnave', se konča na str. 197, drugi, 'Vprašanje prvih intervencij', na str. 198, kjer se tudi začne tretji, 'Dinamika zdravljenja'.

\* \* \*

Kdor bi se želel plemenite igre šaha naučiti iz knjig, bo kmalu ugotovil, da dopuščajo izčrpen sistematičen prikaz le otvoritve in končnice, medtem ko se

---

[Samo v prvi izdaji je bila naslovu dodana opomba: »Nadaljevanje vrste razprav, ki so bile objavljene v *Zentralblatt für Psychoanalyse*, II (3, 4 in 9). (Uporaba razlage sanj v psihoanalizi. - O dinamiki transferja. - Nasveti zdravniku pri psihoanalitični obravnavi.)«]

nepregledna raznolikost igre, ki sledi otvoritvi, temu odreka. Vrzel v napotkih lahko dopolni le zavzet študij partij šahovskih mojstrov. Podobnim omejitvam so bržkone podvržena tudi pravila, ki jih je moč podati glede izvajanja psihoanalitične obravnave.

V nadaljevanju bom skušal zaobjeti nekatera izmed pravil pri vpeljavi zdravljenja, ki naj služijo analitiku v njegovi praksi. Vmes so tudi določila, ki bi se lahko komu zdela malenkostna in takšna nemara tudi so. V njihovo opravičilo naj služi, da so pač ravno pravila igre tista, ki črpajo svoj pomen iz konteksta igre. Mislim pa, da je bolj smotrno, če ponudim ta pravila kot »nasvete«, ne da bi zanje terjal brezpogojno sprejetje. Izredna raznolikost psihičnih konstelacij, ki pridejo v poštev, plastičnost duševnih procesov in bogastvo determinirajočih dejavnikov se seveda upirajo mehaniziranju tehnike, hkrati pa dopuščajo, da ostane sicer upravičeno ravnanje včasih povsem brez učinka ali da običajno nepravilen postopek drugič pripelje do cilja. Takšne razmere pa ne preprečujejo, da ne bi mogli predlagati povprečno smotrnega ravnanja zdravnika.

Najpomembnejše indikacije za izbiro bolnika sem že pred leti podal na drugem mestu,<sup>1</sup> zato jih tu ne bom ponavljal; od takrat so že pridobile soglasje drugih psihoanalitikov. Vendar pa naj dodam, da mi je od takrat prešlo v navado, da bolnika, o katerem ne vem veliko, za začetek sprejemem zgolj provizorno, za dobo enega do dveh tednov. Če se v tem času obravnava prekine, bolniku prihranimo mučen občutek ponesrečenega poskusa zdravljenja. Naredili smo le preiskavo, da bi se s primerom seznanili in se odločili, ali je primeren za psihoanalitično obravnavo. Drugačne možnosti od takšnega poskusa nimamo na razpolago; nadomestiti ga ne morejo niti še tako dolgi pogovori in zasliševanja pacienta. Hkrati pa je ta preliminaren poskus že začetek psihoanalize in mora potemtakem slediti njenim pravilom. Od njegovega nadaljevanja ga lahko ločimo s tem, da pustimo govoriti predvsem pacientu in ga z razlagami ne obremenjujemo bolj, kot je za nadaljevanje njegove pripovedi nujno potrebno.

Vpeljava obravnave s poskusno dobo nekaj tednov ima sicer tudi diagnostično motivacijo. Kadar imamo pred seboj nevrozo s histeričnimi ali prisilnimi simptomi, ki ne traja prav dolgo in še ni razvila dokončne oblike – kadar se torej srečujemo ravno z oblikami, ki bi jih smatrali kot ugodne za obravnavo – je treba pogosto odstopiti prostor dvomu, ali ne ustreza primer morda predhodnemu stadiju *Dementia praecox* (shizofreniji po Bleulerju, parafreniji, kot

1. 'Über Psychotherapie' (1905a).

sem sam predlagal<sup>2)</sup> in bo po krajšem ali daljšem obdobju pokazal izrecno sliko te afekcije. Nikakor se ne strinjam, da je mogoče vselej zlahka postaviti mejo med eno in drugo afekcijo. Znano mi je, da nekateri psihiatri v diferencialni diagnozi zelo redko kolebajo, toda prepričan sem se lahko, da se prav tako pogosto motijo. Le da je napaka za psihoanalitika mnogo bolj usodna kot za tako imenovanega kliničnega psihiatra. Ta namreč ne bo poskušal ne v enem ne v drugem primeru storiti česa za pacienta; izpostavlja se le nevarnosti teoretske zmote, njegova diagnoza pa je zgolj akademskega interesa. Psihoanalitik pa je v neugodnem primeru zagrešil nepravilen praktičen poseg, si nakopal odgovornost za zapravljen sredstva in diskreditiral svojo metodo zdravljenja. Kadar bolnik trpi za parafrenijo, ne pa za histerijo ali prisilno nevrozo, zdravnik svoje obljube zdravljenja ne bo mogel držati, in ima zato še posebej močne motive, da se izogne napakam v diagnozi. V poskusni obravnavi nekaj tednov pogosto opazi sumljive znake, ki ga lahko odvrnejo od tega, da bi poskus nadaljeval. Žal ne morem trditi, da bi takšen poskus praviloma omogočal odločitev brez tveganja; je le dober previdnostni ukrep več.<sup>3)</sup>

Dolgi pogovori s pacientom pred začetkom analitične obravnave, predhodno zdravljenje drugačne oblike kakor tudi poprejšnje poznanstvo med zdravnikom in osebo, ki prihaja v analizo, imajo določene neugodne posledice, na katere je treba biti pripravljen. Rezultat je namreč ta, da pride pacient k zdravniku z že oblikovano transferno naravnostjo, ki jo bo moral zdravnik šele počasi razkriti, namesto da bi imel priložnost opazovati nastajanje in razvoj transferja od samega začetka. Pacient je tako nekaj časa v prednosti, ki mu jo v zdravljenju le neradi privoščimo.

Tistim, ki bi radi zdravljenje začeli po krajšem odlogu, ne smemo preveč zaupati. Izkušnje kažejo, da se po poteku dogovorjenega roka ne prikažejo, čeprav bi se nepoučenemu opazovalcu motivacija odloga – t. j. racionalizacija njihove namere – zdela povsem nedolžna.

2. [Gl. uredniško opombo k primeru »Schreber« (1911c), *Studienausgabe*, 7. zv., str. 198, op. 1.]

3. Mnogo bi se še dalo povedati o problemu negotovosti pri diagnozi, o možnostih analize pri lažjih oblikah parafrenije in utemeljitvi podobnosti med obema afekcijama, česar pa v tem kontekstu ne morem nadaljevati. Z veseljem bi sledil Jungovi zoperstavitvi histerije in prisilne nevroze kot »transfernih nevroz« parafreničnim afekcijam kot »introverznim nevrozam«, če ne bi takšna raba pojma »introverzije« (libida) zgrešila njegovega edinega upravičenega pomena. [Prim. razpravo »O dinamiki transferja« (1912b), *Studienausgabe*, dop. zv., str. 161, op. 3.]

Specifične težave nastopijo, kadar obstajajo med zdravnikom in pacientom, ki vstopa v analizo, ali njegovo družino prijateljske oziroma družabne vezi. Psihoanalitik, od katerega zahtevajo, naj sprejme v obravnavo ženo ali otroka svojega prijatelja, se lahko kar pripravi na to, da ga bo ta usluga ne glede na izid stala prijateljstva. Vendar mora to žrtev sprejeti nase, če ne more ponuditi zaupanja vrednega zastopnika.

Tako laiki kot zdravniki – ki psihoanalizo še vedno radi mešajo s sugestivno obravnavo – običajno pripisujejo velik pomen pričakovanjem, ki jih pacient prinese s seboj v novo obravnavo. Pogosto menijo, da s pacientom, ki ima globoko zaupanje do psihoanalize in je popolnoma prepričan o njeni pravilnosti in učinkovitosti, ne bo veliko težav. Z drugim, ki se vede skeptično in noče ničesar verjeti, dokler ni videl rezultata na svoji lastni koži, bo verjetno šlo težje. Dejansko pa ta pacientova naravnost nima prav velikega pomena; njegovo začetno zaupanje ali nezaupanje je v primerjavi z notranjimi odpori, ki podpirajo nevrozo, skoraj povsem zanemarljivo. Pacientova zaupljivost sicer naredi prva srečanja z njim zelo prijetna; zanj smo mu hvaležni, vendar ga moramo pripraviti na to, da se bo njegova pristranska naklonjenost zlomila ob prvih težavah, ki se bodo pojavile v obravnavi. Skeptiku povemo, da analiza ne potrebuje zaupanja, da je lahko kritičen in nezaupljiv, kolikor hoče, in da njegove drže sploh ne pripisujemo njegovi sodbi, saj tudi nima priložnosti, da bi si ustvaril zanesljivo sodbo o tem; njegovo nezaupanje je simptom prav tako kot njegovi ostali simptomi in se gotovo ne bo izkazalo moteče, če bo le vestno sledil temu, kar od njega zahteva pravilo obravnave.

Kdor pozna naravo nevroze, ne bo začuden, ko bo slišal, da se lahko tudi človek, ki je sposoben analizo korektno izvajati pri drugih ljudeh, začne obnašati kot navaden smrtnik in je zmožen producirati najintenzivnejše odpore, čim postane sam objekt analize. Tedaj ponovno dobimo vtis globine psihičnih dimenzij in ne bo nas presenetilo, da korenini nevroza v psihičnih plasteh, do katerih analitično izobraževanje ni prodrlo.

Pomembni točki na začetku analitičnega zdravljenja sta dogovora glede časa in denarja.

Kar zadeva čas, se strogo držim principa oddajanja določene ure. Vsakemu pacientu je dodeljena določena ura mojega razpoložljivega delovnega dne; ta čas mu pripada in zanj je odgovoren, četudi je ne izrabi. To pravilo, ki velja v dobri družbi za učitelje glasbe ali jezika kot samoumevno, se zdi v zdravnikovem

primeru prestrogo ali celo nevredno njegovega stanu. Lahko bi se nagibali k temu, da bi opozorili na številne naključne okoliščine, ki lahko pacientu preprečijo, da pride k zdravniku vselej ob isti uri, in terjali od zdravnika, da upošteva številna interkurentna obolenja, ki se lahko pojavijo v času daljše analitične obravnave. Toda odgovoriti moram, da ne gre drugače. Pri milejši praksi se »priložnostne« odpovedi tako nakopičijo, da lahko ogrozijo zdravnikovo materialno eksistenco. Pri strožjem upoštevanju tega dogovora se nasprotno pogosto izkaže, da se takšne naključne ovire sploh ne pojavljajo, bolezni v času terapije pa le zelo redko. Analitik komaj kdaj še zaide v priložnost uživati prosto uro, za katero je bil plačan in bi se je moral sramovati; delo se lahko nemoteno nadaljuje, hkrati pa smo se izognili mučni, osupljivi izkušnji, da pride nezasluzena pavza vselej ravno takrat, ko je delo obetalo, da bo prineslo še posebej pomenljive in vsebinsko bogate zaključke. O pomenu psihogenega faktorja v vsakdanjem življenju ljudi, o pogostnosti »šolskih bolezni« in ničnosti naključja se lahko dobro prepričamo šele, ko smo psihoanalizo nekaj let izvajali pod strogim upoštevanjem principa oddajanja delovne ure. Pri nedvomnih organskih afekcijah, ki jih pacientov psihični interes vseeno ne more izključiti, obravnavo prekinem in se čutim upravičenega, da prosto uro oddam komu drugemu, pacienta pa ponovno sprejem v obravnavo, ko je ozdravel in sem zanj našel drugo prosto uro.

S svojimi pacienti delam vsak dan razen nedelje in večjih praznikov, običajno torej šestkrat na teden. Pri lažjih primerih ali ko gre za nadaljevanje obravnave, ki je že precej napredovala, zadoščajo tudi tri ure tedensko. Časovne omejitve sicer ne prinašajo nobene koristi niti zdravniku niti pacientu; na začetku obravnave je treba to možnost povsem zavreči. Že pri krajših prekinitvah delo vselej nekoliko zastane; ko smo po nedeljskem počitku začeli nov delovni teden, se radi pošalimo o »ponedeljkovi skorjici«. Če se odločimo za redkejšje termine, obstaja nevarnost, da delo ne bo moglo slediti pacientovemu realnemu življenju, da bo zdravljenje izgubilo stik s sedanostjo in bo odrinjeno na stransko pot. Kdaj pa kdaj naletimo tudi na bolnika, ki mu je treba posvetiti več časa od povprečno ene ure dnevno, ker porabi večino ure za to, da bi se sploh sprostil in postal malce bolj zgovoren.

Zdravniku neljubo vprašanje, ki ga pacient nanj naslovi že na samem začetku, se glasi: »Kako dolgo bo trajala obravnava? Koliko časa potrebujete, da me odrešite mojega trpljenja?« Če pacientu predlagamo poskusno obravnavo, ki bo trajala nekaj tednov, se direktnemu odgovoru na to vprašanje izognemo z obljubo, da bomo lahko dali zanesljivejšo izjavo o tem po poteku poskusne

dobe. Naš odgovor je podoben filozofovemu odgovoru popotniku v Ezopovi basni. Ko ga je popotnik vprašal, kako dolgo potovanje je pred njim, je filozof kratko odgovoril 'Hodi!', svoj odgovor pa pozneje pojasnil z argumentacijo, češ da je treba najprej poznati dolžino popotnikovega koraka, preden bi lahko ocenili trajanje njegovega popotovanja. S tem odgovorom si pomagamo preko prvih težav; vendar primerjava ni najboljša, kajti nevrotik lahko hitro spremeni svoj tempo in katere krati napreduje zelo počasi. Na vprašanje o predvidenem trajanju obravnave je dejansko komaj mogoče odgovoriti.

Bolnikovo pomanjkljivo razumevanje in zdravnikova neodkritost skupaj botrujeta temu, da pacient na analizo naslavlja brezmejne zahteve, hkrati pa ji nameni kar najkrajši čas. Za ilustracijo naj navedem podatke iz pisma neke gospe iz Rusije, ki je pred nekaj dnevi prispelo na moj naslov. Stara je 53 let,<sup>4</sup> 23 let že trpi zaradi bolezni, zadnjih deset let pa ni več sposobna rednega dela. »Zdravljenje v številnih psihiatričnih ustanovah« ji ni moglo omogočiti »aktivnega življenja«. Upa, da bo lahko s pomočjo psihoanalize, o kateri je brala, popolnoma ozdravela. Toda, ker je njeno zdravljenje družino stalo že ogromno denarja, si na Dunaju ne more privoščiti daljšega bivanja od šestih tednov ali dveh mesecev. Zraven pride še dodatna težava, da se želi na začetku »izražati« zgolj pisno, saj bi lahko načetje njenih kompleksov v njej izzvalo eksploziven izbruh ali jo zagnilo v »začasnem molku«. – Nihče sicer ne bo od človeka pričakoval, da bo težko mizo dvignil z dvema prstoma kakor lahko pručko ali da bo veliko hišo zgradil v enakem času kot leseno kočo, toda kadar zadanemo ob vprašanje nevroz, ki očitno še niso našle pravega mesta v človeškem mišljenju, celo inteligentni ljudje pozabijo na nujno sorazmerje med časom, delom in uspehom – kar je sicer razumljiva posledica globoke ignorance o etiologiji nevroz. Temu zahvaljujoč predstavlja nevroza zanje nekakšno »deklico iz tujine«.<sup>5</sup> Nihče ni vedel, od kod je prišla, pa zdaj pričakujejo, da bo nekega dne kar sama izginila.

Zdravniki to pacientovo zaupljivost podpirajo; celo bolj poučeni med njimi pogosto ne znajo oceniti težavnosti nevrotičnega obolenja. Nek prijatelj med kolegi, ki mu štejem v dobro, da se je po več desetletjih znanstvenega dela, ki je temeljilo na drugačnih predpostavkah, odločil za priznanje psihoanalize, mi je nekoč pisal: »Kar nujno potrebujemo, je kratko, pripravno ambulantno zdravljenje prisilnih nevroz.« S tem mu nisem mogel ustreči,

4. [V izdajah pred letom 1925 piše na tem mestu »33«.]

5. [Aluzija na Schillerjevo pesem 'Das Mädchen aus der Fremde'.]

čutil sem se osramočenega in v opravičilo sem si dovolil pripombo, da bi bili verjetno tudi internisti zelo zadovoljni s terapijo tuberkuloze ali raka, ki bi združevala te odlike.

Naravnost povedano, gre pri psihoanalizi vselej za dolga obdobja pol ali več let, vsekakor daljša, kot ustreza bolnikovim pričakovanjem. Zato smo to bolniku dolžni povedati, preden se dokončno odloči za obravnavo. Sploh se mi zdi bolj pošteno, pa tudi bolj koristno, če ga že na samem začetku, ne da bi mu skušali pri tem nagnati strah v kosti, opozarimo na težave in žrtve analitične obravnave in mu s tem vzamemo pravico, da bi pozneje trdil, da je bil v obravnavo, katere obsega in pomena ni poznal, zaveden. Pacient, ki bi ga takšna pojasnila odvrnila, bi se pozneje itak izkazal za neprimerne. Bolje je, da se takšen izbor opravi pred začetkom obravnave. S širjenjem informacij med bolniki pa raste tudi število tistih, ki prestanejo to prvo preizkušnjo.

Pacientov ne obvezujem k temu, da bi morali določen čas vztrajati v obravnavi; vsakomur dopuščam, da zdravljenje prekine, kadar koli želi. Vendar pa mu tudi ne skrivam, da prekinitev po zelo kratkem času ne bo prinesla uspeha in ga lahko pusti, tako kot nedokončana operacija, v nezadovoljivem stanju. V prvih letih analitične prakse mi je največjo težavo predstavljalo to, kako bolnike pripraviti do tega, da ostanejo v analizi; teh težav že dolgo ne poznam več – zdaj se moram naprezati celo, da bi jih prepričal, da analizo zapustijo.

Skrajšanje analitičnega zdravljenja ostaja upravičena želja, katere izpolnitev skušajo pacienti, kot bomo slišali, doseči po različnih poteh. Žal se ji zoperstavlja nek zelo pomemben dejavnik, namreč počasnost procesa globokosežnih duševnih sprememb – in v končni fazi, nedvomno, »brezčasnost« naših nezavednih procesov.<sup>6</sup> Ko smo bolnika soočili s problemom velike porabe časa za analizo, bo ta neredko predlagal določeno svojevrstno rešitev. Svoje tegobe bo razdelil na takšne, ki jih opiše kot nevzdržne, in druge, ki se mu zdijo bolj postranske, in potem dejal: »Če bi me odrešili samo te prve (na primer glavobola, določene tesnobe), z ostalimi se bom v življenju že sam znašel.« Vendar pri tem precenjuje selektivno moč analize. Analitik je nedvomno zmožen marsičesa, ne more pa natančno določiti rezultata, ki ga bo dosegel s svojim delom. Zdravnik sproži določen proces, namreč proces razrešitve obstoječih potlačitev, ki ga lahko nadzoruje, spodbuja, odpravlja ovire, ki mu stojijo na poti, nedvomno kdaj tudi kaj spregleda. Toda v celoti gledano

6. [Prim. razpravo »Nezavedno« (1915e), *Studienausgabe*, zv. 3, str. 146 in op. 1.]

gre proces, potem ko je bil vpeljan, svojo pot in si ne pusti več predpisovati niti smeri niti zaporedja točk, v katere bo posegel. Z analitikovim nadzorom nad bolezenskimi pojavi je potemtakem podobno kot z moško potenco. Moški lahko sicer zaplodi otroka, toda niti najmočnejši mož ne more v ženskem organizmu spočeti samo glave, roke ali noge; odločati ne more niti o spolu otroka. Tudi on prav tako zgolj sproži zapleten proces, ki ga determinirajo dogodki iz davne preteklosti in se zaključuje z ločitvijo otroka od materinega telesa. Tudi nevroza ima značilnosti organizma; njeni posamični pojavi niso med seboj neodvisni, temveč se medsebojno pogojujejo in drug drugega podpirajo. Človek vedno trpi le za eno nevrozo, ne za mnogimi, ki bi se morda po naključju zbrale v posameznem individuu. Pacientu, ki smo ga na njegovo željo odrešili nekega določenega nevzdržnega simptoma, se kaj lahko zgodi, da se zdaj kak drug, dotlej blag simptom stopnjuje do nevzdržnega. Kdor bi si želel, da bi uspeh terapije kar najmanj dolgoval svojim sugestivnim (t. j. transfernim) pogojem, se mora odreči tudi sleherni sledi selektivnega vplivanja na uspeh zdravljenja, do česar je sicer kot zdravnik nemara upravičen. Psihoanalitiku bodo najbolj dobrodošli tisti pacienti, ki zahtevajo od njega polno zdravje, kolikor je pač dosegljivo, in mu nudijo toliko časa, kolikor ga proces okrevanja potrebuje. Seveda lahko tako ugodne pogoje pričakujemo le v redkih primerih.

Naslednja točka, ki jo je treba določiti na začetku obravnave, je denar, honorar zdravnika. Analitik seveda ne oporeka temu, da gre denar v prvi vrsti motriti kot sredstvo samoohranitve in doseganja moči; vendar dodaja, da so pri njegovem vrednotenju soudeleženi močni seksualni dejavniki. Pri tem se lahko sklicuje na to, da obravnavajo ljudje denarne zadeve na podoben način kot seksualne, z enako razdvojenostjo, krepostništvom in licemerjem. Že od vsega začetka je torej odločen, da v tem ne bo sodeloval, temveč bo pred pacientom denarna razmerja obravnaval z isto samoumevno odkritostjo, h kateri ga hoče vzgojiti tudi v zadevah seksualnega življenja. S tem ko mu brez vprašanja vnaprej pove ceno svojega časa, mu hkrati pokaže, da je tudi sam odvrzel lažno sramežljivost. Človeška modrost nam nato svetuje, naj ne sprejemamo visokih vsot naenkrat, temveč zahtevamo plačilo v rednih krajših časovnih razdobjih (mesečno denimo). (Kot je znano, vrednosti obravnave v pacientovih očeh ne bomo zvišali, če mu jo ponudimo po nizki ceni.) To, kot je znano, ni običajna praksa psihiatričnega zdravnika ali internista v naši evropski kulturi. Vendar se psihoanalitik lahko postavi v položaj kirurga, ki odkrito zahteva visoko ceno, saj



razpolaga z metodami zdravljenja, ki lahko pacientu pomagajo. Menim, da je precej dostojneje in etično manj vprašljivo, če odkrito povemo svoje dejanske zahteve in potrebe, kakor da bi, kot se med zdravniki še vedno dogaja, igrali nesebičnega človekoljuba – česar nam okoliščine pač ne dopuščajo – in se zato pozneje pritoženo pritoževali nad brezobzirnostjo in izkoriščevalnostjo pacientov ali glasno zabavljali čez to. Analitik bo svojo zahtevo do plačila upravičil tudi s tem, da ne glede na to, kako trdo dela, nikoli ne more zaslužiti toliko kot drugi medicinski specialisti.

Iz enakih razlogov sme tudi odkloniti, da bi pacienta obravnaval brez honorarja, brez izjem v prid kolegov ali njihovih svojcev. To zadnje priporočilo se nemara zdi v nasprotju z zdravniško kolegialnostjo; toda zavedati se moramo, da je brezplačna obravnava za psihoanalitika mnogo večjega pomena kot za kogarkoli drugega, zanj pomeni namreč žrtvovanje znatnega deleža (osmine ali sedmine nemara) delovnega časa, ki ga ima na razpolago za pridobivanje zaslužka, in to za dobo več mesecev. Še dodatna brezplačna obravnava mu vzame že četrtno ali tretjino finančnih možnosti, kar bi že lahko primerjali s posledicami resne travmatične nezgode.

Nadalje se zastavlja vprašanje, ali ne bi pacientova korist do neke mere odtehtala zdravnikovo žrtev. Tu si bom nemara lahko privoščil sodbo o tem, saj sem dobrih deset let vsak dan posvečal uro ali dve brezplačni obravnavi, ker sem hotel – v iskanju orientacije pri obravnavi nevroz – svoje delo čimbolj razbremeniti pacientovih odporov. Vendar prednosti, ki sem jih iskal, nisem našel. Nekateri odpori nevrotikov se ob brezplačni obravnavi neizmerno okrepijo – tako denimo pri mladi ženski ljubzenska skušnjava, inherentna transfernemu razmerju, ali pri mladem moškem upiranje dolžnosti hvaležnosti, ki izvira iz očetovskega kompleksa in predstavlja eno najtežavnejših ovir sprejemanju zdravnikove pomoči. Odsotnost regulativa, ki ga vzpostavlja plačilo zdravnikovega honorarja, prinese boleče posledice – celotno razmerje izgubi stik z realnim svetom, hkrati pa pacient izgubi pomemben motiv, da bi si prizadeval k zaključku zdravljenja.

Četudi je lahko človeku asketsko obsojanje denarja še tako tuje, vseeno lahko obžaluje, da analitična terapija revnim ljudem tako iz notranjih kot iz zunanjih razlogov skoraj ni dostopna. Žal tu ne moremo storiti veliko. Morda ima prav precej razširjeno prepričanje, da človek, ki so ga življenjske razmere prisilile k trdemu delu, ne zapade tako zlahka nevrozi. Po drugi strani pa izkušnje nedvomno kažejo, da si reven človek, pri katerem se je razvila nevroza, le-te zlepa ne bo pustil iztrgati. Nudi mu vse predobro oporo v boju za uveljavitev

lastnih interesov; sekundarni bolezenski dobiček<sup>7</sup>, ki mu ga prinaša, je vse preveč pomemben. Na račun nevroze zdaj terjaja usmiljenje, ki mu ga je svet odrekel v njegovi materialni stiski, in se lahko kar sam odveže obveze, da bi se proti revščini boril z delom. Kdor bi torej hotel nevrozo revnega človeka obravnavati s sredstvi psihoterapije, bo običajno ugotovil, da se v tem primeru od njega pravzaprav pričakuje praktično terapijo povsem drugačne vrste, terapijo, kakršno jo je po našem domačem izročilu prakticiral cesar Jožef II.<sup>8</sup> Seveda pa najdemo med njimi tudi velike ljudi, ki pač niso krivi za svoj gmotni položaj, pri katerih brezplačna obravnava ne zadene ob omenjene ovire in prinese lepe rezultate.

Kar zadeva srednje sloje, so stroški, ki jih zahteva psihoanaliza, le navidez pretirani. Ne da bi upoštevali dejstvo, da so zdravje in delovna zmožnost na eni strani in zmerni finančni stroški na drugi med seboj sploh neprimerljivi: če seštejemo izdatke za sanatorije in medicinsko zdravljenje, ki jim nikoli ni konca, in postavimo na drugo stran tehtnice večjo delovno sposobnost in storilnost po uspešno zaključenem analitičnem zdravljenju, lahko rečemo, da je bolnik naredil dobro kupčijo. V življenju ni nič bolj razsipnega kot bolezen – in neumnost.

Preden zaključim zabeležke o vpeljavi analitične obravnave, še beseda ali dve o ceremonialu, ki zadeva situacijo, v kateri se izvaja zdravljenje. Vztrajam pri nasvetu, da naj pacient leži na zofi, medtem ko sami zasedemo mesto za njegovim hrbtom, zunaj njegovega pogleda. Ta uprizoritev ima zgodovinsko ozadje, je namreč ostanek obravnave s hipnozo, iz katere se je razvila psihoanaliza. Iz več razlogov si zasluži, da jo obdržimo. Prvič zaradi nekega osebnega motiva, ki ga bodo drugi nemara delili z mano. Ne prenesem, da nekdo osem ur dnevno (ali dlje) strmi vame. Ker se med poslušanjem tudi sam prepuščam nezavednemu toku svojih misli, nočem, da bi moja obrazna mimika pacientu nudila snov za razlage ali vplivala na tok njegove pripovedi. Pacient se običajno v tem vsiljenem položaju čuti prikrajšan in se temu upira, še posebej če igra pomembnejšo vlogo v njegovi nevrozi nagon po gledanju (voyeurizem). Vendar pa vztrajam pri tem pravilu, kajti njegov namen in rezultat je, da preprečuje

7. [Misel o sekundarnem bolezenskem dobičku se pojavi že v razdelku B v spisu o histeričnih napadih (1909a), *Studienausgabe*, 6. zv., str. 201; zdi se, da je tu izraz prvič uporabljen. Za izčrpnjšo razpravo gl. opombo, ki jo je Freud leta 1923 dodal primeru »Dora«, *Studienausgabe*, 6. zv., str. 118-9, op. 1.]

8. [Prim. uredniško opombo k članku »Wege der psychoanalytischen Therapie« (1919a), *Studienausgabe*, dop. zv., str. 249, op. 2.]

neopazno mešanje transferja s pacientovimi asociacijami, transfer izolira in mu omogoča ob pravem času stopiti v ospredje v obliki odpora. Vem, da številni analitiki delajo drugače, ne vem pa, ali ima pri tem večje zasluge to, da hočejo stvari zmerom delati drugače, ali kakšna prednost, ki naj bi jo našli pri tem.

Ko so pogoji zdravljenja na ta način urejeni, se zdaj zastavlja vprašanje, na kateri točki in s katerim materialom naj se začne obravnava?

V splošnem je vseeno, s kakšno snovjo začnemo obravnavo, bodisi s pacientovo osebno zgodovino, z zgodovino njegove bolezni ali z njegovimi spomini iz otroštva. Vsekakor pa tako, da pustimo govoriti pacientu in izbiro, kje bo začel, prepustimo njemu samemu. Rečemo mu torej: »Preden Vam lahko karkoli povem, moram veliko izvedeti o Vas; povejte mi, prosim, vse kar veste o sebi.«

Edina izjema naj bo temeljno pravilo<sup>9</sup> psihoanalitične tehnike, ki se ga mora pacient držati. S tem ga seznanimo že na samem začetku: »Še nekaj, preden začnete. Vaša pripoved naj se v eni točki vendarle razlikuje od običajnega pogovora. Medtem ko si sicer s pravico prizadevate v svojem pripovedovanju obdržati rdečo nit in zavračate vse moteče prebliske in postranske misli, da ne bi, kot se reče, zašli v tisočero podrobnosti, morate tu ravnati drugače. Opazili boste, da se vam med Vašo pripovedjo porajajo najrazličnejše misli, ki jih boste hoteli s kritičnimi pomisleki zavrniti. Mikalo Vas bo, da si porečete, kako to ali ono ne spada sem, ali da je povsem nepomembno ali nesmiselno in Vam tega zato ni treba povedati. Tej kritiki ne smete nikoli popustiti in to kljub temu povejte, ravno zato, ker čutite odpor do tega. Razlog tega navodila – pravzaprav edinega, ki mu morate slediti – boste izkusili in sprevideli pozneje. Povejte torej vse, kar vam pride na misel. Obnašajte se tako, kot na primer potnik, ki sedi ob oknu vagona in opisuje sopotniku na notranjem sedežu, kako se razgled menja pred njegovimi očmi. Končno ne smete nikoli pozabiti na to, da ste obljubili popolno odkritost, in nikoli česa izpustiti, ker bi vam bilo iz tega ali onega razloga neprijetno govoriti o tem.«<sup>10</sup>

9. [Gl. razpravo »O dinamiki transferja«, *Studienausgabe*, dop. zv., str. 167, op. 1.]

10. O izkušnjah s temeljnim pravilom psihoanalize bi lahko veliko povedali. Včasih naletimo na ljudi, ki se obnašajo, kot da so si sami zastavili to pravilo. Drugi ga kršijo že od vsega začetka. Njegova razgrnitev je v prvih fazah obravnave nepogrešljiva, pa tudi koristna; pozneje mu poslušnost pod vladavino odporov odpove; v vsaki analizi nastopi trenutek, ko se pacient povzdigne nad njega. Spomniti se moramo iz lastne samoanalize, kako neubranljiva je skušnjava, da bi popustili kritični pretvezi za zavrnitev asociacij. O skromnih učinkih takšnih dogovorov, kot jih sklepamo s pacientom pri postavljanju temeljnega pravila, se

Pacienti, ki začetek svoje bolezni postavljajo v določeno obdobje, začnejo običajno s povodom bolezni; drugi, ki niso spregledali povezave med nevrozo in svojim otroštvom, pogosto začnejo z opisom celotne življenjske zgodovine. Sistematične pripovedi nikakor ne smemo pričakovati in tudi ničesar storiti, da bi jo spodbudili. Vsak element zgodbe bo pozneje znova prišel na vrsto in šele pri tej ponovni pripovedi se bodo pojavili dodatki, ki bodo razkrili pomembne, pacientu neznanе povezave.

Poznamo paciente, ki se že od prve ure naprej skrbno pripravljajo na svojo pripoved, domnevoma zato, da bi bolje izkoristili čas obravnave. Kar se skriva za to vnemo, je odpor. Takšne priprave pacientu odsvetujemo, saj se jih poslužuje le zato, da bi se zavaroval pred pojavljanjem nezaželenih asociacij.<sup>11</sup> Četudi bolnik še tako iskreno verjame v svoj pohvalen namen, bo odpor uveljavil svoj delež v načinu njegove priprave in dosegel, da bo najdragocenejši material izpadel iz pripovedi. Kmalu bomo opazili, da je pacient iznašel še druge metode, da bi obravnavo prikrajšal za to, kar zahteva. Tako se bo morda z zaupnim prijateljem vsak dan pogovarjal o poteku zdravljenja in v takšnem pogovoru izčrpal vse tiste misli, ki bi se mu morale poroditi v zdravnikovi prisotnosti. Terapija ima potemtakem vrzel, skozi katero odteka ravno najboljše. V takem trenutku je že prišel čas, ko moramo pacientu svetovati, da naj analitično zdravljenje strogo jemlje kot zadevo med njim in zdravnikom in vsem drugim osebam, naj mu bodo še tako blizu ali so še tako radovedne, odkloni svoje

---

lahko prepričamo vselej, ko se prvič pojavi misel na nekaj intimnega v zvezi s tretjo osebo. Pacient ve, da mora povedati vse, kar mu pride na misel, vendar se zaradi diskretnosti do drugih ustavi. »Ali moram res povedati vse? Misliť sem, da to velja le za stvari, ki zadevajo mene samega.« Seveda ni mogoče izpeljati analitične obravnave, če so pacientovi odnosi z drugimi osebami in njegove misli o njih izvzeti. *Pour faire une omelette il faut casser des oeufs*. Uglažen človek rade volje pozabi, česar se mu o takšnih skrivnostih tujih ljudi ne zdi vredno vedeti. Tudi imenom se ne moremo odreči; pacientove pripovedi sicer zadobijo nekaj temačega, kot prizori v Goethejevi igri *Die natürliche Tochter*, in se nimajo česa oprijeti v analitičnem spominu; zamočšana imena tudi krijejo dostop do vseh mogočih pomembnih povezav. Imena lahko sicer pustimo ob strani, dokler se pacient bolje ne sezna z zdravnikom in analitičnim postopkom. Zelo nenavadno je, da postane naloga neizvedljiva, čim smo dopustili izjemo na enem samem mestu. Vendar pomislimo, če bi bil azil dodeljen recimo enemu samemu prostoru v mestu, koliko časa bi bilo potrebno, da bi se začela na tem mestu sestajati vsa mestna sodrga. Nekoč sem obravnaval nekega funkcionarja, ki ga je zaprisega vezala, da ne sme povedati določenih stvari kot državnih skrivnosti, in analiza je zaradi te omejitve spodletela. Psihoanalitična obravnava se mora postaviti nad vse ozire, saj so nevroza in njeni odpori brezobzirni.

11. Izjema so le podatki kot: družinsko sorodstvo, čas in kraj bivališča, operacije ipd.

zaupanje. V poznejših fazah obravnave pacient praviloma ne podlega več takšnim skušnjavam.

Bolnikov, ki hočejo obravnavo zadržati zase kot skrivnost, pogosto zato, ker so skrivali tudi svojo nevrozo, pri tem ne oviram. Če svet zaradi njihove zadržanosti ne bo imel priložnosti občudovati nekaterih najlepših uspehov, pa to seveda ne more odtehtati njihove želje po diskretnosti. Odločitev pacienta v prid skrivnostnosti pa seveda že osvetljuje določeno potezo njegove skrivne zgodovine.

Če bolniku svetujemo, naj na začetku obravnave o tem obvesti čim manj ljudi, ga s tem do neke mere tudi zaščitimo pred sovražnimi vplivi, ki bi ga skušali odvrniti od analize. Takšni vplivi so lahko na začetku zdravljenja pogubni; pozneje so večinoma irelevantni ali celo koristni, če priženejo na dan odpore, ki so se hoteli prikriti.

Če pacient v času analitične obravnave začasno potrebuje dodatno, internistično ali specialistično zdravljenje, je veliko bolj smotrno, da se za to obrnemo na kolega, ki se z analizo ne ukvarja, kot da bi pacientu sami nudili pomoč.<sup>12</sup> Kombinirano zdravljenje nevrotičnih težav z močno naslonitvijo na organsko obolenje je večinoma neizvedljivo. Pacient svoj interes odvrne od analize, čim mu pokažemo več kot eno samo možnost, ki obljublja pot do zdravja. Najbolje je, da zdravljenje organskega obolenja odložimo do zaključka obravnave psihičnega; če bi prvemu dali prednost, bi ostalo v večini primerov brez uspeha.

Vrnimo se nazaj k vpeljavi obravnave. Včasih naletimo na pacienta, ki začne obravnavo z odklonilnim zagotovitom, da mu ne pride na misel nič takega, kar bi lahko povedal, pa čeprav se še ni niti dotaknil področja svoje osebne ali bolezenske zgodovine.<sup>13</sup> Prošnje, da bi mu vendarle namignili, o čem naj bi govoril, mu ne smemo ugoditi, niti prvič niti kdajkoli pozneje. Zavedati se moramo, s čim imamo opravka v takšnih primerih. V ospredje je stopil močan odpor, da bi zaščitil nevrozo; izziv moramo takoj sprejeti in se spoprijeti z njim. Ponovno energično zagotovilo, da takšno umanjkanje sleherne misli na

12. [Prim. to mesto s Freudovimi lastnimi izkušnjami v obravnavi njegovih najzgodnejših primerov v *Studien über Hysterie* (1895d; gl. zlasti odlomka na začetku predstavitve primerov 'Frau Emmy von N.' in 'Fraulein Elisabeth von R.', *Gesammelte Werke*, I. zv., str. 101-2 in 199-200).]

13. [Ta tehnični problem je Freud obravnaval že na zadnjih straneh svojega psihoterapevtskega prispevka k *Studien über Hysterie* (1895d), *ibid.*, str. 93-6.]

samem začetku zdravljenja enostavno ni mogoče in da gre za odpor proti analizi, pacienta kmalu prisili k pričakovanim priznanjem ali pa razkrije prvi del njegovih kompleksov. Slabo znamenje je, če nam mora priznati, da si je med razlago temeljnega pravila ustvaril zadržek, da bo to ali ono vendarle obdržal zase; ne tako hudo, če nam je moral le povedati, kakšno nezaupanje čuti do analize in kako zastrašujoče reči je slišal o njej. Če te in podobne možnosti, pred katere smo ga postavili, zanika, ga lahko z vztrajanjem primoramo k priznanju, da je vendarle zanemarljivo določene misli, ki ga zaposlujejo. Premišljeval je o samem zdravljenju, vendar nič določenega, ali ga je zaposlovala določena slika v sobi, v katerem se nahaja, ali pa misli ne more odvrniti od predmetov v zdravnikovem kabinetu in kako zdaj leži na divanu – kar je vse zamenjal z besedico »nič«. Ti namigi so bržkone dovolj razumljivi; vse, kar se navezuje na sedanjo situacijo, ustreza transferju do zdravnika, ki se je pokazal primerne, da služi kot prvi odpor.<sup>14</sup> Tako smo prisiljeni začeti z razkrivanjem transferja; odtod lahko kmalu najdemo dostop do patogenega materiala bolnika. Ženske, ki so jih dogodki njihove življenjske zgodovine pripravili na seksualno agresijo, in moški s presežno močno potlačeno homoseksualnostjo so najbolj nagnjeni k takšnemu prikrivanju misli ob začetku analize.

Tako kot prvi odpor zahtevajo poseben interes tudi pacientovi prvi simptomi ali naključna dejanja, in izdajajo kompleks, ki obvladuje njihovo nevrozo. Inteligentni mlad filozof z izjemno estetsko občutljivostjo je pohitel, da si poravnava gubo na hlačah, preden je na prvi obravnavi legel na kavč; izkazal se je za nekdanjega koprofila z izredno prefinjenim občutkom – kot je bilo od poznejšega esteta tudi pričakovati. Mlado dekle je v isti situaciji rob krila naglo potegnilo čez gleženj, ki je pomolel ven; s tem je že izdala jedro tega, kar bo pozneje razkrila analiza: narcističen ponos na lepoto svojega telesa in ekshibicionistična nagnjenja.

Zlasti veliko pacientov se upira predlaganemu ležišču, medtem ko zdravnik sedi za njihovim hrbtom,<sup>15</sup> in prosi za dovoljenje, da bi smeli med obravnavo zavzeti drug položaj, večinoma zato, ker ne morejo pogrešati pogleda na zdravnika. Dovoljenje jim vedno zavrne; vendar pa jim ne moremo preprečiti, da si ne bi pomagali tako, da izrečejo nekaj stavkov pred začetkom »seanse« ali

14. [Prim. »O dinamiki transferja« (1912b), Studienausgabe, dop. zv., str. 161 in nasl. – V opombi k X. poglavju *Massenpsychologie* (1921c), Studienausgabe, 9. zv., str. 118, op. 2. Freud opozori na vzporednice med to situacijo in določenimi tehnikami hipnoze.]

15. [Prim. zg.]

po njenem naznanjenem koncu, potem ko so se dvignili z ležišča. Obravnavo si tako razdelijo na uradni del, ko se v glavnem vedejo zelo zadržano, in »domačnejši« del, ko lahko zares sproščeno govorijo in povedo vse mogoče, kar sicer ne štejejo k obravnavi. Zdravnik te ločitve ne bo dolgo prenašal. Zapomnil si bo besede, izreče pred seanso ali po njej, jih pretresel ob naslednji priložnosti in s tem porušil ločnico, ki jo je pacient hotel postaviti. Tudi ta je bila ponovno postavljena iz materiala transfernega odpora.

*Vse dokler si pacientova pripoved in asociacije sledijo brez zatikanj, pustimo temo transferja nedotaknjeno. Tega najbolj občutljivega vseh postopkov prihranimo, dokler se transfer ne izoblikuje v odpor.*

Naslednje vprašanje, s katerim se soočamo, je načelne narave in se glasi: Kdaj naj začnemo analizantu posredovati svoja poročila? Kdaj je nastopil čas, ko mu lahko razkrijemo skrivni pomen njegovih misli in ga poučimo o premisah in tehničnih postopkih analize?

Odgovor na to vprašanje se lahko glasi samo: nikakor ne prej, dokler se ni pri pacientu vzpostavil učinkovit transfer, spodoben *raport* z zdravnikom. Prvi cilj obravnave ostaja pacientova navezava na zdravljenje in osebo zdravnika. Za to nam ni treba storiti drugega, kot mu pustiti čas. Če smo mu izpričali resno zanimanje, ki skrbno odstrani začetne odpore in se izogne določenim napakam, bo pacient sam vzpostavil tako vez in zdravnika prisodil enemu od imagov tistih oseb, od katerih je bil vajej sprejemati ljubezen. Vsekakor si lahko ta prvi uspeh zapravimo, če že na samem začetku zavzamemo drugačno stališče, na primer moralizirajoče, ali se vedemo kot zastopnik ali mandatar druge stranke, na primer zakonskega partnerja itd.<sup>16</sup>

Ta odgovor seveda vključuje tudi obsodbo ravnanja, ki bi hotelo pacientu sporočiti prevod njegovih simptomov, kakor hitro jih je zdravniku uspelo razvozlati, ali bi celo našlo poseben triumf v tem, da mu te »rešitve« že na prvem srečanju vrže v obraz. Bolj izkušenemu analitiku ni težko razbrati bolnikovih skritih želja že iz njegovih pritožb in njegovega poročila o bolezni; toda kolika mera samozaverovanosti in nepremišljenosti je potrebna, da tujcu, ki ne ve ničesar o analitičnih premisah, že po komaj začetem poznanstvu razkrijemo, da je incestuozno vezan na svojo mater, da goji smrtonosne želje proti svoji domnevno ljubljeni ženi, da skriva namero, prevarati svojega šefa

16. [Samo v prvi izdaji se je zadnji del stavka glasil: »... če se vedemo kot zastopnik ali mandatar druge stranke, s katero je pacient v konfliktu, na primer staršev, zakonskega partnerja itd.«]

ipd.<sup>17</sup> Slišal sem, da se nekateri analitiki ponašajo s takšnimi bliskovitimi diagnozami in kratkimi obravnavami, vendar vsakomur odsvetujem, da bi sledil takšnemu zgledu. Tako ravnanje zdravnika in njegovo metodo v očeh pacienta povsem diskreditira in izzove najmočnejše ugovore, pa naj je bila njegova rešitev pravilna ali ne, pravzaprav toliko silovitejši odpor, kolikor bliže je bila resnici. Terapevtski učinek bo praviloma ničen, zastrašitev bolnika pred analizo pa dokončna. Še celo v poznejših fazah obravnave moramo biti previdni, da pacientu rešitve simptoma ali prevoda želje ne sporočimo prej, dokler ni sam tik pred tem, tako da ga čaka le še kratek korak, da bi se sam dokopal do rešitve. V preteklih letih sem imel pogosto priložnost izkusiti, da je prezgodnja razgrnitev rešitve zdravljenju prinesla predčasen konec, tako zaradi odporov, ki so se nenadoma prebudili, kakor tudi zaradi olajšanja, ki je prišlo z rešitvijo.

Tu bo bralec bržkone ugovarjal: Je mar naša naloga, da obravnavo podaljšujemo, in ne vse prej, da jo čim hitreje pripeljemo do konca? Mar bolnik ne trpi zaradi svoje nevednosti in nerazumevanja in mar ni naša dolžnost, da ga o tem poučimo, kakor hitro je to mogoče, torej, kakor hitro je sam zdravnik našel razlago?

Odgovor na to vprašanje nas bo popeljal na kratek ekskurz o pomenu vedenja in mehanizmu zdravljenja v psihoanalizi.

V zgodnjem obdobju analitične tehnike smo gledali na to vprašanje z intelektualističnega vidika. Pacientovi vednosti smo pripisovali velik pomen in pri tem komaj razlikovali med našo vednostjo in njegovo. Menili smo, da je posebna sreča, če smo lahko dobili informacijo o pozabljeni otroški travmi iz drugih virov – denimo od staršev, oseb, ki so otroka negovale ali od samega zapeljevalca – kot je bilo to v nekaterih primerih možno, in nato hiteli pacientu sporočiti informacijo in dokaze o njeni pravilnosti v prepričanju, da bomo nevrozo in obravnavo s tem pripeljali do hitrega konca. Presenetilo nas je hudo razočaranje, ko pričakovanega rezultata ni bilo. Le kako se je lahko zgodilo, da se je bolnik, zdaj ko je vedel za svoje travmatično doživetje, še vedno obnašal, kot da o tem ne bi vedel nič več kot prej? Poročilo o dogodku in njegov opis nista uspela niti obuditi spomina na potlačeno travmo.

V nekem določenem primeru mi je mati histeričnega dekleta zaupala homoseksualno izkušnjo, ki je v veliki meri vplivala na fiksacijo dekletovih napadov. Mater samo je prizor presenetil, dekle pa ga je popolnoma pozabilo, čeprav se

17. [Prim. izčrpen primer k tej temi, ki ga je Freud podal že v delu »Über 'wilde' Psychoanalyse« (1910k), *Studienausgabe*, dop. zv., str. 135 in nastl.]



je zgodil že v času predpubertete. Zdaj sem imel priložnost, da si pridobim kar najbolj poučno izkušnjo. Vselej, ko sem dekletu obnovil materino zgodbo, se je to odzvalo s histeričnim napadom, pozneje pa je bila zgodba spet pozabljena. Nobenega dvoma ni bilo, da je bolnica izražala kar najmočnejši odpor zoper vsiljeno vednost. Navsezadnje je simulirala slaboumnost in popolno izgubo spomina, da bi se zavarovala pred tem, kar sem ji povedal. Končno smo se vendarle morali odločiti, da vednosti na sebi odrečemo pomen, ki smo ji ga pripisovali in posvetimo večjo pozornost odporom, ki so v preteklosti pripeljali do stanja nevednosti in ga bili še vedno pripravljeni braniti. Zavestna vednost se je proti tem odporom, tudi kadar ni bila ponovno izrinjena iz spomina, izkazala za nemočno.<sup>18</sup>

Nenavadno obnašanje bolnikov, ki lahko zavestno vedenje združujejo z nevednostjo, ostaja za tako imenovano normalno psihologijo nerazložljivo. Psihoanalizi to s pripoznanjem nezavednega ne predstavlja nikakršnih težav. Še več, opisani fenomen sodi med najboljše opore pojmovanju, ki si razlaga duševne procese s topično diferenciranega vidika. Bolnik zdaj ve za potlačeno doživetje v svojem zavestnem mišljenju, vendar temu manjka povezava s tistim mestom, kjer je potlačen spomin tako ali drugače ohranjen. Do spremembe lahko pride šele, ko je zavestni miselni proces prodril do tega mesta in premagal tamkajšnje potlačitvene odpore. To poteka torej tako, kot če bi pravosodno ministrstvo izdalo odlok, da naj se mladoletno prestopništvo obravnava na milejši način. Dokler odlok ni prispel v vednost posameznih okrožnih sodišč, ali v primeru, da okrožni sodniki nimajo namena, ravnati se po tem odloku, temveč izvajati pravo po lastni presoji, se v obravnavi posameznih mladoletnih prestopnikov ne more nič spremeniti. Dodati je treba še popravek, da zavestna informacija o potlačeni vsebini vseeno ne ostane brez učinkov na pacienta. Ne bo sicer dosegla zaželjenega učinka, da bi simptom odpravila, temveč bo imela druge posledice. Sprva bo spodbudila odpore, pozneje, ko bodo ti premagani, pa miselni proces, v toku katerega se bo končno vzpostavil pričakovani vpliv na nezavedni spomin.<sup>19</sup>

18. [Povsem drugačni Freudovi pogledi na to temo iz obdobja sodelovanja z Breuerjem so razvidni iz poročila, ki ga Freud podaja o podobnem primeru v *Studien über histerie* (1895d), G.W., I. zv., str. 68-9.]

19. [Topografski prikaz razlike med nezavednimi in zavestnimi predstavami je Freud razdelal že v predstavitvi primera »malega Hansa« (1909b), *Studienausgabe*, 8. zv., str. 103-4, implicitno pa se na to sklicuje tudi v delu »Über 'wilde' Psychoanalyse« (1910k). Težave in pomanjkljivost modela so bile prikazane nekako dve leti po objavi pričujočega dela v II. in III. razdelku metapsihološkega spisa »Nezavedno« (1915e), kjer je podan temeljitejši oris te razlike.]

Sedaj je čas, da opravimo pregled nad igro sil, ki smo jo z obravnavo pognali v tek. Prva gonilna sila terapije je trpljenje pacienta in njegova želja, da bi ozdravel, ki iz tega izhaja. Iz moči te gonilne sile črpa marsikaj, kar bo razkrito šele v teku analize, predvsem sekundarni bolezenski dobiček,<sup>20</sup> vendar pa se mora sama gonilna sila ohraniti do konca obravnave; vsako izboljšanje pacientovega stanja povzroči njen upad. Sama zase ne zadostuje, da bi lahko odpravila bolezen. Za doseg tega rezultata ji manjka dvoje: ne pozna poti, ki jim mora pri tem slediti, in manjka ji potrebnih količin energije proti odporom. Obe pomanjkljivosti ji pomaga zaobiti analitična obravnava. Z mobiliziranjem energij, ki so na razpolago transferju, ji priskrbi potrebno količino afekta za premagovanje odporov; s tem, ko bolniku ob pravem času ponudi ustrezne informacije, mu pokaže poti, po katerih naj usmerja te energije. Transfer lahko dovolj pogosto sam odpravi simptome bolezni, vendar pa le začasno, dokler pač sam še traja. Toda to je tedaj sugestivna obravnava, in ne psihoanaliza. To ime si obravnava zasluži le takrat, kadar je bila intenzivnost transferja uporabljena za premagovanje odporov. Samo takrat je vztrajanje v bolezni postalo nemogoče, tudi potem, ko je bil transfer ponovno razrešen, kot to zahteva njegova usoda.

V teku obravnave se vzbudi še nek drug koristen dejavnik, namreč bolnikov intelektualni interes in razumevanje. Vendar to v primerjavi z ostalimi silami, ki se spopadajo med seboj, komaj pride v poštev; nenehno mu grozi razveljavljenje zaradi skaljene presoje, ki izvira iz odporov. Tako preostaneta le transfer in poduk (s podajanjem navodil) kot nova vira energije, za katere se ima pacient zahvaliti analitiku. Vendar pa lahko pacient analitikova navodila izkoristi le, kolikor ga do tega pripravi transfer; zato naj prvo analitikovo poročilo počaka, dokler se ne vzpostavi močan transfer. Dodajmo še, da naj to velja tudi za vsa kasnejša, vse dokler niso motnje transferja zaradi po vrsti pojavljajočih se transferenceh odporov odpravljene.<sup>21</sup>

Prevedla Andreja Kuhelj.

20. [Gl. opombo zgoraj.]

21. [Celotno vprašanje mehanizma psihoanalitične terapije ter še posebej transferja je izčrpno razdelano v 27. in 28. predavanju *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916-17). – Freud je zapisal nekaj zanimivih opomb o težavah izvajanja temeljnega pravila psihoanalize v VI. poglavju razprave *Hemmung, Symptom und Angst* (1926d), Studienausgabe, 6. zv., str. 265-6.]

## **PROBLEMI 7-8/1997, letnik XXXV**

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

Vlogo Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

**Glavna in odgovorna urednica revije *Problemi*:** Alenka Zupančič

**Sekretar uredništva:** Uroš Grilec

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

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

**Izdajatelj:** Društvo za teoretsko psihoanalizo, Vošnjakova 8, Ljubljana

**Oblikovanje:** AOOA

**Stavek:** Klemen Ulčakar

**Tisk:** Cicero

**Naklada:** 1050 izvodov

**Naročnina za leto 1997:** 5250,00 SIT

**Cena te številke:** 1550,00 SIT. V ceno je vračunan prometni davek.

Revijo denarno podpira Ministrstvo za kulturo.

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











ISSN 0555-2419



9 770555 241012