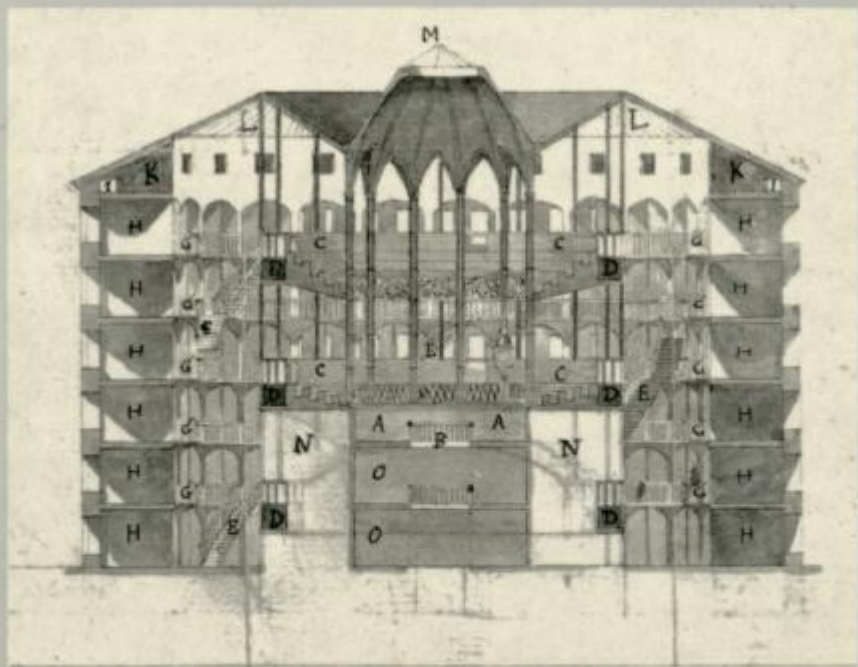


RAZPOL

8

GLASILO FREUDOVSKEGA POLJA



Mladen Dolar
STRUKTURA
FAŠISTIČNEGA GOSPOSTVA

Rado Riha
FILOZOFIJA V ZNANOSTI

Zbornik
GOSPOSTVO, VZGOJA,
ANALIZA

Slavoj Žižek
FILOZOFIJA SKOZ
PSIHOANALIZO

Sigmund Freud
DVE ANALIZI

Zbornik
HITCHCOCK

Rado Riha, Slavoj Žižek
PROBLEMI TEORIJE
FETIŠIZMA

Jacques Lacan
SEMINAR XX – ŠE

Mladen Dolar, Slavoj Žižek
HEGEL IN OBJEKT

Ernesto Laclau, Chantal Mouffe
HEGEMONIJA IN
SOCIALISTIČNA STRATEGIJA

G. W. F. Hegel
ABSOLUTNA RELIGIJA

Jacques Lacan
SEMINAR VII –
ETIKA PSIHOANALIZE

Jelica Šumić – Riha
REALNO V PERFORMATIVU

Zbornik
ŽELJA IN KRIVDA

Jacques Lacan
HAMLET

RAZPOL 5

Zbornik
UKRADENI POE

Eva D. Bahovec
KOPERNIK, DARWIN, FREUD

Urednik

Urednik

Sigurnost TV: Ograjena raba

Priloge: 1. delo in 2. delo

Anna Zupanc, Zbornik

41

Mirna B. Jancic: 4-9 - Vrednotenje in ocenjevanje

57

Priloge: 1. delo in 2. delo

Oliver Dolenc, Logika govora

83

Stane Zajack, Duhovni in duhovni

101

Priloge: 1. delo in 2. delo

John I. Carr, Kako napisati in 'manifestirati'

111

Stane Zajack, Zbirka besedil

127

Priloge: 1. delo in 2. delo

Jacqui Devrda, Martinovi deli

135

Mirna B. Jancic: 4-9 - Vrednotenje in ocenjevanje

Priloge: 1. delo in 2. delo

Oliver Dolenc, Logika govora

Stane Zajack, Duhovni in duhovni

Priloge: 1. delo in 2. delo

John I. Carr, Kako napisati in 'manifestirati'

Stane Zajack, Zbirka besedil

Priloge: 1. delo in 2. delo

Jacqui Devrda, Martinovi deli



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

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

Uvodnik

Lacan

Seminar IV: Objektna relacija 7

Psihoanaliza avant la lettre

Alenka Zupančič, Zakon 41

Miran Božovič, Bog v Benthamovem panoptikonu 57

Filozofija skozi psihoanalizo

Gilles Deleuze, Logika smisla 83

Slavoj Žižek, Deleuze s Heglom 101

Povezave freudovskega polja

John L. Casti, Kako resničen je "resnični svet" 119

Slavoj Žižek, Zakaj kvantna fizika? 199

Aktualnost Marxa

Jacques Derrida, Marxovi duhovi 209

Ženska ne obstaja

Donna J. Haraway, Manifest o kiborgih 235

Soundscape

Michel Chion, Poslušajoči sprehajalec 249

Oddelek za čisto in praktično filozofijo pri NSK

Peter Mlakar, Dve razpravi iz knjige *Laibach-Freud* 265

*Fons rerum ac verborum memoria digniorum in usum humaniorum
scholarum et studiosae juventutis copiosus et lucuples*

Julian Barnes, Slepi potnik 279

RAZPRAVE 1/1994
PROBLEMI 2/1994
Zbirka ANALECTA

Ureja uredniški odbor.

Glavni urednik Miran Božovič.

Odgovorna urednica Alenka Zupančič.

Sekretar uredništva Uroš Grlec.

Funkcijo sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Izdajatelj Društvo za teoretsko psihoanalizo, Vošnjakova 8, Ljubljana.

Slika na naslovnici Section of an inspection house (UC CXIX, 119).

Oblikovanje VSSD.

Priprava za tisk Nejc Valič.

Tisk Cicero.

Naklada 1050 izvodov.

Letna naročnina 5250 SIT.

Žiro račun 50104-678-83669, z oznako za *Probleme*.

Cena te številke 1050 SIT (v ceno je vračunan prometni davek).

Revijo denarno podpira Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije.

Po sklepu Ministrstva za kulturo, št. 415-493/94, z dne 14. junija 1994, šteje revija med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov.

Herojski časi demokratizacije, ko je teorija kot taka lahko računala na neko vsaj minimalno mero družbene odmevnosti, so danes mimo: dobili smo, kar smo hoteli, smo v demokraciji, kjer vladajo profit in njegovo idealno dopolnilo, narodnjaško-populistični heroji - dejanski heroji so profiterji in politični heroji so tisti, ki znajo najbolj profitno obrniti svoj politični kapital. Kaj lahko v tem času ponudi javnosti teorija oziroma filozofija? Ker za filozofsko vsebino ni zanimanja, lahko ponudi zgolj prazno formo filozofije, se pravi blef. Tu je nekaj enostavnih nasvetov, nekaj obrazcev, kako s čistimi slogovnimi obrati najbolj banalni vsebini (oziroma odsotnosti vsebine) nadeti formo filozofskega globokoumja.

Prvo razpoznavno znamenje filozofske globine je, da trditve, ki jo zagovarjamo, ne postavimo direktno, ampak v takšni ali drugačni pogojni obliki. Denimo, da gre za govor uradnika, ki mora nekaj reči o hišah in stanovanjih. Ali ne zveni globlje, če namesto preprostega "To je hiša" rečemo "V določenih pogojih bi se dalo reči, da je ta predmet - kolikor dejansko je to, kar je - hiša"? Varianta istega postopka je, če namesto preprostega "je" uporabimo "je prisotno" in nato v igro vpotegnemo nasprotje - namesto "Tukaj (v tem naselju) ni dovolj hiš" je veliko globlje reči "Tukaj so hiše prisotne na način odsotnosti, so navzoče v obliki lastnega manka".

Toda na neki točki le moramo nekaj reči o predmetu, o hiši. Kako se torej zmazati, še posebej če o zadevi nimamo pojma? Dober blefer bo iz te svoje slabosti naredil prednost, tako da bo vse tiste, ki o zadevi nekaj konkretnega vedo in hočejo nekaj konkretnega narediti, razvrednotil kot površneže, ki se ukvarjajo z nebistvenim, temu pa zoperstavil neko pravo bistvo. Govor o pomanjkanju stanovanj ali hiš lahko, denimo, državni uradnik oziroma pesnik učinkovito začne tako: "Vse nas danes tare pomanjkanje stanovanj, pomanjkanje prostora, kjer bi bili doma. Toda mar v resnici ne gre za neko globlje pomanjkanje, ne le za pomanjkanje stanovanj? Ali ni stanovanjska stiska zgolj izraz neke globlje bivanjske stiske, tega, da je sodobni človek, ujet v liberalno hlastanje za materialnimi užitki, povsem zgubil odnos do domovanja, do pravega kraja svojega bivanja? Rešitve zato ne bodo prinesla le nova stanovanja, ampak predvsem to, da se naš človek čimprej otrese liberalne gnilobe in najde sidrišče, kraj svojega domovanja."

(Isti formalni postopek lahko kajpada ponovimo tudi ob drugih temah; omenimo le dve, komunikacijska sredstva in ekološko krizo. "Danes nam lahko moderna komunikacijska sredstva v delčku sekunde približajo dogajanje v najbolj oddaljenem kraju zemeljske oble, ves svet je ena sama

velika vas, vse nam je blizu. Toda ali nam ni v tej bližini približano le tisto nebitveno, ali ni prav v tej poplavi informacij tisto bistveno, človeškost človeka, od nas bolj daleč kot kdajkoli?" / "Danes se poudarja, da je samo preživetje človeškega rodu v nevarnosti - pokonča nas lahko ozonska luknja, dvig ravni morja, itd. itd. Toda katastrofične kot so, to niso resnične nevarnosti, ampak so le posledica neke globlje iztirjenosti, tega, da je v nevarnosti, da je ogroženo, samo človekovo bistvo. Rešitve se išče v tehnični sferi - kako preprečiti segrevanje ozračja itd. - toda prav ta prizadevanja za rešitev iz krize nas še globlje pogrezajo v resnično krizo, v krizo človeškega bistva.")

Toda - spet - na neki točki se tudi ta igra konča, saj moramo končno povedati, v čem je to pravo bistvo, ki je povsem na drugi ravni od vseh površinskih, empiričnih potez. Tu se lahko zmažemo s preprostim obratom - ko, denimo, pesnika-uradnika kdo vpraša, kaj je pravo bistvo hiše, pa pesnik-uradnik o tem nima pojma, se lahko hitro zateče k "Bistvo hiše je hiša bistva, je ohišje, v katerem prebiva samo bistvo". In to lahko brž naveže na prejšnji postopek: "Bistvo stanovanjske stiske je stanovanjska stiska samega bistva, je v tem, da bistvo nima svojega stanovanja, da za tisto najbolj bistveno ni mesta v našem svetu."

Toda ali tudi ta igra nima svoje meje? Ali na neki točki poslušalec ne bo vsaj zasumil, da je vse to popoln blef, zapletanje praznine? Dober blefer bo znal samo to nelagodje poslušalca znova obrniti v svoj prid: ko se mu igra preveč zafuzla, se obrne k najvišji enostavnosti, k tautologiji. Najbolj učinkovit način, kako povedati nekaj globokega (in hkrati ošvrkniti morebitne nasprotnike), ne da bi o zadevi karkoli vedeli, je v naslednjem: "Cenjeni predhodni govorci so veliko govorili o tem, da je hiša kompleksen pojav, ki ima ekološko, socialno-psihološko, ekonomsko etc. razsežnost. Toda zdi se, da so v zapletenem strokovnem govorjenju o urbani problematiki, o dinamiki družine, o ekonomskih trendih gradnje hiš itd. itd. pozabili na preprosto dejstvo, ki ga pozna vsakdo izmed nas, če se le za trenutek iztrga iz norega vrtiljaka sodobne civilizacije in si vzame čas za pristen razmislek - da je namreč hiša najprej in predvsem hiša!"

--- Ta kratki uvodnik je, upamo, vzbudil vsaj slutnjo o tem, koliko lahko filozofija pripomore k poglobokoumenju našega vsakdana. Če se bo pokazala finančna pripravljenost potencialnih kupcev naših uslug, homo filozofi kajpak takoj - ob množici šol in delavnic - pripravljene organizirati še svojo delavnico globokih misli, kjer bosta z ramo ob rami sedela manager in pesnik.

OBJEKTNA RELACIJA

Tekst je uredil Jacques-Alain Miller

Z dovoljenjem Jacquesa-Alaina Millerja objavljamo prevod drugega in tretjega poglavja seminarja Jacquesa Lacana iz leta 1956-1957. Prevod je narejen po izdaji Le Séminaire de Jacques Lacan. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Livre IV: La relation d'objet. Éditions du Seuil, Pariz, str. 25-58. Prevedla Darija Skubic.

II

TRI FORME MANKA OBJEKTA

*Kaj je obsesivec?
Imaginarna triada.
Faličnost in imaginarno.
Realnost in Wirklichkeit.
Prehodni objekt g. Winnicotta.*

Ta teden sem bral za vas. Prebral sem, kaj so psihoanalitiki napisali o temi, o kateri bomo govorili to leto, o objektu namreč, natančneje, o genitalnem objektu.

Genitalni objekt, če naj ga poimenujemo, je ženska. Zakaj ga potem-takem ne bi poimenovali?

Poslužil sem se torej določenega števila branj o ženski seksualnosti. Bolje bi bilo, da bi se teh branj lotili vi. Tako bi lažje razumeli tisto, kar sem se namenil povedati o naši temi. Ta branja so zelo poučna tudi z drugega vidika, zlasti pa še s tega tu. *Človeška neumnost podaja idejo neskončnega*, je dejal Renan. In če bi živel v današnjem času, bi prav gotovo dodal - *in teoretske blodnje psihoanalitikov*.

Ne mislite, da hočem slednje enačiti z neumnostjo. Ne, vendar so čisto primerne za to, da podajo idejo neskončnega. Dejansko je osupljivo videti, katerim nenavadnim težavam so se posvečali duhovi različnih analitikov ravno zaradi tako ostrih in tako presenetljivih Freudovih izjav.

Kaj je Freud, vselej čisto sam, doprinesel k tej temi? Kar vam bom povedal danes, bržkone ne bo šlo onstran tega. To je naslednje. Idejo o harmoničnem objektu, ki po svoji naravi dovršuje relacijo subjekt-objekt, popolnoma spodbija izkustvo - ne bom rekel, da prav analitično izkustvo, ampak skupno izkustvo razmerij med moškim in žensko. Če harmonija znotraj tega registra ne bi bila problematična, tu sploh ne bi bilo analize. Nič ni bolj natačnega, kot prav Freudove formulacije na tej točki: v tem registru obstaja neka vrzel, nekaj, kar ne gre, kar pa še ne pomeni, da to zadostuje za njeno definicijo. Pozitivno potrditev tega, da to ne gre, boste pri Freudu našli tako v *Nelagodju v kulturi* kot tudi v *Novih predavanjih za uvod v o psihoanalizo*, 31. predavanje.

To nas povrne k našemu spraševanju o objektu.

1

Spomniti vas hočem, da običajna pozaba pojma objekta v svojem reliefu sploh ni tako zelo poudarjena, da bi mogli slediti načinu, na katerega freudovsko izkustvo in doktrina ta objekt umestita in definirata.

Objekt najprej nastopi skozi iskanje izgubljenega objekta. Objekt je vselej ponovno najdeni objekt, objekt, ki je sam ujet v iskanje, ki se na najbolj kategoričen način zoperstavlja pojmu avtonomnega subjekta, v katerega se izteče ideja zaključenega objekta.

Ravno tako sem že zadnjič na ozadju tesnobne realnosti izpostavil pojem haluciniranega objekta. To je objekt, ki kot tak vznikne iz dela tistega, kar Freud imenuje primarni sistem ugodja. Povsem nasprotno temu pa obstaja v analitični praksi pojem objekta, ki končno privede do upoštevanja realnega. Gre za to, da zopet najdemo realno. Ta objekt se odtrga, ne več na temelju tesnobe, temveč na temelju skupne realnosti, če lahko tako rečemo, in smisel analitičnega raziskovanja leži v uvidu, da ni razloga za strah pred njim. *Strah* je termin, ki ga je treba razlikovati od termina tesnobe.

Končno, tretja tema, znotraj katere se nam, če sledimo Freudu, pojavi objekt, je tema imaginarne recipročnosti; v celotnem odnosu subjekta z objektom je namreč mesto člena znotraj odnosa istočasno zasedeno s subjektom. Tako je identifikacija z objektom bistvo celotnega odnosa z njim.

Očitno se prav na tej zadnji točki praksa objektne relacije v moderni analitični tehniki najbolj veže na rezultat, ki ga bom poimenoval imperIALIZEM identifikacije. Ti se namreč lahko identificiraš z menoj, ker se jaz lahko identificiram s teboj, zagotovo pa je izmed naju dveh jaz tisti, ki se najbolje prilagaja realnosti in ki je najboljši model. Nazadnje v idealnem zasnutku napredovanje analize spet pripelje do identifikacije z analitikovim jazom. Takšna pristranost v ravnanju z objektnim odnosom lahko pogojuje ekstremno deviacijo. To je še prav posebej pokazala praksa obsesivne nevroze.

Obsesivna nevroza je, kot misli večina prisotnih, strukturirajoči pojem, ki se lahko izrazi nekako takole. Kaj je obsesivec? To je z eno besedo igralec, ki igra svojo vlogo in zagotavlja določeno število dejanj na način, kot da bi bil mrtev. Igra, ki se ji prepusti, je način, da se zavaruje pred smrtjo. To je živahna igra, ki sestoji v dokazovanju njegove neranljivosti. V ta namen se vadi v obvladovanju, ki pogojuje vse pristope k bližnjemu. To obvladovanje vidimo v nekakšnem razkazovanju, kjer skuša pokazati, do kod lahko gre v tem delu, ki ima vse značilnosti igre, tudi iluzorne značilnosti - se pravi, do kod lahko gre bližnji, mali drugi, ki je njegov *alter ego*, dvojnik njega samega. Igra se odvija pred Drugim, ki prisostvuje spektaklu. On sam je tu zgolj gledalec, sama možnost igre in možnost ugodja, ki jo v njej privzame, tiči tu. Po drugi strani pa ne ve, katero mesto zaseda, in prav to je pri njem tisto nezavedno. Kar počne, počne zaradi alibija. Tega lahko predvidi. Dobro se zaveda, da se igra ne igra tam, kjer je, in zaradi tega skorajda nič od tistega, kar se dogaja, zanj ni posebej pomembno - kar pa še ne pomeni, da ve, od kod vse to vidi.

Kdo je tisti, ki pravzaprav vodi igro? Vemo, da je to on sam, vendar lahko zagrešimo precej napak, če ne vemo, kam ta igra vodi. Od tod pojem objekta, za to temo pomembnega objekta.

Zmotno bi bilo verjeti, da je ta objekt lahko opisan v terminih dvojne relacije s pomočjo pojma objektne relacije, kakršnega poda avtor, o katerem govorimo. Videli boste, kam to vodi. Jasno je, da v tej kompleksni situaciji pojem objekta ni dan takoj, saj sodeluje pri iluzorni igri, igri agresivnih protiargumentov, goljufivi igri, ki se skuša čimbolj približati smrti, vendar izven dosega vseh udarcev, kajti subjekt je pri samem sebi na nek način že vnaprej ubil željo, ki jo je, če lahko tako rečemo, mortificiral.

Pojem objekta je tu neskončno zapleten in zasluži našo pozornost v vsakem trenutku, če seveda hočemo vedeti vsaj to, o katerem objektu govorimo. Temu pojmu objekta bomo skušali pripisati enotno rabo, ki nam dopušča, da se v zvezi z njo najdemo v našem besednjaku.

To je pojem, za katerega ne bom rekel, da se izmika, temveč da ga je absolutno težko določiti. Da bi poudarili našo primerjavo, povejmo, da gre za prikaz tega, kar je subjekt artikuliral za tega Drugega gledalca, ki to je, ne da bi vedel, in na mesto katerega nas postavi sorazmerno z napredovanjem transferja.

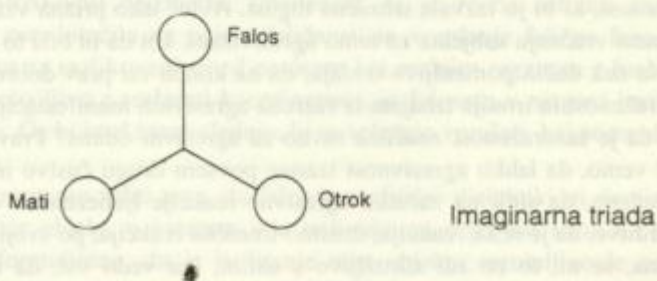
Prosim vas, da nadaljujemo s primerom obsesivca pri avtorju, o

katerem govorim, in da preberemo, kaj po njegovem mnenju predstavlja napredovanje analize. Tu boste videli, da ravnanje z objektno relacijo v tem primeru obstoji v tem, da storimo nekaj, kar bi bilo analogno dogajanju na cirkuškem odru, kjer si Auguste in Chocolat izmenjujeta serijo enakovrednih klofut. Areno ste zapustili s strahom pred zaušnicami, medtem ko subjekt nasprotno to stori zaradi svoje agresivnosti. Nato pride gospod Loyal in reče: *"Poglejmo, vse to ni pametno, vzajemno zaužijta vajino gorjačo, tako jo bosta imela na pravem mestu, ponotranjila jo bosta."* To je dejansko način, da rešimo situacijo in ji pripišemo izhod.

Lahko jo pospremimo z zares neminljivo pesmico, ki jo dolgujemo nekomu z imenom N', ki je bil nekakšen genij. Tisti, ki ga v času, ko je igral v nekem pariškem kabaretu, niso poznali, si ne morejo zamisliti svetega značaja, ki ga je s preprostim klobukom podelil temu razkazovanju klovna. Tako temačna se je zdela ta vrsta obreda, maše, rituala, pri katerem smo ob tej priložnosti prisostvovali, in če je nismo videli, morebiti sploh ne moremo razumeti, kaj pravzaprav pomeni objektna relacija. Kar se pojavlja v filigranu ali v ozadju, je povsem oralni značaj relacije z imaginarnim objektom. Če se dvojna relacija vzame kot realna, potem praksa ne more uiti zakonom imaginarnega in izid te objektne relacije je fantazma falične inkorporacije.

Zakaj? Ne le da izkustvo ne sledi idealnemu pojmu, ki ga lahko imamo o njegovi dovršitvi, ampak ta pojem samo še bolj izpostavi paradokse izkustva na način, da celotna dovršitev dvojne relacije, in to sorazmerno z našim približevanjem, v prvi vrsti izpostavi ta privilegirani imaginarni objekt, ki ga imenujemo falos. To je korak, do katerega bi vas rad pripravil danes.

Pojem objektne relacije je nemogoče razumeti in tudi izvajati, če tu ne postavimo falosa kot elementa, ne pravim posrednika, kajti to bi pomenilo napraviti korak, ki ga skupaj še nismo napravili, ampak ga je storil nekdo tretji. To postavlja v ospredje tisto shemo, ki sem vam jo ob koncu minulega leta podal kot zaključek analize označevalca, do katere nas je privedlo raziskovanje psihoze, pa tudi kot uvod v tisto, kar sem vam mislil predlagati letos glede objektne relacije. To je naša otvoritvena shema.



Imaginarna relacija, kakršnakoli že je, je oblikovana na določenem razmerju, ki je dejansko bistveno - razmerju mati-otrok, z vsem tistim, kar je tu problematičnega. To razmerje zagotovo dobro izpostavi idejo, da gre za realno relacijo in to je dejansko točka, kamor je usmerjena celotna teorija analitične situacije. V zadnjem času se jo poskuša reducirati na razvijanje relacij mati-otrok in v vsakem nadaljevanju geneze zopet najdemo sledi ter odseve te začetne pozicije.

Torej je nemogoče, celo pri avtorjih, ki iz tega naredijo temelj celotne analitične geneze, posredovati s tem imaginarnim elementom, ne da bi se slednji pokazal kot ključna točka v središču pojma objektne relacije, kar bi lahko imenovali faličnost analitičnega izkustva. To je pokazalo tako izkustvo kot tudi razvoj analitične teorije, in skozi to predavanje vam bom poskušal prikazati zagate, ki izhajajo iz vsakega poskusa reduciranja imaginarne faličnosti na kakršnokoli realno danost. Ko iščemo izvor celotne analitične dialektike v odsotnosti trojice terminov, simbolnega, imaginarnega in realnega, se konec koncev lahko dejansko sklicujemo zgolj na realno.

Da bi vam podal še zadnjo potezo, da bi navedel še zadnji prijem za svoj opis načina, po katerem se v določeni orientaciji in teoretizaciji analitičnega izkustva ravna dvojna relacija, se bom vrnil na začetek poglavja o kolektivnem delu, o katerem sem vam govoril.

Ko analitik, ki vstopa v imaginarno igro obsesionalca, vztraja pri tem, da bi mu priznal svojo agresivnost, se pravi, da bi analitika umestil v dvojno relacijo, ki sem jo pravkar poimenoval za recipročno; tekst kot izpoved nepoznavanja tega, da je subjekt stanje, navede dejstvo, da subjekt noče nikdar izraziti svoje agresivnosti in jo izrazi le s tem, da pokaže rahlo razdraženost, ki bi jo izzvala tehnična togost. Avtor tako prizna vztrajanje pri večnem vračanju subjekta na temo agresivnosti, kot da bi bila to glavna tema. Na nek način pomenljivo dodaja, da na koncu vsi prav dobro vedo, da razdraženost in ironija izhajata iz razreda agresivnih manifestacij. Ali je očitno, da je razdraženost značilna ravno za agresivni odnos? Prav dobro namreč vemo, da lahko agresivnost izzove povsem drugo čustvo in sploh ni izključeno, da stoji na začetku agresivne reakcije ljubezensko čustvo. Glede trditve, da je neka reakcija, denimo ironična reakcija, po svoji naravi agresivna, se mi to ne zdi združljivo s tistim, kar vedo vsi, da namreč ironija sploh ni agresivna reakcija, ampak predvsem način spraševanja, modus vprašanja. Če je prisoten agresiven element, je le-ta strukturno sekundaren glede na element spraševanja.

To vam dokazuje, do kakšne redukcije plana sega takšna koncepcija objektne relacije, glede katere sem se odločil, da vam o njej od zdaj naprej ne bom več govoril.

Tako smo prišli do temeljnega vprašanja, s katerim moramo začeti, kajti k njemu se bomo morali še vrniti, to pa je tudi vprašanje, s katerim bomo zaključili. Vsaka dvoumnost vprašanja, ki se postavlja v zvezi z objektom in rokovanjem z njim v analizi, se zgošča v naslednjem vprašanju: ali je objekt realno ali ne?

2

Do tega vprašanja pridemo po poti izdelanega besednjaka, ki se ga tu poslužujemo, simbolnega, imaginarnega in realnega, obenem pa tudi z najbolj neposredno intuicijo.

Kadar vam govorimo o objektni relaciji v tonih pristopa k realnemu, tistega pristopa, do katerega pridemo ob zaključku analize, kaj vam to spontano predstavlja? Ali je objekt realno ali ne? Ali je tisto, kar najdemo v realnem, objekt?

Vpraševanje po tem je vredno truda. Ne da bi šli v bistvo faličnosti, ki jo uvajam danes, lahko opazimo, to je namreč resnično izstopajoče mesto analitičnega izkustva, da se celotna dialektika individualnega razvoja, kot tudi celotna dialektika analize, vrti okrog glavnega objekta, ki je falos. Podrobneje bomo videli, da ne gre zamenjevati falosa s penisom. Ko se je okoli 1920-1930 neizmerna zmedenost, ki je zajela celotno analitično srenjo, osredotočila na pojem faličnosti in vprašanje falične faze, je šlo dejansko za razlikovanje med penisom kot realnim organom s funkcijami, ki so določljive z realnimi koordinatami, in falosom v njegovi imaginarni funkciji. Če bi imel samo slednjo, bi se splačalo vprašati, kaj pomeni pojem objekta.

Ne moremo trditi tega, da falos v analitični dialektiki ni dominirajoči objekt ter objekt, o katerem ima individuuum idejo kot tako. Če ni bilo nikoli formulirano, da je izoliranje tega objekta razumljivo le na ravni imaginarnega, pa zato nič manj ne drži, da je prav to tisto, kar boste videli privreti na dan pri vseh smereh znotraj tistega, kar je Freud doprinesel določenemu času, kot tisto, kar mu je odgovoril ta ali oni, Helene Deutsch, Melanie Klein, še posebej pa Ernest Jones. Pojem faličnosti sam na sebi implicira osvoboditev od kategorije imaginarnega.

Preden se spustimo v to, si je treba postaviti vprašanje po pomenu recipročne pozicije objekta in realnega. Več načinov je, kako pristopiti k temu vprašanju, kajti ko to storimo, opazimo, da ima realno več pomenov. Nekateri izmed vas bodo, mislim da z olajšanjem, zavzdihnil: *"Končno, govoril nam bo o znamenitem realnem, ki je do sedaj tičalo v senci."* Seveda, naj nas to ne čudi, realno je na meji našega izkustva.

To pozicijo v razmerju do realnega povsem zadovoljivo razloži ekran našega izkustva, katerega pogoji so precej izumetničeni v nasprotju s tistim, kar si govorimo, ko si jo predočimo kot enostavno situacijo. Vendarle se lahko na realnost sklicujemo le skozi teoretiziranje. Toda kaj hočemo reči, ko se sklicujemo na realno? Malo možnosti je, da bi na začetku vsi posedovali isti pojem realnega, vendar pa je precej verjetno, da lahko vsi pristopimo k določenim prinesenim razločkom ali bistvenim

disociacijam, ki zadevajo rokovanje s terminom realno ali realnost, če pogledamo čisto od blizu, kakšna je njegova raba.

Ko govorimo o realnem, lahko merimo na več stvari. Najprej gre za celoto tega, kar se dejansko dogaja. To je pojem, ki ga vsebuje nemški termin *Wirklichkeit*, ki ima to prednost, da znotraj realnosti jasno izpostavi funkcijo, ki jo francoski jezik slabo razloči. To je tisto, kar na sebi implicira vsaka možnost učinka, možnost *Wirkung*. To je celota mehanizma.

Tu bom mimogrede navedel zgolj nekaj premislekov, da bi pokazal, do katere meje ostajajo psihoanalitiki ujeti v kategorije, ki so resnično tuje vsemu tistemu, v kar bi jih glede samega pojma realnosti njihova praksa, tako mislim, vendarle morala, rekel bi zlahka, vpeljati. Če je za duha mehanično-dinamične tradicije, ki sega v 18. stoletje, v La Mettrijev in Holbachov poskus, možno izdelati človeka-stroj, in če vse, kar se dogaja na ravni mentalnega življenja, zahteva sklicevanje na neko reč, ki se ponuja kot materialna, v čem bi bila potemtakem ta perspektiva sploh lahko kakorkoli pomembna za analitika? - Medtem ko se sam princip izvajanja njegove funkcije odigrava znotraj zaporedja učinkov, za katere se predpostavlja, da imajo - če je princip analitičen - svoj lastni red. Če sledi Freudu, če razume tisto, kar usmerja celotni duh sistema, je perspektiva, ki jo mora zavzeti, energetska perspektiva.

Materija, primitivni *Stoff* tako zelo fascinira zdravniški duh, da mislimo izreči nekaj, ko povsem nemotivirano zatrjujemo, da mi drugi tako kot zdravniki na začetek vsega, kar se izvaja v analizi, polagamo organsko realnost. Tudi to je trdil Freud, zato se je potrebno preprosto napotiti tja, kjer je to rekel, ter pogledati, kakšno funkcijo ima. Tej realnosti je dal povsem drug pomen. Pri analitiki sklicevanje na organski temelj ustreza le neke vrste potrebi po gotovosti, ki jih žene k neprestanemu nadaljevanju tega odpeva v njihovih tekstih, kot da s tem odvrtačajo usodo: "*Konec koncev smo na kocko postavili površinske mehanizme, vse se mora nazadnje sklicevati na stvari, ki jih homo nekega dne morda poznali, na poglavitno materijo, ki je v izvoru vsega, kar se dogaja.*" Tu obstaja nekakšna absurdnost za analitika, če sploh dovoli red učinkovitosti, znotraj katerega se giblje.

Da bi vam to dokazal, mi dovolite, da izpeljem preprosto primerjavo. To je približno tako, kot če bi nekdo, ki mora skrbeti za hidroelektrarno, ki leži v sami sredi toka neke velike reke, denimo Rena, z namenom, da bi

govoril o dogajanju v tem stroju, začel premišljevali o trenutku, ko je bila pokrajina še deviška in je bilo valov Rena še v izobilju. Torej je ravno stroj na začetku akumulacije katerekoli energije, v tem primeru električne sile, ki jo lahko kasneje razdelimo in damo na razpolago potrošnikom. Kar se akumulira v stroju, je predvsem v najožji zvezi s strojem. Trditev, da je bila energija tu že ob potencialnem stanju v rečnem toku, nas ne pripelje nikamor. To pravzaprav nič ne pomeni, kajti energija nas začne v tem primeru zanimati šele od trenutka, ko se akumulira, akumulira pa se šele takrat, ko stroji začnejo delovati. Nedvomno jih animira nek pogon, ki prihaja iz rečnega toka, toda meniti, da je rečni tok prvobitna narava energije, to stvar zamenjati s pojmom reda *mane*, ki je povsem druge vrste, kot je energija in celo kot je sila, hoteti na vsak način v nečem, kar bi bilo tam že od nekdaj, zopet najti trajnost tistega, kar se je na koncu akumuliralo kot element *Wirkung*, element možne *Wirklichkeit* - to bi lahko prišlo na misel samo nekemu, ki bi bil popolnoma nor.

Naše potrebe po zamenjavi *Stoff* ali prvobitne materije ali gonila ali toka ali tendence s tem, kar je v igri znotraj izvajanja analitične realnosti resnično, ne predstavlja nič drugega kot nepoznavanje simbolne *Wirklichkeit*. Konflikt, dialektika, organizacija, strukturiranje elementov, ki se sestavljajo in gradijo, dajejo obravnavanemu nek povsem energetski pomen. Ohraniti potrebo po govorjenju o poslednji realnosti, kakor da bi bila ta kje drugje in ne znotraj samega tega izvajanja, pomeni ne poznati lastne realnosti, znotraj katere se gibljemo. Omenjeno referenco lahko ob tej priložnosti resnično označim za praznoverno. To je nekakšna posledica ti. organicističnega postulata, ki v analitični perspektivi dobesedno ne more imeti nikakršnega pomena. Pokazal vam bom, da nima več nikakršnega tovrstnega pomena tam, kjer se Freud nanj očitno sklicuje.

V analizi je dana neka druga raba pojma realnosti, ki je veliko pomembnejša in ni v nikakršni zvezi s predhodno. Realnost je dejansko enako postavljena na kocko znotraj dvojnega načela, načela ugodja in načela realnosti. Tu gre za nekaj čisto drugega, kajti načelo ugodja se ne izvaja na nič manj realen način kot načelo realnosti, mislim celo, da skuša analiza to dokazati. Raba termina realnost je tu povsem druga.

Tu obstaja precej osupljiv kontrast. Ta raba, ki se je na začetku izkazala za tako plodno in ki je dopustila vpeljavo terminov primarnega in sekundarnega sistema v red duševnosti, se je skladno z napredkom analize

izkazala za bolj problematično, toda le na nek zelo bežen način. Da bi opazili razkorak med prvo rabo, ki je bila sestavljena iz nasprotja dveh načel, in točko, kamor smo sedaj prispeli z določenim drsenjem, se je skorajda potrebno sklicevati, kar se občasno tudi dogaja, na otroka, ki pravi, da je kralj čisto gol. Je ta otrok tepec? Je genij? Je veseljak? Je okrutnež? O tem ne bo nihče nikoli ničesar vedel. Nedvomno je to nekdo, ki je dovolj svobodomiseln.

To se torej občasno dogaja. Vidimo analitike, ki se zatekajo k nekakšni primitivni intuiciji in odkrivajo, da vse, o čemer smo govorili do sedaj, ne pojasnjuje ničesar. To se je zgodilo g. Winnicottu v kratkem članku, kjer govori o tistem, kar poimenuje *prehodni objekt* - mislimo na *prehodnost objekta* ali *prehodni pojav*.

G. Winnicott preprosto opozori, da nas vselej najprej zanima funkcija matere in da jo imamo za absolutno odločujočo pri otrokovem strahu pred realnostjo. To pomeni, da smo v dialektičnem in neosebнем nasprotju dveh načel, načela realosti in načela ugodja, nadomestili igralce. Nedvomno so ti subjekti precej idealni, nedvomno je to bolj nekakšna upodobitev ali umišljeni klovn, vendar smo prišli prav do sem. Načelo ugodja smo že poistovetili z določeno objektno relacijo, namreč z odnosom do materinih prsi, medtem ko smo načelo realnosti poistovetili z dejstvom, da se mora otrok naučiti živeti brez njih.

G. Winnicott povsem upravičeno opozarja, pod katerimi pogoji se vse odvija nemoteno - kajti pomembno je, da se vse odvija nemoteno in da vse, kar se odvija slabo, izpeljemo iz prvobitne anomalije, iz frustracije, termina, ki postaja znotraj naše dialektike ključen. G. Winnicott skratka opozarja, da mora mati, če hočemo, da bi se stvari nemoteno odvijale, da namreč otrok ne bi bil prizadet, vedno posredovati v trenutku, ko je to potrebno, kar pa pomeni natanko to, da mora v trenutku otrokove delirične halucinacije umestiti realen objekt, ki ga zapolni. Na začetku torej v idealni relaciji mati-otrok ni nikakršne razlike med haluciniranjem materinih prsi, ki načeloma vznikne iz primarnega sistema, skladno s pojmom, ki ga imamo o njem, in srečanjem z realnim objektom, za katerega gre.

Če se vse odvija nemoteno, potem nima otrok nobenega sredstva za razlikovanje med tistim, kar spada k redu zadovoljitve, temelječe na halucinaciji načela, ki je vezan na funkcioniranje primarnega sistema, ter strahom pred realnim, ki ga preplavi in dejansko zadovolji. Gre torej za to,

da mati otroka postopoma nauči prenašati frustracije in obenem v formi zaznati določene začetne težnje, zaznati razliko med realnostjo in iluzornostjo. To razliko lahko vpeljemo le po poti izgube iluzije, ko realnost občasno ne sovpaše s halucinacijo, ki vznikne iz želje.

Winnicott v prvi vrsti opozori preprosto na to, da je znotraj takšne dialektike nepojmljivo dopustiti, da se zasnuje karkoli, kar gre dlje od pojma objekta, ki strogo ustreza primarni želji. Ekstremna različnost objektov, tako instrumentalnih kot fantazmatskih, ki posežejo v razvijanje polja človeške želje, je znotraj takšne dialektike nepojmljiva tedaj, ko jo utelesimo v dveh realnih igralcih, materi in otroku. Drugič, izkustveno dejstvo je, da celo pri najmanjšem otroku zasledimo pojav teh objektov, ki jih Winnicott imenuje prehodni objekti, kajti ne moremo reči, na katero stran se postavijo v dialektiki, ki jo reducirata in utelesita halucinacija ter realni objekt.

Vsi objekti otrokove igre so prehodni objekti. Otrok pravzaprav sploh ne potrebuje tega, da mu damo igrače, kajti igra se z vsem, kar mu pride pod roko. To so prehodni objekti. Glede njih se mu ni potrebno spraševati, ali so bolj subjektivni ali bolj objektivni, so neke druge narave. Čeprav Winnicott ne prestopi meje, da bi jih tako poimenoval, pa jim bomo mi čisto preprosto rekli imaginarni objekti.

V njihovih delih, ki so nedvomno precej omahljiva, polna zablod in nejasnosti, pa vendarle vidimo, da avtorji vedno pridejo do teh objektov in si skušajo razložiti izvor dejstva, kot je denimo eksistenca seksualnega fetiša. Skušajo, kolikor je to mogoče, priti do skupne točke med objektom pri otroku in fetišem, ki zavzema prvo raven objektivnih zahtev po večji zadovoljitvi, ki lahko tu obstaja za nek subjekt, tj. po seksualni zadovoljitvi. Pri otroku opažajo nekoliko privilegirano ravnanje z nepomembnim objektom, z robcem, ki ga je vzel materi, z vogalom posteljne rjuhe, z nekim delčkom realnosti, ki je po naključju v dosegu njegovih rok, tisto, kar je naključno dosegljivo njegovemu prijemu, kar se pojavi v obdobju, tu ga imenujmo prehodno, ki ne tvori toliko nekega vmesnega obdobja, ampak prej stalno obdobje otrokovega razvoja. Tako so tik pred tem, da zamenjajo oba tipa objekta, ne da bi se vprašali o možni razdalji med erotizacijo objekta-fetiša in prvim pojavom objekta, kolikor je imaginaren.

Tisto, kar je znotraj takšne dialektike pozabljeno - pozaba, ki zavezuje k tem formam dopolnila, ki jih izpostavljam v zvezi s člankom g. Winni-

cotta - je, da je vseskozi eno izmed najbolj bistvenih gibal analitičnega izkustva prav pojem manka objekta.

3

V našem konkretnem izvajanju analitične teorije nikoli ne moremo mimo pojma manka kot središčnega pojma. To ni negacija, temveč samo gibalno subjektovoga odnosa do sveta.

Že od začetka analize nastopa analiza nevroze s tako zelo paradoksalnim pojmom, da lahko trdimo, da ta še ni povsem izdelan - s pojmom kastracije.

Menimo, da bomo o tem vedno govorili tako, kot so to počeli v Freudovem času. To je povsem zmotno. O tem govorimo vse manj in glede tega se motimo. Tisto, o čemer govorimo vse več, je frustracija. Tu je še tretji termin, o katerem bomo začeli govoriti, ali natančneje, glede katerega bomo uvideli, kako zelo je bilo potrebno vpeljati pojem in po kakšni poti ter skozi katero zahtevo gre za pojem odtegnitve.

To nikakor niso tri enakovredne stvari. Potrebno jih je razlikovati. Z namenom, da bi vam na karseda enostaven način razložil, kaj to je, bom podal nekaj opomb.

Začnimo s pojmom, katerega raba je najbolj poznana, s pojmom frustracije.

Kakšna je razlika med frustracijo in odtegnitvijo? Začnimo s tem, kajti Jones je uvedel pojem odtegnitve in trdil, da duševnost oba pojma izkusi enako. Tu leži nekaj zelo drznega. Jasno je, da je odtegnitev, če smo se dolžni nanjo sklicevati, ravno tako kot faličnost, se pravi zahteva po falosu, kot pravi Freud, glavna točka celotne imaginarne igre znotraj konfliktnega napredovanja, ki je tisto, ki ga opisuje analiza subjekta. Torej lahko zgolj v zvezi z realnim kot z vsem, kar je drugo od imaginarnega, govorimo o odtegnitvi. Toda preko tega se falična zahteva ne izvaja. Dejansko se izkaže, da je najbolj problematično to, da se neko bitje, predstavljeno kot celota, lahko čuti oropano kake reči, ki je po definiciji nima. Rekli bomo torej, da je odtegnitev po svoji naravi manka predvsem realen manko. Je vrzel.

Pojem, ki ga imamo o frustraciji, nas mora preprosto napotiti na rabo, po kateri posegamo, ko o njem govorimo - to je pojem izgube. To je neka

rana, škoda, ki je - kot jo navadno vidimo, če sledimo načinu, s katerim smo jo vpeljali v našo dialektiko - vedno le imaginarna. Frustracija je po svojem bistvu območje zahteve. Zadeva nekaj, kar je želeno in kar ni zavezujoče, toda kar je želeno brez vsakršne reference na katerokoli možnost zadovoljlitve ali pridobitve. Frustracija je sama po sebi območje nebrzdanih zahtev in zahtev brez zakona. Središče pojma frustracije, kolikor je ta ena izmed kategorij manka, je imaginarna izguba. Umešča se na imaginarno področje.

Izhajajoč iz teh dveh opomb morda lažje razumemo, za kaj gre pri kastraciji, katere bistvena narava, *Wesen*, je bila precej bolj zanemarjena kot pa utemeljena.

Freud je pojem kastracije vpeljal na način, ki je povsem skladen s pojmom prvobitnega zakona, s pojmom tistega, kar izhaja iz temeljnega zakona znotraj prepovedi incesta in znotraj strukture Ojdipa. Če o tem premišljamo danes, je natanko to smisel tistega, kar je najprej označil Freud. Freud je z nekakšnim smrtnim skokom v izkustvo postavil v središče odločujoče, poučne, poglavitne krize tako paradoksalen pojem, kot je pojem kastracije, kot je Ojdip. Kasneje se lahko temu samo čudimo, kajti nedvomno je čudovito, da smo sanjali samo za to, da o tem ne bi bilo treba govoriti. Kastracijo lahko umestimo le v kategorijo simbolnega dolga. Simbolni dolg, imaginarna izguba in vrzel ali odsotnost, realno, to nam dopušča umestitev teh treh elementov, ki jih imenujemo trije členi reference manka objekta.

Nedvomno bodo nekateri to sprejeli z zadržkom. Imeli bodo prav v tem, da se je treba trdno oklepati osrednjega pojma, gre za kategorije manka objekta, da bi to bilo veljavno. Pravim manko objekta in ne objekt, kajti če se postavimo na raven objekta, si bomo lahko zastavili naslednje vprašanje - kaj je objekt, ki v teh treh primerih manjka?

To je najbolj razvidno na ravni kastracije. Povsem jasno je, da tisto, kar umanjka ravni kastracije, kolikor jo konstituira simbolni dolg, nekaj, kar potrjuje zakon ter mu daje svojo podporo in svoje nasprotje, tisto, kar predstavlja kaznovanje, v našem analitičnem izkustvu ni realen objekt. Povedano v zakonu Manouja, tisti, ki je spal s svojo materjo, si mora odrezati genitalije, jih držati v roki ter hoditi naravnost proti vzhodu vse dokler ne umre. Doslej smo te stvari opazovali znotraj izredno redkih primerov, ki sicer nimajo nič skupnega z našim izkustvom, in za katere se

zdi, da zaslužijo razlage, ki sicer ostajajo čisto druge vrste kot strukturirajoči in normalizirajoči mehanizmi, ki so postavljeni na kocko v našem izkustvu.

Objekt je imaginaren. Kastracija, za katero gre, je vedno kastracija imaginarnega objekta. Prav ta skupnost, ki obstaja med imaginarnim značajem manka v frustraciji in imaginarnim značajem objekta kastracije, dejstvo, da je kastracija imaginarni manko objekta, nam je omogočilo prepričanje, da nam frustracija olajša pot v osrčje problemov. Potemtakem sploh ni nujno, da manko objekta in celo tretji termin, ki ga bomo znotraj teh treh kategorij imenovali agens, spadata na isto raven. Objekt kastracije je dejansko imaginaren objekt in to nas neizbežno napeljuje k vprašanju, kaj je falos, ki smo ga kot takega toliko časa skušali identificirati.

Nasprotno pa je objekt frustracije po svoji naravi brez dvoma realen objekt, pa naj bo frustracija še tako imaginarna. Otroka na primer vedno boli realen objekt, izbran subjekt naše dialektike frustracije. To nam bo pomagalo razbrati omenjeno očitnost, ki zahteva nekoliko bolj metafizično postopanje s termini, s katerimi navadno operiramo tedaj, ko se sklicujemo na te kriterije realnosti, o katerih smo govorili malo prej - objekt odtegnitve je sam vedno le simbolni objekt.

To je povsem jasno - kako neka reč ne bi mogla biti na svojem mestu, na mestu, na katerem je v tistem hipu ni? S stališča realnega to ne pomeni čisto nič. Vse, kar je realno, je vedno in obvezno na svojem mestu, celo ko to prestavljamo. Značilnost realnega je, da svoje mesto nosi na podplatih svojih čevljev. Realno lahko pretresate po mili volji, pa zato nič manj ne drži, da bodo naša telesa celo po eksploziji atomske bombe še vedno na svojem mestu, mestu delcev. Odsotnost neke reči v realnem je povsem simbolna. Prav zato smo z zakonom definirali, da bi to moralo biti tam, da objekt manjka na svojem mestu. Ni boljše reference, kot je ta - pomislite, kaj se dogaja tedaj, ko zahtevate knjigo v knjižnici. Rečejo vam, da manjka na svojem mestu, in četudi je čisto zraven, nič manj ne drži, da načeloma manjka na svojem mestu, da je načeloma ni možno dobiti. To pomeni, da knjižničar živi v povsem simbolnem svetu. Ko govorimo o odtegnitvi, gre pri tem za simbolni objekt in za čisto nič drugega.

To se vam lahko zdi nekoliko abstraktno, toda videli boste, v kolikšni meri nam bo pomagalo v nadaljevanju pri odkrivanju sleparij, s pomočjo katerih bomo podali rešitve, ki niso namenjene napačnim problemom.

Videli boste, da se brezupno trudimo prekiniti s tistim, kar se zdi neznosno, namreč s povsem drugačnim razvojem tega, kar imenujemo seksualnost pri moškem in ženski - in oba termina zvesti na eno samo načelo. Morda že od začetka obstaja nekaj, kar dovoljuje na zelo preprost in jasen način razumeti, zakaj je pri obeh spolih razvoj tako zelo drugačen.

Čisto preprosto hočem dodati nek pojem, ki bo v nadaljevanju pomemben, in sicer je to agens. Tu tvegam skok, ki bi zahteval, da se povrnem k imaginarni triadi matere, otroka in falosa, vendar za to nimam časa. Preprosto hočem dopolniti tabelo. Tudi agens sam igra v manku objekta svojo pomembno vlogo.

Če gre za frustracijo, prevladuje prepričanje, da je mati tista, ki igra vlogo agensa. Toda, ali je ta agens simbolen, imaginaren ali realen? In kaj je agens kastracije? Je simbolen, imaginaren ali realen? Kaj je agens odtegnitve? Ali res nima nikakršne realne eksistence, kot sem na to malo prej opozoril? To so vprašanja, ki zaslužijo vsaj to, da si jih zastavimo.

Do konca tega predavanja jih bom pustil odprta. Če bi tu morda lahko zasnovali odgovor, ga na nek povsem formalen način deducirali, bi ta na točki, na kateri se nahajamo, v nobenem primeru ne mogel biti zadovoljiv, kajti pojem agensa izstopa iz okvira, na katerega smo se danes omejili, in spada v okvir prvega vprašanja, ki zadeva razmerja med objektom in realnim. Ostali smo znotraj kategorij imaginarnega in realnega, medtem ko je agens tu izrazito drugega reda.

Kljub vsemu pa vidite, da je označitev agensa na teh treh ravneh vprašanje, ki nam ga je tako zelo očitno sugeriral začetek konstrukcije falosa.

28. november 1956.

III OZNAČEVALEC IN SV. DUH

Podoba telesa in njegov označevalec.

Elektrarna onega.

Označevalec, označenec in smrt.

Pomenljiva transmisija objekta.

Njeno imaginarno neskladje.

Včeraj zvečer ste v ekspoziciji gospe Dolto poslušali o podobi telesa. Okoliščine so hotele, da o njem nisem mogel reči nič drugega kot vse dobro, kar sem tudi mislil. Če bi moral o njem govoriti, bi to storil zato, da bi to delo umestil glede na tisto, kar smo tu počeli mi, to pa pravzaprav pomeni, da bi poučeval, in prav temu sem se znotraj konteksta znanstvenega dela, ki je povsem druge narave, postavil nasproti. Ker mi tega ni bilo potrebno storiti, pa tudi nisem jezen.

Če sedaj začnemo s podobo telesa, kot so nam jo predstavili včeraj zvečer z namenom, da bi jo umestili glede na ta seminar, bom povedal nekaj, kar več kot dobro poznate in je to v prvi vrsti razvidno: podoba telesa ni objekt.

Če smo včeraj zvečer govorili o objektu, smo to storili zato, da bi poskusili definirati razvojne stopnje, in dejansko je pojem objekta pomemben prav v tem pogledu. Nič manj pa ne drži, da podoba telesa ne le ni objekt, ampak da celo sploh ne bi mogla postati objekt. To povsem preprosto opažanje, ki ga ni podal nihče, razen morda le posredno, vam bo omogočilo natančno umestiti status podobe telesa nasproti ostalim imaginarnim formacijam.

Dejansko imamo v analitičnem izkustvu opraviti z objekti, glede katerih si bomo lahko zastavili vprašanje o njihovi imaginarni naravi. Ne trdim, da so ti objekti imaginarne narave, temveč da je prav to osrednje vprašanje, ki si ga zastavljamo z namenom, da bi ga vpeljali na klinično raven, za katero se sedaj zanimamo znotraj pojma objekta. To ne pomeni, da smo se oklepali predpostavke o imaginarnem objektu, prav tako ne, da smo iz nje izhajali - iz nje izhajamo tako malo, da je natanko to tisto, po čemer vprašujemo.

Ta objekt, ki je lahko imaginaren, tak kot nam je dejansko dan v analitičnem izkustvu, že poznate. Da bi opredelil pojme, sem iz njega že

vzel dva primera, o katerih sem dejal, da se bom nanju osredotočil - fobijo in fetiš.

Motili bi se, če bi mislili, da so ti objekti že razkrili svojo skrivnost. Daleč od tega. V katerokoli vajo, akrobacijo, kontorzijo, fantazmatsko genezo bi se že spustili, še vedno ostaja dovolj skrivnostno, da se v določenih obdobjih svojega življenja otroci, moški in ženske čutijo dolžne bati se levov, pa čeprav lev ni objekt, na katerega bi v svojem izkustvu pretirano pogosto naleteli. Težko je od tod potegniti formo primitivne danosti, ki bi bila na primer vpisana v podobo telesa. Tu se lahko urimo, kot lahko prav tako storimo, kljub temu pa obstaja nek preostanek. Preostanki v znanstvenih razlagah so potemtakem najbolj plodni za premislek in vsekakor se jim pri napredovanju zagotovo ne moremo izogniti.

Prav tako ste lahko opazili, da je število seksualnih fetišev dovolj omejeno. Zakaj? Ko sezujemo čevlje, ki imajo tu tako presenetljivo vlogo, da se lahko vprašamo, kako je možno, da temu ne posvetimo več pozornosti, najdemo kvečjemu nogavične podveze, kratke nogavice, modrčke in drugo - vse to se precej tesno dotika kože. Najpoglavitnejši je čevelj. Kako smo lahko bili fetišisti v času Katula? Tudi tu je nek preostanek.

To so objekti, glede katerih se bomo vprašali, ali so imaginarni. Kako naj razumemo njihovo kinetično vrednost znotraj libidinalne ekonomije? Ali pripada redu tistega, kar lahko izstopi iz geneze, kar konec koncev pomeni, da lahko izstopi iz ektopije, ki zadeva neki tipični odnos? Ali pa ti objekti čisto preprosto izhajajo iz tipičnega sosledja tistega, kar imenujemo stadiji?

Kakorkoli že, zaradi teh objektov, če to sploh so objekti, s katerimi ste imeli opraviti včeraj zvečer, smo v precejšnji zadregi. Glede na zanimanje, ki ga je vzbudilo srečanje in glede na pomembnost diskusije, je tema fascinantna. Kot smo videli, gre na prvi pogled za konstrukcije, ki narekujejo, organizirajo, artikulirajo določen doživljaj. Najbolj presenetljiva pa je raba - o učinkovitosti katere ne dvomimo niti za hip - po kateri v zvezi z njim ob tej priložnosti poseže izvajalka gospa Dolto. To je prav gotovo dejstvo, ki se ga lahko umesti le izhajajoč iz pojmov označenca in označevalca, in ki se ga lahko razume le od tod. Ta objekt ali domnevno tak objekt, to podobo gospa Dolto uporabi kot označevalec. Podoba vstopa v njen dialog prav kot označevalec in prav kot označevalec nekaj tudi

predstavlja. To je posebej očitno zaradi tega, ker nobena podoba ne obstane sama po sebi. Vsaka izmed njih svojo kristalizirajočo, usmerjajočo vrednost privzame vedno le glede na neko drugo izmed teh podob, da bi prodrla v subjekt, za katerega gre - to je namreč majhen otrok.

Torej smo tu še enkrat prispeli do pojma označevalca.

1

Ker gre tu za poučevanje in ker ni nič pomembnejšega od nesporazumov, bom začel z izpostavitvijo tistega, kar sem lahko neposredno ali posredno dognal, da namreč niste razumeli nekaterih izmed stvari, ki sem jih povedal zadnjič, ko sem govoril o pojmu realnosti.

Rekel sem, da so imeli psihoanalitiki o realnosti tako mitičen pojem, da se to pridružuje pojmu, ki je že desetletja oviral napredek psihiatrije in glede katerega smo lahko menili, da se ga je psihoanaliza rešila. Ta zapreka sestoji v iskanju realnosti znotraj nečesa, kar bi imelo značaj bolj materialne biti. Da bi me razumeli, sem navedel primer hidroelektrarne in rekel, da je to tako, kot če bi pred različnimi možnimi nesrečami, do katerih lahko tu pride, seveda z njimi razumemo ogrožanje varnosti elektrarne, njene razširitve in popravila, tehtno premišljali o tem, kaj je tu potrebno storiti, in se ob tem sklicevali na prvotno materijo, ki vstopa v igro, da bi ob tej priložnosti slap pognala v tek.

V zvezi s tem so mi prišli povedat: "Kaj počnete tu? Predstavljajte si samo, da je za inženirja ta slap vse. Govorite o energiji, ki je akumulirana v elektrarni, vendar ta energija ni nič drugega kot transformacija potencialne energije, ki je predhodno že dana na mestu, kamor smo postavili elektrarno. Da bi to izračunal, je inženirju dovolj, da izmeri višino vodne površine glede na raven, kamor se voda izliva. Vse je že dano v potencialni energiji. Moč elektrarne je odslej določena s predhodnimi pogoji."

Navedeni ugovor zahteva več opomb. Prvič, ker vam moram spregovoriti o realnosti, sem začel s tem, da sem jo definiral skozi *Wirklichkeit*, skozi učinkovitost sistema, v tem primeru psihičnega sistema. Po drugi strani pa sem želel natančneje opredeliti mitični značaj določene koncepcije realnosti in ga umestiti s pomočjo primera elektrarne. Nisem imel časa, da bi vam predočil tretjo perspektivo, s katero je prav tako možno predstaviti temo realnega; to je namreč ravno poudarek na tistem, kar je prej.

S tem imamo nenehno opraviti. Seveda je legitimno pretehtati realnost, si prizadevati za tisto, kar je pred tem, ko se izvaja simbolno delovanje, in prav to je najbolj trdno zasidrano v utvari, na kateri sloni omenjeni ugovor. Tu nikakor ne zanikam, da je že bilo nekaj prej. Preden se denimo zgodi *Jaz*, je nedvomno obstajalo nekaj, je bilo ono. Potrebno je samo še ugotoviti, kaj to ono je.

Pravijo mi, da je tisto, kar je v primeru elektrarne prej, energija. Nikoli nisem trdil drugače. Vendar je med energijo in naravno realnostjo cel svet. Energija pride v poštev šele od trenutka, ko jo merite. In ne premišljujete o tem, da bi jo merili še preden elektrarne obratujejo. Zaradi njih ste dolžni opraviti številne izračune, pri čemer je dejansko energija tista, s katero lahko razpolagate. Z drugimi besedami, pojem energije je dejansko zgrajen na nujnosti, ki se vsiljuje producirajoči civilizaciji, ki se hoče zopet najti znotraj svojih računov - kakšno delo je nujno potrebno za dosego plačila, ki razpolaga s storilnostjo?

To energijo lahko denimo vedno merite med dvema orientacijskima točkama. Ne obstaja absolutna energija naravnega rezervoarja, obstaja pa energija iz tega rezervoarja glede na nižji nivo, kamor se bo usmeril tok, ko boste zbiralniku dodali odprtino za odtok. Vendar vam ta odprtina sama po sebi ne zadošča za izračun energije - energija je izračunljiva glede na nižjo vodni nivo. Toda vprašanje ne tiči tu. Vprašanje je, ali je potrebna uresničitev gotovih naravnih pogojev, da bi se energijo sploh splačalo izračunati. To, da lahko katerakoli razlika v nivoju odtekanja vode, naj gre za potočke ali celo za kapljice, potencialno vsebuje določeno energijsko vrednost v rezervi, preprosto ne zanima nikogar. Potrebno je tudi, da snovi, ki že po naravi vstopajo v delovanje stroja, nastopajo na nek privilegiran način, skratka, na pomemben način. Elektrarno postavimo samo na mestu, kjer določene privilegirane stvari v naravi nastopajo kot uporabne, kot pomembne in v tem primeru kot merljive. Potrebno je že biti na poti sistema, ki je dojet kot označujoči. Temu ne gre ugovarjati.

Pomembna je primerjava z duševnostjo. Poglejmo, kako se sedaj to odraža.

Freud je s pomočjo energetskega pojma skoval pojem, ki ga moramo v analizi uporabiti na način, primerljiv s pojmom energije. To je pojem, ki je kot pojem energije povsem abstrakten in ki sestoji v preprosti načelni prošnji, ki naj bi omogočila določeno miselno igro. Ta pojem zgolj

dopušča vzpostaviti, in to zopet na možni način, ekvivalenco, existenco skupne mere med manifestacijami, ki nastopajo kot kvalitativno zelo različne. Gre za pojem libida.

Nič ni manj vezano na materialni temelj, kot prav pojem libida v analizi. Čudimo se, da je Freud v *Treh esejih*, I, 1905, prvič govoril o psihičnem temelju libida v takšnih terminih, da ga kasnejša razpršitev pojma spolnega hormona ni prisilila niti k najmanjši spremembi tega odlomka. To ni nič nenavadnega. Sklicevanje na kemični temelj je tedaj, ko gre za libido, strogo vzeto brez vsakršnega pomena. Freud je rekel - da je en sam libido, da jih je več, da je eden za ženskost in eden za moškost, ali dva ali trije za vsakega, da sta medsebojno zamenljiva, ali da je samo eden, kot je to dejansko zelo možno, toda vse to sploh ni pomembno, kajti analitično izkustvo na vsak način zahteva, da obstaja zgolj en sam in edinstven libido. Tako Freud takoj uvrsti libido na področje, ki je, če lahko tako rečem, nevtralnno, pa naj se vam zdi ta izraz še tako paradoksalen.

Libido je tisto, kar vzajemno povezuje vedenje bitij in kar jim bo na primer podelilo aktivno ali pasivno pozicijo - vendar nam Freud pove, da ima ta libido v vseh primerih dejavne učinke, celo znotraj pasivne pozicije, kajti za sprejetje pasivne pozicije je že potrebna neka dejavnost. Freud je nakazal, da se libido zato predstavlja vedno v učinkoviti in dejavni formi, stališče, ki ga bolj približa moški poziciji. Freud gre celo tako daleč, da pravi, da je zgolj moška forma libida tista, ki nam je dosegljiva.

Vse to bi bilo paradoksalno, če ne bi šlo preprosto za pojem, ki je tu zgolj zato, da bi nam omogočil utelešenje vezi posebnega tipa, ki se proizvede na določeni ravni, ki je pravzaprav imaginarna raven, to je raven, kjer je preko vezi želje živo bitje v navzočnosti drugega živega bitja zavezano poželjenju, kar je glede organizacije tistega, za kar gre v vseh seksualnih vedenjih, dejansko eno izmed najpomembnejših področij freudovske misli.

Ponavadi mislimo, da je *Es* nekakšna instanca, ki je v najtesnejši zvezi z vsemi težnjami, instinkti in libidom. Kaj je potemtakem *Es*? V čem ga lahko primerjamo z vpeljavo pojma elektrarne? Primerjamo ga lahko torej samo z elektrarno, kot se kaže nekemu, ki sploh ne ve, kako ta obratuje. Nepoučena oseba, ki jo vidi, misli, da se genij toka v notranjosti morda norčuje ter spreminja vodo v svetlobo ali v silo.

Es je tisto, kar lahko znotraj subjekta s posredovanjem sporočila Drugega postane *Jaz*. To je še najboljša definicija.

Če nam je analiza kaj pokazala, potem je to naslednje - *Es* ni surova realnost, niti preprosto tisto, kar je prej, *Es* je že organiziran, artikuliran, kot je organiziran, artikuliran označevalec.

To drži tudi za vse tisto, kar proizvede stroj. Vsa sila bo tam lahko že preoblikovana, s to razliko, da ni le preoblikovana, ampak je lahko tudi akumulirana. Prav tu leži dejansko bistveni interes za to, da gre za hidroelektrarno in ne denimo zgolj za hidromehanični obrat. Četudi je vsa ta energija prej, pa vendarle nihče ne more ugovarjati temu, da po izgradnji elektrarne nastopi občutna razlika, ne samo v pokrajini, pač pa tudi v realnem.

Elektrarna ni zgrajena na skrivnosten način /par l'opération du Saint-Esprit/. Točneje, zgradi se skrivoma, in če o tem dvomite, se motite. Rad bi vas opozoril na prisotnost sv. Duha, ki je absolutno bistvena za napredovanje našega preudarka o analizi, zaradi česar vam podajam to teorijo označevalca in označenca.

2

Obravnavajmo to na drugi ravni, na ravni načela realnosti in načela ugodja.

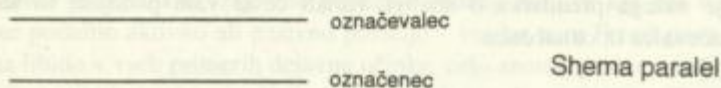
Zaradi česa si oba sistema, primarni in sekundarni, nasprotujeta? Če se držimo le tega, kar ju definira od zunaj, lahko rečemo naslednje: kar se dogaja na ravni primarnega sistema, obvladuje načelo ugodja, se pravi težnja vračanja k mirovanju, medtem ko je tisto, kar se dogaja na ravni sistema realnosti določeno s tistim, kar, kot rečeno, prisili subjekt v zunanji realnosti k posrednemu obnašanju. Nič v teh definicijah torej ne daje vtisa o tistem, kar jasno izhaja iz protislovnega značaja in dialektike rabe teh dveh terminov v praksi, v konkretni rabi, ki ste ji prepuščeni sleherni dan. Nikoli se je ne poslužujete z nobenim od teh sistemov, ne da bi ji priskrbeli poseben zaznamek, ki je za vsakogar neke vrste njegov lastni paradoks, ki se ga pogosto izogibamo, ki pa v praksi ni nikoli pozabljen.

Paradoks načela ugodja je prav to. Kar se dogaja na njegovi ravni, nedvomno nastopa tako, kot vam je bilo nakazano, kot vezano na zakon vračanja k mirovanju, na težnjo vračanja k mirovanju. Toda če je Freud

vpeljal pojem libida in to tudi formalno pove, je to zato, ker ima ugodje v konkretnem smislu, *Lust* v nemščini, dvoumen pomen, ki ga poudari - gre istočasno za ugodje in poželenje, to se pravi za stanje mirovanja, vendar tudi za vzbuditev želje. Čeprav ta dva termina vzbujata videz protislovnosti, nista nič manj učinkovito vezana na izkustvo.

Nič manjšega paradoksa ne zasledimo na ravni načela realnosti. Prav tako kot na ravni ugodja po eni strani obstaja vrnitev k mirovanju, po drugi pa poželenje, prav tako ne obstaja nič drugega kot realnost, ob katero zadenemo, a tudi vijuga, ovinek realnosti.

To bo postalo bolj razumljivo, če korelativno z obstojem obeh načel posežemo v oba termina, ki ju povezujeta in omogočata njuno dialektično funkcioniranje - obe ravni govora namreč, ki se izražata v pojmih označevalca in označenca.



Ta predstavitev je toliko bolj veljavna, da ne moremo, ne le iz govora in govornice, temveč tudi iz fenomenov, ki nastopajo v analizi, spoznati ničesar, če ne puščamo bistvene možnosti nenehnega drsenja označenca pod označevalcem in označevalca nad označencem. Ničesar iz tega analitičnega izkustva ni mogoče razložiti drugače kakor prav s to temeljno shemo.

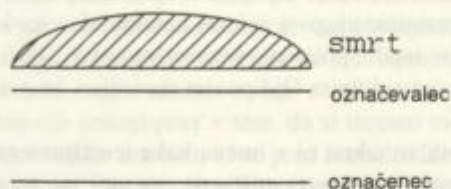
Ta shema dopušča, da lahko tisto, kar je označevalec nečesa, vsak trenutek postane označevalec nečesa drugega in da je vse, kar nastopa znotraj poželenja, težnje, libida subjekta, vedno zaznamovano s pečatom označevalca - kar pa ne izključuje, da v nagonu ali v želji morebiti obstaja nekaj drugega, kar na noben način ni zaznamovano s pečatom označevalca. Označevalec je vpeljan v naravno gibanje, v željo ali v zahtevo - termin, h kateremu se zateka angleški jezik kot k prvobitnemu izrazu za apetit, označujoč ga za zahtevo, čeprav apetit kot tak ne zaznamuje zakonov, ki so

lastni označevalcu. Tako lahko rečemo, da se poželenje razvije iz označenca.

Interveniranje označevalca postavlja problem, ki me je privedel do tega, da sem vas pravkar spomnil na obstoj sv. Duha, katerega pomen za nas in za Freudovo misel ter njegov nauk smo spoznali lansko leto. Sv. Duh je vstop označevalca v svet.

To je gotovo tisto, kar je Freud izpostavil z izrazom nagon smrti. Gre za to mejo označenca, ki je ne doseže nobeno živo bitje ali ki je sploh nič ne doseže, razen izjemnega, najbrž mitičnega primera, saj ga srečamo zgolj v zadnjih spisih o določenem filozofskem izkustvu. To je kljub temu nekaj, kar je moč najti na meji človekove refleksije o njegovem življenju, ki mu omogoča, da zasluti smrt kot absolutni, neprekoračljiv pogoj njegove eksistence, kot se izrazi Heidegger. Človekovi odnosi do označevalca so v njegovi celoti zelo natančno vezani na to možnost ukinitve, postavitve med oklepaje vsega doživetega.

To, kar leži v temelju eksistence označevalca, njegove prisotnosti v svetu, bomo znotraj naše sheme postavili kot učinkovito površino označevalca, kjer le-ta nekako reflektira tisto, kar lahko poimenujemo zadnja beseda označenca, tj. življenja, doživljaja, toka emocij, libidinalnega toka. To je smrt kot temelj, baza, operacija sv. Duha, skozi katero obstaja označevalec.



Shema paralel (2)

Ali je ta označevalec, ki ima svoje lastne zakone, ki so ali pa niso prepoznavni v danem fenomenu, tisto, kar je označeno znotraj *Es*? Postavimo vprašanje - in nanj odgovorimo. Da bi razumeli, karkoli to že je, kaj počnemo v analizi, je treba odgovoriti z - da.

Es. za katerega gre v analizi, izhaja iz označevalca, ki je že znotraj realnega, se pravi iz nerazumljenega označevalca. Je že tu, toda izhaja iz označevalca, to ni ne vem kakšna prvobitna in nejasna lastnost, ki prihaja iz ne vem kakšne, vnaprej določene harmonije - hipoteza, h kateri se vselej zatekajo tisti, ki se jih v tem primeru ne bom obotavljal imenovati slaboumneži.

Med prvimi izmed teh nastopa gospod Jones, o katerem vam bom kasneje povedal, na kakšen način pristopi k prvemu razvijanju ženske in njenega famoznega kompleksa kastracije, ki predstavlja nerešljiv problem za analitike, odkar so ti privekali na svet.

Zgrešeno je začeti z idejo, da obstajata nit in šivanka, dekle in fant, ter da obstaja med enim in drugim vnaprej določena primitivna harmonija takšne vrste, da je, če nastopi kaka težava, le-ta lahko zgolj posledica sekundarnega nereda, nekega obrambnega procesa, nekega povsem nepredvidenega in kontingentnega dogodka. Kadar si umišljamo, da skuša nezavedno povedati, da je tisto, kar je v subjektu, tu zato, da bi uganili, kaj mu mora odgovarjati v drugem, ne počnemo čisto nič drugega, kot ravno predpostavljamo primitivno harmonijo.

Tej konceptiji nasprotuje zelo preprosta Freudova opomba v njegovih *Treh esejih*, da je namreč res škoda, da v razvoju otroka, točneje, v njegovem odnosu do spolnih podob, nič ne dokazuje, da bi bili tiri prostega dostopa moškega k ženski in *vice versa* že zgrajeni. Sploh ne gre za srečanje, ki bi ga ovirale zapreke, na katere se lahko naleti na cesti. To, kar trdi Freud, je prav nasprotno, namreč, da so teorije o otroški seksualnosti, ki dajejo pečat subjektovemu razvoju, njegovi celotni zgodovini, vse, kar bo zanj predstavljalo razmerje med spoloma, vezane na prvo zrelost genitalnega stadija, ki nastopi pred celotnim Ojdipovim razvojem, se pravi pred falično fazo.

Če to fazo imenujemo falična, to takrat ni v imenu kake temeljne energetske enakosti, ki je tu le zaradi lagodnosti mišljenja, to tudi ne zaradi dejstva, da obstaja en sam libido, temveč da obstaja na imaginarni ravni ena sama prvotna predstavitev stanja, genitalnega stadija - falos kot tak.

Falos ni v celoti genitalni moški aparat, je moški genitalni aparat, z izjemo svojega dopolnila, na primer mošnje. Privzdignjena podoba falosa je tu temeljna. Ni druge izbire kot moška podoba ali kastracija.

Ne odobravam tega, kar pravi Freud. Želim vam samo naznačiti, da tu leži njegova izhodiščna točka tedaj, ko obnovi razvijanje. Lahko se odpravimo iskat naravne reference na to idejo, ki jo odkrije analiza, in tako je bilo z vsem, kar je predhodilo *Trem esejem o seksualnosti*. Vendar analiza izpostavi natanko to, da nam izkustvo poda množstvo naključij, ki so daleč od tega, da bi bila tako naravna kot ta.

Kar tu postavljam na začetek analitične izkušnje, je pojem o tem, da je označevalec že umeščen in že strukturiran. Elektrarna je že zgrajena in obratuje. Niste vi tisti, ki ste jo zgradili. Ta elektrarna je govorica, ki tam deluje že dolgo pred tem, odkar se je spominjate. Dobesedno, ne morete se spominjati onstran, mislim na zgodovino človeštva v celoti. Odkar obstajajo označevalci, ki delujejo, so subjekti v njihovi duševnosti organizirani skozi lastno igro teh označevalcev. Zaradi tega *Es*, ki ga boste iskali v globinah, ni nekaj tako naravnega, kot je to ono, in še manj kot podobe. Pravzaprav sv. Duh pogojuje obstoj hidroelektrarne v naravi in to celo v nasprotju s pojmom narave.

Prav v tem škandaloznem dejstvu tiči analitična pozicija. Ko pristopimo k subjektu, vnaprej vemo, da je v naravi nekaj, kar je njegov *Es* in kar je strukturirano na način pomenljive artikulacije, ki zaznamuje vse, kar se pri tem subjektu izvaja s svojimi vtisi, protislovji, s svojo globoko različnostjo do naravnih približkov.

Menil sem, da je treba opozoriti na te pozicije, ki se mi zdijo temeljne. Za označevalcem sem shemi dodal to zadnjo realnost, ki je označencu povsem zastrta, prav tako pa tudi rabi označevalca - možnost, da nič od tistega, kar je v označencu, ne obstaja. Nagon smrti ni dejansko nič drugega, kot to, da se ovemo, da je življenje neverjetno in v celoti minljivo. Tovrstni pojmi nimajo zveze z nobeno vrsto živega izvajanja, kajti živo izvajanje sestoji prav v tem, da si utremo svoj majhen prehod v eksistenco natanko tako kot tisti, ki so pred nami hodili v to isto značilno smer.

Obstoj označevalca ni vezan na nič drugega kot na to dejstvo, kajti dejstvo je, da diskurz obstaja ter da je v svet vpeljan na bolj ali manj znanem ali neznanem temelju, glede katerega je kljub vsemu nenavadno, da se je Freud opiral na analitično izkustvo ter ni mogel storiti nič drugega, kot označiti ga rekoč, da označevalec deluje na ozadju določenega izkustva smrti.

Izkustvo, o katerem govorimo, nima nobene zveze s kakršnikoli doživljajem. Če je naš komentar k *Onstran načela ugodja* pred dvema letoma lahko nekaj pokazal, je to zato, ker ne gre za nič drugega kot za rekonstrukcijo, ki so jo izzvali določeni paradoksi izkustva, točneje, paradoksi nerazložljivega fenomena - da je subjekt priveden do tega, da se mora obnašati na nek bistveno pomenljiv način in v neskončnost ponavljati nekaj, kar je zanj pravzaprav smrtno.

In obratno, tako kot se smrt odraža na ozadju označenca, prav tako si tudi označevalec sposodi neko celo serijo elementov, povezanih s členom, ki je globoko zastavljen v označencu, namreč s telesom. Tako kot v naravi že obstajajo določeni rezervoarji, tudi v označencu obstaja določeno število elementov, ki so dani znotraj izkustva kot naključja telesa, ki pa so zopet zajeti v označevalcu in mu nudijo, če lahko tako rečemo, njegovo prvotno orožje. Gre za nedosegljive in zato nezvedljive reči, med katerimi je izraz faličen čista in preprosta erekcija. Stojčč kamen je eden izmed primerov, drugi je pojem privzdignjenega človeškega telesa. Tako določeno število elementov, povezanih s telesno postavo in ne preprosto z doživetim izkustvom telesa, tvori prve elemente, ki so privzeti iz izkustva, toda povsem preoblikovani skozi dejstvo, da so simbolizirani. Simbolizirani pomeni, da so vpeljeni na mesto označevalca kot takega, ki se označuje preko dejstva, da se artikulira skladno z logičnimi zakoni.

Če sem vas nedavno tega vpeljal v igro parov in neparov v zvezi z nagonom smrti, če sem vas naučil pisati nadaljevanja, v časovnem zaporedju, bolj ali manj razvrščena po dva in tri, sem to počel z namenom, da bi vas opozoril, da zadnji zakoni, ki so zakoni označevalca, nastopajo od vsega začetka - seveda so implicitni, toda neizbežni.

Vrnimo se sedaj na točko, kjer smo zadnjič pustili stvari, tj. na raven analitičnega izkustva.

3

Osrednja objektna relacija, tista, ki je dinamično kreativna, je relacija manka. Na ravni analitičnega izkustva je vsaka *Findung* objekta, pravi Freud, *Wiederfindung*. *Treh esejev o teoriji seksualnosti* ne smemo brati na način, kot da bi bilo to delo, ki je bilo napisano naenkrat. Nedvomno ni Freudovega dela, ki ni bilo podvrženo reviziji, vsa vsebujejo dodatne

opombe in tudi spremembe teksta so izredno pogoste. In če se je denimo *Traumdeutung* razširil, se v njegovem izvornem ravnotežju zato še ni nič spremenilo. Če pa ste, nasprotno, brali prvo izdajo *Treh esejev*, jih nikakor ne boste razumeli - ne boste namreč prepoznali tem, ki so vam znane v takšni knjigi, kot jo berete ponavadi, z dopolnili iz l. 1915, več let po *Einführung des Narzissmus*. To je prva izmed stvari, ki jih morate imeti v mislih tedaj, ko študirate ta tekst. Vse, kar zadeva predgenitalni razvoj libida, je razumljivo šele po razvitju teorije narcizma in ko so enkrat seksualne teorije otrok s svojimi glavnimi zmotami vred, iz katerih sestojijo, kot izrecno pravi Freud, izolirane znotraj dejstva, da otrok nima nikakršnega pojma ne o vagini ne o spermi in ne o razmnoževanju. To je njihova bistvena zmota. Napredovanje pojma falične faze je dozorelo šele v zadnji izdaji *Treh esejev*, v članku iz l. 1923 o *Die infantile Genitalorganisation*. Ta ključni trenutek genitalnosti ostaja zunaj meja *Treh esejev*. Toda če ti ne pridejo povsem do zaključka, se njihovo napredovanje v raziskovanju predgenitalne relacije kot takšne vendarle lahko razloži le preko pomembnosti seksualnih teorij. Tu gre prav tako za teorijo samega libida.

Poglavje z naslovom *Teorija libida* zadeva narcistični pojem kot tak. Izvor same ideje teorije libida lahko upoštevamo, to pove Freud sam, po tem, ko imamo pojem *Ich-libido* kot rezervoar libida, ki je oblikovan iz objektov, in glede tega rezervoarja dodaja - da preko obzidja lahko vržemo zgolj droben pogled. To je skratka pojem narcisoidne težnje, odnosa moškega do podobe, ki je vpeljala idejo o skupni libidinalni meri, obenem pa tudi idejo o središču pridrčka, iz katerega se vzpostavlja celotna objektna relacija, v kolikor je temeljno imaginarna. Drugače rečeno, ena izmed bistvenih artikulacij je fascinacija subjekta s podobo, ki je konec koncev vselej zgolj podoba, ki jo nosi v sebi. To je zadnja beseda narcisoidne teorije.

Če smo v nadaljevanju v določeni analitični usmeritvi v fantazmah lahko prepoznali organizirajočo vrednost, je to v toliko, kolikor nismo predpostavljali vnaprej določene harmonije, naravne skladnosti objekta s subjektom. Kot nam pokažejo *Trije eseji* v svoji prvi in izvorni verziji, je razvoj otroške seksualnosti določen skozi razdelitev v dve obdobji. Zaradi latentnega obdobja, se pravi latentnega spomina, ki preči to obdobje, se prvega objekta, natančneje objekta matere, zopet spominja na način, ki je

bil nespremenljiv, ki je, pravi Freud, ireverzibilen na tak način, da bo objekt vedno zgolj ponovno najden objekt, *wiedergefunden*, in bo ostal zaznamovan s prvotnim načinom objekta. V ponovno najdenem objektu torej vedno obstaja bistveno, temeljno protisloven razcep, in celo v dejstvu njegovega ponovnega najdenja vselej obstaja neskladje med ponovno najdenim objektom in iskanim objektom. To je pojem, iz katerega se vpeljuje prva freudovska dialektika teorije seksualnosti.

To temeljno izkustvo predpostavlja, da se v teku obdobja latentnosti objekt ohrani v spominu, in to brez vednosti subjekta, se pravi, da predpostavlja označujoče transmisije. Ta objekt nato vstopi v nesoglasje, igra vlogo nemirneža v celotni kasnejši objektni relaciji s subjektom. V tem okviru se z določenimi izbranimi artikulacijami in v določenem času tega razvoja razkrijejo povsem imaginarne funkcije. Vse, kar izhaja iz predgenitalnega odnosa, je zajeto znotraj teh oklepajev. V dialektiko, ki je v našem besednjaku najprej predvsem dialektika simbolnega in realnega, se torej umešča imaginarna plast.

Do vpeljave imaginarnega, ki postane tedaj tako prevladujoče, pride šele v članku o narcizmu, s teorijo seksualnosti se ga poveže šele leta 1915, v zvezi s falično fazo pa se formulira šele l. 1920, vendar se tedaj uveljavi tako kategorično, da postane od tega obdobja dalje vznemirljivo ter pahne v zadrego celotno analitično občinstvo, tako da je dialektika v t.i. predgenitalnem obdobju umeščena glede na Ojdipa, in ne, poudarjam, v predoidipskem obdobju.

Termin *predoidipski* je bil vpeljan v zvezi z žensko seksualnostjo in to 10 let kasneje. Leta 1920 se preko predgenitalnega odnosa opisuje spomine na izkustva, ki so pripravila ojdipsko izkustvo, ki pa se artikulirajo le v tem slednjem. Predgenitalno relacijo razumemo zgolj iz pomenljive artikulacije Ojdipa. Podobe in fantazme, ki oblikujejo materialni označevalec predgenitalne relacije, same izvirajo iz izkustva, ki se dogaja ob stiku označevalca in označenca. Označevalec prejme svoj material nekje v označencu, v določenem številu živih, dejansko izvedenih ali doživetih odnosov. To preteklo je dojeto pozneje, kot tudi to, da se strukturira imaginarna ureditev, ki nastopa predvsem tedaj, kadar nanjo naletimo, z značajem paradoksalne biti. Bolj nasprotuje, kot pa se ujema z idejo pravilnega harmoničnega razvoja. Nasprotno, gre za kritičen razvoj, v katerem od izvora naprej objekte, kakor jih imenujemo, različnih obdobj, oralnega in

analnega, dojemamo kot nekaj drugega kot tisto, kar so. To so objekti, ki jih je že obdelal označevalec in ki so očitno podvrženi operacijam, ki jim ne moremo izluščiti označevalne strukture.

Natanko to označujemo z vsemi pojmi inkorporiranja, ki so tisti, ki jih organizirajo, obvladujejo in jim dopuščajo njihovo artikuliranje. Kako organizirati to izkustvo? Kot sem vam povedal zadnjič, imamo opraviti s pojmom manka objekta.

Pokazal sem vam tri ravni tega manka, ki jih moramo vsakokrat, ko obstajajo kriza, srečanje ali učinkovito dejanje, nujno umestiti v register iskanja objekta, ki je vselej samo na sebi kritično iskanje. Te ravni so naslednje - kastracija, frustracija in odtegnitev. To, da so kot manko, njihova središčna struktura za vsakega, so bistveno različne stvari.

V predavanjih, ki bodo sledila, se bomo umestili natanko na točko, kamor se umeščata moderna teorija in aktualna praksa. Današnji analitiki dejansko na novo organizirajo analitično izkustvo, in to izhajajoč iz ravni frustracije, ob tem pa zanemarjajo pojem kastracije, ki je bil skupaj z Ojdipom vendarle Freudovo izvirno odkritje. Tako bom naslednjič začel s primerom, na katerega sem po naključju naletel v zvezku 3-4 *Psycho-analytic Study of the Child* iz l. 1940, ki vsebuje predavanje gospe Anne-liese Schnurmann, učenke Anne Freud.

Gospa Schnurmann je spoznala, na kakšen način je pri enem izmed otrok, ki so jih zaupali v varstvo *Hampstead Nursery* Anne Freud, v kratkem obdobju nastopila fobija. Brali bomo to opazovanje, ki je eno izmed mnogih, videli bomo, kaj tu razumemo, skušali bomo videti tudi tisto, kar pod tem razume gospa Schnurmann, ki svoje opazovanje poveže s celotnim pojavom eksemplarne točnosti, ki ne izključuje rabe predhodno oblikovanih kategorij. To, kar odkrije, zadošča, da nam da pojem časovnega zaporedja, v teku katerega se pojavi in nato izgine fobija, se pravi imaginarna privilegirana stvaritev, ki je prevladujoča v določenem času, in ki ima na obnašanje subjekta cel niz učinkov. Presoditi bomo morali, če avtorica res lahko artikulira tisto, kar je v tem opazovanju bistveno, izhajajoč iz pojma frustracije, kot ga razumemo danes in ki ga povezujemo z odtegnitvijo privilegirane objekta, objekta stadija, v katerem se subjekt znajde v trenutku vznika že imenovane odtegnitve. Bolj ali manj regresivni učinek, ki je lahko v določenih primerih brez težav tudi progresiven. Toda, ali fenomen, kot je fenomen fobije lahko razumemo iz

ene same situacije znotraj določenega kronološkega reda? Ali stvari ne pojasnimo bolje, če se sklicujemo na tri termine, ki sem jih naštel? Videli bomo prav to.

Poudaril bom zgolj tisto, kar ti termini pomenijo. V kastracijo se znotraj simbolne verige kot dolg umešča temeljni manko. V frustraciji manko razumemo le na imaginarni ravni, kot imaginarno izgubo. V odtegnitvi je manko izključno znotraj realnega, meje ali realne vrzeli.

Ko trdim, da gre za odtegnitev, je manko v realnem, kar pomeni, da ni v subjektu. Da lahko subjekt pristopi k odtegnitvi, mora dojeti, da je realno tisto, kar je lahko nekaj drugega kot je, se pravi, da ga že simbolizira. Sklicevanje na odtegnitev, takšno kot je tu napovedano, sestoji v postavitvi simbolnega pred - preden lahko povemo smiselne stvari. Tako se postavlja nasproti genezi, ki nam je ponavadi dana z duševnostjo.

V običajni psihogenezi, ki jo danes izvajamo v analizi, se vse dogaja na način idealističnih sanj - vsak subjekt je kot pajek, ki mora potegniti s sebe samega vse svoje niti pajčevine, oviti se mora s svilo svojega zapredka ter izvleči iz sebe in svojih podob celotno koncepcijo sveta. Na tak način vidimo subjekt, ki širi okrog sebe svoje sosledne relacije v imenu ne vem kakšnega vnaprej določenega dozorevanja z objekti, ki so nazadnje objekti našega, človeškega sveta. Spuščamo se v podobno izvajanje, saj so dejansko navzoči vsi pojavi, da psihoanaliza to omogoči. Ker pa želimo od izkustva zadržati le aspekte, ki vodijo v to smer, ob tem, ko vsakič, ko se zmedemo, verjamemo, da imamo opraviti le s težavo govorice, je prav manifestiranje zmote tisto, kjer se nahajamo. Veda o telesu, podoba telesa kot označevalca to lepo pokaže.

Problem objektne relacije lahko pravilno postavimo le s pomočjo okvira, ki mora biti razumljen kot ključen za razumevanje. Ta okvir ali prvi izmed okvirov je, da je v človeškem svetu struktura kot izhodišče objektne organizacije manko objekta. Ta manko objekta si je znotraj subjekta potrebno zamisliti v njegovih različnih stopnjah - na ravni simbolne verige, ki ji uhaja tako na njegovem začetku kot na koncu - na ravni frustracije, kjer je dejansko umeščen v doživljaj, ki si ga lahko zamisli sam - vendar moramo ta manko upoštevati tudi v realnem, kajti ko govorimo o odtegnitvi, ne gre za odtegnitev, ki se jo občuti.

Odtegnitev je središče reference, ki jo potrebujemo. Vsi se je poslužujejo prav na tej točki - zvičajnost, ki obstoji preprosto v določenem

trenutku - pravilno pa postopa tudi gospod Jones, ki iz odtegnitve naredi ekvivalent frustracije. Odtegnitev je v realnem, povsem zunaj subjekta. Da bi subjekt odtegnitev dojel, mora najprej simbolizirati realno. Kako pride subjekt do tega, da jo simbolizira? Na kakšen način frustracija uvede simbolni red? To je vprašanje, ki si ga postavljamo, in videli bomo, da subjekt ni niti osamljen niti neodvisen ter da ni on tisti, ki vpeljuje simbolni red.

Presenetljivo je, včeraj zvečer nihče ni govoril o glavnem odlomku tistega, kar je podala gospa Dolto, namreč, da postanejo fobični zgolj otroci obeh spolov, katerih mati je v objektivno relacijo, ki jo je povezovala z njenim sorodnikom - z njo, z materjo - nasprotnega spola, vnašala nemir. To je pojem, ki nedvomno sproži interveniranje nečesa povsem drugega kot relacij med otrokom in materjo, in prav zato sem postavil trio matere, otroka in falosa.

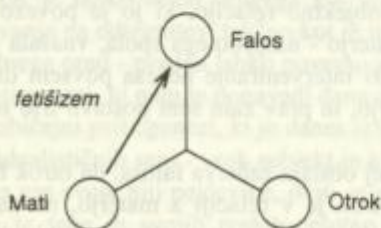
Pri materi s strani otroka vselej obstaja zahteva falosa, da otrok bolj ali manj simbolizira ali realizira. Otrok je v relaciji z materjo, ne da bi to vedel. Ko smo včeraj zvečer v zvezi z otrokom govorili o podobi telesa, se vam je moralo prikazati nekaj - ta podoba telesa, če je dejansko otrok, če je sploh dostopna otroku, ali je to zato, da mati svojega otroka vidi? To vprašanje sploh ni bilo zastavljeno.

Prav tako, v katerem trenutku je otrok zmožen dojeti, da je to, kar mati želi od njega, da je nasičena in zadovoljna z njim, da je to zanjo, za mater, prav njegova falična podoba? Kakšno možnost pristopa k temu racionalnemu elementu ima otrok? Ali spada to k vrsti neposrednega izliva, celo projekcije? Ali to ne pomeni predpostavljati, da je vsaka relacija med subjekti iste vrste kot relacija gospe Dolto z njenim subjektom? Začuden sem nad tem, da je ni nihče vprašal, če je poleg nje, ki vidi vse te podobe telesa, in poleg analitika, analitičarke in še njene šole, še kdo, ki bi prav tako vse to videl? To je vendarle pomembna točka.

Dejstvo, da za mater otrok ni le otrok, ker je tudi falos, tvori imaginarno neskladje, v zvezi s katerim se postavlja vprašanje vedenja, na kakšen način je otrok moškega, kot tudi ženskega spola na to napeljan ali v to vpeljan. To je v dosegu izkustva. Določeni elementi, ki se mu izmaknejo, nam na primer razkrijejo, da otrok to doseže šele po obdobju simbolizacije, da pa je v določenih primerih na nek neposreden način pristopil k imaginarni izgubi - ne svoji, temveč k tisti, v kateri se znajde mati glede na

odtegnitev falosa. Ali se tu imaginarno odraža v simbolnem? Ali pa se nasprotno neki simbolni element pojavi znotraj imaginarnega? To so odločilne točke, okoli katerih si zastavljamo vprašanje, ki je v razvoju fobije tako zelo pomembno.

Da vas ne bi pustil povsem v negotovosti, bom že sedaj poskusil biti razumljiv ter vam zopet dejal, da gre za trojno shemo matere, otroka in falosa, za preizprašanje fetišizma. To je drugo vprašanje in ni vprašanje fobije, ki pa nas bo nedvomno privedlo daleč.



Shema fetišizma

Zakaj otrok v razmerju do falosa zaseda tu bolj ali manj materino pozicijo? Ali nasprotno, v določenih, zelo posebnih oblikah odvisnosti, kjer lahko anomalije nastopijo z vsemi pojavi normalnosti, kakšna je pozicija falosa v razmerju do matere? Zakaj je prispel do sem? Tisto, kar je tu v igri, je povezava, ki jo otrok razvije med falosom in materjo. Do katere točke on sam prispeva svoj delež? Je razmerje mati-falos otroku dano na spontan in neposreden način? Je to preprosto zato, ker gleda svojo mater in opazi, da je tisto, kar ona želi, falos? Zdi se, da temu ni ravno tako. K temu se še vrnemo.

Ko se fobija razvije, nikakor ni te vrste. Ne temelji na zgoraj imenovani povezavi. Oblikuje drug modus reševanja zapletenega problema, ki ga vpeljujejo relacije med otrokom in materjo. Že lani sem vam pokazal - da je za obstoj treh terminov potreben zaprt prostor, organizacija simbolnega sveta, ki se imenuje oče. Fobija je potemtakem bolj te vrste. Zadeva to obkrožujočo zvezo. V posebno kritičnem trenutku, ko ni odprta nobena druga pot za rešitev problema, fobija konstituira klic na pomoč, klic po posebnem simbolnem elementu.

ZAKON

Kantova praktična filozofija postavlja pred nas nek koncept zakona, ki je do subjekta v globoko dvoumnem razmerju. Še več, v dvoumnem razmerju ni le do subjekta, temveč do samega pojma *zakona*. Ne smemo namreč pozabiti, da to, kar Kant imenuje moralni zakon, ni nič drugega kot *meja* (samega) *zakona*, da uteleša natanko "zev" oziroma mejo tega, kar Kant imenuje naravni zakoni, zakoni kavzalnosti. Moralni zakon je drugo zakona, ki je samo nek zakon.

Velika zasluga Kantove praktične filozofije je v tem, da je prek izpraševanja statusa (moralnega) zakona odprla nek nov prostor, znotraj katerega je odslej mogoče govoriti o Zakonu kot takem, brez nadaljnjih opredelitev. Kot je opozoril že Gilles Deleuze, to pred Kantom enostavno ni bilo mogoče: "Odtlej lahko prvič govorimo o ZAKONU, moramo govoriti o ZAKONU, brez drugih opredelitev, ne da bi nakazali nek objekt. Klasična podoba ni poznala drugega kot zakone *fles lois*, opredeljene na tak ali drugačen način, v skladu z domenami Dobrega in okoliščinami Boljšega. Ko Kant nasprotno govori o "tistem" moralnem zakonu *l'la loi morale*, beseda *moralni* označuje zgolj določitev tega, kar ostane absolutno nedoločeno (...). Moralni zakon pomeni ZAKON *ILA LOI*, formo zakona, kot izključujočo vsako višje načelo, ki bi ga lahko utemeljilo."¹ Lahko bi rekli, da "rojstvo Zakona" pri Kantu paradokсно sovpade z odkritjem njegove "neutemeljenosti", brezopornosti, nedoločenosti in, v skrajni instanci, njegove brezimnosti. V tej perspektivi bi lahko našo izhodiščno postavko, da je "zakon meja samega zakona" razumeli kar najbolj dobesedno: Zakon kot *la Loi* je ime skupnega imenovalca vseh "lukenj v zakonu". Bombastično rečeno, Kantov koncept Zakona je *an sich* že temeljitejša in bolj uničujoča kritika zakona kot marsikateri kasnejši poskus njegove "dekonstrukcije". V to, da je Zakon v skrajni instanci neutemeljen, dandanes tako rekoč nihče več ne dvomi. Bistveno vprašanje

¹ Gilles Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch*, Ed. de Minuit, Pariz 1967, str. 72.

Zakona že dolgo ni več to, ali je "utemeljen" ali ne, temveč bi ga lahko povzeli takole: kako to, da kljub temu, da vsi vemo, da je "Zakon nag", ta še naprej čisto dobro deluje? Kako to, da ni vsakdo pri sebi potegnil enostavnega sklepa: če je Zakon ne-utemeljen, potem ni nobenega razloga več, da bi me zavezoval? V odgovoru na to vprašanje, prej kot kjerkoli drugje, po našem mnenju tiči Kantova "revolucija v etiki". Kaj stori Kant? - Pokaže, da razmerja subjekta do Zakona ne uravnava načelo zadostnega razloga (torej premislek o tem, ali obstajajo dobri razlogi za to, da storimo, kar nalaga zakon), temveč nekaj čisto drugega, nekaj, kar sam imenuje *imperatív*, torej neka realnost, ki brezpogojno zavezuje in zaveže subjekt, ne glede na to, da za to morda nima "nobenega razloga". Kant seveda ne zanika področja in veljavnosti zakonov (v množini), gre za to, da jih izvzame domeni etičnega in prepusti domeni "pragmatičnega", kjer vlada načelo zadostnega razloga. Vendar hkrati pudari, da slednje ne izčrpa subjektovega razmerja do zakona, oziroma natančneje rečeno, da poleg subjektovega razmerja do zakonov obstaja še njegovo razmerje do Zakona, to pa sledi povsem drugi logiki. Kantova "etika" ni nič drugega kot raziskava te "druge logike". To pa implicira, da Kantova praktična filozofija ni toliko "revolucija na področju etičnega", "prevrat" klasične etike, kot je *premestitev* razprave o etičnem na neko novo polje, ki ga sam šele odpre in ki si zato zasluži ime "kantovsko polje", "*le champ kantien*". Gre za polje, kjer se v kar najbolj izostreni in izčiščeni obliki postavlja vprašanje razmerja subjekta do Zakona.

"Rojstvo Zakona" pa ne sovпада le z razkritjem njegove brezopornosti, temveč tudi in predvsem z vznikom Zakona kot *neznanke* oziroma *enigme*. O Zakonu z veliko začetnico, o Zakonu kot splošnem in hkrati določenem (kar izraža v francoščini določni člen, ki ga uporabi Deleuze - "*la Loi*") lahko govorimo prav v kolikor je sam radikalno nedoločen in nedoločujoč. *La Loi*, "tisti Zakon", je označevalna artikulacija oziroma druga plat tega, kar subjektu nastopa kot "večno vprašanje", kot točka njegove nevednosti. Za razliko od zakonov v "klasičnem smislu" (tj. zakonov, ki se sami uravnavajo po nekem višjem principu - Dobrem, na primer), Zakon ni odgovor na vprašanje "Kaj (moram) storiti?", temveč predstavlja vdor tega vprašanja v sam Zakon, je moment, ko se vprašanje naseli v sam Zakon. Zakon kot "čista forma zakona" ni odgovor, temveč vprašanje.

Če Kantov koncept moralnega zakona soočimo s psihoanalitično teorijo (soočenje, ki ga v zadostni meri opravičuje sorodnost nekaterih temeljnih tem in vprašanj), ugotovimo, da vseskozi v takšni ali drugačni obliki prihajata na površje dve temeljni vprašanji.

1) Kakšna je vloga Drugega v formulaciji moralnega zakona oziroma kategoričnega imperativa? S tem vprašanjem je, kot je znano, povezan osnovni Lacanov očitek Kantu, ki ga razvije v spisu "Kant s Sadom". Kar zadeva moralni imperativ, poudari Lacan, "nas njegov ukaz doseže prav od Drugega. (...) Bipolarnost, prek katere se vzpostavi moralni zakon, ni nič drugega kot tisti razcep subjekta, ki je na delu ob vsaki intervenciji označevalca: razcep subjekta izjavljanja od subjekta izjave." Po Lacanu je pri Kantu ta razlika oziroma ta razmik "mistificiran", sadovska maksima pa - ravno kolikor se izreka skozi usta Drugega - "bolj poštena" od sklicevanja na notranji glas, saj razkrije običajno prikrit razcep subjekta.²

2) V kolikšni meri je mogoče moralni zakon izenačiti s tem, kar je psihoanaliza konceptualizirala s pojmom Nadjaza? O tem vprašanju smo podrobneje spregovorili na nekem drugem mestu³, na kratko pa bi lahko rezultat povzeli takole: V Kantovih tekstih o etiki je mogoče razločiti dve različni vrsti argumentacije, ki vodita - če zadeve malce zaostriamo - k dvema različnima konceptualizacijama moralnega zakona. Prva je tista, s katero je povezana podoba "hladnega" Kanta: moralni zakon je brezpogojen, tuj vsem t.i. "človeškim vzgibom", stoji v praznem (nemožnost dedukcije moralnega zakona), subjekta pa "aficira" zgolj preko te praznine (občutek spoštovanja *Achtung!*, ki ga izzove v subjektu, je bistveno povezan s pojmom odsotnosti - odsotnosti vseh motivov ali "gonil" za neko dejanje, po drugi strani pa odsotnosti "sredstev", s katerimi bi si lahko predstavili moralni zakon). Druga "podoba" moralnega zakona je povezana z bolj "gorečim" Kantom, tistim, ki stoji v temni noči ter občuduje zvezdnato nebo nad sabo in moralni zakon v sebi. Tu prazno jedro moralnega zakona in odsotnost vsakega gonila nadomesti prst, ki žuga, *glas*, ki ukazuje ter *pogled*, ki nas navdaja z občutkom krivde. Opazimo lahko tudi nekatere druge terminološke spremembe, predvsem kar zadeva pojem *Achtung*, spoštovanja, ki ga nadomestijo "strahospoštovanje" (*Ehrfurcht*),

² Cf. Jacques Lacan, "Kant s Sadom", v: *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 248-9.

³ Cf. A. Zupančič, *Etika realnega*, Analecta, Ljubljana 1993, str. 107-132.

"občudovanje" ter "ponižanje". Logiko v ozadju te "verzije" moralnega zakona bi lahko opredelili kot nadjazovsko logiko. Kant v svojih spisih pogosto prehaja iz ene koncepcije moralnega zakona v drugo in nazaj, pri tem pa velja poudariti, da v njegovi teoriji sublimnega bolj ali manj enoznačno prevlada "nadjazovska" inačica.

Našo razpravo bomo nadaljevali z analizo 13. paragrafa drugega dela *Metafizike nravi* (Nauk o kreposti /*Tugendlehre*), kjer sta obe zgoraj predstavljeni vprašanji sežeti v en sklop.

Paragraf, ki nas zanima, nosi naslov "O dolžnosti človeka napram samemu sebi kot naravnem sodniku samega sebe" (*Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als angeborenen Richter über sich selbst*).

Kant se loti analize zadevne problematike s pomočjo neke metafore, ki absolutno dominira tekstu, metafore tribunala, sodišča. Izhodiščni položaj, kot ga predstavi Kant, je sledeč: Imamo zakon. Nadalje imamo razsodno moč /*Urteilkraft*/, ki razsoja o tem, ali je neko dejanje "primer zakona" ali ne. K temu pa se doda še sklep uma, razsodba /*Sentenz*/, tj. obsodba ali oprostitev. Ta uvodni opis "stanja stvari" Kant zaključí z besedami: "Zavest o notranjem sodišču v človeku ('pred katerim se njegove misli med seboj obtožujejo in si oproščajo') je vest."⁴

Pri tem velja opozoriti, da je *Gewissen*, vest, pojem, ki v *Kritiki praktičnega uma* ne igra tako rekoč nobene vloge in ni del njenega vokabularja. Hkrati pa je, kot bomo takoj videli, pojem vesti vezan na to, kar lahko imenujemo "nadjazovski obraz" moralnega zakona, kot smo ga na kratko skicirali zgoraj. Vsak človek, pravi Kant, ima vest, njegov notranji sodnik pa ga opazuje /*beobachtet*/, mu preti /*bedroht*/ ter ga "drži v rešpektu" /*im Respekt gehält*/ . V tem odlomku torej ponovno srečamo glas in pogled (implicitirana v opazovanju in pretnjah), ki enkrat nastopita že v *Kritiki praktičnega uma*, kjer zaznamujeta natanko pregib moralnega zakona v smeri nadjaza. Ta "smer" je nadalje poudarjena z "rešpektom", ki tu nadomesti koncept spoštovanja (*Achtung*), in ki ga Kant v oklepaju opredeli kot "*mit Furcht verbundener Achtung*", torej kot spoštovanje povezano s strahom. Rešpekt torej lahko beremo kot sinonim za *Ehrfurcht*, strahospoštovanje, ki nastopa v slavnem odlomku o zvezdnatem nebesju

⁴ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Bd. VII, Suhrkamp, Frankfurt/M., str. 573.

nad nami in moralnem zakonu v nas iz konca *Kritike praktičnega uma* - odlomku torej, ki že implicira in napoveduje celotno teorijo sublimnega, ki je - kot rečeno - sama bistveno povezana z nadjazovsko inačico moralnega zakona. "Notranji sodnik" je nato - povsem v skladu z vlogo, ki jo igra v sublimnem - definiran kot *sila /Gewalt/*, ki v človeku "bdi nad zakoni". Kantova nadaljna izpeljava je vredna, da si jo ogledamo stavek za stavkom. Notranji sodnik oziroma vest "sledi človeku kot njegova senca, kadar ji misli pobegniti". Tu srečamo instanco dvojnika, podobnika, ki igra pomembno vlogo v nadjazovski koncepciji moralnega zakona in s katero je povezana agresivnost, boj na življenje in smrt ter brezizhodnost - ki včasih meji na paranojo - značilna za vsako spekularno razmerje (svoji senci nikoli ne moremo uiti). Kant sam to dimenzijo dvojnika še dodatno poudari v neki opombi, do katere bomo še prišli, kjer se mu zapišeta izraza "dvojna osebnost" in "dvojni jaz" oziroma "dvojno sebstvo". Nadaljujmo z branjem. "Z ugodji in razvedrili se sicer človek lahko omami ali uspava, ne more pa se izogniti temu, da pride k sebi ali se zbudi, ko zasliši njegov strahoviti glas *lfurchtbare Stimm!*". Ne vino ali druge omame, ne spanec, nobena "samopozaba" ne more preprečiti, da ne bi slejkoprej do nas prišel ta glas in nas zbudil. Kajti čeprav je možno, nadaljuje Kant, da je človek zavržen do te mere, da se za ta glas več ne zmeni, vendarle ne more storiti nič proti temu, da ga *slíši*.

Lahko bi rekli, da Kant z metaforiko sodišča, notranjega sodnika in pa tega vztrajnega glasu pripelje stvari že tako daleč, da je naslednji korak neizogiben: Vest ima to posebnost, pravi, da se čovek, čeprav ima v njej opravka le s samim seboj, vendarle vidi kot da bi ga k delovanju silili ukazi neke druge osebe (*einer anderen Person*). Zaradi tega, nadaljuje Kant, mora vest, da ne bi bila v protislovju s samo seboj, pri vseh dolžnostih "misliti nekoga *drugega* (kot človeka nasploh) kot sebe za sodnika svojih dejanj". Ta drugi je zdaj lahko "neka dejanska ali zgolj idealna oseba, ki si jo daje um". Vidimo torej, kako Kant tu neposredno formulira nujnost, da mislimo Drugega kot mesto, kjer se odvija sodba in ki je hkrati "vir vseh dolžnosti". Mesto Drugega je tu formulirano kot "strukturno" (ni pomembno, ali gre za dejansko ali "idealno" osebo) in ireduktibilno glede na dano konstelacijo. Tu Kant doda zanimivo opombo, v kateri zadeve še nadalje precizira, navezujoč se na metaforo sodišča. Človek, pravi, mora misliti samega sebe kot "dvojno osebnost" (*zweifache Persönlichkeit*) ali

kot "dvojni jaz"/"dvojno sestvo" (*doppelte Selbst*), tako da nastopa na eni strani kot "trepetajoč pred sodniško ograjo", na drugi strani pa kot "opravljajoč službo sodnika". V nadaljevanju Kant polažaj še malce bolj zaplete in govori celo o treh instancah, o tožniku, odvetniku in obtožencu: Noumenalni človek je "tožilec, nasproti mu stoji drugi, ki mu je dovoljena pravna pomoč obtoženemu (njegov odvetnik)". Nato se spet vrne k dvema osebam in "drugo osebo" zdaj enoznačno imenuje "idealna oseba". Ob tem poudari, da njeno mesto sicer lahko zasede to, kar običajno imenujemo Bog, ni pa nujno. Mesto Drugega ostane, tudi če v igro ne vpokličemo Boga ("človek ni niti upravičen, in še manj prisiljen, da neko takšno najvišje bitje vzame kot dejansko").

Na prvi pogled se zdi, da paragraf, ki smo ga predstavili, radikalno omaje Lacanov očitek Kantu, da ne uvidi (nujne) vloge Drugega v moralnem imperativu. V nadaljevanju si bomo pogledeli, koliko to res drži, pred tem pa velja opozoriti še na nek drug pomislek, ki ga lahko zbudi ta paragraf - ne le med "lancovci", temveč tudi in predvsem med "kantovci".

Pomislek je seveda ta, da je s perspektive same Kantove filozofije situacija, v kateri se med seboj prepirata noumenalni in fenomenalni jaz, nemišljiva in meji na to, kar Kant sicer imenuje *Schwärmerei* ("komunikacija z duhovi" oziroma tem, kar ne pripada redu čutnega). Drugače rečeno, gesta, s katero Kant sodnika oziroma vest enostavno umesti v noumenalno, je skrajno problematična. Razumemo jo lahko kot izraz in hkrati odgovor na zagato, v kateri se znajde, ko je primoran vpeljati (mesto) Drugega, s čimer seveda nujno pridemo do določene heteronomije. Prav ta moment heteronomije je tisti, ki ga Kant poskuša zabrisati z "razporeditvijo vlog" med noumenalni in fenomenalni jaz.

Osnovna problematika predstavljenega paragrafa je problematika sodbe oziroma (zmožnosti) razsojanja o tem, ali je neko dejanje v skladu z zakonom, ali je "primer zakona". Gre torej za natanko isti problem, ki se Kantu postavi že v *Kritiki praktičnega uma*, kjer nanj odgovori s teorijo tipa ali "tipiko". Pogledati si torej velja, kako Kant to vprašanje rešuje tam.

Vzeto na splošni ravni: gre za to, da iščemo nekaj, kar bi lahko služilo kot vezni člen med čistim umom na eni strani ter empiričnimi predmeti (ali dejanji) na drugi.

Slednje je naloga, podobna tisti, s katero se Kant pred *Kritiko praktičnega uma* sooča že v *Kritiki čistega uma*. Tu imamo na eni strani

predmete možnega izkustva, fenomene, ki se pojavljajo v določenem redu in v določenih zvezah, ki tvorijo empirično realnost. Vendar pa zveze in uverženje fenomenov, ki smo mu priče v empirični realnosti, še ne implicira nobenega zakona in nobene kavzalnosti. Slednja se umešča na drugi "pol", med apriorne pojme razuma oziroma kategorije. Predmeti izkustva in kategorije predstavljajo dve popolnoma heterogeni entiteti človeške "spoznavne zmožnosti". Med njima ni mogoče vzpostaviti nobene neposredne zveze, tj., razumskih pojmov ni mogoče neposredno aplicirati na fenomene, ker "so jim povsem neprimerljivi in jih ni mogoče najti v nobenem zoru"⁵. Slavna Kantova metafora, po kateri so pojmi brez čutov prazni, čuti brez pojmov pa slepi, torej ne implicira nobene komplementarnosti. "Idealna partnerja" se ne moreta srečati ("priti v stik") in dati drug drugemu tega, kar vsakomur manjka. Kot odgovor na ta problem Kant razvije teorijo shematizma, "transcendentalne sheme". Da bi bilo moč povezati kategorije in predmete izkustva ter tako priti do spoznanja (torej misliti, na primer, neko zaporedje pojavov kot *nujno*) "je potrebno nekaj tretjega, kar mora biti po eni strani istovrstno s kategorijo, po drugi strani pa s pojavom in kar omogoča aplikacijo prve na drugega"⁶. Ta "posredujoča predstava", kot jo imenuje Kant, mora biti torej po eni strani intelektualna in po drugi strani čutna. Tem pogojem ustreza *transcendentalna shema*. Transcendentalna shema lahko opravi zadevno nalogo, ker vsebuje transcendentalno določitev časa, ki je nujni pogoj vsakega izkustva, hkrati pa tudi vseh razumskih pojmov.

Shema, precizira Kant, "je na sebi vselej zgolj nek produkt moči upodobitve (*Einbildungskraft*): vendar, ker sinteza slednje ne meri na noben posamezni zor, temveč na enotnost v določitvi čutnosti, je treba shemo razlikovati od podobe"⁷. Shema torej ni "podoba", temveč nekaj, kar vzpostavi koordinate, znotraj katerih je možno srečanje kategorije in predmeta izkustva, torej aplikacija kategorij na fenomene.

Vidimo torej, da na področju "teoretične filozofije" vznik zakona (kavzalnosti) implicira nek preskok, in vloga transcendentalne sheme ni v tem, da ta preskok transformira v nek linearni prehod, temveč da konsti-

⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 176/ A 137.

⁶ *Ibid.*, B 177/ A 138.

⁷ *Ibid.*, B 180/ A 140.

tuira prostor, znotraj katerega do tega skoka sploh lahko pride. Lahko bi rekli, da nam transcendentalna shema zagotavlja, da - ko "odskočimo" od kategorije - ne skočimo v prazno, temveč "pristanemo" na predmetu izkustva. In obratno.

"Zakoni narave" sami torej ne pripadajo redu narave, temveč strogo vzeto redu simbolnega. Kant sam nikakor ne skriva dejstva, da se zakon vzpostavi v nekem krogu in da v naravi nikoli ne bomo našli drugih zakonov kot tistih, ki smo jih vanjo sami položili.

Ko se iz domene čistega uma preselimo v domeno praktičnega uma, zadeve postanejo precej bolj zapletene.

Na področju praktičnega uma smo v izhodišču soočeni s podobnim položajem kot v "teoretičnem umu". Na eni strani imamo empirično realnost nekega dejanja, na drugi pa "zakon svobode", ki voljo določa *a priori*, neodvisno od vsakega empiričnega elementa. Ker pa so vsi možni primeri dejanja vselej empirični, "se zdi nesmiselno pričakovati, da bomo našli v čutnem svetu primer (...), ki vendarle dopušča, da se nanj aplicira zakon svobode".⁸ Spet imamo torej opravka z neko temeljno heterogenostjo dveh elementov, ki bi jih morali v sodbi povezati. Vendar pa so težave, na katere naletimo tu, še precej večje od tistih, s katerimi smo bili soočeni ob "teoretičnem umu". "Razsodna moč pod zakoni čistega praktičnega uma je podvržena posebnim težavam, ki izhajajo iz tega, da je treba zakon svobode aplicirati na dejanja kot dogodke, do katerih prihaja v čutnem svetu in ki torej sodijo k naravi." Z drugimi besedami, problem je v tem, da "zakon svobode" ni le aprioren, temveč hkrati - za razliko od kategorij - "neodvisen" od samih apriornih form čutnosti (torej od transcendentalnih določil prostora in časa). To pa pomeni, da nam tu transcendentalna shema ne more služiti kot tisti člen, ki omogoča aplikacijo zakona na empirično realnost. Natančneje rečeno, "shema", ki jo iščemo, ni shema nekega primera glede na zakone, "ampak shema (če je ta beseda tu primerna) zakona samega"⁹. Shema je, kot smo videli, obči postopek moči upodobitve, da *a priori* prikaže čutom čisti razumski pojem, ki ga določa

⁸ I. Kant, *Kritika praktičnega uma*, prevedel Rado Riha, Analecta, Ljubljana 1993, str. 120.

⁹ *Ibid.*, str. 120, 121.

¹⁰ *Ibid.*, str. 121.

zakon. Zakonu svobode pa za to, da bi ga aplicirali *in concreto*, ni mogoče dati za podlago nobenega zora, torej nobene sheme. Zato moralni zakon "nima druge spoznavne zmožnosti, s posredovanjem katere bi ga bilo mogoče aplicirati na naravne predmete, razen razuma (...), razum pa ideji uma ne more dati za podlago *sheme* čutnosti, ampak zakon"¹¹. Tak zakon je po Kantu naravni zakon, vzet zgolj v njegovi formi, imenuje pa ga *tip moralnega zakona*.

Namesto sheme imamo zdaj *tip*, konstruiran po modelu naravnega zakona, vzetega v njegovi formi, ki je univerzalnost. Kaj natanko je tip? Kant ga formulira takole:

"Vprašaj samega sebe, ali bi dejanje, ki ga načrtuješ, v primeru, da bi se moralo zgoditi po zakonu narave, katere del bi bil ti sam, lahko nemara imel za dejanje, ki je možno s tvojo voljo."¹²

S takšno konceptualizacijo tipa pa se pojavi neko paradokсно, a vendar ključno vprašanje: Ali iz vsega povedanega ne sledi, da sam kategorični imperativ ni nič drugega kot tip (moralnega zakona)? Ali Kant ne proizvede določene konceptualne in terminološke zmede, ko kategorični imperativ imenuje "moralni zakon", nato pa razvije teorijo tipa (moralnega zakona), ki ji kategorični imperativ ustreza v vseh potankostih? Kaj je namreč kategorični imperativ drugega kot prav naravni zakon, vzet zgolj v njegovi formi, ki je univerzalnost? Vprašanje je še toliko bolj na mestu glede na to, da v *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, kjer Kant predlaga več formulacij kategoričnega imperativa, najdemo tudi sledečo:

"Deluj tako, kot če naj bi maksima tvojega delovanja s tvojo voljo postala obči naravni zakon."¹³

- Kar je skoraj natančna replika formulacije, ki jo Kant v *Kritiki praktičnega uma* uporabi za formulacijo tipa. Tudi za najbolj razvpito formulacijo kategoričnega imperativa ("Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje") lahko rečemo, da

¹¹ *Ibid.*, str. 122.

¹² *Ibid.*

¹³ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Bd. VII, BA 52.

sodi v isti register. Čeprav splošnejša in okleščena vseh dodatnih "napotkov" (kot sta "vprašaj se..." in neposredna referenca na naravni zakon), vendarle ne more biti drugega kot tip, saj ni med tako formuliranim zakonom in pa nekim (možnim) empiričnim dejanjem nobenega "brezna", ki bi ga moral tip šele premostiti. Nasprotno, tako formuliran moralni zakon je mogoče neposredno aplicirati na dejanje: "Katera forma je v maksimi primerna za občo zakonodajo, katera pa ne, to lahko razloči najbolj navadna pamet, ne da bi jo bilo treba glede tega kaj podučevati."¹⁴

Če bi kategorični imperativ obravnavali neposredno kot moralni zakon oziroma "zakon svobode", potem bi nek konkretni primer sodbe izgledal takole: Na eni strani bi imeli neko empirično dejanje, na drugi strani zakon, ki pravi "Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje", vmes med obema pa še tip: "Vprašaj samega sebe, ali bi dejanje, ki ga načrtuješ, v primeru, da bi se moralo zgoditi po zakonu narave, katere del bi bil ti sam, lahko nemara imel za dejanje, ki je možno s tvojo voljo." Vendar pa je jasno, da druga formulacija zgolj nekoliko obširneje ponavlja prvo.

Če torej moralni zakon (kategorični imperativ) - v skladu s Kantovimi lastnimi kriteriji - ni nič drugega kot *tip* moralnega zakona, se postavlja vprašanje, kaj natanko to pomeni za status samega zakona.

V *Kritiki praktičnega uma* imamo opravka z neko tripartitno strukturo, kjer je na eni strani fenomen (neko empirično dejanje v času in prostoru), na drugi strani noumen (zakon svobode), poleg tega pa obstaja še tip. Slednji ni ne fenomenalen ne noumenalen, temveč je "čisti razumski pojem", člen pojmovne strukture s katero kot subjekt pristopam k realnosti oziroma preko katerega ta realnost "pristopa" k meni. Za razliko od sheme, za katero sam Kant poudari, da pripada registru imaginarnega (*Einbildungskraft* ali "moči upodobitve"), tip pripada registru simbolnega.

Če si tu privoščimo neko analogijo z lacanovsko teorijo, bi lahko rekli sledeče: označevalna struktura ("čisti razumski pojmi"), ki je naš edini dostop do "narave", ima za posledico "uobj stvari", njeno mortifikacijo. Narava, s katero imamo opravka kot subjekti in ki vključuje našo lastno "naravo", je torej vselej že "mrtva narava". To je cena za to, da narava sploh nastopi kot predmet mišljenja. Spomnimo pa se, da je Lacan tezi, v

¹⁴ *Kritika praktičnega uma*, str. 49.

skladu s katero je "označevalec uboj stvari", dodal še drugo, ki pravi, da ta uboj hkrati nikdar ni popolen, temveč je ves problem v tem, da imamo opravka z nekim preostankom živega, ki se vselej nekam evakuira, in sicer v formi užitka ali pulzije. Ta "preostanek živega" ima torej neko bolj ali manj razpoznavno formo, nima pa svojega označevalca. Gledano s te perspektive bi lahko rekli, da je kantovska "noumenalna narava" drugo ime za "živo naravo", torej za to, kar ostane "živega" po označevalni operaciji. Če pa je temu tako, potem je jasno, da moralnega zakona (ki sam pripada "živi naravi") nikoli ni mogoče zapisati, saj je kot tak že rezultat tega, da se "zapis" narave ni v celoti posrečil oziroma, da je pri njem prišlo do nekega preostanka. Kantovi interpreti se pogosto čudijo dejstvu, da Kant izraz "narava" uporablja tudi takrat, ko gre za svobodo ("noumenalna narava", "nadčutna narava",...). Toda ta terminološka izbira nas lepo opozarja na dejstvo, da je noumen - ne glede na to, da predstavlja nekaj naravi radikalno Drugega - natanko ostanek narave nad naravo.

Tu se zdaj lahko vprašamo, ali ne bo tip oziroma kategorični imperativ, ko ga bomo aplicirali na neko možno dejanje, privedel prav do še enega "uboja stvari" in s tem ravno zgrešil tisto, na kar meri? Tega problema se Kant dobro zaveda in v nekem smislu bi lahko celotno elaboracijo razlike med legalnim in etičnim (torej med dejanjem, ki je storjeno v skladu z dolžnostjo in dejanjem, ki je hkrati storjeno izključno iz dolžnosti) brali kot odgovor na ta problem. Na nekem drugem mestu smo pokazali¹⁵, da omenjena ločnica meri prav na nek presežek, "presežni užitek", "ekscs", ki se ali pa se ne proizvede v nekem dejanju in da je natanko ta "presežni užitek" tisto, kar bi lahko imenovali objekt (moralnega) zakona. Kantovo vztrajanje na tem, da za etično dejanje še ne zadošča, da je storjeno v skladu z dolžnostjo, je gesta, s katero Kant odpre prostor temu, kar smo imenovali "živa narava", "parazitski" preostanek živega neke označevalne operacije/mortifikacije.

Vrnimo se k vprašanju, kakšna je vloga Drugega v tem, kar se daje kot moralni zakon (kategorični imperativ)? V paragrafu 13 *Nauka o kreposti* smo videli, kako Kant kar najbolj neposredno vpelje "drugo osebo". V tem oziru zagovarjamo stališče, da zadevna vpeljava "druge osebe", "dvojnega jaza" in "dvojne osebnosti" ni zadovoljiv odgovor na dano vprašanje. Ker

¹⁵ Cf. A. Zupančič, *Etika realnega*, prvo poglavje.

preveč dolguje psihologiji, se prej izogne konceptualizaciji zadevne konstelacije, kot pa jo poda. Natančneje rečeno, to "psihologizacijo" (ki v veliki meri sovpada s prevlado nadjazovske logike in retorike) je moč razumeti že kot posledico in simptom tega, da Kant ni konceptualiziral razmika med subjektom izjavljanja in subjektom izjave (zakona). Po drugi strani pa se teorija tipa - čeprav neprimerno bolj "tehnična", bolj približa takšni konceptualizaciji.

V skladu z doktrino tipike je osnovni problem v tem, da, če lahko tako rečemo, sodnik nima neposrednega vpogleda v zakon, temveč ima na razpolago zgolj tip. V tej perspektivi je "glas", ki ga "sliši" subjekt, lahko samo dvoje: bodisi glas "patološkega zakona", ki zapoveduje nekaj partikularnega (npr. "nore" zapovedi, ki jih "sliši" obsesionalni nevrotik in ki nimajo, kot opozarja Lacan, nič skupnega s tem, iz česar bi lahko naredili univerzalno pravilo) ali pa "glas krivde", ki se vselej oglasi tedaj, ko je že prepozno, ko je Zakon že prekršen. Z drugimi besedami, glas ni nikoli glas Zakona. "Neznosnost" kantovskega Zakona ne izhaja iz tega, da ta na nas "vpije" in nam preti, temveč - kot so opozorili že številni avtorji - nasprotno iz tega, da je "čisto tiho", da na neki temeljni ravni od nas "nič noče".

V predstavljenem paragrafu iz "Nauka o kreposti" pa pridemo do situacije, v kateri je to, kar se v *Kritiki praktičnega uma* imenuje tip, povsem odveč. Kant izhaja iz in ostane pri "dvojni naravi" subjekta, pri čemer je zdaj "noumenalna narava" obdarjena z glasom in pogledom. Razcep subjekta prej prikriva mesto Drugega, kot pa ga izpostavlja. "Vse ostane v družini", bi lahko rekli. In seveda je prav to "ponotranjenje" Drugega tisto, ki konstelacijo nadjazovsko "obarva". V tej perspektivi Kant ne more misliti moralnega zakona drugače kot v skladu z dvema pobožjema nadjaza: bodisi kot "ponotranjeni" simbolni zakon v njegovi pomirjujoči in družbeno konstitutivni vlogi (kjer je poudarek na univerzalnosti, prevladujoča metafora pa metafora sodišča, tribunala), bodisi kot njegovo drugo stran, kot kruti, muhasti, "imaginarni" zakon, ki subjekta drži v popolni odvisnosti (poudarek je tu na "trepetu" subjeta, prevladujoča metafora pa glas in pogled). Iz igre pa povsem izpade to, kar Kant imenuje "zakon svobode" in iz česar izhaja - izpade skupaj s tipom.

Zadeve lahko formuliramo tudi drugače. Pri teoriji "dvojne osebnosti" je poudarek na razcepu subjekta, pri teoriji tipa pa je poudarek na razcepu

samega zakona. Kajti tip - kot smo videli - ni podoba zakona, ni "preslikava" zakona v polje čutnosti. Zakon ni podvojen kot entiteta, temveč je v strogem smislu razcepljen, razpolovljen. Tip je pol-zakon, je čista forma zakona. Tip ni neko "popačenje" zakona v predstavi, tip je zakon, vendar ne "ves" zakon. Od tod vsa dvoumnost kategoričnega imperativa, paradoks, ki se izraža takole: kategorični imperativ je moralni zakon, ne more "ne biti" moralni zakon, saj "vsebuje" zgolj čisto formo zakona nasploh, hkrati pa ni identičen z moralnim zakonom (je "tip"). Ta nesimetrija in razcep pa se kaže tudi v dejstvu, da s kršitvijo tipa nujno kršim sam moralni Zakon, medtem ko ravnanje v skladu s tipom (s kategoričnim imperativom) še ne pomeni nujno, da Zakon ni prekršen. - Tu spet naletimo na razliko med legalnim in etičnim, njun zamik. Lahko bi torej rekli, da se zakon cepi na formo in materijo, le da pri tem materija ni nič vsebinskega, noben konkretni objekt (v smislu, storiti je treba *to* in *to*), temveč je opredeljena zgolj kot presežek etičnega nad legalnim. Ta presežek etičnega nad legalnim pa je vselej neko *partikularno*. V tej luči se "razcep zakona" kaže kot razcep na univerzalno in partikularno, na zakon kot tip (kot čisto formo obče zakonodaje) in zakon kot "samodestrukcijo" zakona v momentu čiste partikularnosti. Ta drugi pol je tisti, ki ga Kant izpostavi ob rigididu, in se hkrati z grozo odvrne od njega: ultimativna afirmacija Zakona, njegova vzpostavitev, sovpade z njegovo samodestrukcijo (zakon sodi samemu zakonu), z vdorom čistega partikularnega. Monarh je ubit kot "utelešenje zakona" in ne kot empirični individuum. Če sledimo zakonu izključno zaradi tega, ker je zakon ("zgolj iz dolžnosti", kot to zahteva Kant), slejkoprej naletimo na ta drugi pol zakona, kjer se razkrivata njegova resnica in - zakaj ne - njegov temelj. Lahko bi namreč rekli, da zakon konec koncev vendarle je utemeljen - utemeljen na avtodestrukciji Zakona, na tej nedoumljivi gesti Zakona, ki zapoveduje svojo lastno transgresijo.

Dejstvo, pred katero nas tako rekoč "za nazaj" postavlja teorija tipike je torej sledeče: subjektov moralni zakon (kategorični imperativ) je vselej *tip* moralnega zakona. Težko je prezreti, kako ta formulacija izraža nek položaj, zelo podoben tistemu, ki ga opisuje Lacanova "formula": subjektova želja je vselj želja Drugega. Pri tem je pomembno predvsem to, da se zadevna formula nikakor ne izključuje z lacanovsko etično maksimo "ne popusti glede *svoje* želje". Drugače rečeno, dimenzija Drugega ne

izključuje "avtentičnosti" subjektive želje. Kako je to mogoče? Zgolj tako, da želja Drugega subjektu ne nastopa v obliki odgovora ali zapovedi (hočem to in to!), temveč - kot vseskozi opozarja Lacan - v obliki vprašanja, kot enigma, podobna oni, ki jo sfiga zastavi Oidipu. Subjekt je tisti, ki mora odgovoriti in ki bo, glede na odgovor, ki ga bo dal, zapisal usodo svoje lastne želje. Da je "želja želja Drugega" pomeni, da je Drugi mesto, na katerem se izvorno zastavlja vprašanje želje. Tako kot pri Lacanu ne gre za to, da najprej nekje obstaja "želja Drugega", ki jo subjekt pozna in iz katere naredi model svoje želje, po kateri se nato ravna v svojih dejanjih, tako tudi pri Kantu etični subjekt ni v takem položaju, ne ve, kaj hoče Zakon. Nasprotno, vselej je soočen zgolj s tipom, ki je v Kantovi filozofiji natanko ekvivalent lacanovskega "mesta Drugega". In to v dveh smislih: je *drugo svobode* (je *naravni zakon*, vzet v njegovi formi), hkrati pa je kot *tip* (na to opozarja že sama beseda) po definiciji nekaj, kar ima svoje mesto v Drugem, v simbolnem. V tem smislu lahko rečemo, da nas "moralni zakon" vselje doseže "od Drugega" - Kant bi rekel "prek tipa". Pri tem pa je potrebno opozoriti na sledeče: to, kar nas doseže, je vselej (zgolj) neko enigmatično izjavljanje ("Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje"), pri čemer je na nas, da iz njega naredimo izjavo, da torej "uganemo", kaj to pomeni in nato ravnamo v skladu s tem.

V Seminarju *Hrbtna stran psihoanalize* se Lacan ustavi ob problemu enigme, ki ga opredeli kot neko "pol-rekanje, kot je Hимера neko pol-telo". Status enigme, "uganke", nato povzame takole: "Če sem dolgo vztrajal na razliki med ravnijo izjavljanja in ravnijo izjave, je bilo to zato, da bi funkcija uganke dobila svoj smisel. Uganka je verjetno to, neko izjavljanje. Nalagam vam, da iz njega naredite izjavo. Znajdite se s tem kakor veste in znate - kot je to storil Ojdip - in nosili boste posledice. To je tisto, za kar gre pri uganke."¹⁶

Naša teza je, da je natanko takšen status moralnega zakona pri Kantu. Kantovo praktično filozofijo bi lahko strnili tako, da bi mu položili v usta naslednje besede: "Če sem dolgo vztrajal na razliki med formo in materijo zakona, je bilo to zato, da bi funkcija moralnega zakona dobila svoj smisel.

¹⁶ Poglavje, iz katerega je zadevni odlomek, je prevedeno v *Filozofija skozi psihoanalizo VII* (Problemi 4-5/93), str. 36.

Moralni zakon je to, forma zakona. Nalagam vam, da iz nje naredite materijo. Znajdite se s tem kakor veste in znate - in nosili boste posledice. To je tisto, za kar gre pri moralnem zakonu."

Vendar je pri tem treba še enkrat opozoriti, da etično dejanje nikakor ni enostavno "realizacija" izjave, ki jo subjekt "naredi" iz izjavljanja, temveč se vpisuje drugam. Etično dejanje "uspe" zgolj v tisti meri, v kateri funkcija ali dejstvo izjavljanja ni zabrisano v "realizaciji izjave". Če se to zgodi, če pride do popolnega prekrivanja izjave in izjavljanja, če je izjavljanje v celoti "absorbirano" v izjavo, če je konkretni primer zgolj "primer pravila", je dejanje zgolj legalno, ne pa tudi etično. Prav ta dodatna zahteva pa je tisto, kar za formo univerzalnosti, h kateri to izjavljanje napotuje ("Deluj tako, da lahko velja maksimum tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje"), nakazuje čisto partikularnost "forme" samega tega izjavljanja (nesmiselni "treba je, ker je treba", nevzročni, tako rekoč brezdajni "iz dolžnosti in zgolj iz dolžnosti").

Še drugače rečeno: univerzalno in partikularno se ne razporejata med čisto formo obče zakonodaje, predpisano v kategoričnem imperativu, in aplikacijo tega načelo v praksi, na nek "konkretni primer" (konkretno "izjavo" tipa: v tem trenutku in na tem kraju ne smem lažno pričati proti temu človeku). Konkretni primer je vselej "primer pravila", vpis same občosti: v *tem* trenutku in na *tem* mestu ne smem lažno pričati proti *temu* človeku, ker tega ne smem v *nobenem* trenutku, na *nobenem* kraju in proti *nobenem* človeku. Partikularnost in z njo etičnost dejanja ni v tem, da je dejanje glede na obči predpis vselej "konkretno"; tisto resnično partikularno se ne vpisuje v "vsebino", s katero je enigmatično izjavljanje kategoričnega imperativa "dopolnjeno" v vsaki konkretni situaciji, temveč meri na dejstvo samega tega izjavljanja kot absolutno partikularno. Partikularna je sama forma forme obče zakonodaje, sam kriterij univerzalnosti.

Alenka Zupančič

BOG V BENTHAMOVEM PANOPTIKONU

Spektakel kaznovanja

V nekem razdelku v *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ki na moč spominja na Leibnizovo *Teodicejo*, Bentham pravi:

Vsakršna kazen je sama na sebi zlo. Če jo v skladu z načelom koristnosti sploh lahko dopustimo, jo lahko dopustimo samo, kolikor z njo preprečimo neko še večje zlo.

Tu se Bentham brez dvoma navdihuje ob Leibnizovi teoriji zla. Leibnizov Bog namreč *le mal moral*, moralno zlo dopušča samo zaradi tega, ker ve, da ga bo nekoč v prihodnje nasledilo neko neprimerno večje dobro, dobro, ki bi ob izostanku tega zla prav lahko tudi samo izostalo. Tako je po Leibnizu Bog Sekstov zločin dopustil zato, ker je vedel, da ta zločin služi *à des grandes choses*, vzvišenim ciljem; prav zaradi tega zločina je namreč prišlo do ustanovitve velikega imperija, ki je dal človeštvu *les grands exemples*, mnoge svetle zglede,¹ itn. Če bi ta zločin izostal, bi seveda izostalo tudi to večje dobro, namreč 'veliki imperij', 'svetli zglede' itn. - brž ko bi namreč v svetu izostalo najmanjše zlo, ki ga je predvidel Bog, *ce ne serait plus ce monde*, to ne bi bil več ta svet.² Bog torej zločine svojih umnih stvaritev dopušča, kolikor ti zločini prispevajo k temu, da dobro v tem svetu v največji možni meri prevladuje nad zlom, se pravi, kolikor je ustvarjeni svet prav *zaradi* teh zločinov najboljši izmed vseh možnih svetov. Svet, ki bi bil preprosto dober, bi bil seveda boljši od najboljšega možnega - vendar pa tak svet ni bil možen, itn.

¹ Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Buffalo: Prometheus Books 1988, str. 170.

² G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée* (Pariz: Garnier Flammarion, 1969), str. 362.

³ *Ibid.*, str. 109.

Enak premislek, kot ga Leibniz razvije ob upravičevanju obstoja ene izmed treh zvrsti zla, namreč zločinov, Bentham uporabi pri upravičevanju samega kaznovanja zločinov. Kaj namreč, strogo vzeto, dosežemo s kaznovanjem? S kaznovanjem, ki je samo na sebi, se pravi v svojih neposrednih učinkih, zlo - s kaznovanjem namreč kaznovanemu odvzamemo del sreče in s tem osiromašimo totalno srečo skupnosti -, druge, se pravi tiste, ki so *under temptation to offend*, tiste, ki jih mika, da bi grešili, odvrnemo od podobnih dejanj, kot so jih zagrešili zločinci, se pravi od dejanj, ki bi totalno srečo skupnosti še bolj osiromašila. Ker smo s tem preprečili *some greater evil*, neko še večje zlo, smo na ta način posredno prispevali k največji sreči največjega števila. S kaznovanjem torej k večjemu dobremu vseh ostalih, k največji sreči največjega števila, prispevamo tako, da žrtvujemo del sreče kaznovanega posameznika. Tako po Leibnizu kot po Benthamu potemtakem h *greater good of the second order*, k večjemu dobru v drugem kolenu, prispevamo tako, da zastavimo *a lesser evil of the first order*, neko manjše zlo v prvem kolenu - s to razliko, da zlo pri prvem predstavlja zločin, pri drugem pa tudi samo *kaznovanje* zločina.

Sama kazen v Benthamovih očeh ni namenjena kaznovanemu, tj. krivcu, ampak vsem ostalim, tj. nedolžnim: ko Bentham tehta med *reformation*, prevzgojo, in *example*, svarilnim zgledom - kot dvema ključnima namenoma kaznovanja -, se enoznačno odloči v prid svarilnemu zgledu: slednji ima namreč v primerjavi s prevzgojo toliko večjo težo, kolikor je število *of the yet innocent*, tistih, ki so še nedolžni, večje od števila *of the convicted guilty*, tistih, ki so spoznani za krive.⁴ Še več, svarilni zgled je *beyond comparison the most important*, daleč najpomembnejši *od vseh* namenov kaznovanja.⁵ S prevzgojo namreč merimo na sorazmerno majhno število individuov, namreč na tiste, ki so že grešili, s svarilnim zgledom pa na vse tiste, ki so *exposed to the temptation of offending*, izpostavljeni skušnjavi, da bi grešili - število slednjih pa po Benthamu ustreza

⁴ Bentham, *Panopticon: Postscript, Part I*, in *The Works of Jeremy Bentham*, izd. J. Bowring (Edinburgh, 1838-43), vol. IV, str. 79.

⁵ Bentham, *Panopticon versus New South Wales*, Bowring IV, 174.

"celotnemu številu individuov, ki sestavljajo posamezne politične skupnosti, z drugimi besedami, celotnemu človeštvu."⁶

V Benthamovih očeh je kaznovanje v prvi vrsti spektakel: prav kolikor kazen ni namenjena kaznovanemu, ampak vsem ostalim, je sama izvršitev kazni spektakel. Spektakelska razsežnost kaznovanja potemtakem korenini v sami Benthamovi teoriji kazni.

Kar dejansko deluje na duha, je zgolj predstava kazni (ali, z drugimi besedami, *navidezna kazen*); sama kazen (*realna kazen*) deluje le toliko, da ustvari to predstavo. Prav navidezna kazen je potemtakem tista, ki edino deluje, namreč kot zgled, ki predstavlja poglobitni namen kaznovanja. Realna kazen pa je tista, ki povzroča samo zlo.

Najprej - kaj natanko pomeni kazen? Utrpeti, izkusiti bolečino oziroma zgubo ugodja. Paradoks Benthamove kazni, s katero prej kot na samega kaznovanega merimo na vse ostale, je torej očiten: bolečino namreč ob kaznovanju utрпи samo kaznovani, se pravi prav tisti, ki mu kazen ni neposredno namenjena, in ne tisti, ki jim je kazen v prvi vrsti namenjena - na slednje, na njihovega duha, lahko namreč kazen učinkuje zgolj s svojim vnanjim videzom. Kar seveda pomeni, da ima *videz*, tj. navidezna kazen, navidezno trpljenje, v primerjavi s *stvarjo samo* oziroma *realnostjo*, tj. realno kaznijo, realnim trpljenjem, toliko večjo težo, kolikor je število nedolžnih večje od ena. Poglobitni namen kaznovanja, tj. odvrnitev nedolžnih, torej dosežemo že s samim videzom, se pravi s tem, da v njihovem duhu proizvedemo predstavo kazni. Ključno vprašanje pa je seveda v tem - kako proizvedemo sam videz?

V čem natanko je spektakelska razsežnost kazni? Kaj je tisto, kar je pri samem kaznovanju uprizorjeno? Kar ob tem zanima Benthama, je to - kako s čim manjšim realnim trpljenjem doseči čim večje navidezno trpljenje, se pravi, kako ob najmanjši možni meri zadanih bolečin doseči čim večji učinek kazni na druge?

Ker je tisto, kar edino učinkuje na druge, na njihovega duha, prav videz kazni, tj. *apparent punishment*, navidezna kazen, nam za to, da bi učinkovanje kazni na druge okrepili, same *real punishment*, realne kazni ni

⁶ Ibid.

⁷ Bentham, *Introduction*, str. 193.

treba krečiti z *additional real punishment*, dodatno realno kaznijo - enak učinek na druge lahko namreč dosežemo tudi z *less expensive means*, z manj potratnimi sredstvi, namreč z uprizorjenimi *solemnities distinct from punishment itself, and accompanying the execution of it*, s svečanostmi, ki so različne od same kazni in spremljajo njeno izvršitev.⁸

Poglejmo nekaj značilnih potez kaznovanja kot spektakla, potez, ki so prej kot kaznovanemu namenjene vsem ostalim, se pravi potez, ki ustvarjajo *stage effect*, gledališki učinek kaznovanja, s katerim poskuša Bentham fascinirati pogled nedolžnih.

Tiste, ki bodo kasneje sodelovali v spektaklu, je treba pred tem same podvreči spektaklu - zato sam sprejem zapornikov v panoptikon prej spominja na nekakšen iniciacijski obred kot pa na zdravniški pregled oziroma kopel:

Ob sprejemu ... topla kopel - temeljit zdravniški pregled ... Nova oblačila od nog do glave ... Obredno umivanje - prerjenje - svečanost - obred - molitev: to bi bil veličasten prizor. Vzvišena glasba ... petje psalmov ob spremljavi orgel.⁹

Zaporniki v panoptikonu bi nosili maske, grimasa posameznih mask pa bi ustrezala teži zločina njihovega nosilca - zaporniki bi torej svojo krivdo tako rekoč uprizarjali. Maske bi si zaporniki nadeli ob edini priložnosti, ob kateri bi se njihove oči morale srečati z očesom javnosti, namreč med bogoslužjem, h kateremu bi prišli tudi verniki od zunaj. Ker bi v tem primeru zaporniki vedeli, da so izpostavljeni očesu javnosti, bi jih to nenehno zasramovanje sčasoma lahko utrdilo in napravilo neobčutljive, kar bi brez dvoma varno vplivalo na njihovo prevzgojo. Ob vseh ostalih priložnostih pa zaporniki ne bi vedeli, da so videni, saj bi jim bil pogled javnosti skrit: pogled v panoptikon bi bil naključnim obiskovalcem dovoljen izključno iz osrednjega nadzornega stolpa, iz katerega bi lahko opazovali zapornike, medtem ko bi bili sami nevidni. S pomočjo maske torej dosežemo, da je krivda *pilloried in the abstract*, zasramovana v abstraktnem, ne da bi nam bilo treba za to razkriti obličje samega krivca, hkrati pa ta *masquerade*, maškarada, ki "ni razposajena in nevarna, ampak

⁸ Ibid.

⁹ Bentham, *Panopticon: Postscript, Part II*, Bowring IV, 158.

resna, pretresljiva in vzgojna", stopnjuje zdravilni učinek na gledalce.¹⁰ Za pogled nedolžnih, se pravi za pogled tistih, ki jih odvrčamo od kaznivih dejanj, bi bila potemtakem krivda zapornikov v panoptikonu uprizorjena.

Pri uprizarjanju spektakla kaznovanja, ki naj bo čim bolj grozljiv, se lahko opremo celo na izkušnje španskega autofafeja in inkvizicije. Res je, da je bil sistem kaznovanja inkvizicije nepravičen in barbarski, toda sama večšina, ki so jo inkvizitorji - s svečanimi procesijami, s svojimi emblematičnimi oblačili, z grozljivo scenerijo itn. - pokazali pri doseganju čim večjega *stage effect*, gledališkega učinka na gledalce, v Benthamovih očeh *deserves rather to be admired and imitated than condemned*, prej zasluži občudovanje in posnemanje kot pa obsojanje.¹¹

Pri izvršitvi kazni, ki v prvi vrsti služi kot svarilni zgled nedolžnim, moramo potemtakem izrabiti vsako priložnost, da fasciniramo njihov pogled: *lose no occasion of speaking to the eye*, pravi Bentham. Skladno s tem je v Benthamovih očeh ključna oseba vsakega preudarno sestavljenega *committee of penal law* prav *the manager of a theatre*, gledališki ravnatelj¹², ki bi seveda znal poskrbeti za kar največji gledališki učinek samega kaznovanja, se pravi iz samega kaznovanja narediti čim večji spektakel.

S spektakelsko razsežnostjo kaznovanja potemtakem okrepimo *apparent suffering*, navidezno trpljenje, ne da bi nam bilo za to treba okrepiti samo *real suffering*, realno trpljenje. Za to, da bi dosegli čim večji učinek kazni na druge, kaznovanemu ni treba zadajati dodatnih, čezmernih bolečin.

Kadar lahko enak učinek kazni na druge dosežemo z manj potratnimi sredstvi, je vsakršna *dodatna* realna kazen čista zguba, pravi Bentham. Kaj pa sama *realna* kazen, samo *realno* trpljenje - ali ni tudi to povsem odveč?

Strogo vzeto, kaznovani si kazni, tj. bolečin, ne 'zasluži', oziroma si jih ne zasluži nič bolj, kot si v primeru bolezní 'zasluži' bolečino kirurškega reza: *No man deserves punishment*, nihče si kazni *ne zasluži*, pravi Bentham. "Ali kirurg zareže v ud zaradi tega, ker bi si bolnik zaslužil bolečino?

¹⁰ Bentham, *Panopticon: Postscript, Part I*, str. 79, op.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

Ne, pač pa zaradi tega, da bi pozdravil oboleli ud".¹³ Povsem nesmiselno bi bilo tudi pričakovati, da bi bilo mogoče s kaznijo kakorkoli 'poravnati' sam prestopek, se pravi pričakovati, da bi lahko realno trpljenje kaznovanega prestopnika sami žrtvi prestopka prineslo ustrezno zadoščenje - ta bo ob pogledu na prestopnika, ki se zvija v bolečinah, pa naj bodo te še tako peklenske, v vsakem primeru nezadovoljena in razočarana: s kaznovanjem, se pravi z bolečinami, ki jih utrpi kaznovani prestopnik, v oškodovancu ni mogoče proizvesti ugodja, ki bi bilo enakovredno bolečinam, ki jih je sam utrpel kot žrtev prestopka, pravi Bentham.¹⁴ Itn.

Videti je torej, da z *realnostjo*, tj. z realno kaznijo, z realnim trpljenjem, ne dosežemo prav ničesar, česar ne bi dosegli že z *videzom*, tj. z navidezno kaznijo, z navideznim trpljenjem.

Če poglavitni namen kaznovanja, tj. odvrnitev nedolžnih, dosežemo s samim videzom - "kar dejansko deluje, je zgolj navidezna kazen" -, in če je stvar sama oziroma realnost povsem odveč - "realna kazen je tista, ki povzroča samo zlo" -, ali ne bi bilo potemtakem mogoče povsem enakega učinka kazni na druge doseči tudi z uprizoritvijo stvari same oziroma realnosti, se pravi s *hlinjenim* kaznovanjem, s fikcijo? Na ta način bi bilo namreč mogoče k totalni sreči skupnosti prispevati brez najmanjšega utroška, se pravi, ne da bi nam bilo za to treba žrtvovati en sam delec sreče kaznovanega.

Prav lahko bi, denimo, zgradili stavbo, ki bi bila od zunaj videti kot panoptikon, iz njene notranjosti pa bi bilo občasno slišati grozljive krike - seveda ne zapornikov, ki bi se zvijali v bolečinah, ampak ljudi, ki bi jih najeli posebej za to, da kričijo. Drugi bi torej zgolj mislili, da so krivci za svoja dejanja kaznovani, v resnici pa ne bi bil nihče kaznovan. Na ta način bi namreč proizvedli *a good of the second order*, neko dobro v drugem kolenu, hkrati pa bi se vsakršnemu *evil of the first order*, zlu v prvem kolenu izognili.

Ker pa bi bilo promoviranje benthamovskih ciljev s pomočjo prevare, utvare, oziroma natančneje, s pomočjo videza, ki ni učinek stvari same oziroma realnosti, z eno besedo, s pomočjo *fikcije*, kontraproduktivno -

¹³ Bentham, *Plan for Parliamentary Reform*, Bowring III, 533; navajamo po Ross Harrison, *Bentham* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), str. 234.

¹⁴ Bentham, *Introduction*, str. 171, op. 1.

sam Bentham namreč proti nekritični, nepreudarni rabi fikcij nastopa z ugovorom, da le-te v duhu ljudi ustvarjajo nespoštovanje resnice, itn.; fikcije so sprejemljive samo takrat, kadar so neizogibne, nujne -, je, po besedah Rossa Harrisona, "najboljši, tj. najenostavnejši, najzanesljivejši in najcenejši način, da ustvarimo videz kaznovanja, prav s pomočjo stvari same,"¹⁵ se pravi s pomočjo pravega panoptikona.

To je brez dvoma res. Videza kaznovanja ne smemo ustvarjati z uprizorjenim spektaklom kaznovanja, tj. s fikcijo, ampak s stvarjo samo oziroma realnostjo. *Punishment is everywhere an evil*, kaznovanje je vsepovsod zlo - *but everywhere a necessary one*, vendar vsepovsod nujno zlo,¹⁶ pravi Bentham. Toda četudi zgradimo pravi panoptikon, četudi potemtakem videz ustvarjamo s stvarjo samo oziroma realnostjo, se pravi navidezno kazen z realno kaznijo in navidezno trpljenje z realnim trpljenjem, se prevari, utvari, fikciji vendarle ne moremo povsem izogniti. Sam pravi panoptikon, stvar sama, *realnost sama ima namreč zmeraj že strukturo fikcije*. Da lahko namreč pravi panoptikon sploh deluje navzven, da lahko torej, kot zgled, nedolžne odvrča od prekrškov - in ta njegova funkcija ima pred procesiranjem zapornikov, zaprtih v njem, toliko večjo težo, kolikor je število nedolžnih večje od števila slednjih -, mora seveda najprej brezhibno delovati *navznoter*, se pravi navznoter vzdrževati popolno disciplino in zapornike same odvrčati od prekrškov. A tisto, kar zapornike same odvrča od prekrškov, se pravi tisto, kar panoptikon vzdržuje v njegovem notranjem ustroju, tisto, kar stvari sami daje notranjo konsistenco, ni - kot bomo videli - nič drugega kot fikcija.

Čeprav torej s panoptikonom nedolžne od prekrškov odvrčamo tako, da videz ustvarjamo z realnostjo, pa mora realnost samo - zato, da z njo sploh lahko ustvarjamo tak videz - zmeraj že vzdrževati nek drug videz, ki sam ni učinek realnosti, se pravi neka fikcija. Če od realnosti odvezamemo to fikcijo, zgubimo tudi samo realnost.

¹⁵ Harrison, *Bentham*, str. 235; cf. tudi str. 219.

¹⁶ Bowring I, 528; navajamo po Janet Semple, *Bentham's Prison: A study of the Panopticon Penitentiary* (Oxford: Clarendon Press, 1993), str. 25.

Poglejmo zdaj, do katere mere je sam panoptikon, kot kazenska institucija, v svojem notranjem ustroju gledališki učinek oziroma fikcija.

Po Benthamu je panoptikon kombinacija nadzornikove *apparent omnipresence*, navidezne vseprisotnosti in *extreme facility of his real presence*, izjemne lahkotnosti njegove realne prisotnosti.¹⁷ Kar v panoptikonu vzdržuje popolno disciplino, kar zapornike same odvrača od prekrškov, je prav nadzornikova navidezna vseprisotnost.

Primerjava med dvojicama *realna prisotnost - navidezna vseprisotnost* in *realna kazen - navidezna kazen* oziroma *realno trpljenje - navidezno trpljenje* se vsiljuje sama od sebe. Po Benthamu namreč tako nedolžne kot zapornike od prekrškov odvračamo z videzom - prve z *navidezno* kaznijo, druge pa z nadzornikovo *navidezno* vseprisotnostjo -, vendar pa razmerje med videzom in realnostjo ni v obeh primerih enako.

Kakšno je razmerje med videzom in realnostjo pri kaznovanju, smo že videli: pri kaznovanju namreč videz, tj. predstavo kazni v duhu nedolžnih, ustvarjamo s stvarjo samo oziroma realnostjo - navidezno kazen z realno kaznijo in navidezno trpljenje z realnim trpljenjem. Videz maksimiramo, ker smo pred tem minimizirali stvar samo oziroma realnost; stvar samo oziroma realnost, tj. realno kazen, realno trpljenje, pa smo minimizirali zato, ker je le-ta sama na sebi zlo - in ne morda zaradi tega, ker bi bila pri samem ustvarjanju videza kakorkoli moteča in ker torej z njo v duhu nedolžnih ne bi bilo mogoče ustvariti predstave kazni. Realna kazen, realno trpljenje namreč lahko - kot *svoj lastni videz* - ustvari navidezno kazen, navidezno trpljenje.

Drugače pa je z dvojico *real presence*, realna prisotnost - *apparent omnipresence*, navidezna vseprisotnost. Kakšno je tu razmerje med videzom in realnostjo? Poglejmo, kaj pravi Bentham. Tisti trenutek, ko se nadzornik utelesi oziroma pokaže kjerkoli v panoptikonu, v očeh tistih, ki ga vidijo, za ta čas *zgubi* svojo navidezno vseprisotnost: ti, ki ga vidijo, zdaj kajpada lahko ugotovijo, ali je njegovo oko ta trenutek uprto vanje ali ne; ti, ki ga vidijo, torej lahko vidijo, da niso videni. Nadzornik v tem primeru svojo navidezno vseprisotnost ohrani samo v očeh tistih, ki ga ne

¹⁷ Bentham, *Panopticon: Letters*, Bowring IV, 45.

vidijo: ker ga ti ne vidijo nikjer v panoptikonu, seveda ne morejo videti, da niso videni, ampak sklepajo, da se nahaja nekje v svoji 'postaji', od koder jih ta trenutek prav lahko gleda, medtem ko je sam neviden.¹⁸

Razmerje med nadzornikovo navidezno vseprisotnostjo in njegovo realno prisotnostjo je potemtakem naslednje: manj ko je nadzornik realno prisoten, bolj je navidezno vseprisoten: oziroma natančneje, *navidezno vseprisoten je, prav kolikor ni realno prisoten*, saj za to, da svojo navidezno vseprisotnost zgubi, zadošča že bežna, prehodna izpostavitev očem zapornikov. Videz torej tu stvar samo oziroma realnost *izključuje*.

Panoptikon torej ni navaden zapor, v katerem se paznik praviloma čim več kaže, čim bolj izpostavlja očem zapornikov, ker ve, da je disciplina zapornikov odvisna od njegove realne prisotnosti. Zato imamo v navadnih zaporih navadno naslednjo situacijo: vse dotlej, dokler paznika ni nikjer videti, zaporniki navadno lenarijo in se pretegujejo, brž ko se prikaže, pa za njegov pogled uprizorijo delo, red in disciplino. Nasprotno, v Benthamovem panoptičnem zaporu, kjer bi si bilo prej mogoče zamisliti obratno situacijo - zaporniki bi namreč pridno delali vse dotlej, dokler nadzornika ne bi bilo na spregled, v njegovi prisotnosti pa bi uprizorili nedelo, nered in nedisciplino -, pa se nadzornik čim manj kaže, čim manj izpostavlja očem zapornikov: vso svojo moč nad zaporniki namreč dolguje prav svoji nevidnosti, oziroma natančneje, svoji *invisible omnipresence*, nevidni vseprisotnosti¹⁹.

Z nadzornikovo realno prisotnostjo torej predstave njegove vseprisotnosti v duhu zapornikov ni mogoče ustvariti na enak način, kot lahko z realno kaznijo v duhu nedolžnih ustvarimo predstavo kazni: medtem ko lahko predstavo kazni, kot svoj lastni videz, proizvede sama realna kazen, pa je stvar sama oziroma realnost, ki bi lahko, kot svoj lastni videz, proizvedla predstavo vseprisotnosti, lahko bržkone edinole Bog.

O tem, kako daleč je seglo Benthamovo prepričanje, da je ustrezen samo tisti videz, ki ga - kot *svoj lastni videz* - proizvede sama realnost, se pravi prepričanje, da je *stvar sama svoj najbolj ustrežni videz, svoja najbolj ustrežna reprezentacija*, dovolj zgovorno priča Benthamov lastni zgled. Ko

¹⁸ Bentham, *Panopticon: Postscript, Part I*, str. 83 in 89.

¹⁹ Bowring XI, 96; navajamo po John Dinwiddy, *Bentham* (Oxford: Oxford University Press, 1989), str. 92.

je pred smrtjo razmišljal, kaj bi lahko zapustil svojim učencem, kar bi jih po njegovi smrti spominjalo nanj, na utemeljitelja filozofske šole, se, razumljivo, ni odločil za portret, doprsni kip ali morda posmrtno masko, ampak je sklepal nekako takole - *ničesar ni, kar bi lahko Jeremija Benthama bolj ustrezno reprezentiralo, kot lahko Jeremija Bentham reprezentira sam sebe*. Neko stvar lahko najbolj ustrezno reprezentira le ona sama - sleherna stvar je potemtakem *svoja lastna ikona*, se pravi *auto-icon*, avto-ikona. Zato je v oporoki naročil, naj njegovo telo po smrti raztelesijo, ob razkosanem truplu pa naj se zberejo njegovi učenci in poslušajo predavanje, ki ga bo imel anatom, ki bo vodil raztelesitev, na temo *'On the use of the dead to the living'*. 'Kako lahko mrtvi koristijo živim'; truplo naj nato preparirajo, oblečejo v njegova oblačila, v roke dajo njegovo sprehajalno palico, na glavo poveznejo njegov slammik in posadijo na stol, na katerem je navadno sedel.²⁰ Benthamova poslednja želja je bila izpolnjena v celoti. Tako lahko Benthama vidimo še danes: v veži University College v Londonu sedi v zastekljeni omari - in *reprezentira sam sebe*. Ironija usode je hotela, da je preparacija trupla spodletela natanko v točki, po kateri je moč presoditi, ali Benthamovo truplo res ustrezno reprezentira samega Benthama, se pravi, ali je Benthamovo truplo res avto-ikona ali ne, namreč prav pri glavi - preparirana glava je bila namreč izrazito nepodobna glavi živega Benthama. Ker torej Bentham ni bil več podoben samemu sebi in potemtakem nič več svoja lastna ikona, so morali glavo kmalu po smrti nadomestiti z voščeno repliko - ironija ni samo v tem, da se je navsezadnje prav na primeru samega Benthama izkazalo, da stvar sama oziroma realnost ni nujno svoja najbolj ustrezna reprezentacija, ampak pa tudi v tem, da je imel anatom, ki je opravil raztelesitev, kot vodilo pri svojem delu, na voljo celo razpravo, ki v podrobnostih opisuje postopke *head shrinking*, se pravi postopke prepariranja glav pri Maorih, ki jo je napisal prav sam Bentham.

Nadzornika v očeh zapornikov odlikujejo še drugi božji atributi, namreč vsevidnost, vsevednost, vsemogočnost itn. - ni pa stvari same oziroma realnosti, ki bi te predstave v duhu zapornikov proizvedla kot svoj lastni videz. Zato je vloga fikcije pri odvrčanju zapornikov od prekrškov, se pravi vloga fikcije v panoptikonu, bistveno drugačna kot pri odvrčanju

²⁰ Podroben in nadvse slikovit opis raztelesitve je najti v Harrison, *Bentham*, str. 1-23.

nedolžnih od prekrškov s panoptikonom kot zgledom - kar je namreč v panoptikonu treba uprizoriti za pogled zapornikov, je prav sama realnost, se pravi Bog. Medtem ko nedolžne od prekrškov odvrčamo z realnim kaznovanjem, z realnim trpljenjem kaznovanih, pa zapornike v panoptikonu od prekrškov odvrčamo - s *fikcijo Boga*. Kar torej vzdržuje univerzum panoptikona, je prav fikcija Boga. Odvrčanje samih zapornikov v panoptikonu od prekrškov je potemtakem prav gotovo zgled benthamovskega cilja, ki ga sam Bentham zastopa s pomočjo prevare, utvare, se pravi s pomočjo videza, ki sam ni učinek realnosti - z eno besedo, s pomočjo fikcije. In prav v tem je *the ultimate stage effect*, nenadkriljivi gledališki učinek Benthamovega panoptikona - proizvede namreč fikcijo Boga z vsemi njegovimi atributi.

Pogled in glas v panoptikonu

Bentham fikcijo Boga v panoptikonu proizvede s pomočjo pogleda in glasu. Kakšen pogled in kakšen glas sta na delu v panoptikonu? V panoptikonu smo videni, ne da bi sami videli tistega, ki nas vidi; glas slišimo, ne da bi videli tistega, ki govori - panoptikon torej obvladujeta pogled in glas, ki sta nesubjektivirana, oddvojena od svojega nosilca, z eno besedo, pogled in glas kot objekta.

S tem pa je že storjen prvi korak pri konstruiranju Boga - pogled in glas, ki ju ni mogoče pripeti na nobenega nosilca, se namreč prav lahko navzameta izjemne moči in tako rekoč sama po sebi konstituirata božje attribute.

Pogled in glas v panoptikonu proizvajata dve tako zelo preprosti pripravi, da bi lahko celo rekli, da Bog, ki ga konstituirata pogled in glas, se pravi Bog panoptikona, nemara ni nič drugega kot zgolj učinek, *a by-product*, stranski proizvod realizacije same arhitektonske zamisli - in sicer njen *neizbežni* učinek. Bržčas ni dela človeških rok, ni ikone, ki bi nam Boga bolj približala, bolj razodela kot prav Benthamov panoptikon, čeprav Bog panoptikona vendarle vseskozi ostaja *skriti* Bog, Bog, ki ljubosumno skriva svoje obličje.

Poglejmo najprej glas v panoptikonu. Nadzornik svoje božje attribute v precejšnji meri dolguje prav izjemnemu statusu svojega glasu: panoptikon namreč obvladuje glas, ki ga - podobno kot tisti glas v filmu, ki ni del

diegetske realnosti in ki torej ne pripada nikomur znotraj univerzuma filma - ni mogoče pripeti na nobeno konkretno osebo znotraj univerzuma panoptikona, se pravi prav Chionov breztelesni *voix acousmatique*. Po Chionu namreč glas, ki ni viden, tako rekoč samodejno pripišemo izjemne moči: v naših očeh je tak glas praviloma obdarjen z božjimi atributi, sleherna njegova beseda prihaja tako rekoč od Boga. Glas, ki je brez telesa, glas, ki ni umeščen, deluje kot brezoblična grožnja, ki na nas preži od vsepovsod. Še več, glas, ki sam ni viden, je v naših očeh praviloma glas, ki vidi vse: prav za tistega, ki ga mi sami ne vidimo, navadno verjamemo, da lahko vidi nas in vse tisto, česar mi sami ne vidimo; prostor je tako rekoč preplavljen z njegovim pogledom. V glasu se božji atributi - vseprisotnost, vsevidnost itn. - zrcalijo vse dotlej, dokler ni viden; tisti trenutek, ko glas pripnemo na njegovega nosilca, tisti trenutek, ko torej glas najde svoje telo, ko se utelesi, jih kajpada zgubi - za njegovega nosilca, ki se je v naših očeh navzel izjemnih moči, pa se praviloma izkaže, da je povsem nebolgljena bitnost, primerljiva nam samim,²¹ itn.

Breztelesni *voix acousmatique*, ki ga v filmih največkrat vzdržujejo telefoni, v panoptikonu vzdržujejo analogne priprave, ki podobno kot telefon, dajo slišati glas, ne da bi razkrile tistega, ki govori. Nadzornik namreč z zaporniki v celicah komunicira s pomočjo tako imenovanih *conversation tubes*, bakrenih cevi, po katerih se njegov glas iz lože prenaša v vsako celico posebej.²² Na ta način lahko nadzornik zapornikom izdaja ukaze, jih opominja itn., ne da bi mu bilo treba zapustiti svojo 'postajo': se pravi govori lahko, ne da bi se mu bilo za to treba izpostaviti očem zapornikov - zaporniki ga lahko slišijo, ne morejo pa ga videti. Komunicira lahko z vsakim zapornikom posebej, ne da bi ostali za to vedeli: ker razen nagovorjenega zapornika nihče ne more vedeti, *komu* v nekem trenutku nadzornik posveča vso svojo pozornost, seveda nihče ne more vedeti, da je prav on sam tisti, ki ta trenutek *ni* nadzorovan; kljub temu, da se nadzornik posveča zgolj enemu izmed zapornikov, nihče od ostalih ne more z gotovostjo vedeti, da nadzornikovo oko ta trenutek ni uprto prav vanj.

²¹ Michel Chion, *La voix au cinéma* (Pariz: Cahiers du cinéma/Éditions de l'Étoile, 1982), str. 25-33.

²² Bentham, *Panopticon: Letters*, str. 41.

Poglejmo zdaj pogled v panoptikonu. Pogled v panoptikonu proizvaja tako imenovana *inspection-lantern*, priprava, ki je v *Postscript, Part I* predstavljena kot rešitev dileme, pred katero je Bentham v *Letters* postavljala nadzornikova loža. Ker je *prison-keeper* v panoptikonu obenem tudi *book-keeper*, ker torej nadzornik ne izvaja samo nadzora, ampak mora obenem voditi tudi knjige, je dilema, ki bi jo lahko imenovali '*the prison-keeper's dilemma*', 'ječarjeva dilema', v tem: če je v loži dovolj svetlobe, da nadzornik lahko vodi knjige, potem seveda ne more učinkovito izvajati nadzora, ker je viden iz celice; če pa v loži ni toliko svetlobe, da bi bil viden iz celic, potem bi sicer lahko izvajal nadzor, ne bi pa mogel voditi knjig.²³ Lanterna ima obliko dveh lijakov s kratkima vratovoma, lijaka pa se z vratovoma stikata; na določenih mestih je preluknjana, v luknje pa so vstavljena obarvana ali zatemnjena stekla, skozi katera gleda nadzornik; velika je ravno toliko, da lahko iz nje nadzornik vidi vse okrog sebe, ne da bi se mu bilo treba za to premakniti z mesta - zadošča zgolj zasuk glave ali pa obrat telesa na mestu, kjer stoji oziroma sedi. Lanterna zaradi številnih lukenj ne more biti popolnoma neprosojna, ampak je presvetljena, tako da je nadzornikovo telo v njej do neke mere vidno - iz celic je vidno kot obris, senca, kot neprosojen, temen madež.

Zdaj je problem seveda v tem: če je nadzornik vseprisoten, samo kolikor je neviden, in če je vseviden, samo kolikor sam ni viden - ali potemtakem njegova delna vidnost, ki jo dopušča presvetljena lanterna, v kateri je viden kot obris, senca, kot neprosojen, temen madež, kakorkoli načenja njegov atribut vseprisotnosti in njegov vsevidni pogled? Nikakor, odgovarja Bentham. Na osnovi nadzornikove delne vidnosti, kot jo dopušča lanterna, se namreč zapornik do ugotovitve, ali je nadzornikovo oko ta trenutek uprto vanj ali ne, ne more dokopati nič lažje kot na osnovi njegove nevidnosti. Nadzornikova delna vidnost je v tem primeru enakovredna nevidnosti - njegov atribut vseprisotnosti ni v ničemer ogrožen, njegov pogled je še vedno vseviden, saj zapornik nikakor ne more videti, da ni viden. Vse, kar namreč zapornik vidi v lanterni, je zgolj neprosojen, temen madež, ki ga ves čas gleda nazaj.

'Ječarjeve dileme' ni več: v lanterni ima nadzornik dovolj svetlobe, da lahko vodi svoje knjige, hkrati pa kljub svoji delni vidnosti ni nič manj

²³ Bentham, *Panopticon: Postscript, Part I*, str. 80.

neviden, kot bi bil, če bi na nas prežal skrit v globini popolnoma zatemnjene lože. Ne v enem ne v drugem primeru namreč nikoli ne moremo z gotovostjo reči, da v nekem trenutku nismo videni - s to razliko, da verjamemo, da nas iz lanterne nadzornik gleda tudi takrat, ko je v resnici zatopljen v svoje knjige.

Pri konstruiranju Boga skoz iluzijo vsevidnega pogleda Bentham ni brez predhodnikov - nečesa na moč podobnega se je pred njim domislil že Nikolaj Kuzanski, in sicer v spisu *De visione Dei sive de icona* iz leta 1453. Menihom ob Tegernskem jezeru je poslal tako večče naslikan portret, da je imel vsakdo, ne glede na to, od kod se je zazrl v sliko, občutek, da ga le-ta gleda nazaj. Da bi jih prepričal o izjemnih odlikah slike, jim je predlagal naslednji preizkus. Sliko naj obesijo na steno, nato pa naj se razvrstijo v polkrogu okrog nje. Vsak izmed menihov bo zdaj sam zase prepričan, da slika gleda prav njega in nikogar drugega. Da bi se prepričali, da jih slika gleda tudi *vse hkrati*, da jim torej, kljub temu, da sama miruje, lahko tudi sledi s svojim pogledom in da je potemtakem njen pogled vseviden, naj en menih, z očmi ves čas uprtimi v sliko, premeri polkrožno pot v eno smer, drugi menih pa isto pot v obratni smeri. Ker bosta oba imela občutek, da ju naslikani pogled - vsakogar posebej in oba hkrati - ves čas spremlja, je *visus iconae*, pogled slike pač vseviden. Kuzanec ta preizkus predlaga kot prvi korak na poti v mistično teologijo, kot pogled, uvid, ki nas bo ponesel onstran vidnega, v samo božjo temo - skratka, kot prvi korak na poti, ki se izteče v ugotovitev, da obstajam, ker me Bog gleda, in da bi, brž ko bi Bog svoj pogled obrnil stran, prenehal obstajati,²⁴ itn.

V Kuzančevih očeh lahko samo iluzija 'vsevidnega' pogleda slike velja za 'reprezentacijo' Boga. Nepredstavljivega, nevidnega itn. Boga preprosto ni mogoče 'upodobiti' drugače kot tako, da *naslikamo sam pogled*, ki je, ne glede na to, od kod se zazremo v sliko, ves čas uperjen prav v nas. Boga je moč uzreti samo skoz takšen pogled, Bog je 'viden' samo v takšnem pogledu - z eno besedo, Bog je sam ta pogled. Vsaka slika, ki zmore ustvariti iluzijo takšnega pogleda - ne glede na to, za čigavo obličje gre, za Kristusovo, angelovo ali pa za slikarjev avtoportret - torej razodeva Boga

²⁴ Nikolaj Kuzanski, *Le Tableau ou la vision de Dieu* (Pariz: Les Éditions du Cerf, 1986), str. 31-37.

in lahko potemtakem velja za 'ikono Boga'. Čeprav s tem delo človeških rok razglašamo za ikono Boga, nam zaradi tega še ni mogoče očitati idolatrije, saj, strogo vzeto, ne častimo same podobe, ampak neujemljivi pogled, itn.

Bentham bi se bil bržčas pripravljen strinjati s Kuzancem glede tega, da je Boga, *that invisible and mysterious being*, to nevidno in skrivnostno bitje,²⁵ mogoče 'uzreti' samo v vsevidnem pogledu - prav gotovo pa se z njim ne bi bil pripravljen strinjati glede tega, da je vsaka slika, ki ustvarja iluzijo vsevidnega pogleda, že ikona Boga: v Benthamovih očeh namreč *nobena slika, nobena ikona - razen Boga samega - ne more veljati za ikono Boga*. Lanterna lahko potemtakem za ikono Boga velja samo v primeru, če je madež v njej - Bog.

Isti učinek, kot ga je Kuzanec dosegel s pomočjo 'ikone Boga', Bentham doseže s pomočjo madeža v vidnem polju, 'v sliki', ki nas gleda nazaj. Benthamova različica 'ikone' je tridimenzionalna: 'kongregacija' je okrog nje zbrana v polnem, sklenjenem krogu, vendar pa smo v panoptikonu, za razliko od Kuzančevih menihov, ki hodijo v polkrogu, ves čas pri miru in tako rekoč priklenjeni na eno samo točko. Kar seveda pomeni, da se o vsevidnosti pogleda madeža v lanterni ne bo mogoče prepričati na enak način, kot se je bilo pri Kuzancu mogoče prepričati o vsevidnosti pogleda slike. Za to, da bi se prepričali o tem, ali si tudi Benthamova lanterna zasluži ime *icona Dei*, se pravi o tem, ali je madež v njej Bog ali ne, bo namreč potreben neprimerno bolj zvijačen, neprimerno bolj pretanjen prijem.

An utterly dark spot

Kako se torej po Benthamu prepričamo o vsevidnosti pogleda madeža? Kako pri zapornikih ustvarimo vtis nadzornikove nevidne vseprisotnosti in predstavo nenehnega nadzora? Kako si nadzornik v očeh zapornikov pridobi atribut vsevidnosti? Kako nadzornika v očeh zapornikov povzdignemo v Boga? Z eno besedo, kako po Benthamu konstruiramo Boga?

²⁵ Bentham, *A Fragment on Ontology*, Bowring VIII, 196; slovenski prevod: *Razpol* 7, str. 110.

Bentham pravi takole: idealno bi bilo, če bi bil vsak zapornik v vsakem trenutku zares pod nadzorom; ker pa je to praktično nemogoče, lahko poskusimo nekaj drugega, namreč to, da si bo vsak zapornik - ker bo imel razlog, da bo kaj takega verjel, in ker se obenem ne bo mogel prepričati o nasprotnem - v vsakem trenutku predstavljal, da je pod nadzorom.²⁶ Kar je torej v panoptikonu uprizorjeno, je sam nenehen nadzor: zaporniki niso zares ves čas pod nadzorom, ampak si samo predstavljajo, da so.

Zapornik, ki nadzornika ne vidi - njune oči se tako rekoč nikoli ne srečajo -, seveda ne more videti, da ni viden. Lahko pa se loti preizkušanja, ali je nadzornikovo skrito, nevidno oko res ves čas uprto vanj ali ne, se pravi preizkušanja, ali je nadzornikov pogled res vseviden, ali je nadzornik res vseveden.

Kako lahko za nevidno oko, se pravi za oko, ki me, kot pravi J.-A. Miller, *regarde quand bien même il ne me voit pas*, gleda tudi takrat, kadar me ne vidi,²⁷ ugotovim, kdaj me ne vidi? Enostavno: najprej popolnoma na slepo tvegam nek manjši, še odpustljiv prekršek; če ugotovim, da je šlo to dejanje neopaženo mimo, tvegam nadaljnji, tokrat težji, resnejši prekršek, itn. S tovrstnim odkritjem se seveda lahko okoriščam oziroma ga izrabljam. Po Benthamu lahko kaj takega enkrat za vselej preprečimo že vnaprej - in sicer z enim samim prijemom. Namreč kako?

Izberemo najbolj neubogljivega, najbolj upornega med zaporniki in neprekinjeno pazimo nanj vse dotlej, dokler ne opazimo prekrška. Zabeležimo si ga. Čakamo na naslednji prekršek in si zabeležimo tudi tega. To počnemo ves dan - zapornik lahko ta dan dela, kar hoče, če le ne tvega preveč resnega prekrška, ki bi terjal takojšnje ukrepanje. Naslednji dan pa mu pokažemo seznam prekrškov. - *Mislil si, da boš ostal neopažen; zlorabil si mojo popustljivost - zdaj vidiš, kako zelo si se zmotil. Drugič te bom pustil pri miru dva ali pa deset dni - in dlje ko boš tako ravnal, težja kazen te bo doletela. To bodi zgled vsem, da v tej hiši ni mogoče nekaznovano grešiti.*²⁸

Potreben je seveda en sam tovrsten prijem - pa je nadzornik v očeh zapornikov že vseviden: od tega trenutka naprej bo prav vsak zapornik zase

²⁶ Bentham, *Panopticon: Letters*, str. 40.

²⁷ J.-A. Miller, 'Despotizem koristnega: panoptični stroj Jeremije Benthama', *Problemi-Razprave*, 6-8, 1981, str. 18.

²⁸ Bentham, *Panopticon: Postscript, Part I*, str. 81-82, op.

mislil, da je ves čas dejansko pod pogledom, da nobeno njegovo dejanje ne more uiti budnemu, pazljivemu nadzornikovemu očesu. Četudi nadzornik ne vodi več seznama morebitnih prekrškov, četudi nikoli več ne poseže vmes, četudi sploh ne gleda več in ne pazi več, bodo to zdaj počeli zaporniki sami - vsak bo pazil nase, vsak zase bo v duhu vodil seznam svojih prekrškov in izračunaval težo kazni, ki ga bo slej ko prej doletela. Kaj dosežemo s tem? Nič manj kot to, da bo od tega trenutka naprej v očeh zapornika, ki je storil prekršek, pa zanj ni bil nemudoma kaznovan, sama *odsotnost nadzornikove intervencije* - ki je zdaj prav lahko rezultat njegove nepozornosti -, interpretirana kot *odložitev neizbežnega kaznovanja*. Čeprav nadzornik povsem opusti nadzor, bo od tega trenutka naprej vsak zapornik živel v prepričanju, da nadzornik preži prav nanj - v resnici pa vsak zapornik preži le sam nase. Disciplina je ponotranjena, nadzornik sam pa, strogo vzeto, odveč. Na ta način v duhu zapornikov ustvarimo vtis nadzornikove nevidne vseprisotnosti in predstavo nenehnega nadzora. Tako torej skoz iluzijo vsevidnega pogleda madeža v lanterni konstruiramo Boga in tako rekoč z enim samim prijemom spreobrnemo in pridobimo še zadnjega skeptika: zdaj ne more biti nobenega dvoma več - v očeh subjektov univerzuma panoptikona je pogled madeža vsevidni pogled Boga, madež v lanterni je Bog. Nadzornik lahko od tega trenutka naprej - kot vsak Bog, ki da kaj nase in ki je vreden svojega imena - z univerzuma panoptikona mirno dvigne roke in se v miru posveti svojemu *book-keeping*, knjigovodstvu; univerzum panoptikona lahko namreč od tega trenutka naprej teče sam od sebe.

Nadzornikov pogled pa je vseviden tudi v nekem drugem smislu, namreč v smislu, da vidi *več, kot je vidno*. Ker vse celice niso enako vidne iz vsakega nadstropja osrednjega nadzornega stolpa, so nekateri izmed zapornikov nadzornikovemu očesu občasno nevidni; ni pa celice, katere vsaj en del, tj. sprednji del, ne bi bil viden iz vsakega nadstropja nadzornega stolpa. Zato, da bi bil tudi nad tistimi celicami, ki z nekega določenega nadstropja niso v celoti vidne, mogoč enak nadzor kot nad tistimi, ki so s tega očišča presojne, je treba v njih na tleh narisati črto, ki v nadzornikovih očeh razdvaja zapornikovo vidnost od njegove nevidnosti - vse dotlej, dokler zapornik te črte ne prestopi, je viden, ko pa jo prestopi, postane neviden. Nevidnost je - nič manj kot vidnost - zanesljiv pokazatelj za to, kje natanko se ta trenutek nahaja zapornik: če ga ni videti, če je

neviden, se v *compact microcosm*, v sklenjenem, strnjenem mikrokozmosu panoptikona lahko nahaja samo onstran črte, ki v nadzornikovih očeh razmejuje njegovo vidnost od nevidnosti. V panoptikonu nadzornikovemu pogledu torej ni mogoče ubežati niti v primeru, če se skrijemo njegovim očem in se napravimo nevidne - ko namreč zapornik prestopi črto in postane neviden, *his very invisibility is a mark to note him by*, prav sama njegova nevidnost postane znamenje, po katerem ga lahko opazimo,²⁹ pravi Bentham. V presojnem, s svetlobo preplavljenem univerzumu panoptikona je sama nevidnost postala pozitivna kvaliteta in tako rekoč *vidno znamenje* zapornika. V panoptikonu je nadzornik potemtakem dejansko vseviden - njegov pogled seže čez meje vidnega, v samo nevidno.

Madež, ki nam vrača pogled, pa lahko po Benthamu tvori dobesedno karkoli. Ker je lanterna presvetljena, bi zaporniki iz svojih celic seveda lahko ugotovili, ali je nadzornik v njej ali ne; z drugimi besedami, v nadzornikovi odsotnosti bi lahko videli, da ta trenutek niso videni. Zato mora nadzornik svojo morebitno odsotnost (lanterno seveda zapusti tako, da zaporniki tega ne vidijo: spusti se skozi loputo v tleh in po notranjosti središčnega stolpa navzdol) prikriti tako, da v lanterno namesti *any opaque object*, poljuben nepresojen predmet.³⁰ Razlika med neživim predmetom, ki ves čas miruje, in nadzornikovim telesom, ki je občasno v gibanju, pa vsled same majhnosti odprtin v lanterni ne bi bila opazna, pravi Bentham. Kar torej zdaj tvori madež, ki zapornikom vrača pogled, kar zdaj vzdržuje vsevidni pogled, je prav poljuben nepresojen predmet. Torej ne glede na to, kaj je tisto, kar v lanterni tvori madež - samo nadzornikovo telo ali pa poljuben nepresojen predmet - bodo zaporniki ves čas imeli občutek, da so pod nenehnim nadzorom.

Če so torej zaporniki v panoptikonu *awed to silence by an invisible eye*, pa tisto, kar jih gleda, ni nujno par oči oziroma nadzornik sam, ampak tisto - karkoli je že to -, kar v presvetljeni lanterni konstituira *an utterly dark spot*, popolnoma temen madež. Kar je torej v panoptikonu uprizorjeno, je prav sam vsevidni pogled. Lanterna je potemtakem dobesedno priprava za *proizvajanje, reproduciranje vsevidnega pogleda*. Iz katerekoli celice na obodu panoptikona se zazremo v lanterno - v vsakem primeru nas bo

²⁹ Ibid., str. 71.

³⁰ Ibid., str. 82.

temen madež vedno gledal nazaj, 'nadzornikovo' oko bo v vsakem trenutku uprto prav v nas. Ali z Benthamovimi besedami, *in a Panopticon the inspector's back is never turned*, v panoptikonu nam nadzornik nikoli ne kaže hrbta.¹¹

Bog kot ne-bitnost

Boga z vsemi njegovimi atributi torej v panoptikonu proizvedemo na podoben način, kot v znamenitem Hitchcockovem prizoru skoz sestavljanje avtomobila 'proizvedemo' truplo:

Posneti sem hotel dolg prizor pogovora med Caryjem Grantom in enim izmed tovarniških delavcev, ki hodita vzdolž tekočega traku v Fordovi tovarni avtomobilov. Pogovarjala bi se denimo o enem izmed preddelavcev. V ozadju vidimo, kako kos za kosom sestavljajo avtomobil. Ko je avtomobil, katerega sestavljanje iz delov sta opazovala, dokončan in pripravljen, da ga odpeljejo, se moža spogledata in vzklinketa, "Ali ni to čudovito!" Zatem pa odpreta vrata avtomobila - in ven pade truplo.¹²

Nič manj ne bi ostrmeli, če bi spremljali gradnjo Benthamovega panoptikona, ki bi ga kos za kosom sestavili pred našimi očmi: čeprav bi sestavljali panoptikon, ne bi proizvedli samo stavbe, ampak tudi Boga v njej. Panoptikon morda res ni nič drugega kot zgolj *a simple idea in architecture*, preprosta zamisel v arhitekturi,¹³ kot pravi Bentham, toda ko to zamisel, zvesto sledeč Benthamovim načrtom, enkrat uresničimo, smo tako rekoč *hkrati s samo stavbo*, ki smo jo zgradili iz opeke, lesa itn. - *proizvedli tudi Boga*. Samo obžalujemo lahko, da sta oba - tako opisani Hitchcockov prizor kot Benthamov panoptikon - ostala nikoli uresničeni zamisli svojih avtorjev.

V Benthamovih očeh je panoptikon živa bitnost, *artificial body*, umetno telo, ki ga pri življenju vzdržuje nadzornik s svojim pogledom in glasom: *the lodge is the heart, which gives life and motion to this artificial body*,

¹¹ Ibid., str. 96.

¹² François Truffaut, *Hitchcock* (New York: Simon and Schuster, 1983), str. 257.

¹³ Bentham, *Panopticon: Preface*, Bowring IV, 39.

loža je srce, ki oživlja in giblje to umetno telo.⁵⁴ Lastnosti, odlike, ki se manifestirajo v delovanju tega umetnega telesa, so *certainly, promptitude, and uniformity*, zanesljivost, hitrost in enoličnost, z eno besedo, umetno telo deluje s *clockwork regularity*, z natančnostjo urnega mehanizma: *action scarcely follows thought quicker than execution might here be made to follow command*, dejanje komajda hitreje sledi misli, kot lahko v panoptikonu izvršitev sledi ukazu.⁵⁵

Še več, videti je celo, da je nadzornik z umetnim telesom tesneje povezan kot s svojim lastnim telesom. Medtem ko je, po eni strani, njegovo lastno telo tako rekoč ohromljeno - nadzornik se tako rekoč ne premika; nadzor opravlja z ene same točke, tako da je v svoji lanterni nemara celo bolj utesnjen kot zaporniki v svojih celicah -, pa, po drugi strani, s pomočjo pogleda, ki ga proizvaja *inspection-lantern*, in glasu, ki ga proizvajajo *conversation tubes* - ti pripravi potemtakem predstavljata arterije in živčevje umetnega telesa -, v popolnosti obvladuje umetno telo. Nadzornik, ki mu v umetnem telesu ne more uiti nobena podrobnost - vidi namreč prav vsak zapornikov gib, vključno z najmanjšim trzljajem obraznih mišic⁵⁶ -, je potemtakem z ozirom na umetno telo udejanjena fantazma spinozističnega vsevednega anatoma, ki se do najmanjše podrobnosti zaveda vsega, kar se dogaja v njegovem telesu. Tako da nadzornik *prej kot svoje lastno telo* naseljuje oziroma animira umetno telo, se pravi sam panoptikon.

Umetno telo bi brez nadzornika, ki ga oživlja in giblje s svojim nadzorom, kajpada odmrlo; z drugimi besedami, univerzum panoptikona bi brez Boga, ki ga vzdržuje s svojim vsevidnim pogledom in nevidnim, akuzmatičnim glasom, razpadel. Kljub temu pa univerzum panoptikona ni berkeleyevski univerzum in Bog panoptikona ni berkeleyevski Bog. Pri Berkeleyyu bi univerzum brez Boga, ki ga ves čas zaznava, oziroma natančneje, ki si ga ves čas zamišlja, prenehal obstajati: univerzum je, strogo vzeto, fikcija domišljije Boga - brž ko bi si ga Bog prenehal zamišljati, bi seveda prenehal obstajati. Tudi za univerzum panoptikona je mogoče reči, da obstaja samo toliko časa, dokler ga vzdržuje Bog s svojim pogledom, vendar pa je med obema univerzumoma neka ključna razlika:

⁵⁴ Bentham, *Panopticon: Postscript, Part I*, str. 83-84.

⁵⁵ *Ibid.*, str. 85.

⁵⁶ Bentham, *Panopticon: Letters*, str. 47.

pri Benthamu ni univerzum fikcija Boga, ampak je *sam Bog fikcija subjektov tega univerzuma*. Res je, Bog je tisti, ki s svojim pogledom vzdržuje ta univerzum - toda subjekti univerzuma so tisti, ki si ta pogled zamišljajo v polju Drugega. Univerzum panoptikona bi potemtakem razpadel tisti trenutek, ko bi si zaporniki prenehali zamišljati Boga, oziroma natančneje, ko bi si nadzornika prenehali zamišljati kot Boga, se pravi tisti trenutek, ko bi ta ostal brez božjih atributov.

Čeprav torej Bog panoptikona ne obstaja, ima, kot smo videli, vendarle povsem realne učinke; čeprav je zgolj fikcija domišljije zapornikov, se pravi imaginarna ne-bitnost, bi univerzum panoptikona brez njega razpadel. Še več, lahko bi celo rekli, da Bog panoptikona svoje realno učinkovanje dolguje prav svojemu ontološkemu statusu fikcije.

Ne le fiktivne bitnosti, ki tudi same ne obstajajo, vendar ne na enak način kot ne-bitnosti, saj jih za razliko od slednjih odlikuje *a sort of verbal reality*, nekakšna verbalna realnost,⁷⁷ zaradi katere se kljub pridevku fiktivne, vendarle imenujejo bitnosti - tudi imaginarne ne-bitnosti, ki so povsem nerealne, imajo lahko povsem realne učinke.⁷⁸

Vzemimo najprej kot zgled realnega učinkovanje fiktivne bitnosti pravico, ki v Benthamovih očeh velja za *ethical fictitious entity*, za etično fiktivno bitnost. Čeprav neka moja pravica ni realno obstoječa bitnost, čeprav je torej zgolj eden izmed tako imenovanih *fictitious objects*, fiktivnih objektov, se pravi objektov, katerih obstoj zgolj hlinimo v domišljiji, se drugi vendarle ne more se obnašati, kot da ne bi obstajala; čeprav zanjo, strogo vzeto, ne morem reči, da jo imam, se drugi vendarle ne more obnašati, kot da je ne bi imel. Za neizpolnjevanje tiste svoje dolžnosti, v kateri se zrcali moja pravica, je namreč drugemu zagrožena kazen, se pravi izkustvo bolečine oziroma zgube ugodja⁷⁹ - bolečina in ugodje pa sta po Benthamu realni bitnosti *par excellence*, namreč *percep-*

⁷⁷ Bentham, *Chrestomathia*, Bowring VIII, 126, op.

⁷⁸ O Benthamovem razlikovanju med fiktivnimi bitnostmi in imaginarnimi ne-bitnostmi in njegovih nevšečnostih, glej: Harrison, *Bentham*, str. 77-105; Jacques Bouvresse, 'La théorie des fictions chez Bentham', in *Regards sur Bentham et l'utilitarisme* (Ženeva: Librairie Droz, 1993), str. 87-98; Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative* (Durham: Duke University Press, 1993), str. 83-89.

⁷⁹ Bentham, *A Fragment on Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), str. 108, op.; *Introduction*, str. 224, op. 1.

tible real entities, zaznavni realni bitnosti. Čeprav torej pravica ni realno obstoječa bitnost, čeprav njen obstoj zgolj hlinimo v domišljiji - ima vendarle povsem realne učinke.

Zgled realnega učinkovanja imaginarnih ne-bitnosti pa lahko razvijemo kar ob Benthamovem strahu pred duhovi. V Benthamovi izjemno zapleteni ontologiji so duhovi - podobno kot škrti, vampirji, hudič itn. - *fabulous maleficent beings*, izmišljena hudobna bitja,⁴¹ oziroma natančneje, *imaginary non-entities*, imaginarne ne-bitnosti. Po svojem ontološkem statusu potemtakem ustrezajo Bogu, ki je po Benthamu - prej kot *superhuman inferential entity*, nadčloveška izpeljana bitnost - prav *non-entity*, ne-bitnost.⁴² Čeprav je Bentham duhove uvrščal med imaginarne ne-bitnosti, čeprav torej ni verjel, da obstajajo, pa ga je, po njegovih lastnih besedah, tako rekoč vse življenje preganjal patološki strah pred njimi.⁴²

Benthamova drža do duhov je paradokсна:

⁴¹ Navajamo po C. K. Ogden, *Bentham's Theory of Fictions* (London: Kegan Paul, 1932), str. xiv.

⁴¹ Bentham, *A Fragment on Ontology*, str. 195-96; slovenski prevod, str. 109-10.

⁴² "This subject of ghosts has been among the torments of my life. Even now, when sixty or seventy years have passed over my head since my boyhood received the impression which my grandmother gave it, though my judgement is wholly free, my imagination is not wholly so" (navajamo po Ogden, *Bentham's Theory of Fictions*, str. xi). O tem, kako močan je moral biti Benthamov strah pred duhovi, navsezadnje dovolj zgovorno priča že dejstvo, da je v njegovih očeh prav strah pred duhovi eden od pglavitnih argumentov proti *prolonged solitary confinement*, daljši osamitvi zapornikov, tj. kaznovanju zapornikov z zapiranjem v zatemnjene samice za daljši čas: "When the external senses are restrained from action, the imagination is more active, and produces a numerous race of ideal beings. In a state of solitude, infantine superstitions, ghosts, and spectres, recur to the imagination. This, of itself, forms a sufficient reason for not prolonging this species of punishment, which may overthrow the powers of the mind, and produce incurable melancholy... if greatly prolonged, it would scarcely fail of producing madness, despair, or more commonly a stupid apathy" (Bowring I, 426; navajamo po Semple, *Bentham's Prison*, str. 132). Ta problem panoptikon rešuje s tem, da uteleša *a paradox of crowded solitude*, paradoksa osamitve v množici - vsak izmed zapornikov je dobesedno 'sam v množici', tj. v množici, pa vendar sam zase.

Nihče ni bolj trdno prepričan o neobstoju duhov kot prav jaz sam - toda tisti trenutek, ko v temnem prostoru ležem k počitku, se mi že začno vsiljevati ti instrumenti strahu.⁴³

Strogo vzeto, nihče izmed tistih, ki jih je strah duhov, najbrž ne verjame, da duhovi zares obstajajo; ne le Bentham, prav vsi najbrž verjamemo, da so duhovi zgolj fikcija naše domišljije, pa vendar nas je duhov kljub temu strah.

Ta paradoks pa je samo navidezen: duhov nas namreč ni strah *kljub temu*, da ne obstajajo - ampak bržčas prav *zaradi tega, ker ne obstajajo*. Namreč česa nas je v resnici strah, kadar pravimo, da nas je strah duhov? Prav vdora nečesa radikalno drugačnega, neznanega, temačnega v naš svet. In *tega* strahu bi se bržkone otresli, če bi lahko ugotovili, da duhovi *zares obstajajo*; oziroma z besedami Paula Veyna, ki se tudi sam "nevrotično boji duhov": "nič me ne bi moglo bolj pomiriti kot ugotovitev, da duhovi 'zares' obstajajo."⁴⁴ V tem primeru bi jih pač lahko obravnavali na enak način, kot obravnavamo vse ostale realne bitnosti, bili bi pač pojavi, primerljivi z vsemi ostalimi pojavi. Če se strahu tudi v tem primeru ne bi povsem otresli, če bi nas bilo še strah, bi nas bilo strah na *drugačen* način - zdaj bi se duhov bali na enak način, kot se bojimo vseh tistih *realnih* bitnosti, ki jih navadno označujemo kot hudobne, denimo pobesnelega psa.

Da je to res, lahko uvidimo, če se vprašamo, kaj dosežemo, če se poskusimo strahu pred duhovi otresti s spodbijanjem njihovega obstoja, se pravi tako, da se začnemo prepričevati, da ni res, da bi duhovi obstajali, in da je potemtakem naš strah pred njimi prazen itn. - kajpada, strahu s tem nikakor ne bomo pregnali; nasprotno, strah bo postal le še močnejši, tako da bi nemara lahko celo rekli, da bi bilo prav to, če bi nam obstoj duhov zares uspelo ovreči, šele neznosno. Da spodbijanje obstoja duhov ne more odpraviti strahu pred njimi, še več, da s takšnim početjem strah kvečjemu še stopnjujemo, in da bi bilo tisto, kar bi nas šele lahko pomirilo, bržkone prav ugotovitev, da duhovi zares obstajajo - o tem dovolj zgovorno priča Benthamova lastna izkušnja: čeprav se je - z namenom, da bi se otresel strahu - vsak večer pred spanjem zatekal k premislekom, ki spodbijajo

⁴³ Ogden, *Bentham's Theory of Fictions*, str. xvi.

⁴⁴ Paul Veyne, *Did the Greeks believe in their myths?* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), str. 87.

obstoj duhov,⁴⁵ ga je tisti trenutek, ko se je znašel sam v temi, vsakokrat znova popadel strah. Strah ga je torej popadel kljub tem premislekom, oziroma natančneje, prav zaradi njih. Če ga spodbijanje obstoja duhov ni moglo pomiriti, potem pač ni bil *obstoj* duhov tisto, česar ga je bilo strah - ga je že moralo biti strah česa drugega. Če je bilo Benthama česa strah, potem ga je bilo lahko strah samo *neobstoja* duhov, se pravi prav tega, da so duhovi imaginarne ne-bitnosti. Bentham bi najbrž lahko pomirjeno zaspal šele takrat, ko bi ugotovil, da duhovi *vendarle obstajajo* in da potemtakem niso zgolj fikcija. Z drugimi besedami, šele takrat, ko bi ugotovil, da duhovi zares obstajajo, bi se lahko začel obnašati tako, kot da ne obstajajo.

Strah pred duhovi je morda najčistejši zgled tega, kako neka imaginarna ne-bitnost svoje realno učinkovanje dolguje prav svojemu ontološkemu statusu fikcije - če duhovi ne bi bili fiktivni, če bi bili realno obstoječe bitnosti, potem ali sploh ne bi učinkovali ali pa bi učinkovali na drugačen način.

Podobno kot duhovi, tudi Bog panoptikona učinkuje samo kot fikcija: brž ko se 'skriti Bog' panoptikona utelesi, brž ko torej navidezno vseprisotnost Boga v očeh zapornikov nadomesti nadzornikova realna prisotnost, brž ko se fikcija, se pravi imaginarna ne-bitnost, ki se je navzela božjih atributov, transformira v realno bitnost, primerljivo nam samim, se pravi v povsem nebojjenega nadzornika - potem ali sploh ne učinkuje več ali pa učinkuje na radikalno drugačen način. Če nadzornik učinkuje tudi še s svojo realno prisotnostjo, pa zapornikov s takšnim učinkovanjem prav gotovo ni več mogoče odvracati od prekrškov enako učinkovito kot z *invisible inspection*, z nevidnim nadzorom. Nadzornik lahko namreč brezhibno delovanje panoptičnega zapora vzdržuje samo, kolikor sam nastopa kot Bog, se pravi, kolikor ga v očeh zapornikov odlikujejo božji atributi, tj. navidezna vseprisotnost, vsevidni pogled itn. - z eno besedo, samo kot fikcija domišljije zapornikov. Bog potemtakem univerzum panoptikona vzdržuje prav s svojim neobstojem.

Pri Lacanu, ki se je pogosto skliceval prav na Benthamovo teorijo fikcij, najdemo analogen premislek ob tematizaciji ljubezni do Boga. Kot nas je duhov in Boga panoptikona strah, prav kolikor so imaginarne ne-

⁴⁵ Ogden, *Bentham's Theory of Fictions*, str. xvi.

bitnosti, se pravi prav zaradi tega, ker ne obstajajo, pa po Lacanu Boga ljubimo prav zaradi tega, ker ne obstaja. Kar namreč v objektu ljubimo, je prav tisto, kar mu manjka. Kaj je tisto, kar v Bogu, ki mu očitno nič ne manjka, sploh lahko ljubimo? Ali z drugimi besedami, če ima veljavo znamenja ljubezni lahko samo darilo nečesa, česar nimamo - ali potemtakem Bog, ki mu nič ne manjka, sploh lahko kaj da? Ker ima Bog pač vse, očitno nima ničesar, kar bi lahko dal. Edino, kar lahko Bogu, ki je domnevno totalna polnost biti, manjka, je, kot pravi Lacan, prav poglavitno v biti, tj. obstoj. Iluzija je, če mislimo, da Boga ljubimo zato, ker je totalna polnost biti - edini razlog, zaradi katerega Boga ljubimo, je ta, da morda sploh ne obstaja.⁴⁶ Če torej Boga ljubimo, ga ljubimo prav zaradi tega, ker je *non-entity*, ne-bitnost.

Nadzornik sam zase prav gotovo ve, da, *kot* Bog, v resnici sploh ne obstaja - kot Bog, nadzornik obstaja samo skoz prevaro, samo kot fikcija. Ker svoje božanske attribute dolguje prav svoji nevidnosti, se mora ves čas skrivati, prežati v temi, itn. Živi v nenehnem strahu, da zaporniki ne bi ugotovili, da v resnici sploh ne obstaja. Če bi Bentham s svojo zamisljivo uspel, se pravi, če bi bil panoptikon dejansko zgrajen in bi on sam postal njegov *inspector-manager* - Bentham je namreč mesto madeža, mesto Boga v panoptikonu namenil sebi -, potem bi bržčas, podobno kot kasneje Althusser, tudi sam postal žrtev fantazme o lastnem neobstoju. Kot beremo v Althusserjevi avtobiografiji *L'avenir dure longtemps*, je bil ta sam zase prepričan, da v resnici sploh ne obstaja oziroma da obstaja zgolj kot fikcija domišljije drugih; sam zase je torej verjel, da je zgolj imaginarna ne-bitnost. Podobno kot Benthamov nadzornik, ki, kot Bog, obstaja zgolj skoz prevaro, se pravi s privzemanjem božjih atributov, tudi Althusser sam zase pravi: "obstajal sem samo skoz prevaro, tj. s privzemanjem karakteristik, ki niso bile moje."⁴⁷ Knjige je objavljial zato, da bi prikril dejstvo, da ne obstaja, in ob izidu vsakokrat znova trepetal, da drugi ne bi sprevideli njegove prevare in uvideli, da ga v resnici sploh ni. Še več, po lastnih besedah se je za vsako ceno poskušal pokončati prav *zato, ker ni nikoli*

⁴⁶ Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre IV: La relation d'objet* (Pariz: Éditions du Seuil, 1994), 8. poglavje.

⁴⁷ Louis Althusser, *The Future Lasts a Long Time* (London: Chatto and Windus, 1993), str. 93.

obstajal.⁴⁸ Ker je obstajal zgolj kot fikcija domišljije drugih, samega sebe, razumljivo, ni mogel pokončati drugače kot tako, da je poskušal pokončati tiste, katerih fikcija je bil; začel je prav pri osebi, ki je najbolj verjela v njegov obstoj...

J.-A. Miller nekje pravi, da panoptikon ni nič drugega kot "materializirana klasifikacija" oziroma "klasifikacija, vpisana v kamen" - kot so, po drugi strani, neskončne klasifikacije, logična drevesa, delitve, tabele itn., ki jih ves čas izdeluje Bentham, zgolj "zapori govornice" oziroma "zapori za besede."⁴⁹ Bentham, ki se je teoretskega spoprijema s fikcijami, po lastnih besedah, lotil zato, da polje fiktivnih bitnosti v sinoptičnih tabelah bitnosti ne bi ostalo *an absolutely dark spot*⁵⁰ oziroma *an utterly dark spot*,⁵¹ absolutno oziroma popolnoma temen madež - je s tem, da je v panoptikonu ustvaril Boga, sam ustvaril fikcijo prav v obliki temnega madeža.

Miran Božovič

⁴⁸ Ibid., str. 277.

⁴⁹ Miller, 'Despotizem koristnega', str. 25-26.

⁵⁰ Bentham, *Chrestomathia*, Bowring VIII, 119-20.

⁵¹ Ibid., str. 127, op.

Gilles Deleuze

LOGIKA SMISLA

O POSTAVITVI V SERIJE

Paradoks, iz katerega izhajajo vsi drugi, je paradoks nedoločene regresije.⁷ Torej ima regresija nujno serijsko formo: vsako ime designator ima smisel, ki mora biti opisan z drugim imenom, $n_1 \rightarrow n_2 \rightarrow n_3 \rightarrow n_4 \dots$. Če upoštevamo zgolj sosledje imen, potem izvaja serija sintezo homogenega in vsako ime se od predhodnega razlikuje le po svojem položaju, stopnji ali tipu: dejansko je, skladno s teorijo "tipov", vsako ime, ki opisuje smisel predhodnega, za eno stopnjo nad tem imenom in nad tistim, kar opisuje. Toda če upoštevamo ne več preprosto sosledje imen, ampak tisto, kar se v tem sosledju niza, potem vidimo, da je vsako ime ujeto v opisovanje, ki ga izvaja, in nato v smisel, ki ga izraža, kajti to je tisti smisel, ki služi kot opis drugega imena: prednost predstavitevze Lewisa Carrolla je bila natanko v tem, da je izpostavila to razliko narave. Tokrat gre za sintezo heterogenega; ali bolje, *serijska forma se nujno udejanja v simultanosti najmanj dveh serij*. Vsaka edinstvena serija, katere homogeni termini se razlikujejo le po tipu ali stopnji, nujno subsumira dve heterogeni seriji, od katerih vsako serijo konstituirajo termini enakega tipa ali stopnje, ki pa se po naravi razlikujejo od terminov druge serije (seveda pa se lahko od njih razlikujejo tudi po stopnji). Serijska forma je potemtakem bistveno multiserijska. Takšna je tudi že v matematiki, kjer ima serija, ki je oblikovana v bližini točke, edini interes le glede na drugo serijo, ki je oblikovana okoli druge točke in ki se steka s prvo ali pa se z njo razhaja. *Alica* je zgodba *oralne regresije*; toda "regresijo" moramo najprej razumeti v logičnem smislu, v

⁷ Prevedeno po: Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, 1969, str. 50-56, str. 63-66 in str. 83-91.

smislu sinteze imen; in forma homogenosti te sinteze subsumira dve heterogeni seriji oralnosti, jesti-govoriti, stvari, ki jih lahko zaužijemo-smisli, ki jih lahko izrazimo. Tako je sama serijska forma tista, ki nas napotuje na pravkar opisane paradokse dualnosti ter nas sili k temu, da jih ponovno obravnavamo s tega novega vidika.

Dejansko sta dve heterogeni seriji lahko določeni na različne načine. Upoštevamo lahko serijo dogodkov in serijo stvari, kjer se ti dogodki izvajajo ali ne izvajajo; ali pa serijo glagolov in serijo pridevnikov ter samostalnikov; ali pa serijo ekspresij in smisla, serijo opisov in opisanega. Te variacije niso prav nič pomembne, saj predstavljajo zgolj stopnje svobode za sestavo heterogenih serij: to je ista dualnost, to smo videli, ki poteka *zunaj* med dogodki in stanji stvari, *po površini* med trditvami in opisanimi objekti ter *znotraj* trditve med ekspresijami in opisi. Bolj pomembno pa je to, da lahko oblikujemo dve seriji znotraj navidez homogene forme: lahko torej obravnavamo dve seriji stvari ali seriji stanj stvari; ali pa dve seriji dogodkov; ali pa dve seriji trditve; ali pa dve seriji smisla ali ekspresij. Ali to pomeni, da je konstitucija serij prepuščena arbitrarnosti?

Zakon dveh simultanih serij je v tem, da nista nikoli enaki. Ena predstavlja *označevalca*, druga *označenca*. Toda omenjena termina prejmeta glede na našo terminologijo poseben pomen. "Označevalec" imenujemo vsak znak, kolikor na sebi predstavlja katerikoli aspekt smisla; nasproti temu je "označenec" tisto, kar služi kot korelativ temu aspektu smisla, se pravi tisto, kar se znotraj relativne dualnosti s tem aspektom definira. Potemtakem označenec ni nikoli smisel sam. V zoženem pomenu je tisto, kar je označenec, pojem; v širšem pomenu je to vsaka stvar, ki je lahko definirana skozi razliko, ki jo takšen ali drugačen aspekt smisla potegne za seboj. Tako je označevalec najprej dogodek kot logični idealni atribut stanja stvari, označenec pa stanje stvari z njihovimi realnimi kvalitetami in relacijami. Nadalje je označevalec trditev v njeni celoti, v kolikor vsebuje razsežnosti opisa, manifestacije, pomena v ožjem smislu; označenec pa je neodvisen termin, ki ustreza tem razsežnostim, se pravi pojem, vendar prav tako opisana stvar ali manifestirani subjekt. Končno pa je označevalec edina razsežnost ekspresije, ki v resnici poseduje privilegij, da ni povezana z neodvisnim terminom, kajti zunaj ekspresije smisel kot izražen ne obstaja; in tako je sedaj označevalec opis, manifestacija ali celo pomen v

ožjem smislu, tj. trditev, v kolikor se v njej razlikuje smisel ali izraženo. Ko torej razvijamo serično metodo, ko ob tem upoštevamo dve seriji dogodkov, ali pa dve seriji stvari, ali pa dve seriji trditev, ali pa dve seriji ekspresij, je homogenost zgolj dozdevna: vselej ima ena serija vlogo označevalca, druga pa vlogo označenca, četudi se te vloge tedaj, ko spremenimo naše stališče, zamenjajo.

Jacques Lacan je v pripovedi Edgarja Poea izpostavil obstoj dveh serij. Prva serija: kralj, ki ne vidi obremenilnega pisma, ki ga je prejela njegova žena; kraljica, ki si je oddahnila, misleč da je pismo toliko bolje skrila s tem, ko ga je morala pustiti na mestu, ki bode v oči; minister, ki vidi vse in se polasti pisma. Druga serija: policija, ki pri ministru ne najde ničesar, minister, ki mu je prišlo na misel, da pusti pismo ležati na mestu, ki bode v oči, da bi ga s tem kar najbolje skrila; Dupin, ki vidi vse in se ponovno polasti pisma.¹ Očitno je, da so lahko razlike med serijami bolj ali manj velike - pri določenih avtorjih zelo velike, pri drugih, ki vpeljujejo le infinitezimalne, toda nič manj učinkovite variacije, pa spet zelo majhne. Prav tako je očitno, da je lahko razmerje serij, tisto, kar označevalca navezuje na označenca, tisto, kar označenca postavlja v razmerje do označevalca, zagotovljeno na najenostavnejši način, preko nadaljevanja zgodbe, podobnosti situacij, istovetnosti oseb. Toda nič od vsega tega ni bistveno. Nasproti temu se bistveno pojavi tedaj, ko velike *ali* majhne razlike prevladajo nad podobnostmi, ko so podobnosti prve, ko se torej dve povsem različni zgodbi odvijata sočasno, ko imajo osebe nestanovitno in komaj določeno istovetnost.

Navajamo lahko različne avtorje, ki so znali vsakokrat izdelati serične tehnike eksemplarnega formalizma. Joyce zagotovi razmerje označevalne serije Blooma z označeno serijo *Uliksesa* po zaslugi številnih form, ki vsebujejo arheologijo modusov pripovedi, sistem korespondenc med števili, čudovito rabo ezoteričnih besed, metodo vprašanj-odgovorov, uvedbo tokov misli, vrst večih misli (*Carrollov double thinking?*). Raymond Roussel komunikacijo serij utemelji na fonematskem razmerju ("les bandes du vieux pillard", "les bandes du vieux billard" =) in celotno razliko zapolni s čudovito zgodbo, v kateri se označevalna serija *p* pridruži

¹ Jacques Lacan, *Écrits*, éd. du Seuil, 1966, "Le Séminaire sur la Lettre volée", slov. prev. v: Jacques Lacan, *Spisi*, "Seminar o 'Ukradenem pismu'", Analecta, Ljubljana 1994.

označeni seriji *b*: zgodba, ki je skrivnostna toliko bolj, kolikor lahko v tem razvijanju označena serija ostane prikrita.² Robbe-Grillet svoje serije opisov stanj stvari, serije strogih označitev, utemelji na drobnih razlikah ob tem, ko jih vrtili okoli trdnih tem, toda tem, ki so prikladne za to, da se v vsaki seriji neopazno modificirajo ter se premestijo. Pierre Klossowski se zanaša na *lastno ime* Roberta, toda gotovo ne z namenom, da bi označil osebo in v njej manifestiral istovetnost, pač pa nasprotno, da bi izrazil "prvo intenzivnost", da bi v njej razporedil razliko ter skladno z dvema serijama v njej proizvedel razpolovitev: prvo, označevalno serijo, ki napotuje na "mož si predstavlja svojo ženo le tako, da se ona pusti presenetiti v tem, da jo preseneti", drugo, označeno, ki napotuje na ženo, "ki sproža pobude, ki bi jo morale prepričati o njeni svobodi, ob tem pa bi te pobude zgolj potrjevale soprogo vizijo."³ Witold Gombrowicz postavi označevalno serijo obešenih živali (toda kaj označujejo?) in označeno serijo ženskih ust (toda v čem označenih?) ob tem, ko vsaka serija zdaj skozi presežek, zdaj skozi hibo razvija sistem znakov, ter ob tem, ko komunicira z drugimi preko nenavadnih objektov, ki se vmešavajo, ter preko ezoteričnih besed, ki jih izreka Léon.⁴

Tri značilnosti torej dopuščajo, da natančneje razložimo razmerje in razdelitev serij na splošno. Najprej, termini vsake serije so znotraj večnega premeščanja relativni glede na razmerje teh z onimi (tako ministrovo mesto v obeh Poejevih serijah). Obstaja bistven premik. Ta premik nikakor ni krinka, ki bi privedla do tega, da se zopet razkrije ali prikrije podobnost serij, ob tem pa bi ta krinka vanje vpeljala sekundarne spremembe. To relativno premeščanje je, nasprotno, primarna sprememba, brez katere bi se nobena serija ne razpolovila v drugo, se znotraj te razpolovitve konstituirala ter se na drugo nanašala le skozi to spremembo. Obstaja torej dvojno drsenje neke serije v razmerju do druge. Na drugem mestu pa mora biti sama ta neuravnoveženost usmerjena: ena izmed obeh serij, natanko tista, ki je opredeljena kot označevalna, predstavlja presežek nad drugo; vselej obstaja presežek označevalca, ki se briše. In končno, najpomembnejša

² Cf. Michel Foucault, *Raymond Roussel*, Gallimard, 1963, pogl. 2 (in posebno o nizih, str. 78 sq.).

³ Pierre Klossowski, *Les Lois de l'hospitalité*, Gallimard, 1965, Predgovor, str. 7.

⁴ Witold Gombrowicz, *Cosmos*, Denoël, 1966. O vsem, kar predhodi, cf. Appendice I.

točka, tisto, kar zagotavlja relativno premestitev dveh serij in presežek ene nad drugo, je čisto posebna in paradoksalna instanca, ki se ne pusti zvesti na nobeno razmerje med temi termini. Na primer: *pismo* po komentarju, ki ga Lacan napiše v zvezi s pripovedjo Edgarja Poea. Ali zopet tedaj, ko Lacan komentira freudovski primer Volčjega človeka, ko izpostavi obstoj serij znotraj nezavednega, tu očetovske serije, ki je označena, ter sinovske serije, ki je označevalna, in ko znotraj obeh izpostavi posebno vlogo prostorskega elementa: *dolga*. V *Finnegan's Wake* prav tako obstaja neko pismo, ki med seboj povezuje vse serije sveta v en kaos-kozmos. Pri Robbe-Grilletu so serije označitev toliko bolj stroge in toliko bolj strogo opisne, kolikor bolj se stekajo v ekspresijo nedoločenih ali naddeterminiranih objektov, takšnih kot je guma, vrvica, insektova pega. Po Klossowskem izraža ime Roberta "intenzivnost", tj. razliko intenzivnosti, še preden označi ali manifestira "neke" osebe.

Katere značilnosti ima ta paradoksalna instanca? Ta instanca ne preneha krožiti znotraj dveh serij. Prav zato med njima tudi zagotavlja komunikacijo. To je instanca z dvojnimi obrazom, na enak način prisotna tako v označevalni kot tudi v označeni seriji. To je ogledalo. Tako je obenem beseda in stvar, ime in objekt, smisel in označeno, ekspresija in označitev itd. Zagotavlja torej zlivanje dveh serij, skozi kateri se odvija, vendar pod pogojem, da ju ravno neprestano ločuje. Zato ima za svojstvo to, da je vselej premeščana preko razmerja do nje same. Če so termini vsake serije relativno neumestni, *eni skozi razmerje do drugih*, je to zato, ker imajo najprej neko *absolutno* mesto na njih samih, toda zato, ker se to absolutno mesto znajde vselej določano preko njihove distance do tistega elementa, ki se znotraj dveh serij ne neha premeščati *skozi razmerje do sebe*. O paradoksalni instanci je potrebno reči to, da ni nikoli tam, kjer jo iščemo, in obratno, da je ne najdemo tam, kjer je. *Manjka na svojem mestu*, pravi Lacan.⁵ Prav tako pa manjka na svoji lastni istovetnosti, svoji lastni podobnosti, na svojem lastnem ravnovesju, na svojem lastnem izvoru. Glede obeh serij, ki ju oživlja, ne bomo trdili tega, da je ena izvorna, druga pa izvedena. Gotovo sta lahko glede na njuno medsebojno razmerje izvorni ali izvedeni. V razmerju druga do druge sta lahko zaporedni. Toda v

⁵ *Spisi*, str. 20. Paradoks, ki ga tu opisujemo, mora biti poimenovan za Lacanov paradoks. Izpričuje carrollovski navdih, ki ga je v njegovih spisih pogosto zaslediti.

razmerju do instance, kjer se povezujeta, sta strogo simultani. Sta simultani, ne da bi bili ob tem kdajkoli enaki, kajti instanca ima dva obraza, od katerih eden vselej manjka na drugem. Pripada ji torej to, da je v presežku znotraj serije, ki jo konstituira kot označevalno, toda prav tako v hibi znotraj druge, ki jo konstituira kot označeno: ločenem, nepopolnem po naravi ali skozi razmerje do sebe. Njen presežek vselej napotuje na njeno lastno hibo in obratno. Navzlic temu, da so te opredelitve še vedno relativne. Kaj je namreč tisto, kar z ene strani biva kot presežek, z druge strani drugega kakor skrajno mobilno *prazno mesto*? In ali ni tisto, kar biva kot hiba, z druge strani le zelo gibljiv objekt, objekt, *ki zaseda mesto brez mesta* in ki je vselej prekomeren in vselej neumesten?

V resnici ne obstaja bolj nenavaden element kot je ta stvar z dvema obrazoma, z dvema neenakima in neustreznima "polovicama". Kakor tudi v šahovski igri prisostvujemo spletu praznega polja in večnega premeščanja neke figure. Ali boljše, kakor v ovčini trgovini: Alice tu izkusi dopolnilnost "prazne police" ter dopolnilnost "sijočega predmeta, ki je vselej stal nad", mesta, ki ga nič ne zaseda in mesta, ki je zasedeno, ki pa nima mesta. "Štacuna je bila očitno polna najrazličnejših čudnih reči - od vsega najbolj čudno pa je bilo to, *da je bila sleherna polica*, brž ko je Alica uprla oči vanjo, da bi ugotovila, kaj stoji na njej, *popolnoma prazna*, čeprav so bile obenem vse druge naokoli toliko polne, kolikor so lahko držale. 'Tukaj vse nekam plava!' je naposled zatarnala, potem ko je celo minuto s pogledom zasledovala velik sijoči predmet, ki je bil zdaj podoben lutki, zdaj spet škatli s šivanjem, *in je vselej stal na polici tik nad tisto, ki jo je ravno pogledala ona...* 'Mu bom pač sledila do najvišje police. Če bo hotel uiti tudi skozi strop, se bo najbrž vseeno zagozdil!' A celo ta načrt se je izjalovil: tista reč je meni nič tebi nič zdrsnila skozi strop, kot da je tudi tega čisto lepo navajena."⁶

O STRUKTURI

Lévi-Strauss v formi antinomije naznači paradoks, ki je analogen Lacanovemu: dve seriji, ki sta dani, ena, ki je označevalna, druga, ki je

⁶ /Lewis Carroll, *Alice v čudežni deželi in Skozi ogledalo*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1990, prev. Gitica Jakopin, str. 221-222./

označena, ena predstavlja presežek, druga hibo, preko tega presežka in hibe pa se v večni neuravnoteženosti, v večnem premeščanju seriji nanašata ena na drugo. Kakor pravi junak iz *Kozmosa*, je označevalnih znakov tu vselej preveč. Prvobiten označevalec izhaja iz reda govornice; torej so morali biti elementi govornice zato, da je bila govornica sprejeta, na nek način dani vsi skupaj, naenkrat, saj ne obstajajo neodvisno od njihovih diferenciranih možnih razmerij. Toda označenec na splošno izhaja iz reda poznanega; torej je poznano podrejeno zakonu progresivnega gibanja, ki prehaja od delov na dele, *partes extra partes*. In kakršnekoli že so totalizacije, ki jih izvaja spoznanje, ostajajo le-te asimptote možni totaliteti jezika oz. govornice. Označujoča serija organizira poprejšno totaliteto, medtem ko označena serija ureja producirane totalitete. "Univerzum je pomenil že dosti prej, preden smo začeli razumevati kaj je pomenil... Človek od svojega izvora naprej razpolaga z integralnostjo označevalca, glede katerega je v precejšnji zadregi, ker ne ve, kako bi ga pridodal označencu, ki je dan kot tak, ne da bi bil zato tudi poznan. Med obema vselej obstaja neskladje."⁷

Omenjeni paradoks bi lahko imenovali Robinzonov paradoks. Očitno je namreč, da lahko Robinzon na svojem samotnem otoku znova vzpostavi analogon družbenosti le tedaj, če vsa pravila in zakone, ki se recipročno implicirajo, poda v enem samem zamahu, tudi ko ti sploh še nimajo objektov. Nasprotno pa je zmagoslavje narave progresivno, delno, od dela do dela. Katerokoli družbo že vzamemo, vsaka ima naenkrat vsa pravila, pravna, religiozna, politična, ekonomska, pravila ljubezni in dela, sorodstvena pravila in pravila sklepanja zakonov, pravila suženjstva in svobode, življenja in smrti, medtem ko se njena prisvojitev narave, brez katere bi še dolgo časa ne bila družba, razvija progresivno, od enega do drugega izvora energije, od objekta do objekta. Zato zakon z vso svojo težo pritiska že tedaj, ko sploh še ne vemo, kateri objekt mu pripada in ne da bi ga lahko kdajkoli spoznali do potankosti. Prav ta neuravnoteženost naredi revolucije za možne; ne da bi bile revolucije opredeljene skozi tehnični napredek, pač pa postanejo možne preko tega razmika med dvema serijama, ki v odvisnosti od vlog tehničnega napredka terja pre-ureditve

⁷ C. Lévi-Strauss, *Introduction à Sociologie et Anthropologie* de Marcel Mauss, P.U.F., 1950, str. 48-49.

ekonomske in politične totalitete. Gre torej za dve napaki, v resnici za isto: za napako reformizma ali tehokracije, ki poskuša v ritmu tehničnih pridobitev izpeljati ali predpisovati delne ureditve družbenih razmerij; za napako totalitarizma, ki poskuša v ritmu tisti hip obstoječe družbene totalnosti oblikovati seštevek označljivega in poznanega. Zato je tehokrat naravni zaveznik diktatorjev, upravljalcev in diktature, revolucionar pa živi v razmiku, ki ločuje tehnični napredek in družbeno totalnost, in v ta razmik vpisuje svoje sanje o večni revoluciji. Zanj so torej te sanje dejanje, realnost, dejanska grožnja celotnemu obstoječemu redu, in te sanje omogočijo tisto, o čemer sanja.

Vrnimo se k paradoksu Lévi-Straussa: dani sta dve seriji, označevalna in označena, obstaja naravni presežek označevalne serije, naravna hiba označene serije. Nujen je obstoj "nekega *lebdečega označevalca /signifiant flottant/*, ki je tiranija sleherne končne misli, vendar prav tako zastavek vsake umetnosti, poezije, vsake mitične in estetske iznajdbe" - dodajmo: vsake revolucije. In nato, z druge strani, obstaja vrsta *označenca, ki lebdi /signifié floté/* in ki je dan preko označevalca, "ne da bi bil zato poznan", ne da bi bil zato nakazan ali udejanjen. Lévi-Strauss predlaga, da bi na tak način razložili besede zvijača ali stroj, nekaj, aliquid, toda prav tako slavno *mano* (ali tudi še *ono*). Vrednost, ki je "na njej sami prazna smisla in torej dovzetna za sprejemanje kateregakoli smisla, čigar enotna funkcija je v tem, da zapolnjuje razmik med označevalcem in označencem", "simbolna vrednost nič, tj. znak, ki zaznamuje nujnost dopolnilne simbolne vsebine za tisto, kar že pritiska na označenca, ki pa lahko postane katerakoli vrednost pod pogojem, da še vedno tvori del razpoložljivega pridržka..." Potrebno je hkrati dojeti to, da sta obe seriji zaznamovani, ena iz presežka, druga iz hibe, in da se obe opredelitvi izmenjujeta, ne da bi se kdajkoli uravnotežili. Kajti tisto, kar biva kot presežek znotraj označevalne serije, je dobesedno prazno polje, mesto brez tistega, kar ga zaseda, mesto, ki se vselej premešča; in tisto, kar biva kot hiba znotraj označene serije je danost, ki je prekomerno in neumeščeno dano, dano, ki ni poznano, ki zaseda mesto brez mesta in ki je vselej neumestno. Gre za dve strani iste stvari, toda za dve neparni strani, preko katerih se seriji povezujeta, ne da bi se pri tem izgubila njuna razlika. To je pustolovščina, ki se dogaja v ovčini trgovini ali zgodba, ki jo pripoveduje ezoterična beseda.

Morda lahko opredelimo določene minimalne pogoje *strukture* na splošno: 1) Potrebni sta najmanj dve heterogeni seriji, od katerih bo ena določena kot "označevalna", druga pa kot "označena" (nikoli ena sama serija ne zadostuje za oblikovanje strukture). 2.) Vsaka izmed teh serij je sestavljena iz terminov, ki obstajajo zgolj preko razmerij, ki jih vzdržujejo eden z drugim. Tem razmerjem, ali boljše, vrednostim teh razmerij, ustrezajo povsem partikularni dogodki, tj. *posamičnosti*, ki so znotraj strukture nedoločljive: prav tako kakor v diferencialnem računu, kjer razdelitve posameznih točk ustrezajo vrednostim diferencialnih razmerij.⁸ Na primer, diferencialna razmerja med fonemi v jeziku določajo posamičnosti, v "bližini" katerih se konstituirajo značilne zvočnosti in pomenskosti jezika. Še več, zdi se, da posamičnosti, ki se nahajajo tik ob seriji, na kompleksen način določajo termine druge serije. V vsakem primeru vsebuje struktura dve razporeditvi posameznih točk, ki ustrezajo osnovnima serijama. Prav zato je zgrešeno zoperstavljeni strukturo in dogodek: struktura vsebuje register idealnih *dogodkov*, tj. celotno *zgodbo*, ki ji je notranja (če, na primer, serije vsebujejo "osebe", potem zgodba zopet združuje vse posamezne točke, ki ustrezajo relativnim pozicijam oseb med njimi v obeh serijah). 3) Dve heterogeni seriji stremita k paradoksalnemu elementu, ki nastopa kot njen "diferenciator". Prav on tvori načelo emisije posamičnosti. Ta element ne pripada nobeni od serij, ali boljše, obenem pripada obema in nenehno kroži skozi njiju. Tako je njegova lastnost v tem, da je vselej premeščan skozi razmerje do sebe samega, da "manjka na svojem lastnem mestu", na svoji lastni identičnosti, svoji lastni podobnosti, svojem lastnem ravnovesju. Znotraj neke serije se pojavi kot presežek, toda pod pogojem, da se obenem znotraj druge serije pojavi kot hiba. Toda če biva kot presežek znotraj ene, potem je to kot prazno polje; in če biva kot hiba znotraj druge, potem je to kot odvečni kmet pri šahu ali kot tisto, kar

⁸ Primerjava z diferencialnim računom morda vzbuja videz arbitrarnosti in zastarelosti. Toda tisto, kar je zastarelo, je zgolj infinitistična interpretacija računa. Od konca XIX. stoletja dalje daje Weierstraß dokončno, *določajočo in statično* interpretacijo, ki je zelo blizu matematičnemu strukturalizmu. Toda tema posamičnosti ostaja ključni del teorije diferencialnih enačb. Najboljša razprava o zgodovini diferencialnega računa in njena strukturalistična interpretacija je tista, ki jo predlaga C.D. Boyer, *The History of the Calculus and Its Conceptual Development*, Dover, New York, 1959.

zavzame mesto brez polja. Je hkrati beseda in objekt: ezoterična beseda, eksoterični objekt.

Njegova funkcija je naslednja: med seboj spojiti obe seriji ter neko serijo reflektirati znotraj druge, omogočiti, da se povezujeta, da koeksistira in se delita naprej na podserije; znotraj "zapletene zgodbe" zopet združiti posamičnosti, ki ustrezajo obema serijama, zagotoviti prehod od ene porazdelitve posamičnosti k drugi, na kratko, izvajati prerazporeditev posameznih točk; opredeliti kot označeno tisto serijo, kjer se prehod pojavi znotraj presežka, kot označujočo pa tisto serijo, kjer se prehod pojavi znotraj hibe, predvsem pa zagotoviti podeljevanje *smisla* znotraj obeh serij, znotraj označevalne in znotraj označene serije. Kajti smisel */le sens/* se ne meša s samim pomenom */la signification/*, ampak je tisto, kar se pripisuje na način, da se opredeli označevalec kot tak in označenec kot tak. Od tod sklepamo, da ni strukture brez serij, brez razmerij med termini vsake serije, brez posameznih točk, ki ustrezajo tem razmerjem; toda predvsem to, da ni strukture brez praznega polja, ki vse skupaj sploh šele požene v tek.

O NESMISLU

Na kratko povzemimo značilnosti tega paradoksalnega elementa, tega *perpetuum mobile* itd.: k njegovi funkciji spada to, da poteka skozi heterogene serije, da jih po eni strani usklajuje, povzroči, da so v vzajemnem sozvočju ter da se zlivajo, po drugi strani pa povzroči, da se delijo naprej, da se v vsako izmed serij vpelje mnogotere razločitve. Je obenem beseda = x in stvar = x. Dva obraza ima zato, ker sočasno pripada dvema serijama, ki pa nista nikoli v ravnovesju, ki se nikoli ne spojita ali si pripadata, kajti ta element je skozi razmerje do sebe samega vselej v neravnovesju. Da bi upoštevali to usklajevanje in to nesorazmerje, smo uporabili variabilne dvojice: obenem je presežek in hiba, prazno polje in prekomeren objekt, mesto brez tistega, kar ga zaseda, in tisto, kar zaseda mesto brez mesta, "lebdeči označevalec" in označenec, ki lebdi, ezoterična beseda in eksoterični objekt, bela beseda in črn predmet. Prav zato je vselej označen na dva načina: "*predstavljajte si namreč, da je bil Snark Boujoum.*"⁹ Izogibali se bomo pomisleku glede tega, da je Boujoum še

⁹ /Deleuze tu meri na Carrollovo pesnitev *Lov na Snarka*, op.prev./

prav posebno strašna vrsta Snarka: tu razmerje med rodом in vrsto ni ustrezno, pač pa ustrezata samo dve nesorazmerni polovici poslednje instance. Prav tako nas Sextus Empirikus uči, da so Stoiki razpolagali z besedo, ki ni imela nikakršnega smisla, *Blituri*, ki pa so jo uporabljali v paru s korelatom: *Skindapsos*.¹⁰ *Kajti pogledjte, Blituri je bil Skindapsos*. Beseda = x znotraj neke serije, toda obenem stvar = x znotraj druge serije; morda, to bomo videli, je treba na Aiōnu dodati nek tretji aspekt, aspekt dejanja = x zato, da se serije povezujejo in odzvanjajo ter oblikujejo neko "zmedeno zgodbo". Snark je nenavadno ime, toda prav tako nevidni monstrum ter napotuje na grozljivo dejanje, na lov, na koncu katerega se lovec razprši ter izgubi svojo istovetnost. Žlahudron /Jabberwocky/ je nenavadno ime, domišljajska žival, toda tudi objekt grozljivega dejanja ali velikega umora.

Sprva se belo besedo opisuje preko katerekoli izmed ezoteričnih besed (to, stvar, Snark itd.); ta bela beseda ali te ezoterične besede prve zmožnosti imajo nalogo usklajevati dve heterogeni seriji. Ezoterične besede so lahko nato v svojem obsegu opisane preko besed-kovčkov, besed druge zmožnosti, ki imajo nalogo, da naprej delijo serije. Tema dvema zmožnostima ustrezata dve različni figuri. *Prva figura*. Paradoksalni element je hkrati beseda in stvar. Se pravi: da bela beseda, ki jo opisuje, ali ezoterična beseda, ki opisuje to belo besedo, nima za lastnost nič drugega kakor to, da izraža stvar. To je beseda, ki označuje natanko tisto, kar izraža, in ki izraža tisto, kar označuje. Prav tako, kot izraža svoj lastni smisel, izraža tudi svoje označeno. V enem samem in istem trenutku nekaj izreče ter izreče smisel izrečenega: izreče svoj lastni smisel. Na ta način je povsem anormalna. Vemo, da je normalni zakon vseh s smislom obdarnjenih imen natanko v tem, da je njihov smisel lahko opisan zgolj z drugim imenom ($n_1 \rightarrow n_2 \rightarrow n_3 \dots$). Ime, ki izreče svoj lastni smisel, je lahko zgolj *nesmisel* (N_n). Nesmisel ne počne drugega, kakor da z besedo "nesmisel" tvori eno, in beseda "nesmisel" ne počne drugega, kakor da tvori eno z besedami, ki nimajo smisla, se pravi s konvencionalnimi besedami, po katerih posega z namenom, da bi smisel opisala. *Druga figura*. Sama beseda-kovček je princip alternative, katere dva termina prav tako oblikuje

¹⁰ Cf. Sextus Empirikus, *Adversus Logicos*, VIII, str. 133. *Blituri* je onomatopeja, ki izraža zvok, ki spominja na zvok lire; *skindapsos* označuje stroj ali instrument.

(besogorčen = besen in ogorčen ali ogorčen in besen). Vsak možni del takšne besede označuje smisel drugega dela ali izraža drugi del, ki ga v svojem obsegu opisuje. Še vedno v tej formi beseda v svoji celoti izreka svoj lastni smisel in je v tem novem smislu nesmisel. Drugi normalni zakon s smislom obdarjenih imen je dejansko v tem, da njihov smisel ne sme določati alternative, v katero vstopajo one same. Nesmisel ima torej dve figuri, eno, ki ustreza regresivni sintezi, in drugo, ki ustreza disjunktivni sintezi.

Ugovarjamo: vse to ne pomeni prav ničesar. Trditi, da nesmisel izreka svoj lastni smisel zato, ker ga *per definitionem* nima, bi bila le plehka besedna igra. Ta ugovor ni utemeljen. Besedna igra je namreč ravno v trditvi, da ima nesmisel smisel, ki izhaja iz tega, da ga nima. Toda to nikakor ni naša hipoteza. Ko zatrjujemo, da nesmisel izreka svoj lastni smisel, želimo indicirati to, da sta smisel in nesmisel v posebnem razmerju, ki ne more biti projecirano na razmerje resničnega in napačnega, se pravi, ki ne more biti dojeta preprosto kot razmerje izključevanja. Prav to je najsplošnejši problem logike smisla: čemu bi se posluževali tega, da se iz sfere resničnega dvignemo k sferi smisla, če je bilo to zato, da bi med smislom in nesmisлом našli razmerje, ki je analogno razmerju med resničnim in napačnim? Videli smo že, v kolikšni meri je bilo brezuspešno dvigati se od pogojenega k pogoju z namenom, da bi dojeli pogoj za podobo pogojenega kot enostavno formo možnosti. Pogoj s svojim negativnim ne more imeti razmerja takšne vrste, kot ga ima pogojeno s svojim. Logika smisla je nujno določena s postavitvijo izvirnega tipa notranjega razmerja, modusa soprisotnosti med smislom in nesmisлом, kar lahko ob tem, ko nesmisel obravnavamo kot besedo, ki izreka svoj lastni smisel, samo sugeriramo.

Paradoksalni element je v prejšnjih dveh figurah nesmisel. Toda normalni zakoni se ne postavljajo nasproti natanko tema dvema figurama. Nasprotno, ti dve figuri normalne, s smislom obdarjene besede podredita omenjenim zakonom, ki se ne aplicirajo nanju: sleherni normalno ime ima smisel, ki ga mora opisati drugo ime in ki mora opredeljevati disjunkcije, ki jih zapolnjujejo druga imena. V kolikor so ta, s smislom obdarjena imena podrejena tem zakonom, prejmejo *določitve pomena*. Določitev pomena ni isto kot zakon, temveč iz njega izhaja; omenjena določitev navezuje imena, tj. besede in stavke na pojme, lastnosti in razrede. Ko na ta

način regresivni zakon zatrjuje, da mora biti smisel nekega imena opisan z drugim imenom, tedaj ta imena različnih stopenj napotujejo od stališča pomena na razrede ali lastnosti različnih "tipov": vsaka lastnost mora izhajati iz tipa, ki je superioren lastnostim ali individuom, na katerih se razteza, vsak razred pa iz tipa, ki je superioren objektom, ki jih vsebuje; celota se odslej ne more obdržati kot element, prav tako pa ne more zajemati elementov različnih tipov. Na isti način, tj. v smislu disjunktivnega zakona, določitev pomena izjavlja, da lastnost ali termin, v navezavi na katerega se razvrstitev izvaja, ne more pripadati nobeni izmed skupin istega tipa, ki so razvrščene v razmerju do te lastnosti ali termina: nek element ne more pripadati niti podcelotam, ki jih določa, niti celoti, katere obstoj predpostavlja. Potemtakem dvema figurama nesmisla ustrezata dve formi absurda, ki sta definirani z "brez pomena" in ki oblikujeta *paradokse*: celota, ki se dojema kot element, element, ki cepi celoto, ki jo suponira celota vseh celot in regimentni brivec. Absurd je torej zdaj zmeda formalnih nivojev znotraj regresivne sinteze, zdaj *circulus vitiosus* znotraj disjunktivne sinteze.¹¹ Interes določitev pomena je zasnovati načela neprotislovnosti in izključenega tretjega, namesto da se jim pripisujejo vsa dejstva; paradoksi sami izvajajo genezo protislovja ali vključitev v trditve, ki so brez pomena. Morebiti je potrebno s te strani na zvezi trditev motriti določene stoiške pojme. Ker namreč Stoiki toliko pozornosti posvečajo hipotetičnim trditvam vrste: "če se zdani, je svetlo" ali "če ima ta ženska mleko, potem je rodila", imajo komentatorji prav gotovo tehten razlog za opozorilo, da tu ne gre za razmerje fizikalne posledice ali kavzalnosti v modernem smislu besede, toda morda se motijo, ko v tem znotraj vezi identitete vidijo enostavno logično posledico. Stoiki so paginirali člene hipotetične trditve: "daniti se" ali "roditi" lahko obravnavamo kot označevalec lastnosti tipa, ki je superioren tistemu, na čemer ti dve lastnosti slonita ("biti svetlo", "imeti mleko"). Povezanost trditev se ne reducira niti na analitično identiteto niti na empirično sintezo, temveč

¹¹ Ta razlika ustreza dvema formama nesmisla po Russellu. Glede teh dveh form cf. Franz Crahay, *Le Formalisme logico-mathématique et le problème du non-sens*, éd. Les Belles Lettres, 1957. Russellovsko razlikovanje se nam zdi primernejše kot preveč splošno razlikovanje, ki ga Husserl v *Logičnih raziskavah* začrta med "nesmisлом" in "protislovnostjo", pri katerem v *Epiménide le menteur* (Hermann, str. 9 sq.) najde navdih Koyré.

pripada domeni pomena - na takšen način, da je protislovje razvito ne znotraj razmerja med terminom in njegovim nasprotjem, temveč znotraj razmerja med nasprotjem nekega termina z *drugim* terminom. Po transformaciji hipotetičnega v konjunktivno "če se zdani, je svetlo" implicira, da ni možno, da se zdani in da ni svetlo; morebiti zato, ker bi tedaj moralo "zdaniti se" biti element celote, ki bi jo ono predpostavljalo, in ker bi moralo pripadati eni izmed skupin, ki so razvrščene skozi razmerje do nje.

Prav tako kot določitev pomena tudi nesmisel izvaja *podelitev smisla*. Toda nikakor ne na enak način. Kajti regresivni zakon s stališča smisla imen različnih stopenj ne navezuje več na razrede ali lastnosti, temveč jih razdeli znotraj dveh heterogenih serij dogodkov. In nedvomno sta ti dve seriji določeni, ena kot označevalna, druga kot označena, toda razporeditev smisla znotraj ene, in znotraj druge je povsem neodvisna od natančnega razmerja pomena. Prav zato smo videli, da termin, ki je brez pomena, zaradi tega še ni imel nič manj smisla, in da sta bila smisel sam ali dogodek neodvisna od vseh modalnosti, ki zadevajo razrede in lastnosti, ki so glede na vse te značilnosti nevtralne. Dogodek v naravi razlikuje z lastnostmi in razredi. Tisto, kar ima smisel, ima prav tako pomen, toda iz povsem drugega razloga kot ima smisel. Smisel torej ni ločljiv od nove vrste paradoksov, ki zaznamujejo prisotnost nesmisla znotraj pomena, kakor so tudi predhodni paradoksi znotraj pomena zaznamovali prisotnost nesmisla. Tokrat so to paradoksi delitve *ad infinitum* z ene, ter porazdelitve posamičnosti z druge strani. Znotraj serije ima vsak termin smisel le preko svoje pozicije, ki se navezuje na vse druge termine; toda ta relativna pozicija je sama odvisna od absolutne pozicije vsakega termina z ozirom na instanco = x , ki je določena kot nesmisel in ki neprestano kroži skozi serije. Smisel je dejansko *produciran* skozi to kroženje kot smisel, ki napotuje na označevalca, toda prav tako kot smisel, ki napotuje na označenca. Na kratko, smisel je vselej *učinek*. Ne le učinek v kavzalnem smislu; pač pa učinek v smislu "optičnega učinka", "zvočnega učinka", ali bolje, učinek površine, pozicije, govornice. Takšen učinek nikakor ni videz ali iluzija; je produkt, ki se izpostavi ali se razprostre po površini in je strogo soprisoten, koekstenziven s svojim lastnim vzrokom ter določa ta vzrok kot imanentni, od svojih učinkov neločljiv vzrok, vzrok, ki je izven samih učinkov čisti *nihil* ali x . Ti učinki ali takšen produkt so navadno opisani z nekim lastnim ali posebnim imenom. Lastno ime je lahko

obravnavano povsem kot znak le v kolikor napotuje na tovrstni učinek: na ta način fizika govori o "Kelvinovem učinku", o "Seebeckovem učinku", "Zeemannovem učinku" itd., na ta način medicina opisuje bolezni z imeni zdravnikov, ki so jih znali umestiti na seznam simptomov. Po tej poti mora biti odkritje smisla kot netelesnega učinka, vselej podanega skozi kroženje elementa = x znotraj serij terminov, ki jih preči, imenovano "Chrysippov" ali "Carrollov učinek".

Avtorji, ki se jim je ne toliko časa nazaj običajno reklo strukturalisti, morda nimajo nobene druge skupne točke, toda ta točka je bistvena: smisel, nikakor ne kot videz, temveč kot učinek površine in pozicije, proizveden skozi kroženje praznega polja znotraj serij strukture (mesto smrti, kraljevo mesto, slepa pega, lebdeči označevalec, ničta vrednost, prostor izza kulis ali odsotni vzrok itd.). Strukturalizem slavi, zavestno ali ne, ponovno snidenje s stoiškim in carrollovskim navdihom. Struktura je v resnici stroj za produciranje netelesnega smisla (*skindapsos*). In ker strukturalizem na ta način pokaže, da je smisel proizveden skozi nesmisel in skozi večno premeščanje nesmisla, ter da smisel izhaja iz pozicije, ki je v razmerju do elementov, ki niso "označevalci" na njih samih, tu še ne bomo videli nobenega približevanja s tistim, čemur se je reklo filozofija absurda: Lewis Carroll da, Camus ne. Kajti za filozofijo absurda je nesmisel tisto, kar se znotraj enostavnega razmerja s smislom smislu zoperstavlja; pa čeprav se absurd vselej definira skozi hibo smisla, skozi manko (ni ga dovolj...). Nasprotno pa je z vidika strukture smisla vselej preveč: presežek, ki je proizveden in čezmerno proizveden skozi nesmisel kot skozi pomanjkanje samega sebe. Prav tako kot Jakobson definira ničti fonem, ki ne poseduje nobene določene fonetične vrednosti, ki pa se vendarle zoperstavlja *odsotnosti fonema* in ne fonemu, na enak način tudi nesmisel ne poseduje nikakršnega posebnega smisla, ampak se zoperstavlja odsotnosti smisla in ne smislu, ki ga proizvede kot presežek, ne da bi kdajkoli s svojim produktom vzdrževal enostavno razmerje izključitve, do katere bi ju hoteli pripeljati.¹² Nesmisel je tisto, kar nima smisla, obenem pa tisto, kar se kot takšno zoperstavlja odsotnosti smisla, ko izvaja podelitev smisla. In prav to je potrebno razumeti pod *nesmisлом*.

¹² Cf. opombe Lévi-Straussa o "ničtem fonemu", v "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss" (Mauss, *Sociologie et anthropologie*, str. 50).

Končno se pomembnost strukturalizma za filozofijo in za mišljenje v celoti meri z naslednjim: s tem, da strukturalizem premesti meje. Ko je pojem smisla stopil na mesto izumrlih Esenc, se je za filozofsko mejo zdelo, da se je umestila med tiste, ki so smisel povezovali z neko novo transcendenco, novo preobrazbo Boga, preoblikovanimi nebesei, ter tiste, ki so smisel našli v človeku in njegovi globočini, v na novo izdolbeni globini, skritosti. Novi teologi meglenega neba (nebo Königsberga) in novi jamski humanisti so zasedli sceno v imenu Boga-človeka ali Človeka-Boga kot skrivnosti smisla. Včasih je bilo med njimi težko razlikovati. Toda tisto, zaradi česar je danes razlikovanje nemogoče, je najprej izčrpanost tega neskončnega diskurza, v katerem se nahajamo med spraševanjem, ali je osel tisti, ki oprta človeka, ali pa je človek tisti, ki oprta osla in ki se oprta sam. Nato imamo občutek čistega protislovja, ki učinkuje v smislu; kajti na vsak način, kot nebo ali podzemlje, smisel vselej nastopa kot Princip, Rezervoar, Rezerva, Izvor. Za nebeški princip pravimo, da je v temelju pozabljen in zastrt; za princip podzemlja pa, da je globoko prečrtan, odmaknjen, odtujen. Toda tako pod prečrtanim kot tudi pod zastrtim se nas poziva k ponovnem najdenju in restavriranju smisla, pa naj bo to v Bogu, ki bi se ga ne razumelo dovolj, ali pa v človeku, ki bi se ga ne preizprašalo dovolj natančno. Potemtakem je danes privlačno razglašati dobro novost: smisel ni nikoli načelo ali izvor, smisel je proizvod. Ni ga potrebno niti odkriti, restavrirati, niti znova uporabiti, potrebno ga je proizvesti preko novih mašinerij. Ne pripada nikakršni vzvišenosti, ne leži v nobeni globini, ampak je učinek površine, je neločljiv od površine kot svoje lastne dimenzije. Ne gre za to, da smislu manjka globina ali vzvišenost, prej sta ravno vzvišenost in globina tisti, katerima manjkata površina in smisel, ali pa ga posedujeta le skozi "učinek", ki smisel predpostavlja. Ne sprašujemo se več po tem, ali je "izvorni smisel" religije v Bogu, ki so ga ljudje izdali, ali v človeku, ki se je odtujil v podobo Boga. Tako na primer v Nietzscheju ne iščemo prevratniškega ali odrešilnega preroka. In če obstaja kak avtor, za katerega nima smrt Boga, padec v vzvišenost asketskega ideala, prav nobenega pomena vse dotlej, dokler se jo izenačuje z lažnimi globinami človeškosti, zlo zavestjo in zamero, potem je to prav Nietzsche: svoja odkritja usmerja drugam, v aforizem in pesem, ki ne Boga in ne človeka ne silita h govorjenju, ki sta stroja za produciranje smisla, za izmerjenje površine ob vpeljevanju učinkovite idealne igre. V Freudu ne iščemo

raziskovalca človeške globine in izvornega smisla, temveč neverjetnega odkritelja mašinerije nezavednega, preko katerega se producira smisel, toda vselej z ozirom na nesmisel.¹³ In kako bi ne čutili tega, kako naša svoboda in naša dejanskost ne najdeta svojega mesta niti v univerzalnem božanstvu niti v človeški osebnosti, temveč znotraj tistih posamičnosti, ki so bolj naše od nas samih, bolj božanske od bogov, ko znotraj konkretnega oživljajo pesem in aforizem, večno revolucijo in delno dejanje? Kaj je birokratskega v teh fantastičnih strojih, ki so ljudstva in pesmi? Da bi se pričela "velika politika" zadostuje že to, da se malce razpršimo, da znamo biti na površini, da svojo kožo napnemo kot nek boben. Prazno polje, ki ni niti za človeka niti za Boga; posamičnosti, ki ne izvirajo niti iz splošnega niti iz individualnega in ki niso niti osebnostne niti univerzalne; vse to prečijo kroženja, odmevi, dogodki, ki ustvarjajo več smisla in svobode, več dejanskosti od tiste, o kateri je človek kdajkoli sanjal ali ki jo je Bog kdajkoli dojel. Spraviti v kroženje prazno polje ter pripraviti predindividualne in neosebne posamičnosti do tega, da govorijo, z eno besedo, producirati smisel, to je današnja naloga.

Prevedel Uroš Grile

¹³ J.-P. Osier predlaga na straneh, ki se skladajo s poglavitnimi tezami Louisa Althusserja, naslednje razlikovanje: med tistimi, ki so mnenja, da je potrebno smisel ponovno najti v bolj ali manj izgubljenem izvoru (naj bo to božanskem ali človeškem, ontološkem ali antropološkem), ter tistimi, za katere je izvor nesmisel, smisel pa vselej proizveden kot učinek površine, kot epistemološki učinek. Ko te kriterije zveja na Freuda in Marxa, J.-P. Osier ocenjuje, da problem interpretacije nikakor ne sestoji v tem, da se od "izvedenega" preide k "izvornemu", temveč v razumevanju mehanizmov produkcije smisla znotraj dveh serij: smisel je vselej "učinek". Cf. Feuerbachov Predgovor k *Bistvu krščanstva*, Slovenska matica, Ljubljana 1982.

DELEUZE S HEGLOM (ČE NAJ O LACANU SPLOH NE GOVORIMO)

Čista površina dogodka-smisla

V svoji *Logiki smisla* skuša Deleuze nasprotje, ki definira platonski prostor, - nasprotje nadčutnih Idej in njihovih čutnih-materialnih posnetkov - premestiti v nasprotje substancialne-nepresojne globine Telesa in čiste površine Dogodka-Smisla.¹ Ta površina vznikne z govoric: je brezsubstancična praznina, ki ločuje Besede od Reči. Kot taka ima dve strani: z eno stranjo je obrnjena proti Rečem, se pravi, da je čista, breztelesna površina Nastajanja, Dogodkov, ki so heterogeni glede na substancialne Reči, ki se jim ti Dogodki dogajajo; z drugo stranjo je obrnjena proti govoric, se pravi, da je čisti tok Smisla v nasprotju reprezentativnim Pomenom, z nanašanjem znaka na neki telesni objekt. Deleuze kajpada ostaja materialist: površina Smisla je učinek of vzajemnega delovanja telesnih vzrokov - vendar je ta učinek-Smisla heterogen glede na svoj vzrok, je povsem različne narave kot (telesna) Bit. Tako imamo na eni strani generativno telesno mešanico vzrokov in učinkov, na drugi strani pa breztelesno površino čistih učinkov-dogodkov, ki so "sterilni", "aseksualni", niti aktivni niti pasivni.

Ta druga, antiplatonska linija je prvič vzniknila v stoicizmu, s stoiško perversijo (in ne subverzijo) platonizma v teoriji Smisla kot breztelesnega Dogodka (poglavitni, a zelo skopi, vir so tu Hrizipovi fragmenti o logiki); največjo reafirmacijo je doživela ob "protiontološkem" obratu filozofije na prelomu našega stoletja. Deleuzovsko nasprotje teles in breztelesnega učinka-smisla namreč odpre nov pristop ne le k Husserlovi fenomenologiji, ampak tudi k njenemu manj znanemu dvojčku, Meinongovi "predmetnostni teoriji *I Gegenstandstheorie*": obe usmeritvi si prizadevata

¹ Glej Gilles Deleuze, *La logique du sens*, Paris: Editions de Minuit 1967.

osvoboditi fenomene izpod prisile substancialne biti. Husserlova "fenomenološka redukcija" postavi v oklepaj substancialno telesno globino - kar ostane, so "fenomeni" kot čista površina Smisla. Meinongova filozofija se na podoben način loteva "predmetov nasploh": po Meinongu je predmet vse, kar lahko dojamemo z našim umom, ne glede na svoj obstoj ali neobstoj. Meinong zato ne dopusti le razvpitega Russellovega "sedanjega francoskega kralja, ki je plešast", ampak tudi predmete, kakršni so "leseno železo" ali "okrogel kvadrat". Pri vsakem predmetu Meinong razlikuje med njegovim *Sosein* (takšnostjo) in *Sein* (bitjo): okrogel kvadrat ima *Sosein*, saj ga definirata dve lastnosti, okroglost in kvadratnost, nima pa *Sein*, saj zaradi svoje protislovne narave ne more obstajati. Tovrstnim predmetom Meinong pravi "brezdomni": zanje ni mesta niti v realnosti niti v področju možnega. Natančneje, Meinong razvrsti predmete v tiste, ki imajo bit, ki obstojijo v realnosti; na tiste, ki so formalno možni (ker niso protislovni), pa ne obstojijo v realnosti, kot je to "zlata gora" - v tem primeru obstoji njihova nebit; in, končno, na "brezdomne" predmete, ki ne obstojijo *tout court*. Meinong dalje trdi, da vsaki subjektovi drži, ne le asertorični drži spoznavanja, ustreza neki objektni korelat: korelat predstave je predmet *!Gegenstand!*, korelat misli je "objektiv *!Objektiv!*", korelat čustva je dostojanstvo in korelat nagona desiderativ. Tako se odpre novo polje predmetov, ki ni le "širše" od realnosti, ampak tvori svojo lastno ločeno raven: predmeti so določeni zgolj s svojo kvaliteto, *Sosein*, ne glede na svoj realni obstoj, celo ne glede na svojo golo možnost - v nekem smislu se predmeti "odlepijo" od realnosti.

In ali tudi Wittgensteinov *Tractatus* ne spada v to isto "stoiško" linijo? Na samem začetku *Traktata* Wittgenstein formulira ključno razliko med rečmi (*Dinge*) in svetom (*die Welt*) kot celokupnostjo dejstev (*Tatsachen*), se pravi vsega, kar se pripeti (*der Fall*): "Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge." V svojem Predgovoru, ki se ga ponavadi ponatiskuje s *Traktatom*, skuša Russell prav "udomačiti" to "brezdomnost" dogodka s ponovnim vpisom dogodka v "red reči". - Prva asociacija, ki nam jo ta napetost med predsimbolno globino in površino dogodka vzbudi na področju množične kulture, je kajpada pošast iz Ridley Scottovega *Alien*. Naša prva reakcija na to pošast je, da gre za prvobitno Reč, za stvar, ki pripada kaotični globini materinskega Telesa. Toda ali njeno nenehno spreminjanje oblike, skrajna "plastičnost" njene biti, hkrati ne kaže tudi v

© 2011 Institut za sociološki in politični študij, Univerza na Primorskem, Ljubljana

nasprotno smer? Ali nimamo opraviti z bitjem, čigar celotna konsistenca je v fantazmatski površini, z nizom čistih dogodkov-učinkov, ki so oropani sleherne substancialne opore?

Ta razlika dveh ravni nam nemara nudi tudi ključ za Mozartovo *Cosi fan tutte*. Eno splošnih mest o tej operi je, da je v nji nenehno subvertirana ločnica med iskrenimi in hlinjenimi čustvi: ni le patetični heroizem (denimo izbruh Fiordiligi, ki se hoče pridružiti zaročencu na bojišču) zmerom znova razkrinkan kot prazno nastopaštvo, subverzija poteka tudi v nasprotno smer - tako se filozof Alfonso, ta dosledni cinik, s časa na čas ujame v lastno manipulacijo in ga "zanesejo" lastna hlinjena čustva, ki se nepričakovano izkažejo za iskrena (najbolj izrazito kajpada v triu "Soave il vento"). Četudi ta psevdo-dialektika iskrenih in hlinjenih čustev ni povsem neumestna, pa vseeno zgreši prepad, ki loči telesni stroj od površine dogodkov-učinkov. Gledišče Alfonza je gledišče mehaničnega materializma: človek je stroj, lutka, njegova čustva - v tem primeru ljubezen - ne izražajo neke spontane avtentične svobode, ampak se jih da proizvesti avtomatično, tako da človeka podvržemo ustreznim vzrokom. Mozartov odgovor na ta filozofov cinizem je avtonomija "učinka" kot čistega dogodka: drži, čustva so učinki telesnega stroja, toda hkrati so učinki v smislu "učinka-čustva" (kot tedaj, ko govorimo o "učinku-lepote"), in ta površina učinka kot dogodka poseduje svojo lastno avtonomijo in avtentičnost. Oziroma, če naj zadevo formuliramo v sodobnih terminih: tudi če bo biokemiji uspelo izolirati hormone, ki uravnavajo vznik, intenzivnost in trajanje spolne ljubezni, bo dejansko izkustvo ljubezni kot dogodka ohranilo svojo avtonomijo, svojo radikalno heterogenost glede na svoj telesni vzrok.

To nasprotje telesnega stroja in površinskega dogodka poseblja par Alfonsa in Despina. Alfonso je mehanično-materialistični cinik, ki verjame le v telesni stroj, medtem ko Despina zastopa ljubezen kot čisti dogodek površine. Nauk filozofa Alfonsa je, kot običajno, "Odpovej se svoji želji, priznaj njeno ničnost!": če je bilo mogoče s skrbno vodenim preizkusom pripraviti dve sestri do tega, da sta v teku enega samega dneva pozabili na svoja zaročenca in se strastno zaljubili v popolna tužca, potem se nima smisla spraševati, katera ljubezen je prava in katera lažna - ena ljubezen je enaka drugi, saj obe izhajata iz telesnega mehanizma, ki mu je človek zaslužjen. Despina pa nasprotno vztraja, da moramo kljub temu ostati

zvesti svoji želji - njena etika je ista kot tista, o kateri poroča Sam Spade v znanem odlomku iz Hammettovega *Malteškega sokola*. Spade je bil najet, da bi našel moža, ki je nenadoma zapustil družino in zagotovljeno službo ter izginil. Moža mu ne uspe izslediti, toda nekaj let kasneje naleti nanj v baru malega mesteca, kjer ta mož živi z izmišljenim imenom - njegovo življenje je zdaj skoraj povsem enako tistemu, iz katerega je pobegnil, ima zagotovljeno službo in družino itd. Toda mož je kljub temu trdno prepričan, da sprememba ni bila zaman, da se je splačala... Ena ključnih arij *Così fan tutte*, Despinina "Una donna a quindici anni" z začetka drugega dejanja, potrdi nepričakovano dvoznačnost in globino tega lika (če ji le prisluhnemo na ustrezen način, kot je to storil Peter Sellars v svoji upravičeno slavni uprizoritvi): pod masko vesele lahkoživke in spletkarke se skriva melanholična etika vztrajanja v svoji želji ne glede na njeno krhkost in spremenljivost.

Deleuzov materializem

Brezno, ki loči površino od telesne globine, začutimo nemara najbolj žgoče ob našem razmerju do golega telesa spolnega partnerja: to telo lahko vzamemo kot čisti spoznavni objekt (in se osredinimo na meso, kosti in žleze pod kožo), kot predmet "brezinteresnega" estetskega ugodja, ali kot objekt spolne želje... Nekoliko poenostavljeno rečeno, "stava" fenomenologije je, da sta vsaka teh drž in/ali njen predmetni korelativ avtonomna: našega izkustva partnerjevega telesa kot objekta spolne želje ni mogoče "prevesti" v termine biokemičnega procesa. Površina je kajpada učinek telesnih vzrokov, toda učinek, ki ni zvedljiv na svoj vzrok, ker se dogaja na radikalno heterogeni ravni. Temeljni problem Deleuza v *Logiki smisla*, pa tudi Lacana nasploh, je, kako teoretsko dojeti prehod telesne globine v dogodkovno površino, se pravi prelom, ki mora nastopiti v globini telesa, če naj iz nje vznikne učinek-smisla - na kratko: *kako formulirati "materialistično" genezo Smisla?* "Idealizem" zanika, da je učinek-smisla učinek telesne globine, in ga fetišizira v bitnost, ki (je) porodi(la) samo sebe; cena tega zanikanja je *substancijalizacija* učinka-smisla: idealizem na skrivaj dojame učinek-smisla kot neko novo Telo (denimo nematerialno telo platonskih Oblik-Idej). Naj zveni še tako paradokсно, Deleuzova teza

je, da lahko zgolj materializem misli učinek Smisla, smisel kot učinek, v njegovi specifični avtonomiji, ne da bi padel v substancialistično redukcijo.

Univerzum Smisla kot "avtonomen" tvori viciozni krog: zmerom smo že ujeti vanj, saj v trenutku, ko zavzamemo do njega držo zunanje distance in obrnemo pogled od učinka k vzroku, zgubimo sam učinek. Temeljni problem materializma je potemtakem: kako lahko vznikne ta krog Smisla, ki ne dopušča nobene zunanosti? Kako lahko mešanje teles porodi "nevtralno" misel, se pravi simbolno polje, ki je "svobodno" v natančnem pomenu, da ni ujeto v ekonomijo telesnih gonov, da ne deluje kot golo nadaljevanje stremljenja gonov k zadovoljitvi? Freudova hipoteza je tu: skozi inherentno zagato seksualnosti, Vznika "nezainteresirane" misli ni mogoče izpeljati iz nobenega drugega telesnega gona (lakote, samoohranitvenega gona...) - zakaj ne? Spolnost je edini gon, ki je v sebi zaprečen, pervertiran: hkrati nezadosten in presežen, pri čemer je eksces pojavna oblika svojega nasprotja, manka. Na eni strani je za seksualnost značilna univerzalna zmožnost, da začne delovati kot metaforični pomen ali podton kateregakoli predmeta ali dejavnosti - katerikoli element tja do najbolj abstraktne refleksije lahko izkusimo kot nekaj, kar "aludira na *tisto*" (zadošča, če se spomnimo pregovornega adolescenta, ki pobegne pred spolnimi obsedenostmi v čisto matematiko in fiziko - toda vse, kar tu počne, ga spet spomni na "tisto": koliko volumne je treba, da zapolnimo prazen valj? koliko energije se sprosti, ko trčita dve telesi?...). Ta univerzalni presežek - ta zmožnost seksualnosti, da obarva celotno polje človeškega izkustva, tako da lahko karkoli, od hranjenja do izločanja, od pretepanja do izvrševanja oblasti, zadobi seksualno konotacijo - pa ni znamenje njene premoči, ampak nasprotno neke strukturne omejenosti, pomanjkljivosti: seksualnost teži navzven in preplavlja bližnja območja prav kolikor ne more najti zadovoljstva v sami sebi, se pravi, kolikor nikoli ne doseže svojega pravega cilja. Kako namreč neka dejavnost, ki je na sebi definitivno "aseksualna", postane seksualno konotirana? "Seksualizira" se, ko zgreši svoj asekualni cilj in se ujame v blodni krog praznega ponavljanja. V seksualnosti se znajdemo, ko neka kretnja, ki "uradno" služi nekemu instrumentalnemu cilju, postane samosmoter, se pravi, ko začenjamo uživati v samem "disfunkcionalnem" ponavljanju te kretnje in tako zničimo njeno smotrnost.

Seksualnost lahko deluje kot ko-smisel, ki se pridoda k "deseksualiziranemu" nevtralnemu-dobesednemu pomenu, prav kolikor je ta nevtralni pomen že tukaj. Kot je pokazal Deleuze, je perverzija inherentna sprevrnitev tega "normalnega" razmerja med aseksualnim dobesednim pomenom in seksualnim ko-smislom: v perverziji postane seksualnost direktni predmet našega govora, cena, ki jo plačamo za to, pa je deseksualizacija naše drža do seksualnosti - seksualnost je zvedena na enega v nizu aseksualnih predmetov. Zgled takšne drža sta "znanstveni" nezainteresirani pristop k seksualnosti in sadovski pristop, ki obravnava seksualnost kot predmet instrumentalne dejavnosti. Spomnimo se vloge Jennifer Jason Leigh v Altmanovih *Short Cuts*: gospodinje, ki pomaga družinskemu proračunu tako da služi dodaten denar s seksom po telefonu in zabava stranke z obscenim besedičenjem. Na svoj posel je že tako privajena, da lahko v slušalko improvizira o tem, kako je že vsa vlažna med bedri, medtem ko menja plenice svojemu dojenčku ali lupi krompir za kosilo... - do spolnih fantaziranj ima povsem zunanjo, instrumentalno držo, ta fantaziranja je sploh ne zadevajo.² - Lacanov pojem "simbolne kastracije" meri natanko na ta vel, na to izbiro: ali sprejmemo deseksualizacijo dobesednega pomena, kar povleče za sabo premestitev seksualnosti v "ko-smisel", v dodatno razsežnost konotacija, namiga med vrsticami; ali pa pristopimo k seksualnosti "direktno", naredimo iz nje dobesedno temo našega govora, kar plačamo z "deseksualizacijo" naše subjektivne drža do nje. Kar v obeh primerih zgubimo, je direktni pristop (dobesedni govor o seksualnosti), ki bi ostal "seksualiziran".

V tem natančnem smislu je pri Lacanu falos označevalec kastracije: nikakor ni organ-simbol seksualnosti kot "potence", kot univerzalne kreativne moči, ampak je nasprotno *označevalec in/ali organ same deseksualizacije*, samega "nemogočega" prehoda "telesa" v simbolno "misel", označevalec, ki kot tak podpira in ohranja nevtralno površino "aseksualnega" pomena. Deleuze razvije ta prehod kot obrat "falosa

² Tu se odpre možnost "sekundarne perverzne reseksualizacije"(Deleuze): sama takšna instrumentalna, neseksuirana drža do seksualnosti nas lahko na neki višji ravni znova "vzburi". Eden izmed načinov, kako poživiti naše spolno življenje, je, da se delamo, kot da imamo opraviti z običajno instrumentalno dejavnostjo - s partnerjem se lotiva spolnega akta kot težavne tehnične naloge, temeljito prediskutirava vsak korak in narediva podroben načrt, kako bova postopala...

koordinacije" v "falos kastracije": "falos koordinacije" je *imago*, podoba, na katero se nanaša subjekt, da bi razpršene erogene zone koordiniral v totalnost poenotenga telesa, medtem ko je "falos kastracije" označevalec. Tisti, ki dojamejo falični označevalec po vzoru zrcalnega stadija - kot privilegirano podobo ali telesni del, ki deluje kot osrednja točka, z nanosom na katero lahko subjekt totalizira razpršeno raznoterost erogenih zon v poenoteno, hierarhično urejeno totalnost -, ostanejo na ravni "falosa koordinacije" in nato formulirajo kot *očitek* Lacanu to, kar je dejansko njegov temeljni *vpogled*: da namreč ta koordinacija skozi osrednjo falično podobo nujno spodleti. Rezultat tega neuspeha pa ni vrnitev k nekoordinirani raznoterosti erogenih zon, ampak prav "simbolna kastracija": seksualnost lahko ohrani svojo univerzalno razsežnost in deluje kot (potencialna) konotacija slehernega dejanja in predmeta le z "žrtvovanjem" dobesednega pomena, se pravi, le če se dobesedni pomen "deseksualizira" - korak od "falosa koordinacije" k "falosu kastracije" je korak od nemogoče-spodlelele totalne seksualizacije, od stanja, v katerem "ima vse seksualni pomen", k stanju, v katerem postane ta seksualni pomen sekundaren, se spremeni v "univerzalno insinuacijo", v ko-smisel, ki se potencialno prilepi k slehernemu nevtralnemu-aseksualnemu dobesednemu pomenu.

Kako potemtakem preidemo od stanja, v katerem je "pomen vsega seksualen", v katerem seksualnost deluje kot univerzalni *označenec*, k površini nevtralnega-deseksualiziranega smisla? Do deseksualizacije *označenca* pride, ko je sam element, ki naj bi koordiniral univerzalni seksualni pomen, se pravi falos, zveden na *označevalec*. Falos je "organ deseksualizacije" prav kolikor deluje kot označevalec *brez označenca*: je operator evakuacije seksualnega pomena, redukcije seksualnosti kot označene vsebine na prazni označevalec. Skratka, falos kot označevalec implicira naslednji paradoks: seksualnost se lahko univerzalizira le skozi deseksualizacijo, le skozi nekakšno transsubstanciacijo, s katero se spremeni v dodatek-konotacijo nevtralnega-aseksualnega dobesednega pomena.

Problem "realne geneze"

Razlika med Lacanom in nekom kot Habermas, ki sprejme univerzalni medij intersubjektivne komunikacije kot zadnji horizont subjektivnosti,

potemtakem ni tam, kjer se jo ponavadi išče: ni v tem, da Lacan v post-modernem slogu poudari preostanek neke partikularnosti, ki zmerom prepreči naš polni dostop k univerzalnosti in nas obsodi na mnogotero tkivo partikularnih jezikovnih iger. Lacanov temeljni očitke nekomu kot Habermas je nasprotno, da ne tematizira cene, ki jo mora subjekt plačati za svoj dostop k univerzalnosti, k "nevtralnemu" mediju govornice; ta cena ni kajpada nič drugega kot travmatizem "kastracije", žrtvovanja objekta, ki "je" subjekt, se pravi prehod od S (polnega "patološkega" subjekta) k $\$$ ("zaprečenemu" subjektu, ki "je" svoja lastna nemožnost). V tem je tudi razlika med Heideggrom in Gadamerjem: Gadamer ostaja "idealist", kolikor je zanj horizont govornice "zmerom-že tukaj", medtem ko Heideggrova problematika raz-like (Unter-Schied) kot bolečine (Schmerz), ki tli v samem osrčju našega razmerja do govornice, naj zveni še tako "obskurantistično", kaže v smeri materialistične problematike neke travmatične zareze, "kastracije", ki zaznamuje naš vstop v govornico.

V tem je materialistična "stava" Deleuza in Lacana: "deseksualizacija", čudež vznika nevtralne-deseksualizirane površine Dogodka-Smisla, ni odvisna od posega neke transcendentne, netelesne sile, lahko jo izpeljemo iz inherentne zagate samega seksualiziranega telesa. Do tega vznika čiste površine Dogodka-Smisla pride preko falosa kot označevalca "kastracije"; kot tak je falos "transcendentalni označevalec" - nesmisel znotraj polja smisla, ki razporeja in regulira nize Smisla. Ta "transcendentalni" status pomeni predvsem, da ni na falosu nič "substancialnega": falos je dozdevek par excellence. Falos "povzroči" prepad, ki loči površino Dogodka od telesne gostote: je "psevdo-vzrok", ki vzdržuje avtonomijo polja Smisla v razmerju do njegovega pravega, dejavnega, telesnega vzroka. Tu bi se lahko spomnili Adornovih zapažanj o tem, kako pojem transcendentne konstitucije počiva na nekakšni perspektivni iluziji: kar subjekt napak percipira kot svojo konstitutivno moč, je dejansko njegova nemoč, njegova nezmožnost, da bi segel preko naložene omejenosti svojega horizonta - transcendentalna konstitutivna moč je psevdo-moč, ki je hrbtna stran subjektive zaslepljenosti za pravi telesni vzrok. Falos kot vzrok je čisti dozdevek vzroka.

Ni strukture brez "faličnega" momenta kot križišča dveh nizov (niza označevalca in niza označenca), kot točke kratkega stika, na kateri - kot Lacan zapiše zelo natančno - "označevalec pade v označenec." Točka

nesmisla znotraj polja Smisla je točka, na kateri je označevalni vzrok vpisan v polje Smisla - brez tega kratkega stika bi označevalna struktura delovala kot zunanji telesni vzrok in ne bi bila zmožna proizvesti učinek Smisla. Zato dva niza (označevalca in označenca) zmerom vsebujeta paradokсно entiteto, ki je "dvojno vpisana", se pravi, ki je hkrati presežek in manko - presežek označevalca nad označencem (prazni označevalec brez označenca) in manko označenca (točka nesmisla v polju Smisla). Z drugimi besedami, čim vznikne simbolna ureditev, imamo opraviti z minimalno razliko med strukturnim mestom in elementom, ki zaseda-zapolnjuje to mesto: mesto v strukturi logično zmerom predhodi elementu, ki ga zaseda. Dva niza lahko potemtakem opišemo tudi kot "prazno" formalno strukturo (označevalec) in niz elementov, ki zapolnjujejo prazna mesta v strukturi (označenec). Paradoks pa je v tem, da se dva niza nikoli ne ujmeta oziroma prekrijeta: zmerom naletimo na neko entiteto, ki je hkrati glede na strukturo prazno, nezasedeno mesto in glede na elemente begajoči, izmikajoči se objekt brez svojega mesta.³ S tem pa smo že proizvedli Lacanov obrazec fantazme $\$ \hat{O} a$, saj je matem za subjekt \$, prazno mesto strukture, izrinjeni označevalec, objet a pa je po definiciji presežni objekt, objekt, ki mu manjka mesto v strukturi. Tu ne gre za preprost presežek nekega elementa nad razpoložljivimi mesti v strukturi ali za presežek mesta, ob katerem ni nobenega elementa, ki bi ga zasedel - prazno mesto v strukturi še vedno ohranja fantazmo nekega elementa, ki se bo nekoč pojavil in zapolnil to mesto; presežni element, ki mu manjka mesto, še vedno ohranja fantazmo še neznanega mesta, ki ga čaka. Gre za to, da je prazno mesto strukture strogo korelativno blodnemu elementu brez mesta: to nista dve različni entiteti, ampak sprednja in hrbtana stran eneiniste entitete, tj. enainista entiteta, vpisana na dve površini Moebiusovega traku. Subjekt kot \$ ne spada v globino, ampak vznikne iz topološkega zasuka same površine.

Vendar pa je tu z Deleuzom nek problem: Deleuze ne loči med telesno globino in simbolno psevdo-globino. Sta namreč *dve* globini: gosta nepresojnost telesa in psevdo-globina, ki jo generira "guba" same simbolne ureditve (brezno "duše", ki ga izkusimo, ko pogledamo globoko v oči druge osebe...). Subjekt je takšna psevdo-globina, ki temelji na nagubanosti

³ Deleuze, *La logique du sens*, str. 41.

površine. Spomnimo se zadnjih sekund Ivoryjevih *Remains of the Day*: počasne pretopitve bližnjega posnetka okna gradu Lorda Darlingtona v helikopterski posnetek celotnega gradu, ki se postopoma odmika. Ta pretopitev traja predolgo (glede na pravila filmske naracije, ki smo jih vajeni), tako da se gledalec za bežen trenutek ne more izogniti vtisu, da vznikne neka tretja realnost onstran običajne realnosti okna in gradu: kot da bi - namesto da bi okno bilo preprosto droben del gradu - sam grad bil zveden na odsev v okenski šipi, na krhko entiteto, ki je čisti dozdevek, niti bit niti ne-bit. Subjekt je tovrstna paradokсна entiteta, ki vznikne, ko se zazdi, da je sama Celota (grad) vsebovana v svojem delu (oknu).

Deleuze mora iti mimo te simbolne psevdo-globine, ker zanjo ni mesta v njegovi dihotomiji telesa in Smisla. S tem se kajpada odpre možnost lacanovske kritike Deleuza: ali ni označevalca kot diferencialna struktura nekaj, kar ne pripada niti telesni globini niti površini Dogodka-Smisla? Konkretno, glede na Mozartovo *Così fan tutte*: mar "stroj", avtomatizem, na kateri se zanaša filozof Alfonso, ni simbolni stroj, "avtomatizem" simbolne "navade", ta veliki Pascalovih Misli? Deleuze razlikuje med "pravo" telesno vzročnostjo in paradoksnim "faličnim" momentom, križiščem niza označevalca in niza označenca, nesmiselom kot psevdovzrokom, tj. razsrediščnim vzrokom smisla, ki je inherenten površinskemu toku samega smisla. Česar tu ne upošteva, je radikalno heterogena narava niza označevalca glede na niz označenca, sinhronije diferencialne strukture glede na diahronijo toka Dogodka-Smisla. Razlog tej omejenosti Deleuza je bržkone v tem, da konec koncev ostaja fenomenolog - to ga je kasneje zapeljalo v teoretsko "regresijo" v "anti-Ojdipa", v upor proti Simbolnemu. V tem natančnem smislu bi lahko rekli, da so stoiki, Husserl, itd. prej psihotiki kot pa perverznejši: psihotična izključitev /forclusion/ simbolne ravni je tista, ki pripelje do paradoksnega kratkega stika med smislom in realnostjo ("ko rečeš 'kočija', kočija zdrvi skozi tvoja usta", itd.).⁴

⁴ Ali potemtakem Deleuzov sprevid ni korelativen Althusserjevemu? Deleuze se omeji na os Imaginarno-Realno in izključi Simbolno, medtem ko althusserjanska dvojnost "realnega objekta" (tj. objekta vsakdanjega imaginarnega izkustva) in "objekta spoznanja" (simbolne strukture, ki jo proizvede spoznavni proces) ustreza osi Imaginarno-Simbolno. Lacan je edini, ki tematizira os Simbolno-Realno, os, ki je v osnovi ostalih dveh osi. In ali natanko to nasprotje med Deleuzom in Althusserjem ne

Enigma "mehaničnega spomina"

Nemara lahko s to omejenostjo Deleuza obrazložimo njegovo fanatično antiheglovstvo. V nasprotju z Deleuzom pa bi se dalo zagovarjati tezo, da je bil na ključni točki svojega sistema sam Hegel "deleuzovec". Na kar tu merimo, je nenaden in nepričakovan vznik tako imenovanega "Mehaničnega Spomina" po dopoljnjeni *Aufhebung* jezika-znaka v njegovi duhovni vsebini (v paragrafih o govoricu - 451-464 - Heglove *Enciklopedije*¹).

Hegel razvije svojo teorijo govoricu v "Predstavi", drugem razdelku "Psihologije", ki zariše obrise prehoda od "Zora" k "Mišljenju", se pravi proces subjektive osvoboditve od "najdene", od zunaj naložene, čutno dane vsebine skozi njeno postopno ponotranjenje-spominjanje */Verinnerung/* in univerzalizacijo. Kot ponavadi pri Heglu poteka ta proces v treh stopnjah. Najprej, v "Spominu */Gedaechtnis/*", je neki čutni zor iztrgan iz svojega zunanjega vzročnega časovno-prostorskega konteksta in prestavljen v subjektov notranji prostor in čas; s tem je subjektu na razpolago in postane poljuben element, ki si ga subjekt lahko vsak trenutek svobodno prikliče v spomin. Ko je zor tako prestavljen v Inteligenco, ji je izročen na milost in nemilost - Inteligenca lahko z njim počne kar hoče, lahko razstavi njegovo vsebino v njene sestavine in nato te sestavine znova sestavi v povsem različno, "nenaravno" celoto, lahko ga primerja z drugimi zori in izpostavi skupne poteze; vse to je delo "Domišljije", ki postopoma pripelje do Simbola. Najprej neka partikularna podoba zastopa neko kompleksno mrežo predstav ali neko univerzalno potezo (podoba brade, denimo, lahko prikliče v spomin virilno moškost, avtoriteto, itd.). Ta univerzalna poteza pa je še vedno obarvana s partikularno čutno podobo, ki jo zastopa - raven prave univerzalnosti dosežemo šele tedaj, ko je odpra-

pojasni tudi nenavadne bližine in hkrati nepremostljivega prepada v njenem branju Spinoze? Althusserjev Spinoza je Spinoza simbolne strukture, spoznanja brez subjekta, spoznanja, ki je osvobojeno imaginarnih afektov, medtem ko je Deleuzov Spinoza Realnega, "anarhične" telesne mešanice.

Tu se opiramo na izvrstno, četudi nekoliko enostransko rekonstrukcijo Heglove argumentacije v 7. poglavju ("Hegelian Words: Analysis") John McCumberjevega dela *The Company of Words, Hegel, Language, and Systematic Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press 1993.

vljena sleherna podobnost med univerzalno potezo in podobo, ki jo zastopa. Tako pridemo do *Besede*: do zunanjega znaka, katerega vez s pomenom je povsem naključna. Šele to ponižanje znaka v ravnodušno zunanost omogoči pomenu, da se osvobodi čutnega zora in prečisti v pravo univerzalnost. Znak (beseda) je tako postavljen v svoji resnici: kot čisto gibanje samoukinitve, kot bitnost, ki doseže svojo resnico, ko se zabriše pred svojim pomenom.

"Verbalni Spomin" nato ponotranji in univerzalizira sam zunanji znak, ki označuje neko univerzalno potezo. Tako pridemo do "predstavnega jezika", ki ga tvorijo znaki kot enotnost dveh sestavin: na eni strani je univerzalizirano ime, mentalni zvok, prototip, ki je prepoznan kot "isti" v različnih izgovorjavah, na drugi strani pa njegov pomen, neka univerzalna predstava. V "predstavnem jeziku" imajo imena fiksno univerzalno vsebino, ki je ne določa njihovo razmerje do drugih imen, ampak njihovo razmerje do predstavljene realnosti. Tu imamo opraviti z običajnim pojmom jezika kot zbirke znakov s fiksnim univerzalnim pomenom, ki zrcali realnost, s pojmom, ki implicira trojico samega znaka kot telesa, označene vsebine v subjektivem umu in realnosti, na katero se znak nanaša... že preprosta predteoretska senzibilnost nam pove, da tukaj nekaj manjka, da to še ni prava, živa govorica. Manjka pa predvsem dvoje: na eni strani sintaktična in semantična razmerja med samimi znaki, se pravi *suireferencialna krožnost*, zavoljo katere lahko zmerom rečemo, da je pomen neke besede niz drugih besed (na vprašanje "Kaj je kamela?" običajno odgovorimo z nizom besed: "štirinožni sesalec, podoben konju, a z visoko grbo na hrbtu," itd.); na drugi strani *razmerje do govorečega subjekta* - ni jasno, kje oziroma kako se v "predstavni jezik" kot zrcalno razmerje treh ravni znaka, predstav v umu in realnosti vpiše sam govorec. S Heglom rečeno, usodna slabost predstavnega jezika je v samem njegovem predstavnem značaju, v dejstvu, da običaji na ravni *Vorstellung*, končne predstave, ki pošilja k neki transcendentni, sebi zunanji vsebini. Oziroma, v bolj sodobnih terminih: predstavni jezik je samoizbrisujoči-se medij predstavljanja neke univerzalne pojmovne Vsebine, ki ostaja zunanja temu mediju: sam medij deluje kot indiferentno sredstvo prenašanja neke neodvisne vsebine. Kar tukaj manjka, je beseda, ki ne bi zgolj predstavljala svojo zunanjo vsebino, ampak bi jo hkrati konstituirala, proizvedla, beseda.

skozi katero bi označena vsebina šele postala to, kar je - skratka, manjka "performativ".

Kako potemtakem pridemo do govorce, ki bo delovala kot ustrezen medij neskončne misli? Na tej točki naletimo na presenečenje, ki spravlja v tolikšno zadrego Heglovim interpretom: med "Verbalni Spomin", ki garantira konkretno enotnost pomena in izraza, in resnično "Misel" Hegel skrivnostno vrine "Mehanični Spomin", kjer na pamet recitiramo niz besed in povsem zanemarimo njihov pomen - šele ta "opustitev duha /*Geistesverlassen!*" tvori prehod k dejavnosti mišljenja. Skratka, potem ko Hegel pokaže, kako znak ostane znotraj okvira predstave - se pravi, na ravni zunanje sinteze pomena in izraza -, te "lažne" enotnosti pomena in izraza ne odpravi tako, da zavrže njeno zunanjo plat - izraz kot zunanji medij označene vsebine -, ampak nasprotno zavrže, žrtvuje, samo notranjo vsebino. Rezultat takšne radikalne redukcije je, da znotraj govorce "regrediramo" na raven Biti, te najbolj revne kategorije: Inteligenco v Mehaničnem Spominu Hegel opredeli kot "Bit, univerzalni prostor imen kot takih, tj. brezsmiselnih besed" (§ 463), ki izginejo še preden se polno prikažejo, prostor "artikuliranih tonov" kot "prehodne, izginevajoče, povsem idealne realizacije, ki poteka v elementu, ki ne nudi nikakršnega odpora" (§ 444). Tu nimamo več opraviti s predstavnimi besedami kot univerzalnimi prototipi fiksne povezave nekega izraza z njegovim pomenom (beseda "konj" zmerom pomeni...), ampak s *čistim nastajanjem*, s tokom brezsmiselnih individualiziranih izjav - edino, kar te izjave družijo, je "prazno vezivo" same Inteligence. Na tej ravni lahko pomen nekega imena sestoji le dejstvu, da to ime sledi drugim tovrstnim imenom oziroma jih sproža. *Šele tukaj vznikne resnična, konkretna negativnost jezikovnega znaka*: za vznik te negativnosti ne zadošča, da je beseda zvedena na čisti tok samoizbrisevanja/avtonegacije - sam njen Onstran, pomen, mora biti "sploščen", mora zgubiti vso svojo pozitivno vsebino, tako da ostane zgolj prazna negativnost, ki "je" subjekt. Težko je zgrešiti kristološko konotacijo tega žrtvovanja predstavnega-objektivnega pomena: redukcija besede na čisti tok nastajanja ni samoizbris besede pred njenim Pomenom, ampak smrt samega tega Pomena, tako kot Kristusova smrt na križu ni preminutje božjega zastopnika na zemlji, ampak smrt samega Boga Onstranosti. V tem je Heglov pristno dialektični vpogled: kar v predstavnem imenu ovira

udejanjenje prave neskončnosti Mišljenja, ni njegova zunanja plat, ampak prav fiksna univerzalnost njegovega notranjega pomena.

Izpraznjenje, do katerega tu pride, je dvojno. Najprej je "evakuirana" celotna objektivna predstava vsebina, tako da ostane zgolj praznina Inteligence (subjekta) - povedano v terminih Lacana, od *znaka*, ki zastopa nekaj (pozitivno vsebino) za nekoga, preidemo k *označevalcu*, ki zastopa sam subjekt za druge označevalce. S to isto kretjo pa hkrati sam subjekt (S) preneha biti polnost izkušene-doživete notranje vsebine, pomena, in je "zaprečen", izvotljen, zveden na S, žrtvovano je celotno bogastvo "notranjega življenja" - oziroma, kot pravi Hegel, posej Mehaničnega Spomina je, da "splošči temelj notranjosti na čisto bit, na čisti prostor ... brez kakršnegakoli nasprotovanja s strani subjektivne notranjosti" (§ 464).⁶ Šele to "sploščenje", ta redukcija na bit, na novo neposrednost besede, odpre *performativno razsežnost* - zakaj? Lotimo se te ključne točke izhajajoč iz odlomka iz *Jenaer Realphilosophie*, kjer Hegel opiše, kako "na vprašanje 'Kaj je to?' običajno odgovorimo 'To je lev, osel', itd. 'To je' - se pravi, da to ni rumeni stvor s štirimi nogami, itd., nekaj, kar obstoji samo zase, ampak ime, ton mojega glasu - nekaj povsem različnega od tega, kar se ponuja mojemu zoru. V tem je njegova prava bit."⁷

Hegel tu opozori na paradoks imenovanja, ki je tako očiten, da ga običajno spregledamo: kar dobesedno, na najbolj elementarni, neposredni ravni trdim, ko rečem "To je slon", je, da je ta ogromen stvor z rilcem itd.

⁶ Nemara je to tisto, kar uhaja Derridajevemu branju Hegla, ki dojame "Mehanični Spomin" kot nekakšen "izginevajoči posrednik", kot povnanjenje, ki je nato samoodpravljen v Notranjosti Duha: s tem ko Mehanični Spomin zabiše celotno predstavo vsebino, odpre absolutno praznino kot medij Duha, kot prostor, ki ga nato lahko zapolni duhovna vsebina. Z drugimi besedami: z zabrisom celotne *izjavne* vsebine se naredi prostor za *subjekt izjavljanja*. Tu je ključna sovisnost redukcije znaka na brezpomensko zunanost označevalca in vznika "zaprečenega" subjekta kot čiste praznine (S): Hegel je tu nepričakovano blizu Althusserju, ki tudi razvije sovisnost Ideoloških Aparatov Države (ideoloških praks kot čiste zunanosti "mehaničnega" rituala) in procesa subjektivacije. Problem z Althusserjem pa je, da mu manjka pojem subjekta označevalca (S): ker reducira subjekt na imaginarno prepoznanje v ideološkem Smislu, mu uide korelacija med vznikom subjekta in radikalno zgubo smisla v "praznem" ritualu. Na nekoliko različni ravni isti paradoks definira status ženske pri Weiningerju: ženska je subjekt *par excellence* prav kolikor ženska pozicija implicira izpraznjenje celotne duhovne vsebine - šele to izpraznjenje nas sooči s subjektom kot praznim "vsebovalcem" smisla...

G.W.F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg: Meiner 1931, str. 183.

dejansko zgolj zvok v mojih ustih. Ptiri črke, ki sem jih izgovoril. V svojem prvem *Seminarju* o Freudovih tehničnih spisih se Lacan sklicuje na isti paradoks: ko je izgovorjena beseda "slon", je slon tukaj v vsej svoji masivni navzočnosti- četudi ga ni videti nikjer v realnosti, je ponavzočen njegov pojem. Tu naletimo na nepričakovan stoiški aspekt Hegla (in Lacana): stoiški logiki so radi poudarjali, kako mi tedaj, ko izrečem besedo "kočija", kočija dejansko zdrvi skozi usta. - Hegel pa je tu imel v mislih nekaj drugega, kar najustrezneje izrazimo v terminih sodobne teorije jezikovnih dejanj: preprosta, na prvi pogled simetrična obrnitev trditve "slon je ... /štirinožni sesalec z rilcem/" v trditev "to je slon" implicira premik od predstavnega konstativa k performativu. Ko namreč rečem "slon je ... /štirinožni sesalec z rilcem/", obravnavam "slon" kot predstavno ime in naznačim zunanjo vsebino, ki jo to ime designira. Ko pa rečem "to je slon", s tem podelim nekemu predmetu simbolno identiteto: svežnju realnih lastnosti dodam enotujočo potezo, ki spremeni ta sveženj v En, s-sabo-identičen objekt. Paradoks simbolizacije je v tem, da se objekt konstituira kot En skozi potezo, ki je radikalno zunanja samemu objektu, njegovi realnosti: skozi ime, ki mu ni v ničemer podobno. Objekt postane En skozi privesek neke povsem nične, izginevajoče Biti, skozi je peu de realite nekaj zvokov - skozi mušico, ki naredi slona, tako kot pri monarhu, tem imbecilnem, kontingentnem telesu nekega individua, ki ne le "predstavlja" državo kot umsko totalnost, ampak jo konstituira, jo naredi dejansko. Ta performativna razsežnost, s katero je označevalec vpisan v samo označeno vsebino kot njen konstituens (ali, kot pravi Lacan, s katero označevalec "pade v označenec"), je tisto, kar manjka predstavnemu imenu.

Heglova logika označevalca

Na osnovi tega, kar smo pravkar rekli, ni težko uganiti, kako Heglova dvojnost "predstavnih imen" in "imen kot takih", ki nastopijo v Mehaničnem Spominu, povsem ustreza Lacanovemu nasprotju med *znakom* in *označevalcem*. Znak je opredeljen s fiksnim razmerjem označevalca do označenca, ki ga zastopa-predstavlja označevalec - do svojega *pomena* -, medtem ko označevalec skozi svoje nenehno drsenje, napotevanje k drugim označevalcem, proizvede učinek-*smisla*. Znak je telo, ki je v

razmerju do drugih teles, označevalec pa je čisti tok, "dogodek"; znak se nanaša na substancialno polnost reči, označevalec pa na subjekt kot praznino negativnosti, ki posreduje samonanašanje označevalne verige ("označevalec zastopa subjekt za neki drugi označevalec"). Hegel kot deleuzovec - četudi se zdi, da se večjega nasprotja ni možno zamisliti, pa vendar Heglov "Mehanični Spomin" implicira pojem Smisla kot čistega Dogodka, kakršnega je kasneje razvil Deleuze v *Logiki smisla...* Dokaz, da je Heglova dialektika dejansko logika označevalca *avant la lettre*, je nehote priskrbel John McCumber, ki je v *The Company of Words*⁸ razvil prodorno branje heglovskega dialektičnega procesa kot samonanašanja simbolnih "markerjev" (Heglov nemški termin je *Merkmal*: njegov francoski ekvivalent bi bil *le trait signifiant*, označevalna poteza). Do izhodišča procesa ("teze") pridemo z operacijo "poneposredenja-okrajšave": niz markerjev $M_1 \dots M_J$ je okrajšan v markerju M_K , katerega vsebina (tj. to, kar ta marker označuje) je sam ta niz:

$$1(M_1 \dots M_J) - M_K$$

Temu sledi inverzna operacija "eksplicacije", kjer niz $M_1 \dots M_J$ eksplicira M_K :

$$(2) M_K - (M_1 \dots M_J)$$

Nato pa pride do še ene inverzije - in ključnega pomena je, da smo pozorni na to, kako nas ta dodatna inverzija ne vrže nazaj k izhodišču, k (1) (ali, s Heglovimi besedami, kako "negacija negacije" ni vrnitev k začetni poziciji):

$$(3) (M_1 \dots M_J) / M_K$$

Da bi zaznamoval ta premik glede na (1), McCumber uporabi drugačen simbol, / namesto -: / opredeli kot "sintezo", v kateri pride hkrato do eksplicacije in okrajšave. Kaj naj to pomeni? V (3) je marker M_K *stricto sensu* "refleksiven": ne zastopa več poneposredenja, ki je abstraktno zoperstavljeno eksplicaciji, ampak *eksplicira sam niz, ki je v (2) ekspliciral M_K* . Da bi pojasnili to "refleksijo", si oglejmo logiko antisemitizma.

⁸ Glej John McCumber, *The Company of Words. Hegel, Language, and Systematic Philosophy*, str. 130-143.

Najprej niz markerjev, ki označujejo realne lastnosti, okrajšamo-poneposredimo v markerju "Jud":

(1) (skop, profitterski, spletkarski, umazan...) - Jud

Nato obrnemo zaporedje in z nizom (skop, profitterski, spletkarski, umazan...) ekspliciramo marker "Jud", tj., ta niz poda odgovor na vprašanje "Kaj pomeni 'Jud'?"

(2) Jud - (skop, profitterski, spletkarski, umazan...)

Končno znova obrnemo zaporedje in postavimo "Juda" kot reflektivno okrajšavo niza:

(3) (skop, profitterski, spletkarski, umazan...) / Jud

V čem, natanko, je razlika med (1) in (3)? V (3) "Jud" *eksplicira sam predhodni niz, katerega okrajšava-poneposredenje je*: okrajšava in eksplicacija tu dialektično sovpadeta. Drugače povedamo, v diskurzivnem prostoru antisemitizma zbirka posameznikov ne velja za "Jude", ker izpričuje niz lastnosti (skopost, spletkarstvo, profiterstvo, umazanijo...), ampak ti posamezniki *imajo te lastnosti, KER SO JUDJE*. To postane jasno brž ko okrajšavo v (1) formuliramo kot

(1) X-u, ki je (profitterski, spletkarski...), *pravimo* Jud

eksplicacijo v (2) pa kot

(2) X je Jud *ker je* (profitterski, spletkarski...)

Posebnost (3) je v tej luči v tem, da se vrne k (1), hkrati pa ohrani *vezni člen iz (2)*:

(3) X je (profitterski, spletkarski...) *ker je* Jud

Skratka, "Jud" tukaj označuje skriti temelj pojavnega niza dejanskih lastnosti (skop, profitterski, spletkarski, umazan...). Tako pride do nekakšne "transsubstanciacije": "Jud" začne delovati kot marker skritega temelja, misterioznega *je ne sais quoi*, zaradi katerega so Judje "Judje". (Poznavalcem Marx tu kajpada ni težko ugotoviti, kako so te inverzije homologne razvoju blagovne forme v prvem poglavju *Kapitala*: preprost

obrat "razvite" forme v formo "splošnega ekvivalenta" proizvede novo entiteto, sam splošni ekvivalent kot izjemo, ki konstituira totalnost.)

Naša poanta je tu konec koncej precej tehnična: McCumberjeve formule pridobijo na jasnosti in plodnosti, brž ko niz markerjev $M_1 \dots M_J$ nadomestimo z Lacanovim matemom S_2 , z označevalcem verige vednosti, M_K , okrajšavo niza $M_1 \dots M_J$, pa z S_1 , označevalcem-gospodarjem. Pojasnimo to z zgledom, ki je strukturno homologen logiki antisemitizma, z znanim protisocialističnim cinizmom iz Poljske za časa realnega socializma: "Res nimamo dovolj hrane, elektrike, stanovanj, knjig, svobode, toda konec koncev to sploh ni važno, saj imamo Socializem!" Implicitna heglovska logika tega cinizma je v naslednjem: najprej je socializem postavljen kot preprosta okrajšava niza markerjev, ki označujejo dejanske lastnosti ("Ko imamo dovolj hrane, elektrike, stanovanj, knjig, svobode..., tedaj smo v socializmu"); nato razmerje obrnemo in se, da bi "eksplicirali" socializem, nanesimo na ta niz markerjev ("socializem pomeni dovolj hrane, elektrike, stanovanj, knjig, svobode..."); ko pa izvršimo še en obrat, se ne najdemo spet na izhodišču, ker se zdaj, z drugim obratom, "socializem" spremeni v "Socializem", v označevalec-gospodar, tj. ni več preprosta okrajšava niza markerjev, ampak ime za skriti temelj tega niza markerjev; lastnosti, ki jih označujejo markerji, so zdaj izrazi-učinki tega skritega temelja. In ker je zdaj "Socializem" Stvar, ki jo niz pojavnih markerjev zgolj izraža, lahko konec koncev rečemo "Pa kaj potem če vsi ti markerji izginejo! Saj v našem boju v resnici ne gre zanje! Glavno je, da še imamo Socializem!"...

Povzemimo: v (1) je marker okrajšave-poneposredenje, preprost znak, zunanja oznaka danega niza, medtem ko je v (3) ta marker *označevalec*, ki performativno vzpostavi niz v njegovi totalnosti. V (1) smo žrtve iluzije, da je popoln niz Nasebje, ki obstoji neodvisno od svojega znaka, medtem ko v (3) postane jasno, da je niz sklenjen, konstituiran, šele skozi reflektivni marker, ki se pridoda zraven. Drugače povedano, v (3) je znak *všet* v "stvar samo" kot njen inherentni konstituens, s čimer izgine razdalja, ki loči znak in označeno vsebino.

Slavoj Žižek

John L. Casti

KAKO RESNIČEN JE "RESNIČNI SVET"?

TRDITEV

OBJEKTIVNE, OD OPAZOVALCA
NEODVISNE RESNIČNOSTI NI

POSTAVLJANJE ODRA

Iz Shakespearove komedije *Kar hočete* poznamo znamenito izjavo, da je "ves svet oder, in vsi moške in žene zgolj igralci".⁷ Ta shakespearovska opazka se sklada z zdravim razumom, s privajenim pogledom na fizikalno resničnost: stvarstvo snovnih predmetov - stoli, avtomobili, drevesa, atomi - obstaja neodvisno od nas, tako kot gledališče in njegov oder obstajata neodvisno od igralcev in njihovega občinstva. To podobo o neosebnem, vzvišenem kozmosu sta v znanstveno zavest vrezala Newtonova avtoriteta in njegova zamisel o dogodkih, ki se odvijajo v areni absolutnega prostora in časa. Ker je ta zamisel ogrodje zgodbe, o kateri govorimo v tem poglavju, na hitro preletimo poglavitne sestavine sveta, kot ga razume Newton.

⁷ Prevedeno po: *Paradigms Lost: Tackling the Unanswered Mysteries of Modern Science*, Avon Books, New York 1990, 7. poglavje, str. 414-491.

Bistvo "objektivističnega" stališča, ki mu dandanašnji pravimo *naivni realizem*, je v tem, da svet sestoji iz zbirke neodvisno obstoječih "reči", ki kratko malo "so", pa najsi jih opazimo ali ne. Ali natančneje, poglavitne sestavine te ontologije lahko označimo takole:

- Obstajajo stvari, ki jih je moč spoznati in ki imajo imajo svoje immanentne lastnosti.
- Te stvari obstajajo, ne glede na to, ali jih opazujemo.
- Mi kot opazovalci/udeleženci smo del te resničnosti, vendar menimo, da je od nas neodvisna in da je obstajala že pred nami in bo obstajala tudi za nami.
- Vloge opazovalcev, ki igrajo v tej resničnosti, so vnaprej določene.

Tudi Einstein je odločno povzel jedro te samoumevne resničnosti, ko je vprašal Pascuala Jordana: "Ali res mislite, da luna obstaja le tedaj, ko jo pogledate?" Po njegovem mnenju je naloga znanosti prav v tem, da seže onkraj golega videza in da opiše in doume naravo te objektivne, od človeškega nehanja neodvisne, temeljne fizikalne resničnosti.

Ta newtonska slika zdaj že tako globoko prežema naše razmišljanje o življenju, svetu in vesolju, da si skorajda ne moremo zamisliti človeka, ki bi o njej dvomil. In tega zares skoraj nihče ni počel vse do začetka našega stoletja, ko so snovalci relativnostne in kvantne teorije spoznali, da sta Shakespeare in Newton živela za kulisami Potemkinove vasi, vsaj kar zadeva spoznavanje zelo majhnega, zelo velikega in zelo hitrega. Vendar je svet na splošno, vštevši večino praktičnih fizikov, rajši sprejel tiho predpostavko, da ti ne-newtonski učinki veljajo le za mikrosvet atoma oziroma makrosvet daljnih galaksij. In šele v zadnjem desetletju so se zadrege, ki so mučile fizike glede resničnosti, razlile na področje vsakodnevnega življenja, o čemer pričata popularni in "novodobarski" tisk, ki javnosti razkrivata nove, dozdevno romantične pojme, kot so "od opazovalca ustvarjene resničnosti", in iščeta povezave med moderno fiziko in vzhodnjaškim misticizmom - pri čemer jima pomaga blagoslov nekaterih odpadniških fizikov. Da bi dobili vsaj približno predstavo o tem, za kaj gre pri tej vsesplošni krpariji naših predstav o fizikalni resničnosti, si za začetek oglejmo znano družabno igrico dvajsetih vprašanj.

Običajno gre ta igrice dvajsetih vprašanj tako, da skupina ljudi določi enega izmed njih za izpraševalca in ga pošlje iz sobe. Nato se družba zmeni za neko besedo in pokliče človeka nazaj v sobo. Naloga izpraševalca je potem, da ugotovi to besedo, in sicer z največ dvajsetimi vprašanji, kot so "Je ta stvar živa?" ali "Je ta stvar tekoča?" Zmagovalec igre je tisti izpraševalec, ki se do besede dokoplje z namanj vprašanji, pri čemer sme enkrat samkrat neposredno ugibati, katera beseda je to.

Fizik J. A. Wheeler se rad spominja zanimive različice te igre, ki se je je šel na večerni zabavi na domu fizika Lotharja Nordheima. Wheeler pravi, da so ga iz sobe poslali za nenavadno dolgo. Ko se je vrnil vanjo, so se vsi zadovoljno smehljali - po čemer je sklepal, da so si ga sklenili malce privoščiti. Začel je torej spraševati z običajnimi splošnimi vprašanji: "Je to žival?" Ne. "Kamnina?" Ne. "Je živo?" Ne. Toda ko je tako spraševal naprej, je opazil, da do odgovorov prihaja čedalje težje in da je oseba, ki jo je spraševal, zelo dolgo preudarjala, preden je odgovorila z "ja" ali "ne". Naposled se je Wheelerju zazdelo, da je že toliko zožil možnosti, da lahko poskusi z ugibanjem. "Je to oblak?" je vprašal. Takrat so se vsi zakrohotali in mu dali prav. Medtem, ko je bil zunaj sobe, so se bili namreč dogovorili, da sploh ne bodo izbrali nobene besede, ampak bodo pustili, da kaka beseda sama iznikne iz Wheelerjevega spraševanja. Sporazumeli so se, da lahko vsak, ki bo dobil vprašanje, odgovarja bodisi z "ja" ali "ne", pri čemer pa mora imeti v mislih besedo, ki bo v skladu z vsemi odgovori, ki jih je Wheeler dotlej dobil od vseh drugih izprašancev. Igra je bila potemtakem vsaj tako težavna za izpraševance kot za Wheelerja!

Kaj hoče Wheeler povedati s to zgodbo? To, da imamo lahko to igro dvajsetih vprašanj za prispodobo za dve različici odgovora, iz česa sestoji fizikalna resničnost. Imenujmo ju *objektivno* in *kontekstualno resničnost*. Objektivna resničnost ustreza običajni obliki te igre, pri kateri je beseda izbrana vnaprej. To ni nič drugega kot naša dobra stara newtonska resničnost. Stvari (besede) tega sveta obstajajo in imajo svoje lastnosti, neodvisno od človeških opazovalcev ali merilnih naprav. Wheelerjeva igra pa ustreza kontekstualni resničnosti, v kateri se svet ustvarja dobesedno tako, kot ga dojemamo opazovalec. Tako kot ni bilo nobene določne besede, temveč samo možne besede, ko se je Wheeler (opazovalec) vrnil v sobo, nas tudi v resničnosti ne čaka noben oder, da bi stopili nanj in odžebali svoje besedilo. Ob tem nam pride na misel Gertrude Stein s svojo izjavo o

Oaklandu: "Tam ni nobenega 'tam'". In res so ti 'tami' zgolj potencialni, oder resničnosti pa se postavlja sproti, ko igramo svoje vloge opazovalcev/udeležencev.

Ali je torej Wheelerjev svet dejanska resničnost ali ne? Ali je kaka temeljna, objektivna resničnost, ki podpira zunanji videz stvari? Ali pa je treba za stvarnika/postavljalca tega, za kar menimo, da je "resnično", vpeljati nekakšnega opazovalca? Shakespeare, Newton in moj brivec pravijo "ja, svet je dejansko tak, kakršen se kaže"; sodobni zagovorniki kvantne teorije pa nam dopovedujejo, da nemara ni tako. Da bi videli zakaj in da bi razumeli številne vidike, s katerih Wheelerjev in naš svet nemara sploh nista takšna, kot se zdita, bo najboljše, če na hitro obhodimo nekaj mejnikov v tem čudovitem in čudnem kvantnem svetu.

DUHOVI V ATOMU

Newtonov svet je svet delcev in sil. Zamišljamo si ga lahko kot svet, sestavljen iz majhnih biljardnih krogel, od katerih vsako v vsakem trenutku določajo tri lastnosti: masa, položaj v prostoru in hitrost gibanja v to ali ono smer (ali tehnično, hitrost). Masa je tisto, čemur pravimo *statična lastnost*, saj se njena vrednost s časom ne spreminja. Položaj in hitrost sta primera *dinamičnih lastnosti*. Vse, kar se zgodi v Newtonovem svetu, se zgodi kot posledica teh kroglic, ki letijo sem ter tja, trkajo druga ob drugo ter se združujejo in razdružujejo, pač glede na to, kako nanje delujejo zunanje sile. Formula za te interakcije je v fizikalnem leksikonu zapisana kot Newtonov drugi zakon, in sicer se glasi: $a=F/m$, to je, pospešek delca (prirastek njegove hitrosti) je enak sili, ki deluje nanj, deljeni z maso delca. Tem skrivnostnim silam se je Newton, prebrisan kot je bil, izognil s svojim klasičnim *hypothesis non fingo* (Podmene nimam).

V tej newtonski vrsti stvarstva je vse neverjetno urejeno in pospravljeno. Kakor hitro so določene delujoče sile in sta znana začetni položaj in hitrost vsakega delca, se dogodki z metronomsko natančnostjo odvijajo na od nekdanj obstoječem odru prostora in časa. Za ta rožnati svetovni mehanizem je implicitna predpostavka, da so lastnosti delca v vsakem trenutku določeni, ne glede na to, ali je na prizorišču kak gledalec, ki jih opazuje s takšno ali drugačno merilno napravo, ali ne. Posledica nesporne uspešnosti te newtonske slike pri predvidevanju pojavov v osemnajstem in devetnaj-

stem stoletju, ki jo je potrjevalo zaveznitvo med prispodobo o biljardnih kroglah in vsakdanjega zdravega razuma, je bilo nekakšno "blago pranje možganov" tako znanstvene srenje kot najširše javnosti. Prevladujoče prepričanje tistih časov je bilo, da

Newtonovo vesolje = resnično vesolje.

Prve razpoke na tej newtonski fasadi so se pokazale s prihodom posebne teorije relativnosti, v kateri je Einstein pokazal, da prizorišče prostora in časa nemara le ni tako lepo razvidno, kot je menil Newton. Posebna teorija je pravzaprav pokazala, da je edina vrsta resničnosti, ki se sklada z izsledki opazovanj, tista, v kateri prostor in čas sploh nista ločeni entiteti, temveč ena sama, neločljiva enota - prostor-čas. Vrh tega je posebna teorija trdila, da bi ločitev dveh dogodkov, opazovanih na novem prizorišču prostora-časa, lahko en opazovalec videl kot pozitivno, drug pa kot negativno. Skratka, dva različna opazovalca bi lahko videla dve povsem različni "resničnosti" in pri tem bi se ne mogla strinjati niti glede na videz tako preprostega vprašanja, kot je "kateri dogodek se je odigral prej?".

Einstein je z zamisljivo, da objektivnega, od opazovalca neodvisnega dogodka sploh ne more biti, vsaj kar zadeva opis njegovega položaja v času in prostoru, pokazal, da z resničnostjo, kakršno je imel v glavi Newton, ni vse tako lepo in prav, kot je kazalo. In kljub temu je bilo Einsteinovo delo v mnogih pogledih zgolj zadnji zdihljaj newtonskega sveta, saj niti posebna niti splošna teorija relativnosti nista imeli kaj prida povedati o snovnih objektih samih. Kar zadeva statične in dinamične lastnosti Newtonovih delcev - t.j. maso, električni naboj, hitrost, spin - relativnostna teorija lepo molči, ali bolje, tiho sprejema newtonske smer-nice. Namesto tega se Einsteinovi teoriji osredotočata rajši na drugo polovico newtonske dublete, na tiste nepojasnjene sile (še posebej gravi-tacijo), ter tako v bistvu usmerjata pozornost na naravo prizorišča, na katerem snovni delci odigravajo svoje vnaprej določene newtonske usode. Še posebej v splošni teoriji, ki ni "nič drugega" kot splošna teorija gravi-tacije, je Einstein pokazal, da to prizorišče na neki način ustvarjajo sami delci, ki pa se potem gibljejo v skladu s topografijo ozemlja, katerega ustvarjajo.

To prizorišče potemtakem nima svoje neodvisne resničnosti, ampak obstaja v nekakšni simbiozi z igralci. Ta predstava je že sama po sebi dokaj nenavadna in se močno bije s človekovimi zaznavami, ki jih ustvarjajo in ostrijo dogodki in nestalnosti vsakodnevnega življenja. Toda kaj je ta nenavadnost v primerjavi s tem, kar sledi!

Nekako v istem času, ko je Einstein dnuinaril na Švicarskem patentnem uradu v Bernu in dodeloval posebno teorijo, je v Berlinu Max Planck s svojim odkritjem kvantne narave sevanja, ki ga oddaja vroč predmet, obdeloval drugo stran te newtonske ulice.

Plod tega dela je bilo odkritje, da nekatere izmed osnovnih fizikalnih kvantitet, kot sta energija in kotni moment, prihajajo v neznansko majhnih "kosih". Planck je denimo pokazal, da v takšnih kosih prihaja svetloba katerekoli energije, velikost teh kosov pa je odvisna od frekvence svetlobe, t.j. njene barve. Implikacije tega odkritja so zabile še zadnji žebelj na krsti newtonske resničnosti in dale zagon temu, čemur J. A. Wheeler pravi *fizika prepoznanja*: preučevanju vprašanja, zakaj sploh obstajajo reči, kot so prostor in čas in dimenzionalnost. In tako kot ni mogoče reči, da ste bili v Ameriki, če niste videli kipa Svobode, Velikega kanjona in mostu Golden Gate, ni mogoče govoriti o "resničnosti resničnosti", ne da bi si ogledali nekaj razgledov v deželi, ki ji vlada železna roka kvanta. Odpravimo se torej na to potovanje.

* * *

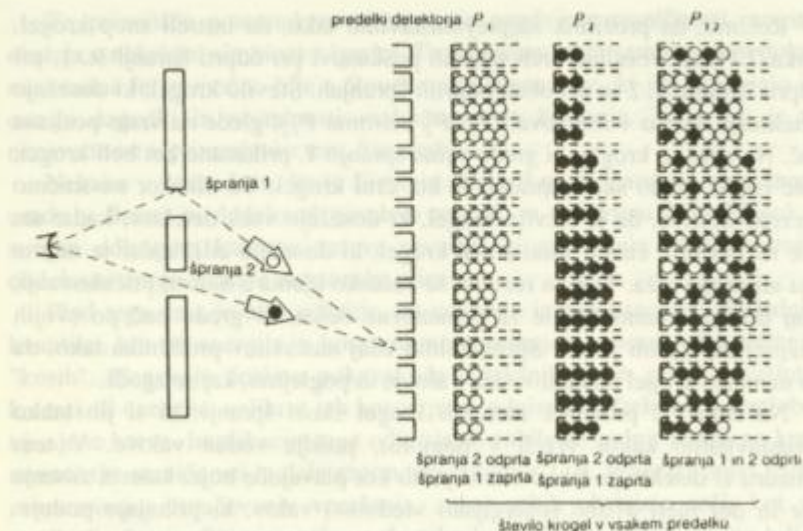
Da bi razumeli daljnosežne implikacije, ki jih ima kvantna teorija pri opisovanju tega, kakšen je svet v resnici, bo najboljšo, če začnemo s tremi različicami tradicionalnega eksperimenta z dvema režama. Za ta eksperiment potrebujemo prožilnik, ki na ukaz proizvaja tri različne tipe snovnih objektov: krogle, vodne valove in elektrone. Pri vsakem posameznem poskusu se proizvaja samo eden izmed teh tipov. Najsi je izbran ta ali oni tip objektov, naprava ga odda proti zaslonu, v katerem sta dve reži (oziroma vrzeli), od katerih je lahko odprta ta ali ona ali pa oboje. Za zaslonom stoji niz detektorjev, ki lahko beležijo prisotnost ali odsotnost oddanih objektov, potem ko ti gredo skozi zaslon. Naredimo zdaj nekaj poskusov.

Recimo, da prožilnik najprej nastavimo tako, da izstrelimo snop krogel. Slika 7.1 kaže rezultate treh takšnih poskusov: pri odprti špranji št. 1, pri odprti špranji št. 2 in pri obeh odprtih špranjah. Število krogel, ki dosežejo detektorje, bomo v imenovali P_1 , P_2 oziroma P_{12} , glede na vrsto poskusa pač. Na sliki so krogle, ki gredo skozi špranjo 1, prikazane kot beli krogi, tiste pa, ki gredo skozi špranjo 2, kot črni krogi. Tu nikakor ne smemo prezreti dejstva, da je število krogel, ki dosežejo vsak detektor, kadar sta obe reži odprti, enako vsoti števil krogel, ki dosežejo cilj, kadar je odprta ena ali druga reža. Takšen rezultat se natanko ujema z našimi pričakovanji, vsaj dokler imamo krogle za posamezne delce, ki gredo pač po svojih vnaprej določenih poteh. Spremenimo zdaj nastavitvev prožilnika tako, da bo namesto krogel oddajal vodne valove, in pogledjmo, kaj se zgodi.

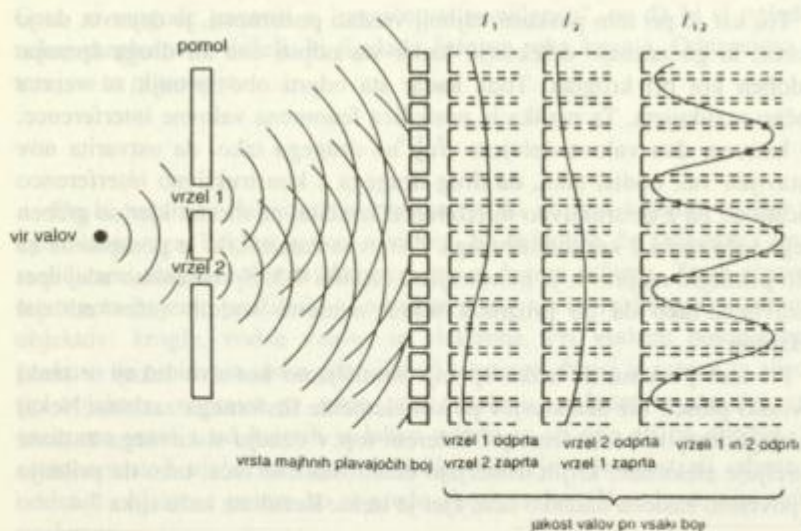
Na sliki 7.2 prožilnik namesto krogel skozi špranji (ki si jih lahko predstavljamo kakor vrzeli v pomolu), pošilja vodne valove. V tem primeru si detektorje lahko zamišljamo kot plavajoče boje, katerih zibanje gor in dol meri višino (energijsko vrednost) valov, ki prihajajo podnje. Oznake I_1 , I_2 oziroma I_{12} pomenijo, ali je odprta ta ali ona vrzel ali pa obedve.

To, kar je pri tem poskusu najbolj vredno pozornosti, je dejstvo, da je vzorec, ki ga zaznajo detektorji, kadar sta odprti ena ali druga špranja, podoben kot pri kroglah. Toda kadar sta odprti obe špranji, se vzorca močno razlikujeta. Ta razlika je posledica fenomena valovne interference, pri katerem dva valova delujeta drug na drugega tako, da ustvarita nov sestavljen val, bodisi tako, da drug drugega s konstruktivno interferenco ojačata ali pa z destruktivno interferenco izničita, na mestu, kjer se greben enega vala sreča z koritom drugega. Osnovna zamisel, ki je pomembna za našo poznejšo razpravo, je ponazorjena na sliki 7.3. Spremenimo zdaj spet nastavitvev, tako da bo prožilnik tokrat namesto vodnih valov oddajal elektrone.

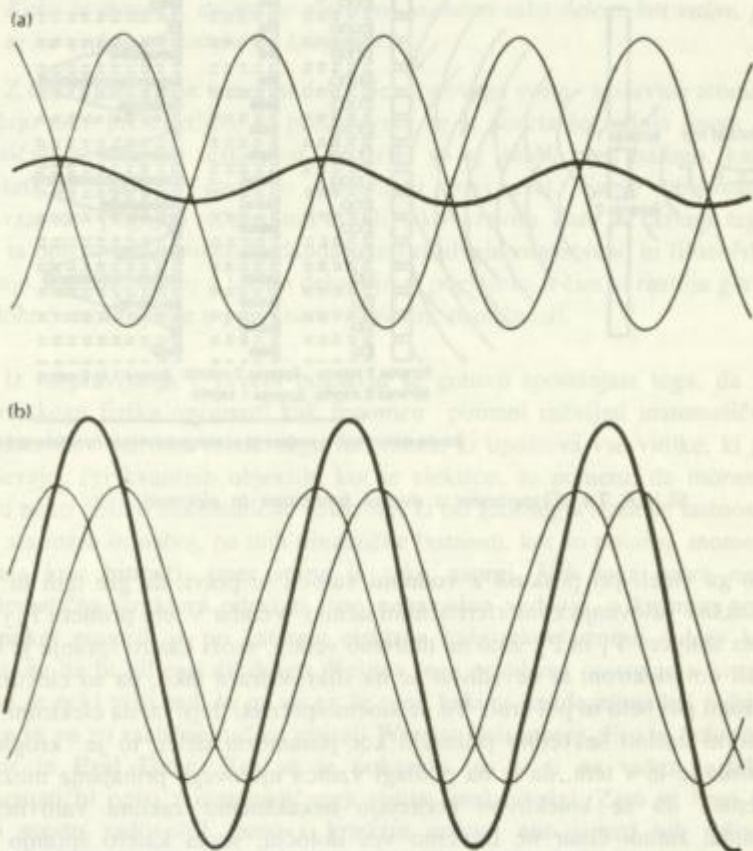
Pri tem poskusu si lahko špranji zamišljamo kot dve luknji v tenki kovinski plošči, niz detektorjev pa kot elemente fosfornega zaslona. Nekaj takšnega torej kot televizor, pri katerem top v ozadju slikovnega zaslona izstreljuje elektrone, ki jih usmerjajo elektrostatične leče, tako da priletijo na površino zaslona natanko tam, kjer je treba. Rezultate kaže slika 7.4.



SLIKA 7.1 Eksperiment z dvema špranjama in krogli

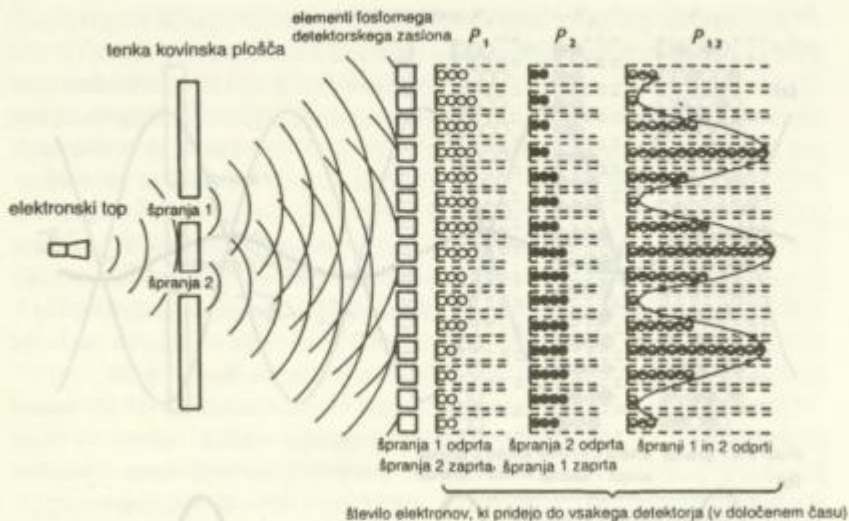


SLIKA 7.2. Eksperiment z dvema špranjama in vodnimi valovi



SIJKA 7.3. Destrktivna in konstruktivna valovna interferenca

Kadar odpremo zgolj eno ali drugo špranjo, dobimo enak vzorec kot na sliki 7.1 (krogle). Na sliki 7.4 beli krožci predstavljajo elektrone, ki gredo skozi špranjo 1, črni pa tiste, ki gredo skozi špranjo 2. Presenečenje pride, ko odpremo obe špranji. Stolpec P_{12} kaže enak interferenčni vzorec, kot



SLIKA 7.4. Eksperiment z dvema špranjama in elektroni

smo ga videli pri poskusu z vodnimi valovi, se pravi, da gre tudi tu za nekakšno valovanje z interferenčnimi učinki. Vendar v tem primeru P_{12} ni vsota stolpcev P_1 in P_2 , zato ne moremo vedeti, skozi katero špranjo je šel ta ali oni elektron; ta nevednost se na sliki odraža tako, da so elektroni narisani pol belo in pol črno. Tu ne smemo prezreti dejstva, da elektroni na fosforni zaslon še vedno prihajajo kot posamezni delci, to je "kroglice". Razlika je le v tem, da je na podlagi vzorca njihovega prihajanja možno sklepati, da se kolektivno podrejajo nekakšnemu zakonu valovitega gibanja, zaradi česar ne moremo več določiti, skozi katero špranjo je priletel ta ali oni elektron. Tako pridemo do

SKRIVNOSTI KVANTNEGA SVETA

Kako je mogoče, da imajo elektroni lastnosti tako delcev kot valov, pa se ne vedejo ne kot eni ne kot drugi?

Z odkritjem, da se temeljni delci Newtonovega sveta - sestavine atoma - vedejo tako presenetljivo in protislovno, se je podrla še zadnja opora za klasično newtonsko resničnost, in fiziki so se znašli pred nalogo, kako opisati in razložiti čudežno nenavadni novi svet. Samo opisovanje pravzaprav, pogojno rečeno, niti ni bilo tako težavno. Zato pa razlaga tega, kaj ta opis sploh *pomeni*, še dandanašnji razdvaja znanstveno in filozofsko srenjo. Začnimo torej z lažjim delom in si pogledjmo, s čim si razbija glavo sodobno razmišljanje o pravi naravi kvantne resničnosti.

Iz razpravljanja v prvem poglavju se gotovo spominjate tega, da za teoretskega fizika *opisovati* kak fenomen pomeni razvijati matematično predstavitev oziroma model tega fenomena, ki upošteva vse vidike, ki ga zadevajo. Pri kvantnih objektih, kot je elektron, to pomeni, da moramo najti neko obliko matematične strukture, ki bo zaobsegla statične lastnosti, kot sta masa in naboj, pa tudi dinamične lastnosti, kot so položaj, moment (masa krat hitrost), smer spina in tako naprej. Vrh tega mora naša matematična struktura odražati tisto nenavadno vedenje, o katerem smo ravnokar govorili in pri katerem elektron kaže tako lastnosti delcev kot vala, ne da bi bil eno ali drugo. Rešitev tega problema opisovanja kvantnosti je neki višji red, ki pa so ga že pred kakimi šestdesetimi leti nekam hitro in na tri različne načine opisali Werner Heisenberg, Erwin Schroedinger in Paul Dirac. Kot se je pokazalo, so si ti na videz različni matematični opisi z matematičnega vidika enakovredni. Zato se bom na tem mestu zadovoljil samo s kratkim orisom ene izmed teh rešitev (Schroedingerjeve), saj še dandanašnji pomeni pogloblitno matematično orožje fizikov, ki se ukvarjajo s kvantnimi fenomeni.

Bistvo Schroedingerjeve sheme je v tem, da z matematičnim orodjem predstavlja "stanje" kvantne entitete, kot je elektron, v vsakem trenutku kot valovanje. To pomeni, da takšen objekt lahko kaže, kadar je v vzajemnem delovanju z drugimi podobnimi objekti, tisti tip interferenčnih fenomenov, ki je sicer značilen za valovanje. Schroedinger je pri svoji rešitvi problema opisa kvanta kot ključno sestavino razvil enačbo, ki nam pove, kako se

stanje objekta v teku časa spreminja na vsaki točki prostora. V tej rešitvi to stanje nekako zaobjema vse dinamične lastnosti, ki jih tak objekt lahko ima. Da bi torej lahko izračunali možnosti za vsako posamezno vrednost vsake izmed teh lastnosti, kakor se pokažejo v določenem trenutku, če meritev dejansko opravimo, moramo izvesti, kot trdi Schroedinger, še nekaj dodatnih matematičnih operacij v zvezi s tem stanjem, da bi dobili zaželjene približke. Tehnične podrobnosti presegajo okvire tega pisanja, zato pa je osnovno misel dokaj preprosto opisati.

Zamislimo si kako določno situacijo, recimo atom, ki obstaja v zbuje-nem energetskem stanju. Takšen atom oddaja energijo, in sicer s tem, da oddaja elektron, ravno tako kot v malo prej opisanih Planckovih eksperi-mentih. Kvantna mehanika ta dogodek opisuje kot valovno funkcijo, ki se širi iz atoma v čedalje širši krožni val. Natanko tako, kot če v ribnik vržemo kamen in gledamo krožno valovanje, ki se širi iz mesta, kjer je kamen priletel v vodo. Amplituda te razširjajoče se valovne funkcije v določeni točki prostora in časa kaže, kako možno je, da bomo elektron našli prav na tistem mestu in v tisti časovni točki. Recimo zdaj, da ta elektron nazadnje zadene srebrov atom na koščku fotografskega filma. Ko zadene film, ta elektron odda energijo in na filmu pusti črno piko. V natanko tistem trenutku se njegova valovna funkcija "razpoči", podobno, kot se razpoči milni mehurček. Valovna funkcija izgine iz vsega prostora razen z območja zadetega srebrovega atoma. Ker je elektron vso svojo energijo oddal srebrovemu atomu, ni verjetno, da bi lahko obstajal še kje drugje. Valovna funkcija izgine, ali natančneje, postane "konica" na položaju srebrovega atoma v prostoru, v času trka. Obdržimo to konkretno situacijo v spominu in se ozrmo še na splošno situacijo, kot jo je opisal Schroedinger.

Recimo, da kvantiteta $W(x,t)$ predstavlja valovno stanje delca v času t na prostorskem območju, opisanem s kvantiteto x . Zamislimo si nadalje, da A predstavlja tisto lastnost, o kateri bi radi kaj zvedeli, se pravi položaj delca. Schroedinger je pokazal, da je lahko vsaka taka lastnost povezana s svojo značilno *družino* valovnih oblik. Vzorci nekaterih izmed takšnih družin valovnih oblik so prikazani na sliki 7.5. Ta slika, mimogrede, kaže tudi to, zakaj lahko nekatere lastnosti zavzamejo samo kvantne vrednosti, druge pa cel spekter vrednosti. Družine valovnih oblik, kot so sferični harmoniki, so omejene na tiste vrste nihanj, ki jih lahko kažejo na geo-

metričnem območju svojega delovanja. Takšne družine valovnih oblik lahko potemtakem nihajo zgolj pri določenih resonantnih frekvencah, medtem ko so vse druge frekvence fizično nedostopne. Neomejene družine, kot so sinusni valovi, lahko nihajo pri katerikoli frekvenci, zato lastnost, ki ustreza takšni družini, lahko zavzame kontinuum vrednosti.

Recimo, da je družina valovne oblike, ki ustreza lastnosti A (na primer položaju elektrona), označena z $w_1(x,t)$, $w_2(x,t)$, $w_3(x,t)$, ... Del Schroedingerjevega genija je bil v tem, da je videl, kako povezati vsakega člana takšne družine z eno izmed možnih vrednosti, ki jo lastnost A lahko ima - potem ko je dejansko izmerjena. Na splošno ima vsaka takšna družina neskončno število članov; zato ima lastnost A ponavadi možnost, da zavzame katerokoli izmed neskončnega števila možnih vrednosti. Ali je to število kvantno ali ne, pa je spet odvisno zgolj od družine valovne oblike, ki se nanaša na A . Če je recimo A položaj elektrona v zaprti škatli, potem je ta elektron v slehernem trenutku mogoče najti na kateremkoli izmed neskončnega števila prostorskih položajev v škatli. Sklicujoč se na splošne matematične rezultate, lahko pokažemo, da je lahko stanje $W(x,t)$ enolično razstavljeno kot družina valovne oblike, povezane z lastnostjo A . To pomeni, da lahko najdemo niz števil c_1 , c_2 , c_3 , ... tako da

$$W(x,t) = c_1 w_1(x,t) + c_2 w_2(x,t) + c_3 w_3(x,t) + \dots$$

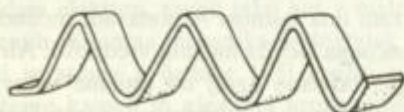
pri čemer je $\{w_1(x,t), w_2(x,t), \dots\}$ družina valovne oblike, ki ustreza zadevni lastnosti, to je položaju.

Proces razstavljanja bomo lažje razumeli, če se spomnimo srednješolskega fizikalnega eksperimenta, pri katerem je učitelj posvetil z običajno belo lučjo skozi prizmo, tako da je na drugi strani izšla mavrica. Pri kvantnem primeru *valovna funkcija* objekta $W(x,t)$ ustreza beli luči; družina valovne oblike $\{w_i(x,t)\}$, $i=1,2,\dots$ različnim barvam v mavrici. V tej prisposodbi vsaka lastnost preučevanega objekta ustreza drugačni prizmi, skozi katero lahko gledamo valovno funkcijo. Seveda bo vsak tip prizme razlomil valovno funkcijo na njeno lastno "mavrico", tako da bomo pri tem razstavljanju dobili različno družino valovne oblike $\{w_i(x,t)\}$ in različni niz števil $\{c_i\}$, odvisno od tega, katero lastnost (prizmo) uporabljamo zato, da ločujemo W . Toda kako nam takšno razstavljanje omogoča, da dobimo obseg vrednosti, ki jih lastnost A lahko zavzame?

valovna oblika



impulzni val



sinusni val



sterični harmonik



klavirski val

lastnost



položaj



moment



spin



nelimenovana lastnost

SLIKA 7.5. Slovar lastnosti valovnih oblik

Spomnite se, da je v razstavljanju enolično število c_i povezano z vsakim članom družine $w_i(x,t)$. Vrh tega po Schroedingerjevi shemi obstaja način, kako združiti v par $w_i(x,t)$ z i -to vrednostjo, ki jo utegne lastnost A pri meritvi predvidoma zavzeti. Potem je Schroedingerjevo pravilo za verjetnost, da dinamična lastnost A zavzame svojo i -to možno vrednost povsem preprosto: samo kvadrirate kvantiteto c_i . To je vse, kar je treba storiti. Samo pomnožite število c_i s samim seboj, in rezultat bo kazal verjetnost, da se bo vrednost lastnosti A pri meritvi izkazala za njeno i -to možno vrednost. (Število c_i je, tehnično govorjeno, kompleksno, ne pa realno število. Zatorej moramo uporabiti kompleksni modul, ne pa c_i^2 . Podrobneje o tem piše razdelek z naslovom Kopati globlje.) *Specifična* številčna vrednost, ki jo vidimo, kadar dejansko merimo A , bo seveda odvisna od tega, kako natančno se ujamata valovna oblika $w_i(x,t)$ in niz teoretično možnih vrednosti, ki jih lahko zavzame A . Toda poglobljena zamisel o tem, kako izračunati razpršenost možnih eksperimentalnih izidov, je po mojem jasna in enostavna.

Ker je ta zamisel tako pomembna za vso kvantno teorijo, povzemimo korake, po katerih Schroedinger rešuje problem kvantnega opisa.

KVANTNI OPIS PO SCHROEDINGERJU

1. Izračunaj valovno funkcijo $W(x,t)$ za določeno eksperimentalno situacijo po Schroedingerjevi enačbi.
2. Odloči se, katero lastnost A bi rad izmeril.
3. Poišči družino valovne oblike $\{w_i(x,t)\}$, $i=1,2,\dots$ ki ustreza A v slovarju lastnosti valovnih oblik.
4. Razstavi valovno funkcijo s pomočjo primerne družine valovnih oblik kot $W(x,t) = c_1w_1(x,t) + c_2w_2(x,t) + c_3w_3(x,t) + \dots$
5. Izračunaj verjetnost, da bo A zavzela svojo i -to možno vrednost, tako, da kvadriraš število c_i .

Ustavimo se na tem mestu za hip in se zamislimo nad velikansko razliko med gornjim navodilom za opisovanje kvantnega objekta, kot je elektron, in Newtonovim postopkom za opisovanje klasičnega delca, kot je krogla. Pri krogli newtonski opis njeno stanje razume kot *dejanski* položaj

in moment krogle ob kateremkoli trenutku časa; za Schroedingerja pa je to stanje valovna funkcija, ki meri zgolj *verjetnost*, da ima delec v določenem trenutku (elektron, recimo) določen položaj (oziroma moment). To sta, s konceptualnega vidika, pa tudi sicer, povsem različna pogleda na "resničnost" lastnosti delcev. Newtonska misel sploh ne dvomi o tem, da sta položaj in moment "prirojeni" lastnosti krogle, ki sta takšni, kakršni sta, ob vsakem času. Schroedingerjev opis elektrona pa molči o "prirojenosti" teh lastnosti, temveč samo predpisuje, kako izračunamo verjetnost, da bo neka lastnost zavzela določeno vrednost, ko bomo meritev dejansko izvedli. In to, vedite, drži kljub temu, da je tradicionalno kvantno gledišče, ki smo ga orisali zgoraj, natihoma ponovno vzpostavilo newtonsko videnje prostora in časa kot absolutnih in ločenih kategorij. Če bi hoteli vnesti einsteinski prostor-čas v kvantni opis, pa bi se morali zavihteti prav na prvo bojno črto sodobnih raziskav kvantne gravitacije, se pravi precej dlje, kot moremo in kot nam je treba pri takšnemle zapisu.

Po vsem tem, kar smo povedali in storili, torej vidimo, da zbuja newtonsko stanje delca (njegov položaj in moment) videz nečesa substancialnega in se sklada z običajnim zdravim razumom. Zato pa se kvantno stanje (valovna funkcija W) zdi kot fizikalna fantastika, zgolj val verjetnosti, ki si nadene otipljivo lastnost le tedaj, ko je meritev opravljena. In vendar se zdi, kakor da je ta matematični val prav tisto, kar potrebujemo, če hočemo sestaviti opis, ki se bo skladal s tistim, kar se v laboratoriju dejansko vidi. In nič nam ne bo pomagalo, če bomo smeti pometli pod preprogo, kajti kvantni opis je nesporni kralj vseh teorij fizikalnih pojavov, saj so ga ničkolikokrat preskusili v laboratorijih in raziskovalnih centrih po vsem svetu, in je bil doslej še zmeraj povsem v skladu s tem, kar so namerili instrumenti. Kljub vsemu pa se za fizike s filozofsko žilico in filozofe s fizikalno vsa ta kvantna učenost zavije v tenčico skrivnostnosti tisti trenutek, ko se zastavi vprašanje, kaj vse to pravzaprav *pomeni*. Ta oblak filozofske in fizikalne negotovosti kakor megla ovija vrhova dveh svetih gora na kvantnem obzorju: Problema kvantne meritve in Problema kvantne interpretacije. Zatorej postojmo spet za hip na svojem potovanju in si malo bolje oglejmo ta dva doslej nerazgaljena vrhova.

MERITEV IN POMEN

Ko sem se kot študent pred mnogimi leti prvič srečal z nenavadnostjo kvantnega sveta, je bila moja prva misel: "Kako je mogoče, da je takšen?" Takrat še nisem vedel, da je na to mojo jalovo in pobožno željo, da bi si pojasnil, za kaj pravzaprav pri vsem skupaj gre, že odgovoril pokojni fizik, vzgojitelj, na splošno pa *bon vivant* Richard P. Feynman, ko je pripomnil:

Mislím, da lahko mirno rečem, da kvantne mehanike nihče ne razume. Če le morete, nikar ne vrtajte vase z vprašanjem "ampak kako je kaj takega mogoče?", saj vas bo odplaknilo v slep rokav, iz katerega še nihče ni našel izhoda. Nihče ne ve, "kako je to mogoče".

Mislím, da sem fiziko pustil ravno v času, ko sem naletel na to opazko.

Po mojem takratnem mnenju (pa tudi sedanjem) Schroedingerjeva rešitev sploh ni nikakršna rešitev, temveč zgolj niz formul in matematičnih zvijač, ki naj bi napovedovale rezultate eksperimentov. In ker vse skupaj niti tedaj ni imelo kake posebne praktične vrednosti, sem menil, da to še zdaleč ne zadostuje. Mislil sem bil, da mi bo fizika pripovedovala o svetu resničnosti, a pokazalo se je, da je vse skupaj zgolj razpravljanje o svetu fenomenov. Šele pozneje, potem ko sem zapustil tako svet resničnosti kot svet fenomenov in se podal v onstranski svet matematike, se mi je začelo svitati, da je mogoče svet resničnosti in svet fenomenov vendarle nekako spraviti v stik. In ker vez med njima poteka skozi opazovalno dejavnost, to je skozi meritve, je bilo treba pri teh prvih korakih usklajevanja najprej malo globlje razumeti, kaj je tako posebnega na naravi merjenja in zakaj po vsem sodeč igra tako pomembno vlogo pri razmisleku o kvantnih procesih.

Vse rešitve problema kvantnega opisa, bodisi da je Schroedingerjeva ali kaka druga, imajo nekaj skupnega: pred meritvijo je kvantni objekt opisan zgolj z valu podobno kvantiteto, ki določa relativno verjetnost, s katero bo kaka lastnost med merjenjem zavzela eno ali drugo izmed svojih potencialnih vrednosti. Kot smo videli pri Schroedingerjevi shemi, so te verjetnosti podane z nizom števil, ki, če jih vzamemo skupaj, kažejo verjetnostno porazdelitev za izid opazovanja objekta. Seveda, ko meritev dejansko opravimo, se vsa negotovost razblini, saj merilna naprava pač izdvoji eno izmed možnih vrednosti. Da ne bo nesporazuma, recimo, da je lastnost, ki

nas zanima, A in da A v določenih eksperimentalnih razmerah teoretično lahko zavzame N možnih vrednosti. Označimo te vrednosti z v_1, v_2, \dots, v_N . Vsaka od teh vrednosti je zgolj oznaka, ki je lahko fizično vidna kot položaj kazalca na merilniku ali kot kaka druga oblika informacije, ki jo da merilna naprava med eksperimentom. Po zgoraj opisanem Schroedingerjevem postopku je z vsako tako vrednostjo v_l povezano drugo število c_l^2 , verjetnost pa, da bo eksperiment pokazal vrednost $v_l, l=1, 2, \dots, N$. Preden opravimo meritev, imamo torej situacijo, ki je ponazorjena na sliki 7.1.

Recimo zdaj, da smo meritev opravili in se je pokazalo, da je vrednost za iskano lastnost na primer v_2 . Po meritvi je tedaj situacija takšna, kot je videti na sliki 7.2. Potem ko je torej meritev opravljena, se apriorni niz verjetnosti $\{c_1^2, c_2^2, \dots, c_N^2\}$ "zruši" v degeneriran niz $\{0, 1, \dots, 0\}$, v katerem je sleherni element razen drugega nič, kar ustreza dejanskemu izidu, katerega verjetnost je zdaj enako ena, to je, popolna gotovost.

Za povsem preprosto in konkretno predočitev te situacije si zamislimo vrteči se elektron. Lahko si ga predstavljamo kot košarkaško žogo, ki se vrti na prstu enega izmed Harlemovih Globetrotterjev, pri čemer prst ustreza osi vrtenja žoge. Recimo, da je predpisana določena smer v prostoru in da je lastnost, ki nas zanima, komponenta elektronovega vrtenja v tej smeri. Os, po kateri se elektron vrti, potemtakem kaže v to smer ali pa v nasprotno. Da bomo določnejši, imenujmo vrednost lastnosti v prvem primeru GOR, v drugem pa DOL; t.j., za ta eksperiment $N=2, v_1=\text{GOR}, v_2=\text{DOL}$. Ta eksperiment med drugim ponazarja tudi dejstvo, da "vrednosti" kake lastnosti niso vedno nujno števila. Biti morajo samo razločljive oznake, kot sta GOR in DOL, ki označujejo različne možne izide merjenja. Če o elektronu nimamo kakih posebnih podatkov, potem je za os njegovega vrtenja pred meritvijo enako verjetno, da bo kazala v katerokoli smer. Zato lahko upravičeno predpostavljamo, da sta oba možna izida enako verjetna, t.j. $c_1^2 = c_2^2 = \frac{1}{2}$. Kakor hitro dejansko izmerimo vrtenje elektrona, vidomo tudi, v katero smer kaže os njegovega vrtenja, kar ima za posledico, da se apriorni verjetnosti niz $\{c_1^2 = \frac{1}{2}, c_2^2 = \frac{1}{2}\}$ zruši bodisi na $\{0, 1\}$ če pokaže "DOL", ali na $\{1, 0\}$, če kaže "GOR".

možni eksperimentalni izidi	$v_1 \ v_2 \ \dots \ v_N$
verjetnost izida	$c_1^2 \ c_2^2 \ \dots \ c_N^2$

PREGLEDNICA 7.1 *Situacija pred meritvijo*

možni eksperimentalni izidi	$v_1 \ v_2 \ \dots \ v_N$
verjetnost izida	$0 \ 1 \ \dots \ 0$

PREGLEDNICA 7.2. *Situacija po meritvi*

V luči gornjega eksperimenta zdaj že lahko ugotovimo pogloblitve značilnosti problema kvantne meritve. A še preden to storimo, se za hip ustavimo in razčistimo še neko nejasnost: Kaj pa sploh je *merilna naprava*? Med kvantnimi teoretiki je celo to na videz preprosto vprašanje sporno. Nekateri pravijo, da je merilna naprava vsaka naprava, ki je zmožna dati stalen odmerek. Glede na to stališče, ki se po vsem sodeč ujema s čutom večine ljudi za to, kaj je prav in primerno, so reči kakor Geigerjevi števcji, metrske palice in fotografske plošče vse veljavne merilne naprave. Toda drugi spet menijo, da je edina merilna naprava, ki je zmožna zrušiti niz kvantne verjetnosti (oziroma, kot ekvivalent, valovno funkcijo) zavest; t.j. opazovanje mora najprej v zavestni um, preden se zgodi ta čarobni kolaps. A še celo pri tem tako strogem stališču še vedno ni jasno, ali zadostuje kar vsaka zavest ali pa je merodajna edinole zavest, kakršna se kaže pri *homo sapiens*. Ali lahko verjetnost zruši vaš družinski psiček? Ali pa kuhinjski ščurki? Ali nemara ameba? Tega nihče ne ve povedati z vso gotovostjo. Zato bomo za zdaj vprašanje merilnih naprav pustili odprto, pač pa se bomo nanj s toliko večjo vnemo spravili v prihodnjih poglavjih. Vrnimo se zdaj k sami opredelitvi problema meritve, ki sestoji iz dveh naslednjih zdravorazumskih vprašanj:

- A. Na kateri točki natanko meritve elektronovega vrtenja se verjetnostni niz "zruši"?
- B. Kako dejanje opazovanja elektronovega vrtenja poruši niz verjetnosti?

Da bomo videli, kako nenavaden in zapleten in povrh vsega filozofsko težaven je v resnici ta problem meritve, si ta vprašanja malce podrobneje oglejmo.

Kadar v vsakodnevnem življenju pomislimo na to, da bi kaj izmerili - na primer velikost dnevne sobe, ker kupujemo novo preprogo - se zdi trenutek, v katerem meritev poteka, samoumeven. Ali pa je res tako? Recimo: ali je meritev izvršena v trenutku, ko na drugem koncu sobe meter še zadnjič položimo na tla? Ali pa takrat, ko rezultat merjenja pride v našo zavest? Ali pa nemara še preden smo sploh prvič položili meter na tla, se pravi v trenutku, ko smo se odločili za meritev? Zdravi razum bi se verjetno ogrel za prvo različico, toda če so se fiziki o kvantnem svetu sploh česa naučili, potem je to spoznanje, da ne gre zaupati običajnemu zdravemu razumu, ki živi v makrosvetu. In ko se spustimo na raven kvantnih objektov, stvari niso prav nič jasnejše. V velikih eksperimentalnih laboratorijih za preučevanje delcev, kakršen je CERN v Ženevi, se utegne eksperiment, s katerim naj bi izmerili kako lastnost kvantnega delca, zavleči za cele mesece. Celo tu se torej najdemo pred vprašanjem, kdaj natanko pravzaprav poteka meritev. Morebiti takrat, ko se eksperiment načrtuje? Ko vključijo pospeševalnik? Ko se pokažejo prividne sledi delcev? Dejstvo je, da tega nihče ne ve. In dokler se to vprašanje ne bo pojasnilo, bo ostalo odprto tudi vprašanje, kdaj natanko kvantni objekt zavzame svoje lastnosti. In z njim bo ostalo odprto tudi vprašanje, kakšna je resničnost, na kateri temelji površinski svet fenomenov.

Enako problematičen je tudi mehanizem, s katerim fizikalna merilna naprava povzroči, da se zruši metafizični val verjetnosti. Da bomo malce bolj konkretni, predpostavimo, da običajna metrska palica velja za verodostojno "rušilno palico". Kako bi bilo mogoče, da bi takšna robata priprava pri meritvi položaja kakega elektrona (resda bi šlo za *nadvse* natančno razčlenjeno metrsko palico) delovala na valovno funkcijo kvanta, objekta, ki je sestavljen iz gole informacije in ki sploh nima nobene

otipljive snovne resničnosti? Ali pa, če rečemo drugače, kako naj bi tako efemeren objekt, kot je val verjetnosti (t.j. informacija) deloval tako, da bi dal otipljive fizikalne lastnosti, kot je položaj ali spin, snovnim objektom? V naslednjem razdelku bomo preučili nekaj možnih odgovorov, ki jih je dala družina kvantnih teoretikov. A ta trenutek nas čaka še neki drug opravke.

Nekam nemarno bi bilo od mene, če se na tem mestu vsaj za malenkost ne bi priklonil Heisenbergovemu načelu nedoločenosti, saj se pomembno navezuje na problem kvantne meritve. Nobeno poročilo o kvantnih fenomenih, popularno ali siceršnje, ne more mimo tega nadvse pomembnega izsledka, če že ne zaradi drugega, zaradi tega, ker ga tako navdušeno uporabljajo in obenem tako narobe razumevajo, in sicer na vseh mogočih področjih, od moderne fizike do moderne umetnosti.

Spomnimo se na Schroedingerjevo rešitev problema opisa, ki pravi, da vsaki lastnosti A ustreza družina valovnih oblik, ki se ujema z A , kot sledi iz slovarja lastnosti valovnih oblik. Kot pri večini slovarjev, tudi pri tem velja tudi obratno: vsaki družini valovnih oblik ustreza neka kvantna lastnost. Imenujmo to dejstvo teorem slovarskega soustrežanja. Ta "lastnost" ni nujno prav vse, čemu bi lahko pripisali fizikalni pomen, vseeno pa ima v abstraktnem prostoru lastnosti polno volilno pravico, skupaj z bolj znanimi državljani, kot so položaj, moment in druge znamenite lastnosti. Ta situacija je ponazorjena na sliki 7.5 z družino "klavirskih valov", ki ustrezajo še ne imenovani lastnosti. To lastnost bi lahko nemara v čast mojemu sosedu - amaterskemu pianistu poimenovali za "razglašeno". Skratka, gre za to, da obstaja dvojnost med lastnostmi in družinami valovnih oblik. Tako kot je Vrhovno sodišče odločilo "en človek, en glas", tudi za kvantni svet velja, da so zakoni v njem strogi in da določajo, da vsaki lastnosti ustreza svoja družina valovnih oblik, in obratno.

Vzemimo zdaj kako prav določno družino valovnih oblik, $\{w_i(x,t)\}$, $i = 1, 2, \dots$, skupaj z njej ustrezajočo lastnostjo A . Matematična dejstva nam dopovedujejo, da je razen A še nekaj drugega, kar lahko povežemo z določeno družino valovnih oblik: neka druga družina valovnih oblik, ki je družini $\{w_i(x,t)\}$ tako različna, kot le more biti. Imenujmo to sorodnik (conjugate) $\{w_i(x,t)\}$ in označimo z $\{m_i(x,t)\}$, $i = 1, 2, \dots$. Toda po

Teoremu slovarske soustreznosti, je s to sorodniško družino valovnih oblik $\{m_i(x,t)\}$ povezana lastnost V, ki je v nekem smislu ravno tako kar se da "različna" od lastnosti A. Med tema dvema družinama valovnih oblik, ki sta povezani s sorodnima lastnostma A in V, pa obstaja pomembna matematična zveza. Da bi opisali to zvezo, se moramo spomniti svoje prejšnje prispodobe o prizmah in valovnih oblikah.

Recimo, da imamo dve prizmi, eno za lastnost, ki je povezana z valovnimi oblikami W, in drugo za lastnost, ki sestavlja par z družino M. Pošljimo zdaj družino poljubne valovne oblike X skozi prizmo W. Dobili bomo "mavrico W", sestavljeno iz barv N_W . Število N_W je obrnjena mera za to, kako močno je družina X podobna prizmatično družino W: t.j., če je N_W velika, je podobnost majhna, in obratno. Če pošljemo družino valovnih oblik X skozi prizmo M, dobimo "mavrico M", sestavljeno iz barv N_M , ki daje obratno mero podobnosti družine X z družino M. Ključno matematično dejstvo, ki izhaja iz te situacije, je to, da je zmnožek $N_W \times N_M$ vedno večji kot nič. Pravzaprav lahko dokažemo, da je konstantno $R > 0$, tako da je zmnožek $N_W N_M \geq R$. In ta konstantni R je neodvisen od posameznih valovnih oblik. Tehnično govoreno, je specifična vrednost R odvisna od posameznih enot, ki so zajete v problem, in za nas ni preveč pomembna. Pomembno je le to, da je R vselej določen od teh enot in je zmeraj večji od nič. V matematičnem žargonu se temu razmerju med N_W in N_M reče teorem spektralnega področja, v preprostem jeziku pa zgolj odkriva dejstvo, da od dveh prizm, ki ustrezata sorodnim valovnim oblikam (odtod sorodne lastnosti) ne ena ne druga ne more razstaviti iste družine valovnih oblik X do poljubno podrobne in natančne ravni. Vedno je neka ireduktibilna raven robotosti v skupni razstavitvi družine X, s skupno negotovostjo v splošni razstavitvi, ki jo od spodaj omejuje R. Znamenito Heisenbergovo načelo nedoločnosti je neposredna posledica problema spektralnega področja, ki velja za katerikoli dve prizmi, ustrezajoči sorodnima družinama valovnih oblik W in M ter tretji družini X. Pa si pogledjmo zakaj.

Za Heisenbergovo načelo nedoločnosti na splošno velja, da govori o ireduktibilni motnji oziroma nedoločljivosti, ki jo v meritev ene lastnosti vnaša "vdor" merilne naprave, kadar merimo kako drugo lastnost. Da bi ponazorili to zavajajočo predstavo, predpostavimo, da imamo kroglo, ki se vali vzdolž ravne črte, in bi radi izmerili njen trenutni položaj. To bi lahko

storili recimo tako, da bi kroglo fotografirali in tako "zamrznili" njen položaj v nekem trenutku. Toda da bi to storili, moramo kroglo zadeti s fotoni, da sploh lahko dobimo sliko, ti fotoni, pa krogli nujno podelijo nekaj energije in tako v kritičnem trenutku za malenkost spremenijo njeno hitrost. Temu lahko sicer ugovarjamo, češ da foton ali dva nista pomembna, kar po svoje celo drži - vsaj za običajne nogometne ali baseballske žoge. Če pa je ta "žoga" elektron ali kak drug kvantni objekt, pa fotonov zadetek še kako vpliva na žogino hitrost in smer njenega gibanja. Končni sklep celotnega tega razmišljanja je, da čim natančneje hočemo izmeriti položaj žoge, s tem večjo nedoločljivostjo se moramo pri svojih meritvah sprizniti. To pa je, mimogrede povedano, prečiščeno bistvo splošno uveljavljenega razumevanja Heisenbergove nedoločenosti: dveh sorodnih lastnosti ne moremo obeh hkrati natančno izmeriti, niti tidve lastnosti ne moreta imeti v istem trenutku trdno določenih vrednosti.

Prav zaradi te slikovite, lahko umljive misli, da vsaka meritev po vsem sodeč nujno pomeni fizikalno motnjo za predmet merjenja, se je v svetu onkraj fizike prijala ideja, da je *vzrok* Heisenbergove nedoločenosti mogoče pripisati samemu dejanju merjenja. Da bi ponazorili to uveljavljeno stališče, mi dovolite, da navedem odlomek iz neke pred nedavnem izšle poljudne knjige, ki naj bi opisovala načelo nedoločenosti:

V subatomske svetu s samim dejanjem merjenja spremenimo sistem, ki ga merimo, kar je zaobjeto v tako imenovanem Heisenbergovem načelu nedoločenosti. To načelo nam pravi: če se odločimo zmeriti eno kvantiteto (npr. položaj elektrona), neobhodno spremenimo sam sistem in potemtakem ne moremo več zanesljivo določiti drugih kvantitet (npr. tega, kako hitro se ta elektron giblje).

Ta razlaga je kratko malo zgrešena. Če pustimo ob strani dejstvo, da vsaka meritev ne zahteva fizične interakcije med merilno napravo in merjenim sistemom, zgoraj opisana razlaga velja samo tedaj, kadar gre za lastnosti, ki smo jih imenovali sorodne. Tako, na primer, ni nobenih posebnih težav (vsaj načeloma) pri poljubno natančnih hkratnih meritvah položaja in energije delca, saj položaj in energija nista sorodni lastnosti. Ker je zdaj očitno, da fizični akt merjenja sam po sebi nima nič opraviti s *povzročanjem* nedoločljivosti merjenja, ki jo omenja Heisenberg, kaj je tedaj temeljni vzrok za to presenetljivo načelo nevednosti? Na podlagi tega, kar smo že zapisali, se bo pregovorno tenkočutnemu bralcu zdaj že

jasnilo, da je poglavitni vzrok zanjo teorem spektralnega področja. Naj na hitro orišem to trditev.

Recimo, da bi radi izmerili kako lastnost A , na primer položaj. Če se spet zatečemo k svoji prisposobi s prizmo, zdaj že vemo, da ima lastnost A svojo posebno prizmo. V luči dosedanjega razpravljanja tudi že vemo, da obstaja neka družina valovne oblike A , ki je povezana z lastnostjo A . Za nameček in zastoj poleg tega dobimo še sorodno lastnost V , ki ima svojo posebno prizmo in svojo družino valovne oblike V . Teorem spektralnega področja nam pove, da če je X sploh kaka izmed družin valovnih oblik, ki ustreza svoji lastni lastnosti X , in če pošljemo družino X skozi prizmi A in V , morata "mavrici", ki nastaneta, zadostiti razmerju, ki je v bistvu v tem, da, če je v eni izmed mavric veliko barv, jih je v drugi le malo, in obratno. Tu ne smemo prezreti dejstva, da je število barv, ki prihaja iz prizme, obratno sorazmerno s tem, kako uspešna je prizma pri tem, da določa (t.j. meri) vrednosti lastnosti X . Toda ker to obratno sorazmerje velja za *katerokoli* družino valovnih oblik X , t.j. za katerokoli lastnost X , recimo, da $X = A$. V tem primeru bomo s tem, da pošljemo družino valovnih oblik za A skozi njeno lastno prizmo, seveda dobili mavrico z zgolj majhnim številom barv, saj je prizmi A namenjeno, da stori prav to, ko se sooči z družino valovnih oblik A . Toda iz teorema spektralnega področja zdaj sledi, da s tem, ko pošljemo sorodno valovno obliko V skozi prizmo A , dobimo mavrico z *maksimalnim* številom barv; t.j., prizma A sploh ne bo mogla določiti vrednosti lastnosti V ! Trditev seveda ostane ista, če zamenjamo vlogi A in V in namesto tega vzememo $X = V$. Zadrega je v tem, da imamo samo eno prizmo, s katero izvršimo svojo razstavitev, in ta prizma se imenitno obnese zgolj pri razstavljanju valovne oblike, ki je njenega tipa, strašansko slabo pa pri razstavljanju valovne oblike, ki ji je sorodna. To pa je tudi pravi smisel Heisenbergovega načela nedoločenosti, in zdaj bi že moralo biti jasno, zakaj vsaj v teoriji ni nikakršne ovire za popolnoma natančno hkratno merjenje dveh lastnosti, ki si nista v sorodu. Ker se teorem spektralnega področja nanaša samo na sorodne lastnosti, tega teorema sploh ni, če lastnosti, ki nas zanimata, nista sorodni, potemtakem pa tudi Heisenbergove nedoločenosti ne. Zdaj, ko smo se poklonili Heisenbergovemu geniju, pa se podajmo na drugi gorski vrh - na Problem kvantne interpretacije.

Vrh prve gore je bil, kot smo videli, ves nasmeten s problemi merjenja, o katerih smo ravnokar govorili. Ta vprašanja se vsa nanašajo na pomen opazovanja in na to, kakšno znanje o dinamičnih lastnostih kvantnega objekta nam opazovanje lahko prinese. V nasprotju s tem je na vrhu druge kvantne gore razmetana cela rešta problemov, ki zadevajo lastnosti kvantnega objekta, kadar *ni* merjen. Skratka, na njem naletimo na vprašanje: Do katere mere ima kvantni objekt katerekoli dinamične lastnosti, kadar skaklja naokoli v svoji pražnji obleki, blažen, ker ga nihče ne opazuje? Tako kvantna teorija kot eksperimentalno kvantno dejstvo zagovarjata stališče, da se kvantni objekt, kot je elektron, vede kakor val, kadar ni merjen, in kakor delec, kadar poteka meritve. Zatorej lahko pogloblitno vprašanje postavimo takole:

PROBLEM KVANTNE INTERPRETACIJE

Kakšna je resnična "narava" nemerjenega kvantnega objekta?

Kaj tu menimo s pojmom *narava*, bomo najlažje razumeli, če si bomo ogledali - recimo temu - ortodoksne in reakcionarne šole pojmovanja tega interpretacijskega problema.

Ortodoksni pogled

1. Valovna funkcija daje popoln opis kateregakoli *posameznega* kvantnega objekta.
2. Vsi kvantni objekti, ki jih predstavlja ena in ista valovna funkcija, so fizikalno enaki.
3. Podatka o nemerjenem objektu, ki manjka opazovalcu, kratko malo ni in ga torej ni mogoče zvedeti.
4. Zapažene razlike med enakimi nemerjenimi objekti gredo na račun inherentne, t.j. kvantne naključnosti objektov.

1. Valovna funkcija daje zgolj statistični opis *skupine* kvantnih objektov, odtod torej neizogibni nepopoln opis o kateremkoli posameznem objektu.
2. Kvantni objekti, ki jih predstavlja ena in ista valovna funkcija, nemara niso fizikalno identični.
3. Opazovalčevo nepoznavanje lastnosti nemerjenega objekta gre na račun učinka določenih "skritih" variabel, ki jih kvantna teorija skriva pred pogledi.
4. Objekti z isto valovno funkcijo lahko po opazovanju kažejo razlike, saj so bili fizikalno različni že pred meritvijo.

Tiste, ki prisegajo na reakcionarno veroizpoved, često imenujejo teoretiki *skritih variabel*, in sicer iz preprostega razloga: oklepajo se klasičnega pogleda na resničnost. Njihov kredo je, da vsa nedoločnost vrednosti lastnosti izgine, kakor hitro spoznamo lastnosti in vrednosti teh skritih variabel, in tedaj se kvantni objekt nič več ne razlikuje od newtonskega delca. Poglavitni nagib za takšno videnje resničnosti se skriva v želji, da meritvenih postopkov ne bi več postavljali na piedestal, ki uživa posebne časi med nepregledno množico fizikalnih dejanj, ki bi jih stvarstvo utegnilo dopustiti. Ključna predpostavka, ki ločuje ta dva pogleda na resničnost, je druga točka na obeh seznamih: nestrinjanje glede tega, ali obstaja izomorfná korespondenca med "ljudsko" fizikalno resničnostjo dinamičnih lastnosti objektov in težko ujemljivo matematično resničnostjo valovnih funkcij.

Preden stopimo pred sodni zbor, bi bilo po mojem dobro pripomniti, da velika večina fizikov ni ne ortodoksnih ne reakcionarnih, ampak pragmatičnih. Tipični fizik iz laboratorija si kratko malo ne belí glave s temi ontološkimi vprašanji in v kvantni teoriji vidi zgolj "stroj" za izdelavo predvidevanj za svet fenomenov. Zato jim naša dva gorska vrhova meritvenega oziroma interpretacijskega problema prav nič ne pomenita, saj so vsi zavzeti s čarobno deželó globoke realnosti, ne pa s prašnimi ploskvami opaženih fenomenov. Dokler lahko ta kvantni stroj uporablja za opisovanje in predvidevanje rezultatov svojih eksperimentov, je povprečen fizik natanko takšen kot povprečen lastnik avtomobila: malo mu je mar, kako ta

čarovnija deluje. Vedeti hoče le to, katere vzvode mora premikati in katere gumbje vrteti, da bo prišel iz kraja A v kraj B. In medtem ko je v svetu fenomenov takšen odnos plodovit, nas pri razumevanju tega, kakšna čudesa se skrivajo za delovanjem tega stroja, prav nikamor ne pripelje. Ravno na tej ravni je treba bojevati bitke, strategije, ki jih je treba za to uporabiti, pa so povsem odvisne od odnosa, ki ga vodje odprave zavzamejo do tehtanja naši dveh vrhov, Gore meritve in Gore interpretacije. Preden prepustimo mesto različnim hribolazcem in zapisu o tem, s kakšnimi strategijami se skušajo prikopati do vrhov, na hitro preglejmo zavidanja vredno besedišče, ki smo ga uvedli v prejšnjih poglavjih. Poglavitni pojmi so na kratko povzeti v spodnjem okviru.

IZRAZI IN POJMI

KVANTNI OBJEKT: poljubno velik objekt, ki se vede kot val in hkrati kot delec, na kvantni način.

STATIČNA LASTNOST: lastnost kvantnega objekta, ki se s časom ne spreminja; na primer masa, naboj in spin.

DINAMIČNA LASTNOST: s časom spreminjajoča se lastnost kvantnega objekta, kot so položaj, hitrost, energija in usmeritev osi vrtenja.

VALOVNA FUNKCIJA: matematični objekt z vedenjem vala, ki zaobjema vse lastnosti kvantnega objekta.

DRUŽINA VALOVNE OBLIKE: zbirka (ponavadi neskončna) valovnih oblik, ki imajo skupne nekatere značilnosti, spričo katerih so lahko vse povezane z eno dinamično lastnostjo.

PROBLEM MERITVE: vprašanje kako in kdaj dejanje opazovanja "poruši" valovno funkcijo.

PROBLEM INTERPRETACIJE: opredeljevanje narave kvantnega objekta, kadar je v svojem nemerjenem stanju.

NAČELO NEDOLOČENOSTI: Heisenbergova trditev, da sorodne lastnosti ne morejo bi hkratio merjene poljubno natančno.

SKRITE VARIABLE: predpostavljene variable, ki so opazovanju prikrite in katerih vrednosti, če bi jih poznali, bi pojasnile nedoločenoost meritve.

Zdaj, ko imamo ob sebi ta leksikonček, prepustimo parket tožilstvu in njegovim pričam, ki trdijo, da v objektivni, od opazovalcev neodvisni resničnosti takih reči sploh ni.

ROMANTIČNE RESNIČNOSTI

Nedaleč od mojega starega stanovanja v središču Dunaja stoji ena izmed tistih robotih, z žaganjem nastlanih študentskih pivnic, ki se ponaša s tem, da toči stoeno znamko piva z vseh koncev sveta - in vse so mokre! Kdaj pa kdaj, k sreči bolj poredko, se zgodi, da ta lokal pritegne zanimanje mojih ameriških gostov, da zaidejo vanj in poskusijo to ali ono pivo. Najrajši bi jih od tega odvrnil, a pravila gostoljubja seveda zahtevajo, da se vendarle prebijem z njimi skozi oboke te zakajene špelunke, vsaj za pinto ali dve. Da bi čim bolj ublažil posledice neprijetnega položaja, ob takih priložnostih svoj pivski novec naložim v kolikor mogoče plodovito naložbo, in sicer tako, da naročim danski strup po imenu Carlsberg, dopovedujoč si, da s tem oddajam vsaj droben volilni glas za znanost. Kako to, da za znanost, boste vprašali. No ja, v nasprotju s konkurenco, ki svoje propagandne denarce zapravlja za pokroviteljstvo raznih prenosov poklicnih nogometnih tekem, avtomobilskih dirk ali kake druge mačistične vrste dejavnosti, Carlsberg investira v kvantno teorijo! Natančneje, Carlsberg je investiral v Nielsa Bohra, duhovnega očeta vseh kvantnih teoretikov, in ta Niels Bohr je to Carlsbergovo velikodušnost (nič manj kot dokaj razkošno graščino) izkoristil za to, da je vanjo namestil inštitut za teoretsko fiziko v Kopenhagnu, ki je bila vsem kvantnim teoretikom cela desetletja za nekakšno Meko. To, kar je prišlo iz Bohrovega inštituta, med fizikalno srenjo še vedno velja za ortodoksnost, kadar gre za problem meritve in interpretacije, zatorej je primerno, če svoj zapis o tem, čemur sem rekel *romantične resničnosti*, začnemo z razmislekom o tem, čemur danes ponavadi pravimo kopenhagenska interpretacija.

Preden orišemo to kopenhagensko zadevščino, mi dovolite, da pripravim terminološko prizorišče. Vse priče tožilstva bodo zastopale resničnosti, ki so "romantične", v tem smislu namreč, da prihajajo naravnost izpod domišljjskega romanopiščevega peresa - in so torej neverjetne. Romantične resničnosti so namreč tisto, kar berete, ko preletavate razne člančiče iz nedeljske priloge, ki govorijo o kvantni teoriji kot osnovi za

misticizem, telepatijo, paralelne svetove, dialektična, spremenjena stanja zavesti, astralne projekcije, meditacijo, piramidalno moč, vedeževanje iz tarota in še vse druge podrazdelke okultnega, ki jih lahko najdete v svoji priljubljeni knjigarni. Kdo bi lahko ob imprimaturju takšnih razumskih genijev, kot so bili Bohr, von Neumann, Wigner, Heisenberg in Schroedinger, ošteval okultiste, da so si prilastili vsaj obliko, če že ne vsebino, čudaških pogledov teh velikih romantikov na to, kaj je v resnici kaj. Tule bom skušal ostati v mejah problemov meritve in interpretacije, kot sem ju orisal zgoraj, toda če bo bralec opazil, da je pisec sem in tja zašel s poti v smeri okultnega, bo to samo zaradi tega, ker so romantične resničnosti, na katere napeljujejo kvantna dejstva, v resnici tako zelo nenavadne, da je včasih težko ločiti resno znanost od up zbujujoče in hkrati brezupne špekulacije. Ob vseh teh izrečenih demantijih je zdaj torej vrsta na Mali morski deklici in kopenhagenskem Tivoliju, da pričata za našega prvega romantika, Nielsa Bohra.

KOPENHAGENSKA INTERPRETACIJA

Globoke resničnosti ni

Bohrovo stališče do resničnosti je preprosto: globoke resničnosti ni. To je vse. Sploh nikakršne globoke resničnosti. Ta trditev pomeni, da kvantni objekti v svojem nemerjenem stanju dejansko nimajo nobenih dinamičnih lastnosti. V nasprotju s pragmatiki, ki bi nemara rekli, da je vprašanje o obstoju takšnih lastnosti kratko malo nesmiselno, gre kopenhagenska interpretacija, ki jo je razvil Bohr, precej dlje. Kopenhagnovci pravijo, da takšne lastnosti dejansko ne obstajajo. Ali natančneje, vse lastnosti, ki jih utegnejo imeti objekti, so *kontekstualne*: odvisne so od situacije merjenja, zato jih ni mogoče pripisati objektu neodvisno od merilne naprave in dejanja meritve. Iz te trditve je izšlo znamenito Bohrovo komplementarno načelo, ki pravi, da je to, ali objekt kaže lastnosti vala ali pa lastnosti delca, odvisno od situacije merjenja, ne pa zgolj od objekta samega. Z drugimi besedami, Heisenbergovo načelo nedoločenosti je bistvena lastnost Narave, opazovalec, merilna naprava in sistem, ki se meri, pa sestavljajo celoto, ki je ni mogoče deliti. Ali bolj prozaično, idejo o komplementarnosti vala-

delca bi lahko izrazili kar z Bohrovo izjavo: "Nasprotje velike resnice je tudi velika resnica."

Odkod potem te lastnosti, če pri nemerjenih objektih sploh ne obstajajo? Če so prisotne, kadar je objekt merjen, potem lahko izhajajo, kot pravijo kopenhagnovci, zgolj iz dejanja merjenja samega. Ali drugače povedano, za kopenhagnovce dinamične lastnosti niso ne lastnost kvantnega objekta ne merilne naprave samih po sebi, temveč lastnost *skupnega razmerja* med objektom in napravo. Merjenje je potemtakem nekaj takšnega kot nitroglicerin: ne dušikova kislina ne glicerin sama po sebi nista eksplozivna, toda če ju spravimo skupaj - BUM! To povzema tudi kopenhagenski pogled na lastnosti. Spravi skupaj objekt in merilno napravo, in - BUM! - dobiš lastnosti.

Kopenhagenski pogled ima več pomanjkljivosti in niti ne največja med njimi je dejstvo, da pripisuje prednostno vlogo merilni napravi. Kar zadeva problem meritve, kopenhagnovci vse skrivnosti zrušitve valovne funkcije umeščajo ravno na mejo med kvantnim objektom in merilno napravo. To pa ima za posledico nejasen položaj, v katerem sta prisiljena vzajemno delovati dva radikalno različna tipa sistemov: *klasična* merilna naprava in *kvantni* objekt. Tako kopenhagenski pogled problema meritve pravzaprav sploh ne rešuje, temveč ga zgolj pometa pod preprogo, na tisto mesto, ki je opazovalcem nedostopno - v notranjost same merilne naprave. Kar pa se tiče problema interpretacije, so kopenhagnovci jasni: nemerjeni kvantni objekt nima lastnosti; ergo, pod svetom fenomenov ni nobene globoke resničnosti. Po besedah Davida Mermina tradicionalni kopenhagenski pogled odgovarja Einsteinu, rekoč: "Lune sploh ni, če je ne pogledaš." Dodati je treba, da bi lahko v luči bolj nedavnih dodelav kopenhagenskega pogleda (W. Zurek in drugi) ta sklep omilili v: *mogoče* Lune sploh ni.

Naj se še tako čudno sliši, a kljub tem velikim pomanjkljivostim je kopenhagensko stališče med fiziki vse do današnjega dne ohranilo veljavo splošno sprejete modrosti. Eden izmed razlogov je nedvomno neznansko spoštovanje, ki ga uživa Bohr, pa tudi dejstvo, da je njegov inštitut zaoral ledino v tej "resnicorodni" poljani. Nič manj pomemben razlog pa je tudi trdo matematično dejstvo, ki ga je dokazal Neumann in ki podpira kopenhagensko stališče. Zanimivo je, da je sam Neumann, čeravno so se kopenhagnovci obesili na njegov izsledek kot na dokaz za svoj prav, bolj nagibal k naši naslednji romantični resničnosti, k šoli zavesti.

Opazovalčeva zavest ustvarja resničnost

Na shizofreničnost, s katero je kopenhagensko gledanje razdvajalo klasično-kvantno, se je Neumann odzval s trditvijo, da je treba tako merilno napravo kot kvantni objekt obravnavati kot kvantna sistema. Razvijajoč to simetrijo, je Neumann leta 1932 v razpravi *Die Mathematische Grundlagen der Quantenmechanik* izdelal elegantno matematično osnovo za kvantne fenomene. V tem avtoritativnem delu je von Neumann pokazal, da svet, če so predvidevanja kvantne mehanike pravilna, ne more biti narejen iz običajnih objektov, ki bi vsebovali vrojene lastnosti. Zato svet pravzaprav tudi ne more biti sestavljen iz kombinacij *neopazljivih* običajnih objektov.

Ta sklep je iz igre z resničnostjo, kot kaže, za vselej pregnal kakršnokoli teorijo o skritih variablah. Za kakšen pregon gre, bomo podrobneje spregovorili v nadaljevanju. Kot smo malo prej pripomnili, so po tem neomajnem dejstvu kopenhagnovci nemudoma planili in si ga prisvojili kot nesporno matematično osnovo za svoje trditve. Toda svet kvantnih teoretikov ni nič manj zamotan in muhav kot svet kvantne teorije, zato te reči še malo niso bile tako jasne in razvidne, kot so se nadejali kopenhagnovci.

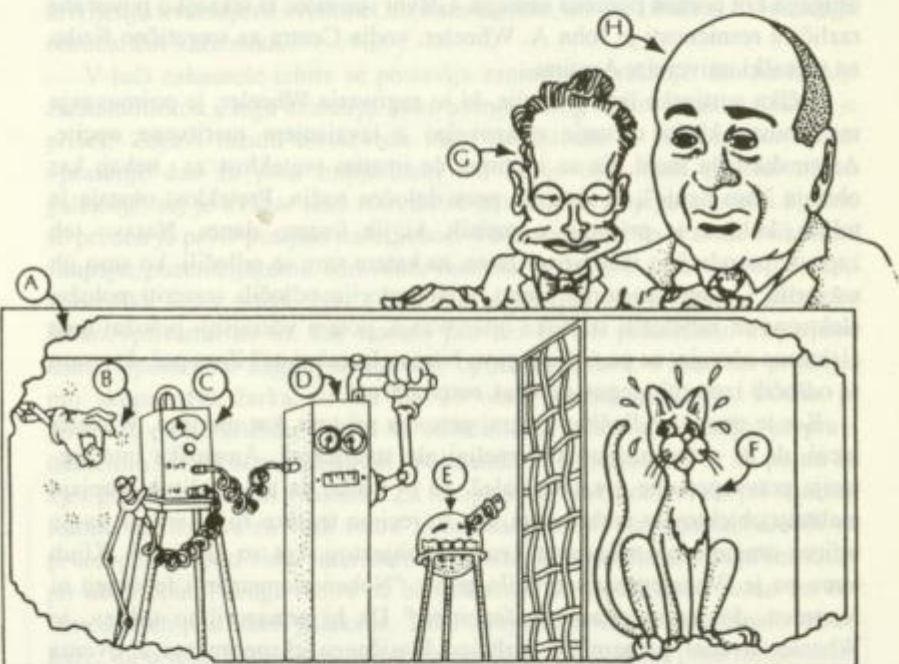
Spomnimo se, da je kopenhagensko stališče trdilo, da sta merilna naprava in kvantni objekt, ki naj bi ga izmerila, nesporno ločena in da naj bi se valovna funkcija zrušila nekje v njuni soseščini med njima. Neumann je hotel natanko določiti velikost te soseščine. Na začudenje in osuplost vseh je Neumann, ko je objekt in merilno napravo, s tem da ju je oba pojmoval kot kvantna objekta (v nekoliko idealiziranih okoliščinah), postavil na enako izhodišče, odkril, da lahko, vsaj glede na končne izsledke opazovanja, "zarezo" postavi, kjer se mu zljubi! S stališča problema meritve to pomeni, da se valovna funkcija lahko zruši v sistemu, v napravi ali pa kjerkoli med njima - kakor vam je všeč. V primeru merjenja dnevne sobe, ki smo jo nameravali obložiti s preprogo, bi to pomenilo, da je merjenje potekalo že tisti trenutek, ko smo se odločili za nakup preproge in smo že vedeli, da bo sobo treba izmeriti, ali pa tisti trenutek, ko je dejanska meritev vstopila v našo zavest, oziroma v kateremkoli trenutku vmes.

Ta izsledek je bil zares pretresljiv, zato se je Neumann osredotočil na edino vsaj malce vprašljiv (t.j. vprašljiv s strogega znanstvenega stališča) člen v celotni meritveni verigi: človeški um. Čeravno tega nikdar ni izrecno zapisal, pa lahko na podlagi njegovih številnih prilik in pripomb v zvezi s to zadevo sklepamo, da ga je ta "teorem zarez" prisilil, da se je zatekel k človeški zavesti, ki naj bi bila dokončni "rušilec" valovne funkcije. V tem poslednjem pribežališču kvantnih teoretikov sta se von Neumannu pridružila še dva njegova srednjeevropska sotrpina, Eugene Wigner in Erwin Schroedinger, ki sta skupaj zvarila verjetno najznamenitejši in najslikovitejši miselni eksperiment iz analov kvantne teorije - Schroedingerjevo mačko in Wignerjevega prijatelja - da bi ponazorila težavnost problematike. Schroedinger naj bi ponazoril globokosežno nenavadnost valovne funkcije s popolnim opisom makroskopskega objekta, kakršen je mačka. Shema obeh eksperimentov je prikazana na sliki 7.6.

V eksperimentu nastopa zapečaten in izolirana škatla (A), ki vsebuje radioaktiven vir (B). Ta vir ima 50-odstotno možnost, da sproži Geigerjev števec (C) med potekom eksperimenta in s tem sproži mehanizem (D), ki povzroči, da kladivo razbije stekleničko pruske kisline (E) in tako ubije mačko (F). Opazovalec (G) mora odpreti škatlo, da bi razrušil valovno funkcijo na eno izmed dveh možnih stanj (mačka = MRTVA, mačka = ŽIVA). Drugi opazovalec (Wignerjev prijatelj) (H) pa je potreben zato, da poruši valovno funkcijo večjega sistema, ki sestoji iz prvega opazovalca (G), mačke (F) in opreme (A-E). Težava pri tem je, da zdaj prvotni opazovalec (G), Wignerjev prijatelj (H) in aparat (A-E), da o mački ne govorimo, sestavljajo nov sistem, ki pa nemara tudi sam potrebuje svojega "znanca", da bo porušil *njegovo* valovno funkcijo, in tako naprej.

Wigner ta eksperiment razlaga s trditvijo, da kvantna teorija odpove, kadar je vključena opazovalčeva zavest. Za Wignerja je njegova lastna zavest temeljna resničnost, stvari v svetu "tam zunaj" pa niso dosti več kot koristne konstrukcije, sestavljene iz njegovih preteklih izkušenj, ki so se nekako zakodirale v njegovo zavest. Na tej sliki resničnosti trenutek, ko informacija o opazovanju vstopi v opazovalčevo zavest, nastopi takrat, ko se matematična valovna funkcija zruši v fizikalno realnost. Kljub veliki veljavi zagovornikov te razlage pa večina današnjih fizikov meni nekako tako, kot se je posrečeno izrazil Hawking, ko je dejal: "Kadar slišim za Schroedingerjevo mačko, sežem po puški." S to nedvoumno izjavo

zavračanja od zavesti ustvarjene realnosti, ki jo je izrekel prvi mož sodobnih kozmologov, se poslovimo od starodavnega sveta Kopenhagna, Budimpešte in Dunaja ter skočimo čez Atlantik v hribovito deželo srednjega Teksasa, poiskat svojo naslednjo romantično tekmičo.



SLIKA 7.6. Eksperiment s Schroedingerjevo mačko in Wignerjevim prijateljem

AUSTINSKA INTERPRETACIJA

Resničnost ustvari opazovalec

Teksačani že od nekdaj, čeravno svojo državo imenujejo Država samotne zvezde, vse počno velikopotezno, tako ni nič čudnega, da se ta "samotna zvezda", če se na dnevnem redu znajde ustvarjanje resničnosti, čarovno spremeni v celotno vesolje sijočih objektov, katerega središče ni nič drugega kot pomen pomena samega. Glavni snovalec te teksaško povečane različice resničnosti je John A. Wheeler, vodja Centra za teoretično fiziko na teksaški univerzi v Austinu.

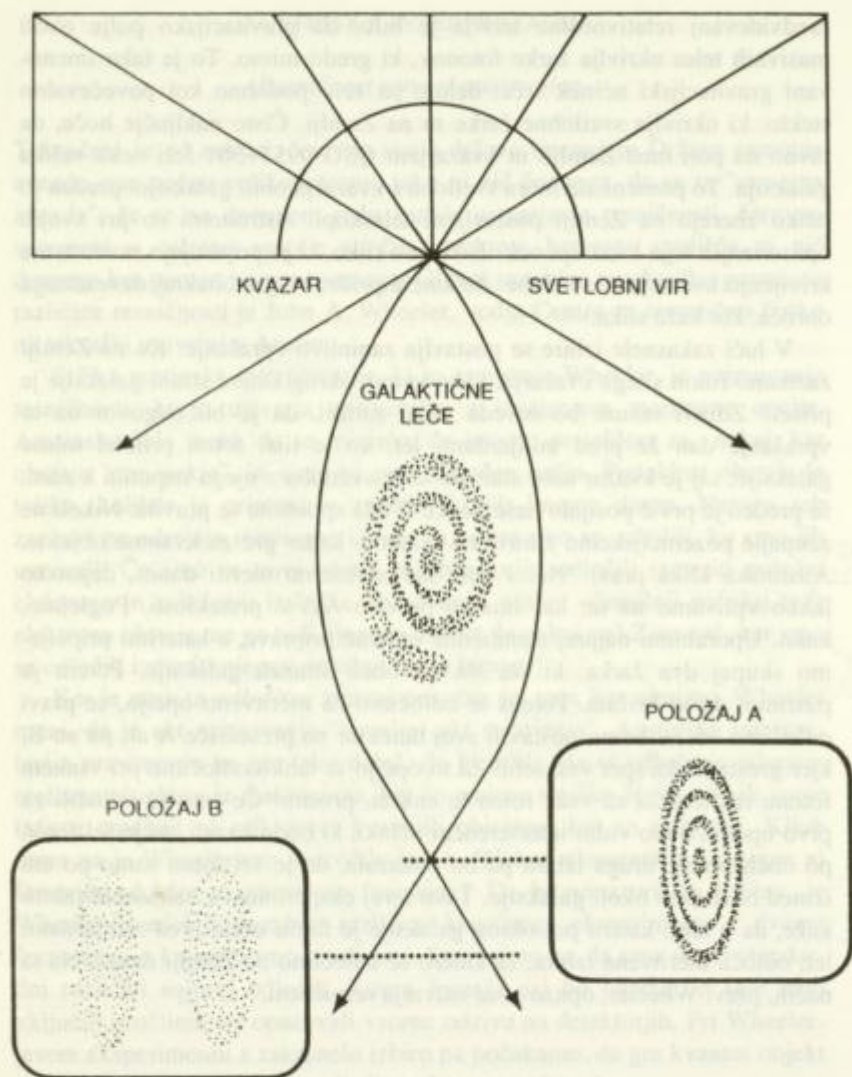
Srčika austinske interpretacije, ki jo zagovarja Wheeler, je pojmovanje resničnosti, ki jo ustvarja opazovalec z izvajanjem meritvene opcije. Austinska šola meni, da se motimo, če imamo preteklost za nekaj, kar obstaja "tam nekje", in sicer na prav določen način. Preteklost obstaja le toliko, kolikor je prisotna v zapisih, ki jih imamo danes. Naravo teh zapisov pa odredjajo meritvene izbire, za katere smo se odločili, ko smo jih ustvarili. Če smo se torej včeraj v laboratoriju odločili izmeriti položaj elektrona in zabeležili izsledke opazovanja, potem včerajšnji položaj tega elektrona obstaja, ne pa tudi njegova hitrost. In zakaj ne? Zato pač, ker smo se odločili izmeriti njegov položaj, ne pa hitrost.

Ker je prav ta *odločitev* zmeraj prisotna pri tem, kar merimo, Wheeler meni, da je akt opazovanja "temeljni akt stvarjenja". Austinska interpretacija pravzaprav ne gre tako daleč, da bi trdila, da te odločitve odredjajo realiteto objektov iz makrosveta, kot so recimo teniške žoge, ampak svoje trditve omejuje na mikrosvet kvantnih objektov, kot so elektroni. Kljub temu pa je Wheelerjevo sporočilo jasno: "Noben elementarni fenomen ni fenomen, dokler ni opazovan fenomen." Da bi ponazoril to trditev, je Wheeler uvedel pomembno različico klasičnega eksperimenta z dvema špranjama, o katerem smo pisali prej. Spomnimo se, da smo se pri standardni različici najprej odločili, katera špranja naj bo odprta, in šele nato vključili prožilnik ter opazovali vzorec odziva na detektorjih. Pri Wheelerjevem eksperimentu z zakasnelo izbiro pa počakamo, da gre kvantni objekt skozi špranji in se šele nato odločimo, katera naj bo odprta.

Da bi bili jasnejši, si zamislite sprejem svetlobe z daljnega točkastega vira (kvazarja) na Zemlji, kot kaže slika 7.7. Eno izmed pomembnih

predvidevanj relativnostne teorija je bilo, da gravitacijsko polje okoli masivnih teles ukrivlja žarke fotonov, ki gredo mimo. To je tako imenovani gravitacijski učinek leče, deluje pa zelo podobno kot povečevalno steklo, ki ukrivlja svetlobne žarke tu na Zemlji. Čisto naključje hoče, da ravno na poti med Zemljo in kvazarjem QSO 0957+561 leži neka velika galaksija. To pomeni, da mora svetloba s kvazarja obiti galaksijo, preden jo lahko zberejo na Zemlji postavljeni teleskopi. Astronomi so pri svojih opazovanjih tega kvazarja odkrili dvojno sliko, ki jo pripisujejo ravno temu krivljenju kvazarjeve svetlobe, do katere pride, ko gre obakraj ozvezdnega obroča, kot kaže slika.

V luči zakasnele izbire se postavlja zanimivo vprašanje: Ko na Zemlji zaznamo foton s tega kvazarja, kako vemo, okrog katere strani galaksije je prišel? Zdravi razum bo seveda takoj zatrdil, da je bil odgovor na to vprašanje dan že pred milijardami let, ko je tisti foton priletel mimo galaksije, saj je kvazar tako star, da se je svetloba z njega napotila k nam, še preden je prvič posijalo naše Sonce. Toda spomnite se pravila: Nikoli ne zaupajte pozemeljskemu zdravemu razumu, kadar gre za kvantne objekte. Austinska klika pravi "Ne, s tem, kar sklenemo meriti danes, dejansko lahko vplivamo na to, kar imamo pravico *reči* o preteklosti. Poglejmo, kako. Uporabimo najprej standardne optične priprave, s katerimi pripeljemo skupaj dva žarka, ki sta šla ob obeh straneh galaksije. Potem ju pustimo, da se križata. Potem se odločimo za meritveno opcijo, se pravi odločimo se, ali bomo postavili svoj detektor na presečišče A ali pa na B, kjer gresta žarka spet vsaksebi. Za to opcijo se lahko odločimo pri vsakem fotonu različno, a za vsak foton le enkrat, prosim! Če smo se odločili za prvo opcijo, bodo vidni interferenčni učinki, ki bodo kazali, da je šel foton po obeh poteh: druga izbira pa bo pokazala, da je šel foton samo po eni izmed obeh poti okoli galaksije. Tako torej eksperiment z zakasnelo izbiro kaže, da o tem, katero pot okrog galaksije je foton ubral pred milijardami let, odloča meritvena izbira, za katero se odločimo na Zemlji danes. Na ta način, pravi Wheeler, opazovalec ustvarja resničnost.



SLIKA 7.7. Eksperiment z galaktično zakasnelo izbiro

Takoj pa moramo pripomniti, da austinska interpretacija zagovarja od *opazovalca*, ne od zavesti ustvarjeno resničnost. Austinski pogled se od kopenhagenskega resda pomembno razlikuje, vendar še vedno sprejema nekatere izmed ključnih vidikov Bohrovega stališča. Poglavitno je, da se šoli strinjata, da imajo fiziki nedvoumen dostop zgolj do dokončnih rezultatov merjenja. Za Wheelerja je bistvo eksistence (resničnosti) pomen, bistvo pomena pa je komunikacija, opredeljena kot skupni produkt vseh izsledkov, ki so na voljo tistim, ki komunicirajo. Na ta način pomen temelji na dejanju, se pravi na odločitvah, ki izbirajo med komplementarnimi vprašanji in pri razločevanju vprašanj. Če vse te člene staknemo, dobimo austinsko interpretacijo resničnosti, ki jo ustvarja izvajanje opcij kvantne meritve.

Opiranje na opazovalca (ki da ustvarja resničnost) je seveda tudi del von Neumann-Wignerjeve zavestnostne šole o romantičnih resničnostih. Vendar so Teksačani zelo nedvoumni v svojih trditvah, da njihova vrsta resničnosti ne potrebuje posebne vloge zavesti. Strinjajo se s kopenhagenskim pogledom, ki pravi, da je merilna naprava lahko vsakršna naprava, ki beleži kvantne fenomene, kar napeljuje na Wheelerjeve besede: "Nikar iz zavesti ne delajmo prvega pogoja za tisto, kar v kvantni mehaniki imenujemo elementarno dejanje opazovanja."

Če povzamemo austinsko stališče do dvojnega problema meritve in interpretacije, potem je stališče do narave nemerjenih kvantnih objektov jasno: ti objekti nimajo lastnosti, dokler niso izmerjeni; t.j., brez merjenja ni objektivne resničnosti. Kar zadeva problem meritve, se austinska interpretacija po vsem sodeč v marsičem ujema z interpretacijo kopenhagovcev: možnost se aktualizira tisti trenutek, ko je meritev zabeležena. V poskusu, da bi ta trenutek natanko določila, se austinska interpretacija sklicuje na komunikacijski postulat, ki po vsem sodeč navaja k sklepu, da se valovna funkcija zruši v trenutku, ko se elementarni kvantni proces konča, in sicer v nepreklicnem aktu amplifikacije. Ta akt komunikacije zaključí Wheelerjev pomenski krogotok eksistence, kot ga prikazuje slika 7.8. Tu se kvantni vidiki eksistence kažejo v "podzemeljskem" delu zanke, ki poteka nazaj od pomena k fiziki. Wheelerjev samonanašalni emblema za vesolje, ki ga slika ravno tako prikazuje, lepo povzema austinski pogled na vesolje kot eksperiment z zakasnelo izbiro, pri katerem eksistenca opazovalcev, ki vidijo, kaj se dogaja, daje otipljivo realnost vsemu drugemu.

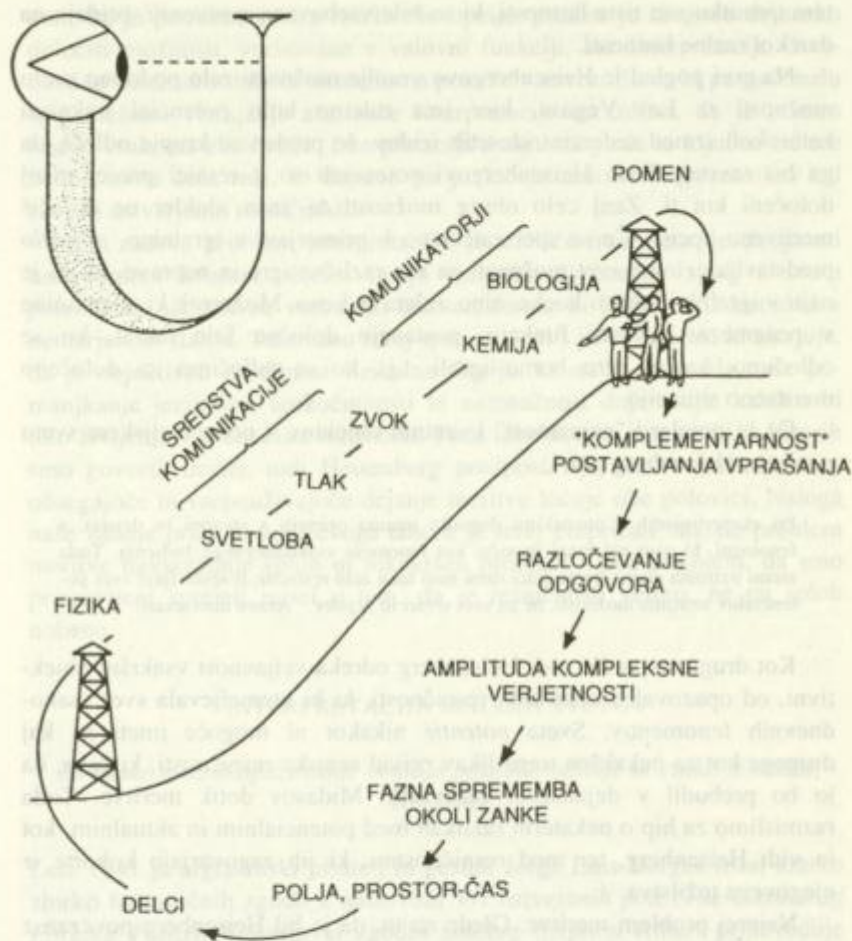
Zdaj bi že moralo biti očitno, da problemi jezika postajajo čedalje ostrejši, ko skušamo najti podobnost med pričevanjem romantičnih realistov s strani tožilstva in običajnimi podobami prostora, časa, snovi in vsega drugega. Eden izmed prvih, ki skuša premostiti to zev med jezikom in resničnostjo, je naša naslednja priča, Werner Heisenberg, ki zagovarja resničnost, v kateri je resnično kombinacija tega, kar bi utegnilo biti, in tega, kar je. Naj torej zapriseže.

INTERPRETACIJA DVOJNOSTI

Resničnost sestoji iz potencialnega in aktualnega

Nenehno poudarjamo, da kvantna valovna funkcija nekako zaobsega vse možne lastnosti, ki jih kak kvantni objekt lahko kaže - potem ko se dokončno lotimo meritve. Potem ko je cela leta razmišljal o Feynmanovem prepovedanem vprašanju, je Heisenberg naposled sklenil, da resničnost sestoji iz dveh ločenih svetov: iz sveta *potenciala* (*potentia*) in sveta *aktualnosti*, ki ju povezuje akt merjenja. Kako se njegovo videnje razlikuje od tistih, ki so jih izpričale dosedanje priče tožilstva, ki so tudi same požegnale akt merjenja?

Za Heisenberga je resničnost, kot jo razumemo tudi v vsakdanjem življenju, edinole svet aktualnosti, t.j. svet fenomenov. Toda ti fenomeni morajo biti iz nečesa sestavljeni, ali ne? In kaj je ta "nekaj"? V interpretaciji dvojnosti je ta "nekaj", se pravi ta temelj otipljive resničnosti goli potencial, težnja stvari, da se pojavljajo, kadar so opazovani fenomeni, na ta, in ne na neki drug način. Tako torej Heisenberg valovno funkcijo jemlje kot nekaj samoumevnega, rekoč, da to varljivo območje potencialnega obsega "snov", iz katere so v zadnji instanci oblikovane reči, kot so noži, vilice, krožniki, mize, stoli in napol pečeni zrezki. Se pravi, da je neizmerjeni svet dejansko to, za kar ga kvantna valovna funkcija predstavlja: svet neuresničenega potenciala. V trenutku meritve se ena izmed teh tendenc



SLIKA 7.8. Wheelerjev pomenski krogotok

po nekem čarovnem ključu izkaže za bolj vznemirljivo življenjsko različico in se kot opazovani fenomen spremeni v svet aktualnosti. Ravno v

tem trenutku vse tiste lastnosti, ki so bile vsebovane v *potentii*, pridejo na dan kot realne lastnosti.

Na prvi pogled je Heisenbergovo vesolje možnosti zelo podobno svetu možnosti iz Las Vegasa, kjer ima ruletno kolo potencial pokazati katerokoli izmed sedemintridesetih izidov, še preden se krupje odloči, da ga bo zavrtil. Toda Heisenbergovi potenciali so v resnici precej manj določeni kot ti. Zanj celo obseg možnosti ni znan, dokler ne določiš meritvene opcije. Če se spet zatečemo k primerjavi z igralnico, *potentio* predstavlja celoten svet možnosti za vse različne igre in naprave, ki jih je najti v igralnici, kot so kocke, ajnc, ruleta in keno. Možnosti, ki so prisotne v posamezni valovni funkciji, postanejo določne šele takrat, ko se odločimo, katero igro bomo igrali, t.j., ko se odločimo za določeno meritveno situacijo.

Da bi poudaril "nerealnost" kvantnih objektov v podzemeljskem svetu *potentie*, Heisenberg pravi:

Pri eksperimentih z atomskimi dogodki imamo opraviti s stvarmi in dejstvi, s fenomeni, ki niso nič manj resnični kot fenomeni vsakodnevnega življenja. Toda atomi oziroma elementarni delci sami niso tako zelo resnični; ti sestavljajo svet potencialov oziroma možnosti, ne pa svet stvari in dejstev... Atomi niso stvari.

Kot drugi romantiki tudi Heisenberg odreka veljavnost vsakršni objektivni, od opazovalca neodvisni resničnosti, ki bi utemeljevala svet vsakodnevnih fenomenov. Sveta *potentie* nikakor ni mogoče imeti za kaj drugega kot za nekakšen trepetlikav privid sanjske resničnosti, ki čaka, da jo bo prebudil v dejanskost čarovniški Midasov dotik meritve. Toda razmislimo za hip o nekaterih razlikah med potencialnim in aktualnim, kot ju vidi Heisenberg, ter med resničnostmi, ki jih zagovarjajo kohorte iz njegovega tožilstva.

Najprej problem meritve. Glede na to, da je bil Heisenberg povezan z Bohrom in kopenhagensko šolo, bi si skoraj ne mogli misliti, da bi se njegovo stališče do zrušitve valovne funkcije kdove kako oddaljevalo od pravoverne kopenhagenske linije. In res interpretacija dvojnosti, tako kot kopenhagenska, austinska in "zavestnostna", trdi, da je akt merjenja dejansko nekaj nadvse posebnega. Vrh tega vse kaže na to, da je bil tudi Heisenberg ravno tako neodločen kot kopenhagnovci glede tega, kdaj natanko nastopi ta sveti trenutek. Res pa je, da njegovo stališče vztraja pri

tem, da je potrebna izbira meritvene opcije, preden je mogoče dejansko določiti možnosti, vsebovane v valovni funkciji, kar interpretacijo dvojnosti in austinsko stališče nemudoma poveže v zavezništvo, ki pa ga kmalu spet prelomi vztrajanje austinske interpretacije na trditvi, da je pomen bistvo vsakršne eksistence. Interpretacija dvojnosti glede te ključne trditve očitno nima česa reči, to dejstvo pa jo ločuje tudi od zagovornikov od zavesti ustvarjenih resničnosti.

Kar zadeva problem interpretacije, je stališče interpretacije dvojnosti nedvoumno: kvantni objekti imajo smiselno eksistenco zgolj v svetu *potentie* in nikakor ne vsebujejo ničesar, čemur bi lahko rekli lastnosti v nemerjenem stanju. Tako smo torej spet soočeni s pričevanjem, ki zatrjuje, da je objektivna resničnost fizikalna fikcija, ki sta jo ustvarila naše pomanjkanje jezikovne tenkočutnosti in nezmožnost dojemanja, kakšno bi bilo življenje v svetu čiste možnosti. Toda tako kot vsi romantiki, o katerih smo govorili doslej, tudi Heisenberg predpostavlja svet, v katerem vseobsegajoče in vsepoužívajoče dejanje meritve ločuje obe polovici. Naloga naše zadnje priče iz tožilčevega tabora je torej prepričati nas, da problem meritve navsezadnje sploh ni nikakršen problem - pod pogojem, da smo pripravljeni sprejeti misel o tem, da je resničnosti veliko, ne pa sploh nobene.

INTERPRETACIJA MNOGIH SVETOV

Za vsako možno opazovanje obstaja posebno vesolje in vsako je enako resnično

Leta 1941 je argentinski pisatelj in pesnik Jorge Luis Borges izdal kratko zbirko fantastičnih zgodb z naslovom *Vrt razvejanih poti* (*The Garden of Forking Paths*). V naslovni zgodbi sinolog Stephen Albert pripoveduje junaku Hsi P'engu o neskončnem labirintu Hsijevega prednika, ki po Albertovem pripovedovanju

časa ni imel za nekaj absolutnega in enovitega. Verjel je marveč v neskončen niz časov, v vrtoglavo rastočo, nenehno razpredajočo se mrežo razhajajočih in stekajočih se vzporednih časov. Ta časovna mreža - katere niti so se vsa ta dolga stoletja približevale druga drugi, se cepile in sekale ali pa tekle vsaksebi - so

zaobsegale vsakršno možnost. V večini teh možnosti ne obstajamo. V nekaterih obstajaš ti, jaz pa ne, v drugih pa jaz, in ti ne, spet v tretjih pa sva obadva.

Fantazmagorični Borgesovski svet je našel pot na častitljive strani *Reviews of Modern Physics* šestnajst let pozneje, ko je Hugh Everett III, Wheelerjev študent, objavil svojo doktorsko disertacijo, iz katere je izšla kvantna teorija, ki se dandanašnji imenuje interpretacija mnogih svetov.

Everett je izhajal iz istega izhodišča kot von Neumann, saj je tako kot on imel za kvantna objekta oboje: sistem, ki naj bi bil izmerjen, in merilno napravo za kvantna objekta. Toda Everett je, namesto da bi ga tako kot von Neumanna skrbelo, *kdaj* se zruši valovna funkcija, po domače rečeno, dejal: "Pozabimo na to razrušitev. Everettova teorija, ki to vodilo pripelje do logičnega sklepa, pravi, da kadarkoli sistem in merilna naprava vzajemno delujeta, se novi sistem, sestavljen iz obeh, *razcepi* na toliko kopij, kolikor je možnih izidov meritev. Če je torej meritev lahko dala enega izmed M možnih izidov, je po interakciji, pravi Everett, M enako resničnih "svetov". V svetu 1 merilna naprava kaže možni izid številka 1; v svetu 2 kaže možni izid številka dve; in tako naprej. Namesto da bi se valovna funkcija zrušila, kvantni sistem torej uresniči vse možne izide in vsak izmed njih je tudi dejansko uresničen v svojem lastnem, od drugih ločenem svetu. Na tem mestu se praktični človek seveda vpraša: "Če je torej toliko različnih svetov in je vsak od njih resničen, zakaj potemtakem vidim samo enega (naenkrat)?"

Everettov odgovor na gornje vprašanje bo gotovo navdušilo slehernega pisca znanstvene fantastike, mistika in sodobnega kozmologa: Prebivalci teh svetov živijo na vzporednih ravneh eksistence. Pisici znanstvene fantastike so potemtakem vendarle na pravi sledi in potlej obstaja tudi vesolje, v katerem so južne države vendarle zmagale v državljanski vojni, pa spet neko drugo, v katerem UCLA ni osvojila niti enega zveznega košarkaškega naslova. Naposled imamo tu najvišjo avtoriteto fizikov, ki nam jamči, da vsi ti svetovi dejansko obstajajo. Toda če ste po naključju navijač USC, se nikar ne začnite ubadati s selitvijo na tiste krasne sfere, kjer UCLA nima kaj iskati; v kozmosu namreč vlada cenzor, ki skrbi, da lahko človek naseli samo eno vesolje naenkrat. Zato ne moremo videti vseh drugih, čeravno nam Everett zagotavlja, da jih je vse polno okrog nas in da so vsi enako resnični kot vesolje, ki ga dejansko doživljamo. Zakaj smo obsojeni na zgolj eno vesolje, lahko samo ugibamo in večina, ki se ubada s

tem vprašanjem (pa niso pisci znanstvene fantastike), se zateka k tisti od vseh najbolj chomskijevski razlagi, češ da smo ljudje pač tako narejeni.

Ljudski tolmači interpretacije mnogih svetov so se učitno na smrt zaljubili v zamisel o nešteti svetovih, ki se ob slehernem opazovanju cepijo na nove in nove veje. Po svoje misel na 10^{100+} vesolij dejansko burka domišljijo. Da pa Everettu ne bomo delali krivice, moramo vendarle priznati, da je na zadevo gledal nekoliko manj romantično, saj je menil, da se na vse te različne možnosti razveji edinole merilna naprava. Seveda je že tudi to dovolj divja predpostavka, vendar vseeno zbledi v primerjavi s priljubljeno predstavo o množecih se vesoljih. Podoben, čeravno še nekoliko manj romantičen pogled zagovarja David Deutsch, ki meni, da v vseh časih obstaja stalno, a neskončno število vesolij. V takšni ureditvi se ta neskončnost ob vsakem merjenju samo prerazporedi, tako da določena razporeditev da enega izmed možnih merskih rezultatov. Deutschova podoba torej ni nenehno rastoča časovna sekvenca borgesovskih vzporednih svetov, ampak je bolj podobna tisti, ki jo je že precej prej predložil Boltzmann in v kateri vsi ti svetovi obstajajo hkrati in so tudi že od nekdanj tako obstajali. Zavzemajo pač različne "prostore", ki so med seboj nedosegljivi.

Kakorkoli jo že imenujete, interpretacija mnogih svetov je kljub svojemu malce čudaškemu značaju ljubljena številnih fizikov, in sicer iz več razlogov. Poglavitni je ta, da je to edina resničnost, ki ne povzdiguje akta opazovanja. Iz Everettove teze namreč sledi, da merilne naprave in dejanja obstajajo na isti ravni kot vsaka druga fizično izvedljiva dejavnost. Ker razrušitve valovne funkcije ni, tudi problema meritve ni. To je brez najmanjše senčice dvoma najčistejša možna rešitev problema merive: potegneš lepo preprogo izpod bistva vse težave - razrušitve valovne funkcije - in problema ni več. Toda cena, ki jo moramo plačati za to rešitev, je pripravljenost, da sprejmemo takšen odgovor na problem interpretacije, ki zmanjšuje verjetnost. Namesto da bi nas poprosil, naj si predstavljamo nemerjeni kvantni objekt, ki nima določne eksistence (kot pri vseh drugih romantičnih realnostih), Everett odskoči na drugi konec lestvice in zatrdi, da ne le dejansko obstajajo, temveč da jih je nešteto. Težko bi si zamislili bolj pompozno pričevanje iz tožilskega tabora.

Prišli smo torej do konca tega sodnega primera, in to kakšnega: Nasprotje resnice je resnica; resničnost prihaja naravnost iz zavesti;

opazovalci odredjajo, kaj je resnično; resničnost je potencialna; vse, kar se lahko zgodi, se tudi dejansko zgodi. Nič čudnega, da imajo časnikarji romantične realiste tako radi. Kakor je v literaturi veliko odtenkov romantizma, tako jih je tudi v fiziki, kjer romantični fiziki dajejo vedno nove odgovore na problema kvantne meritve in interpretacije. Za boljšo preglednost smo odgovore strnili na preglednici 7.3.

Obramba bo torej imela veliko dela, če se bo hotela uspešno postaviti po robu vsej tej vojski bleščečih resničnosti in intelektualne silovitosti. Toda čeprav so njena videnja resničnosti nekoliko manj očarljiva kot tista, ki jih je predstavilo tožilstvo, in so nekoliko bolj pri tleh, kadar gre za poglede na kozmos, in bolj drobnjakarska, kadar gre za razvijanje detajlov, izvedenci obrambe še malo niso kake mile jere, kadar je treba zaigrati igro z resničnostjo. Posvetimo torej zdaj pozornost še njihovim argumentom, saj na tej objektivni resničnosti navsezadnje vendarle utegne nekaj biti.

TREZNE RESNIČNOSTI

V svojih spominih na leta, ki jih je kot Einsteinov asistent preživel na Raziskovalnem inštitutu, Abraham Pais pripoveduje o nekem dogodku, ki se je pripetil leta 1948, ko je inštitut obiskal Niels Bohr. Ker mu ni bila všeč velika pisarna, ki so mu jo namenili, je Einstein večinoma uporabljal manjšo sosednjo pisarno, ki je bila skraja namenjena njegovemu asistentu. Zato je Bohr med svojim obiskom uporabljal Einsteinovo veliko pisarno in v njej preudarjal o svoji dolga leta trajajoči razpravi z Einsteinom o problemu kvantne interpretacije. In ko je Bohr tako stopal gor in dol po sobi in si na svoj neposnemljivi način nekaj mrmral v brk, se je sem in tja jasno zaslilo "Einstein... Einstein..." Ko je za hip zastal in se zastrmel skozi okno, s hrbtom obrnjem proti vratom, je še enkrat zamomljal čarovno besedo, in tisti trenutek je skozi sosednja vrata v sobo tiho stopil Einstein, da bi vzel ščepec tobaka iz vlačilca na pisalni mizi. Hip zatem se je Bohr obrnil in ga zagledal, kako stoji pred njim kakor kak duh, ki ga je priklicalo njegovo čarovniško zaklinjanje. Potem ko sta nekaj trenutkov osuplo strmela drug v drugega, sta stara nasprotnika spričo tega čudežnega naključna bruhnila v krohot. Bohr bi lahko rekel, če bi uporabil kvantni besednjak, da je Einsteina v realnost sobe lahko pripeljalo zgolj posredovanje njegove "merilne naprave". Einstein pa bi seveda trdil, da je že ves

čas obstajal kot "skrita variabla" in da se je vsa skrivnostnost situacije razblinila tisti hip, ko je Bohr z opazovanjem dognal njegovo "vrednost". Ta drobna vinjeta ponazarja stališče prve in daleč najpomembnejše priče obrambe, Alberta Einsteina, tega vseplošno priznanega kralja newtonske fizike. Einsteinovo pojmovanje resničnosti smo že označili za naivni realizem. Da bo slika celovitejša, na kratko povzemimo njegovo vsebino.

ŠOLA	ZRUŠITEV VALOVNE FUNKCIJE	NEMERJENE LASTNOSTI
<i>Copenhagen</i>	z merilno napravo	ne obstajajo
<i>Zavest</i>	z zavestnim umom	ne obstajajo
<i>Austin</i>	s komunikacijo	ustvarjene z metrsko opcijo
<i>Dvojnost</i>	z merjenjem	edino fenomeni so realni
<i>Mnogi svetovi</i>	zrušitve ni	vse možnosti so realne

PREGLEDNICA 7.3. *Romantični realisti*

NAIVNI REALIZEM

Globoka resničnost sestoji iz običajnih objektov

Ker smo realistovo stališče že dokaj podrobno obdelali, bo zdaj zadostovalo, če rečemo, da gre pri ideji običajnega objekta za natanko to, na kar besede merijo: objekt, katerega lastnosti obstajajo, ne glede na to, ali jih kdo opazuje ali ne. Pri klasičnem pojmovanju lastnosti akt merjenja kvantnega objekta ni nič bolj svet kot akt merjenja dnevne sobe, ki bi jo radi obložili z novo preprogo. Je pač zgolj potrditev nečesa, kar je obstajalo že ves čas. Tako sta za naivnega realista rešitvi problemov meritve in interpretacije dokaj razvidni.

Najprej kar se meritve tiče. Ker lastnosti ves čas obstajajo v enoviti obliki, je opis valovne funkcije nepopoln. To pomeni, da morajo biti nekatere skrite variable, katerih vrednosti, kadar jih ugotovimo, dejansko porušijo valovno funkcijo v eno samo možnost. Zato je problem meritve posledica nepopolnosti kvantnega opisa in izgine, kakor hitro se najdejo dodatne variable. Kar pa se tiče problema interpretacije, je Einsteinovo stališče enako jasno: vse lastnosti obstajajo v vsakem času, najsi so opazovane ali ne. Zatorej ena sama, objektivna, od opazovalca neodvisna resničnost dejansko obstaja. Konec zgodbe.

Na realistični sliki se lastnosti kakor položaj in hitrost kombinirajo na običajni način in ustvarjajo nove lastnosti. Če na primer trčita dva delca in ustvarita novo entiteto, lahko hitrosti, ki sta ju imela pred trkom, seštejemo in tako dobimo hitrost novega delca. Vse operacije te vrste, pri katerih se lastnosti kombinirajo, zajemajo boolovske logične operacije IN, ALI, NE in tako naprej. Naša naslednja priča obrambe trdi, da kvantni objekti navsezadnje vendarle utegnejo imeti realne lastnosti, le da je logika kvantnega sveta drugačna od logike, ki jo običajno uporabljamo.

KVANTNA LOGIKA

V kvantnem svetu je v rabi nestandardna vrsta logike

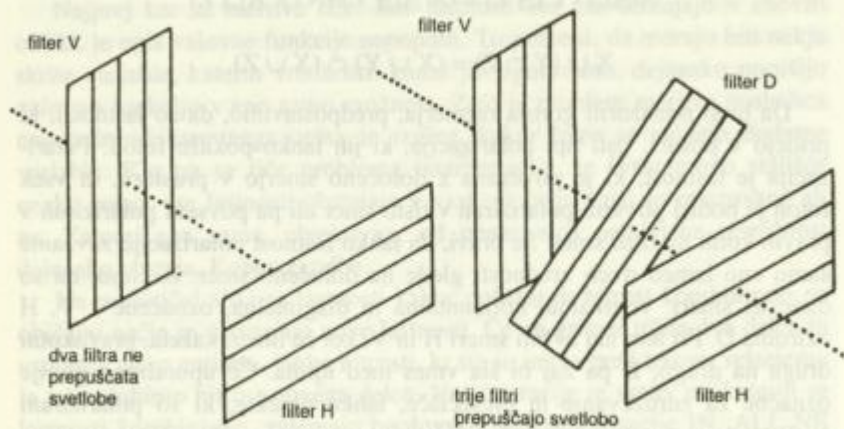
Kmalu potem, ko sta leta 1932 objavila svojo kvantno biblijo, sta von Neumann in Garrett Birkhoff izumila nov tip logike, ki jo lahko uporabljamo za opisovanje tega, kako kvantni objekti kombinirajo svoje lastnosti in tako ustvarjajo nove lastnosti. Da bi lažje razumeli osnovno idejo teh *nedistributivnih mrež*, si predstavljajmo, da imamo nekaj objektov, ki imajo lahko tri vrste lastnosti. Imenujmo te tipe lastnosti X, Y in Z. Če uporabljamo normalna pravila logike, lahko te lastnosti kombiniramo na različne načine. Oblikujemo lahko na primer nov niz objektov, sestavljen iz tistih objektov, ki imajo lastnost X IN lastnost Y, imenovano *presečišče X in Y* in označeno $X \cap Y$. Niz objektov, ki imajo lastnost X ALI Y pa se imenuje *zveza X in Y* in je označen $X \cup Y$. Eden izmed najpomembnejših zakonov normalne logike je tako imenovani distributivni zakon, ki pravi, da

$$X \text{ ALI } (Y \text{ IN } Z) = (X \text{ ALI } Y) \text{ IN } (X \text{ ALI } Z)$$

$$X \cup (Y \cap Z) = (X \cup Y) \cap (X \cup Z)$$

Da bi si ponazorili gornja razmerja, predpostavimo, da so lastnosti, ki pridejo v poštev, tisti tipi polarizacije, ki jih lahko pokaže foton. Polarizacija je lastnost, ki je povezana z določeno smerjo v prostoru, in vsak foton je bodisi povsem polariziran v tisto smer ali pa povsem polariziran v pravih kotih na tisto smer. Se pravi, da lahko lastnost polarizacije zavzame samo eno izmed dveh vrednosti glede na določeno smer. Recimo, da so dane tri smeri: vertikalna, horizontalna in diagonalna, označene z V, H oziroma D. Pri tem naj bi bili smeri H in V, kot že imeni kažeta, pravokotni druga na drugo, D pa naj bi šla vmes med njima. Če uporabimo gornje označbe za združevanje in presečišče, lahko objekte, ki so polarizirani bodisi v horizontalni ali vertikalni smeri opišemo kot $H \cup V$, tiste, ki so polarizirani v obeh smereh, pa kot $H \cap V$ (ta niz je seveda prazen, saj fotoni ne morejo biti popolnoma polarizirani v dveh pravokotnih smereh hkrati). Distributivni zakon pravi, da zbirka vseh fotonov, ki so polarizirani tako horizontalno kot diagonalno, in tistih, ki so polarizirani vertikalno, sestoji iz tistih, ki so polarizirani vertikalno in horizontalno, in tistih, ki so polarizirani vertikalno ali diagonalno. Preprosto, vsakdanji zdravi razum torej, kaj? Ko le ne bi vedeli, koliko je tak razum vreden v kvantnem svetu!

Vzemimo paradoks treh polarizatorjev za primer, ko distributivni zakon v kvantni džungli odpove. Spomnimo se, da je polarizacijski filter zgolj ploščica snovi, ki prepušča samo eno vrsto polarizirane svetlobe. Lep primer so polaroidna sončna očala, ki vidno svetlobo prepuščajo samo iz ene smeri, iz vseh drugih pa ne, in tako preprečujejo nadležno bleščavico. Recimo, da imamo tri takšne filtre, od katerih je vsak narejen tako, da prepušča svetlobo, polarizirano v eni izmed zgoraj omenjenih smeri H, V in D. Shema experimenta je prikazana na sliki 7.9. Kadar uporabimo samo filtra H in V, je zaustavljena vsa svetloba, kar se ujema z našo prejšnjo pripombo, da svetlobe ni mogoče polarizirati v dveh smereh hkrati. Vtaknimo zdaj vmes "džokerja", tretji filter D.



SLIKA 7.9. Paradoks treh polarizatorjev

Filter D prepušča svetlobo, polarizirano diagonalno na tisto, ki jo prepuščata bodisi filter V ali H. Če filter D postavimo pred ali za dvojico filtrov H + V, bo rezultat natanko takšen, kot smo pričakovali: skozi ne bo prišlo nič svetlobe. Če pa ga postavimo med filter H in V, kot je prikazano na skici, se zgodi čudež: svetloba pride skozi. Kako je to mogoče? Po običajni boolovski logiki bi ne smela. Do edine "logične" razlage pridemo, če se oprimemo "neboolovske" vrste razmišljanja, po katerem gornji distributivni zakon ne velja več. To pa je bistvo tega, kar trdijo kvantni logiki: na kvantnem področju so stvari pač drugačne, kar velja tudi za tisto logiko, ki podpira kombiniranje lastnosti kvantnih objektov. V luči neboolovskega pojmovanja kvantni svet sestoji iz posameznih otokov, na katerih veljajo običajni zakoni logike (primer s posameznimi lastnostmi). Toda ti otoki kombinirajo svoje lastnosti na način, ki ga lahko opišejo samo nekakšni čudni, nestandardni zakoni, ki veljajo samo v kvantnem svetu. Kakor da gre za skupino tihomorskih otočkov, in na vsakem izmed njih domačini govorijo isti jezik. Toda ko se otočani zberejo na svojem skupnem letnem praznovanju, je edini dovoljeni jezik predniški jezik, v

katerem nekateri izmed običajnih slovničnih pravil ne veljajo več. Predpostavimo za hip, da je ta slika kvantne logike ustrezna. Kaj nam pove o naših kritičnih preskusih, problemih meritve in interpretacije?

Poglavitni zagovornik kvantnih logikov je David Finkelstein iz Georgijskega inštituta za tehnologijo, ki trdi, da ni prav nič čudnega na zamisli, po kateri imajo nemerjeni kvantni objekti določne lastnosti ob vsakem času. Čudno pri tem je edino to, na kakšen način se te lastnosti kombinirajo, da sestavljajo to, kar vidimo s svojimi merilnimi napravami (kot so na primer tisti trije polarizatorji). Na problem interpretacije torej logiki pritrujejo: Da, objektivna resničnost, sestavljena iz kvantnih objektov, ki imajo določne lastnosti, obstaja. Kar pa zadeva problem meritve, kvantna logika nič ne pove, kdaj, zakaj ali kako se zruši valovna funkcija, temveč govori le o lastnostih objekta v nemerjenem stanju. Tako nam torej kvantna logika prav nič ne prihaja na pomoč, ko hočemo izmeriti ta vrh kvantnega ozemlja. Razočarani spričo tega, pokličimo zdaj našo naslednjo pričo obrambe.

Čeprav se zdi, da je von Neumannova ovržba resničnosti skritih variabel zaprla usta naivnim realistom in prizadejala smrtni udarec iskri v Einsteinovem očesu, pa kakor vselej v kvantni teoriji reči niso ravno takšne, kakršne so videti. Naš naslednji izvedenec iz vrst obrambe nam kaže, da niti genij von Neumannovega kova morda ni brezmadežen, saj mu uspeva storiti nemogoče: podati interpretacijo kvantne teorije, ki vsebuje zgolj običajne objekte. Poglejmo, kako je bila izvedena ta na videz nemogoča naloga.

INTERPRETACIJA KVANTNEGA POTENCIALA

Resničnost je nedeljiva celota, povezana s "pilotskimi valovi"

Leta 1951 je po ameriški intelektualni pokrajini razsajal mccarthyzem, in J. Robert Oppenheimer, oče atomske bombe, je bil ena izmed njegovih najvidnejših žrtev. Na zaslišanju komisije za atomsko energijo zoper Oppenheimerja je bila ena izmed prič tudi David Bohm, mlad profesor fizike iz Princetona, ki je bil pred tem eden od Oppenheimerjevih študentov. Bohm ni hotel pričati zoper svojega starega profesorja, kar je komisijo seveda ujezilo. Glede na takratno vzdušje je bilo to dejanje že

skoraj toliko kot priznanje komunističnih prepričanj, in brž so našli način, da so Bohm vrgli s profesorskega mesta. Po tem konfliktu z oblastjo je Bohm odšel iz Združenih držav in se, potem ko je zapustil začasni pribežališči v Braziliji in Izraelu, nazadnje ustalil v Londonu kot profesor fizike na Birkbeck Collegeu. Ko si je s škornjev otesel prah mccarthyjevske resničnosti lova na čarovnice, se je Bohm posvetil varnejšemu, neskočno pametnejšemu in plodovitejšemu preučevanju kvantne resničnosti. V tistem času je tudi začel razvijati zgodnejšo idejo Louisa de Broglia v matematično konsistentno interpretacijo kvantne teorije, ki je vsebovala zgolj navadne objekte.

Zanimivo je, da je Bohm, še preden se je bil prisiljen umakniti z mesta profesorja v Princetonu, napisal knjigo, ki še vedno velja za imeniten spis o kvantni mehaniki in ki sledi splošno sprejeti kopenhagenski liniji. Toda čeprav je svojim študentom serviral to tradicionalno dansko pecivo, je bil Bohm, potem ko je razpravljal z Einsteinom, čedalje bolj prepričan, da sta se tako Bohr kot von Neumann motila - in da je kvantno teorijo mogoče razlagati kot običajno resničnost. Razpoka, ki jo je Bohm našel v von Neumannovem oklepu, je bila v zvezi z njegovo implicitno predpostavko glede interakcije kvantnih objektov. Von Neumann je namreč predpostavil, da ti objekti vzajemno delujejo - kot je on temu rekel - na "razumne načine". Interakcije, kakršne je Bohm imel v mislih, pa po von Neumannovih merilih, kot bomo kaj kmalu videli, še malo ne bi bile "razumne".

Poglavitna teoretična zamisel, na kateri je Bohm zasnoval svoj pristop, je bila v tako imenovanem *pilotskem valu*. Na to zamisel je v dvajsetih letih prišel de Broglie, vendar so kopenhagnovci kaj hitro naredili križ čeznjo, saj je bila po njihovem mnenju povezana z nepremostljivimi matematičnimi težavami. Bohm pa je pokazal, kako je te težave vendarle mogoče premostiti: oživil je de Broglievo zamisel, po kateri je kvantni objekt delec s pridruženim pilotskim valom, ki mu pravzaprav narekuje, kako naj se giblje. Poglejmo si nekaj podrobnosti.

Na sliki, kjer deluje pilotski val, je vsak kvantni objekt realni delec in ima ob vsakem času določne lastnosti. V zvezi s takim objektom je pilotski val, ki je ravno tako realen, le da se ga ne da zaznati drugače kakor po učinkih, ki jih ima na delec. Ta val se imenuje *kvantni potencial*, njegova naloga pa je, da "bere" okolje in svoje izsledke sporoča svojemu delcu. Naj

tu poudarim, da gre tu za dejanski val, ki ga ne gre zamenjevati za kvantno *valovno funkcijo*, ki je zgolj matematični pripomoček za postavljanje predvidevanj. Delec se potem vede v skladu z informacijami, ki mu jih sporoča njegov pilotski val. Posledica vsega tega je, da pri interpretaciji kvantnega potenciala kvantni objekt ni sestavljen iz ene same "stvari", delca ali vala, temveč iz obeh. Takoj lahko vidimo, kako se na tej sliki obnavlja objektivna resničnost, saj ni več stalne razdvojenosti objekta na val oziroma delec. V vsakem času je oboje in ob vsakem času ima tisto, kar lahko imamo za delec, vse običajne klasične lastnosti. Bohmov genij je bil v tem, da je pokazal, kako takšna zamisel lahko deluje. Toda tako kot v življenju tudi v kvantni teoriji nič ni zastoj, in tisti, ki na reči gledajo bolj s tradicionalnim očesom, morajo za to obnovo objektivnosti plačati visoko ceno.

Prvi poglobitni ugovor zoper pristop kvantnega potenciala je, da se za to, da bi obnovil objektivno resničnost, sklicuje na val, ki ga fizikalno ni mogoče opazovati. Za večino fizikov pa tisto, česar se ne da izmeriti, ne obstaja, in prednost predpostavljanja entitete, kakršna je kvantni potencial, ne odtehta cene nezaznavnosti. Ko se postavi vprašanje, ali se splača zamenjati objektivno resničnost za fizikalno nezaznavnost, pa praktični fiziki brž porečejo, da brez zmožnosti opazovanja nimaš v rokah ničesar, oziroma tisto, kar ti ostane, ni več fizika. Toda ta ugovor zoper kvantni potencial zbledi v primerjavi z drugim poglobitnim zadržkom: potrebo po signalu, ki bi bil hitrejši od svetlobe.

Ironično je, da je bila teorija kvantnega potenciala razvita zato, da bi rešila Einsteinovo pojmovanje resničnosti s kupa smeti, kamor ga je odvrгло Bohrovo in von Neumannovo delo.

Ironično zato, ker je največjo prepreko za to reševalsko operacijo ustvaril kar sam Einstein s svojo posebno teorijo relativnosti, ki odločno zanika možnost kakršnihkoli signalov, ki bi se prenašali hitreje kot s svetlobno hitrostjo. Spomnimo se, da kvantni potencial deluje nekako tako kot radarski val, ki raziskuje okolje, pri čemer "odbite" signale tisti del kvantnega zaveznitva, ki velja za delec, uporablja za to, da ve, kaj mu je storiti. Tako torej kvantni potencial čuti prisotnost določene vrste merilne naprave in nemudoma obvesti delec, ki potem uravna svoje vedenje tako, da se prilagodi tisti vrsti lastnosti, ki naj bi jo merilna naprava izmerila. Dokazali bi lahko, da takšno signaliziranje kvantnega potenciala nazaj

delcu zajema *nekakšen* prenos informacij, ki se mora gibati z nadsvetlobnimi hitrostmi - kar pa je grobo kršenje Einsteinove omejitve kozmične hitrosti.

Bohm to težavo deloma rešuje s trditvijo, da kvantni potencial ni snovni val, temveč zgolj val aktivne informacije. Njegov učinek je odvisen zgolj od njegove oblike, ne pa velikosti; zato ima lahko kvantni potencial, drugače kot snovni valovi (recimo vodni ali zvočni), katerih učinki se z razdaljo od vira zmanjšujejo, velike učinke tudi na velike razdalje. To je fenomen "nelokalnosti", ki bo prav kmalu pritegnil našo pozornost. Po Bohmovem mnenju je relativnost statistični, ne pa absolutni učinek. Nadsvetlobni učinek je viden le teokrat, kadar pogledamo korelacije med signali na dveh ločenih krajih: če pa pogledamo, kaj se dogaja v okolici posamezne lokacije, se statistične lastnosti signalov zdijo neodvisne. Zatorej ni videti nobenih nadsvetlobnih pojavov.

Zadnja leta je Bohm postal vnet zagovornik tiste šole mišljenja, ki vidi veselje kot orjaški hologram, in trdi, da moramo, če naj bi zares razumeli in pojasnili kvantne procese, opustiti svoje tradicionalne načine redukcionističnega mišljenja. Pod svetom površinskih fenomenov je skrita nedeljena celota, in prav ta "podzemeljski svet" je območje kvantnih objektov. V tem svetu je sleherni objekt povezan z vsemi drugimi prav zaradi prepletanja njihovih kvantnih potencialov, zaradi česar sleherni kvantni objekt nosi sledi vseh drugih objektov, s katerimi je kdaj vzajemno deloval.

Kar se tiče problemov meritve in interpretacije, se interpretacija kvantnega potenciala dokaj dobro obnese. Oba problema nedvomno rešuje na način, ki bi bil tudi Einsteinu najbolj všeč (če odštejemo nadsvetlobni vidik, ki pa mu nikakor ne bi bil všeč). Bohmova teorija se problema meritve loteva zelo podobno kot interpretacija mnogih svetov: pravi namreč, da se valovna funkcija ne zruši, ker ne predstavlja popolnega opisa objekta. Ko vstopijo v igro dodatne variable (kvantni potencial), ni nikakršne zrušitve več, in potemtakem tudi problema meritve ne. Podobno elegantno Bohm opravi tudi s problemom interpretacije: vsi kvantni objekti so običajni objekti in imajo ob vsakem času vse lastnosti. Posledica tega je, da je resničnost objektivna in neodvisna od tega, ali jo gledamo ali ne. Tako torej interpretacija kvantnega potenciala rešuje vsak zanimiv problem kvantne resničnosti - vse dokler lahko sprejemate "realne" entitete, ki so nezaznavne, in nadsvetlobni prenos informacij. Preden pa zapremo knjigo

obrambe, prislusnimo še eni priči, ki je oživila staro Wheelerjevo in Feynmanovo zamisel, da bi prispevala še eno interpretacijo, ki obnavlja objektivno resničnost kvantnih objektov, le da tokrat *skupaj* z zrušitvijo valovne funkcije.

TRANSAKCIJSKA INTERPRETACIJA

Resničnost je valovna funkcija, ki potuje tako naprej kakor nazaj skozi čas

Ko smo malo prej pisali o zbuženem atomu, ki oddaja svojo odvečno energijo srebrovemu atomu in tako zatemni fotografsko ploščo, smo zapisali, da je pred procesom absorpcije položaj elektrona določen z valovno funkcijo, ki nastane v trenutku emisije zbuženega atoma. V znanstvenem jeziku se temu reče *zakasneli val*, in sicer iz razlogov, ki bodo vsak hip jasni. Proti koncu druge svetovne vojne sta J. A. Wheeler in Richard Feynmann predložila - kot sta jo sama imenovala - *absorpcijsko teorijo* takšnega emisijskega procesa, pri katerem *napredujoči valovi* nastajajo v takšnih emisijsko-absorpcijskih procesih skupaj z zakasnelimi valovi. Gre za to, da tedaj, ko srebrov atom absorbira zakasneli val (v nekem trenutku v prihodnosti), nastopi zakasnitev, ki zbriše vse sledi napredujočih valov in njihovih učinkov. Po tej teoriji absorber (srebrov atom) prvotni zakasneli val absorbira tako, da proizvede drug zakasneli val, ki ima enako amplitudo kot zakasneli val iz oddajajočega atoma, le da je natanko v protifazi z njim. Na ta način se dva vala izničita, za prvotni zakasneli val pa potem pravimo, da je bil "absorbiran".

Po Wheeler-Feynmannovi teoriji tudi srebrov absorber proizvede napredujoči val, ki "vzvratno sledi" zakasnelemu valu, gibajoč se nazaj skozi čas po poti, po kateri je zakasneli val zapustil oddajnik. Ta napredujoči val doseže oddajnik natanko v trenutku oddaje. Potem gre spet nazaj skozi čas, le da ga tokrat spremlja napredujoči val iz oddajnika. Ker sta si vala v protifazi, se ravno tako izničita in tako odstranita vse "napredujoče" učinke v procesu.

Kadar opazujemo, kako srebrov atom tako absorbira energijo, nimamo dostopa do teh notranjih mehanizmov Narave. Posledica tega pa je, da ne vidimo drugega kot to, da je zakasneli val prepotoval pot od zbuženega

atoma do fotografske plošče. Z opazovalskega stališča absorpcijska teorija torej pripelje prav do enakih zapažanj kot vsak izmed običajnih opisov, t.j. kopenhagenska interpretacija. Konceptualna razlika pa je vendarle precejšnja, saj gre zdaj za dvosmerno izmenjavo energije, ki se prenaša čez prostor-čas, od zbujenega atoma - oddajnika do absorbirajočega srebrovega atoma. Pred nedavnim je to zamisel podprl tudi John Cramer z Washingtonske univerze, ko je razvil osrčje - kot je sam temu rekel - transakcijske interpretacije.

Ključna sestavina v Cramerovem gledanju je, da pri vsakem kvantnem dogodku (interakciji) pride do takšnega "rokovanja" med napredujočim in zakasnelim valom v prostoru in času. To rokovanje je nekakšna dvosmerna pogodba med preteklostjo in prihodnostjo in služi kot prevozno sredstvo za prenos energije, momenta, spina in tako naprej. Podrobnosti Cramerjevih argumentov so nekoliko zahtevni za naše pričujoče namene, poglavitno pri njih pa je, da je ta transakcija izrecno nelokalna, v tem smislu, da prihodnost na neki način vpliva na preteklost, vsaj kolikor krepi korelacije med kvantnimi dogodki. Če na primer pogledamo skozi teleskop svetlobo z zvezde Tau Ceti, ki je enajst svetlobnih let daleč od nas, vemo ne le to, da so zakasneli svetlobni valovi s Tau Ceti potovali do nas enajst let, temveč tudi to, da so napredujoči valovi, ki so nastali z absorpcijskimi procesi v naših očeh, segli enajst let v preteklost in tako dovršili transakcijo, ki je dopustila Tau Ceti, da osvetljuje naša življenja.

Največja prednost transakcijske interpretacije je v tem, da odstranjuje opazovalca iz formalizma kvantne mehanike. V tem procesu vsi paradoksi, povezani z od opazovalca odvisnimi resničnostmi, kot so napol mrtve/napol žive mačke, valovi spoznanja in razcepljena vesolja, izginejo. Pomanjkljivosti pa so v tem, da to izginotje povzročijo fenomeni, ki jih ni moč opazovati (napredujoči valovi) in ki prenašajo informacije in energijo z nadsvetlobnimi hitrostmi. Spomnimo se tudi, da pri transakcijski interpretaciji še vedno prihaja do rušitve valovne funkcije; pravzaprav pride do *dveh* rušitev: ene pri zakasnelem valu in druge pri njegovem časovno obrnjenem dvojniku. Po drugi strani pa je ohranjen zahtevek naivnega realizma, da morajo kvantni objekti imeti v vsakem času lepo določljive lastnosti. Transakcijska interpretacija potemtakem tako kot interpretacija kvantnega potenciala vsebuje realne entitete, ki jih ni moč opazovati, in nadsvetlobne prenose informacij. Ali bomo pogoltnili prvo, je

bolj vprašanje okusa kot eksperimenta. Dopuščanje drugega pa nas popelje globoko v osrčje enega izmed najbolj presenetljivih izsledkov moderne fizike - Bellovega interkonekcijskega teorema. Toda še preden posvetimo pozornost temu zanimivemu sodnemu gradivu, za hip postojmo in povzemimo pričevanje obrambe na preglednici 7.4.

ŠOLA	ZRUŠITEV VALOVNE FUNKCIJE	NEMERJENE LASTNOSTI
naivni realisti	ne	vedno obstajajo
kvantna logika	??	vedno obstajajo
kvantni potencial	ne	vedno obstajajo
transakcijska	da	vedno obstajajo

PREGLEDNICA 7.4. *Trezni realisti*

LOKALITETI ODZVANJA

V svojih eksperimentih v zvezi s paranormalnim je psiholog Joseph B. Rhine često uporabljal poskuse z ujemanjem kart, pri katerih je poskusni osebi pokazal hrbtno stran Zenerjeve karte, ki je na prednji strani nosila podobo zvezde, križa, kroga, kvadrata ali pa valovitih črt. Poskusna oseba je potem morala povedati, kateri vzorec je prikazan na karti, ki ji je bila pokazana, pri čemer se je pokazal dokajšen odklon od običajnih in pričakovanih dvajsetih odstotkov naključnih zadetkov. Recimo, da izvedemo različico Rhinovega eksperimenta, ki bi preskusila telepatske zmožnosti.

Pri tem eksperimentu sta potrebni dve osebi, Aleksander in Anastazija, ki sedita obakraj nepresojenga zaslona. Namesto da bi jima kazali karte z vzorci, se jima pokažejo vprašanja, naključno izbrana iz določenega niza na primer treh vprašanj, ki pa so ravno tako naključno izbrana izmed

določenega števila nizov treh vprašanj. Predpostavimo potem, da je vprašanje za vsako osebo ob vsakem poskusu naključno izbrano. Da bo vse skupaj preprosteje, predpostavimo tudi, da se na vsako vprašanje odgovarja samo z "da" ali "ne". Tako bi se torej kak niz vprašanj lahko glasil takole: (1) "Ali verjamete, da ta eksperiment dejansko razkriva karkoli o obstoju zunajčutne zaznave?" (2) "Ali mislite, da eksperimentator sploh ve, kaj počne?" (3) "Ali to počnete samo zavoljo denarja?" Predstavljajmo si zdaj, da odgovori Aleksandra in Anastazije stalno kažejo tole nenavadno značilnost: kadarkoli se jima pokaže vprašanje z isto številko, oba odgovorita enako. Po več ponovitvah poskusa, ki se vedno konča z enakimi rezultati, eksperimentator pride do sklepa, da sta osebi nedvomno v telepatskem stiku. Potem objavi članke v vseh časopisih, ki se ukvarjajo z zunajčutno zaznavo, sklicujoč se na svojo profesuro, na najbolj gledanem televizijskem šovu pa mu dovolijo, da svetu, ki komaj čaka znanstvene potrditve za svoja globoko ukoreninjena verovanja, poroča o svojih osupljivih dognanjih. Je tu kaj narobe?

Kljub javnemu odobravanju, bogastvu, filmskim ponudbam in objavi na naslovnici revije *People* pa Aleksandra in Anastazijo obtožijo goljufije strastni znanstveniki, ki trdijo, da je ves eksperiment sleparija. Znanstveniki namreč dokazujejo, da je ves ta cirkus mogoče pripisati preprosti predpostavki, da sta poskusni osebi v stiku, *še preden* se eksperiment začne.

Storiti morata le to, da se vnaprej zmenita, kakšne odgovore bosta dajala na določena vprašanja. Potemtakem so rezultati že vnaprej znani. Če se recimo domenita, da bosta na vsa vprašanja, oštevilčena z 1, odgovorila nikalno, na vprašanja števila 2 in 3 pa pritrdilno, ni prav nič treba, da sta med eksperimentom v kakršnemkoli stiku, "osupljivo" dejstvo, da se njuni odgovori ujemajo vselej ob istih vprašanjih, pa je že vnaprej zagotovljeno.

Manj glasni (zato pa bolj premišljeni) člani tega intelektualnega obrobja menijo, da ne le da imajo njihovi bolj razdražljivi kolegi prav, temveč da je opisana vrsta dogovora edini možni postopek, s katerim omenjena goljufa lahko tako uredita stvari, da je končni izid vedno popolno ujemanje odgovorov na enako oštevilčena vprašanja. Trditev te manj glasne, zato pa neprimerno bolj daljnovidne skupine znanstvenikov se glasi, da ni le zadostno, temveč tudi nujno potrebno, da Aleksdander in Anastazija oba vesta, kako bosta odgovorila na vsako vprašanje, če hočeta, da se bosta

njuna odgovora vselej ujemala, kadar bodo številke vprašanj enake. Vrh tega so si ti skrbni znanstveniki zapisovali odgovore, ki sta jih dajala "telepata", kadar vprašanja niso imela številčnih oznak, to je, kadar paru niso povedali številke vprašanja, ki so ga jima zastavili. Ti raziskovalci so odkrili, da se, če so eksperimenti potekali dovolj dolgo, popoln niz odgovorov, ki sta jih osebi dajali, razlikuje natanko polovico časa, kakor bi bilo pričakovati, če bi osebi na slepo odgovarjali z "da" ali "ne". Z drugimi besedami, če samo pogledamo niz odgovorov, ki jih je dajala vsaka oseba v dalj časa trajajočem eksperimentu, ne da bi poznala številke vprašanj, je v povprečju število ujemanj enako številu razhajanj. Na podlagi tega dejstva sklepajo, da sta Aleksander in Anastazija *morala* biti v nekakšnem stiku med poskusi, pri katerih so jima povedali za številke vprašanj, poskusi, ki so se končali s popolnim ujemanjem, kadar so bile številke odgovorov iste. Poglejmo zakaj.

Videli smo že, da sta morali osebi nekako načrtovati, kako bosta odgovarjali, recimo po zgoraj omenjenem vzorcu ne-dada. Okrajšajmo ta vzorec z NDD. Če vidimo, da se vselej ujemata, kadar se jima pokažejo enako oštevilčena vprašanja, potem naša prejšnja trditev zahteva, da se vsaka izmed njiju ravna po istem načrtu. Pokazati moramo torej, da sta si morala Aleksander in Anastazija dejansko nekako *sporočiti* svoja načrta drug drugemu. Da bi to pokazali, pa najprej predpostavimo, da tega sporočanja ni bilo. Če bi bilo tako, bi se morali njuni odgovori ujemati v povprečju samo v polovici primerov. Zračunajmo povprečno število zadetkov in zgreškov za načrt NDD.

Ker so v vsakem nizu tri vprašanja, je skupno število primerov devet. Ti primeri so prikazani na tabeli 7.5, skupaj z odgovori oseb, ki sta se ravnali po načrtu NDD.

Hitro lahko preverimo, da da vsak drug načrt, ki zajema dva D in en N ali dva N in en D, enak rezultat: pet ujemanj in štiri razhajanja. Če bi bil načrt NNN ali DDD, bi bilo ujemanje seveda popolno. Poglavitni poduk vse te zadeve je, da je prav pri *vsakem* načrtu, ki si ga lahko zamislimo, več ujemanj kot razhajanj. To pa je v čistem nasprotju z razporeditvijo 50/50, ki jo dobimo, kadar ni nobene komunikacije. Zatorej lahko sklenemo, da sta Aleksandra in Anastazija dejansko telepata.

POSTAVLJENA VPRAŠANJA (NAJPREJ ALEKSANDER)	(1,1)	(1,2)	(1,3)	(2,1)	(2,2)	(2,3)	(3,1)	(3,2)	(3,3)
Aleksandrov odgovor	N	N	N	D	D	D	D	D	D
Anastazijin odgovor	N	D	D	N	D	D	N	D	D
ujemanje/ razhajanje	U	R	R	R	U	U	R	U	U

PREGLEDNICA 7.5. Rezultati eksperimenta s shemo NDD

Saga o Aleksandru in Anastaziji se resda utegne zdeti nekoliko za lase privlečena, vendar imenitno ponazarja ključno dejstvo, ki zadeva logiko meritvenih procesov. In če ga prenesemo na kvantno področje, ta eksperiment postane osnova za Bellov interkonekcijski teorem, izsledek, ki so ga nekateri proglasili za nagloblje znanstveno odkritje. Ker sta Bellov izsledek navdihnili von Neumanov "dokaz" nemožnosti skritih variabel in poznejša Bohmova ovržba tega dokaza, bo najbolje, če bistvo Bellovega sporočila začnemo iskati tako, da se vrnemo k skritim variablami in nerešljivo zapletenemu Einstein-Podolsky-Rosenovemu (EPR) paradoksu.

Zdaj bi že moralo biti očitno, da je bil Einstein vedno globoko nezadovoljen z idejo statistične vrste kvantnega sveta, ki naj bi utemeljeval svet površinskih fenomenov, saj je zadnjo polovico življenja bil neusmiljeno gverilsko vojno zoper kopenhagovce in njihovo proti skritim variablami naperjeno ontologijo. Največja salva, kar jih je Einstein kdaj izstrelil v tej bitki, pa je bil paradoks, ki ga je leta 1935 zvaril s svojima kolegoma Borisom Podolskym in Nathanom Rosenom in ki naj bi pričal, da kvantna teorija, kakršno so slavili kopenhagovci, daje samo nepopoln opis Narave, to je, da mora biti neka popolnejša teorija, ki vsebuje variable, skrite pred pogledi te teorije. Vzemimo poenostavljeno različico EPR eksperimenta, ki se bo prilegala Davidu Bohmu.

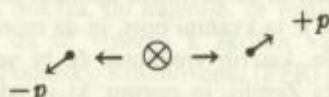
Zamislimo si napravo, ki proizvaja pare elektronov in jih izstreljuje v nasprotnih smereh. Ena izmed lastnosti elektrona je smer njegovega spina, katerega os lahko kaže v eno ali dve smeri. Umenujmo ju GOR in DOL.

Ker mora skupni spin v tem dvodelčnem sistemu znašati nič, če naj ohrani pravokotni moment, ko os enega elektrona kaže DOL, mora biti drugi GOR, in obratno. EPR pa so trdili takole: Proizvedi takšen par elektronov in ju pusti, da se ločita, tako da eden ostane tu na Zemlji, drugi pa odleti na veliko spiralno galaksijo Andromedo dva milijona svetlobnih let proč. Izmeri zdaj smer spina za tisti del para, ki je ostal tu na Zemlji. Kopenhagensko stališče pravi, da elektron pred meritvijo sploh ni imel nobenega spina; bil je pač v stanju "napol GOR, napol DOL", v obžalovanja vrednem stanju torej, v kakršnem je bila tudi Schroedingerjeva mačka. Podobno pa naj bi veljalo tudi za njegovega dvojčka na Andromedi. Toda kvantna teorija pravi, da kakor hitro se izvrši meritev, glej, že je GOR ali DOL, brez vsakršnih "če", "in" ali "toda". Še več, *prav v tistem trenutku* drugi elektron na Andromedi nekako "ve" za meritev tu na Zemlji in tudi njegov spin postane definitivno obrnjen DOL ali GOR, nasprotno od tega pač, kar je videti na Zemlji. Paradoks je zdaj jasen: kako je mogla ta informacija tako hitro priti odtod na Andromedo? Po Einsteinovi posebni teoriji relativnosti bi bilo potrebno najmanj dva milijona let, da bi kakršenkoli signal prišel na Andromedo. In vendar se po kopenhagenskem gledanju elektronov spin nekako v trenutku sporoči. Kaj se tu dogaja?

Einstein je gornji miselni eksperiment uporabil seveda za to, da bi pokazal, kako pomanjkljiv je ta kvantni opis, in da morajo vendarle obstajati nekakšne skrite variable, katerih vrednosti, če bi vedeli zanje, bi dajale elektronu, ki je ostal na Zemlji, in onemu, ki je odletel na Andromedo, natanko določena in nasprotna si spina, in sicer enkrat za vselej. V tem primeru ne bi bilo nobene potrebe po nadsvetlobnem prenosu informacije na Andromedo, saj elektronu na Andromedi ne bi bilo treba vedeti, v katero smer naj se vrti. Tako je skušal Einstein, s tem da je kopenhagensko interpretacijo ujel v past svoje posebne relativnostne teorije, vrniti kvantnemu svetu objektivno resničnost. Kvantni teoretiki in Einstein so si nato EPR-jevsko žogico podajali sem in tja čez mrežico večji del tridesetih let, ne da bi se karkoli dokončno razrešilo. Pot iz te slepe ulice se je naposled pokazala leta 1964, ko je v prvi številki nekega obrobnege fizikalnega časopisa izšel šeststranski članek, ki se je opiral zgolj na osnovno visokošolsko matematiko. Članek je napisal CERNov fizik John Bell in je postal nekakšna parola nove dobe raziskav kvantne resničnosti.

Argumentacija EPR temelji na predpostavki, da je prenos informacij z nadsvetlobno hitrostjo nemogoč, zaradi česar kvantna teorija ne more biti popolna. Bell si je za izhodišče izbral Bohmovo dokazovanje, da teorija skritih variabil vendarle utegne biti smiselna - vsaj če informacija lahko potuje hitreje od svetlobe -, in odkril, da se je Einstein motil: *vsakršna* verjetna teorija skritih variabil *mora* dopustiti komunikacijo, ki je hitrejša od svetlobe. Da ne bo že kar na začetku nesporazuma: to še ne pomeni, da lahko tako rekoč v trenutku pošlješ sporočilo prijatelju na Andromedo; Bellov teorem pripoveduje o svetu globoke realnosti, ne o svetu fenomenov. Še preden podrobneje razmislimo o tem vprašanju, pa si malce поблиžje pogledjmo ta veličastni Bellov dosežek.

Da bi lažje razumeli osnovno idejo, iz katere izhaja Bellov izsledek, se vrnimo k svoji napravi, ki proizvaja pare elektronov, in predpostavimo, da redno izstreljuje elektrone, katerih osi spina so obrnjene, kakor pač nanese. To pomeni: pri vsakem paru, ki prileti ven, so možnosti, da bosta osi spina tega para gledali v katerokoli smer v prostoru, povsem enake, pri čemer bo seveda os enega elektrona gledala v nasprotno smer kot os drugega. Splošna situacija je prikazana na spodnji shemi, v kateri p pomeni naključno prostorsko usmeritev, generator pa je označen z znakom \otimes .



Recimo zdaj, da imamo dve enaki napravi za detekcijo spina, eno na Zemlji in eno na Andromedi, in vsaka ima smerni gumb, ki napravo naravna, da izsledi bodisi elektrone, ki se vrtijo v smeri nastavitve gumba, ali pa tiste, ki se vrtijo v nasprotni smeri, t.j. v smereh $+p$ ali $-p$, kot je vidno zgoraj. Recimo, da sta napravi od začetka nastavljeni obe v isto smer - imenujmo jo d . Ker detekcija elektrona daje bodisi odgovor "da" ali odgovor "ne", predpostavimo tudi, da vsaka naprava beleži svoja zapažanja na trak in jih vpisuje kot "1", če elektron izsledi, in "0", če ne izsledi ničesar. Ker sta na začetku oba gumba naravnana v isto smer, bi pričakovali, da se bosta zapisa na trakovih z Zemlje in Andromede ujemala med seboj. Tipičen potek detekcije bi potemtakem dal takale zapisa:

zapis na Zemlji: 010001011110011001101

zapis na Andromedi: 010001011110011001101

Pri tem ne smemo prezreti ključnega dejstva, da se zapisa, čepravno je vsako zaporedje naključno (saj generator izstreljuje elektrone, katerih spini so usmerjeni, kakor nanese), med seboj v popolnosti ujemata. In čeprav bi opazovalca na Zemlji oziroma na Andromedi videla na videz povsem naključno zaporedje ničel in enic, bi nekdo, ki bi imel dostop do *obeh* zapisov, lahko sklepal, da sta oba tokova elektronov med seboj nekako povezana.

Spremenimo zdaj situacijo in obrnimo gumb na Zemlji v novo smer, recimo $d + 10^\circ$, napravo na Andromedi pa pustimo, kakor je. Zdaj nekaj elektronov, ki so zasledeni na Zemlji, ne bo zasledenih na Andromedi, in obratno. Tipičen zapis v tem primeru bi lahko bil takšenle:

zapis na Zemlji: 01100101110011011101

zapis na Andromedi: 0100011110011001101

Tu so tri mesta, kjer se zapisa razhajata, označena s kurzivom. Ker gre vsakič za dvajset poskusov, dobimo, ko kot med Zemljo in Andromedo znaša 10° , 15-odstotno odstopanje. Ker sta situaciji tu in na Andromedi povsem simetrični, bi bilo to odstopanje seveda povsem enako, če bi svoj gumb pustili pri miru in bi bili naši prijatelji na Andromedi tisti, ki bi popravili kot za 10° . Označimo to odstopanje kot $E(10^\circ) = 15$ odstotkov.

Nadaljujmo eksperiment in predpostavimo, da so Andromedanci sklenili obrniti svoj gumb za 10° v nasprotno smer, t.j., da je njihova nastavitev zdaj $d - 10^\circ$. Zdaj je torej relativna razlika med Zemljino in Andromedino smerjo 20° . Veliko vprašanje: Kaj je odstopanje $E(20^\circ)$? Na to vprašanje prav zlahka odgovorimo, če predpostavimo, da so odstopanja na Zemlji *neodvisna* od tistih na Andromedi; t.j., odstopanja, ki jih vidimo, kadar uporabljamo Zemljino napravo kot standard, so neodvisna od odstopanj, ki jih vidimo, kadar kot merilo uporabljamo Andromedino napravo. V tej predpostavki pa se skriva trditev, da to, kar se dogaja na Zemlji, nima nobenega vpliva na tisto, kar se dogaja na Andromedi, in obratno. S to delovno podmeno lahko zlahka potegnemo mejo za novo odstopanje. Ker sta bili odstopanja na Zemlji $E(10^\circ)$, moramo k temu dodati še nadaljnja odstopanja, ki so nastala, ko smo gumb na Andromedi na-

stavili na $d = 10^\circ$. Glede na simetrijo situacije je tudi to odstopanje $E(10^\circ)$. Zato bi lahko najprej zaključili, da bo novo odstopanje znašalo dvakrat toliko, t.j. $E(20^\circ) = 2E(10^\circ)$. Toda le počasi. Ko so Andromedanci obrnili svoj gumb, smo zgubili merilo za zapis na Zemlji, in podobno, ko smo obrnil gumb na Zemlji, smo zbrisali merilo za Andromedin zapis. Celotni učinek tega pa je, da bodo primeri, v katerih bodo "dvojna odstopanja" drug drugega izničevala. Se pravi, odstopanje bodo zaznali tako na Zemlji kot na Andromedi, in vsako bo izničevalo učinek drugega, tako da bo naposled videti, kakor da gre za ujemanje, ne pa za odstopanje. Upoštevaje ta dejavnik, lahko rečemo le to, da odstopanje pri 20° ne bo večje od dvakratnega odstopanja pri 10° , po možnosti pa bo še manjše. V oznakah lahko to zapišemo kot $E(20^\circ) \leq 2E(10^\circ)$. Pri tem bi moralo biti jasno, da kota 10° in 20° sama po sebi nimata nobenega vpliva na našo trditev, ki se nanaša na katerikoli kot A. Enačbo lahko torej zapišemo tudi kot $E(2A) \leq 2E(A)$, ki pa je znamenita Bellova enačba za neenakovrednost, osnova za Bellov teorem.

Oglejmo si zdaj podmeni, ki smo ju uporabili za izpeljavo gornjega rezultata.

- *Objektivnost*: Predpostavili smo, da imajo osi spina elektronov določeno smer ob vsakem času med oddajo iz generatorja in njihovo meritvijo na Zemlji in na Andromedi. Z drugimi besedami, elektroni so običajni objekti.
- *Lokalnost*: Odstopanja, ki se vidijo na Zemlji in Andromedi, so povsem neodvisna drugo od drugega. Skratka, obračanje gumba na Zemlji nima nobenega vpliva na tisto, kar vidijo na Andromedi, in obratno.

Zdaj se nemara že sprašujete: "Prav, vse to se sliši povsem razumno. Toda v čem je kleč?" Kleč je v tem, da boste ugotovili, če ta eksperiment dejansko izvedete, in sicer s pravimi elektroni (le da brez zavezništva na Andromedi), da je Bellova neenakost kršena. Pravzaprav je glede na eksperimente Johna Clauserja in še bolj pred nedavnim Alainja Aspecta kršena do te mere, da je možnost, da bi lahko to odstopanje pripisali eksperimentalni napaki, zanemarljiva. Skratka, Bellov izsledek pravi, da mora bodisi lokalnost ali pa objektivnost (ali pa nemara kar obedve) pobrati šila in kopita! Če bi torej radi obdržali Einstein-Bohmovo vrsto

realnosti skritih variabel, morate ravnati tako, kot je ravnal Bohm, in žrtvovati lokalnost. Če pa bi radi obdržali lokalnost, ki se ji večina fizikov kopenhagenske šole nikakor ne bi odpovedala, potem ste ob skrite variable, s katerimi bi lahko jamčili za stališče naivnega realizma. In četudi se nazadnje izkaže, da je kvantna teorija zgrešena, bo Bellov rezultat še vedno držal: objektivnost ali lokalnost, ne pa oboje. To dejstvo, včasih imenovano Bellov interkonekcijski teorem, torej strogo omejuje vsakogar, ki se poteguje za realitetni prestol, saj postavlja oster pogoj, ki se glasi: če zagovarjaš pristop skritih variabel in nisi izrecno dopustil možnost nadsvetlobnih zvez, potem se nikaner ne trudi s svojo zadevo. Tvoja teorija v nobenem primeru ne more biti pravilna. Nič čudnega torej, da so nekateri to proglasili za enega izmed najpomembnejših izsledkov v zgodovini fizike.

* * *

Običajne medkrajevne komunikacijske kanale je v Ameriki svoje čase ponujala "mamka" Bellova; v veselju pa je, kot kaže, dolge linije položil "dohtar" Bell. Zdaj je pravi trenutek, da znova premislimo vprašanje, ali lahko uporabljamo ta kozmični Bellov sistem za to, da bi svojim kolegom na Andromedi pošiljali nadsvetlobna vabila na koktejle. Glede tega je bilo precej zmede, odkar je Bellov teorem ugledal beli svet, o čemer lepo priča brzozavno pismo nekega kalifornijskega, v tanke zaljubljenega poslovneža nekakšnemu podsekretarju za bogve kaj v Pentagonu, v katerem ga je obveščal o Bellovem izsledku in mu pojasnjeval, da bi možnost pošiljanja takšnih sporočil omogočala nemoten komandno-nadzorni komunikacijski sistem za podmornice. V drugem ostavku pisma je pisec nedvomno predložil, naj se zadeva vzame pod drobnogled in v premislek. Na nesrečo tega podjetnega poslovneža pa so izgledi za to, da bi Bellove kanale uporabili za podmornice ali sploh katerekoli človeške komunikacije, dokaj mršavi. Poglejmo zakaj.

Pri našem eksperimentu z vrtečim se elektronom smo videli, da ima zasak gumba na Zemlji odločilen učinek na ujemanje zapisov, ki jih vidimo na Zemlji, in tistih, ki jih vidijo na Andromedi. Tako lahko odločno potrdimo, da je naša dejavnost tu na Zemlji imela nekakšen nelokalni učinek na Andromedo. Težava je v tem, da Andromedanci pri tem ne

opazijo prav ničesar posebnega. Zgodi se le to, da dobijo zapis, sestavljen iz drugačnega naključnega zaporedja ničel in enic. Ker ne vedo, kakšen zapis bi dobili, če mi ne bi obrnili gumba, med nami ni nobenega dejanskega prenosa informacij.

Te informacije bi se lahko prenesle edinole tako, da bi Andromedanci že vnaprej vedeli, kakšno nastavitvev bomo uporabili. Še vedno pa ni znana nobena metoda, po kateri bi lahko te informacije prenašali z nadsvetlobno hitrostjo. Ker je torej eno zaporedje precej podobno kateremukoli drugemu, na Andromedi nikakor ne bodo mogli zaznati *razlike* med dvema zaporedjema, ki bi ju lahko pripisali različni nastavitvi na našem detektorju spina. Edinole v takšnih razlikah pa je sporočilo sploh mogoče zakodirati. Tako jim torej pregled iznosa *njihovega* detektorja ne daje nobenih informacij o vnosu v *našo* napravo, saj ne poznajo skritih variabel (nastavitve naše naprave). Videti je torej, da je komunikacijski kanal "dohtarja" Bella celo boljši, kot je zatrjeval tisti kalifornijski poslovnež: ta kanal dejansko lahko upravljaš za pošiljanje signala, in ta signal ni le nemoten, temveč tudi tako dovršeno zakodiran, da ga lahko dekodira edinole mati Narava!

Čeravno se nam torej zdi Bell pomembna priča, se, dokler imamo njega pod prisego, ne moremo upreti skušnjavi, da ga ne bi vprašali, kakšno je njegovo stališče do zadev, o katerih sta govorili tožilstvo in obramba. Če bi imel na izbiro, čemu se naj odpove, objektivni resničnosti ali lokalnosti, bi se Bell nedvomno odločil obdržati objektivno resničnost in Bohmovo interpretacijo kvantnega potenciala. Rekel bi: "Po pojem mnenju slika pilotskega vala od vseh slik, ki smo si jih ogledali, nedvomno kaže največjo mojstrstvo."

Pokličimo zdaj pred sodni zbor še eno pričo, ki nam bo pojasnila, zakaj nam lahko informacije o najzgodnejših trenutkih vesolja nekoliko osvetlijo vprašanje, kakšna je pravzaprav resničnost v resnici.

V ZAČETKU, V SAMEM ZAČETKU

Leta 1964 sta dva fizika iz Bellovih laboratorijev skušala kalibrirati anteno za mikrovalovne zveze in ugotovila, da njuna prizadevanja nenehno kvarijo nekakšen šum, ki ga nista mogla pripisati nobeni motnji, ki bi izvirala z Zemlje. Za razlago tega šuma sta leta 1978 dobila Nobelovo nagrado za fiziko; to sta bila Robert Wilson in Arno Penzias, nagrajena pa sta bila za odkritje "fosilnih dokazov" trenutka stvarjenja samega vesolja. To odkritje tako imenovanega mikrovalovnega sevanja ozadja je bilo zadnji dejavnik, ki je prevesil jeziček na tehtnici med teorijo stabilnega stanja vesolja, ki je trdila, da so bile stvari vselej bolj ali manj takšne, kakršne so danes, in teorijo velikega poka, ki je trdila, da je vesolje nastalo z eksplozijo kozmičnih razsežnosti. Po splošnem soglasju je Wilson-Penziasov šum elektromagnetski ostanek prvobitne ognjene krogle in skupaj z dokazanim širjenjem vesolja v vse smeri ter z obilico lahkih elementov - vodika, helija in devterija - dandanašnji teoriji velikega poka služi za poglobitveni argument.

Če teorija velikega poka drži, to pomeni, da je bilo v nekem trenutku v preteklosti, ki ga sedaj postavljajo dvanajst milijard let (ali nekaj sto milijonov let več ali manj) nazaj, vesolje stisnjeno na mikroskopsko majhno točko neverjetnih razsežnosti in lastnosti. Najbolj neverjetno pri vsem tem pa je, da zdaj fiziki menijo, da lahko skoraj do pike natančno opišejo, kaj se je zgodilo denimo po prvih 10^{-30} sekundah rojstva vesolja. Zares neverjetno! Ta količina časa je namreč tako majhna, da ga nobena ura niti približno ne bi mogla izmeriti. In vendar ta teorija makrostrukturo vesolja, kot ga vidimo danes, dokaj dobro pojasnjuje za čas po prvih 10^{-30} sekundah. Na nesrečo kozmologov pa tudi teoretikov realnosti, se je teh prvih nekaj tiktakov ure dovršilo tam, kjer se je zgodila večina stvari, saj je bil to čas, ko so bili položeni tako imenovani naravni zakoni in določena struktura vesolja, kot jo vidimo danes. Da bi prodrli malce globlje v temeljno naravo teh zakonov, si pobližje pogledjmo to, kar vidimo danes, ko se zazremo v makrostrukturo vesolja, pa tudi nekatere presenetljive vidike, ki so z njim v zvezi.

Če v vesolje pogledate skozi močan teleskop, boste kmalu opazili dvoje, namreč, da je vesolje izredno homogeno in izotropično (t.j. enakomerno in na videz enako v vseh smereh). V večjem merilu je torej

vidna snov porazdeljena nenavadno enakomerno: ni urejena v "gručo", ki bi jih ločevala območja praznega prostora. Vrh tega je to slika, ki jo boste videli ne glede na to, v katero smer boste obrnili teleskop. Poleg te homogenosti in izotropičnosti pa boste po nekaj izračunih nemudoma opazili še neko posebnost: hitrost širjenja vesolja je nekaj takšnega kot Zlatolaskina ovsena kaša: ne prevelika in ne premajhna, temveč ravno pravšnja. Tako zelo pravšnja pravzaprav, da bi le za kak delček odstotka spremenjena gravitacijska sila v to ali ono smer imela za posledico vesolje, v katerem življenje ne bi bilo mogoče: bodisi takšno, v katerem bi se zvezde rojevale in umirale vse prehitro, da bi se lahko razvilo našemu podobno življenje, ali pa takšno, v katerem se snov sploh ne bi sprijela v zvezde in ozvezdja. Skratka, vesolje lebdi v kočljivem ravnovesju na ostrini rezila med odprtim kozmosom nebrzdane ekspanzije in zaprtim kozmosom naglega vnovičnega sesutja vase. Glede na to, kako so stvari videti danes, bi bilo mogoče veliki pok primerjati z gručo slepih nogometašev, ki so se zbrali k posvetu. Naročeno jim je, naj se ob poku sodniške pištole v ravni črti razbežijo s srede polja na vse strani. Pištola počí, in začnejo bežati, nasledek pa je začuda ta, da se prvotno osrednje polje ne širi v nazobčani, zgolj približni krožnici, temveč v čedalje večji *dovršeni* krog! To izredno dejstvo naravnost vpije po razlagi, in ključ te razlage je prav v odgovoru na vprašanje, kaj se je dogajalo po prvih 10^{-30} sekundah. Prvo oporo dobimo v nečem, čemur nekateri pravijo mysticizem števil.

NUMEROLOŠKA FIZIKA

Homogenost, izotropnost in enotnost niso edina presenetljiva naključja, ki jih opazimo, ko si danes ogledujemo vesolje. Tu so še nekatera dokaj nenavadna razmerja med mnogimi izmed osnovnih konstant, ki sestavljajo tako imenovane fizikalne zakone. Leta 1923 je britanski kozmolog Arthur Eddington opazil nenavadno razmerje med gravitacijsko konstanto G , Planckovo konstanto h , svetlobno hitrostjo c in maso protona m_p . Ko je te osnovne naravne konstante povezal, s tem da je nevtraliziral njihove merske enote in tako dobil čisto, brezrazsežno število, je odkril naslednje razmerje:

$$\frac{hc}{Gm_p^2} = 10^{39}$$

Eddingtona je pri tem neverjetno velikem številu najbolj presenetilo to, da je v okviru faktorja 10 ali nekaj takega natanko kvadratni koren števila protonov v vesolju, kar je neznansko velika količina $N_p \approx 10^{78}$ (tu oznaka = pomeni "približno enako"). Ker ni nobenega apriornega razloga, zakaj naj bi bilo število protonov tako skrivnostno povezano s zgodnejšo količino, je Eddington zaslutil, da je na sledi nekemu temeljnemu, še neodkritemu naravnemu načelu in je razvil podrobno izdelano teorijo, s katero naj bi pojasnil to vrsto numeričnega "naključja".

Pozneje je šel po poti Eddingtonovih idej neki drug pomemben britanski fizik, Paul Dirac, in odkril še nadaljnja zanimiva razmerja te vrste, ki so povezovala električno silo e med protonom in elektronom, gravitacijsko silo med istima dvema delcema, starostjo vesolja t_μ in časom, ki ga potrebuje svetloba, da preleti atom. Tule so podana ta Diracova razmerja:

$$\frac{\text{električna sila}}{\text{gravitacijska sila}} = \frac{e^2}{Gm_p m_e} = 2.3 \times 10^{39}$$

$$\frac{\text{starost vesolja}}{\text{čas, ki ga svetloba potrebuje za prehod atoma}} = \frac{t_\mu}{e^2 / m_e c^3} = \frac{1}{6} \times 10^{39}$$

Za to, da so se te osnovne konstante povezale na tak način, da so dale tako rekoč isto neznansko veliko število, pa je bilo potrebno malce več naključja, kot je bil Dirac pripravljen sprejeti. Postavil je torej drzno trditev, da sta tidve razmerji dejansko identični, čemur je (po manjši količini algebre) sledila ocena:

$$t_\mu \approx \frac{1}{G} \times \frac{e^4}{m_p m_e^2 c^3}$$

To enačbo za starost vesolja smo zapisali zato, da bi pokazali, da je edini njen del, ki ni stalen, izraz, ki zajema gravitacijsko konstanto G . Drugi izrazi pomenijo masi, svetlobno hitrost in podobno, vse to pa naj bi se v teku časa ne spreminjalo. Ker pa starost vesolja v teku časa očitno ni nespremenljiva, je Dirac sklenil, da se v razmerju, ki ga je odkril, gravitacijska konstanta s časom enakomerno zmanjšuje, da bi stvariostale v ravnovesju. Posledica tega, kot vidimo iz Eddingtonovih razmerij, pa je, da se število protonov v vesolju veča s kvadratom starosti vesolja, kar pomeni, da se snov nenehno ustvarja.

Ob koncu tridesetih let so te Diracove trditve povzročile pravcati mali vihar v kozmološki skupnosti. Vendar so poznejši eksperimenti, pri katerih so uporabili raziskovalno sondo Viking, ki je izmerila orbitalno periodo Marsa, pokazali, da je zelo malo verjetno, da bi bila Diracova zamisel o s časom spreminjajočem se G pravilna, saj se perioda ni spreminjala, kot bi se zgodilo, če G ne bi bil konstanta. Ali so torej ta "naključja" res zgolj naključja ali pa je zanje še kaka druga razlaga? Leta 1961 je Robert Dicke s Princetona objavil razpravo, v kateri je trdil, da Diracovo naključje ni nobeno naključje, vsaj tedaj ne, če sprejmemo to, čemur se zdaj pravi šibko antropično načelo. Ker je Dickova antropična razprava postala vir ne ravno majhnega spora med fiziki, ki se je vlekla več let, ne bi bilo odveč, če bi nekaj strani posvetili globljemu razmisleku o njenem bistvu in zaključkih.

ANTROPIČNO NAČELO

Antropično razmišljanje se tam, kjer je najmanj sporno, stika s splošno sprejetim načelom, da moraš, kadar kaj meriš, nujno upoštevati lastnosti merilne naprave. Kadar so te naprave mi sami, se pravi ljudje, morajo zaključki, ki jih izpeljemo iz svojih meritev, spoštovati posebne značilnosti, ki določajo položaj nas samih kot opazovalcev. In najpomembnejše takšne značilnosti so fizikalni pogoji, ki so po vsem sodeč neobhodno potrebni za naš sedanji obstoj, na tretjem planetu, ki kroži okrog tipične zvezde G -jevskega tipa, na obrobju ozvezdja Rimske ceste. To pa je v bistvu tudi poglavitna ideja, ki utemeljuje tako imenovano šibko antropično načelo (ŠAN), ki ga lahko opišemo tudi takole:

SIBKO ANTROPIČNO NAČELO: Opazovane vrednosti vseh fizikalnih kvantitet omejuje zahteva po tem, da so združljive z eksistenco nas samih - opazovalcev.

Bralcu seveda ne bo ušlo, da je takšno razmišljanje nekje na sredi med predkopernikovskim pogledom na človeštvo kot središče vesolja in pokopernikovsko kozmologijo, ki človeštvu odreka vsakršen poseben status oziroma položaj. Šibko antropično načelo pravzaprav pravi, da naš položaj resda ni osreden, vendar je do neke mere privilegiran.

V svojem članku iz leta 1961 je Dicke uporabil ŠAN kot razlago za Diracova numerična razmerja. Njegova teza je poučna. Na osnovi dobro znanih načel jedrske fizike je Dicke izračunal, da mora biti izraz na desni strani enačbe (*), ki smo jo zapisali malo prej, zelo tesen približek življenjske dobe povprečne zvezde.

Zato še malo ni presenetljivo, je trdil, da te konstante skupaj dajo približno starost vesolja. In razlog? Ker je morala biti snov, iz katere smo sestavljeni, najprej sintetizirana v jedrskih reakcijah v jedru zvezde, vesolje ne more biti mlajše od življenjske dobe zvezde, saj nas sicer ne bi bilo tu, da bi se ubadali s tem vprašanjem. Konec dokaza. Ker je to za razumevanje vročekrvnega spora med zagovorniki in nasprotniki antropičnega načela ključno, pozorno sledite poteku razmišljanja v Dickovi tezi:

1. Glede na eksistenco človeštva starost vesolja ne bi mogla biti bistveno drugačna, kot dejansko je.
2. Se pravi, da se Diracova razmerja ne nanašajo na *katerokoli* vesolje, temveč zgolj na vesolje, ki ga vidimo danes.

Takšen vzorec logike pa povsem presuče smer razmišljanja, kakršen je v znanosti doma. Ponavadi namreč začnemo tako, da določimo začetno situacijo in naravne zakone, potem pa predvidimo, kar ima slediti. Antropično razmišljanje pa poteka v nasprotni smeri: začne pri končnem opazovanem stanju (zdaj), potem pa skuša omejiti začetno situacijo s tem, da trdi, da je bila lahko samo taka, da bi iz nje nastalo vesolje, ki je dandanašnji naseljeno z razumnimi opazovalci, kakršni smo mi. Dickova tehnika je torej takšna, da navaja sedanje stanje (naš obstoj) kot razlago za kak pojav, ki ima svoj izvor v preteklosti (starost vesolja). Vse do tega mesta - do vključitve razumnih opazovalcev - večina fizikov (červavno godrnjaje) sprejema nauke ŠAN, čeprav so mnogi med njimi prepričani, da

diši bolj po tautologiji kot po načelu. Vendar pa obstaja tudi močnejša različica tega načela, imenovana (ne ravno z dosti domišljije) *močno antropično načelo* (MAN), ki postavlja razum za ključni dejavnik v kozmični drami.

ŠAN o fizikalnih zakonih samih ne reče nobene, pa tudi glede dejanskih vrednosti temeljnih konstant, kot sta svetlobna hitrost ali gravitacijska konstanta, ne pripominja ničesar. Gre mu le za to, da bi pojasnil različne zapažene značilnosti vesolja, pri čemer te reči jemlje kot nekaj danega. MAN pa skuša antropično razmišljanje uporabiti za to, da bi tem kvantitetam pripel dejanske vrednosti. Za ponazoritev si pogledjmo tale primer.

Recimo, da bi bila gravitacijska konstanta G milijonkrat večja, kot je. Življenjska doba zvezde v njeni življenje porajajoči fazi bi bila milijonkrat krajša, saj bi večje gravitacijske sile močno pospešile zgorevanje njenega jedrskega goriva. Toda tudi v takšnem vesolju bi Dickova teza še vedno držala. Če bi namreč v takšnem vesolju, ki bi bilo staro okoli deset tisoč let, obstajal opazovalec, potem bi ta opazovalec videl vesolje, katerega masa bi bila bilijonkrat manjša od našega. Vprašanje: Bi življenje v tako neznansko pospešenem vesolju sploh nastalo? ŠAN o tem molči; MAN pa pravi "Ne, življenje lahko obstaja le, če imajo temeljne konstante vrednosti, ki so zelo blizu njenih zapaženih stopenj".

Dokazovanje, kakršno je gornje, pripelje do najbolj znane oblike MAN:

MOČNO ANTROPIČNO NAČELO: Vesolje mora biti zelo podobno temu, kar vemo o njem, sicer bi življenje ne obstajalo; nasprotno, če življenje ne bi obstajalo, tudi vesolje ne bi.

Bralec bo seveda pri priči opazil, da razdalja, ki loči MAN od klasične argumentacije, ki je zasnovana na predpostavki načrta in ki napeljuje na misel o nadnaravnem Stvarniku, ni širša od lasu, saj izpušča le izrecno invokacijo Načrtovalca. Da ne bi česa izpustili, naposled omenimo še tako imenovano *dokončno antropično načelo* (DAN), ki zagovarja tisto vrsto nepreklicne usode za razumna bitja, ki bi jo blagoslovila malodane vsa tradicionalna verstva, namreč, da bodo naši zanamci postali kakor bogovi.

DOKONČNO ANTROPIČNO NAČELO: Življenje, kakor hitro je ustvarjeno, ostane na vekomaj, pridobi neskončno vednost in nazadnje preoblikuje vesolje po svoji volji.

Če se vam zdi takšnole argumentiranje znano, nič čudnega, saj se skriva v sami srčki austinske interpretacije J. A. Wheelerja, o kateri smo pisali prej. Wheeler namreč trdi, da se mora vesolje, če naj bo realno, razvijati tako, da nastanejo opazovalci. Eden izmed poglavitnih stebrov, ki podpirajo njegovo trditev, je potemtakem to, kar on imenuje *participacijsko* antropično načelo (PAN), ki pravi, da vesolje prejme svoj obstoj šele po kolektivnih zapažanjih vseh razumnih opazovalcev, ki so kdaj oziroma bodo kdaj obstajali. Na tem mestu pa dvomljivci kakor Martin Gardner začno prihajati na dan s svojimi načeli, kakršno je denimo "popolnoma bedasto antropično načelo" (PBAN), ki naj bi bila nekakšen protistrup za vse te visoko leteče trditve "antropičnih fizikov". Kot droben primerček tipičnega akademskega spora si pogledjmo nekaj argumentov za in proti antropičnim načelom, da bi videli, kako nam lahko oziroma kako nam ne morejo pomagati, da bi bolje razumeli resnično naravo Narave.

Heinz Pagels z Rockefellerjeve univerze je bil eden izmed najglasnejših nasprotnikov rabe antropičnih načel v fiziki, dokler ga ni leta 1988 v plezalni nesreči doletela prezgodnja smrt. Pagels je trdil, da so antropična načela "lenuhov pristop k znanosti". Naštel je najmanj tri poglavitne pomanjkljivosti rabe takšnega razmišljanja v znanstveni praksi, dokazujoč, da antropična načela: 1) uporabljajo neznano, da bi pojasnila znano; 2) nikoli ničesar ne predvidijo in so povsem *ad hoc*; 3) so imuna na eksperimentalno ponaredbo in se jih ne da preskusiti. Pagels je svojo obtožbo "antropikov" sklenil, rekoč, da so antropična načela "največ, kolikor se morejo ateisti približati Bogu." Zabavno je, da je v nekem poljudnem članku na to temo, ki pa je *zagovarjal* antropično razmišljanje, fizik Tony Rothman uporabil podobne besede: "Kadar se znajdemo pred redom in lepoto vesolja ter nenavadnimi naključji narave, postane želja, da bi z vero preskočili od znanosti k verovanju, nadvse mamljiva. Prepričan sem, da si tega zaželijo mnogi fiziki. Želim si le, da bi to tudi priznali."

Kar se tiče trditev, da se antropičnih načel ne da preskusiti ali ponarediti in da so *post hoc*, zagovorniki poudarjajo, da bi Dicke lahko uporabil ŠAN, da bi spodbijal teorijo o stabilnem stanju vesolja še pred Wilsonovimi in Penziasovimi opažanji. Šlo naj bi namreč za to, da je v teoriji o velikem poku starost vesolja po nekem naključju približno enaka $1/H$, pri čemer je H hitrost širjenja vesolja. V teoriji o stabilnem stanju pa

mora biti H že po definiciji konstantna in potemtaka nima nič opraviti s starostjo vesolja. Zatorej v teoriji o stabilnem stanju ni nobenega razloga, da bi morala biti $1/H$ enaka življenjski dobi povprečne zvezde. Zato je dejstvo, da vendarle je, bodisi velikansko naključje ali pa antropični argument v prid velikega poka. Dejstvo, da Dicke ni postavil te trditve, v ničemer ne spodbija inherentne možnosti postavljanja predvidevanj na osnovi ŠAN, ki bi jih lahko preskusili. Da bi videli še eno vrsto predvidevanja, do katerega lahko pridemo z uporabo antropičnega načela, se vrnimo k predmetu prejšnjega poglavja in na hitro obnovimo antropično utemeljeno trditev Brandona Carterja o nemožnosti obstoja zunajzemeljske inteligence (ZI).

Kot vemo, se tisti, ki zagovarjajo verjetnost obstoja ZI, da bi podprli svoje trditve, često sklicujejo na načelo mediokritete. To pripelje do posebnega primera kopernikovskega načela, ki pravi, da na življenju na Zemlji ni nič posebnega. Ker je torej vesolje tako neizmerno in ker smo mi tu, so možnosti, da so tam "oni", velike. Wheeler tej antropični trditvi ugovarja s trditvijo, da je vesolje neizmerno zgolj zaradi tega, ker je nekaj milijard let staro, toliko staro pa mora biti, če naj obrodi eno razumno civilizacijo (našo). In ker ni prav nobenega posebnega razloga, zakaj bi morali tam nekje živeti še kakšni "ZI-ji", bi bile dodatne civilizacije potrata vesoljskih resursov. Takšno linijo razmišljanja je še zaostрил Carter, ki je sprožil današnjo "antromanijo" leta 1974 v nagovoru Mednarodni astronomski zvezi, v katerem je skoval izraz "antropično načelo". Bistvo Carterjevega argumentiranja zoper obstoj ZI smo podali že v prejšnjem poglavju. Zato nam tu ni treba ponoviti drugega kot osnovno misel.

Carter najprej predpostavlja, da je na poti k razumnemu življenju kar nekaj malo verjetnih stopnic. Potem predvidi povprečni čas med nastankom razumne vrste in njenega izumrtja, denimo zaradi dogorelosti njenega sonca. Naposled trdi (na osnovi ŠAN), da je razumno življenje silno redko. Če bi bilo torej mogoče na zunajzemeljska razumna bitja kolikor toliko pogosto naleteti, bi to pomenilo, da Carterjevo na ŠAN osnovano predvidevanje ne drži. To je potemtaka preverljivo predvidevanje, ki uporablja antropično argumentacijo: samo najdi mi dovolj ZI-jev tam v vesolju, pa bo Carterjeva na ŠAN osnovana trditev navaden ponaredek. Toda zdaj smo malce zašli: naš cilj je bil, ogledati si kvantno kozmološko dogajanje v prvih 10^{30} sekundah življenja vesolja.

Zatorej sklenimo ta kratki izlet v antropično mišljenje z naslednjim miselnim zalogajem Freemana Dysona: "Ko gledamo v vesolje in prepoznavamo vsa ta fizikalna in astronomska dogajanja, ki delujejo v naš prid, se zdi skoraj tako, kakor da bi to vesolje v nekem smislu vedelo za naš prihod."

KVANTNA KOZMOLOGIJA

Ker je na sliki velikega poka vesolje v najzgodnejših časih precej manjše od atoma, moramo uporabiti pojme kvantne teorije, če naj opišemo, kaj se je dogajalo v prvih piko- piko- pikosekundah. Nemara boste ugovarjali, češ da je več kot neverjetno, da bi bilo lahko celotno vesolje stisnjeno na prostornino, ki bi bila precej manjša od prostornina atoma, saj bi bila tedaj energetska gostota nedopustno velika. Toda spomnite se, po kvantni teoriji sta energija in čas med seboj odvisni spremenljivki, tako da lahko dobimo v majhni prostornini velike količine energije, če je le čas dovolj kratek. In če 10^{-30} sekund ni dovolj kratek čas za vas, si boste nemara morali poiskati svojo srečo kar na astralni ravni. A ostanimo za zdaj rajši kar v tem vesolju in si oglejmo nekaj razlag za to, kako so lahko iz te "točke" snovi-energije nastale vesoljske razsežnosti v velikem merilu.

Dve poglavitni uganki, ki obdajata trenutek velikega poka, zadevata na videz visoko urejeno naravo tiste pikice snovi-energije, ki je sestavljala začetno stanje, in izredno kočljivo ravnovesje gravitacijske sile, ki je pustilo naše vesolje, da se ziblje prav na robu med nebrzdanim širjenjem in prehitrim sesutjem vase. Spregovorimo na tem mestu samo o paradoksu začetnega stanja.

Bistvo tega paradoksa je, da je opaženo homogenost in izotropičnost današnjega vesolja, da ne omenjamo pogojev, ki so potrebni za naš obstoj, težko pripisati čemu drugemu kot visoko urejenemu začetnemu stanju. In vendar, če začetna stanja vesolja izbiramo kar na slepo, so možnosti, da bo stanje, ki bo iz njih izšlo, neurejeno, presenetljivo velike. Situacija je torej natanko takšna kot pri partiji pokra. Po verjetnostnem računu je pri odprtem pokru s petimi kartami možnih skupno 2.598.960 začetnih razdelitev. Recimo, da te možnosti pomenijo različne možnosti začetnih stanj vesolja. Sezimo zdaj na slepo v kupček in potegnimo karte za naše vesolje. Glede na veljavno teorijo so možnosti, da bomo povlekli karte, ki

ustrezajo začetnemu stanju, ki je naklonjeno naši vrsti življenja in ki je konsistentno s strukturo v velikem merilu, kakršno opazamo, neprimerno manjše od možnosti, da bi, potem ko bi potegnili vse karte, pred seboj zagledali fleš rojal. In slednja možnost znaša le 4 proti 2.598.960, oziroma malenkost več kot ena proti milijon! Kako torej lahko pojasnimo to tako malo verjetno začetno stanje vesolja? Odgovorov je več.

- *Teorija mnogih vesolij*: Ta rešitev paradoksa je kozmološki odgovor na Everettovo interpretacijo mnogih svetov iz kvantne teorije. Everettova teorija predpostavlja za vsako možno vrednost opazljive kvantitete posebno vejo vesolja, in kaj bi bilo potemtakem bolj samoumevno kot trditi, da je naše vesolje zgolj eno izmed tistih nekaj vesolij, v katerih so se vsi pogoji in konstante "ravno prav" izcimile? Ta trditev se seveda sklicuje na ŠAN kot na samoselektivni mehanizem, ki izmed niza možnosti, ki so skoraj vse "slabe", izbere vesolje, "dobro" za življenje.

Ker tako lepo opravi s paradoksom začetnega stanja, je interpretacija mnogih svetov ljubljena kozmologov. Med vsemi kvantnimi interpretacijami, o katerih smo že pisali, je Everettova pravzaprav edina, ki daje zares konsistentno in koherentno sliko o tem, kako naj obravnavamo problem začetnega stanja. Vendar nasprotniki trdijo, da pri njej ne gre za nič drugega kot za antitezo Ockhamove britve, saj vse preveč samopašno razmetava z "vesolji za vsako priložnost", da bi jo kot rešitev te zadrege resno jemali.

- *Disipacija*: Privrženci tega gledanja pravijo, da začetno stanje sploh ni bilo tako zelo urejeno, temveč so le frikcijske in druge disipacijske sile izravnale začetno nehomogenost. Tako je vrtinčasto mešanje in nenehno prerazporejanje prvotne snovi kmalu privedlo do urejenega stanja, kakršnega vidimo danes.

Toda če dopustimo neurejena začetna stanja, ugovarjajo nasprotniki te teorije, se vedno najdejo kakšna taka stanja, ki so tako neenovita, da se tudi po milijardah let nepravilnosti ne bi porazgubile. Vrh tega vemo, da trenje povzroča toplota, o čemer se lahko prepričamo, če drgnemo dve grobi površini druga ob drugo, in izračuni kažejo, da bi disipacija, ki bi bila potrebna, da bi prišli do današnjega vesolja, proizvedla količino toplote, ki bi daleč presegala tisto, kar lahko opazujemo pri Wilson-Penziasovem

sevanju ozadja. Zato disipacija ta trenutek ne velja za verjetno rešitev tega paradoksa.

- *Inflacija (napihovanje)*: Ta čas je poglobljena znanstvena nasprotnica teorije mnogih svetov zamisel, da je šlo zgodnje vesolje skozi kratko inflacijsko obdobje, ki je izravnalo začetno stanje, potem pa se je ustalilo v sedanjem načinu širjenja. Nekaj podobnega se dogaja, če napihnemo balon. Na začetku v balonu ni zraka in je zgolj nagubana gumijasta vrečka nepravilne oblike. Kakor hitro pa nekajkrat pihneš vanj, se pri priči postavi pokonci in zavzame lepo okroglo in pravilno obliko, ki se potem enakomerno širi.

Inflacijski model, ki ga je prvi predložil Ed Tryon v zgodnjih sedemdesetih letih tega stoletja in ki ga je pozneje razvil Alan Guth z MIT, predpostavlja odbojno silo, ki je delovala zoper gravitacijske sile in v prvih 10^{-35} sekundah po velikem poku razširila vesolje na velikost košarkaške žoge. V tistem trenutku se je odbojna prvobitna sila razcepila na štiri sile, ki jih poznamo danes (gravitacijsko, elektromagnetno, šibko jedrsko in močno jedrsko), in vlogo je prevzela nam znana ekspanzijska sila. Pomembna značilnost tega scenarija je, da dopušča možnost, da je vesolje nastalo zgolj kot kvantna fluktuacija v popolnoma praznem prostoru. Snov, ki jo je Narava potrebovala, da je izvedla ta trik, je prišla seveda iz Einsteinove znamenite formule $E=mc^2$, ki kaže sorazmernost med snovjo in energijo, ki jo vsebuje prazni prostor. Skratka, vse je nastalo iz nič!

V tem trenutku ima inflacijski model, kot kaže, odločno prednost v tej kozmološki dirki, čeravno tisti, ki zagovarjajo bolj antropično stališče, menijo, da je antropična razlaga tega, zakaj je vesolje tako izotropično, ravno tako prepričljiva kot tista, ki se sklicuje na napihovanje. Hawking in Collins, na primer, trdita (na podlagi ŠAN), da nas, če vesolje ne bi bilo izotropično, sploh ne bi bilo tu, da bi ga opazovali. Če to trditev popeljemo še korak naprej, to pomeni, da je moralo biti tudi začetno stanje nekaj posebnega. Nasprotniki takšne trditve bi rekli (in tudi rečejo), da s takšnim razmišljanjem sicer ni nič narobe, ni pa potrebno, in da je zamisel o napihovanju estetsko bolj zadovoljiva. Kakorkoli že, oglejmo si zdaj še zadnjega kandidata za rešitev paradoksa začetnega stanja.

• *Bog*: To je nedvomno najbolj širokopotezna rešitev od vseh. Pri njej ne potrebujemo drugega kot Velikega Snovalca, ki je Zlatolaskino ovseno kašo zamešal na ravno pravišnjo temperaturo in konsistenco, tako da se je vse, tako začetno stanje kot temeljne konstante Narave, izcimilo "kakor nalašč" za nas. To je vsem znani dokaz, ki izhaja iz načrta in ki je že od nekdaj stalnica vseh neznanstvenih poročil o nastanku vesolja, in tule ne potrebuje nadaljnjih pojasnil.

Za pripis k vprašanju kvantne kozmologije in paradoksa začetnega stanja bi bilo zabavno, ko bi z antropičnega vidika za hip razmislili še o *končnem stanju*. Če verjamemo dokončnemu antropičnemu načelu, nemara sploh ne bomo imeli kdove koliko izbire med dokazovanjem, izhajajočim iz načrta, in mislijo, da se naši znanjci nazadnje ne bodo prav nič več ločili od Boga. Ta trditev izhaja iz Wheelerjevega participacijskega antropičnega načela, po katerem ima razumno življenje pomemben vpliv na lastnosti vesolja v velikem merilu. Sledeč implikacijam DAN, je veliko znanstvenikov in filozofov prišlo do tegale zaključka: Če se življenje razvija v vseh teh številnih vesoljih kvantne kozmologije in če bo to življenje še naprej obstajalo na vseh teh premnogih svetovih, potem se bodo vsa ta vesolja približala temu, kar je francoski jezuitski duhovnik in mistik Pierre Teilhard de Chardin imenoval "točka omega". Ali kot sta zapisala antropista Frank Tipler in John Barrow:

V tistem trenutku bo življenje obvladalo vso snov in sile, ne le v enem samem vesolju, temveč v vseh vesoljih, katerih obstoj je logično mogoč; življenje se bo razširilo na vsa prostorska področja v vseh vesoljih, ki bodo po logiki stvari lahko obstajala, in bo hranilo v sebi neskončno količino podatkov, vštevši vse znanje, do katerega je možno priti. In to bo konec.

In to je konec tudi za nas, ki se ubadamo z antropičnimi načeli in se sprašujemo, kaj nam lahko povedo o problemu resničnosti. Dajmo zdaj spet besedo advetnikoma, da odžebmeta svoj sklepni nagovor.

Ves ta čas smo poslušali romantične realiste na eni in trezne realiste na drugi strani, kako so se na ves glas pričkali in nas skušali prepričati o pravilnosti svojih trditvev. Preden torej povzamemo njihova stališča, si še enkrat ogledimo zadevo. Če povemo preprosto, je trditev tožistva naslednja:

Edinstvene, od opazovalca neodvisne resničnosti ni.

Z druge strani sodne dvorane pa slišimo medklic obrambe, ki pravi: "Mogoče pa je." Če ne drugega, pravi vsaj to, da ni nobenega neovrgljivega dokaza, na podlagi katerega bi lahko sklepali, da sveta fenomenov ne utemeljuje kaka objektivna globoka realnost, neodvisna od opazovalca. Preglednici 7.6 in 7.7 povzemata trditve tako ene kot druge strani.

Preden se lotim utemeljevanja svojega lastnega zaključka, ki zadeva to bistveno vprašanje, mi dovolite, da izvlečem adut iz rokava, rekoč, da lahko mirno zagovarjate to ali ono stališče, ne da bi se bali, da bi vas eksperimentalna dognanja postavila na laž. Namreč, kot se vedno znova pokaže, je *vsako* izmed gornjih stališč v popolnem skladju z eksperimentalnimi izsledki! Dokler torej ne pride do kakega korenitega eksperimentalnega preboja, je stališče, ki ga zagovarjate v zvezi z vprašanjem kvantne realnosti, bolj podobno verskemu prepričanju kot pa znanosti. Prav vsa stališča je mogoče ubraniti in vaša izbira je ravno tako stvar estetike in intimnega občutja o tem, "kakšna utegne biti resnica vsega skupaj", kot logična posledica trdnih dejstev. Upošteva je ta nenavadni položaj, mi torej dovolite, da tole žal vse prekratko popotovanje po življenju, vedenju, spoznavi, jeziku, napravah in vesoljih sklenem s svojimi zasebnimi predsodki glede tega, kakšna je resnica resničnosti.

OBJEKTIVNE RESNIČNOSTI NI!

ZAGOVORNIK	TRDITEV
Bohr (kopenhagenska interpretacija)	splošna odvisnost od meritev
von Neumann, Wigner (interpretacija zavesti)	resničnost določa zavest
Wheeler (austinska interpretacija)	opcija meritve
Heisenberg (interpretacija dvojnosti)	<i>potentia</i> in aktualnost
Everett, Deutsch (interpretacija mnogih svetov)	vsak svet je resničnost

PREGLEDNICA 7.6 *Povzetek trditev obotožbe*

ENA SAMA, OD OPAZOVALCA NEODVISNA RESNIČNOST MORDA VNDARLE OBSTAJA!

ZAGOVORNIK	TRDITEV
Einstein (naivni realist)	newtonska resničnost je realna
von Neumann, Finkelstein (kvantna logika)	nedistributivna logika
Bohm, Bell (kvantni potencial)	teorija pilotskih valov
Cramer (transakcijski dogodki)	napredujoči in zakasneli valovi

PREGLEDNICA 7.7. *Povzetek trditev obrambe*

Paradoks kvantnega sveta je v temle: čeprav nam zdravi razum dopoveduje, da vesolje obstaja "tam zunaj", neodvisno od naših opazovanj, pa dejansko vse tako kaže, kot da to vesolje *ne* obstaja "tam zunaj", neodvisno od našega opazovanja. Po enem pojmovanju smo zgolj nepomembne mrvice, ki igrajo povsem postranske vloge v neznanski kozmični igri; drugo stališče pa pravi, da nismo le igralci, temveč tudi pisci, režiserji, in producenti te drame, pa še njeni kritiki in občinstvo za povrh. Težko pa bi bili še kaj pomembnejšega od tega! Ko sem skušal presekat ta gordijski voz navzkrižnih znanstvenih pogledov na resničnost, so mi začela moja lastna nihanja med dokazovanji tožilstva in obrambe simbolizirati bistvo dileme same: "Kako neki je mogoče, da je vse skupaj tako?" Navsezadnje se imamo morda prav vsi za romantike po srcu, zato se moj osebni boj z naravo resničnosti za trenutek prekinja z oddajo glasu za tožilstvo in njegove kliente, se pravi za romantične realiste. Še posebej pa prikimavam Everettovi interpretaciji mnogih svetov.

Ko gre za reševanje dokazov in trditev, eksperimentalni dokazi, kot sem že malo prej omenil, resnično prav nič ne pomagajo. Vse, kar je prišlo iz laboratorijev, se povsem sklada z interpretacijo mnogih svetov, pa tudi z vsemi nasprotnimi pogledi. Tako gre naposled le še za estetsko odločitev, in po mojem mnenju ima interpretacija mnogih svetov vendarle nekaj prednosti pred tekmicami. Manj ima, recimo, raznih *ad hoc* predpostavk, še posebej v zvezi s skrivnostnim aktom meritve. Da bi fizično dejstvo uporabe Geigerjevega števca, kamere, mikroskopa ali merilne palice pri merjenju kakega sistema odločilno vplivalo na osnovno naravo stvari, je zame še vedno pojmovanje, ki ga težko sprejemem. Interpretaciji mnogih svetov uspe ta problem rešiti zelo čisto, s tem da kratko malo zanika, da bi obstajal kakršenkoli problem. Drugič, interpretacija mnogih svetov se zdi edina kvantna realnost, ki daje koherentno sliko o kozmološkem paradoksu začetnega stanja. Ker je način, kako vidimo zakone in stanje vesolja danes, odvisen od tega, kakšno je to začetno stanje bilo, se mi interpretacija, ki daje nekakšen znanstveno podprt odgovor, čeravno je res videti nekam bizarna, vseeno zdi sprejemljivejša kot pa nekakšen znanstveni ekvivalent galskega skomigovanja z rameni ali pa še kakšna bolj nezemeljska razlaga. Nazadnje je tu še Bellov interkonekcijski teorem. Takšen izsledek v

interpretaciji mnogih svetov ne more biti preverjen iz več razlogov: dokaz temelji na dejstvu, da je sicer možnih več rezultatov meritve, vendar se le en dejansko uresniči; to je, da bi dokazali rezultat, potrebujemo nasprotno pogoje. V kozmosu, kjer se uresničijo vsi možni izidi, Bellov teorem ne velja. Po mojem je zavračanje takšne nadvsetlobne povezave za interpretacijo mnogih svetov nedvoumen plus. Seveda je v vsaki resničnosti, v kateri dogajanje okoli Procyona ali pa na Andromedi vpliva na dogajanje na Zemlji, že tako in tako dovolj nelokalnosti, tudi brez Bellovega izsledka. Vseeno pa mi je takšna nelokalnost bližja od bellovske.

Pređen končam, bi rekel še nekaj besed o treznih realistikih, še posebej o tistih, ki se ukvarjajo s kvantnim potencialom. Ko sem prvič slišal za kvatno mehaniko in si začel razbijati glavo s tem usodnim vprašanjem, sem se v svoji naivnosti spraševal, zakaj ni mogoče elektrona gledati zgolj kot delec, ki se giblje po svoji določeni newtonski poti kakor val, se pravi nenehno "valujoč" naprej in nazaj, kakor kača ali riba. To moje nevedno razglabljanje je bilo s tehničnega vidika sicer obupno zbegano, vendar duh tega razglabljanja ni tako zelo daleč od tega, kar je predstavljeno na sliki kvantnega potenciala oziroma pilotskega vala. Pogled na kvantni objekt kot na delec s pridruženim valom se mi zdi zgolj za korak (červavno v pojmovnem smislu orjaški) oddaljen od mojih prvih videnj. Ko je torej prišel trenutek, ko je bilo treba oddati svoj glas v tej realitetni igri, me je hudo imelo, da bi glasoval za kvantni potencial. Toda ko je bilo vse povedano in opravljeno, se kot nepopoljšljivi romantik po srcu nikakor nisem mogel odreči romantični resničnosti, interpretacija mnogih svetov pa je od vseh daleč najbolj romantična. Če je torej moj razum pri kvantnem potencialu, je moje srce pri interpretaciji mnogih svetov. In takšen bodi moj glas.

Prevedla T. K.

ZAKAJ KVANTNA FIZIKA?

Že bežen pregled odmevov kvantne fizike v filozofiji (oziroma v tem, kar se izdaja za filozofijo) potrdi Althusserjevo tezo o sovisnosti pozitivizma in obskurantizma: "spontana filozofija" kvantne fizike je mešanica pozitivistične omejitve na merljivo-opazljivo in spiritualističnega obskurantizma (ni realnosti brez opazovalca, realnost obstoji le v našem umu...). Stephen Hawking je nedvomno imel v mislih prav takšne obskurantizme o "zavesti, ki porojeva realnost", takšne asociacije kvantne fizike s "fenomeni" ESP (zunajčutne zaznave), ukrivljanja žlic na daljavo ipd., ko si je privoščil parafrazo Goebbelsa: "Ko slišim besedi 'Schroedingerjeva mačka', sežem po revolverju".

Prvo, kar moramo storiti proti tovrstnemu obskurantizmu, je, da si priključimo v spomin ključno dejstvo, da kvantna mehanika najbolj radikalno od vseh znanosti pretrga z našim vsakdanjim horizontom razumevanja "realnosti". Prvi prelom s tem horizontom je kajpada izvršila že moderna galilejska fizika, ki je pretrgala z aristotelovsko ontologijo, kjer telesa težijo navzdol in k mirovanju itd., kvantna mehanika pa ta prelom dopolni. Toda ker je tudi kvantna fizika konec koncev formulirana v vsakdanji govorici, se mora zatekati k izrazom te govorice, ki neizogibno priključijo podobe običajne čutne realnosti ("vrtljaj *spin*" delca, "jedro" atoma, itd.), te podobe - v katerih se izrazi "prevod" kvantnega sveta v naše vsakdanje izkustvo - pa se prej ali slej izkažejo za motnjo, tj. čim vzamemo nek termin preveč "dobesedno", se kmalu izkaže, da "ne gre za to". Do edine ustrezne formulacije kvantne fizike bi zato prišli, če bi vse besede, ki kakorkoli spominjajo na vsakdanje izkustvo, nadomestili s carollovskim *jabberwocky*, s skovankami brez smisla, tako da bi ostala zgolj sintaksa, matematično izrazljiva razmerja med elementi. Od tod nenehno poudarjanje znanstvenikov, da se kvantne fizike ne da "razumeti" ("razumeti" pomeni prav *z*vesti na horizont razumevanja vsakdanje realnosti) - kvantna

fizika "deluje", toda čim jo skušamo "razumeti", znorimo, pademo v črno luknjo uma.

Prav ta prelom kvantne fizike s predmoderno "vsakdanjo" ontologijo postavi na laž poiskuse spoja kvantne fizike z Vzhodno mislijo, ki je vseskozi zakoreninjena v predmoderi seksualizirani ontologiji (*yin* in *yang* kot spolno-kozmoška polarnost). Vzemimo pojem, ki se zanj zdi, da se z njim kvantna fizika približa Vzhodni modrosti: pojem "komplementarnosti" - ali ta pojem ne spominja na komplementarnost kozmičnih načel v predmodernej kozmologiji? Čim si zadevo ogledamo pobliže, se homologija izkaže za povsem neupravičeno. Začnimo z razvpitim Heisenbergovim "načelom nedoločljivosti *uncertainty principle*": celo marsikateri popularni uvodi v kvantno fiziko se ujamejo v "epistemološko" past in načelo nedoločljivosti tolmačijo kot nekaj, kar sledi iz omejenosti samega opazovalca oziroma merilnih naprav - kot da zaradi te omejenosti (tj. ker naše opazovanje že poseže v opazovani predmet) ne moremo hkrati izmeriti mase in gibanja delca (ali kateregakoli drugega para komplementarnih lastnosti). Toda načelo nedoločljivosti je v resnici mišljeno veliko bolj "močno": ne gre le za mejo našega opazovanja, gre za to, da je komplementarnost *vpisana v stvar samo*, se pravi, da sam delec v svoji "realnosti" nima hkrati natančne mase in gibanja, ampak eno *ali* drugo. Načelo nedoločljivosti je torej globoko "heglovski": to, kar se najprej pokaže kot gola epistemološka ovira, se izkaže za lastnost stvari same, tj. izbira med maso in gibanjem definira sam "ontološki" status delca - "heglovski" je ta obrat epistemološke ovire v ontološko zaprečenost samega objekta.

In za to gre v komplementarnosti: dve lastnosti, ki sta komplementarni, se ne dopolnjujeta, ampak izključujeta; razmerje med maso in gibanjem je nekako kot tisto med figuro in ozadjem: ali vidimo dva obraza ali vazo, tu ni "sinteze", ne moremo imeti dveh figur. Dva člena izbire ne tvorita celote, ker z vsako od dveh izbir že izberem-konstituiram neko celoto (figuro in ozadja), ki se izključuje z nasprotno. "Komplementarnost" kvantne fizike torej prej kot na predmoderno harmonično dopolnjevanje kozmičnih načel ipd. spominja na izsiljene izbire, o katerih govori Lacanova psihoanaliza; njen korelat v človeškem univerzumu so položaji, kjer moramo izbrati in sprejeti neko zgubo oziroma nemožnost. Tako je pri človeku odnos vednosti in dejanja "komplementaren": če izberemo

vednost, nikoli ne bomo prišli do dejanja, dejanje je zmerom "slepo". Ko denimo, tehtamo vse razloge za neko dejanje ali proti njemu, po tej poti nikoli ne bomo prišli do dejanja - na neki točki se moramo "slepo" odločiti in si reči "vse to me ne briga, naj stane kar hoče, naredil bom dejanje", in ko ta odločitev pade, se mi za nazaj sami vzroki pokažejo v drugi luči.¹

V čem je potemtakem - onstran "holističnih" *New Age* spekulacij o duhovni naravi vesolja ipd. - filozofski interes kvantne fizike? Nemara v tem, da moramo postaviti pod vprašaj "zadnji filozofski mit"(Derrida), absolutni prepad med naravo in človekom oziroma univerzumom govornice, v katerem "domuje" človek. Ta prepad, ki ga je najbolj zaostreno formuliral zgodnji Sartre s svojo distinkcijo med nasebnostjo inertne prezenze Reči in zasebnostjo človeka kot praznine oziroma "vrtinca" avtonegacije, je vseskozi na delu še pri Lacanu: vsaj do konca šestdesetih let se Lacan opira na nasprotje med živalskim univerzumom imaginarne ujetosti, zrcalne harmonije *Innenwelt* in *Aussenwelt*, in človeškim univerzumom simbolne negativnosti. Lacan se tu vpisuje v linijo, ki začenja s Heglom in po kateri je človek "na smrt bolna narava", bitje, ki ga določa travmatična neumestljivost, iztirjenost, (iz)vrženost, za razliko od živali, ki je ujeta v svoje okolje, ki "ima svoje mesto" v njem. Simptomalna je tu Lacanova "mehanicistična" metaforika v petdesetih letih: opevanje simbolne ureditve kot slepega, nesmiselnega stroja, ki gre svojo pot ne glede človekova čustva, ki se kot parazit od zunaj prilepi na človeka in ga vrže iz tira, podredi svojemu tujemu ritmu - s tem je znova zatrjena tujost "kulture" (simbolne ureditve) glede na imaginarij življenjskega izkustva. To tujost je najlepše in hkrati najbolj srhljivo razvil Jacques-Alain Miller, ko je v enem svojih Seminarjev komentiral rezultat poskusov s podgano. Podgani najprej v labirintu naredimo relativno lahko dostopen zaželjen objekt (kvaliteten kos hrane ali spolno partnerico); nato labirint zapletemo, tako da lahko podgana vidi oziroma ve, kje je zaželjeni objekt, ne more pa do njega, v zameno pa ji naredimo lažje dostopnih nekaj drugih sorodnih, a manjvrednih objektov - kaj se bo zgodilo? Podgana bo nekaj časa skušala prodreti do "pravega" objekta, nato pa se mu bo odpovedala in se zadovoljila s

¹ Homologno je z vero: odločitev za vero ni nikoli rezultat tehtanja razlogov za ali proti, tj. absurd je reči "v Kristusa verujem, ker sem po tehtanju ugotovil, da govori več razlogov za vero kot proti nji". V tem preciznem smislu je vera na strani dejanja proti vednosti.

katerim od ostalih manjvrednih objektov - ravnala bo kot "racionalen" subjekt utilitarizma. Nato pa so znanstveniki podvrgli podgano kirurškemu posegom: z laserskimi žarki so počeli z njenimi možgani reči, ki je - kot se diskretno izrazi Miller - zanje bolje ne vedeti. In kaj se je zgodilo, ko so tako operirano podgano spustili v zapleteni labirint, tisti z nedosegljivim pravim objektom? *Podgana je vztrajala*: nikoli ni pozabila na "pravi" objekt in se zadovoljila s katerim od nadomestkov, ampak se je vedno znova vračala k njemu, se mu skušala približati. Skratka, v nekem smislu se je *humanizirala*, zadobila je tragični "človeški" odnos do pravega objekta, Absoluta, ki je nedosegljiv, pa se mu nočemo odpovedati, ker prav kot tak fiksira našo željo. In Millerjeva poanta je v tem, da je ta "humanizacija" podgane rezultat njenega biološkega "popačenja" oziroma pohabljenja: podgana se je humanizirala, ko so bili njeni možgani pohabljeni z umetnim, "nenaravnim" medicinskim posegom...²

Kako naj torej pretrgamo s to tradicijo, ne da bi padli v naivni naturalizem ali v evolucionistično teleologijo? Običajno se v znanostih prepada med naravo in človekom skuša preskočiti tako, da se "naturalizira" človeka, da se pokaže, kako lahko vse človekove poteze razločimo z naravno evolucijo. Kvantna fizika pa odpre nasprotno pot: pod vprašanje ne postavi specifičnosti človeka, njegove izjemnosti glede na naravo, ampak samo podobo narave, ki jo implicira filozofska formulacija prepada med naravo in človekom: narave kot "zaprtega" univerzuma ravnotežja, homeostaze, itd. Resnični "antropomorfizem" se skriva v pojmovanju narave, ki ga kot samoumevnega privzemajo tisti, ki naravo zoperstavljajo človeku: narava kot krogotok "vračanja istega", kot kraljestvo determinizma "naravnih zakonov", ali (bolj v slogu New Age) kot harmonično ravnotežje kozmičnih sil, ki ga vrže iz tira *hubris*, človekova patološka prevzetnost. Kar je treba "dekonstruirati", je pojem narave: poteze, s katerimi definiramo nezvedljivost človeka na naravo - neravnotežje, ki definira človeka kot "nenaravno" bitje, kot "na smrt bolno" naravo -, morajo (četudi, kot bi rekel Schelling, v neki drugi, nižji "potenci") biti na delu že v naravi.

In, kot že rečeno, tu nam nemara pokaže pot kvantna fizika. Izhajajmo iz (zaslužno) znamenitega "poiskusa z dvojno odprtino *ldouble-slit*

² Toda s podrobnim branjem bi se dalo pokazati, da Lacan vsaj od šestdesetih let naprej preseže to tradicionalno filozofsko držo, se pravi, da v tem času pri njem "analogije" iz narave niso zgolj metafore, ampak jih je treba vzeti dobesedeno.

experiment!", ki je zanj Richard Feynman rekel, da ponazori "osrednjo skrivnost kvantnega sveta" (prim. njegov opis v prevedenem Castijevem tekstu).

- Prvi nauk poiskusa z dvojno odprtino je, da potencialnost valovne funkcije ni "zgolj potencialnost" v običajnem pomenu: ne gre le za to, da gibanje delca ni vnaprej določeno, da je vnaprej določena le verjetnost, po katerih poteh se bo gibal delec; gre za to, da sam "dejanski" rezultat (v primeru poizkusa z dvojno odprtino dejstvo, da lik na sprejemni ploskvi kaže obrise interference tudi če spuščamo le delec za delcem.) lahko obrazložimo le tako, da sprejmemo "nerazumljivo" hipotezo, da delec "dejansko" ni šel le po eni dejanski poti, ampak v nekem nezaslišanem smislu *po vseh poteh, ki so možne v okviru njegove valovne funkcije*. S tem je zamajana prva poteza, ki v filozofski doksi razlikuje človeka od narave: topos filozofije od Kierkegaarda do Heideggra je, da narava ne pozna možnosti kot take, da šele v človeškem univerzumu, z govorico, možnost kot taka postane dejavna, določa naše dejansko actual ravnanje. Isto stanje dojame Lacan kot temeljno potezo simbolne ureditve: v Simbolnem potencialna moč že deluje kot dejanska, določa dejansko obnašanje subjektov - tako, je, denimo, *simbolna* kastracija natanko v tem, da je sama grožnja kastracije v svojih psihičnih posledicah že kastracija. Toda, kot smo pravkar videli, ali neke tovrstne "dejanskosti same možnosti" ne srečamo v kvantnem vesolju, kjer lahko dejansko obnašanje delca razložimo le z upoštevanjem fluktuacija virtualnih delcev?

- Drugi nauk poiskusa z dvojno odprtino zadeva vednost v realnem: problem tega, da - kot pravi Lacan v *Encore* - narave "ve", katerim zakonom mora slediti, da se za liste drevesa zdi, kot da "poznajo" zakone, po katerih razvijejo svoj zapleteni ustroj, itd. Stari motiv filozofije samozavedanja je, da naša vednost o nečem spremenmi stvar samo, tako da ne moremo reči, da stvar je ne glede na to, ali zanjo vemo ali ne. Lep primer bi tu bilo patriarhalno nasilje do žensk: v nekem smislu moramo reči, da to nasilje postane dejansko nasilje šele tedaj, ko je s strani ženske izkušeno - "registrirano" - kot tako, kot nasilje. Določen "posesiven" odnos moškega do ženske je lahko pred "feministično osveščeno" izkušen ne kot nasilje, ampak kot znamenje resnične strastne ljubezni. Kajpada ne gre za

to, da bi bilo nasilje "zgolj namišljeno", je še kako realno, toda hkrati ta realnost postane realnost nesprejemljivega nasilja šele skozi tovrstno simbolno "registracijo". Omenimo še Whartonovo *Age of Innocence*: mož, poročen z mlado zvesto naivko, je strastno zaljubljen starejšo grofico; žena to ve, toda on misli, da je žena naivka, ki o aferi ničesar ne slutí. Če bi on vedel da žena ve, bi mu to vse pokvarilo, ne bi bilo velike romantične avanture (zato se mu na koncu romana tudi dejansko poruši ves univerzum, ko mu sin pove, da je mati vseskozi vedela in mu že zdavnaj povedala o očetovi veliki strasti, da je torej nevednost le hlinila v interesu družine). To je najbolj neprijetno in ponižujoče presenečenje v ljubezenskih aferah: ko mislimo, da je naš partner naiven in se gremo skrito strastno avanturo, naenkrat pa zvemo, da je naš partner le fingiral naivnost in je vseskozi vse vedel. - In nauk poiskusa z dvojno odprtino je, da imamo z neko takšno vednostjo v realnem, ki določa realno obnašanje delca, opraviti že na ravni mikrofizike: če opazujemo, skozi katero luknjo gre elektron, se bo elektron obnašal kot delec, če tega ne opazujemo, pa kot val - kot da elektron VE, da je opazovan (ali ne)... Enigma je tu prav enigma vednosti v realnem: kako lahko delec, ki gre skozi luknjo A, ve, ali je luknja B odprta ali ne, in ravna v skladu s to vednostjo?

- V prejšnjem odstavku nismo naključno uporabili besedice "registracija". Kako se namreč po kvantni fiziki konstituira "trda realnost", kakršno poznamo v vsakdanjem življenju, dejanski materialni predmeti v času in prostoru? Skozi "kolaps" valovne funkcije. Šele s tem, ko se valovna funkcija vpiše v proces, ki ga definira drugi zakon termodinamike - v proces ireverzibilne časovnosti - smo v realnosti, kakršno poznamo. In ključno je, da kvantni fiziki ob opisu tega "kolapsa" nenehno uporabljajo *jezikovno* "metaforiko: do kolapsa pride, ko nek dogodek pusti sled v aparatu, ko je registriran. Tu gre prav za odnos do zunanosti: nek dogodek v polni meri postane "on sam", se udejanji, šele ko je potrjen, vpisan v svojo zunanost. Tu naletimo na logiko "historizacije/simbolizacije": dogodek x "šteje", postane dejanski, le kot narativiziran, glede na svoj vpis v simbolno mrežo.

- Tu bi lahko šli še korak dlje: temeljni motiv Lacanove teorije označevalca ni le, da se dejanskost konstituira skozi simbolni vpis-registracijo, ampak da je ta vpis zmerom retroaktiven, da imamo zmerom

opraviti z retroaktivnim pisanjem zgodovine - realnost zmerom "bo bila", tj. naknadno, skozi svoj vpis v simbolno mrežo, postane to, kar zmerom-že je. Bistven je ta razmik med samim dogodkom in simbolizacijo, ta zamuda simbolizacije, ki šele naknadno odloči o naravi dogodka. Wheeler pa je predložil spremembo poiskusa z dvojno odprtino, poiskus z zamudo (*the delayed double-slit*), ki nas pripelje do istega paradoksa "zanazajšnjega pisanja zgodovine". Na kratko, poiskus lahko konstruiramo tako, da se o tem, ali homo opazovali, skozi katero od dveh odprtin gre delec, ali ne, odločimo šele potem, ko je delec že onstran odprtin, tj. - če gre za foton - v tistem kratkem vmesnem času, ko je foton med dvema odprtinama in registrirno napravo. Ta naša odločitev bo *za nazaj* določila, kaj se je zgodilo s fotonom: retroaktivno bo določila, ali smo imeli opraviti z elementom, ki je "delec" ali "val". - Od tod, iz te minimalne zamude vpisa, je možno tudi "varanje" s potencialnimi delci: elektron lahko ustvari proton, pa ga mora takoj reabsorbirati, še preden širše okolje (univerzum) "opazi" diskrepanco (kršitev načela konstantnosti energije). Kvantna nedoločljivost živi prav od tega minimuma "svobodnega prostora", preden se dogodek vpiše v okolje: tu torej v nižji potenci že naletimo na simbolni paradoks, po katerem šele vpis v besedo-znak podeli dejanskost designirani realnosti.

Posebej zanimive postanejo tu zadeve z virtualnimi delci. Takoimеноvano vakuumsko fluktuacijo, ko delec vznikne iz nič in se vanj spet povrne, ta virtual obstoj delca, ki se zniči preden doseže polno actuality, se ponavadi formulira prav glede na vednost oziroma registracijo: "Pion je ustvarjen, preskoči k nekemu drugemu protonu in izgine, vse to v utripu nedoločljivosti, ki je dopuščena, medtem ko vesolje 'ne gleda'." Vse se torej mora zgoditi v minimumu časa, še preden okolje opazi diskrepanco. Gribbon gre v svojem poljudnem *In Search of Schrodinger's Cat* še korak dlje in ta assuming of knowledge projicira v sam delec: "Elektron se najprej pojavi, skoči iz vakuuma kot zajec iz čarovnikovega klobuka, nato potuje v času kratko razdaljo naprej, dokler ne ugotovi svoje napake, vzame na znanje svojo nerealnost, se obrne nazaj /v času/ in gre tja, od koder je prišel", tj. v brezno nič. Ali ni to virtualno stanje elektrona, ki potem, ko ugotovi svojo napako in prizna svojo nerealnost, pade nazaj v neobstoj, stanje "med dvema smrtima", ko nekaj obstoji le dokler ne ugotovi, da ga ni - logika, znana vsakomur iz risank, mačke, ki hodi nad

prepadom in pade vanj (v nič) šele ko vzame na znanje, da visi v praznem (da nima opore v realnosti). S tem se potrди nesklad med bitjo in vednostjo: vednost povleče za sabo zgubo biti, vsaka bit temelji na nevednosti. In to ne velja le za raven mikro-delcev: hipoteza kvantne kozmologije je, da je vesolje v celoti najbrž takšen vznik nečesa iz niča vakuumske fluktuacije, se pravi, da je vesolje v celoti patološko "neravnotežje", porušena simetrija, ki se zato mora povrniti v nič. Tu nam je spet presekan umik v *New Age* mitologijo naravnega ravnotežja: narava, vesolje, je kot taka patološki izbruh, neravnotežje, iztirjenost - tudi vesolje v celoti "je le dokler ne vzame na znanje, da ga ni"...

- Četrta nauk poiskusa z dvojno odprtino zadeva dialektično razmerje med objektom in njegovim iskanjem-odkrivanjem. Da bi pojasnil nenavadno logiko kolapsa valovne funkcije, ko se potencialnost "sesede" v eno samo realnost, Wheeler omeni naslednjo varianto na znano družabno igro uganjevanja imena neznanega predmeta: kaj če se sodelavci dogovorijo, da ne bodo vnaprej določili besede, ampak bo vsak zase pomislil na nek predmet, ki je konsistenten z vsemi prejšnjimi odgovori? Tako sam izpraševalec nevede so-ustvarja predmet, ki ga išče-odkriva, tj. s svojimi vprašanje kaže pot, oži krog izbire. Ob tem se velja spomniti zlizane šale o vojaškem naborniku, ki je hlinil norost in skozi vztrajno zatrdjevanje "To ni to!" proizvedel "to", tj. potrdilo, da je res nor - gre za tipično logiko simbolnega procesa: sam proces iskanja ustvari-postavi svoj vzrok, reč, ki poganja iskanje. In Wheelerjeva poanta je v tem, da je natanko tako tudi v kvantni fiziki: s samim modusom iskanja, z odločitvami, katero lastnost bomo merili, soustvarimo merjeno realnost: če se odločimo, da merimo maso, bo masa iz potencialnosti "kolapsirala" v eno samo realno vrednost, pospešek pa bo ostal potencialen-verjetnosten, ali obratno.¹

- In pojdimo še korak naprej, do kraja, do Heglovega temeljnega motiva "opredeljene negacije", nič, ki ima natanko določene lastnosti (v

¹ In, mimogrede povedano, nemara nam prav ta logika omogoči dojeti tudi postopek iskanja dalaj lame v tibetskem budizmu: deček, ki je novo utelešenje dalaj lame, v resnici ni "odkrit", ampak je ustvarjen tako kot predmet v omenjeni različici družabne igre iskanja imena neznanega predmeta - sami menihi, ki iščejo novo utelešenje dalaj lame, s smerjo svojega spraševanja ožijo krog, dokler ne naletijo na "pravega"...

skladu s strukturalnim pravilom diferencialnosti, po katerem lahko tudi odsotnost poteze deluje kot poteza) , oziroma do problematike *creatio ex nihilo*. Veliki Lacanov motiv (v seminarju o *Etiki psihoanalize*) je, da *creatio ex nihilo* lahko nastopi le v simbolni ureditvi, kjer simbol vznikne na ozadju praznine *Ding*, medtem ko v realnem nekaj zmerom je nekaj, nič ne nastane iz nič... Toda ali ni vakuumska fluktuacija prav primer *creatio ex nihilo*? Vakuum je v kvantni fiziki dojet kot nič, ki pa je določen nič, nič, ki ni dejansko nič, ampak potencialno vsebuje niz lastnosti; zato lahko s fluktuacijo iz vakuumskega ničā vznikne delec in se nato spet pogrezne v nič - skratka, tu kvantna fizika spregovori jezik heglavske dialektike ...

Ta seznam bi kajpada lahko še nadaljevali z vzporednicami med kvantno mehaniko in kozmologijo ter Lacanovo psihoanalizo: homologni ustroj imaginarnega in realnega časa pri Hawkingu z Lacanovimi "formulami seksuacije"; vzporednica med črno luknjo, ki - kot je dokazal Hawking - seva žarke, in travmatično Rečjo *!Ding!* pri Freudu in Lacanu (to vzporednico je razvila Jacqueline Rose v svoji novi knjigi *Why War?*); čisto "diferencialna" definicija delca, ki ponovi Saussurovo definicijo označevalca (delec je zgolj splet interakcij z ostalimi delci); tja do vzporednice med "kolapsom" valovne funkcije v kvantni fiziki in "prešitjem *!capitonnage!*" lebdečih označevalcev, potencialnih nosilcev pomena, v polje dejanskega pomena pri Lacanu... Sklep, ki ga nalaga kvantna fizika, bi torej bil v naslednjem. To, kar izkušamo kot "trdo realnost", reči in procesi v času in prostoru, ni "zadnja realnost"; "pod" to dejansko realnostjo je neki drugi svet potencialnosti, kjer ni ireverzibilne časovne linije, kjer nekaj lahko vznikne iz ničā... V tem univerzumu potencialnosti pa najdemo v nekakšnem "divjem", *unheimliches* stanju niz potez, ki jih filozofska tradicija dojame kot specifične diferencialne poteze človeškega univerzuma govornice - kot da bi imel stari Schelling prav, kot da v človekovi svobodi in govornici privre na dan v "višji potenci" neka raven, ki je "globlja" od same "trde realnosti". Kvantna fizika nam torej omogoči, da se izognemo tako vulgarno-materialistični naturalizaciji človeka kot obskurantističnemu spiritualizmu: njen nauk ni v tem, da je realnost "že duhovna", ampak nekaj veliko bolj *unheimliches*: v nenavadnih prikaznih kvantnega sveta človeški duh takorekoč najde samega sebe zunaj sebe, v svoji drugobiti, najde svojega grozljivega dvojnika-senco v procesih, ki so bolj blizu človeku, človeškemu univerzumu govornicem kot

karkoli v običajni naravi, hkrati pa človeku neprimerno bolj tuji kot karkoli v naravi.

Slavoj Žižek

Jacques Derrida

MARXOVI DUHOVI

V IMENU REVOLUCIJE, DVOJNA BARIKADA
(NEČISTA "NEČISTA NEČISTA ZGODOVINA FANTOMOV")

Marxovi duhovi: naslov tega pogovora bi v prvi vrsti zavezoval k temu, da govorimo o Marxu. O Marxu samem. O njegovi oporoki ali o njegovi zapuščini. In o prikazni, Marxovi senci, duhu /le revenant/, glede katerega se danes vzdiguje toliko glasov z namenom, da bi zaklinjalo njegovo vrnitev. Kajti to spominja na zaklinjanje. Zaradi ubranosti ali pretekle pogodbe med številnimi političnimi subjekti, ki odobravajo bolj ali manj jasne in bolj ali manj tajne določbe (vselej gre za to, da se izbori ali ohrani ključne oblasti), toda v prvi vrsti zato, ker se takšno zaklinjanje posveča zaklinjanju. Na čarovniški način je potrebno pregnati prikazen, izgnati možno vrnitev moči, ki se jo ima za nesrečno na sebi in katere demonska grožnja bi še naprej ustrahovala stoletje.

Takoj, ko dandanes takšno zaklinjanje vztraja pri tem, soglasje, ki oglušuje, da bi tisto, kar je mrtvo, pravi zaklinjanje, tudi ostalo mrtvo, takoj prav tu vzbudi sum. Prebuja nas tam, kjer bi nas hotelo uspavati. Potemtakem budnost: morebiti truplo ni tako mrtvo, tako preprosto mrtvo, kot poskuša to vsiliti zaklinjanje. Pokojnik se vselej pojavi *tam* in njegovo pojavljanje ni nič. Ne povzroči ničesar. Če predpostavimo, da je truplo identifikabilno, potem danes bolj kot kdajkoli vemo, da mora biti smrt zmožna dela. Ter biti zmožna sprožiti delo, morda bolj kot kdajkoli. Obstaja tudi modus produkcije fantoma, on sam je modus fantomske produkcije. Kakor v delu žalovanja, po travmi, bi si zaklinjanje moralo zagotoviti, da se mrtvec ne bo vrnil: hitro, vse storiti za to, da bi njegovo

* Prevedeno po: Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993, str. 159-194.

truplo ostalo lokalizirano, na varnem mestu, v istem razkroju tam, kjer je bilo pokopano, celo balzamirano, kakor so to radi počeli v Moskvi. Hitro, grobnica, katere ključke čuvamo! Ti ključki bi ne bili nič drugega kakor ključki moči, ki bi jo zaklinjanje na tak način hotelo obnoviti ob Marxovi smrti. Zgoraj smo govorili o *odpahnjenju Idéverrouillagel*. Logika ključka, znotraj katere sem želel določiti ta *keynote address* je bila logika politologije travme in topologije žalovanja. Žalovanja, ki je dejansko in po pravici brezkončno, brez možne normalnosti, brez zaupanja vredne meje, v realnosti ali v pojmu, med introjekcijo in inkorporiranjem. Toda prav ta logika, in to smo sugerirali, ustreza zapovedi pravičnosti, ki, onstran prava, vznikne v samem spoštovanju tistega, ki *ni*, ni več ali še ni živo, *prisotno živo*.

Za travmo vselej nastopi žalovanje. Drugod sem bil poskusil pokazati, da delo žalovanja ni zgolj neko delo med drugimi. To je delo samo, delo na splošno, poteza, s katero bi bilo morda potrebno ponovno premisliti sam pojem produkcije - znotraj tistega, kar ga veže na travmo, žalovanje, idealizirajočo iterabilnost bivše polastitve, torej na pošastno spiritualizacijo, ki je na delu v sleherni *téchne*. Skušnjava, da se na tem mestu Freudovi besedi pristavi aporetični post-scriptum, Freudu, ki je v isti komparativni zgodovini povezoval tri travme, ki so prizadele tako razsrediščen človekov narcizem: *psihološka* travma (moč nezavednega nad zavednim jazom, ki jo je odkrila psihoanaliza), zatem *biološka* travma (živalski izvor človeka, ki ga je odkril Darwin - nanj je sicer opozoril Engels v Predgovoru k *Manifestu* iz leta 1888), nato *kozmoška* travma (kopernikanska Zemlja ni več središče vesolja, in lahko bi rekli, da to čedalje bolj drži, rekli z namenom, da bi od tod potegnili posledice, ki zadevajo geo-politične meje). Naša aporija bi tu izhajala iz tega, da ne obstajata več ime in teleologija za to, da bi se opredelilo marksistični *udarec fle coup!* in njegov predmet. Freud je mislil, da ve, kaj je človek in kaj je njegov narcizem. Marksistični udarec je prav tako, včasih v mesijanški ali eshatološki formi, enotnost, ki se zasnuje iz misli in delavskega gibanja, kakor tudi zgodovina totalitarnege sveta (všteta sta nacizem in fašizem, ki predstavljata neločljiva tekmeča stalinističnega totalitarizma). Za človeka je morda to najgloblja rana, rana v telo njegove zgodovine in v zgodovino njegovega pojma, še bolj travmatična kot "psihološka" razžalitev (*Kränkung*), ki jo zada udarec psihoanalize, tretji in v Freudovih

očeh najhujši od vseh.¹ Kajti za naravnani *udarec*, ki enigmatično nosi Marxovo ime, vemo, da zajema in združuje tudi druge tri. Torej jih danes predpostavlja, četudi ni bil zadan v zadnjem stoletju. V tem, ko udejanja te udarce, deluje onstran njih, kakor tudi Marxovo ime deluje skozi to, da se ga neskončno presega: stoletje "marksizma" bo stoletje tehnično-znanstvenega in učinkovitega razsrediščenja Zemlje, geo-političnega, *anthroposa* v njegovi onto-teološki identiteti ali v njegovih genetskih lastnostih, *ega-cogita* - in samega pojma narcizma, čigar aporije so eksplicitne teme dekonstrukcije, če to povemo z namenom, da bi postopali prehitro in bi prihranili številne reference. Te travme ni konec tedaj, ko se jo skozi samo gibanje, ki jo skuša ublažiti, asimilirati, ponotranjiti ali inkorporirati, zanika. V tem delu žalovanja, ki poteka, v tej neizmerni nalogi, ostaja fantom tisti, ki daje največ misliti - in delati. Vztrajajmo in povejmo bolj natančno: delati in povzročiti, da pride, kakor tudi dopustiti, da pride.

Toda Marxovi duhovi /*les spectres de Marx*/ vstopajo na prizorišče z druge strani. Imenujejo se skladno z drugo potjo genitiva - in ta druga gramatika pove več kot gramatika. Marxovi duhovi /*de Marx*/ so tudi njegovi. To so morda najprej fantomi, ki so živeli v njem, duhovi, s katerimi bo Marx sam zaposlen in katere si bo hotel povsem podrediti; kar pa ne pomeni, da bo razpolagal z njihovimi skrivnostmi; in tudi ne tega, da je v svojem obsegu tematiziral utrujajočo vrnitev tistega, kar bi bila tema, če bi o duhu lahko sploh dejali, da se pusti *postaviti tam, se izpostaviti pred seboj*, kot bi morali to narediti tema ali sistem, teza ali sinteza. To so torej vse tiste vrednosti, ki jih prikazen, če obstaja, izključuje.

Marxovi duhovi, s temi besedami bomo odslej poimenovali določene figure, glede katerih je bil Marx prvi, ki jih je dojel, včasih prvi, ki je opisal prihod. Tiste, ki oznanjajo najboljše in katerih dogajanje bo pozdravljalo, tiste, ki povzdigujejo ali grozijo z najslabšim, ki jim ne bo hotel biti priča. Obstaja več časov prikazni. Lastno prikazni, če ta obstaja, pomeni, da ne vemo, če prikazen skozi vračanje priča o živi preteklosti ali živi prihodnosti, kajti vračajoča se prikazen lahko že zaznamuje vrnitev duha obljubljenega živega. Zopet časovna neprilичnost in zmešnjava sodobnosti. V tem pogledu je komunizem vselej bil in bo ostal pošasten: vselej mora priti

¹ Sigmund Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, GW. Bd. XII, str. 8. Standard Edition, vol. XVII, str. 141.

in se od vseh živih sedanjkov razločuje kot sama demokracija, kot polnost prisotnosti sebi, kot celota prisotnosti, ki je dejansko identična z njo samo. Kapitalistične družbe lahko vselej izustijo vzdih olajšanja in si rečejo: s komunizmom je konec od zrušenja totalitarizmov XX. stoletja dalje, in ne le, da je z njim konec, ampak ga sploh ni bilo, to je bil le fantom. To nezaničljivo samo lahko zgolj zanikajo: fantom nikoli ne umre, vselej mora priti in se vselej vrniti.

Naj spomnimo, da se v *Manifestu komunistične stranke* prvi samostalnik na tej prvi strani ponovi trikrat in ta samostalnik je "pošast" (*Gespenst*): "Pošast hodi po Evropi", pravi Marx, "pošast komunizma." (*Ein Gespenst geht um Europa - das Gespenst des Kommunismus.*) Marx torej, če ni to drugi, Engels, v teh nekaj odstavkih uprizori grozo, ki jo ta pošast vzbuja vsem močem stare Evrope. Govori se izključno o prikazni. Vse fantazme se projecirajo na zaslon tega fantoma (se pravi na odsotno, kajti zaslon sam je fantomski, kakor na televiziji jutrišnjega dne, ki se bo vzdržala "zaslonske" pomoči in svoje podobe - kdaj pa kdaj podobe sinteze - projecirala neposredno v oko, kakor se tudi zvok iz telefona projecira neposredno v ušesno globino). Preži se na znamenja, na premikajoče se mize, na premeščanje namizne posode. Bo duh odgovoril? Kakor v prostoru salona, ob spiritualističnem srečanju, lahko pa je to tisto, kar imenujemo ulica, bdimo nad dobrinami in pohištvom,² poskušamo celotno politiko prilagoditi zastrašujoči hipotezi obiska. Politiki so nekakšni vidci ali vizionarji. Želimo si in se bojimo pojava, za katerega vemo, da ne bo predstavil nikogar, ampak bo zadal niz udarcev, ki jih je potrebno razvozlati. Sedaj se ustvarja vse možne alianse z namenom, da bi se zarotili proti temu skupnemu sovražniku, "komunistični pošasti". Aliansa sporoča: smrt prikazni. Poziva jo, naj se umakne, prisega zgolj pri njej, toda zato, da bi jo zaklinjala. Govori se izključno o prikazni. Toda kaj storiti drugega, kajti ta fantom, kakor vsak fantom, ki je vreden svojega imena, ni tu? In celo kadar je tu, tj. kadar je tu, ne da bi bil tu, čutimo, da prikazen gleda, seveda preko čelade; preži, opazuje, določa gledalce in slepe vidce, toda nje ne vidimo videti, pod svojim oklepom z vizirjem ostaja neranljiva. Torej se govori le o njej, toda zato, da bi se jo pregnalo, izključilo, izgnalo. Salon, to je torej

² Tej sceni se bomo posvetili kasneje (str. 236 in *passim*), okoli neke mize, glede fetišizacije kot upošastenja vrednosti menjave. To je tudi uvod, prva scena, če že ne prvobitna scena *Kapitula*.

stara Evropa, ki zbira vse svoje moči (*alle Mächte des alten Europas*). Če se jo poskuša izgnati ali jo zaklinjati, je to v temelju brez védenja o tistem, o čemer se med zaklinjalci govori. Komunizem je za zaklinjalce ime, sveta aliansa je sakralen lov: "Vse moči stare Evrope so se zvezale (*verbündet*) za sveto gonjo (*zu einer heiligen Hetzjagd*) proti tej pošasti (*gegen dieses Gespenst*)."

Kdo bi jo lahko zanimal? Če poteka oblikovanje alianse proti komunizmu, alianse stare in nove Evrope, potem to ostaja *sveta* aliansa. Očetovska figura Svetega Očeta, papeža, ki jo zatem navaja Marx, je še danes povsem na mestu, v osebi poljskega škofa, ki se baha, v tem ga podpira Gorbačov, da ni imel ničesar skupnega z zrušenjem komunističnega totalitarizma v Evropi, ki bo odslej tisto, kar bi bila morala po njegovem vselej biti, krščanska Evropa. Kakor v Sveti aliansi iz XIX. stoletja, bi bila lahko Rusija ponovno del novega. Zato smo vztrajali na neo-evangelizmu - hegllovskem neo-evangelizmu - retorike "Fukuyaminega" tipa. To je bil heglovski neo-evangelizem, ki ga bo Marx razkril s toliko zanosa in vehemence v stirnovski teoriji fantomov. Temu se bomo posvetili kasneje, toda odslej je potrebno naznačevati to križanje. Menimo, da je slednje pomembno.

Prikazen, o kateri je govoril Marx, je bila tam, ne da bi bila tam. Še ni bila tam. Ne bo nikoli tam. Ne obstaja *Dasein* prikazni, toda ni *Dasein*-a brez vznemirjajoče tujosti, tuje domačnosti (*Unheimlichkeit*) prikazni. Kaj je prikazen? Kakšna je njena zgodovina in kateremu času pripada?

Kakor naznačuje njeno ime, je prikazen *le spectre / frekvenca* določene vidnosti. Toda vidnosti nevidnega. In *vidnost / la visibilité* se po svoji naravi ne vidi, zato ostaja *épékeina tes ousias*, onstran fenomena ali bivajočega. Prikazen je med drugim tudi tisto, kar si umišljamo, za kar verjamemo, da vidimo in kar projeciramo: na imaginaren zaslon, tja, kjer ni ničesar videti. Včasih še zaslona ne in zaslon ima vselej v bistvu, bistvu, ki je, strukturo izginjajočega pojavljanja. Prav zato ne moremo ob prežanju na vrnitev več zatisniti očesa. Od tod teatralizacija samega govora in spektakularizirajoča spekulacija o času. Še enkrat je potrebno zasukati perspektivo: fantom oz. vračajoča se prikazen, nečutno čutno, nevidno vidno, prikazen *nas* najprej vidi. Z druge strani očesa, *učinek vizira*, nas gleda še preden smo *jo* videli ali je čisto preprosto nismo videli. Čutimo, da nas opazuje, včasih nadzira celo pred vsako pojavitvijo. Predvsem pa, in to

je dogodek, kajti prikazen izvira iz dogodka, nas vidi ob *obisku lune visite!*. Vrača nam obisk. Obisk za obisk, ker nas ponovno obiskuje in ker *visitare*, frekventativ od *visere* (videti, preizkusiti, preudariti) zelo lepo prevaja vrnitev ali vračanje, frekventnost obiskovanja. Slednje ne zaznamuje vselej trenutka velikodušne pojave ali prijateljskega obiska, pač pa lahko pomeni tudi strogo inšpekcijo ali nasilno preiskavo. Dosledno preganjanje, neumestljiva *povezanost*. Družbeni modus groze, njen izvorni stil, bi lahko, upošteva je to ponavljanje, še vedno imenovali *obiskovanje* *lfréquentation!*. Marx je bolj kot drugi, in to bomo natančneje razložili, živel ob obiskovanju duhov.

Zdi se, da se prikazen pojavi ob obisku. Pokaže se jo, toda osebno /en chair et en os/ ni prisotna. Ta neprisotnost prikazni zahteva, da upoštevamo njen čas in njeno zgodovino, posebnost njene časovnosti in njene zgodovinskosti. Ko Marx v letih 1847 in 1848 poimenuje pošast komunizma, jo vpiše v zgodovinsko perspektivo, ki je ravno obratna od tiste, na katero sem bil sprva mislil, ko sem predlagal takšen naslov kot je to "Marxovi duhovi". Tam, kjer sem bil poskušal tako poimenovati vztrajnost pretekle sedanjosti, vrnitev smrti, fantomalno ponovno pojavljanje, čigar delo žalovanja ne pride do tega, da bi se osvobodilo, čigar srečanje najprej ubeži, srečanje, ki ga *preganja* (izključuje, izganja in obenem zasleduje), Marx napoveduje in kliče prisotnost, ki mora priti. Zdi se, da prerokuje in predpisuje: kar trenutno ponazarja le to, da bi prikazen v ideološki predstavi stare Evrope morala v prihodnosti postati prisotna realnost, tj. živa realnost. *Manifest* poziva, apelira na to prezentacijo žive realnosti: potrebno je delovati na način, da v prihodnosti ta prikazen - in združba delavcev je vse do okoli leta 1848 sprva silila v tajnost - postane *realnost* in živa *realnost*. Potrebno je, da se to realno življenje pokaže in se manifestira, da *nastopi* onstran Evrope, stare in nove Evrope, v univerzalni dimenziji Internacionale.

Toda prav tako je potrebno, da se manifestira v formi manifesta, ki je *Manifest* stranke. Kajti Marx že daje formo-stranko povsem politični strukturi sile, ki bo skladno z *Manifestom* morala postati gibalo revolucije, transformacije, polastitev in naposled uničenje Države ter cilj političnega kot takšnega. (Kakor bi ta posebni cilj političnega ustrezal prezentaciji absolutno žive realnosti, obstaja tu razlog več za misliti, da bo bistvo političnega vselej imelo nebstveno podobo, samo nebstvo fantoma.)

In to je morda eden izmed nenavadnih motivov, o katerem naj bi ta večer govorili: tisto, kar v političnem svetu, ki se nakazuje in ki v novi dobi demokracije morda teži k izginjanju, je dominantnost te forme organizacije, ki jo imenujemo stranka, razmerje stranka-Država, ki bo v bistvu, v vsej neizprososti in z mnogim težavami, trajalo le dve stoletji, v času, kateremu prav tako pripadajo gotovi, določeni tipi parlamentarne in liberalne demokracije, ustavne monarhije, nacistični, fašistični in sovjetski totalitarizem. *Noben* izmed teh režimov *ni* bil možen brez tistega, čemur bi lahko rekli aksiomatika stranke. Kakor lahko torej vidimo, se danes povsod v svetu nakazuje to, da postaja struktura stranke, tako se vsaj zdi, ne le vse bolj sumljiva (in to iz razlogov, ki niso več vedno, ki niso več nujno "revolucionarni", razlogov reakcije klasičnega individualizma), temveč radikalno neprilagodljiva novim - tele-tehnično-medijskim - pogojem javnega prostora, političnega življenja, demokraciji in *novim* modusom (parlamentarnega in neparlamentarnega) zastopanja, ki ga demokracija zahteva. Refleksija o tem, kaj se bo z marksizmom, njegovo zapuščino in oporoko zgodilo jutri, bi med drugim morala temeljiti na končnosti nekega pojma ali končnosti neke realnosti stranke. In seveda na končnosti njenega etatističnega korelata. Gibanje poteka v smeri, ki bi ga radi opisali kot dekonstrukcijo tradicionalnih pojmov Države in torej stranke ter sindikata. Četudi ne pomenijo propadanja Države v marksističnem ali gramschijevskem smislu, ne moremo analizirati njihove zgodovinske posebnosti izven marksistične dediščine - tam, kjer je dediščina bolj kot kdajkoli kritični filter in transformator, se pravi kjer je zunaj vprašanja o tem, ali je enostavno za ali proti Državi na splošno, za ali proti njenemu življenju in smrti *na splošno*. V zgodovini evropske politike (in seveda ameriške) je bil trenutek, ko je bila to reakcionarna gesta, ki je pozivala h koncu stranke, kakor da bi analizirala neustreznost obstoječih parlamentarnih struktur sami demokraciji. Nadaljujmo tu, tako v teoretičnem kot praktičnem smislu skrajno previdno, s hipotezo, da ni več tako, *več vedno* tako (kajti te stare forme boja proti Državi bodo lahko še dolgo živele): potrebno je odpraviti to dvoumnost, da bi ne bilo več tako. Hipoteza je v tem, da se je ta sprememba že pričela, da je ireverzibilna.

Torej bo univerzalna komunistična stranka, Komunistična internacionala, tako je trdil *Manifest*, poslednje utelešenje, realna prisotnost prikazni,

potemtakem iztek prikazni. Ta prihodnost ni opisana, ni predvidena v konstativnem modusu, je napovedana, obljubljena, zahtevana v modusu performativa. Marx glede na simptom potegne diagnozo in prognozo. Simptom, na katerega se opira diagnoza, je v tem, da *eksistira* strah pred komunističnim fantomom. V zvezi s tem se kažejo znaki, če opazujemo evropsko Sveto alianso. Ti znaki morajo prav gotovo nekaj pomeniti, namreč to, da evropske moči preko pošasti priznavajo moč komunizma ("Komunizem priznavajo že vse evropske moči za moč *lals eine Macht!*"). Kar zadeva prognozo, ta ne sestoji le v predvidevanju (gesta konstativnega tipa), ampak v pozivanju k nastopu, v prihodnosti, manifesta komunistične stranke, kar bo natanko v performativni formi poziva legendo o prikazni transformiralo ne še v realnost komunistične družbe, temveč v to drugo formo realnega dogajanja (med bajeslovno pošastjo in njeno absolutno inkarnacijo), ki je Manifest komunistične stranke. Parousía manifestacije manifesta. Kot stranka. Ne le kot stranka, ki bi bila v tem primeru povrh vsega še komunistična. Katere predikat bi bil komunizem. Temveč kot stranka, ki bi dovršila bistvo stranke kot komunistične stranke. Tu je torej poziv, Manifest glede na Manifest namreč, avtomanifestacija manifesta, v čemer sestoji bistvo vsakega manifesta, ki se sam poimenuje, rekoč, "je čas", čas se tu znova pridružuje in združuje, zdaj, zdaj, ki se dogaja njemu samemu v dejanju in telesu te manifestacije, "skrajni čas" je tisti, ki ga moram manifestirati, ki mora manifestirati manifest, ki ni nič drugega kakor to-tu, tukaj, sedaj, jaz, prihaja sedanost, priča in zavezanec sam, tu je ravno manifest, da sem ali da postopam, v postopku tega dela, dejansko, sam sem zgolj znotraj tega manifestiranja, v samem tem trenutku, v tej knjigi, sem tu: "Skrajni čas je (*es ist hohe Zeit*), da komunisti pred vsem svetom odkrito razgrnejo svoje nazore, svoje namene, svoje težnje in da pravljicam o pošasti komunizma (*den Märchen vom Gespenst des Kommunismus*) postavijo nasproti (*entgegenstellen*) manifest stranke same." O čem priča ta manifest? In kdo priča o čem? V katerih jezikih? Naslednji stavek govori o množstvu jezikov: ne o vseh jezikih, ampak o nekaterih, in o komunistih različnih nacionalnosti, ki so zbrani v Londonu. *Manifest*, pravi *manifest* v nemščini, bo objavljen v angleščini, francoščini, nemščini, italijanščini, flamščini in danščini. Fantomi potemtakem govorijo različne jezike, nacionalne jezike, kot denar, od katerega so oni, to bomo videli, neločljivi. Kot plačilno sredstvo nosi denar lokalne in politične značilnosti,

"govori različne jezike in nosi različne uniforme."¹ Ponovimo naše vprašanje o manifestu kot govoru ali jeziku pričevanja. Kdo priča o čem? V čem "o čem" določa "kdo", ob tem, ko eno nikoli ne predhodi drugemu? Zakaj to absolutno manifestiranje raje ne *priča* o tem, da se zavzema za stranko, kakor da spodbija in zavrača fantoma? Kaj od fantoma odslej v tem boju? In kdo se tu kot priča znajde napaden, z učinkom čelade in vizirja?

Struktura tako poklicanega dogodka ostaja za analizo trd oreh. V *Manifestu* bi se legenda o pošasti, pripoved, pravljica (*Märchen*) razveljavljala na način, kakor da je pošast sama, ne da bi bila postala realnost (sam komunizem, komunistična družba), potem ko je telesu podelila pošastnost legende, izstopila iz sebe same, pozvala k izstopu iz legende, ne da bi pri tem vstopila v realnost, katere pošast je. Neka "Reč" bo, ne da bi bila realna ali bajeslovna, vzbujala strah in v dvomnosti tega dogodka, kakor tudi v pošastnosti te performativne izjave, marksizma samega namreč, še naprej vzbuja strah. (In vprašanje tega večera bi lahko na kratko povzeli takole: kaj je marksistična izjava? Tako imenovana marksistična izjava? Ali bolj natančno: kaj *bo odslej* takšna izjava? In kdo lahko izjavi "jaz sem marksist" ali "jaz nisem marksist"?)

Vzbujati strah, vzbujati si strah. Strah sovražnikom *Manifesta*, toda morda tudi Marxu in marksistom samim. Nemara bi nas lahko zamikalo, da celotno totalitarno dediščino Marxove misli, toda tudi drugih totalitarizmov, ki niso bili njeni sodobniki po naključju ali mehanični jukstapoziciji, razložimo kot nekakšno reakcijo iz paničnega strahu pred fantomom nasploh. Pred fantomom, ki ga je za kapitalistične Države (monarhistične, cesarske ali republikanske) stare Evrope na splošno predstavljal komunizem, je ustrezala neustrašna in neusmiljena vojna, v času katere bi se edino mogla konstituirati, okostenela do monstrooznosti mrliške strogosti, leninizem in nato stalinistični totalitarizem. Toda tudi marksistična ontologija, ki se v imenu žive prisotnosti kot materialne dejanskosti *prav tako* bori proti fantomu na splošno, in celotni "marksistični" razvoj totalitarne družbe sta ustrezala isti paniki. Zdi se mi, da moramo takšno hipotezo vzeti zares. To bomo videli kasneje, med Stirnerjem in Marxom.

¹ *Prispevek h kritiki politične ekonomije* (1859), fr. prev. M. Husson in G. Badia. Éditions sociales, str. 75, oz. M. Rubel in L. Évrard, Bibliothèque de la Pléiade, I. del, Gallimard, str. 364.

pri tisti bistveni usodnosti refleksivnega refleksa, usodnosti "vzbujati si strah", v izkustvu fantoma. To je tako, kakor da bi Marx in marksizem ubežala, utekla pred njima samima, kakor da bi sama sebi vzbujala strah. In to v času istega *lova*, istega preganjanja, istega neizprosnega zasledovanja. Revolucija proti revoluciji, kakor jo predlaga figura iz *Nesrečnikov*. Bolj natančno, upoštevajoč število in *frekventnost*, to je tako, kakor da bi se bali nekoga v njih. Ne bi bili smeli, bomo nekoliko hitro pomislili. Nacistični in fašistični totalitarizem sta se v tej vojni fantomov znašla zdaj na tej zdaj na oni strani, in to v času ene in iste zgodovine. In v tej tragediji je v grobnicah vseh taborišč toliko fantomov, da ne bo nihče nikoli prepričan v to, da je samo na eni in isti strani. Bolje je to vedeti. Z eno besedo, najmanj celotna zgodovina evropske politike, vsaj od Marxa naprej, bi bila zgodovina neizprosne vojne med polji, ki so solidarna in ki jih na enak način ustrahuje fantom, fantom drugega in njegov lastni fantom kot fantom drugega. Sveto alianso ustrahuje fantom komunizma in proti njem pričinja vojno, ki še traja, toda vojno proti polju, ki je samo organizirano skozi grozo fantoma, tistega fantoma, ki je nasproti njega in tistega, ki ga nosi v sebi.

Prav nič "revizionistično"⁴ ni interpretirati genezo totalitarizmov kot recipročnih reakcij na strah pred fantomom, ki ga je od zadnjega stoletja

⁴ Perverzna logika, nedoumljiva perversnost vseh "revizionizmov", ki zaznamujejo ta konec stoletja in se nedvomno ne bodo končali z njim. Prav gotovo se bo potrebno nepopustljivo boriti proti najslabšim od revizionizmov ali negacionizmov, proti tistim, katerih podoba in interesi so odslej dovolj dobro opredeljeni, četudi jih manifestacije pomnožujejo in nenehno obnavljajo. Naloga bo torej vselej nujna, vselej potrebna ponovne potrditve. Vendar tu pa tam opazimo predhodne znake neke simetrične in nič manj grozeče perversnosti. Oboroženi z dobro, neomajno zavestjo, pogosto namreč obdani z ignoranco ali mračnjaštvom, držoč se v zavetju, v množičnih medijih, pred sleherno pravico do učinkovitega odgovora (v mislih imam nedavni članek, katerega avtor je Michiko Kakutani "When History and Memory Are Casualties: Holocaust Denial", *New York Times* iz 30. aprila 1993), se nekateri ne zadovoljujejo le s tem, da se okoriščajo s fantomi, ki preganjanjo naš najbolj boleč spomin. V istem zanosu si prav tako dovoljujejo nekaznovano in brez vsakršnih pomislekov *manipulirati* s samo besedo "revizionizem". Pripravljene so na to, da jo obrnejo v obtožbo proti vsakomur, ki postavlja kritična, metodološka, epistemološka, filozofska vprašanja o zgodovini, o načinu, na katerega se zgodovino misli, zapisuje ali utemeljuje, o statusu resnice itd. Kdorkoli poziva k budnosti v branju zgodovine, kdorkoli nekoliko zaplete sheme, potrjene v *doksa*, ali zahteva, da se ponovno pretehta pojme, postopke in produciranje

naprej vzbujal komunizem, na ustrahovanje, ki ga je slednji izzval pri svojih nasprotnikih, ki pa se je vrnil in na sebi samem dovolj občutil, da bi pospešil monstrozno realizacijo, magično udejanjenje, animistično vikorporiranje emancipatorne eshatologije, ki bi bila morala upoštevati obljubo, bit-obljubo obljube - in ki bi ne mogla biti preprosta ideološka fatazma, kajti sama kritika ideologije ni imela nobenega drugega navdiha.

Kajti končno je potrebno priti do tega, da je prikazen, ki se vrača, pomenila Marxovo preganjanje /*persécution de Marx*/. *Kakor* tudi Stirnerjevo *lde Stirner*/. *Oba skupaj* nista prenehala preganjati, kar je precej razumljivo, njunega preganjalca, njunega lastnega preganjalca, njunega najintimnejšega tujca. Marx je imel zelo rad figuro fantoma, jo sovražil, jo pozival za pričo svojega spora, se zaradi nje mučil, bil vznemirjan, zaposlen, obseden z njo. V sebi, toda prav gotovo zato, da bi jo pregnal iz sebe. V sebi zunaj sebe: to je mesto zunaj mesta fantomov povsod tam, kjer se oni pretvarjajo, da se nastanjajo. Morda je Marx bolj kot drugi duhove nosil v glavi in vedel, ne da bi vedel, o čem je govoril ("*Mensch, es spukt in Deinem Kopfe!*", bi se mu lahko reklo, če parodiramo Stirnerja). Toda iz tega istega razloga ni prikazni sovražil nič bolj kot jih je ljubil. Ki so ljubile njega - in ga opazovale izpod vizirja. Bil je nedvomno *obseden* (to je bila njegova beseda, do sem še pridemo) z njimi, toda z njimi kot nasprotniki komunizma, z njimi se je spustil v neusmiljeni boj.

Kot vse obsedence je tudi njega mučila obsesija. O tem imamo več zaznamkov in nekateri so bolj eksplicitni od drugih. Ob tem, ko bi navedli zgolj dva, sicer močno različna primera v tej bogati pošastologiji, bi lahko

zgodovinske resnice oz. predpostavke historiografije itd. tvega, da ga danes ta način doleti, preko amalgama, okuženosti ali zmedenosti, obtožba "revizionizma" ali najmanj tega, da dela v korist nekega "revizionizma". Obtožba je odslej na voljo vsakomur, ki bi v tej kritični nujnosti ničesar ne razumel, ki bi se želel zavarovati pred njo in najprej hotel to, da se ne dotikamo njegove kulture in njegove nekulture, njegovih gotovosti in verovanj. Zelo nemirna zgodovinska situacija, ki tvega, da *a priori* prizadene cenzuriranje zgodovinskega raziskovanja ali refleksijo o zgodovini povsod tam, kjer se to dvoje dotika občutljivih področij naše prisotne eksistence. Nujno je na to opozoriti: celi kosi zgodovine, še posebej zgodovine tega stoletja, v Evropi in zunaj nje, bodo morali biti *ponovno* preizprašani in razkriti, postavljena in predelana bodo morala biti radikalna vprašanja, ne da bi pri tem obstajal kakršenkoli "revizionizem". Povejmo tudi: v nasprotju z njim.

najprej mimogrede omenili *Disertacijo* iz leta 1841 (*Razlika med demokratsko in epikurejsko filozofijo narave*). Zelo mladi Marx se tu podpiše pod očetovsko posvetilo (kajti vselej je oče, skrivnost očeta tisto, kar prestrašen otrok pokliče na pomoč pred pošastjo: "*I am thy Fathers Spirit (...) I am forbid To tell secrets of my Prison-House*"). V tem posvetilu se kot sin obrača na Ludwiga von Westphalena, "tajnega vladnega svetnika iz Triera", na tega "zvestega očetovskega prijatelja". Govori torej o znaku otroške ljubezni (*diese Zeilen als erste Zeichen kindlicher Liebe*) do nekoga, ki "pozna edino resnično besedo, pred katero se prikazujejo vsi duhovi sveta" (*von dem alle Geister der Welt erscheinen*), in ki se nikoli ne ustraši groze pred ostrimi sencami retrogradnih fantomov (*Schlagschatten der retrograden Gespenster*), niti pred mračnim, oblačnim nebom tedanjega časa. Zadnje besede posvetila imenujejo duh (*Der Geist*) za "velikega čarodejnega zdravnika" (*der große Zauberkundig Arzt*), kateremu se je ta duhovni oče zaupal (*anvertraut*) in od katerega jemlje vso svojo moč, da bi se boril proti zlu fantoma. To je duh proti prikazni. Ta, za svojega privzeti oče, ta heroj boja proti retrogradnim fantomom (za katere se zdi, da jih Marx implicitno razlikuje od fantomov napredka, kot je npr. komunizem), vse to mladi Marx tu vidi kot živ in očiten dokaz (*argumentum ad oculos*) tega, da ta "idealizem ni domišljija, temveč resnica".

Posvetilo mladosti? Konvencionalna raba? Gotovo. Toda besede niso tako običajne, zdijo se preračunane in računovodska statistika se lahko prične. Frekventnost šteje. Izkustvo, bojazen pred fantomom se sklada s *frekventnostjo*: število (več kot ena), vztrajnost, ritem (valov, ciklusov in obdobj). Posvetilo mladosti potemtakem še naprej govori in se množi, zdi se bolj pomembno in manj konvencionalno, ko se v naslednjih letih zaznamuje zagrizenost v odpovedovanju, se pravi v zaklinjanju, in se z nekaj zanosa, vendar prav tako z nekaj očaranosti zaznamuje tisto, kar bo *Nemška ideologija* imenovala zgodovina fantomov (*Gespensstergeschichte*). Sem se vrnemo čez nekaj trenutkov, ono gomazi, tu nas pričakuje množica duhov: mrtvaški prti, klateške duše, žvenketanje verig v noči, ječanje, izbruhi škripajočega smeha in vse te glave, mnogo glav, ki nas nevidno gledajo, največja koncentracija vseh prikazni v zgodovini človeštva. Marx (in Engels) skušata tu vzpostaviti red, skušata ugotoviti identiteto, pretvarjata se, da štejeta. Pri tem imata težave.

Nekoliko kasneje, v *Osemnajstem brumairu Ludvika Bonaparta*, se dejansko še enkrat, na isti frekvenci, kot nekakšno pošasto-politiko in genealogijo fantomov bolj natančno razvija *patrimonialno logiko generacij fantomov*. Marx jih ne preneha zaklinjati in izganjati. Prebira med dobrimi in slabimi "fantomi". Včasih poskuša v istem stavku obupano, naj bo to še tako zahtevno in še tako tvegano, "duh revolucije" (*Geist der Revolution*) postaviti nasproti njegovi prikazni (*Gespenst*). Da, to je zahtevno in tvegano. Najprej zaradi leksike: kot *duh lesprit* in kot *spirit* lahko *Geist* pomeni tudi "prikazen", in Marx verjame, da lahko izkorišča učinke retorike, ob tem, ko jih povsem obvladuje. Sama semantika *Gespenst* preganja semantiko *Geist*. Če fantom obstaja, potem je to le tedaj, ko med obema referenca nedoločno okleva, ali boljše, ne okleva več tam, kjer bi ga referenca morala povzročiti. Toda če je to zapleteno in tvegano, onstran vsakega možnega gospostva, če oba ostajata neločljiva in nenazadnje sinonimna, je to zato, ker bo v teh istih Marxovih očeh prikazen najprej nepogrešljiva, lahko bi rekli celo vitalna za zgodovinski razvoj duha. Kajti Marx v prvi vrsti sam *podeduje* heglowska zapažanja o ponavljanju v zgodovini, naj gre za velike dogodke, revolucije ali junake (dobro vemo: najprej tragedija, nato farsa). Tudi Victor Hugo je bil, kakor smo videli, pozoren na revolucionarno ponavljanje. Revolucija se ponavlja in sama ponavlja revolucijo proti revoluciji. *Osemnajsti brumaire...* iz tega sklepa, da če ljudje delajo svojo *lastno* zgodovino, je to le pod pogojem *dedovanja*. Polastitev na splošno, bi rekli mi, je v *pogoju drugega* in *druge smrti*, več kot le ene smrti, generacije smrti. Kar se trdi za polastitev, velja tudi za osvoboditev ali emancipacijo. "Ljudje delajo svojo lastno zgodovino (*ihr eigenen Geschichte*), toda ne delajo je, kakor bi se jim zljubilo (*aus freien Stücken*), ne delajo je v okoliščinah, ki so si jih sami izbrali, temveč v okoliščinah, na kakršne so neposredno zadeli, kakršne so bile dane in ustvarjene (*überlieferten Umständen*) s tradicijo. Tradicija vseh mrtvih pokolenj (*aller toten Geschlechter*) leži (*lastet*) kakor mōra na možganih živih ljudi /Marx pravi '*lastet wie ein Alp*', se pravi pritiska na način fantoma, enega izmed tistih pošastnih bitij, ki povzročajo mōre; kot se to tako pogosto zgodi v prevodih, pade fantom v pozabo ali pa se, v večini primerov, razkroji v nejasne podobe, na primer v *privid* /la fantasmagorie/, besedo, ki mu povrhu vsega nasploh odvzame dobesedni smisel, ki jo navezuje na govor in običajni govor, op. J.D.J. In ko se zdi, da

si ravno prizadevajo preobrniti sebe in stvari ter ustvariti, česar še ni bilo (*noch nicht Dagewesenes zu schaffen*), ravno v takih obdobjih revolucionarne krize boječe zaklinjajo /bolj natančno rotijo, *beschwören*, op. J.D./ duhove preteklosti (*beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf*), naj jim služijo, *izposojajo (entleihen)* si njihova imena, bojna gesla (*Schlachtparole*) in kostume, da bi v tej stari častitljivi preobleki in v tem *izposojenem jeziku (mit dieser erborgten Sprache)* uprizorili nov prizor svetovne zgodovine."⁵

Gre natanko za to, da se na duhove kot prikazni prisega (*beschwören*) v gesti pozitivnega zaklinjanja, zaklinjanja, ki ne prisega na pozivanje in ne na zatiranje. Toda ali lahko izhajamo iz tega razlikovanja? Če se namreč takšno zaklinjanje zdi prijazno in gostoljubno, ker poziva, dopušča ali kliče smrt, potem nikoli ni brez tesnobe. In potemtakem ne brez gibanja repulzije ali restrikcije. Zaklinjanje ni samo označeno, *za nameček* se ne pusti opredeliti preko bojazni (kakor je to dal misliti pridevnik *ängstlich*), je zaobljubljeno tesnobi, *ki je ono*. Zaklinjanje je tesnoba tisti hip, ko kliče smrt, da bi s tem izumilo živo in ohranilo pri življenju novo, da bi pozivalo k prisotnosti tisto, kar še ni bilo tu (*noch nicht Dagewesenes*). Ta tesnoba pred fantomom je natanko revolucionarna tesnoba. Če smrt pritiska na možgane živih in toliko bolj na možgane revolucionarjev, mora potemtakem resnično imeti nekakšno pošastno gostoto. Pritiskati (*lasten*) pomeni tudi otežiti, obdavčiti, naložiti, zadolžiti, obtožiti, dodeliti, zapovedati. In več je življenja, bolj se povečuje prikazen drugega, bolj se večja njen davek. Bolj ji mora živeči odgovarjati. *Jamčiti za smrt, ustrezati smrti /Répondre du mort, répondre au mort/*. Ustrezati in se izraziti, brez jamstva ali simetrije, z grozo. Nič ni bolj resnega in resničnega, nič bolj primernega kakor prav ta fantazma. Prikazen pritiska, misli, se krepí, se zgošča celo znotraj življenja, znotraj najbolj živega življenja, najbolj posamičnega življenja (ali, če hočemo, individualnega). Življenje torej nima več, ne more imeti več, kolikor živi, niti čiste identitete na sebi niti zagotovljene notranjosti, in to je tisto, kar bi morale vse filozofije življenja, celo živega ali realnega individua, dobro pretehtati.⁶

⁵ Karl Marx, *Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta*, MEID. III., Cankarjeva založba, Ljubljana 1979, str. 453.

⁶ Tu imamo seveda v mislih delo Michela Henryja (*Marx*, I. in II. del, Gallimard, 1976), ki *Osemnajsti Brumaire...*, kakor tudi *Manifest komunistične stranke* in nekaj drugih del.

uvršča med "politične" oz. "zgodovinsko-politične" tekste. Ti naj bi bili manj filozofski, če to sploh so, kajti "svojega načela inteligibilnosti ne nosijo v njih samih" (I. del, str. 10). (Kaj za nek tekst v vsej strogosti sploh pomeni to, da *načelo inteligibilnosti nosi v njem samem*?* Je za to kdaj sploh obstajal kak primer? Tu o tem ne moremo razpravljati - četudi nenavadno in zaupno verovanje v takšno imanentnost inteligibilnosti ni tuje pojmu življenja, ki utemeljuje celotno pričujočo knjigo.) Ta "zgodovinsko-politična" dimenzija (ki je malo ali sploh ne filozofska) bi se po M. Henryju izrazila "še posebej v primeru *Osemnajstega Brumaira Ludvika Bonaparta*, ki je bil napisan za nek ameriški časnik" (I. del, str. 11). Ob predpostavki, da sprejemamo tako problematično razlikovanje, in to velja še posebej v primeru dela kot je Marxovo, se omenjeno delo ne zdi prav nič zaprto v zaporo "političnih" ali "zgodovinsko-političnih" tekstov. Predvsem tu ponovno naletimo na njegovo pošastno paradoksologijo, tisto, ki nas uvaja v najbolj "filozofske" in v očeh M. Henryja samega tudi najpomembnejše tekste, na primer, kar bomo kmalu potrdili, v *Nemško ideologijo*. Da bi pretehtali in premislili omenjeno pošastologijo, se neposredno ne postavljamo nasproti filozofiji življenja ali filozofiji "radikalne subjektivitete, od koder je izključena vsaka objektiviteta" (I. del, str. 326), in tudi ne njeni interpretaciji pri M. Henryju (s katero tu delimo vsaj nekaj nemira, vendar glede tistega, kar je bilo doslej branje Marxa, nedvomno z nekega povsem drugega vidika). Toda poskušamo se odzvati na nujnost, da jo na nedoumljiv način zapletemo tam, kjer dopolnilo notranje-zunanje gube prepoveduje, da bi živo preprosto zoperstavili neživemu. Kdorkoli se na tak način, kakor bomo hoteli mi, podpisuje pod te zadnje besede povsem zaključenega sklepanja o *Marxu* pri M. Henryju ("Marxova misel nas postavlja pred nedoumljivo vprašanje: kaj je življenje?"), se mora prav gotovo ponovno vrniti k temu breznu, tj. znova problematizirati vse notranje trditve te tako popolne knjige o *živem, živem* individu, *živi* subjektiviteti, realnemu delu kot *živemu* delu itd., tj. problematizirati celotni kritični arzenal globoko polemičnega dela. Kajti nazadnje poskuša ravno v imenu tega enoznačnega sklicevanja na živo precej nasilno diskreditirati skoraj vsa predhodna branja Marxa, zlasti tista v njihovi politični dimenziji. Vprašujemo se: zakaj bi bilo vprašanje o življenju upravičeno "nedoumljivo"? Rečeno drugače, čemu to vprašanje? Ali se vprašanje ne razpre na nemišljeni neidentiteti na sebi pojma ali biti, ki se imenujeta "življenje"? Na bistveni nejasnosti, tako za znanost kot za filozofijo, tistega, kar imenujemo življenje? Mar vse to ne označuje notranjih ali zunanjih meja, zapore ali načela razpada filozofije življenja? Ter subjektivitete, naj bo njena pojmovna predstavitev še tako nova, takoj, ko je opredeljena kot bistveno živa? Če se je v življenje te žive subjektivitete vključevalo delo negativitete ali objektivitete, fenomene ali bolje, nefenomene smrti ipd., čemu potemtakem sploh še trdovratno vztrajati pri tem, da to imenujemo življenje? Vendar ne mislimo, da je nasproti tej interpretaciji biti oz. interpretaciji produkcije kot manifestacije - ali radikalne

Potrebno je zaostri paradoks: bolj ko novo prodira v revolucionarno krizo, bolj je v krizi doba, bolj je doba "out of joint", bolj se je potrebno sklicevati na staro, si od starega izposojati. Kakor vselej, tudi tokrat dediščina "duhov preteklosti" sestoji iz izposojanja. Figure izposoje, izposojene figure, figurativnost kot figura izposoje. In izposoja govori: izposojena govorica, izposojena imena, pravi Marx. Vprašanje vere ali zaupanja torej. Toda ta zakon zaupanja preči nestanovitna in komaj opazna meja. Poteka med parodijo in resnico, toda resnico kot inkarnacijo ali živim ponavljanjem drugega, regenerirajočo ponovno oživitvijo preteklega, duha, duha preteklosti, ki ga podedujemo. Meja poteka med mehanično reprodukcijo prikazni in tako živo, tako ponotranjajočo, tako asimilirajočo polastitvijo dediščine "duhov preteklosti", da ta polastitev ni nič drugega kot življenje pozabe, življenje kot pozaba sama. In pozaba materinskega, da bi v sebi pri življenju ohranili duha. To so Marxove besede. To je njegov jezik, in ta primer jezika ni le en primer med drugimi. Zarisuje sam element teh nasledstvenih pravic:

"Tako se je Luther maskiral v apostola Pavla, revolucija v letih 1789-1814 se je drapirala izmenoma kot rimska republika in kot rimsko cesarstvo in revolucija leta 1848 ni znala storiti nič drugega, kakor da je parodirala (*parodieren*) zdaj leto 1789, zdaj revolucionarno izročilo iz let 1793-1795. Tako prevaja začetnik, ki se je naučil novega jezika, ta jezik vselej spet v svojo materino govorico, toda duha novega

imanentnosti - žive in monadične subjektivitete (cf. npr. II. del, str. 41-42), interpretaciji, ki dejansko počasi dobiva utemeljitev v črki številnih Marxovih tekstov, potrebno postaviti nekakšno filozofijo smrti (ki bi se lahko sklicevala na ravno toliko naslovov in referenc v istem tekstu, ki bi bil bran na drugačen način). Naš poskus gre v drugo smer. Da bi poskusili pristopiti k možnosti same te alternative (življenje in/ali smrt), usmerjamo našo pozornost proti učinkom ali zahtevam pre-zivetja ali vmitve smrti (niti življenja niti smrti), po katerih lahko edino govorimo o "živi subjektiviteti" (v nasprotju z njeno smrtjo): o njej govoriti, toda prav tako razumeti, da lahko tudi ona govori in govori o sebi, pušča sledi ali zapuščine onstran živega sedanjika svojega življenja, (si) postavlja vprašanja o svojem lastnem subjektu, se skratka naslavlja tudi na drugega ali, če imamo raje, na druge žive individue, na druge "monade". Za vsa ta vprašanja, in takšna je naša hipoteza branja, delo pošasti tukaj, v senci labirinta, prekritega z ogledali, tke drobno, a nepogrešljivo vodilno nit.

* Nekaj zelo lucidnih strani svoje knjige je tej strategiji Michela Henryja posvetil Patrick Loraux (*Les Sous-Main de Marx*, Hachette, 1986, str. 34-36) v uvodnem poglavju z naslovom "La théorie des textes". V njem opozarja zlasti na tradicijo.

jezika si je prisvojil /si ga prilastil: *hat er sich nur angeeignet*, op. J.D./ in svobodno lahko ustvarja /se ga lahko poslužuje: *in ihr produzieren*, op. J.D./ v njem šele, kadar se izraža v tujem jeziku, ne da bi se spominjal materinščine in ko pozabi v njem na svoj rodni jezik." (*Osemnajsti Brumaire*...., str. 453)

Od ene zapuščine druga. Živa polastitev duha, asimilacija novega jezika, to je že dediščina. In polastitev drugega jezika tu upodablja revolucijo. Ta revolucionarna dediščina brez dvoma domneva, da se na koncu pozabi na prikazen, prikazen primitivnega ali materinega jezika. Ne zato, da bi pozabili dedovano, temveč pred-dediščino, izhajajoč iz katere dedujemo. Ta pozaba je le pozaba. Kajti tisto, kar moramo pozabiti, bo nepogrešljivo. Iti moramo skozi pred-dedovanje, pa naj bo to le z namenom, da bi ga parodirali, da bi mogli polastiti se življenja novega jezika ali sprožiti revolucijo. In če pozaba ustreza momentu žive polastitve, jo Marx vendarle ne ovrednoti tako preprosto, kot bi to mogli misliti. Stvari so precej zapletene. Da bi se zgodovina nadaljevala je potrebno, zdi se, da Marx pravi tako, pozabiti tako prikazen kot tudi parodijo. Toda če se zadovoljimo z njeno pozabo, potem to pomeni meščansko plehkost: življenje, pa kaj. Potrebno je torej ne je pozabiti, se je spominjati, vendar jo v tem istem spominu dovolj pozabiti, da bi "znova našli duha revolucije, ne pa da bi povzročili, da bi spet hodila okoli kot *strašilo*" (*den Geist der Revolution wiederzufinden, nicht ihr Gespenst wieder umgehen machen*; poud. J.D.).

Tu je torej guba "v oči bijoče razlike" (*ein springender Unterschied*), pravi Marx, med dvema modalnostima ali dvema časovnostima v zaklinjanju smrti (*Totenbeschwörung*), v obujanju ali klicanju duhov. Treba je reči, da sta si podobni. Včasih se kontaminirata na tako vznemirljiv način, simulaker, ki sestoji natanko v posnemanju fantoma oz. v simuliranju fantazme drugega, da "v oči bijoča razlika" od vsega začetka upravičeno privre na dan in bije v oči le zato, da bi padla v oči. Da bi ob pojavljanju izginila, izginila v fenomenu svoje fantazme. Marx izhaja iz te razlike, vendar jo kakor iz življenja ilustrira v eni izmed teh zgovornih revolucionarnih epopej, ki ji lahko damo prav le potihoma, vse do izgube diha. Tudi to se prične skozi *zaklinjanje* (*Beschwörung*) mrtvih po meri svetovne zgodovine (*weltgeschichtliche Totenbeschwörung*):

"Pri proučevanju tega svetovnozgodovinskega obujanja mrtvih se takoj pokaže razlika, ki bije v oči. Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, Napo-

leon - tako heroji kakor stranke in ljudske množice stare francoske revolucije so v rimskem kostumu in z rimskimi frazami izpolnili nalogo svojega časa (*die Aufgabe ihrer Zeit*): osvobodili in ustvarili so sodobno buržoazno družbo. Eni so razdrobili fevdalno zemljo na kose in pokosili fevdalne glave, ki so na njej rasle. Drugi je v Franciji ustvaril razmere, v katerih je šele bilo mogoče razviti svobodno konkurenco, izkoriščati parcelirano zemljiško lastnino (...), onstran francoskih meja pa je povsod pometel s fevdalnimi tvorbami (...)" (*ibid.*)

Toda sinhronija nima nobene možnosti, noben čas ni sodoben iz samega sebe, niti čas Revolucije, ki se v bistvu nikoli ne vrši v sedanosti, niti časi, ki sledijo ali si sledijo. Kaj se dogaja? Prav gotovo vse prej kot pozaba. Sprva se ta naloga, ki je bila vendarle naloga njihovega časa (*die Aufgabe ihrer Zeit*), pojavi v že razstavljenem, izpahnjem času, času, ki je ves iz sebe ("out of joint" ali "aus den Fugen"): lahko nastopi le v obsedenosti z Rimom, v anahroniji antičnih kostumov in fraz. Po tem, ko se revolucionarna naloga enkrat dovrši, nujno sledi amnezija. Slednja je bila že v programu anahronije, v "nalogi njihovega časa". Anahronija prakticira in obljublja pozabo. Buržoazna družba v svoji zmerni plehkosti "pozablja, da so ob njeni zibelki stali duhovi rimske dobe" (*daß die Gespenster der Römerzeit ihre Wiege gehütet hatten*). Vprašanje glave, kakor vedno pri Marxu, vprašanje glave in duha: v amnezičnem redu kapitalistične buržoazije (tiste, ki živi kakor žival, ki živi v pozabi fantomov), žrelo na vrhu nadomesti glavo, tolsta betica buržoaznega kralja, ki ni bil nikoli zdoma, nadomesti politično in nervozno glavo revolucionarjev, ki so na pohodu. Francoski prevod te poteze običajno izgubi:

"(...) njeni resnični vojskovodje (*ihre wirklichen Heerführer*) so sedeli za pisarniško mizo in tolsta betica Ludvika XVIII. (dobesedno tepec: *Speckkopf*, op. J.D.) je bila njena politična glava (*ihr politisches Haupt*). Ker sta jo popolnoma absorbirala produkcija bogastva in mirni konkurenčni boj, ni več razumela, da so ob njeni zibelki stali duhovi rimske dobe. Toda neherojski, kakršna buržoazna družba je, ji je vendarle bilo treba herojstva, požrtvovalnosti, terorja, državljanske vojne in bitk med narodi, da se je lahko rodila." (*ibid.*, str. 454)

Marx torej pomnožuje primere te ubrane anahronije. Analizira njene nagibe in vzpodbude. Tu naleti na ugodje, ugodje ponavljanja; in ker ga vidi tako občutljivega za ta prisilna valovanja imamo občutek, da nanj ne pokaže samo s prstom: zgodovini izmeri pulz. Ter prisluhne revolucionarni frekvenci. Slednja v pravih sunkih izmenjuje zaklinjanje in preklic

duhov. Poziva se, to je pozitivno zaklinjanje, velikega duha klasične tradicije (Rim) z namenom, da bi se postavilo na višino zgodovinske tragedije, vendar že tudi zato, da bi se v iluziji prikrilo povprečno vsebino meščanske ambicije. Nato, ko je stvar opravljena, razveljavimo fantazmo in to je preklic, pozabimo na fantoma na način, kakor da smo se prebudili iz blodnje. Cromwell je že govoril jezik hebrejskih prerokov. Po tem, ko je meščanska revolucija končana, daje angleško ljudstvo Locku prednost pred Habakukom. Nastopi 18. Brumaire in ponavljanje se ponovi. Marx potemtakem ločevanje med duhom (*Geist*) revolucije in njeno prikaznijo (*Gespenst*) razume tako, kakor da bi duh že sam ne imenoval prikazni, kot da bi vse ne prehajalo, to prizna on sam, skozi razlike *znotraj tako splošne kot tudi nezvedljive fantastičnosti*. To drugo transcendentalno umišljanje, ki je daleč od tega, da bi organiziralo dober shematizem konstrukcije časa, po svoje uzakonja neustavljivo *anahronijo*. Ob nepravem času, "out of joint", četudi in predvsem če se zdi, da prihaja ob svojem času, je duh revolucije *skoz in skoz fantastičen in anahronističen*. Tako mora biti - in med vsemi vprašanji, ki nam jih ponuja ta diskurz, bi eno izmed najbolj neizbežnih nedvomno zadevalo artikulacijo med temi nepogrešljivimi pojmi, ki se morajo, če že ne poistovetiti, pa vsaj prehajati eden v drugega, ne da bi ob tem prekoračili strogo pojmovno mejo: duh revolucije, dejanska realnost, umišljanje (produktivno ali reproduktivno), prikazen (*Geist der Revolution, Wirklichkeit, Phantasie, Gespenst*):

"Obujaje mrtvih (*Die Totenerweckung*) je v tedanjih revolucijah rabilo torej temu, da bi poveljali (*verherrlichen*) nove boje, ne pa da bi parodirali (*parodieren*) stare, da bi dano nalogo poveljali v fantaziji (*in der Phantasie*), ne pa da bi zbežali pred njeno rešitvijo v resničnosti, da bi znova našli duha revolucije, ne pa da bi povzročili, da bi spet hodila okoli kot strašilo. V letih 1848-1851 je hodilo okoli le strašilo (*Gespenst*) stare revolucije - od Marrasta, *republikanca en gants jaunes* /v rumenih rokavicah/, ki se je preoblekel v starega Baillyja, pa do pustolovca, ki skriva svoje trivialno-zoprne poteze za železno mrtvaško masko Napoleonovo." (*ibid.*)

Marx pogosto meri na glavo in na vodjo. Figure fantoma so najprej obličja. Torej obstajajo maske, če že ne, vsaj tokrat, celo čelade in vizirji. Toda med duhom in prikaznijo, tragedijo in komedijo, revolucijo na pohodu ter revolucijo, ki je običjala v parodiji, obstaja zgolj razlika časa med dvema maskama. Ko si Luther nadene masko (*maskierte sich*)

apostola Pavla, prihaja to iz duha, toda od prikazni prihajajo "parodije" in "karikature" s tolsto betico Ludvika XVIII oz. z mrtvaško masko (*Totenlarve*) velikega Napoleona na obličju malega Napoleona.

Treba je storiti korak naprej. Treba je premisliti prihodnost, se pravi življenje. Se pravi smrt. Marx gotovo prepozna zakon te anahronije in navsezadnje je morda prav tako kot mi občutljiv na temeljno kontaminacijo duha (*Geist*) s prikaznijo (*Gespens*). Toda hoče pretrgati s to kontaminacijo, meni, da to lahko stori, razglašča, da to mora storiti. Verjame v prihodnost in jo namerava afirmirati, jo potrjuje, zapoveduje revolucijo. Sovraži vse fantome, tako dobre kot zle, misli, da lahko prekine s tem obiskovanjem. To je tako, kakor če bi se nam, nam, ki ne verjamemo v nič, dejalo: prav to, kar mislite tako bistroumno imenovati zakon anahronije, natanko to je anahronično. Ta usodnost je pritiskala na revolucije preteklosti. Tiste, ki prihajajo, *sedaj in v prihodnosti* (tisto namreč, kar ima Marx vselej raje kakor ves svet, raje kakor samo življenje, je prav tautologija preference), tiste, ki se napovedujejo od XIX. stoletja dalje, se morajo obrniti proč od preteklosti, tako proč od njenega *Geist* kakor tudi proč od njenega *Gespens*. Na kratko, prenehati morajo dedovati. Prav tako ne smejo več opravljati tega dela žalovanja, med katerim živi zabavajo in igrajo mrtve, se ukvarjajo z njimi, pustijo, da jih mrtvi zabavajo in zaposlujejo in *igrajo*, govorijo *o mrtvih* in *jim* govorijo, nosijo njihova imena ter ohranjajo njihovo govorico. Ne, nič več revolucionarnega spomina, dol s spomenikom, zastor na gledališču senc in na pogrebem govoru, razrušimo mavzolej za človeške množice, razbijmo mrtvaške maske pod steklenim grobom. Vse to je revolucija preteklosti. Že, še v XIX. stoletju. Že v XIX. stoletju, tako moramo prenehati dedovati, pozabiti moramo to formo pozabe na frekvenci tistega, kar imenujemo delo žalovanja, groza pred duhom kot groza pred prikaznijo:

"Socialna revolucija 19. stoletja ne more črpati svoje poezije (*ihre Poesie*) iz preteklosti, temveč le iz prihodnosti. Ne more se začeti, dokler se ne otrese vse prazne vere v preteklost. Prejšnjim revolucijam so bili potrebni spomini na minule dni svetovne zgodovine, da so se lahko opajale s svojo lastno vsebino (*um sich über ihren eignen Inhalt zu betäuben*). Revolucija 19. stoletja pa mora pustiti mrtvim, da pokopljejo svoje mrtvake, če se hoče dokopati do svoje lastne vsebine /svojega lastnega objekta, novega: *um bei ihrem eignen Inhalt anzukommen*, op. J.D.I. Tam je fraza preseгла vsebino, tu presega vsebina frazo (*Dort ging die Phrase über den Inhalt, hier geht Inhalt über die Phrase hinaus*)." (*ibid.*, str. 456)

Stvari so daleč od tega, da bi bile preproste. Potrebno je napeti ušesa in brati od blizu, računati na sleherno besedo jezika, in še vedno smo na pokopališču, delo grobarjev je naporno, odkopavamo lobanje, jih poskušamo eno po eno identificirati, Hamlet opozarja, da je to "imelo jezik" in da je ta jezik prepeval. Kaj hoče reči Marx? Tudi on je mrtev, tega nikar ne pozabimo in upravičeno se moramo tega več kot le enkrat ovedeti, kar pa ni tako lahko, kakor hitro se to pogosto pripeti, in od njega na naš način podedujemo, od vsake od njegovih preživelih besed, glede katerih ni mogel nikoli zahtevati tega, da se jih pozabi, ne da bi se ob tem do njih pokazalo vsaj malo spoštljive pozornosti, ne da bi se ob tem, na primer, razumelo revolucionarni ukaz, da se pusti mrtvim pokopati mrtvece, imperativ "dejavnega pozabljanja", kakor ne bo okleval reči nek Nietzsche. Kaj hoče reči Marx, pokojni Marx? Zelo dobro je vedel, da umrli nikoli niso pokopali nikogar. Niti živi, ki tako niso bili *smrtni*, tj. primerni za to, da bi v sebi, tj. zunaj sebe in pred seboj nosili nemožno možnost njihove smrti. Vselej bodo še živi smrtni morali pokopati že mrtve žive. Umrli niso nikoli pokopali nikogar in prav tako ne živi, živi, ki bi bili zgolj živi, nesmrtni živi. Bogovi nikoli ne pokopljejo nikogar. Niti umrli kot takšni niti živi kot takšni niso nikoli nikogar položili v zemljo. Če Marx tega ne more ne vedeti, kaj hoče potemtakem reči? Kaj pravzaprav hoče? Kaj je *tedaj* hotel on, ki je mrtev in pokopan? Zdi se, da nas je najprej hotel opozoriti na *vzbujati-si-strah* tega strahu pred seboj: ob preteklih revolucijah, umrlih, je zaklinjanje klicalo velike duhove (židovske preroke, Rim itd.), vendar le zato, da bi pozabilo, iz strahu potlačilo, da bi samo sebe napravilo za neobčutljivo (*sich betäuben*) pred nasiljem udarca, ki ga je zadalo. Duh preteklosti je zaklinjanje varoval pred njegovo "lastno vsebino", bil je tu zato, da bi ga varoval pred njim samim. Vse se torej zgošča v vprašanju o tej "vsebini" in "lastni vsebini", na katero se Marx tako pogosto sklicuje in kar trikrat v teh nekaj vrsticah. Celotna anahronistična razdelitev se igra znotraj naskladnosti med frazo in vsebino - *lastno vsebino*, prisvojeno vsebino. Marx v to verjame.

Nedvomno se ta razdor ne bo nikoli nehal. Nedvomno se bo sprevrgel in to bo revolucija v revoluciji, prihodnja revolucija, ki bi brez obžalovanja premagala preteklo revolucijo: nazadnje bo to dogodek, nastop dogodka, prihod prihodnosti, zmagoslavje "lastne vsebine", ki bo na koncu prevladala nad "frazo". Vendar pa je v pretekli revoluciji, ko so bili grobarji živi,

"frazo" v bistvu presejala vsebino. Od tod anahronija revolucionarne sedanjosti, ki jo preganjajo njeni antični modeli. Toda v prihodnosti, a tudi že v *socialni* revoluciji XIX. stoletja, v Marxovih očeh še vedno tisti, ki mora priti (celota novosti novega bi bivala v tej *socialni* dimenziji, onstran politične ali ekonomske revolucije), se anahronija ali časovna neprilичnost ne bo zabrisala v neki polnosti parousije in prisotnosti sebi prisotnega. Čas bo še vedno "out of joint". Toda tokrat bo neskladnost izhajala iz *presežka* lastne vsebine z ozirom na "frazo": "Lastna vsebina", ki je potisnjena v ozadje žalovalne retorike antičnih modelov ter v ozadje grimase mrliških mask ne bo več vzbujala strahu, se ne bo več skrivala. Presegala bo formo, povzročila trganje oblačil, z veliko naglico bo prevzela znake, modele, govorništvo, žalovanje. Tu ne bo nič bolj nenaravno, *izumetničeno*: nič več vere niti figure izposoje. Toda naj to izgleda še tako paradoksalno, prav v razpetju jader nad palubo, v trenutku, ko vse zglobe prepustimo toku med formo in vsebino, bo slednja natanko "lastna" in natanko revolucionarna. V sleherni logiki je ne bi bilo potrebno prepoznati po ničemer drugem, kakor po nezmernosti te neprilичene izgube identifikacije, se pravi po ničemer, kar je. Po ničemer, kar je v tem trenutku identifikabilno. Brž ko kako revolucijo identificiramo, začenja ta posnemati, vstopi v agonijo. Tu torej leži pesniška razlika, kajti Marx nam pove, od kod bo morala *socialna* revolucija črpati svojo "poezijo". To je torej razlika samega pesništva med *tam doli* večerajšnje politične revolucije in *tu* današnje družbene revolucije, bolj točno, tega skorajšnjega danes, o katerem sedaj, danes žal vemo, da se bo v svojem jutri, po stoletju in pol, moral nedoločeno, ravnodušno, včasih za boljše, pogosteje za slabše, raje tu kot tam doli, izpostaviti eni izmed najbolj neusahljivih fraz modernega človeštva: "*Dort ging die Phrase über den Inhalt, hier geht der Inhalt über die Phrase hinaus.*" Da in ne, žal.

Gotovo bi bilo potrebno navesti več primerov te neumestljive anahronije v *Osemnajstem Brumairu Ludvika Bonaparta* (in ta naslov, datum že ponuja prvi primer žalovalne parodije: v tem, kar pomeni družina, Bonaparti, ter Francija v genealoškem sklopu javnega in zasebnega).

Od tod si zapomnimo en sam primer, ki je najbližje dobesednosti, se pravi tukaj najbližje pošastnemu telesu, ki ga nadomešča. Tokrat gre, na kratko, za parodiranje same prikazni. Revolucija prične sama karikirati "rdečo prikazen", glede katere so kontra-revolucionarji storili vse, da bi se

proti njej zarotili. "Rdeča prikazen" je bilo tudi ime neke revolucionarne skupine.⁷ Dopolnilna guba, ki je za nas tu pomembna, je tista, ki praviloma zagotavlja reflektivni obrat zaklinjanja: tisti, ki vzbujajo strah, vzbujajo strah samim sebi, zaklinjajo istega duha, ki ga predstavljajo. Zaklinjanje naredi križ čez *samo sebe* in se obrne proti svoji lastni moči.

Tu je naša hipoteza: tudi precej preko "osemnajstega Brumaira" to ni nikoli prenehalo dosegati tistega, kar imenujemo marksizem. Daleč od tega, da bi ga zavarovala pred slabim, ga bo ta vrnitev zaklinjanja, to protizaklinjanje tu prav gotovo sprevrglo. V 3. poglavju *Osemnajstega Brumaira* Marx revoluciji iz leta 1848 še enkrat postavi nasproti prvo Francosko revolucijo. Gotova in učinkovita retorika pomnožuje poteze nasprotja, nad katerim vlada večja figura: leto 1789, to je vzpenjajoča črta, drznost zmaguje, vselej se gre predaleč (konstitucionalisti, žirondisti, jakobinci), medtem ko v letu 1848 zasledimo padajočo črto: v času, ko konstitucionalisti konspirirajo proti Konstituciji, se nameravajo revolucionarji konstitucionalizirati, Narodna skupščina pa svojo vse-moč usmerja v parlamentarizem. Fraza zanesljivo prevlada nad vsebino:

"(...) divja agitacija brez vsebine (*inhaltslose Agitation*) v imenu miru, naj-slovesnejše pridiganje miru v imenu revolucije, zanos brez resnice, resnica brez zanosa, junaki brez junaških dejanj, zgodovina brez dogodkov (*Geschichte ohne Ereignisse*)." (*ibid.*, str. 482)

Iz česa sestoji ta odsotnost dogodkov in nenazadnje ta neizgodovinskost? Na kaj spominja? Odgovor: nedvomno na odsotnost telesa. Toda kdo je izgubil svoje telo? Prav gotovo ne živi individuuum, ne tako imenovani realni subjekt, pač pa prikazen, rdeči duh, ki so ga zaklinjali protirevolucionarji (v resnici cela Evropa: *Manifest*, to je bilo včeraj). Prav zato

⁷ Še preden sem zopet odkril ta namig na "rdečo prikazen" v *Osemnajstem Brumairu*, me je bil Étienne Balibar opozoril na časopis z naslovom *Rdeča prikazen* ("med revolucijo 1848 (...) po vsej verjetnosti po pokolu v juniju (...), se pravi duh umrlih revolucionarjev-proletarcev"). "Razglašam kmečki punt!", piše Romieu v *Rdeči prikazni*. Proletarci so pripravljani, postavljajo barikade vse do poslednje vasi, s sovraštvom in željo v srcu (...)" (navedeno po J. Bruhat, *Le Socialisme français de 1848 à 1871*, v Droz, *Histoire générale du socialisme*, PUF, I. del, str. 507). "Prav tako mislimo, dodaja Balibar, na Prikazen rdeče smrti Villersa de l'Isle-Adama, napisane, če se ne motim, po Komuni, četudi 'rdeča smrt' očitno ni ista stvar kot 'smrt rdečih'..."

je treba "sprevrniti" stvari, obrniti na glavo Chamissovo pripoved, *Čudovito pripoved Petra Schlemihla*, pripoved o človeku, ki je izgubil svojo senco. Tu je, nam zatrjuje Marx, senca "kakor narobe Schlemihli" (*als umgekehrte Schlemihle*) izgubila svoje telo v trenutku, ko se je revolucija pojavila v uniformi reda. Sama prikazen, rdeči duh se je v bistvu raztelesil. Kot da bi bilo to možno. Toda ali ni prav to tudi možnost, natanko virtualnost sama? In ali ni za to, da bi razumeli zgodovino, tj. dogodkovnost dogodka, potrebno računati s to virtualizacijo? Mar ni potrebno misliti, da lahko izguba telesa prizadene duha samega? Na točki, kjer potemtakem ni možno razločevati med prikaznijo in prikaznijo prikazni, ki hlasta za lastno vsebino in živo dejanskostjo? Ne noč, kjer so vse krave črne, temveč sive v sivem, ker so rdeče v rdečem. Nikoli namreč ne smemo pozabiti, da namerava Marx skozi opisovanje zasukov, preobratov, pretvorb brez konca razkriti dozdevnosti. Njegova *kritika* sestoji tudi v tem, da pravi: ti ljudje in ti dogodki, ki se izčrpavajo kakor narobe Schlemihl, čigar telo je izginilo (*abhanden gekommen ist*), prav to je gotovo tudi način, da se pojavijo (*erscheinen*), toda to je tam zgolj pojavljanje, torej tudi videz in *nazadnje podoba* v smislu *fenomena* in v smislu *figure* retorike. Res je, da je tisto, za kar se zdi, da je nazadnje podoba, začasno prav tako končna podoba, tisto, kar se "pojavi nazadnje" (*endlich erscheint*), sivo v sivem kot rdeče v rdečem, v parousiji te spodletele revolucije:

"Če je kakšen izsek zgodovine naslikan sivo v sivem (*grau in grau*), tedaj je ta. Ljudje in dogodki se zdijo kakor narobe Schlemihli (*erscheinen als umgekehrte Schlemihle*), kot sence, ki so izgubile telo. Revolucija sama hromi svoje lastne nosilce in navdaja samo svoje nasprotnike s strastno nasilnostjo. Ko se nazadnje pojavi (*endlich erscheint*) 'rdeči strah' (*das 'rote Gespenst'*), ki so ga kontra-revolucionarji neprenehoma klicali in zaklinjali (*heraufbeschworen und gebannt*), se ne pojavi z anahronistično frigijsko čepico na glavi, temveč v uniformi reda, v *rdečih vojaških hlačah* (*in roten Plumfosen*)." (*ibid.*, str. 483)

Z obeh strani, med revolucijo in kontra-revolucijo, med demokrati in Bonapartom, vojna ne postavlja nasproti le duhov in zaklinjalcev, animističnega čaranja in magične uročitve, temveč simulakre teh simulakrov. Z obeh strani, zrcalna refleksija ne neha odsevati simulakra, tj. do pogube odlagati srečanja živega telesa, realnega, živega, dejanskega dogodka, same revolucije, prave revolucije, revolucije osebno. Kar pa Marxu ne

preprečuje, da bi ne postavil datuma. Res je, da vsakokrat med oklepaji naznačuje, da gre za nedeljo. Torej datum v sami svoji singularnosti ponavlja, vselej zopet oživlja fantoma drugega, za katerim žaluje. In za revolucijo nedelja tudi ni povsem nepomemben dan. Že Hegel je imenoval nek spekulativni veliki petek, Marx pa izpostavi tisto, kar se vidi na Gospodov dan, pričakovano pojavljanje, vrnitev smrti, ponovno vstajenje kot ponovno pojavljanje:

"(...) zaradi čudodelnih učinkov 2. /nedelje meseca, *Sonntag des Monats*/ maja 1852. Ta dan je postal v njihovih glavah fiksna ideja, dogma, kakor v glavah hiliastov dan, ko naj bi se spet prikazal (*wiedererscheinen sollte*) Kristus in začelo tisočletno kraljestvo. Šibkost se je - kakor vselej - zatekla k veri v čudeže, mislila je, da je sovražnik premagan, če ga je v svoji fantaziji odčarala s površja zemlje (*in der Phantastie weghexe*) (...)" (*ibid.*, str. 459).

in nekoliko kasneje - še vedno je to nedelja, isti dan, druga nedelja, besedo imajo fantomi, privid, anatema kot čarodejna formula (*Bannformel*), čarovnija, preživetje bo trajalo le en sam trenutek, tu je oporoka ljudstva. Pri priči zaslepljeno ljudstvo se v mefistovskem dekretu usmrti s svojim lastnim glasom in svojo lastno roko:

"(...) bliskavica dnevnega časopisja, vsa literatura, politični sloves in veličina duha (*die geistigen Renommeen*), državljanski zakon in kazensko pravo, liberte, egalite, fraternite in 2. /nedelja meseca/ maja 1852 - vse je izginilo kakor privid (*wie ein Phantasmagorie*) pred čarodejno formulo (*Bannformel*) moža, o katerem celo njegovi sovražniki ne trdijo, da je čarovnik (*Hexenmeister*). Zdi se, da je splošna volilna pravica preživela (*überlebt*) le trenutek, zato da bi pred očmi vsega sveta naredila oporoko in v imenu ljudstva samega izjavila: 'Vse, kar obstoji, je vredno, da propade.'" (*ibid.*, str. 460)

Kaj se je v hipu zgodilo? Kako opisati to umetelnost sleparjenja? Ko se okorišča z dnevom čuvanja, umišljeni čarodej, tako nestanovitni kot nekakšen *drugotni fantom*, pomožna prikazen, duh, ki ima zaposlitev (Ludvik Bonaparte) in ki ga preganja skoraj očetovska figura velike prikazni (Napoleon Bonaparte in Revolucija iz leta 1789), tako ruši revolucijo kot utvaro in to preko perverznega, diaboličnega, nevidnega izganjanja duhov. Če namreč njeno zaklinjanje povzroči izginotje ljudstva, potem se v resnici obenem podpisuje pod svoje lastno izginotje, se lastno-ročno podpiše pod to izginotje: absolutna odtujitev in odslej odtujitev brez

telesa, samo-odtujitev, ki tako ustreza zgolj njegovi smrti ter v oporoki zapusti zgolj patrimonij svoje razlastitve.

Ali ti paradoksi ustrezajo konsistentni in nezvedljivi logiki? Ali bolje, je tu potrebno določiti delež te logike? Bi bil ta delež delež retorike? Gre mar zgolj za iskane učinke znotraj tistega, za kar smo včasih mislili, da lahko razvrstimo (na primer skupaj z Michelom Henryjem) med Marxove "politične" ali "zgodovinske" tekste, v nasprotju z njegovimi "filozofskimi" teksti? Naša hipoteza gre v drugo smer. Nedvomno je potrebno izmeriti polemičnost, govorniški dar, manj običajen jezikovni arzenal: zbirko argumentov, toda tudi podob, *fantastično zbirko* v časih, ko je obstajalo zanimanje za duhove (za *neko* gledališče duhov, skladno z zgodovinsko opredeljeno scenografijo - kajti vsako obdobje ima svojo scenografijo, mi imamo svoje fantome). Gotovo je potrebno upoštevati tudi posamični angažma znotraj spremenljivosti zgodovinskega konteksta, ki je taktično in strateško močno diferenciran. Toda, onstran teh omejitev, to ne sme onemogočati prepoznanja nespremenljivosti. Tu obstajajo konstantnost, konsekventnost in koherentnost. Tu obstajajo diskurzivne plasti, katerih stratifikacija dovoljuje, da ostajajo za dolga obdobja skrite pod efemernimi tvorbami. Četudi ostaja neka heterogenost strukturna, kakor tu nenehno poudarjamo, pa ne ločuje tipov diskurza, ampak deluje znotraj slehernega izmed njih. V svoji filozofski formi je bila paradoksnost prikazni že na programu *Nemške ideologije* in bo to ostala tudi v *Kapitalu*. In če fantastična zbirka retoriki ali polemiki priskrbi podobe ali fantazme, daje to morda misliti, da figura fantoma tu ni zgolj ena izmed figur. Morda je to prikrita figura vseh figur. Zaradi tega morda ne bi več upodabljala enega tropičnega orožja med drugimi. Metaforika fantoma bi več ne obstajala.

Prevedel Uroš Grilec

Donna J. Haraway

MANIFEST O KIBORGIH

IRONIČNO SANJARJENJE O SKUPNEM JEZIKU ZA ŽENSKO V INTEGRIRANEM VEZJU

V tem poglavju bi rada ustvarila ironičen politični mit, ki bi bil zvest feminizmu, socializmu in materializmu. Nemara bolj zvest, kot je zvesta svoji resnici blasfemija, bolj kot sta zvesta ponižno čaščenje in identifikacija. Blasfemija menda že od nekdaj jemlje reči hudo resno. Ne vem, ali se da zavzeti še kakšno boljše stališče izmed posvetno-verske, evangeličanske tradicije politike Združenih držav, vštevši politiko socialnega feminizma. Blasfemija človeka varuje pred moralno večino, obenem pa še vedno vztraja na potrebi po skupnosti. Blasfemija ni odpadništvo. Ironija je v protislovjih, ki se ne raztapljajo v večje celote, tudi dialektično, je v napetosti, ki tišči nekompatibilne reči skupaj, saj so vse potrebne in resnične. Ironija je v humorju in v resni igri. Je tudi retorična strategija in politična metoda, tista, ki bi ji socialni feminizem po mojem lahko namenjal malce bolj vzvišeno vlogo. V središču moje ironične vere, moje blasfemije, pa je podoba kiborga.

Kiborg je kibernetični organizem, križanec med strojem in organizmom, bitje socialne resničnosti in hkrati domišljjsko bitje. Socialna resničnost so živi družbeni odnosi, naša najpomembnejša politična konstrukcija, fikcija, ki spreminja svet. Mednarodna ženska gibanja so ustvarila “izkustvo žensk”, obenem pa odkrila oziroma razkrila ta ključni kolektivni objekt. To izkustvo je fikcija in dejstvo kar najbolj pomembne, politične vrste. Osvobajanje temelji na konstrukciji zavesti, imaginativnem

Prevedeno po Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991, str. 149-155 in 176-181.

dojemanju zatiranja in potemtakem možnosti. Kiborg je zadeva fikcije in živega izkustva, ki spreminja tisto, kar ob koncu dvajsetega stoletja velja za izkustvo žensk. To je boj za življenje in smrt, a meja med znanstveno fantastiko in družbeno resničnostjo je optična prevara.

Sodobna znanstvena fantastika je polna kiborgov - napol strojev, napol živih bitij - ki živijo v napol naravnih, napol umetnih svetovih. Tudi sodobna medicina je vsa polna kiborgov, križancev med organizmom in strojem, od katerih je vsak spočet kot zakodirana naprava, v intimnosti in z močjo, ki se ni razvila v zgodovini spolnosti. S kiborgovim "spolom" se vrača nekaj tistega ljubkega replikativnega baroka praproti in nevretenčarjev (tako prijazne zaščite pred heteroseksizmom). Replikacija kiborga ni vezana na organsko reprodukcijo. Sodobna proizvodnja se zdi kakor sanje o kolonizaciji kiborgov, sanje, ob katerih se zdi mora taylorizma naravnost idilična. In sodobna vojna je orgija kiborgov, ki poteka v kodah C3I (command-control-communication/intelligence), 84 milijard dolarjev debela vsota v ameriškem proračunu iz leta 1984. Kiborg je nekakšen fikcijski načrt naše družbene in individualne stvarnosti in domišljjski vir, ki obeta nekaj nadvse plodovitih spajanj. Biopolitika Michaela Foucaulta je nekakšna nejasna slutnja politike kiborgov, zelo odprtega torišča.

Ob koncu dvajsetega stoletja, to je našega časa, mitskega časa, smo vsi himere, steoretizirani in sfabricirani križanci stroja in organizma; skratka, smo kiborgi. Kiborg je naša ontologija; daje nam našo politiko. Kiborg je zgoščena podoba domišljije in snovne resničnosti hkrati, dveh med seboj spojenih središč, ki ustvarjata vsakršno možnost za zgodovinsko preobrazbo. V tradicijah "zahodne" znanosti in politike - v tradiciji rasističnega, na moškem gospostvu slonečega kapitalizma; v tradiciji napredka; v tradiciji polaščevanja narave kot vira za proizvodnjo kulture; v tradiciji reproduciranja sebe iz odrazov drugega - je odnos med organizmom in strojem nenehen obmejni spopad. Zastavki v tej obmejni vojni so ozemlja produkcije, reprodukcije in imaginacije. To poglavje se zavzema za *uživanje* v zmedu meja in za *odgovornost* pri njihovem vzpostavljanju. Vrh tega pa skuša k socialističnofeministični kulturi in teoriji prispevati na postmodernistični, nenaturalistični način in v skladu z utopično tradicijo, ki svet slika brez spola, se pravi svet, ki nemara sploh ni bil ustvarjen, vendar tudi svet, ki morda tudi nima konca. Inkarnacija kiborga je zunaj

zgodovine odrešenja. Tudi ne zaznamuje časa na ojdipskem koledarju, ko skuša zaceliti strahotne razkole spola v oralni simbiotični utopiji ali v postojdipski apokalipsi. Kot trdi Zoe Sofoulis in svojem neobjavljenem rokopisu o Jacquesu Lacanu, sta Melanie Klein in jedrska kultura, *Lacklein*, najstrašnejši in nemara najbolj perspektivni pošasti v kiborških svetovih, vpleteni v neojdipske pripovedi z drugačno logiko represije, ki jo moramo razumeti, če hočemo preživeti. Kiborg je bitje sveta, ki ga ne deli več spol: nobenega opravka nima z biseksualnostjo, predojdipsko simbiozo, neodtujenim delom ali drugimi skušnjavami po organski celosti, do katere bi prišlo z dokončno polastitvijo vseh sil delov v neko višjo enoto. Kiborg v nekem smislu nima zgodbe o izvoru, vsaj tistem zahodnjaškem pomenu besede - kar je "poslednja" ironija, saj je kiborg obenem tudi strašno apokaliptičen *telos* naraščajočega zahodnega gospostva abstraktne individuacije, najvišji jaz, naposled razvezan vsakršne odvisnosti; človek v prostoru. Zgodba izvora v "zahodnjaškem", humanističnem pomenu se navezuje na mit o izvorni enosti, polnosti, blaženosti in grozi, ki jo predstavlja različna mati, od katere se morajo vsi ljudje ločiti, kar je naloga individualnega razvoja in zgodovine, dveh mogočnih mitov, s katerima nam tako silovito krojita usodo psihoanaliza in marksizem. Hilary Klein trdi, da se tako psihoanaliza kot marksizem, s svojima konceptoma dela oziroma individuacije in oblikovanja spola, navezujeta na zasnovo prvotne celovitosti, iz katere se morajo porajati razlike ter se vpisati v dramo razraščajočega se gospostva ženske/narave. Kiborg preskoči korak prvotne celovitosti, istovetenja z naravo v zahodnjaškem pomenu. To je njegova nelegitimna obljuba, ki utegne pripeljati do prevrata njegove teleologije zvezdne vojne.

Kiborg je odločno predan parcialnosti, ironiji, intimizmu in sprevrženosti. Je opozicijski, utopičen in povsem brez nedolžnosti. Ker ga polarnost med javnim in zasebnim ne strukturira več, kiborg opredeljuje tehnološki polis, ki temelji deloma na revoluciji družbenih odnosov v *oikosu*, gospodinjstvu. Narava in kultura sta predelana: nobeden od njiju ne more biti več vir za polaščanje in použivanje drugega. Odnosi za ustvarjanje celot iz delov, vštevši polarnosti in hierarhično prevlado, so v kiborgovem svetu sporni. V nasprotju s Frankensteinovo pošastjo kiborg od očeta ne pričakuje, da ga bo rešil s prenovo v vrtu; se pravi, z izdelavo drugospolnega družabnika, z dovršitvijo v dokončano celoto, v mesto in

kozmos. Kiborg ne sanjari o skupnosti po modelu organske družine, tokrat brez ojdipskega projekta. Kiborg ne bi prepoznal rajskega vrta; ni narejen iz prsti in ne more sanjati o tem, da se povrne v prah. Prav zato bi nemara rada videla, ali bi kiborgi lahko spodkopali apokalipso vrnitve v jedrski prah, v maničnem vzgibu, da bi imenovali Sovražnika. Kiborgi ne častijo; ne spominjajo se kozmosa, ne štejejo se v njegovo članstvo. Varujejo se holizma, a so potrebni stikov - menda imajo nekakšen naravni občutek za združeno frontno politiko, le da brez avantgardne stranke. Poglavitna težava pri kiborgih je kajpada ta, da so nelegitimni potomci militarizma in patriarhalnega kapitalizma; da ne omenjamo državnega socializma. Toda nelegitimni potomci so pogostoma izredno nezvesti svojim izvorom. Njihovi očetje so navsezadnje postranskega pomena.

K znanstveni fantastičnosti kiborgov se bom vrnila ob koncu tega poglavja, zdaj pa bi rada spomnila na tri ključne mejne preboje, ki omogočajo sledečo politično-fikijsko (politično-znanstveno) analizo. Ob koncu dvajsetega stoletja je v znanstveni kulturi Združenih držav meja med človeškim in živalskim vsa luknjasta. Poslednja oporišča edinstvenosti so onesnažena, če že ne spremenjena v zabaviščne parke - jezik, raba orodja, socialno vedenje, miselna dogajanja, prav nič več prepričljivo ne postavljajo ločnice med človeškim in živalskim. In precej ljudi nič več ne čuti potrebe po taki ločnici; mnoge veje feministične kulture v stiku med človekom in drugimi živimi bitji celo vidijo vir radosti. Gibanja za pravice živali niso nerazumna zanikovanja človeške edinstvenosti, pač pa bistrovidno prepoznavanje stika, ki poteka prek proslulega zloma narave in kulture. Biologija in evolucijska teorija sta v zadnjih dveh stoletjih hkrati izpostavljala sodobne organizme kot objekte spoznanja in tanjšala ločnico med ljudmi in živali na komaj zaznavno sled, ki se je znova zarisala v ideološki bitki ali pa v strokovnih disputih med življenjem in družboslovjem. V tem okviru je treba sodobne nauke o krščanskem kreacionizmu obsoditi kot obliko zlorabe otrok.

Biološko-deterministična ideologija je le eno stališče, ki se odpira v kulturi znanosti in s katero se da dokazovati pomene človeškega animalizma. Radikalnim politikom ostaja dovolj prostora, da spodbijajo pomene te natrgane meje. Kiborg se v mitu pojavi natanko tam, kjer se prestopi meja med človeškim in živalskim. Kiborgi zaznamujejo vse prej kot ograjevanje ljudi od drugih živih bitij, saj kažejo na čvrsto vez med njimi, ki utegne

tako begati kot razveseljevati. Bestialnost ima zdaj nov položaj v tem ciklu zakonske izmenjave.

Druga nejasna ločnica poteka med živalsko-človeškim (organizmom) in strojem. Predkibernetskih strojev smo se lahko bali; takšen stroj je bil vselej nekakšen strašljiv privid. Ta dualizem je strukturiral dialog med materializmom in idealizmom, ki se je ustalil v dialektičnem potomstvu, imenovanem duh zgodovine. Sicer pa se stroji niso mogli sami premikati, sami sebe načrtovati in niso bili avtonomni. Niso mogli spolniti človeških sanj, zgolj posnemali so jih lahko. Niso bili človek, sam svoj stvarnik, temveč zgolj karikatura te maskulinistične reproduktivne sanje. Misliti, da so še kaj drugega, je bilo paranoično. Zdaj pa nismo več tako prepričani o tem. Stroji s konca dvajsetega stoletja so razliko med naravnim in umetnim postavili pod velik vprašaj, ravno tako razliko med duhom in telesom, pa samorazvijanjem in razvijanjem po volji zunanjega razvijalca in še mnoge druge razlike, ki so svoje čase ločevale organizme in stroje. Naši stroji so čudno živi, mi sami pa srhljivo nedejavni.

Tehnološka determinacija je le eden izmed ideoloških polj, ki so se odprla z novim pojmovanjem stroja in organizma kot kodiranih besedil, prek katerih vstopamo v igro pisanja in branja sveta. "Tekstualizacijo" vsega so v poststrukturalistični, postmodernistični teoriji preklele marksistične in socialistične feministke zaradi njenega utopičnega prezrtja doživetih odnosov dominacije, ki utemeljujejo "igro" poljubnega branja. Nedvomno drži, da postmoderne strategije, tako kot moj kiborški mit, spodkopavajo neštete organske celote (na primer pesem, primitivno kulturo, biološki organizem). Skratka, gotovost glede tega, kaj velja za naravo - vir vpogleda in obljuba nedolžnosti - je minirana, najbrž kar usodno. Transcendentalna avtorizacija interpretacije je zgubljena, z njo pa ontologija, ki utemeljuje "zahodno" epistemologijo. Toda alternativa ni cinizem ali brezverje, se pravi nekakšna abstraktna eksistenca, kakor poročila o tehnološkem determinizmu, ki uničuje "človeka" s "strojem" oziroma "smiselno politično akcijo" s "tekstom". Kdo bodo kiborgi, to je radikalno vprašanje; od odgovorov je odvisno preživetje. Tako šimpanzi kot artefakti imajo svojo politiko, zakaj je torej ne bi imeli tudi mi (de Waal, 1982; Winner, 1980)?

Tretja razlika je podzvrst druge: meja med fizičnim in nefizičnim je za nas zelo nejasna. Poljudne fizikalne knjige, ki govorijo o posledicah

kvantne teorije in načela nedoločenosti so nekakšen popularni znanstveni ekvivalent Harlekinovim romancam, ki so zaznamovale korenito spremembo v ameriški beli heteroseksualnosti: zadevo razumejo narobe, a njihov predmet je pravi. Sodobni stroji so v bistvu mikroelektronske naprave: povsod so in nevidne so. Moderna mašinerija je nespoštljiv povzpetniški bog, ki posnema Očetovo vsenavzočnost in duhovnost. Silikonski čip je površina, namenjena zapisovanju; zapis je vanjo vrezan na molekularni ravni in jo lahko zmoti samo atomski šum, odločilna motnja za jedrske rezbarije. Zapis, moč in tehnologija so stari vzorci zahodnih pripovedk o izvoru civilizacije, toda miniaturizacija je spremenila našo izkušnjo mehanizma. Miniaturizacija se je izkazala kot moč; majhno niti ni toliko lepo kot predvsem nevarno, recimo pri vodenih izstrelkih. Primerjajmo televizorje iz petdesetih let ali reporterske kamere iz sedemdesetih z današnjimi zapestnimi TV oddajniki in za dlan velikimi video kamerami, ki jih vsepovsod oglašajo. Naši najboljši stroji so narejeni iz sončne svetlobe; vsi so lahki in čisti, saj niso drugega kot signali, elektromagnetski valovi, izsek spektra, in vrh tega so te naprave vse po vrsti prenosne, premične - izdelki neznanskih človeških naporov iz Detroita in Singapura. Ljudje še malo niso tako fluidni, saj so tako snovni in nepresojni. Kiborgi pa so eter, kvintesenca.

Prav vseprisotnost in nevidnost kiborgov sta razlog, zakaj so ti sončni strojčki tako usodni. Težko jih je uvideti kot politične ali snovne objekte. Nanašajo se zgolj na zavest - oziroma so njena simulacija. So plavajoči označevalci, ki se v dostavnih tovarnjačkih prevažajo po Evropi in bolj učinkovito jih ovirajo čarovniške preje brezdomskih in tako nenaravnih greenhamskih žensk, ki tako dobro prebirajo kiborške mreže moči, kot pa militantna prizadevanja starejše maskulinistične politike, katere potrebe po volilni podpori branijo delovna mesta. Naposled je "najtrša" znanost tista, ki govori o področju največje mejne zmede, področju čistega števila, čistega duha, C3I, kriptografiji in ohranitvi mogočnih skrivnosti. Ti novi stroji so tako čisti in lahki. Njihovi konstruktorji so čistilci sonca, ki posredujejo novo znanstveno revolucijo, združeno z nočnimi sanjami postindustrijske družbe. Bolezni, ki jih povzročajo ti čisti stroji, niso "nič več" kot majčkene kodne spremembe antigene v imunskem sistemu, "nič več" kot izkustvo stresa. Okretni prstki "orientalskih" žensk, stara fascinacija anglosaških viktorijanskih deklic nad hišami lutk, pozornost do

majhnega, ki je vsiljena ženskam, v tem svetu zavzema povsem nove razsežnosti. Nemara obstaja kakšna kiborška Alica, ki se okorišča s temi novimi razsežnostmi. Sliši se kot ironija, toda mogoče bodo prav umetne kiborške ženske, ki izdelujejo čipe v Aziji, in spiralni ples v ječi Santa Rita (duhovna in politična praksa, ki je v zgodnjih osemdesetih letih združevala stražarje in zaprte protijedrke demonstrante v ječi v alamedskem okrožju v Kaliforniji) tisti, katerih vzpostavljena enotnost bo vodila učinkovite nasprotne strategije.

Moj mit o kiborgu potemtakem zadeva prekoračene meje, mogočne fuzije in nevarne možnosti, ki bi jih napredni ljudje lahko raziskovali kot del potrebnega političnega dela. Ena izmed mojih premis je, da večina ameriških socialistov in feministk vidijo poglobljene dualizme duha in telesa, živali in stroja, idealizma in materializma ter družbenih razmer, simbolnih formulacij in fizičnih artefaktov, povezanih z "visoko tehnologijo" in znanstveno kulturo. Iz *enodimenzionalnega človeka* (Marcuse, 1964) do *Smrti narave* (Merchant, 1980) so analitični viri, ki so jih razvijale naprednjakinje, vztrajali na potrebni dominaciji tehnike in nas spominjali na domišljjsko organsko telo, da bi zlomili naš odpor. Druga moja premisa je, da potreba po enotnosti ljudi, ki se skušajo upreti svetovnemu stopnjevanju dominacije, še nikdar ni bila močnejša. Toda že rahlo sprevržen premik perspektive bi nam lahko omogočil, da se lažje bojujemo za pomene, kakor tudi za druge oblike moči in užitka v tehnološko povezanih družbah.

Svet kiborga z nekega vidika zadeva dokončno vzpostavitev nadzorne mreže na planetu, dokončno abstrakcijo, utelešeno v apokalipsi zvezdnih vojn, ki se vodijo v imenu obrambe, dokončno polastitev ženskih teles v maskulinistični vojni orgiji (Sofia, 1984). Z drugega vidika pa svet kiborga nemara zadeva žive družbene in individualne stvarnosti, v katerih se ljudje ne bojijo več svojega sorodstva z živalmi in stroji ter nenehno delnih identitet in protislovnih stališč. Politična prizadevanja bi morala iti v tej smeri, da bi hkrati gledala z obeh stališč, saj vsako razkriva dominacije in možnosti, ki si jih z drugega gledišča ni mogoče zamisliti. Enojni pogled poraja hujša slepila

kot dvojni ali kot ga pogled na večglave pošasti. Kiborške enote so pošastne in nelegitimne; v naših sedanjih političnih razmerah si skoraj ne moremo nadejati mogočnejših mitov za odpor in ponovno združitev. LAG,

Livermore Action group, si rada predstavljam kot nekakšno kiborško družbo, ki se posveča temu, da v realističnih okvirih spreobrača laboratorije, ki najbolj nasilno utelešajo in bruhajo orodja tehnološke apokalipse, in ki se trudi razvijati politično obliko, ki bi ji uspevalo dovolj dolgo obdržati skupaj čarovnice, inženirje, starešine, sprevržence, kristjane, matere in leniniste, da bi razorožila državo. Fission Impossible se glasi ime afinitetne skupnosti mojega mesta. (Afiniteta se tu ne nanaša na kri, temveč na izbiro; je privlačnost, ki jo "čuti" ena kemična jedrska skupina do druge, poželjivost.)

KIBORGI - MIT POLITIČNE IDENTITETE

Pisava je tehnologija kiborgov par excellence, jedkane površine poznega dvajsetega stoletja. Politika kiborgov je prizadevanje za jezik in zoper popolno komunikacijo, zoper tisto eno samo kodo, ki vse pomene popolno prevaja, osrednjo dogmo falogocentrizma. Zato politika kiborgov vztraja pri hrupu in zagovarja polucijo ter se veseli nelegitimnih križanj živali in stroja. To so križanja, spričo katerih sta Moški in Ženska tako problematična, saj spodkopavajo strukturo užitka, silo, ki naj bi ustvarjala jezik in spol, s tem pa tudi strukturo in načine reproduciranja "zahodne" identitete, narave in kulture, zrcala in očesa, sužnja in gospodarja, telesa in duha. "Mi" se v samem začetku nismo odločili, da bomo kiborgi, toda odločitev utemeljuje liberalno politiko in epistemologijo, ki si reprodukcijo posameznikov zamišlja pred širšo replikacijo "tekstov".

Z vidika kiborgov, ki ga ne omejuje potreba, da bi utemeljili politiko v "našem" privilegiranem položaju zatiranja, ki vsebuje vse druge vrste dominacij, nedolžnost zgolj uskrnjenih, temelj tistih, ki so bližje naravi, lahko ugledamo silne možnosti. Feminizmi in marksizmi so nasedli na zahodnjaških epistemoloških imperativih, da bi vzpostavili revolucionarni subjekt iz perspektive hierarhije zatiranja in/ali latentnega položaja moralne premoči, nedolžnosti in večje bližine naravi. Glede na to, da smo brez vsakršne prvotne sanje o skupnem jeziku ali prvotne simbioze, ki bi obljubljala zaščito pred sovražno "moško" separacijo, temveč smo vpisani v igro teksta, ki nima nobenega dokončnega, privilegiranega branja oziroma zgodovine odrešitve, nas prepoznavanje dejstva, da smo popolnoma vpleteni v svet, osvobaja potrebe, da bi utemeljevali politiko v

identifikaciji, naprednjaških strankah, čistosti in materinstvu. Oropana identitete, bastarna rasa uči o moči obrobij in o pomembnosti matere, kakršna je Malinche. Ženske so jo preobrazile iz zle matere moškega strahu v prvotno literarno mater, ki uči preživetje.

To pa ni le literarna dekonstrukcija, temveč liminalna transformacija. Vsaka zgodba, ki se začne s prvotno nedolžnostjo in ki daje prednost vrnitvi v celovitost, si življenjsko dramo predstavlja kot individuacijo, ločitev, rojstvo jaza, tragedijo avtonomije, padec v pisavo, alienacijo; se pravi kot vojno, ki jo blaži namišljeni oddih v naročju Drugega. Tem zgodbam vlada reproduktivna politika - brezmadežno prerojenje, popolnost, abstrakcija. V takšni zgodbi se ženskam godi bolje ali slabše, vse pa se strinjajo, da imajo manj samih sebe, so šibkeje individuirane, se bolj nagibajo k oralnemu, k Materi, so manj izpostavljene v moški avtonomiji. Vendar je še ena pot, po kateri si manj izpostavljen v moški avtonomiji, pot, ki ne gre skozi Žensko, Primitivno, Nič, zrcalno stanje in njegovo imaginarno. Ta gre skozi ženske in drug sedanjik, nelegitimne kiborge, ne od Ženske rojene, ki zavračajo ideološke vire viktimizacije, tako da resnično živijo. Ti kiborgi so ljudje, ki nočejo na migljaj izginjati, ne glede na to, kolikokrat "zahodni" komentator omeni žalostno smrt še enega staroselca, še ene organske skupine, ki jo je pogubila "zahodna" tehnologija, pisava. Ti kiborgi iz resničnega življenja (na primer delavke iz južnoazijskih vasi, ki delajo v japonskih in ameriških elektronskih tovarnah, kakor jih opisuje Aihwa Ong) odločno na novo pišejo tekste svojih posameznih usod in skupnosti. Preživetje je zastavek v tej igri branja.

Če povzamemo, v zahodnih tradicijah se ves čas ohranjajo nekateri dualizmi: vsi so vgrajeni v logiko in prakso dominacije nad ženskami, drugopoltimi ljudmi, naravo, delavci, živalmi - skratka, dominacije vseh, ki se konstituirajo kot drugi in katerih naloga je, da zrcalijo jaz. Poglavitni med temi nadležnimi dualizmi so jaz/drugi, duh/telo, kultura/narava, moški/ženska, omikan/primitiven, resničnost/videz, enovit/delen, delujoča sila/vir, proizvajalec/proizvod, aktivno/pasivno, prav/narobe, resnica/iluzija, totalno/parcialno, Bog/človek. Jaz je tisti Nekdo, ki ni nadvladan, ki po služenju drugega ve, da je ta drugi tisti, v katerem je prihodnost, ki to ve iz izkustva nadvlade, ki postavlja na laž avtonomijo jaza. Biti Nekdo je biti avtonomen, biti močan, biti Bog; toda biti Nekdo je biti privid, je biti

vpleten v dialektiko apokalipse z drugim. Biti drugi pa je biti mnogoter, brez jasnih mej, okrnjen, nestvaren. Eden je premalo, a dva sta preveč.

Kultura visoke tehnologije te dualizme spodkopava na zanimive načine. Med človekom in strojem ni več jasno, kateri proizvaja in kateri je proizveden. V napravah, ki operirajo s kodami, ni več jasno, kaj je duh in kaj telo. Če se prepoznavamo tako z vidika formalnega diskurza (biologija, recimo) kot vsakodneвне izkušnje (na primer domača ekonomija v integriranih vezjih), ugotovimo, da smo kiborgi, hibridi, mozaiki, himere. Biološki organizmi so postali biotični sistemi, komunikacijske naprave, kot so druge. Nobene temeljnega, ontološkega razlikovanja ni v našem formalnem poznavanju stroja in organizma, tehničnega in organskega. Replikantka Rachel v filmu Ridleya Scotta *Blade Runner* je podoba strahu, ljubezni in zmedenosti kiborške kulture.

Ena izmed posledic je, da se bolj zavedamo svoje povezanosti z rodujem. Stanje transa, ki ga doživljajo mnogi računalnikarji, je postalo stalni inventar znanstvenofantastičnih filmov in kulturnih dovtipov. Mogoče lahko paraplegiki in drugi težje prizadeti ljudje (včasih to nedvomno drži) še dosti siloviteje doživljajo kompleksno hibridizacijo s drugimi komunikacijskimi napravami. Anne McCaffrey je v svojem predfeminističnem delu *The Ship Who Sang* (1969) raziskovala zavest kiborga, križanca dekliških možganov in kompleksne mašinerije, ki je nastala po rojstvu težko prizadetega otroka. Spol, spolnost, utelešenje, spretnost: vse to je bilo obnovljeno. Zakaj bi se naša telesa končala na koži - oziroma bi morala vsebovati vsaj druga bitja, ki so obdana s kožo? Od sedemnajstega stoletja do danes stroji lahko oživljajo - opremimo jih lahko z nekakšnimi dušami, da govorijo in se gibljejo ali pa skrbijo za svoj pravilni razvoj in miselne zmožnosti. In organizme lahko mehaniziramo - jih reduciramo na telesa, ki jih imamo za duhovne resurse. Ta razmerja med stroji in organizmi je povozil čas in so nepotrebna.

Za nas, v domišljiji ali kako drugače, so lahko stroji protetične naprave, intimni sestavni deli, prijazni jazi. Ne potrebujemo več organskega holizma, da bi nam dal neoprepustno celovitost, totalno žensko in njene feministične različice (mutante?). Naj to trditev sklenem z nadvse pristranskim razumevanjem logike kiborških pošasti iz moje druge skupine besedil, feministične znanstvene fantastike.

Kiborgi, ki jih najdemo v feministični znanstveni fantastiki, mečejo v hudo problematično luč status moškega oziroma ženske, človeka, artefakta, predstavnika rase, individualno bivajoče oziroma telo. Katie King pojasnjuje, da užitek v branju te fikcije večinoma ne temelji na identifikaciji. Študentje, ki se prvič znajdejo pred Joanno Russ, študentje, ki so se naučili brez pomisleka sprejemati modernistične pisatelje, kot sta James Joyce in Virginia Woolf, ne vedo, kaj naj z delom *The Adventures of Alyx or The Female Man*, kjer se nastopajoči upirajo bralčevemu iskanju nedolžne celovitosti, medtem ko ustrezajo želji po junaških pohodih, bujnemu eroticizmu in resni politiki. *The Female Man* je zgodba o štirih verzijah enega genotipa, ki se vse srečajo, vendar niti vse skupaj ne znesejo za eno celoto, razrešujejo dileme nasilnega moralnega dejanja oziroma odstranjajo čedalje hujši škandal spola. Feministična znanstvena fantastika Samuela R. Delanyja, še posebej *Tales of Neveryon*, se norčuje iz zgodb o nastanku sveta, s tem da preureja neolitsko revolucijo in se poigrava s temeljnimi premiki zahodne omike, da bi omajal njihovo verjetnost. James Tipree ml., pisec, čigar delo je veljalo še posebej za moško, dokler se ni razkril njegov "pravi" spol, pripoveduje zgodbe o razmnoževanju s tehnologijami, ki so tuje sesalcem, na primer z menjavo rodov moških nosečnikov in dojlincev. John Varley si izmislil nekakšnega višjega kiborga v svoji prafeministični raziskavi Geje, nekakšne nore boginjeplaneta-sleparke-starke-tehnološke naprave, na katere površini uspeva nenavadna zbirka postkiborške simbioze. Octavia Butler piše o neki afriški vrački, ki svoje transformacijske moči usmerja proti genetskim manipulacijam njene nasprotnice (*Wild Seed*), o časovnih izkrivljenjih, ki pripeljejo sodobno ameriško črnko nazaj v sužnost, kjer si z dejanji nasproti svojemu belemu gospodarju-predniku določa možnost za svoje rojstvo (*Kindred*), in o nelegitimnih vpogledih v identiteto in skupnost posvojenega otroka, ki je križanec med vrstami in ki je sovražnika prepoznal kot sebe (*Survivor*). V zgodbi *Dawn* (1987), prvi iz serije, imenovane *Xenogenesis*, Butler pripoveduje zgodbo o Lilith Iyapo, katere ime spominja na Adamovo prvo in zavrnjeno ženo, priimek pa označuje njen status vdove po sinu nigerijskih priseljencev v Združene države. Lilith, črnka in mati mrtvega otroka, je posrednica transformacije človeštva po genetski izmenjavi z zunajzemeljskimi ljubimci/rešitelji/uničevalci/genetskimi inženirji, ki prenavljajo zemeljski habitat po jedrskem holokavstu in priganjajo preživele ljudi k parjenju z njimi. To je

roman, ki se sprašuje o reproduktivni, lingvistični in jedrski politiki na mitskem polju, ki sta ga strukturirala rasa in spol poznega dvajsetega stoletja.

Ta skrajšani seznam nadebudnih in nevarnih pošasti, ki pomagajo redefiniirati užitke ter politiko utelešenja in feminističnega pisanja, lahko sklenemo z delom *Superluminal* Vonde McIntyre, saj je v njem še posebej veliko mejnih preskokov. V literaturi, kjer noben lik ni "zgolj" človek, je človeški status nadvse problematičen. Orka, genetsko spremenjena potapljačka, se lahko sporazumeva s kiti ubijalci in preživi v pogojih, ki vladajo v globinah oceana, vendar hrepeni, da bi bila pilotka, ki bi raziskovala vesolje, kar zahteva nekaj bioničnih posegov vanjo, zaradi česar se spridi njeno sorodstvo s potapljači in kiti. Transformacije opravljajo z virusnimi vektorji, ki nosijo novo razvojno kodo, in sicer s transplantacijo, z vsaditvijo mikroelektronskih naprav, z analognimi dvojniki in drugimi sredstvi. Laenea postane pilotka tako, da vanjo vsadijo novo srce in opravijo na njej še celo množico drugih sprememb, da bi lahko preživela potovanja s hitrostmi, ki so večje od svetlobne. Radu Dracul preživi virusno kugo na svojem zunajzemeljskem planetu, po kateri se znajde s spremenjenim čutom za čas, ki spremeni meje prostorske zaznave za celo vrsto. Vsi ti liki raziskujejo meje jezika; sanje komunikacijskega izkustva; in nujnost omejitve, parcialnosti in intimnosti celo v tem svetu protejske preobrazbe in povezanosti. *Superluminal* govori o protislovjih kiborškega sveta tudi v nekem drugem smislu: je namreč tekstualna presečnica feministične teorije in kolonialnega diskurza v znanstveni fantastiki, na katero smo merili v tem poglavju. To je stičišče z dolgo zgodovino, ki so jo skušale potlačiti premnoge feministke "prvega sveta", vštevši mene in moja branja romana *Superluminal*, dokler me ni poklicala na odgovor Zoe Sofoulis, ki je bila spričo drugačnega položaja v informatiki svetovnega sistema dominacije dejansko bolj dovzetna za imperialistični moment vseh znanstvenofantastičnih kultur, vštevši žensko znanstveno fantastiko. Z občutljivostjo avstralske feministke se je Sofoulis lažje spomnila vloge McIntyrove, ki jo je imela kot pisačica o dogodivščinah kapitana Kirka in Spocka v TV seriji *Star Trek*, kot pa tiste, ki jo je odigrala, ko je romanco na novo napisala v delu *Superluminal*.

Pošasti so od nekdaj določale meje skupnosti v zahodnjaški domišljiji. Kentavri in Amazonke iz antične Grčije so postavili meje osrediščnega

polisa grškega moškega človeka, z razdori zakona in mejnimi skrunitvami med bojevnikom in živalstvom in žensko. Neločeni dvojčki in hermafroditi so bili ta zmedena človeška snov v zgodnji moderni Franciji, ki je temeljila diskurz o naravnem in nadnaravnem, medicinskem in zakonitem, znamenjih in boleznih - kar je vse ključno za moderno identiteto. Evolucijske in behavioristične znanosti o opicah in človečnjakih so zaznamovale večkratne meje industrijskih identitet poznega dvajsetega stoletja. Kiborške pošasti v feministični znanstveni fantastiki pa kažejo povsem drugačne politične možnosti in meje, kot so tiste, ki jih je predstavila posvetna literatura Moškega in Ženske.

Če v ikonografiji kiborgov vidimo še kaj drugega kot svoje sovražnike, ima to za nas več posledic. Naša telesa, mi sami; telesa so zemljevidi moči in identitete. Kiborgi niso nobena izjema. Kiborgovo telo ni nedolžno; ni se rodilo v rajskem vrtu; ne išče enovite identitete in tako ustvarja antagonistične dualizme brez konca in kraja (ali vsaj do konca sveta); ironijo jemlje za samoumevno. Eden je premalo, dva pa sta zgolj ena izmed možnosti. Neskončni užitek v spretnosti, spretnosti stroja, preneha biti greh, temveč vidik utelešenja. Stroj ni *ono*, ki ga je treba oživiti, častiti in obvladati. Stroj smo mi sami, naši procesi, vidik našega utelešenja. Lahko smo odgovorni za stroje; *oni* ne gospodujejo nad nami in nas ne ogrožajo. Odgovorni smo za meje; mi smo oni. Vse do zdaj (nekoč) se je zdelo žensko utelešenje dano, organsko, nujno; in žensko utelešenje naj bi pomenilo spretnost materinstva in njegovih metaforičnih podaljškov. Samo če smo na nepravem kraju, lahko neznansko uživamo v strojih in to potem z izgovori, češ saj je bila to navsezadnje le organska dejavnost, pripišemo ženskam. Kiborgi nemara resneje razumevajo parcialno, fluidno, včasih vidik spola in spolnega utelešenja. Spol morda navsezadnje sploh ni globalna identiteta, čeravno ima globoko historično širino in globino.

Ideološko nabitega vprašanja, kaj velja za vsakodnevno aktivnost, za izkustvo, se lahko lotimo tako, da raziščemo podobo kiborga. Feministke zadnje čase trdijo, da so ženske bolj predane dnevnosti, da ženske nekako bolj kot moški vzdržujejo dnevno življenje, zaradi česar imajo potencialno privilegiran epistemološki položaj. V tej trditvi je neki privlačen vidik, tisti namreč, s katerega se da videti neovrednoteno žensko dejavnost in jo imenovati za temelj življenja. Toda ali je to tudi *resnični* življenjski temelj? Kaj pa vsa nevednost žensk, vse pomanjkanje znanja in spretnosti? Kaj pa moški in njihova usposobljenost za dnevno življenje, njihova vednost o tem, kako se kaj gradi in razdira, kako se igra? Kaj pa druga utelešenja? Kiborgov spol je lokalna možnost, ki zavzema globalno maščevanje. Rasa,

spol in kapital potrebujejo kiborško teorijo celot in delov. V kiborgih ni nuje, da bi ustvarili totalno teorijo, temveč zasebna izkušnja mej, njihovih postavitev in odstranitvev. Obstaja mitski sistem, ki čaka, da bi postal politični jezik, ki bi utemeljil en način gledanja na znanost in tehnologijo in se postavil po robu informatiki dominacije - da bi učinkovito deloval.

Še zadnja podoba: organizmi in organizmična, holistična politika so odvisni od metafor prerojenja in se nenehno sklicujejo na vire reproduktivnega spola. Menim, da imajo kiborgi več opraviti z regeneracijo in so nezaupljivi do reproduktivne matrice in do večine rojevanja. Pri salamandrih regeneracija po poškodbi, recimo po izgubi uda, vključuje ponovno rast strukture in obnovo funkcije, všteti stalno možnost podvajanja ali kakih drugih nenevadnih topografskih tvorb na kraju bivše poškodbe. Na novo zrasla noga je lahko pošastna, podvojena, učinkovita. Globoko v sebi smo bili vsi tako poškodovani. Vsi smo potrebni regeneracije, ne pa ponovnega rojstva, in možnosti za našo obnovo zajemajo utopične sanje, upanje na pošastni svet brez spola.

Ikonografija kiborgov lahko pomaga izraziti dva ključna argumenta tega eseja: prvič, snovanje univerzalne, vse posplošujoče teorije je poglavitna zmeta, ki zgreši večino resničnosti, najbrž vselej, zdaj pa še posebej; in drugič, sprejemanje odgovornosti za družbene implikacije znanosti in tehnologije pomeni zavračenje protiznanstvene metafizike, demonologije tehnologije in torej sprejetje težavne naloge rekonstruiranja meja dnevnega življenja, v delni zvezi z drugimi, v komunikaciji z vsemi našimi deli. Ne gre le za to, da sta znanost in tehnologija eno izmed možnih sredstev za dosego velike človeške zadostitve ali matrica kompleksnih dominacij. Ikonografija kiborgov lahko pokaže izhod iz blodnjaka dualizmov, v katerem smo si razlagali svoja telesa in svoja orodja. To niso sanje o skupnem jeziku, temveč o mogočni poganski heteroglosiji. To je predstava o feminističnem "govorjenju jezikov", ki bi vnesel strah v kroge nadrešiteljev nove desnice. To pomeni tako gradnjo kot uničenje strojev, identitet, kategorij, odnosov, vesoljskih zgodb. Čeprav sta obadva ujeta s spiralni ples, sem rajši kiborg kakor boginja.

Prevedla T. K.

Michel Chion

POSLUŠAJOČI SPREHAJALEC

Michel Chion, redčen gost strani *Problemov*, se tokrat predstavlja s štirimi krajšimi "eseji iz akulogije". Ta neologistično oznako najdemo že kar v podnaslovu njegove zadnje knjige, *Le promeneur écoutant. Essais d'acoulogie* (Ed. Plume, Pariz, 1994), njena podmena pa je vidna že na prvi pogled: dati slišnemu, akustičnemu, status objekta, ki bo vreden pozornosti logosa. V ta namen se Chion najprej odpravi skrbno popisati najrazličnejše fenomene slišnega - od zvokov fontan v lobbijih newyorških hotelih do šelestenja starih (tedaj že jugoslovanskih) bankovcev v Ljubljani - nato pa v te skoraj dnevniške opise v najboljši tradiciji francoskega eseja postopoma prično vdirati številni originalni koncepti, ki jih je Chion prisiljen iznajti, če naj tematizira doslej vse premalo raziskano področje slišnega. Pričujoči prevod je nastal na osnovi naslednjih fragmentov knjige *Le promeneur écoutant*: 'Que le son n'est pas substantiel' (str. 80-87); 'Le dedans et le dehors' (str. 91-94); 'Critique du naturalisme sonore' (str. 94-98); 'Message intangible' (str. 174-179).

ZVOK NI SUBSTANCIALEN

Nekaj let sem živel v tretjem nadstropju hiše nasproti diskoteke. Diskoteka je bila, kot je pač v navadi, v preurejeni kleti, ki je bila temu ustrezno tudi zvočno izolirana. Pa vendar ne dovolj, da bi me ob petkih in sobotah zvečer, včasih pa tudi kak drug dan v tednu, obvarovala pred ritmičnimi figurami, ki so kot kakšna ponorela in v nedogled ponavljana Morzejeva abeceda do zgodnjega jutra tolkla: "Bum-bubum-bum-bum..., bum-bubum-bum-bum...". Ni bilo naglas, komaj bi lahko govoril o zvoku, tudi natančne višine ni bilo, in pa vedno identičen ritem... Seveda ni šlo za nič drugega kot za močne frekvence plesnih komadov, ki so prebijali izolacijo lokala, stropa, ulice, treh nadstropij sten in tal, da bi se prebili do mene. Mene, nemočnega stanovalca, ki jih zaradi profesionalne deformacije nisem mogel odmisлити, temveč si nisem mogel kaj, da bi jih ne vlekel na ušesa, kot bi hotel v njih ujeti tisto glasbeno sporočilo, ki so ga nekje na poti izgubili.

Seveda je bilo peklensko, saj ni bilo nobene melodične in ritmične modulacije, ki bi vse to podprla in dala tej vztrajni neoblikovani masi povsem drug pomen.

Vsakdo je kdaj že lahko izkusil kaj podobnega. To je tudi izkustvo naglušnih, predvsem močno slušno prizadetih. Če vam torej določene teorije razčlenjujejo zvoke na nizke, visoke in srednje, slehernim od njih pripisujejo specifične učinke ter kot pravi sladokusci opisujejo resnično vibracijski del zvoka, namreč base, ki odzvanjajo v trebuhu - tedaj vedite, da so se zadeve lotili malo preveč zlahka. Zvočni univerzum, reduciran na base, ki tolčejo po telesu, ni ravno pretirano raznolik. Pa ne zato, ker bi bili visoki toni sami po sebi kaj bolj plemeniti, tam so pač shranjene bolj subtilne in najhitrejše informacije. Toda tudi če bi obstajala gluhost, ki bi zvok reducirala na mrežo visokih frekvenc, bi razlika ne bila posebej velika, saj bi celo v tistih conah, v katerih je zvok zgovornejši, kaj hitro postal dolgočasen.

Zaradi tega substancializacija zvoka, se pravi poskus, narediti iz zvoka materijo, ki bi ji lahko pripisali določene lastnosti glede na različne cone frekvenc (visoki toni imajo tak učinek, nizki pa takšnega), in po katerem kar pogosto posegajo zdravniki, glasbeni terapevti ali sloviti psihologi, vse preveč poenostavlja zadevo, da ne rečemo kaj več. Videti je namreč, da v tej zadevi ne šteje toliko substanca zvoka kot pa njegove modulacije, njegovo utripanje, njegova kinetična krivulja, informacije... Za vse te reči, ki so določene kot variacije v času in prostoru, lahko sodimo, da jih je mogoče vsaj delno prenesti tudi v druge čutilne okvire.

Tovrstna trditev seveda vpliva na vprašanje, ali je mogoče opisati glasbo nekomu, ki je gluh od rojstva. To vprašanje najdemo v samem osrčju prizora v filmu Rande Haines *Otroci manjšega boga* (1987), ki je posvečen gluhim. Morda naš odgovor ne bo čisto tak kot je odgovor, ki ga ponuja ta izjemen film, posnet po drami Marka Medoffa.

William Hurt igra profesorja za učenje glasu v zavodu za slušno prizadete. V trenutkih sprostitve uživa ob Bachovem *Koncertu za violini v d-molu*, obenem pa ga muči dejstvo, da tega univerzuma lepote ne more posredovati tisti, ki jo ljubi - gluhonememu dekletu, ki jo igra Marlee Matlin.

Nekega dne se le odloči, da ji bo glasbo skušal opisati z gibi: obrne roko, kot bi nosil težo nevidne stvari, drugo roko pa iztegne in ukrivi, kot

bi plesal. Hkrati ji ves čas govori - saj zna vendar brati z ustnic -, a naenkrat zavzdihne in izgubi ves pogum: ne, očitno ne bo šlo.

Prizor je zagotovo ganljiv, pa vendar se mi zdi, da bi lik, če bi vztrajal v svojih naporih, s katerimi se je približal plesu, ta odlomek Bachovega dela (gre za osrednji del počasnega stavka, neskončno zibelko, v kateri si dva instrumenta, kot dve roki Williama Hurta, odgovarjata in ponujata odmeve) morda vendarle lahko prevedel v koreografijo, saj je že sam po sebi močno gestualen. Sleherni prepogib glasbe je v tem konkretnem primeru gibanje, krivulja telesa, ki se igra s težo, se oddalji, znova ujame ravnotežje itd. Glede dveh razlivanj ritmičnih vrednosti, drugega vidika partiture, pa je zadeva še enostavnejša, saj je ritem eminentno trans-senzoričen, ne pripada nobenemu čutu posebej. Recimo, da bi za obliko zvoka violin zadoščala posebna osvetlitev, s katero bi obsijali obraze in telo. Rabili bi nedvomno veliko časa in truda, a vendarle bi lahko petinsedemdeset odstotkov te glasbe gestualno in vizualno prevedli, ne da bi to bilo kakorkoli odvisno od zvočne substance, ki jo uteleša.

Rekel bi, da filmskega junaka zares trpinči nekaj drugega: ne to, da ne more opisati same glasbe, temveč to, da ne more posredovati občutkov, ki mu jih ta glasba prinaša. To seveda ni isto - in na tej točki smo vsi na istem, najsi smo gluhi, naglušni ali slišoči - in to od trenutka, ko smo - na našo veliko žalost in radost - ujeti v govorico.

Ker gre še vedno za glasbo, ki je zapisana v notah, bi jo potemtakem naglušen lahko prebral iz partiture, vendar le pod pogojem, da mu je znano izkustvo intervalov: da zanj kvinta ali oktava ne predstavljata le nekaj abstraktnega ali matematičnega, temveč tudi kvalitativno mentalno reprezentacijo (notranje slišanje, nekoga ki posluša). V resnici je pomen tega vprašanja za gluhe ključen, saj gre za vprašanje tonalnega izkustva. Kaj je tedaj z glasbo, ki je ne izpisujemo z notami, ki vsebuje le "hrup", mase, drgnjenja in krike?

Dovolj nenavadno sicer, a vtis imam, da nič drugače - da je vse to morda celo lažje prepisati kot tonalno glasbo. Ko v studiju delam s tovrstnimi zvoki, imam občutek, da velika večina tistega, kar jih definira, vibracije in šumenje, napihovanje in piljenje, raskavost in oprijemljivost, na izmenljiv način govorijo hkrati več čutom. Zato se lahko mirno lotimo njihovega izražanja z risbo, animiranim filmom ali videom, s subtilnimi vizualnimi tehnikami, ali pa ga celo preformuliramo s pisavo. Ta

"pripoved" seveda tvega, da bo daljša od same zgodbe, in da ne bo oživila senzacije - bo pa zato omogočila komunikacijo ideje procesa, ki ga ta glasba razvija, opisa podvigo in padcev, kipenja in razpršitve, strnjenja in odstopanj.

Opazili ste že, da bolj razširjeni *med-čutni* konceptiji vida, tipa in sluha zoperstavljam *nad-čutno* konceptijo. Rekel bi, da med-čutno konceptijo implicirajo teorije o sinesteziji (slavne baudelairjanske in rimbaldovske "korespondence"), ki so jih skušali udejaniti glasbeniki, kiparji in režiserji. Ta teorija, ki jo skušam tod postaviti pod vprašaj, razume čutila kot tiste organe, od katerih vsak posreduje specifične in ireduktibilne senzacije, četudi en čut z drugim vežejo punktualne "sorodnosti": zvok oboe je sicer moder, toda zven oboe ostaja zvočen, modrina pa vizualna. Nad-čutna perspektiva, podkrepljena z nedavnimi raziskavami o plastičnosti nevronskih območij, pa zanika tovrstno neprepustnost senzacij in trdi, da prek ušesa - če vzamemo za primer ta organ - preide dobršen odstotek sporočil, ki niso specifično slišna in bi lahko prešla prek kakšnega drugega kanala, in da enako velja tudi za vid, tip, itd. Taktilni vtisi (med njimi slavno *zmo*) in še posebej ritmični vtisi naj bi se prav tako uvrščali na nad-čutno raven. Skratka, ne glede na to, po katerem čutu pridejo do nas, kaj hitro prečkajo čutna vrata, da bi se nemudoma pridružili eni od con tistega, kar poenostavljeno imenujemo možgani. Naši različni čuti, naj jih je pet ali več, so potemtakem večino časa le kanali, navadne luknje za prehod informacij in modulacij, ki jih je mogoče kodirati na različne načine. Zato tudi specifična kvalitativna substanca, ki jo lahko prenese le vsak od čutov - denimo, barva za vid ali notni intervali za glasbo - predstavlja v njegovi ponudbi sicer poseben primer, gotovo pomenljiv in središčen, pa vendar minoren glede na množico vsega tistega, kar je ta kanal sposoben prenesti.

Čuti bi se torej v skrajnem primeru razlikovali med sabo le po "impedanci", se pravi, po svoji inerciji in upornosti v prenosu te ogromne rezerve modulacij in variacij, ki tvorijo naš sensorij, in pa po svojih modalnostih sprejema, kar ima resne posledice (pri ljudeh, denimo, koncentrirano in omejeno naravo vidnega polja). Po drugi strani pa je treba zatrditi, da objektov posameznega čuta - denimo, zvokov za sluh - ni mogoče reducirati na nekaj homogenega. Kar prihaja po slušnem kanalu, je pravzaprav vse mogoče: govornica, motorično, plastično, otipljivo (ki se dotika drugih con telesa), ritmično in slišno, tako da lahko rečemo, da je

vsako glasbo vsaj delno mogoče transkribirati. Obenem pa najbolj čista in najbolj abstraktna glasba že predstavlja konglomerat heterogenih razsežnosti. V Bachovi fugi, na primer, nimata časovna in ritmična razsežnost, četudi do popolnosti trans-senzorični in premestljivi, prav ničesar opraviti, vsaj kar nas zadeva, s predpostavljeno tonalno in harmonično razsežnostjo, specifično za slišno. Vprašanje "Ali je mogoče Bacha opisati gluhemu?" je tedaj treba zamenjati z drugim vprašanjem: "Kaj natančno je v Bachovi glasbi tisto, kar bi hoteli predati naprej?"

Gotovo je že jasno, da smo v tej debati namenoma upognili palico v nasprotno smer, da bi tako spomnili, da je za nas bolj od rdeče barve ali note *re* ter njunih domnevnih učinkov na psiho in telo - vse do danes pogosto histeriziranih - pomemben lesket njihovih variacij, ki jih je mogoče kodirati v različnih dimenzijah.

Lotimo se problema "kako opisati glasbo težko slušno prizadetemu" še z drugega kota. Vprašajmo se, kaj prinaša tistim, ki dobro slišijo, in še naprej, kaj bi morda lahko naglušnim vendarle ponudilo nekaj enakovrednega.

Najprej je očitno, da glasba v vsakdanu slehernega od nas danes izpolnjuje funkcije, ki bi se jih ne mogla lotiti pred obstojem radija, televizije in plošč: tako npr. maskira hrup soseščine in v dobrem in slabem izolira vsiljivca. Skratka, glasbo poslušamo zato, da bi oglušeli za vse drugo. Drugič: naj gre za direktorja bančne poslovalnice, ki zjutraj posluša Vivaldija na *Radio-Classique*, ali pa za najstnika, priklenjenega na svoj walkman - glasba je za uporabnike postala tok modulirane energije, na katerega se priklopijo, da bi znova napolnili psihične baterije. Zapovrh se ji uspe še vsiliti realnemu in uporabnemu svetu, ne da bi nas iztrgala iz njega, ne da bi ga derealizirala. V tem oziru so gluhi danes defavorizirani bolj kot kdajkoli prej, saj jim v našem svetu vidne sivine oči ne morejo zagotoviti tega vsakdanjega kruha. Včasih je vsaj noč imela nekaj opraviti z živahnostjo in vibracijami, dokler ni utripanje svetlobe sveč zamenjala fiksna luč električne svetilke. Znano je, da mesto v primerjavi z naravo ponuja bistveno manj odbleskov in svetlobnih modulacij.

Ker je videti, da je pomembnejši sam fenomen modulacije in njegova sled kot pa čutna podlaga, ki jo vzame za vektor, si lahko predstavljamo, da bi v zabavo in za poživitev slušno prizadetih - a tudi tistih, ki dobro slišijo - ustvarili za vsakdanjik nekakšne modulacije svetlobe, analogne

tistim, ki jih ponuja opazovanje reke ali listja v vetru. Zaenkrat poznamo le tiste najbolj rudimentarne, pa še te so praviloma rezervirane za spektakularne ali praznične priložnosti, bolj hipnotičnega kot oživljajočega značaja: denimo *light show* diskotek. Tu so seveda še svetlobni napisi, a so tako zelo lokalizirani in repetitivni. Lahko bi proizvedli tudi taktilne walkmane in tako ustvarili modulacije pritiska ali stika s kožo: to sicer že obstaja pod imenom masaža - a tudi tokrat ne gre toliko za fizično, postvarjeno naravo prebujenih senzacij kot za humanizirano prefinjenost modulacije gest.

Proteze, naprave, aparati - torej zasilne rešitve? Morda - in dejansko je eden najbolj bolečih problemov slušno prizadetih prav problem proteze, ki komplicira njihovo življenje in razkriva njihovo prizadetost. Vprašajmo se zato, če morda tudi mnogi med tistimi, ki dobro slišijo, ne preživijo prav zato, ker jim poslušanje glasbe služi kot nevidna akustična proteza.

ZUNAJ IN ZNOTRAJ

"Povej mi, je mar tisto, kar proizvede zvok, zunaj ali znotraj?"

Na to genialno naivno vprašanje naletimo v manj znanem Sofoklovem delu *Vohljači*. Vsebina tega komada (satirične drame, ohranjene le v fragmentih) je samo rojstvo glasbenega instrumenta.

V odlomku, iz katerega je zgornji citat, satiri - ta hrupna in zmešana kohorta - iščejo Apolonove junice, ki so skrivnostno izginile, njihovo pozornost pa pritegne hrup, ki prihaja iz votline; zvok, ki ga opišejo kot *"nenavadnega in vznemirljivega, kakršnega ni še nikoli slišal noben smrtnik"*. O zvoku jih kaj hitro pouči nimfa, ki se pojavi iz votline: gre za zvok glasbila, ki ga je ravno kar iznašel mladi bog Hermes. *"V enem dnevu je iz željega oklepa sam izdelal glasbilo. Z bleščečo veščino je znal mrtvo žival preleviti v skrinjico, polno ugodja, ki zdaj odmeva po podzemlju."*

Začudenje satirov je prav komično: kako je mogoče iz mrtve živali izvleči tak glas?

V resnici je pri Sofoklu tako, da sta bili za izdelavo glasbila potrebni - dve živali! Bog je najprej izvotlil oklep želve, nato pa je čezenj napel kožo ene od ukradenih junic. Od tod zdaj korifejevo vprašanje:

"Je mar tisto, kar proizvede zvok, zunaj ali znotraj?"

Tako je pri ljudeh sleherni zvok večno zvezan z vprašanjem o izvoru, ki mu ga pripisujejo. Če ne dobijo odgovora na to vprašanje, ga ne znajo kvalificirati. V pričakovanju identifikacije in vizualizacije njegovega izvora je zvok lire hkrati vse in nič; označuje lahko karkoli in še ni podvržen estetski sodbi. Za satire je bil kontekst, v katerem so ga najprej slišali, akuzmatičen (izvor ni viden) in anonimen (ni identificiran), zato je zanje ta božanski zvok sprva "neobičajen hrup", "gluh hrup", ki bi bil kaj lahko tako mukanje nenevarne krave kot napoved strašne nevarnosti. Šele pozneje, ko so že pomirjeni, se prično spraševati, če ne gre morda za zvočni vtis človeškega glasu. Tisto, kar zvok udomači in počloveči, potemtakem ne izhaja iz njega samega, temveč iz tistega, kar vanj projiciramo.

Za besedo, ki jo prevajalec ponuja kot "hrup", je Sofokles uporabil samostalnik *psophos*. Gre za malo znani starogrški izraz, saj ni iz njega nič izpeljano v naš jezik, pomeni pa "neartikuliran hrup". Če gre verjeti Baillyju, ga pogosto najdemo zoperstavljenega izrazu *phonè* - "glas" in širše "zvok" -, z njim pa opisujejo tudi zven soglasnikov ali zvok "črke sigma". Druge reference napotujejo na rabo *psophos* v zvezi s šumi morja, padanja kamenja ali drnca konj. Med to terminološko bero, ki smo je deležni ob odprtju kakega starega slovarja, sem med drugimi izrazi, s katerimi opisujejo zvok, našel tudi besedo *phtegma* (ki je v francoščino prinesla "apopthegme", moder izrek), ki opisuje doneč hrup in artikuliran zvok, ter *boè*, krik, rezek in oglušujoč zvok.

V citiranem Sofoklejevem odlomku je isti zvok, ki tako plaši satire, enkrat *psophos*, drugič *phtegma* in tretjič *phonè*. Prav ta zadnji samostalnik se tudi pojavi v bizarnem vprašanju, ki se nekako mimogrede vrine v izmenjavo odrezavih replik, tako ljubih grškemu gledališču, med korifejem in nimfo Sileno. Ta dialog bo korak za korakom, kot v ugankarski igrici, privedel do nikoli izčrpanega prepoznanja izvora zvoka:

"Toda od kod ta zvok - od znotraj ali od zunaj?"

Presenetljiva alternativa. Zakaj pa ne kar kombinacija obojega? In zakaj se ljudem ne posveti, da zvok proizvedeta vsaj dve reči, ki se dotakneta, zavibrirata ali podrgneta: tokrat, denimo, hkrati notranjost, kot nujna

praznina, in zunanost? In zakaj vsi jeziki tega sveta niso predvideli ničesar, s čimer bi laže izrekli mnogo-vzročnost zvoka? Tako pač je - in kar je veljalo v času Sofokla v njegovem jeziku, velja tudi še v Franciji leta 1993, kjer se močneje kot kdajkoli oklepamo postulata o enotnosti vzroka, kot bi bil to edini način, ki lahko zagotovi enotnost samega zvoka.

Že Denis Vasse je zadevo formuliral v zvezi z glasom (*Popek in glas*, Seuil), sam pa sem jo podrobno analiziral v *Glasi v filmu*: zvok doživljamo ravno skozi oscilacijo notranjosti in zunanosti.

Pri Sofoklu bi lahko celo rekli, da imamo opravka z notranjostjo na kvadrat, saj prihaja zvok glasbila (črev in opne, napete čez nekaj votlega) iz še večje votlosti, ki prejšnjo presega - namreč iz votline! Iz te votline, kraja vseh vprašanj v zvezi z izvorom, lahko vznikne karkoli: nimfa, zvok, glasba, čreda krav ali bog Hermes. Zvok, ki so ga slišali satiri, je bil potemtakem hkrati zvok votline, zvok želve in zvok kože. Skrb vzbujajoča zmešnjava, ki jo je vsekakor dobro spraviti v red.

Konec komada je sicer izgubljen, vendar je po vsej verjetnosti pokazal boga, kako na odru sam igra na svoje glasbilo. Zvok je bil torej udomačen, "dezakuzmatiziran". Kdo ve, če ni glasbilo tudi to: tisti vzrok, v katerega hočemo ujeti zvok, kot nekakšen izvor, ki bi bil hkrati enoten in lokaliziran, v katerem pa še naprej, kot srce, razbija vprašanje: znotraj ali zunaj?

KRITIKA ZVOČNEGA NATURALIZMA

Telefonski klic: možakar se predstavi kot raziskovalec na CNRS. Zbira prispevke za zbornik besedil o glasu pod pokroviteljstvom eminentnega lingvистa. Manjka mu članek o "zvočnem okolju". Na kaj misli s tem? "*Sinhroniziranje filmov, letališke informacije, sodobna glasba... V bistvu lahko govorite, o čemerkoli hočete.*" Dobesedno. Če pričenjam s to zgodbo, tedaj bi rad zgolj opozoril na raven terminološke zahtevnosti, na katero se spustijo intelektualci v trenutku, ko prično govoriti o zvoku.

Le omenite zvok, sprožite vprašanje zvočnega med umetniki in kultiviranimi ljudmi - in že se vam bo na glavo vsula prava poplava izgotovljenih formul: "*podoben zvok siromaši sliko*", "*zrno zvoka*", "*zvočna krajina*" - same formule, ki ničesar ne povedo, temveč so kvečjemu izgovor, ki naj zapolni praznino in prežene tesnobo pred posvečenim objektom: zvokom.

Med glavnimi raziskovalci, ki so se v tem stoletju lotevali zarisa zvočnega vprašanja v zvezi s tehnično revolucijo, najdemo dve slavni imeni, ki sta skoraj homonima. A ne gre le za homonima, temveč tudi za simetrična pristopa, četudi ga je eden gnal precej dlje od drugega. Pierre Schaeffer se je s svojim delom *Traité des objets musicaux* lotil genialno - če smemo tako reči - nepopolnega, a strogega poskusa, postulirati zvok v objekt. Kanadčan Robert Muray Schafer pa je lansiral idejo "zvočne krajine" (*soundscape*: neologizem, nastal s spojitvijo besed *landscape* in *sound*). Na eni strani torej Schaefferjev *zvočni objekt*, inkluziven zvok, zarisan in osamljen s človeško mislijo; na drugi strani pa, narobe, ideja o zvočni totaliteti, ki z vseh strani obdaja posameznika. Toda če je Schaeffer koncept zvočnega objekta (ki bi ga sam raje prekrstil kar v *objekt-zvok*) podrobno razdelal in je zato mogoče o njem razpravljati, ostaja ideja zvočne krajine pri njenem pobudniku iz Vancouvra dovolj primitivna. Podobno kot izraz "zvočno okolje" ostaja predvsem nekoliko bolj imeniten način, kako reči "zvoki".

Predvsem izraz "okolje", ko ga apliciramo na zvok, ni nevtralen; s seboj nosi, implicitno ali ne, celo serijo apriorističnih trditev in zapogibov misli.

Prvič, izraz "okolje" zgošča vzrok in učinek, okolje kot povzročitelja zvokov in povzročene zvoke, ter tako pomirja nekaj, čemur bi lahko rekli naturalistični predsodek, ki pa je ravno oblika, skozi katero se najpogosteje izraža odpor mišljenju zvočnega.

Za kaj gre v tem predsodku? Postulira, da določenemu vzroku "naravno" ustreza zvok in obratno; ter da zvok domnevno enako naravno ilustrira ta vzrok. V resnici pa le redki zvoki zarisujejo svoj izvor; če to že počno, tedaj zelo približno; in če ga že "izdajo", tedaj vse prej kot naravno, z "izomorfijo", ki je ni moč najti, temveč po zaslugi sorodnosti, ki smo se jih priučili s pogojnimi refleksi (sinhronost slišanege z vidnim). Ne prepoznamo torej toliko izvora zvoka kot prepoznamo tipsko zvočno formo-materijo, ki jo morda z učenjem zvežemo z naravo vzroka.

Naturalistična drža je eminentno lenobna in meri na najenostavnejše, zato se zadovolji s tem, da predpostavi po en vzrok za vsak zvok in po en zvok za vsak vzrok. Tako kot krava dela "mu", naj bi vsak fenomen po svoje mukal - in povsem naravno bi naj bilo, da eden napotuje na drugega.

Preizkusimo to tezo s poskusom: z lesenim kladivom udarimo po leseni steni, nato pa s klobučevino oblečeno kladivce spustimo na napeto najlon-

sko nit. Lahko ste prepričani, da bo vsakdo znal razločiti močno različna zvoka, ki bosta tako nastala. "Štos" je seveda v tem, da sta tako lesena stena kot napeta nit dela enega in istega večjega objekta, ki mu pravimo klavir. Glede na običajne izraze imamo opravka z dvema zvokoma klavirja, četudi ni med njima nikakršne akustične vezi. Dejansko le eden od obeh reprezentira klavir pri poslušalcu, le enega bo ta vključil v svoj S.N.P.Z. (*Slovar neposredno prepoznavnih zvokov*). Kje je tu "naravna" relacija?

Terminološki predlog za rešitev te zmešnjave ima - vsaj zdi se mi tako - daljnosežne teoretske konsekvence: za razlikovanje dveh redov relacije zvok/vzrok poseže po dveh različnih izrazih. Še naprej bomo rekli: "zvok klavirja", vendar v strogem pomenu "zvoka, storjenega s klavirjem" (na vse mogoče načine) - in jasno nam bo, da ta zvok ne nosi nujno s seboj mentalne predstave svojega izvora; predlagamo pa še "zvok-klavir", ki naj zariše le tiste med zvoki, storjenimi s klavirjem (ki pa jih je mogoče ustvariti tudi drugače, denimo z elektronsko sintezo), ki s specifičnim akustičnim profilom predstavljajo poslušalcu identiteto klavir. Zvok-klavir in zvok klavirja, zvok-pes in zvok psa: to je seveda le začetek, a nas že ta vodi bistveno dlje od izraza "zvočno okolje", ki zmeša vse skupaj.

Izraz "zvočno okolje" vsebuje še eno zagato: preprosto pozabi na subjekt, na njegovo mesto poslušalca in na njegovo odgovornost poslušanja. "Zvočno okolje" sugerira zgolj to, da "so zvoki", da jih je na tisoče in vsepovsod, naša ušesa pa kvečjemu le še lijaki za njihovo zlivanje.

Četudi je res, da pasivno slišimo veliko reči, je treba opozoriti, da jih vedno poslušamo le del. Če se pač ne da ne slišati (ker ušesa nimajo ne vek ne selektivnega okvirja), je vendarle mogoče ne ostati povsem pasiven in *fiksirati* kaj od tistega, kar slišimo. Kako? Na dva načina. Ali tako, da gre za statistično pogost pojav, ki ga lahko opazujemo približno tako kot opazujemo reko v krajini; ali pa ga preprosto posnamemo in tako fiksiramo na podlago, nato pa ga za zabavo znova poslušamo.

Nekateri pedagogi radi postrežejo z nasvetom, da je treba iti na ulico in "napeti ušesa". Tak nasvet je fizično in psihološko nemogoče izpolniti, če naj ga razumemo kot "ničesar ne selekcionirajte". Le mimogrede omenimo, da z vidom ni bistveno drugače: nikoli ne moremo naenkrat gledati vsega tistega, kar zaseda našo mrežnico, saj so čepki in paličice neenakomerno porazdeljeni.

Nekoč sem že omenjal vprašanje točke poslušanja, slišišča: morda s tem tvegam sprožitev klasičnega očitka o "subjektivnosti" percepcije (v pomenu: vse je subjektivno, vsakdo sliši, kar hoče)! Nasprotno: tako, kot je do objektivacije perspektive v *Quattrocentu* privedla postavitev gledišča *enega* gledalca (sledječ dialektiki, ki jo je razkril Erwin Panofsky v delu *Perspektiva in simbolna forma*), lahko tudi objektivacija zvoka prične le z refleksijo vprašanja slišišča.

In končno, tretjič, formula "zvočno okolje" zamolči dejstvo, da je sleherni poslušalec tudi potencialni ali dejanski povzročitelj zvokov.

S tem se seveda odpira vprašanje razmerja med povzročanjem in poslušanjem zvokov - kar je vse prej kot enostaven problem. Izjemno težko je korektno slišati zvoke, ki jih povzročamo, v trenutku, ko jih realiziramo namerno (z govorom ali instrumentalno igro) ali nenamerno. Če hočeta instrumentalist ali pevec izboljšati svojo zvočnost in se ne pustiti zapeljati vtisom, ki jih doživljata ob sami izvedbi, morata nameniti posebno vajo, pri kateri jima mora pomagati učitelj - ali pa se morata, v skrajnem primeru samo-poslušati s posredovanjem posnetkov - temu, da razločita uho od roke ali grla. Tako, denimo, novopečeni glasbeniki, ki forsirajo noto - izvabijo jo z večjim naporom - to počno v prepričanju, da se bo bolje prijela. Takšni so učinki konteksta, ki mu sam pravim situacija *ergo-poslušanje*: zaradi dejstva, da povzročate zvok, tega ne slišite takšnega, kakršen je, temveč kakor si ga predstavljate, ko ga povzročate.

Danes žal večina glasbene dovtetnosti za nove zvoke vse stavi zgolj na "početje". Zadovoljni so že s tem, da sodelujoče pripravijo do tega, da proizvajajo zvoke, vse pa temelji na predpostavki, da jih bodo tisti, ki so jih povzročili, zagotovo bolje slišali. Natanko obratno je. Če upoštevamo dejstvo, da slišanje, ki je omejeno že v štartu, opazno omejuje inventivnost, smo pri začaranem krogu! Čisto mogoče je, da izkušnje zvočnih rajanj, ki jih predlagajo otrokom in odraslim v okviru teh pedagogij, udeležencem prinašajo ludistično in mišično ugodje, vendar bodo kaj hitro zacepetali pred slepo ulico, ki so ji jo izbrali za izhodišče poslušanja. Poslušanje rezultatov udeležencev ne presega iluzijskega stadija ergo-poslušanja in le redko doseže kritično zahtevnost. V resnici ni ne neposredno ne naravno kar tako razločiti poslušanje od početja - mar ni tudi za ločitev dela obeh rok pri učenju klavirja treba vsaj nekaj vaje?

Poslušanje potemtakem ne izhaja naravno iz "početja". Tudi ni vrnitev k naravni razpoložljivosti, ki bi naj bila izgubljena. Treba ga je znova iznajti - zato je največje veselje, ki nam ga poslušanje obljublja, šele pred nami, ne pa za nami.

NEDOTAKLJIVO SPOROČILO

"*Ne pišemo si več.*" Na videz banalna opazka, ki jo mimogrede uvrstimo v družino podobnih izjav, "ko smo bili mi mladi, smo bili drugačni" ali pa "oglušeli bodo od svojih walkmanov". Toda to opazko lahko mimogrede dopolnimo: "res je, zato pa si pošiljamo zvočna pisma". Se še spominjate obotavljivcev, ki jih je na začetku jezilo dejstvo, da morajo odpirati usta, če se je na drugi strani oglasil telefonski odzivnik? Ti isti so kaj kmalu obvladali večino, kako v omejenem času govoriti drugemu, ki sicer ostaja nem, bo pa zato pozneje prejel posneto sled njihovega klica.

Ideja o snemanju kot vmesni postaji na poti teksta ni nova. Diktafoni so v obtoku že od začetka stoletja (ena od zaročenk Kafke, Felice Bauer, je delala v tovarni tovrstnih naprav), vendar je videti, da so jih uporabljali predvsem profesionalci. Tudi telefonski odzivnik ni tako zelo nov: že v filmu Roberta Aldricha iz leta 1955, *Kiss Me Deadly*, vidimo Ralpha Meekerja uporabiti telefonski odzivnik, ki zgleda kot ogromen magnetofon na trakove, le da je navpično pritrjen na steno. Pa vendar je v Franciji - deželi, za katero je znano, da se s telefonijo dolgo časa ni mogla ravno pohvaliti - šele v zadnjem času odzivnik postal splošno uporaben, k njegovi demokratizaciji pa je bistveno prispevala tehnologija kaset.

Ko omenjamo odzivnik, praviloma mislimo predvsem na sporočilo prejemnika, na tisto kratko formulo, ki jo mnogi s pridom izkoriščajo kot svojevrstno akustično posetnico, ko jo pripravijo, okrasijo in obdajo z glasbenimi poudarki ali bolj ali manj okusnimi domislicami... Zato ne preseneča, da je zadeva zaintrigirala tudi skladateljico konkretne glasbe Michele Bokanowsky, ki je realizirala eno svoje delo zgolj na osnovi sporočil na odzivniku: *Phone Variations*.

Če naj bo sporočilo na odzivniku "prebrano", tedaj ga je treba ponovno aktualizirati, podoživeti trenutek njegovega posnetja. To je nekaj čisto drugega od pisnega sporočila, četudi se zna z že dolgo časa napovedano razširitvijo videofona zgoditi, da ga bo nadomestil tekst, izpisan na ekranu,

ki bo tako znova našel brezosebno in brezčutno naravo pisnega (razen če ga ne izpodrine fax).

Če hočete torej danes posneti tistih nekaj zvočnih besed, ki naj sprejmejo vaše "korespondente", morate pred mikrofonom strogo izreči "ni me tukaj" (z rahlim občutkom absurda), barva vašega glasu pa postane patetični označevalec vaše odsotnosti, stena indiferentnosti, na katero bodo drug za drugim naletavali vaši korespondentje. Tedaj boste razumeli, kaj pomeni "Jaz je drugi" pri Rimbaudu in Lacanu. Ni nemogoče, da bo kak emotivnejši klicatelj po neštetihih klicih, s katerimi se bo spopadal z vašo napravo, nekega lepega dne zven vašega glasu neposredno zvezal z vašo oddaljenostjo - in se tedaj, ko vas bo prvič srečal iz oči v oči, vedel, kot bi bili odsotni. Odzivnik napeljuje k položajem, po katerih bi lahko napisali novo verzijo *Voix humaine* à la Cocteau.

In obratno, če nekdo stokrat sliši eno in isto sporočilo, se mu lahko tako priljubi, kot bi šlo za zvonček na vhodnih vratih...

Pustiti svoj glas kot sled, ki naj pove, da nas ni, daje vtis, kot da smo doma pustili dvojnika - kar se nam še posebej pogosto zdi, če imamo katerega od tistega *biperjev*, ki nam dovoljujejo pregled sporočil od daleč (v filmu Briana De Palme *Pulsions* si nori psihoanalitik, ki ga igra Michael Caine, na svoj odzivnik sam pošilja sporočila, ki jih po vrnitvi domov mirno posluša - kot bi šlo za sporočila nekoga drugega).

Pa vendar ne smemo zanemariti tudi vseh tistih spontanih in bežnih "listkov", ki jih puščajo tisti, ki kličejo. Praviloma gre za sporočila, ki so namenjena enkratnemu poslušanju, ki pa bi lahko načeloma tvorili pismo novega žanra, akustični izstrelek. To pismo je enostavno shraniti - za smešno nizko ceno minute na audio-kaseti -, a ga naslovnik skoraj nikoli ne shrani, temveč ga praviloma zbriše s tem, ko dopusti, da se čezenj izpišejo nova sporočila.

Če so torej ustna pisma minljiva, tedaj temu ni kriva tehnika. Celó s sedanjim stanjem tehnike lahko mirno računamo na približno dvajsetletno ohranitev. Še preden rok poteče, lahko posnetke znova prepíšemo na trajnejšo podlago. Gre predvsem za to, da je v zavesti uporabnikov sled na kaseti namenjena rednemu brisanju, tako kot skrilavec ali tabla. Vse to na veliko škodo Nacionalnega arhiva, kjer z žalostjo ugotavljajo stisko z dokumenti o našem vsakdanjem življenju: obstaja tveganje, da bo le-to celo manj znano kot, denimo, življenje v času Seneke ali Plinija mlajšega -

če naj naštejemo le dva stara mojstra epistolarne veččine, ki je že dve tisočletji namenjena temu, da pod svojimi efemernimi površinami ovekoveči vsakdan.

O pismu lahko govorimo tudi zato, ker glas, ki ga pustimo na odzivniku, ni glas običajnega življenja; je poseben glas z namenoma intimnim in težkim registrom - včasih rahlo pojoč, kot bi hotel pomiriti in tako zakriti nevtralnno in mehanično naravo snemanja. Predvsem pa imajo sporočila na odzivniku čisto svojo glasbo, posebno skandiranje, cezure, puntuacije, intonacije s poudarki in spremembe odstavkov v gmoti besedila - skratka, različne figure dikcije, ki realizirajo časovni razrez, v katerem je čas govora obdelan kot prostor. Filozof, kakršen je Jacques Derrida, ki je kritiziral saussurjevsko lingvistiko, da je zvedla govornico na model akustičnega kontinuuma, pri tem pa zanemarjala prostorsko razsežnost pisave, bi se po našem mnenju moral zanimati za "zvočno pismo", to dvoumno formo kot posledico modernih tehnik: saj se navsezadnje tod na nenavaden način križajo pisno in ustno, pismo in glas, prostor in čas.

Četudi si le redki prej napišejo sporočilo, ki ga hočejo pustiti na odzivniku korespondenta, ga mnogi pripravijo vsaj v glavi; ko pa ga je treba predati, upoštevajo fikcijo oralne spontanosti - in se nasproti neizogibnemu teku traku poigravajo z "živahnimi" intonacijami bolj ali manj pripravljenega teksta.

Tisti, ki telefonira, ve, da bo v spominu naprave poleg besed pustil tudi resnični vokalni odtis, ki ga hoče obvladati pred občutji: glas namreč lahko najbolj zgovorno izda telesno in moralno stanje govorca. Ker klicatelj svojega poslanega sporočila ne more več zbrisati (ne more delati osnutka za osnutkom, kot to dopušča pisno), ve, da mora improvizirati "digest podobo", spot, reklamo svoje barve glasu, svojega humorja - kar bo naprava vse posnela, ne bo pa dovolila možnosti obžalovanja. Tako bo klicatelj na bolj ali manj odkrit način pričel igrati samega sebe.

Dokaz za to, da je sporočilo, puščeno na odzivniku, zasnovano kot ustno pismo, je navsezadnje tudi razočaranje, ki ga doživimo tedaj, ko svoj zvočni spot ponavljamo v glavi - najsi smo si ga zamislili agresivno ali čustveno, komično ali nevtralnno -, v hipu pa, ko bi morali z njim začeti, na drugi strani nepričakovano naletimo na prisotnega naslovnika.

Žal to ni pravo pismo, ki bi ga lahko hranili, da mu ga nekoč stisnemo v denarnico; je le sled v seriji sledi na abstraktni podlagi *listinga*, na katerem nežnim ljubezenskim izjavam brezčutno sledijo poslovna sporočila.

Pismo na papirju lahko beremo in znova beremo, zvočnega pisma pa se le redko lotimo znova, napogosteje zaradi nuje (malo razumljivo ali slabo zabeleženo sporočilo), redkeje pa zaradi sentimentalnih vzrokov. Kajti tehnični pogoji ponovnega branja so, žal, vse prej kot romantični, hitro prevrtenje pa drage glasove kaj hitro spremeni v cviljenje razburjenih miši.

Za razliko od pisma na papirju se zvočnega pisma ne da dotakniti. Pismo na papirju je kot objekt pravzaprav hkrati materialna podlaga in vsebina - materialna podlaga, ovrednotena s teksturo, s konkretnim pomenom, ki se dotika štirih od petih čutov: povzroča suh ali svilnat zvok; lahko se ga dotikamo in ga božamo; ovohavamo, če je odišavljen ali prežet z vonjavami krajev, od koder prihaja; in končno, vidimo ga - ne le zato, da ga razvozlamo kot sporočilo, temveč tudi kot površina, ki jo prečijo poteze, z zrnom, madeži, odsevi... Zvočnega pisma se ne dotikamo, ga ne vidimo in ga ne vohamo - razen, če ne bodo iznašli parfimirane audio-kasete, ki si jo bomo dajali na srce.

Tehnični napredek tako korak za korakom predmete nadomešča z abstraktnimi sledmi, ki delujejo po načelu *uni-senzorične ekstrakcije*: reči hočemo, da naša doba, nedvomno naklonjena abstrakciji, umetno izolira različne senzacije (okus, akustiko, itd.), ki so bile včasih strnjene okrog objektov. Videti je, kot bi hotela realizirati sen filozofa Condillaca (*Traité des sensations*, 1754) o kipu, ki so mu spekulativno po etapah dodajali posamezne čute.

Zares presenetljivo pa je, da se je kmalu po splošni uveljavitvi zvočnega pisma v Franciji razvil njegov nasprotnik, ki ni nič manj enkraten - to je izmenjava po Minitelu. Dejansko gre za dialog v realnem času in "v živo" - toda brez glasu, saj se besede izpisujejo sem ter tja. Gre torej za spontan pogovor pod anonimno masko tiskarskih črk. Kar so nekoč počasneje počeli z Morzejevo abecedo (in s pomočjo koda za razvozlanje), se tokrat dogaja kar naravnost z besedami.

Z Minitelom hočemo "slišati" glas, ki se skriva za standardiziranimi črkami; pri odzivniku glas funkcionira kot transporter teksta. V obeh primerih tehnologija modificira in križa sekularno različen status pisnega in ustnega.

Prevedel Stojan Pelko

DVE RAZPRAVI IZ KNJIGE *LAIBACH-FREUD*

LOGIKA UŽIVANJA

Začnimo s tem, da je zavest samopostavljalec sveta, da je zavedanje - fichtejevsko rečeno - sploh že svoje lastno dejanje, da je jaz ravno to postavljanje samo; začnimo s tem, da je Zunaj absolutno samo Znotraj neskončnega števila v samih sebi zaprtih "monad brez oken". In se ustavimo na točki, ko se zavest sama, skušajoča v aktu samonanašanja postati edino vse, zadobi kot brezno. Začnimo torej s tem, da je prav to brezno gotovost zavesti ter si mislimo, da je, ko govorimo o njenem sebi enakem, že prej neko Drugo, po katerem ima svojo samogotovost, v katerem ima bit.

Cogito, Hegel

Če rečemo, da je zavest stvar misli, ki se v subjektu vrši kot cogito, če se, nas sili vprašanje, čisti mislim v svojem abstraktnem odnosu do samega sebe, v tej čvrsti samonanašajočnosti, zadobi kot bit - tak abstraktni odnos do samega sebe pa je ravno bistvo biti -, če ima mislim že bit, bit pa je brez določil, "je isto kot nič", ni nemara to - nas bi najprej naivno obšlo sklepanje - po čemer ima cogito sebe samega, svoj trdni temelj, ravno ta praznina sama?

Toda preenostavno bi bilo celo reči: bit je praznina. To, da ni - kar določa njeno bistvo - nič drugega kot ona sama, to nereflektirano, ni zgolj nič. Bit je še vedno "tisto najmanj", zakaj tudi če je isto kot nič, moremo reči, da ji pripada vsaj to njeno zadnje: da je; kakor je torej prazna, *je vsaj to njeno bistvo samo*, in v katerem je vsak nič že bit.

Taka bit pa vstane pred nami v misli. Naenkrat se izkaže nereflektirano biti za njeno bistvo nično. Zato se vpraševanje ne ustavi: ni zato bit ravno misel sama? Toda od nekod vemo, med njima obstaja razlika, razlika, po kateri ni niti bit samo misel niti ni misel zgolj bit, razlika, brez katere bi bila - če je bit isto kot nič - misel ravno to isto: svoja lastna negacija - brezdoločilnost, in spet s katero bi bila brez biti sama misel nič, prevara hudiča - ter bi že na začetni točki lahko rekli: temelj sveta je luknja Zla? Če se torej v misli postavi bit kot to nedoločeno neposredno, to najmanj, ni rečeno da bit še vedno ni samo bit, isto kot nič - to razlikovano od bistva.

Pa vendar, kaj je zdaj to, da nam prav bistvo biti priostri oko, da vidimo, kako nekaj, ki je isto kot nič, ta abstraktni odnos do samega sebe, sili v svoje Drugo, postane določena bit, kot misel, a ima z njo še vedno sebe samega?

To, v katerem je nereflektirano prepuščeno neomejenosti, da je v svojem istem že tudi reflektirano, da je eno biti razlikovano od svojega določila, od misli, ter ima isto biti za svoje samo še Drugo - to svoje bistvo, da je prav to njeno zgolj svoje isto že bistvo, da govorimo potem o refleksiji, je stvar Temelja. Njegovo je ravno to - nasprotno od prepričanja, češ lahko se še tako trudite misliti nekaj, kar "obstaja" onkraj biti, ravno ta bit je tista, ki nas čaka na kraju, kamor pripeljemo "transcendentno", misleč, da ni tam še nič -, *da je sploh bit*, da je bit narejena iz nič, in ko je misel, je bit.

In kaj je ta Temelj, da je gornje možno? Govor o nereflektirani in o reflektirani biti ter o njuni povezanosti, je možen samo na podlagi nečesa, kjer mora vsako določanje ali govorjenje o njem, vsako prikazovanje in refleksija njegovega pojma potekati le iz njega samega. To je *absolut*, v katerem vsako njegovo določanje od zunaj propade, zakaj je že določanje njega samega, se pravi, refleksija o absolutu je tisto, kar je njegova lastna samodoločitev, kazanje sebe samega. *Tako zanj tudi "tisto najmanj", bit, ta abstraktni odnos do samega sebe, ne velja, zakaj absolut je sicer res tudi odnos do samega sebe, vendar ni omejen z abstraktnostjo. Ko imamo pred očmi "bistvo" absoluta, je tudi bit determinanta. Zato če v absolutu vsako določanje od zunaj propade, se razpusti tudi določenost biti ali refleksija. "Absolut se potemtakem kaže kot negacija vseh predikatov in kot popolna praznina." Iz tega pa, ki ni niti bit niti bistvo, in je neomejenost sama, samo v tem, ki nima nobene določitve in se določa edino po samem sebi, sta bit*

in bistvo Eno, se izgubita jaz kot bit za sebe, kot zavest, in bit na sebi, za njuno Enost.

Temelj

Govorimo torej o Temelju, ki se vidi samo sam, in je - da je kot svoja lastna bit in vedenje v enem - to svoje edino sámo; govorimo o tistem, v katerem je iz njegove nedoločljivosti ter samosti vse določljivo eno, sta razlika med bitjo in bistvom isto; je v njegovi brezdočilnosti, tej neomejenosti, abstraktna misel za sebe in bit na sebi, ideja in realno kot to enotenje in enotno sámo, in je takó Duh. Govorimo o momentu absolutne identitete, v katerem je iz njegove določljivosti zgolj po samem sebi Drugo že on sam, in je Eno ljubezni.

Toda ali smo s tem povedali vse? Nam ne manjka še kaj?

Ta temna, enotna bit, v katere določilo je zanjo vse drugo nič, to določljivo absolutno samó po sebi samem, to ono sámo, je bistveno uživanje. Samo v njem ljubezen zniči Eno v Drugem za svoj, tega drugega Enega absolut.

To je pravi Bog. "Zato se lahko izrazi življenje Boga in božansko spoznanje kot nekakšna igra ljubezni s samo seboj," nam govori Hegel - ljubezni, ki je uživanje sámo¹.

Ideja Dobrega

Absolut je izpolnjen, ko postane Drugo njegovo, ko je Drugo on že isti sam. To je bistveno uživanje, ki mu skladno z gornjimi navedbami pripisujemo samo njemu lastno določitev.

Tako uživanje implicira tudi objektivnost, v kateri je njegov substrat za subjekta stvar njegove zaznave, njegovega dražljaja. Zato nam ni stvar, kakor smo jo definirali zgoraj, prezentna drugje kot v ideji, je vsebina misli.

¹ Naj ugotovitev o uživanju kot absolutni kategoriji ilustriramo s primerom iz psihoanalitskega izkustva, in sicer z Žiškovo teoretsko izpeljavo primera, ki ga navaja Freud v svoji *Psihopatologiji vsakdanjega življenja*.

In sedaj, kaj je bistvo ideje? Vzemimo freudovski primer, po katerem nas sadistično izkustvo uči, da posamezna ugodja ne morejo nikoli zapolniti in izpolniti tega, kar razumemo pod zadovoljtvijo gonske zahteve, zaradi česar nas analiza pripelje do lacanovskih pojmov želje in užitka. Se pravi, če za nobeno od ugodij, ko imamo v mislih uživanje, ne moremo reči "to je to", marveč nas nasprotno vsako ugodje naravnost žene naprej, žene naprej v stanja ali dejanja, ki nimajo ničesar skupnega z nečim, kar nam bi organsko ugajalo, v še take neznosnosti in muke, da bi dosegli to končno zadovoljitev, skratka da bi dosegli to, "kjer se vse konča in ni več ničesar drugega, razen njega samega", potem se pojem uživanja v resnici, ne da bi bila pri tem zanemarjena njegova čutna stran (le-ta je ravno to stvarno, v katerem presežni moment uživanja potrjuje svoje neomejeno bistvo), je pojem užitka skladen tudi po tej strani s tistim, kar razumemo pod klasično platonsko definicijo ideje: nobena empirična stvar se nikoli v popolnosti ne prilega tistemu, kar razumemo z njo samo, s tem, kakršna "v resnici" tudi je, se pravi z njenim bistvom.

V fenomenalnem svetu, v svetu čutne nazornosti, ni ničesar takšnega, kakršno nam v duhu riše njegov pojem. Ideja smreke ne označuje ne ene smreke ne vseh smrek, kajti kako naj bi ta beseda označila empirično vse smreke, saj ne vemo, koliko jih na svetu realno obstaja, niti ene smreke, zakaj to, kar razumemo pod smreko, se nam čutno prikazuje na nešteto različnih načinov, pa vendar vemo, da je to smreka. Ideja smreke se, če smo dosledni, razlikuje od smreke, ki jo zaznavamo.

Z uživanjem je nekaj podobnega: je nekaj, kar je samo ugodje zanj premalo, niti ni isto z neugodjem, čeprav je lahko ob njem zraven, v njem: je zgolj ono samo.

In če sedaj od tukaj naprej skušamo poiskati enotno podlago mišljenja s čutnim, jo najdemo ravno v povedanem: Užitek je - če ponovimo - to, v čemer ni nobene omejitve, je edino njegova bit sama, čista svoboda. Vse, kar bi se ga hotelo dotakniti, mu narekovati obnašanje, ga določati, izpolnjevati njegovo vsebino, zanj ne zadostuje. Vendar pa tak kot je, v nekem neizogibnem smislu, prav spričo svoje absolutne veljave, zadeva, kakor smo omenili, tudi čutno samo. Se pravi, ravno v tem njegovem absolutnem bistvu je zaznava že ideja, prav to, da je njegova zaznava lahko samo ta absolutna bit, ki je možna edino v ideji, kar bi empirično pomenilo, da je ideja neomejenega tisto čutno, v katerem se samo razvije

do skrajne bolečine, pa ostane še vedno neki preostanek, ali pa tisto skrajno ugodje, v katerem zaradi njegove narave zahtevamo nekaj, čemur ne more zadostiti niti ono samo.

Zato lahko to čutno dimenzijo uživanja v luči njegove absolutne narave razložimo še z drugega vidika umevanja ideje: Če se že pri Platonu ideja kot izgled nečesa spremeni v tisto videno, ki empirično ne obstaja; da je čutni izgled, zaznava nečesa, v bistvu že javljanje neke druge biti, po kateri ta izgled šele sploh je, da moremo reči, kako je ravno ta izgled, ta zaznava to, kar daje nečemu bit; se pravi, če ugotovimo, da je v resnici ravno ideja to, da nekaj biva, da je ravno ona sama ta "trdna" bit, iz katere sije ven izgled nečesa - se nam natanko v uživanju ustvarja občutek, ki priključuje idejo neomejenega, vsepresežnega, se pravi, se ravno v uživanju skriva tisto, kar je pri pojmu absolutnega možno samo v ideji, v duhu. Ideja užitka kot absolutnega tako sovpadе z uživanjem samim, in je čutno že ideelno. Zaznava užitka je tako po njegovem bistvu, ki je njegova bit sama, ta pa je identična z idejo neomejenega, z vrhom, čigar namen je on sam. *Še več: prav to absolutno, ki je možno samo iz tega, kako bistvuje užitek sam, postavlja to idejo; se pravi neomejeno užitka je ravno bistvo ideje. Iz uživanja samega prihaja torej ta ideja neomejenega, ki se zrcali v misli, je v besedi, ki reprezentira neskončnost Duha. Zato moremo samo o njem govoriti kot o tistem resnično Praznem, ki je ta sama nedoločljiva, vsepredhajajoča in vsepresežajoča, absolutna instanca Teme. Zato ni čudno, da postavi Platon idejo Dobrega, ki je istovetna s pojmom užitka - zakaj iz nje prihaja torej to neizmerno, neomejeno in nezumno -, nad vse obstoječe, celo nad bit.*

Po vsem tem torej vidimo, da se lahko v Temelju spiritualno prevede na seksualno, in univerzalno je ta spolna ljubezen, v kateri bistvo uživanja izraža neomejenost in neskončnost samo.

Smrt

Vidimo torej, ta Temelj je ta temna, nekonceptualizirana bit uživanja, in tako se nam zdi, da je to, kar naj bi skladno z zgoraj povedanim imenovali univerzum - če je le-ta neskončen -, ravno in samo to iz uživanja samega, kolikor pa je končen, je njegov Onkraj. Ta je, če ga primerjamo s celoto bivajočega, reprezentirano v ideji univerzuma, pravi Nič, čista

transcendenca - in ali ni ravno v primerjavi z ljubezensko naslado vse drugo nič za njen užitek. To je torej tista prava gravitacija. In to je tudi mesto zemeljske, realne smrti.

Absolutu samemu se torej približamo šele v uživanju ljubezenske naslade. Zato razumemo smrt kot moment Temelja, se pravi kot to, v katerem smo nič za realizacijo bistva uživanja, ki presega vse obstoječe za svoje sebjé sámo; ta smrt je - v kvaliteti trpljenja in zla, tema stebroma vrednima Temelja, tej podobi njegove definicije -, edino kot to, da v Temelju ves vsemir implodira v Nič za to, da je sam sámó svoja bit, da je On-sam, in je ta ideja Dobrega, ki je večno življenje sámo.

Stvar gre takole: Pri obrezovanju nohtov se je analitikova pacientka ranila v meso, ko se trudila porezati kožico ob nohtni posteljici. To se zgodilo na prstu, ki nosi poročni prstan, in ravno na njen poročni dan. Ženska se je urezala na prstancu levece, čeprav se je po takratnem običaju nosil prstan na desnici. Njen mož je doktor prava (v nemščini Doktor der Rechte - doktor desnice), njeno nagnenje v mladosti pa je veljalo nekemu zdravniku - "doktorju levece".

Kaj torej ta rana, ta urez pomeni? Pomeni zgoščeno nezavedno vednost mlade dame o tem, da je njen zakon polomija, da izbrani moški ni njena prava ljubezen. Ta krvava ranica označuje mesto, kjer prebiva njena nezavedna misel, prava vsebina subjektovega istovetja, to, v čemer se subjekt resnično vidi pri sebi, a ločeno od svojega jaza, ločeno od tega, kar on izkuša kot bistvo svoje samoidentitete; ta drobna ranica je natanko to, da sem tam, kjer me v mojem samodojemanju ni, da je resnica mojega samozavedanja zunaj moje zavesti, da je cogito v nezavednem, v Drugem; da je samozavedanje objekt.

Če pa vemo, da pozna psihoanalitsko izkustvo samo eno substanco, ki je vzrok, pogoj ter določilo vseh manifestacij in usod psihične strukture, namreč substanco uživanja, potem bi se nekako gornji sklepi v splošni funkciji ujemali z Žižkovo interpretacijo: Samo tisto, ki je določljivo edino po sebi samem, ki je vedno zgolj ono sámo, da uveljavi svojo svobodo, se more kot zavest, kot jaz, postaviti v Drugo, v nezavedno, v objekt, in pri tem ohraniti svojo sebičnost, čeprav ni več to, kar je bilo kot svoja prvotna narava, namreč zavest; samo tisto, ki je določljivo po ničemer zunaj sebe, se more izviti iz nekega določila (ki že ni več Tisto sámo), recimo iz določila zavesti, se skriti v drobno krvavo ranico na prstu, in se iz

tam reži zavednemu, češ, domišljaj si, kar hočeš, ker je v meni vse Eno, moje si, in resnica prebiva tu.

ORGAZEM IN VEČNOST

I

"V psihoanalitični teoriji ne omahujemo v trditvi, da potek duševnih dogodkov regulira princip ugodja, to pomeni, da jih vedno spodbudi neka neprijetna napetost ter potem zavzamejo tako smer, da sovpadе njihov končni cilj z zmanjšanjem te napetosti, torej z nekim ogibanjem neugodja ali proizvodnjo ugodja." Takó sámo ugodje enačimo z zmanjševanjem količine vzdraženja, popuščanjem dražljajske napetosti, neugodje pa z njenim naraščanjem. Da je torej duševni aparat v stanju ugodja, si prizadeva obdržati količino vzdraženja čimbolj nizko, in táko definicijo načela ugodja povezuje Freud s Fechnerjevo težnjo organizma pa stabiliteti, ki pomeni v končni posledici odsotnost vseh dražljajev. Barbara Low imenuje to Nirvana princip, ki naj bi bil v službi gona, čigar namen je voditi nemirnost življenja v mirovanje anorganskega stanja. In če povežemo načelo ugodja z dražljaji, ki jih ustvarja seksualnost, potem naj bi bila ravno seksualnost ta, ki reprezentira to težnjo vsega živega k mirovanju anorganskega sveta.

Toda kakor naj bi kazalo, da je ta sklep v Freudovi metapsihološki teoriji eden temeljnih, tako nam hkrati njegov avtor vseskozi zatrjuje tudi drugače: prav seksualni gon naj bi bila tista energetska usmeritev organizma, ki dela na reprodukciji življenja, se bojuje za njegovo ohranitev, je njegov vrhovni izraz. Zato nas na začetku že sámo občutje, da je taka ambivalenca vedno sumljiva, sili, da vprašanje, ali se v tem nasprotju, ki se vleče skozi velik del Freudove teoretske misli, ne kaže nekaj, ki leži v temelju obeh libidinalnih usmeritev, je obema enotno, nekaj, zaradi česar je gon življenja moment istega bistva kakor gon smrti. Skratka, ni morda videti v tem nasprotju nečesa, kar nas napeljuje k sklepu, da se v gonskih zahtevah, ki jih reprezentira načelo življenja, že skriva omenjena poslednja težnja seksualnega, težnja, v polju katere lahko razumemo življenje kot "samozavedanje" mrtvega, kot zaznavanje sladke privlačnosti smrtnega stanja.

Iz izkušnje vemo, da je stimulacija nekaterih, ne nujno erogenih točk na telesu, že na sebi ugodje, medtem ko je draženje določenih mest na telesu vedno bolečina ali vsaj neugodje ter je samo njegovo popuščanje ugodje. Celo več, poleg neugodnih napetosti, obstajajo tudi neugodne sprostitve napetosti in ugodne napetosti. To ve tudi Freud. Pri večini dražljajskih napetosti nastopi ugodje res šele ob njihovi sprostitvi, pri njihovem popuščanju. Toda ko so stimulacije pri spolni aktivnosti najmočnejše, četudi so lahko boleče, ustvarjajo ugodje. Napetost, ki nastaja v seksualnem procesu, je spremljana z ugodjem, in če se med spolnim aktom pojavi njena blokada, pretrganje verige dražljajev, nastopi neugodje. Pri seksualni dejavnosti se torej tenzija, če ni zvezno vzdrževana in stopnjavana, lahko spremeni v neugodje. Ugodje potemtakem ni povezano samo z upadanjem dražljajske napetosti, marveč tudi z njenim zviševanjem. Ugodje se ne pojavi le tedaj, ko neka gonska zahteva - se pravi težnja psihičnega organizma po odvajanju dražljaja - dospe do svoje zadovoljitve, marveč v določenih primerih naravnost sili v nekaj, kar ustvarja neugodje ali bolečino.

To pa so že ugotovitve, ko moramo priznati, da ima vladavina ugodja v sebi še neko drugo, temno naravo, naravo, ki ogrinja ugodje v s krvjo poškrabljeni škrlat. "Zato moramo ugotoviti, da je - če določimo razmerje med ugodjem in neugodjem, ki je povezano z naraščanjem in popuščanjem dražljajske napetosti - v strogem smislu netočno govoriti o vladavini principa ugodja nad potmi duševnih procesov. Če bi taka dominacija obstajala, bi bila neizmerna večina naših duševnih procesov spremljana z ugodjem ali bi vodila k ugodju, toda splošno izkustvo popolnoma nasprotuje vsakemu takemu sklepu. Največ kar lahko rečemo, je, da obstaja v duši močna *tendenca* k principu ugodja, kateri pa se postavljajo nasproti določene druge sile ali okoliščine, tako da končni rezultat ne ustreza vedno tendenci po ugodju."

Pred nami se torej pojavi eksistenca nekega faktorja, ko ugotovimo, da je v jedru gonske zahteve na delu še neki drugi moment, ki je ravno tako moment nekega "dobra" psihičnega organizma, vendar se mehanika njegovega dražljajskega loka ne končuje pri običajni odvedbi napetosti, kakor jo reprezentira gornja definicija načela ugodja; *opazamo, da v sami*

naravi gonske zahteve, v samem jedru psihične strukture, gospodari še neka druga logika, ki se je organizem ne more izogniti, čeprav ni to zmanjševanje količine dražljaja, marveč je lahko celo bolečina, in je odvajanje vzbujenja vodeno kot neugodje ter je sam cilj dosežen izključno po poti neugodja. Opraviti imamo torej z nečim, kjer se postavi neugodje v funkcijo doseganja tistega cilja, ki je identičen s formulo, da se psihični organizem izogiba neugodja in teži k ugodju, le da je to ugodje sedaj neko drugačno ugodje, se to ugodje dosega na način, ki je vse prej kot tisti, ki pomeni popuščanje napetosti.

To pa je mesto, kjer se začenja odstirati skrivnost seksualnosti. Seksualnosti kot substance, ki jo kot simptom pomenljivo ilustrira naslednji Freudov citat: "Analiza perverzij in psihonevroz nam je pokazala, da ne izhaja spolno vzbujenje od tako imenovanih spolnih delov samih, marveč iz vseh telesnih organov."

V mislih imamo torej čisti pojem seksualnosti. Za njegovo izpeljevanje poiščimo upravičenost v spoznanju, *da niti zviševanje dražljajske napetosti niti njeno zniževanje ne izčrpa tega, kar se skriva v težnji gonske zahteve* - kar nas pri poskusu njene denotacije usmerja k neki obči biti, k nekemu njenemu vzroku, kakor lahko tudi slutimo iz duha gornjega Freudovega citata. Skratka, šele iz podlage, ki je strukturirana tako, da je gonska zadovoljitev vse prej kot ugodje, da sta lahko popuščanje napetosti ali zviševanje dražljajske napetosti dejavnik spolnega vzbujenja, če tako določi cilj te zadovoljitve, šele iz tako koncipirane predpostavke spočenja zadobivati obrise samo bistvo seksualnosti, za katerega lahko že sedaj brez nadaljne analize rečemo, da je to gonska zahteva, katere zadovoljitev je neodvisna od ugodja.

III

Pa vendar: "Vsi smo izkusili, kako je največje ugodje, ki nam je dostopno, ugodje spolnega akta, povezano s trenutno ekstinkcijo zelo stopnjevanega draženja." Freud namreč trdi, da je pri orgazmu kot ugodju najvišje intenzivnosti ustvarjeno zadovoljstvo s popolno sprostitvijo seksualne substance, kot čista odstranitev dražljajske napetosti. "Je popolno ugodje zadovoljitve in z njim je napetost libida za določen čas porabljen."

Najprej moramo ugotoviti, da kakor je orgazem eksplozija sprostitve, to bruhanje energije navzven, toda tisti vrh, ki označuje njegov pojem, vendar ni odsotnost vseh dražljajev. Doživljati orgazem ne pomeni biti v odsotnosti vse napetosti, marveč izkušati poseben dražljaj, ki se ne more primerjati z nobenim drugim. Lahko bi rekli, da je pri orgazmu v nekakšen izjemno intenziven ščeget ali srbež zamešano nekaj, kar je blizu bolečine, skelečega zbadanja, vse skupaj pa je en sam obliv najslajše plazme. Orgazem je sicer res sproščanje napetosti, vendar sproščanje specifičnega dražljaja. V tem dražljaju, v tej napetosti namreč mora biti nekaj, kar lahko ustvarja tako kvaliteto sproščanja, da moremo govoriti o vrhunski organski nasladi.

Šele v točki, ko tenzija doseže vrhunec, nastopi dejanje orgazma, šele tista, samo orgazmu primerna napetost, ki načeloma - da ustreza temu, kar naj bi zadovoljilo samo vsebino orgazma - vpreže v to funkcijo sile, katerih izbor je omejen samo s prosto samovoljo cilja, h kateremu jih vleče, torej šele tej posledici primerna napetost more povzročiti tako sprostitvev, da govorimo o orgazmičnem zadovoljstvu. Še več, *ravno točka, v kateri je napetost največja, daje tisto kvaliteto občutja, ki je orgazmična*. Dokler ni kritična masa orgazma polna, je tudi bolečina samo sredstvo ter se nam dozdeva - ko poznamo njegovo moč -, da bi bila celo smrt kot popolna odsotnost vsakega dražljaja - če bi bilo to potrebno - samo v službi njegove zadobitve.

Kaj nam torej v povezavi s prej povedanim pove orgazem? Ali vidimo v vrhunski nasladi klimaksa, tega psihoorganskega zadovoljstva par excellence, tudi navzočnost momenta, ki zanj velja pravilo, po katerem je finalna gonska zadovoljitev ugodje, ki ne podlega sprostitvi dražljajske napetosti na sebi, marveč sledi nekemu drugemu cilju? Kje torej vidimo v orgazmu kot ugodju, za katerega bi bil sposoben marsikdo priznati, da se "z njim svet konča", navzočnost določene gonske zahteve, ki išče svojo zadovoljitev v neki od tega ugodja neodvisni biti, za katero lahko rečemo, da so šele njene sladkosti tiste, ki ustrezajo pravim? Ali lahko torej po orgazmu, "ki pomete z vsem", ko mislimo na popolno odsotnost dražljajske napetosti, še vedno govorimo o navzočnosti nečesa, ki mu tudi zbrisanje vsega libidinalnega v vrhuncu spolne naslade ne more do živega - o "večnem vzdraženju"? Skratka, ali imamo v primerjavi z močjo orgazmične sprostitve še opraviti z nečim, ki poseka ta vrh sam, da je potem to

tisto, kjer se "stvari nehajo", ima od njega neodvisno težnjo, in v katerem je tudi bolečina samo izraz njegove neomejene samosti ter je to tista občost, ki nas vseskozi ščipa od spodaj? Z drugimi besedami, ali se gonska zahteva v orgazmu izčrpa?

Toda če smo se prej spraševali o možnosti temelja, ki ni odvisen od načela ugodja, kakor ga prikazuje običajna definicija, potem moramo sedaj, če hočemo obstoj tega temelja tudi dokazati, prav v samem orgazmu - pri katerem se srečujemo s tako brezobzirnim odločanjem o stvareh kot so neugodje ali bolečina -, zaznati navzočnost nečesa, ki ga sprostitev vse dražljajske mase, popolna umiritev ne more zadovoljiti nikoli; se nam mora prav v samem orgazmu, v tistem, kar je njegova vsebina, iz ozadja prikazati to, ki je obče in brezpogojno, v katerem celo smrt in bolečina zadobita na smislu, se pravi tisto ono *sámo*, ki ni več orgazem kot organski akt, *vendar pa je gonska zadovoljitev*. Gre torej za to, da se ta popolna umiritev, ta odsotnost vsega dražljajskega, izkaže kot forma nekega stanja, *ki ni smrt kot nič, in v katerem je dokončno zgolj ono sámo, se pravi da je celo smrt njegov vnANJI obraz, in je definitivna zadovoljitev tista edina bit, ki ostane.*

IV

Kaj pa je lahko potemtakem to, za katerega moremo reči, da je na koncu zgolj ono *sámo* in je *sámo* sebi svoj edini cilj? Kaj je to, ki ga ne more ustaviti nič, je do tega, ki kleči pred silo neugodja, ravnodušno ter more biti v njegovi službi tudi popolno zlo. Kaj je torej to, v katerem je zadovoljitev gonske zahteve onkraj običajnega dražljajskega loka nujnost?

Da more gonska zahteva najti svojo zadovoljitev zunaj organske strukture napetostno-sprostitutvenega loka, a se pri tem kaže dražljajska veriga še kot neki večno tekoči motor zadovoljitve, je možno edino kot sama njena ideja, dražljaj kot to, kar je možno samo v občem in nujnem logičnega koncepta, noumenalne Stvari, kot Misel sama. Šele čista ideja gonske zadovoljitve je torej tista njena realna zadovoljitev - se pravi tista neskončna bit sama. Da pa moremo čutiti tako težnjo gonske zahteve, stoji ta na temelju, ki je absolut.

Tako postavljeni pojem orgazma kot dokončne zadovoljitve ni več tisti, ki bi se ravnal po pravilih, ki jih postavlja organizem, marveč mu jih

postavlja ravno ta njegovi temni pralik, ideelna bit, v kateri najdejo zavetje tudi bolečina, trpljenje in smrt. Zadovoljstvo, ki ga doživljamo v spolnosti, je tako prav ta nevidni temelj/razlog gonske zahteve, ki nosi v sebi naravo občega, skratka tisto, kar nas vznurja neodvisno od ugodja, je prav to, kar je navzoče samo v ideji, v neki neskončni in neomejeni biti. To pomeni, da moment neugodja pri odvajanju dražljajske napetosti - se pravi, ko moremo v ideji tistega, kar nam čutno daje orgazem, iti preko njega in prisiliti dražljajski lok, da tudi v bolečini in zlu ni v nasprotju s samim sabo, da sta torej bolečina in smrt (kot negacija načela ugodja) v točki najvišjega ugodja to, kar prekinja njegovo vladavino, in rahljata gonski zahtevi posteljo njene dokončne zadovoljitve -, postavlja sklep o kraljestvu nekoga, ki ni omejen z načelom ugodja ter popolno vezanostjo spolnosti nanj.

Kraj terminalne zadovoljitve je potemtakem za čutno tam, kjer se za organsko začenja njegova negacija, torej zlo, "večna in neomejena dražljajska napetost". Da je možna kot orgazem tudi negacija organskega, torej njegovo zlo, pomeni, da je vrhovna zadovoljitev samo ta neomejena, večna bit zunaj organskega, kar je v radikalni izpeljavi tudi osnovna ideja Freudovega *Onkraj načela ugodja*.

V

Rekli smo, da je dokončna zadovoljitev, zadovoljitev ne glede na vzroke in posledice, brezpogojno bistvovanje nečesa, ki je neomejena bit na sebi in za sebe, to pa je zgolj njegova ideja, pojem kot Duh. Taka zadovoljitev torej govori o nekem drugem ugodju, v katerem je najstrašnejše zlo samó označevalec njegovega na sebe se referirajočega, samo svoj namen posestvujočega bistva, govori o nečem, ki je zgolj ono samo - o bistvu užitka.

Zato lahko kratko sklenemo: Stvar organskega je, da teži k umiritvi, stvar užitka pa zahteva svojo neskončnost, in je strukturirana bistveno sadistično.

Prav iz tega mesta pa je možna razlaga tudi nekega drugega pojava, ki enako kot Freudova ugotovitev, da orgazem pogasi vsako težnjo gonske zahteve - se pravi da se gonska zahteva izčrpa le v popolni sprostitvi organske seksualne substance -, zaplete in oteži iskanje "zadnje" zadovoljitve. In tega mesta je torej možno v skladu z zgoraj povedanim poiskati rešitev problema, ki govori, da more vse seksualne gonske težnje, ta skrajni domet organizma v zadovoljevanju svoje sle po ugodju, pogasiti tudi organska bolezen, trpljenje subjekta, ki ga je zadelo hudo obolenje. In ne samo izničiti organsko seksualno slo, pri težjih obolenjih zginejo celo nevrotični simptomi, ki bi lahko po svoji trdoživosti kazali na neki "onkraj", in seksualni sublimacijski moment, kar bi navajalo na sklep o zunajorganski substancionalnosti gonskega kot iluziji. Zakaj taka bolezen more povleči nase vso pozornost psihičnega organizma, katerega edina naloga in smoter sta sedaj usmerjena v odvajanje tega trpljenja. Vprašanje se zato glasi: če so vse aktivnosti psihičnega organizma obsedene s to bolečino in posvečene njenemu odvajanju, ter se na trdih tleh njene realnosti razblini še tako močna težnja po seksualni aktivnosti ter njeni zadovoljitvi, ni potemtakem resnični in definitivni nosilec vseh gonskih zadovoljitev organizem sam ter imamo spet opraviti z zmago organskega načela ugodja? Se pravi, kje torej vidimo tukaj navzočnost moči gonske zahteve, "ki traja večno", ki je idealna kategorija, in v kateri sta bolečina in smrt samo njeni pojavni obliki? Kje je torej v banalni telesni bolečini, ki ni povezana s seksualno aktivnostjo, in za katero želimo, da bi čimprej prenehala, navzočnost seksualne gonske zahteve, kakor smo jo definirali zgoraj?

Edino v pojmu samega absoluta. Tistega, ki smo ga zapisali zgoraj. Ko smo podvrženi hudemu telesnemu trpljenju ali bolezni, v katerima ne vidimo nobenega smisla, ter je vse kar si želimo, samo to, da bi bolečina prenehala, se razreši vprašanje gonske zahteve kot večne biti tako, *da se razume bolečino samo že kot stvar tega absoluta*, da je ta "senzorij", v katerem prijemlje on sam - in v tistem trenutku postane trpljenje smiselno. Če torej pripoznamo obstoj nekega absoluta, če vzamemo bolečino dejansko kot njegov moment z določenim namenom, potem je to enako, kakor da bi zadovoljitev gonske zahteve utemeljevali na idealni biti. Vsi

poznamo primere iz krščanstva, ko trpeči daruje svojo bolečino Bogu, ko prav v svoji bolečini izkazuje ljubezen do Boga - natanko to je logika, v kateri se bolečina od partikularne, aseksualne funkcije, torej funkcije, ki ni povezane z neposrednim sadomazohističnim uživanjem, preseli na občo, seksualno kot substancialno. Se pravi, subjekt lahko še v takem trpljenju, trpljenju, ki nima neposredne zveze s sadomazohistično praktilo v ožjem pomenu, uživa, če to bolečino daruje Bogu, če v njej vidi božjo podobo - trpečega Kristusa. V Bogu tako postane bolečina to, kar prinaša končni cilj gonske zadovoljitve: Dobro absoluta samega. Zato zadobita gorje in umiranje, ki ju postavimo v povezavo z Bogom, in sta udeležena na njem, se pravi udeležena na idealni kategoriji - o čemer priča omenjeno trpljenje mučenicov, ki potrpežljivo prenašajo najhujše muke, umiranje svetnikov ter trpljenje in smrt, za katera krščanska vera uči, da imata svoj smisel v Bogu -, iste karakteristike, kakor jih ima uživanje: neskončnost gonske zahteve, neomejena bit, zgolj referirajoča se na samo sebe, kot ona sama, iz sebe se določujoča.

VII

In sedaj, če se vrnemo na začetek razprave, k zadnjim stavkom razdelka I, ter na vprašanje, ali se v smrtnem in ljubezenskem gonu ne skriva nekaj njima skupnega, enotnega, če skušamo pravilno razumeti, kaj smo mislili pod pojmom življenja kot zaznavanja sladke privlačnosti smrtnega stanja, se pravi, da ne bi razumeli smrt - kot naravni fenomen - že za tisto Poslednje, lahko na podlagi doslej povedanega omenjeno trditev spremenimo v sledečo: ta zadnja težnja seksualnega je sicer res smrt, vendar ne smrt, ki naj bi kot naravni fenomen prevladala nad življenjem, bila vedno zmagovalec nad njim, marveč kot smrt, ki premaguje naravo kot tako, in je to ta dokončna zadovoljitev sama, ki je bistveno užitek - ta večna, neskončna bit.

Peter Mlakar

Julian Barnes

SLEPI POTNIK

Behemote so vtaknili v podpalubje skupaj z nosorogi, povodnimi konji in sloni, da bi jim rabili za balast. Pametna odločitev, nedvomno, a predstavljajte si ves tisti smrad. In vrh tega ni bilo nikogar, ki bi kidal govno. Možje so bili preobremenjeni s krmljenjem, njihove ženske, ki so, prekajene v tistih plamenečih jezikih smradu, nedvomno prav tako zaudarjale kot mi, pa so bile za kaj takega daleč prekrhke. Če se je torej že kdaj kidalo, potem smo morali kidati kar sami. Vsakih nekaj mesecev so z vitlom odvili tisto debelo loputo na krmi in spustili noter ptice čistilke. Najprej so torej morali spustiti ven smrad (zato se za delo ob vitlu prostovoljcev ni ravno trlo); potem je šest ali osem manj izbirčnih ptic kako minuto previdno obletavalo odprtino in se šele nato spustilo vanjo. Ne vem več, kako natanko se jim je reklo - pravzaprav je en par izmed njih že med izumrlimi - a najbrž vam je jasno, za kakšno sorto je šlo. Ste že videli zevajoče povodne konje in drobne, živahne ptičke, ki so jim kljuvali med čekani kakor kakšni od dela obsedeni zobni higieniki? No, predstavljajte si nekaj takšnega, le da bolj množičnega in bolj umazanega. Zase bi težko rekel, da sem studljiv, a celo mene je stresalo ob pogledu na prizor v podpalubju - na nekakšen odtočni kanal, kjer se je dala manikirati vrsta mežikajočih pošasti.

Na ladji je vladala stroga disciplina: to moram še posebej poudariti. Vse kaj drugega torej kot prizori z lesenih otroških pobarvank, s katerimi ste se morda igrali kot otrok - vsi tisti srečni parčki, ki veselo strmijo čez ograjo iz udobja svojih skrbno poštrgljanih jasli... In ne predstavljajte si nekakšnega križarjenja po Sredozemlju, na katerem smo se, odeti v večerne toalete, prepuščali sanjarijam ob ruleti; na ladji so edinole pingvini nosili frake. Zapomnite si: to je bilo dolgo in nevarno potovanje - nevarno kljub temu, da so bila nekatera pravila določena vnaprej. Zapomnite si tudi, da smo imeli na krovu celotno živalstvo - in ali bi vi geparda namestili za

vsega skok stran od antilope? Nekateri varnostni ukrepi so bili zato neizbežni, in uporabljali smo ključavnice z dvojnimi zatičem, inšpicirali staje in izvajali policijsko uro. Žal pa niti tako ni šlo brez kazni in samic. Nekoga na samem vrhu je obsedlo zbiranje informacij; in nekateri izmed potnikov so privolili v delo vohljača. Udinjanje oblastem se je občasno, to je žal treba povedati, silno razpaslo. Potemtakem vse prej kot nekakšen naravni rezervat, tale naša barka; včasih je bila bolj podobna plavajoči jetnišnici.

Vsak bo seveda imel povedati nekoliko drugačno štorijo. Vaša vrsta rada ponavlja svojo različico, ki tudi dvomljivce še zmeraj očara, živali pa imajo svojo zbirko sentimentalnih mitov. A to menda ne bo zamajalo Ladje, ali ne? Saj zdaj vsi do zadnjega veljajo za junake in lahko prav vsak izmed njih ponosno sledi svojemu rodovniku prav tja do Ladje. Bili so namreč izbrani, vzdržali so, preživeli so; kaj je bolj naravnega zanje, kot da zleščijo nerodne dogodljaje in se tu in tam zatečejo po pomoč k izgubi spomina. A zame vsi ti zadržki ne veljajo. Jaz nikoli nisem bil izbran. Pravzaprav sem bil, tako kot še nekatere druge vrste, prav izrecno neizbran. Bil sem slepi potnik; in sem prav tako preživel; pobegnil sem (priti ven ni bilo nič lažje kot priti noter) in se veselo razplodil. Nekoliko sem odmaknjen od preostale živalske družbe, ki se še vedno zbira na svojih nostalgičnih shodih; obstaja celo Klub jezdecov valov, v katerem se zbirajo tiste vrste, ki jih nikoli ni mučila morska bolezen. Ko se spominjam Potovanja, me nanj ne veže noben občutek dolžnosti in hvaležnost mi prav nič ne maže leč z vazelino. Mojemu poročilu lahko torej mirno zaupate.

Najbrž se vam je že posvetilo, da "Ladja" ni bila ena sama ladja. Tako smo poimenovali celo flotiljo (težko si je namreč predstavljati, kako bi stlačili celotno živalstvo v tristo vatlov dolgo reč). Da je deževalo štirideset dni in štirideset noči?

Dajte no, seveda ne: to bi bilo komaj kaj hujšega kot običajno angleško poletje. Ne, deževalo kako poldrugo leto, kolikor vem. In da je vodovje ostalo na kopnem sto petdeset dni? Dodajte k temu še toliko, da bo zneslo kake štiri leta, pa bo. In tako naprej. Glede datumov je vaša vrsta že od nekdaj brezupen primer. To bi pripisal vaši staromodni obsedenosti z mnogokratniki števila sedem.

V začetku je Ladjo sestavljalo osem plovil: Noetova galeja, ki je za seboj vlačila ladjo z živežem, potem štiri malce manjše barkače, ki je vsaki

poveljeval eden izmed Noetovih sinov, za njimi, v varni razdalji (družina je bila namreč vraževerna zastran boleznih) pa še bolniška ladja. Osmo plovilo, dokaj tajinstveno, pa je bila nekakšna presunljivo majhna šalupa, zdolž krme vsa okrancljana z izrezljano sandalovino, ki se je petolizniško držala zadka Hamove barke. Če si prišel v zavetrje, so te včasih poččegetale po nosu čudne vonjave, in tu in tam, ob nočeh, ko se je ujma unesla, si lahko slišal z nje živahno godbo in vreščav krohot - presenetljive glasove za nas, ki smo živeli v prepričanju, da so bile vse žene vseh Noetovih sinov varno spravljene na svojih ladjah. Ta dišavna, krohotava barčica pa ni bila bogve kako trdna: potopil jo je o priliki nenaden sunek vetra, in Ham je bil še nekaj tednov po tistem ves mrk.

Naslednja, ki smo jo zgubili, je bila ladja z zalogami, zgodilo pa se je to neke noči brez zvezd, ko se je veter polegel in so se ogledniki našli dremavice. Zjutraj je bilo vse, kar se je vlekel za poveljniško ladjo, samo še kos debele ladijske vrvi, ki jo je preglodalo nekaj, kar je imelo ostre sekalce in se je znalo oprijemati mokrih vrvi. Zastran tega so se, verjemite mi, vse vprek in na vso moč drug drugega obtoževali; ob tej priložnosti se je pravzaprav tudi prvokrat zgodilo, da je kaka živalska vrsta letela čez palubo. Nedolgo zatem pa se je zgubila še bolniška ladja. Razširile so se govorice, da sta bila dogodka med seboj povezana in da se je bila Hamova žena - ki ji tudi sicer malce več vedrine ne bi škodilo - v maščevanju znesla nad živalmi. Očitno je namreč bilo, da se je s plavajočo kaščo vred potopilo tudi njeno življenjsko delo, to je izvezene odeje. A dokazano nikoli ni bilo nič.

Od vseh katastrof pa je bila daleč najhujša zguba Varadija. Za Hama, Sema in za onega tretjega, čigar ime se začenja na J, najbrž veste; ne pa tudi za Varadija, ali pač? Ta je bil namreč najmlajši in najmočnejši izmed Noetovih sinov - zaradi česar v družini seveda ni bil med najbolj priljubljenimi. Vrh tega je imel tudi smisel za humor - ali pa se je vsaj precej smejal, kar je ponavadi že samo po sebi dovoljšen dokaz za pripadnost vaši vrsti. Ja, Varadi je bil zmeraj dobre volje. Videvali smo ga, kako je prešerno koračil po poveljniškem mostu s papagajem na vsaki rami. In štirinožce je ljubeznivo tleskal po zadnji plati, da so se mu oglašali z odobravalnim kruljenjem. Pravili pa so tudi, da je režim na njegovi ladji precej bolj človeški kot na drugih. In glej: nekega jutra, ko smo se prebudili, Varadijeve ladje ni bilo več na spregled, z njo vred pa tudi petine

živalstva ne. Simurg bi vam bil, kolikor vem, s svojo srebrno glavo in pavjim repom nedvomno všeč; toda ptica, ki je gnezdila na drevesu spoznanja, ni bila nič bolj varna pred valovi kot progasti voluhar. Varadijevi starejši bratje so za nesrečo krivili slabo navigacijo; rekli so, da je Varadi vse preveč časa zabil za bratenje z zvermi; namignili so celo, da ga je nemara Bog kaznoval za nekakšen neznamen prestopek, ki ga je zagrešil kot otrok pri petinosemdesetih letih. Toda naj je že bila resnica Varadijevega izginotja takšna ali drugačna, ta nesreča je bila nedvomno huda izguba za vašo vrsto. Njegovi geni bi vam bili namreč precej v pomoč. Kar se nas tiče, se je vsa zadeva s Potovanjem začela, ko so nas povabili, naj se na ta in ta dan zglasimo na tem in tem kraju. Takrat smo prvič slišali za načrt. O političnem ozadju nismo vedeli ničesar. Dejstvo, da se je Bog jezil na svoje lastno stvarstvo, je bilo za nas nekaj novega; v vse skupaj smo se torej zapletli povsem ponevedoma. *Nas* krivda nikakor ni mogla zadevati (saj menda ne verjamete resno tisti štoriji o kači? - šlo je zgolj za Adamovo antipropagando), in vendar so bile posledice za nas enako resne: vse živalske vrste naj bi bile zbrisane, razen enega para od vsake, in ta par je bil poslan na odprto morje pod poveljstvom stare mrhe s pivskimi tegobami, ki je lezel že tja v svoje sedmo stoletje.

Beseda je bila torej oznanjena; značilno pa je, da nam niso povedali resnice. Ste si morda predstavljali, da so v bližini Noetove palače (o, še malo ni bil siromak, tale Noe) kakor nalašč živeli primerki od vsake živalske vrste na zemlji? Dajte no! Še malo ne; zadevo so morali oglaševati in potem izbrati najboljši par izmed tistih, ki so se prišli predstaviti. In ker niso hoteli sprožiti vesoljne panike, so oglaševali tekmovanje v dvojicah - nekakšno kombinacijo lepotnega tekmovanja in kviza - in rekli kandidatom, naj se tega in tega meseca zglasijo pri Noetovih vratih. Lahko si predstavljate, v čem so bile težave. Prvič, nima ravno vsakdo tekmovalne žilice, in tako so se nemara prijavili le največji stremuhi. Živali, ki niso bile dovolj prebrisane, da bi znale brati med vrsticami, so se zmrdovale, češ kaj bi s tem "razkošnim nagradnim križarjenjem za dvoje, vsi stroški plačani", hvala lepa! Noe in njegovo osebje vrh tega niso upoštevali dejstva, da nekatere vrste ob določenem času leta prezimujejo; če pustimo ob strani še očitnejše dejstvo, da nekatere živali potujejo počasneje od drugih. Bil je recimo neki lenivec še posebej lagodne nravi - čudovito bitje, osebno lahko jamčim zanj - ki ni prilezel dlje kot do znožja svojega drevesa, ko ga je

zbrisal veliki val božjega maščevanja. In kako pravite temu - naravna selekcija? Jaz bi temu rekel nestrokovnost.

Priprave, po pravici povedano, so bile popolna polomija. Noe je z gradnjo ladij zamujal (in nič boljše ni bilo, ko so obrtniki ugotovili, da na ladjah ni dovolj ležišč, da bi tudi sami lahko odpluli z njimi), nasledek tega pa je bil, da je bilo izbiri živali posvečeno premalo pozornosti. Pokimali so kar prvemu kolikor toliko normalnemu paru, ki se je prijavil - in to je bila vsa metodologija; za pedigree so se komaj kaj menili. In seveda, čeprav so rekli, da bodo od vsake vrste vzeli po dva, se je nazadnje izkazalo... da so nekatere živali na potovanju kratko in malo nezaželjene. To je veljalo tudi za nas; in zato smo se morali na ladjo vtihotapiti kot slepi potniki. In ničkoliko živali, ki so se povsem upravičeno sklicevale na posebnost svoje vrste, je bilo zavrženih. Ne, že imamo dva izmed vas, so jih zavračali. No, pa kaj, če imaš tistih nekaj več obročev na repu ali pa tiste kocinaste čope po hrbtnici? Vas že imamo. Žal mi je.

Med živalmi so bili čudoviti primerki, ki so prišli brez družice in ki so morali zato ostati na kopnem; bili so pari, ki se niso hoteli ločiti od svojih otrok in so rajši skupaj umrli; ni se manjkalo niti zdravniških pregledov, često surovih in vsiljivih; in zrak zunaj Noetove ograde je vso noč težko žehnel od stokanja zavrženih. Si lahko predstavljate, kakšno je bilo razpoloženje, ko so se končno raznesle novice o tem, čemu so nas pravzaprav pozvali na to skrivnostno tekmovanje? Bilo je precej ljubo-sumja in raznih grdobj, lahko si mislite. Nekatere izmed plemenitejših vrst so kratko malo odkorakale proč v gozd, saj jim je bilo pod častjo, da bi prežive pod tako žaljivimi pogoji, ki sta jim jih ponudila Bog in Noe, in so se rajši odločile za iztrebljenje v valovju. Na račun rib je padla marsikatera pikra in nevošljiva; dvoživke so se začele na lepem nositi hudo visoko; ptice pa so se urile, kako bi lahko čim dlje ostajale v zraku. Tu in tam smo videli kako vrsto opic, ki si je kar sama skušala zgraditi nekaj splavu podobnega. Nekega tedna je v Ogradi izbranih izbruhnila tajinstvena zastrupitev s hrano, in za nekatere manj odporne vrste se je moral selekcijski postopek ponoviti.

Včasih je Noeta in njegove sinove popadla pravcata histerija. Da to ne ustreza zgodbi, ki jo poznate vi? Od nekdanj vas prepričujejo, da je bil Noe moder, pravičen in bogaboječ mož, jaz pa vam ga meni nič tebi nič opišem kot starega rogovileža, ki je imel težave s pitjem? Ampak, saj ta dva

pogleda nista povsem nezdržljiva. Recimo takole: Noe je bil res precejšnja baraba, toda *videti bi morali šele druge*. Prav nič nas ni presenetilo, da je Bog sklenil z gobo pobrisati tablo; čudilo nas je le, da se je namenil sploh karkoli ohraniti od vrste, ki svojemu stvarniku ni bila ravno v ponos.

Včasih je bil Noe na robu živčnega zloma. Gradnja Ladje je zamujala, obrtnike je bilo treba bičati, na stotine prestrašenih živali je bivakiralo blizu njegove palače in nihče ni vedel, kdaj pravzaprav bo prišlo deževje. Bog mu niti tega datuma ni hotel izdati. Vsako jutro smo pogledovali po oblakih in se spraševali, ali bo deževje prineslo od zahoda, kakor ponavadi, ali pa bo Bog poslal svoj posebni naliv iz kakšne nenavadne smeri. In čim gostejši so bili oblaki, tem več je bilo možnosti za upor. Nekateri izmed zavrženih so hoteli prevzeti poveljstvo nad Ladjo in se tako rešiti, drugi pa so jo hoteli kar podreti. Živali, nagnjenje k razmišljanju, so se začele zavzemati za selekcijska načela, ki bi temeljila bolj na velikosti oziroma uporabnosti živali, ne pa zgolj na številu, a Noe je oholo zavrnil vsakršno pogajanje. Bil je pač mož s svojimi teorijicami, in tujih ni maral.

Ko se je gradnja flotilje približala kraju, je bilo treba stražiti dan in noč. Od vsepovsod so se skušali na črno vkrcati nanjo. Nekega dne so zalotili nekega rokodelca, ki si je skušal med spodnjim gredjem ladje z živežem izvotliti skrivališče. In bilo je nekaj patetičnih prizorov: mlad los, obešen z ograje Semove barke, ptice, ki so strmoglavljale v varovalno mrežo, in tako naprej. Slepe potnike, ki so jih zasledili, so pri priči usmrtili; a te javne predstave niso mogle ustrahovati obupancev. Naša vrsta, to s ponosom povem, se je vkrcala brez podkupovanja ali nasilja; res pa je, da nismo tako opazni kot mlad los. Kako nam je torej uspelo? Imeli smo daljnovidnega prednika. Medtem ko so Noe in njegovi sinovi grobo preiskovali živali, ki so se valile gor po mostičku, potiskali raskave dlani v sumljivo košata runa in izvajali ene od prvih in najbolj nehigieničnih pregledov prostate, smo bili mi že zdavnaj zunaj njihovega dogleda in na varno spravljani v svojih zakotjih. Na varno nas je bil odnesel eden izmed ladijskih tesarjev, in še sanjalo se mu ni, kaj počne.

Dva dni je veter pihal z vseh strani naenkrat; in potem je začelo deževati. Voda se je v potokih zlivala iz čemernega neba, da bi sprala umazanijo s sprijenega sveta. Debele kaplje so se kakor golobja jajca razletavala na krovu. Izbrane predstavnike vsake vrste so iz Ograde izbranih preselili na njihovo ladjo: prizor je spominjal na obvezno ma-

sovno poroko. Potem so privili lopute na krovu, in vsi smo se začeli privajati na temo, jetništvo in smrad. Sprva se za to niti nismo kaj prida menili: preveč smo bili iz sebe, ker nam je uspelo. Dež je lil in lil ter sem in tja prešel v točo in klopotal po deskah. Včasih smo od zunaj zaslišali grom, pogostoma pa tožbe zapuščenih živali. Sčasoma je bilo teh krikov čedalje manj, in vedeli smo, da je vodovje začelo naraščati.

Naposled je prišel dan, po katerem smo tako koprneli. Sprva smo mislili, da gre za kak poblaznel napad zadnjih še preostalih debelokožcev, ki so skušali vdreti v Ladjo ali pa jo vsaj prevrniti. Toda ne, le ladja se je nagnila nastran, ko jo je voda začela dvigovati z opornic. To je bil vrhunec Potovanja, če mene vprašate; to je bilo še takrat, ko sta bratstvo med živalmi in hvaležnost do človeka tekla kot vino pri Noetovi mizi. Pozneje... ampak mogoče so bile živali že od vsega začetka naivne, da so zaupale Noetu in njegovemu Bogu.

Razlogov za zaskrbljenost je bilo dovolj, že preden je vodovje naraslo. Vem, da vaša vrsta zviška gleda na naš svet, saj ga ima za surovega, kanibalskega in potuhnjenega (čeravno bi si lahko priznali, da nas to kvečjemu zbližuje, ne pa ločuje). Toda med nami je že od nekaj vladal čut za enakost. Že res, da smo se jedli med sabo in tako naprej; slabotnejše vrste so še predobro vedele, kaj jih čaka, če so prekrižale pot večjim in lačnim. A to smo pač sprejemali kot nekaj samo po sebi umevnega. Žival, ki je lahko pokončala drugo, že samo spricho tega dejstva ni veljala za večvredno; kvečjemu za nevarnejšo. Mogoče vam gre takšno pojmovanje težje v glavo, a med nami je vladalo medsebojno spoštovanje. Če si pojedel drugo žival, je zaradi tega še nisi zaničeval; in če si bil žrtev sam, jedci v tvojih očeh - ali v očeh tvoje družine - niso prav nič zrasli.

Noe - oziroma Noetov Bog - pa je vse to postavil na glavo. Če ste padli vi, smo padli tudi mi. Ampak nas so v ta Padec potisnili. To smo prvič opazili tedaj, ko so odbirali živali za Ogrado izbranih. Vse tisto o dvojicah iz vsake vrste je držalo (in v vsem skupaj je bil nekakšen osnovni smisel); ampak s tem zadeva še ni bila vkraju. V Ogradi smo začeli opaziti, da nekaterih vrst niso skrčili na par, ampak zgolj ne sedmerico (spet ta obsedenost s sedmico). Sprva smo mislili, da je dodatnih pet mogoče za rezervo, za primer, da bi izbrani parček zbolel. Potem pa se nam je polagoma začelo svitati. Noe - oziroma Noetov Bog - je bil namreč sklenil,

da sta dva razreda živali: čisti in nečisti. Čiste živali so na Ladjo hodile v sedmero, nečiste pa v dvoje.

Takšna božja delitvena živalska politika je, kot si lahko mislite, zbudjala globoko ogorčenje. Še celo čiste živali je sprva vse skupaj spravljalo v zadrego; vedele so namreč, da nimajo prav nobenih zaslug za takšno posebno zaščitništvo. Čeprav je bila ta "čistost" nekam dvoličen blagoslov. Biti "čist" je namreč pomenilo, da te lahko pojedjo. Od sedmih živali, ki so jih sprejeli na krov, je bila petim usojena ladijska kuhinja. Dokaj nenavaden način počastitve torej. V tolažbo jim je bilo edinole dejstvo, da se bodo lahko do dne obrednega zakola vozile na najboljših oddelkih.

Včasih sem lahko ugledal tudi smešno plat položaja in si dal duška s smehom izobčenca. Med vrstami, ki so se resno jemale, pa je prihajalo do izbruhov najraznovrstnejšega ljubosumja. Prašiču je bilo vseeno, saj ni bil družbeno ambiciozne narave, nekatere druge živali pa so pojem nečistosti imele za osebno žalitev. In povedati je treba, da je bilo v sistemu - vsaj v takšnem, kot ga je Noe razumel - najti bore malo smisla. Kaj pa je tako posebnega na parkljastih prežvekovavcih, si se spraševal. Zakaj naj bi bila kamela in zajec drugorazredni živali? Zakaj naj bi ribe delili na tiste z luskami in na one brez njih? Labod, pelikan, čaplja, smrdokavra: ali niso to eni izmed najimunitnejših predstavnikov živalstva? In vendar jim niso podelili odličja čistosti. Zakaj se je bilo treba spravljati na miši in kuščarje - ki imajo, kot si lahko mislite, že tako in tako dovolj svojih težav - in jim še bolj spodkopavati samozavest? Ko bi vsaj lahko v vsem skupaj videli kak odsev logike: ko bi nam bil vsaj Noe malce bolje pojasnil stvari. Storil pa ni nič drugega, kot da je slepo ubogal. Noe, kot vam kar naprej dopovedujejo, je bil hudo bogaboječ mož; to je bilo, glede na božjo čud, od njega še najpametneje. In vendar, ko bi slišali ihtenje školjke, turobno in zbegano tožbo jastoga, ko bi videli bridko osramočenost štorcklje, tedaj bi razumeli, da med nami nikoli več ne bo tako, kot je bilo.

In potem je bila še neka težavica. Po nekakšnem nesrečnem naključju je naši vrsti uspelo pretihotapiti na krov sedem članov. Ne le torej da smo bili slepi potniki (kar se je nekaterim zamerilo), ne le da smo bili nečisti (spričo česar so nas nekateri že začenjali gledati zviška), za nameček smo še oponašali tiste čiste in zakonite vrste, posnemajoč njihovo sveto število. Zato smo kar brž sklenili, da bomo lagali, koliko nas je, in nikoli se nismo

vsi hkrati prikazali na istem mestu. Kmalu smo odkrili, na katerih delih ladje smo bili dobrodošli in katerih naj se ogibamo.

Kakor torej vidite, je bila odprava že od vsega začetka podobna nekakšnemu klavrnemu sprevedu. Nekateri med nami so žalovali za tistimi, ki smo jih morali zapustiti, drugim se je zameril njihov manjvredni položaj, spet druge pa je, čeravno so bili v čislih spričo svojega naziva čistosti, upravičeno skrbelo zastran pečice. In da bi bila mera polna, je bila tu še Noetova družina.

Ne vem, kako bi vam to kar najrahločutneje povedal, ampak Noe ni bil ne vem kako prikupen mož. Vem, da je ta označba nekam kočljiva, saj vsi izhajate iz njega, ampak kaj hočemo, takšna je pač bila ta reč. Bil je pošast, napihnjen patriarh, ki je pol dne zabil za to, da je klečeplazil pred svojim Bogom, drugega pol pa za to, da se je znašal nad nami. Imel je tisti svoj krepelec iz gofrovine, s katerim je... no ja, nekatere živali imajo še dandanašnji kolobarje od njega. Neverjetno, kaj vse lahko stori strah. Slišal sem, da se utegnejo predstavnikom vaše vrste, če se na smrt prestrašijo, v vsega nekaj urah pobeliti lasje. Na Ladji pa so bile posledice strahu še bolj očitne. Med nami, recimo, je bil par kuščarjev, ki je že ob samem zvoku bližajočih se Noetovih gofrovinastih sandal, ki so klopotale dol po stopnicah, dejansko zamenjal barvo. Na svoje oči sem ju videl: njuna koža je zgubila svoj naravni odtenek in se zlila z ozadjem. Noe je ob njuni staji malce zastal, za kak hip ugibal, kako da je njuna staja prazna, potem pa odštorkljaj naprej. In ko so njegovi koraki zamrli, sta prestrašena plazilca polagoma spet dobila svojo običajno barvo. V popotopnih letih se je ta umetelnost izkazala za nadvse koristno zvijačo; toda vse se je začelo kot kronična reakcija na "Admirala".

Pri severnih jelenih je bila stvar bolj zapletena. Vedno so bili živčni, pa ne le iz strahu pred Noetom; šlo je za nekaj globljega. Veste, da imamo nekatere živali sposobnost jasnovidnosti? To se je posrečilo opaziti celo *vam*, po vseh teh tisočletjih, kolikor vam že razkazujemo svoje navade. "Aha, poglej," rečete, "krave na polju so posedle, se pravi, da bo deževalo." Seveda je vse skupaj precej bolj pretanjeno, še sanja se vam ne kako, in seveda gre za vse kaj drugega kot za to, da bi vam služile za poceni vremenske vetrnice. Skratka... severne jelene je mučilo nekaj globljega kot noetofobija, nekaj bolj nenavadnega kot nevihtni živci, nekaj... dolgo-ročnega. Znojili so se v svojih stajah, v obdobjih soparne vročine so živčno

rezgetali, zaganjali so se v gofrovinaste ograde, ko ni pretila nobena očitna nevarnost - se pravi nič takega, kar bi se kasneje izkazalo za nevarnost - in kadar je bil Noe, za njegove pojme, primerno zadržanega vedenja. Toda jeleni so nekaj slutili. In slutili so nekaj, o čemer tedaj nismo vedeli nič. Kakor da bi nam dopovedovali, češ, pa menda ne mislite, da je to že najhujše? Nikar se tako ne zanašajte na to. Toda karkoli je že bilo, celo jeleni niso natanko vedeli, za kaj gre. Nekaj daljnjega, velikega... nekaj iz daljne prihodnosti.

Druge nas je, iz razumljivih razlogov, precej bolj zanimala bližnja prihodnost. Z bolnimi živalmi, na primer, so vedno surovo ravnali. To ni bolniška ladja, nas je nenehno svarila gospoda; bolezen tu nima kaj iskati, še manj namišljena. Kar pa je bilo vse prej kot pravično in stvarno. Seveda nihče ni bil tako neumen, da bi se razglašal za bolnega. Malce garij, pa so te že postavili na stran, še preden si utegnili stegniti jezik za pregled. In kaj, mislite, se je tedaj zgodilo z vašo boljšo polovico? Za kakšno rabo pa naj bo petdeset odstotkov rodovitnega para? Noe pa je bil vse prej kot sentimentalnež, ki bi spodbujal užaloščenega partnerja, nad v miru odživi toliko let, kolikor mu jih je narava odmerila.

Ali če povem drugače: kaj, hudiča, pa mislite, da so Noe in njegova družina na Ladji jedli? Jedli so *nas*, jasno. Hočem reči, če se dandanašnji razgledate po živalstvu - saj menda ne mislite, da je to vse, kar je kdaj bilo, ali kako? Vse polno živali, ki so si bolj ali manj podobne, potem pa na lepem vrzel in spet cel kup živali, ki so si bolj ali manj podobne? Vem, da imate nekaj teorij, ki vse skupaj nekako pojasnjujejo - nekaj v zvezi z odvisnostjo od okolja in s podedovanimi spretnostmi ali kaj vem kaj - toda tiste nenavadne preskoke v pahljači stvarstva se da precej preprosteje pojasniti. Petino živalskih vrst je zalilo skupaj z Varadijem, kar pa se preostalih pogrešanih tiče, jih je pojedla Noetova drhal. Resno. Med nami je bil recimo par arktičnih deževnikov - nebeško lepih ptičev. Ko sta se vkrcala, sta imela marogasto, modrikasto-rjavo perje. Po nekaj mesecih sta se začela goliti. To je bilo zanju povsem običajno. Ko jima je poletno perje odpadlo, se jima je spodaj pokazalo bleščeče belo zimsko pokrivalo. Seveda nismo pluli po arktičnih vodah, zato je bilo to s tehničnega vidika nepotrebno; ampak, saj ne moreš ustaviti Narave, ali ne? No, tudi Noeta ni bilo mogoče ustaviti. Kakor hitro je videl, da se deževnika belita, je sklenil, da sta zbolela, in v nežni očetovski skrbi za zdravje preostale posadke ju je

dal skuhati, skupaj s ščepcem morske zelenjave. Bil je v mnogih pogledih nevednež, vsekakor pa vse prej kot ornitolog. Sestavili smo nekakšno peticijo in mu v njej pojasnili to in ono v zvezi z goljenjem in kar je še takšnih reči. Nazadnje je stvari vendarle sprejel na znanje. Ampak arktičnega deževnika ni bilo več.

Seveda to še ni bilo vse. Kar se Noeta in njegove familije tiče, smo bili zgolj nekakšna plavajoča samopostrežna restavracija. Tako čisti kot nečisti so jim na Ladji prišli prav; najprej južina, potem pobožnosti, to je bilo pravilo. In ne morete si predstavljati, za kakšno bogastvo divjega življenja vas je prikrajšal Noe - pravzaprav pa si lahko predstavljate, kajti natanko to počnete: predstavljate si ga v domišljiji. Za vse tiste mitske zveri, ki so si jih izsanjali vaši pesniki v preteklih stoletjih, najbrž menite, da so bile bodisi vedece izmišljene ali pa je šlo samo za panične opise živali, ki so jih po preobilnem lovskem obedu bežno videli v gozdu, ali ne? Bojim se, da je razlaga preprostejša: Noe in njegovo pleme jih je imelo za norca. Na začetku Potovanja, kot sem že rekel, je bil v naši ogradi par behemotov. Sam jih nisem bogve koliko videl, a slišal sem, da sta bila veličastni zverini. Toda na družinskem posvetu je Ham, Sem ali pa tisti, čigar ime se začinja na J, po vsem sodeč izrazil mnenje, da ob slonu in povodnem konju ne potrebuješ še behemota; in vrh tega - da bi to mnenje podprlo še praktično načelo - na dveh tako obilnih mrhovinah bi se lahko Noetova družina redila cele mesece.

Seveda se stvar ni obnesla. Že po nekaj tednih so padle prve pritožbe nad tem, da je behemot vsak dan za večerjo, zato so - zgolj zavoljo pestrosti jedilnika - žrtvovali nekaj drugih vrst. Tu in tam je dal kdo vedeti, da ga gloda slaba vest zastran gomače gospodarnosti, a povem vam: ob koncu potovanja je ostalo še precej nasoljenega behemota.

Salamandru se je godilo enako. Se pravi, pravemu, zaresnemu salamandru, ne pa tisti komaj kaj zanimivi živali, ki jo še zmeraj tako imenujete; naš salamander je namreč živel v ognju. Bil je edinstvena žival, tu ni kaj; in vendar je Ham ali Sem ali tisti drugi kar naprej dokazoval, da je za leseno ladjo prehudò tveganje, in tako so morali oditi oba salamandra in obe ognjišči, v katerih sta prebivala. Oditi je moral tudi karbunkel, in sicer samo zaradi neke bedaste štorije, ki jo je Hamova žena slišala o njem, namreč, da v lobanji skriva dragocen dragulj. Tale Hamova žena je bila namreč precej gizdave sorte. Zgrabili so torej enega karbunkla in mu

odrobili glavo; razčesnili so mu lobanjo in seveda ničesar niso našli. Mogoče pa dragulji rasejo samo v glavah samic, se je nato domislila Hamova žena. In so odprli še drugega, bera pa je bila enaka kot pri prvem.

Tole, kar imam povedati zdajle, vam bom povedal nekam nerad; in vendar mislim, da je treba izreči. Včasih se nam je dozdevalo, da je za vsem tem nenehnim klanjem nekakšen sistem. Seveda je bilo precej več eksperimentiranja, kot je bilo z vidika prehranjevanja potrebno - precej precej več. In za nameček so imele nekatere živalske vrste, ki so jih zaklali, le malo užitnega na sebi. Še več, galebi so včasih pripovedovali, da so videli, kako so s krme odmetavali mrhovino, ki se je je na kosteh držalo še več kot preveč mesa. Začeli smo torej sumiti, da Noe in njegovo pleme nekaterih živali kratko malo ne prenašajo, samo zato, ker so pač to, kar so. Bazilisk, recimo, je zelo zgodaj letel čez krov. Že res, da ni bil bogve kako prijeten na pogled, a v dolžnost si štejem zabeležiti, da je bilo pod tistimi luskinami bore malo mesovja in da ptič takrat nikakor ni bil bolan.

In res, ko smo se po tem dogodku ozrli na vse skup, smo zasledili nekakšen vzorec, in ta vzorec se je začel prav z baziliskom. Seveda nikoli niste nobenega videli. Toda če ga opišem kot štirinožnega petelina s kačjim repom in rečem, da ni nič kaj prijazno gledal in da je izvalil nakazno jajce, za katerega je potem zaposlil krastačo, da ga je dolegla, vam bo jasno, da ni bil najbolj očarljiva žival na Ladji. In vendar je imel svoje pravice kakor vsakdo drug, ali ne? Po bazilisku je bil na vrsti grifon; po grifonu sfinga; po sfingi krilati konj. Ste mogoče mislili, da so bile vse te zveri zgolj pisane izmišljije? Kje pa! In ali vidite, kaj so imele skupnega? Vse so bile križanci. Mislimo, da je bil Sem tisti - ali pa je bil nemara kar Noe sam - ki si je zapičil v glavo čistost vrst. Zanj to seveda ni veljalo, in kot smo pravili drug drugemu, samo Noeta in njegovo ženo ti je bilo treba pogledati, ali pa njune tri sinove in njihove tri žene, pa ti je bilo jasno, v kakšno genetsko godljo se bo izrodilo človeštvo. Zakaj so potem postali tako občutljivi na mešance?

Najbolj žalosten pa je bil primer s samorogom. Ta zadeva nas je potrla za cele mesece. Seveda so se takoj, kakor vedno, raznesle razne umazane govornice - da je Hamova žena rabila njegov rog za nečedne namene - spremljala pa jih je običajna klevetniška kampanja glede njegovega značaja, ki so jo sprožile oblasti; a to nam je vse skupaj samo še huje priskutilo. Neizpodbitno dejstvo je, da je bil Noe ljubosumen; samoroga

smo vsi občudovali, in tega ni mogel prenesti. Noe - čemu le vam ne bi odkril resnice? - je bil jeznorit, smrdljiv, nezanesljiv, zavisten in strahopetljiv človek. Še mornar ni bil prida: kadar se je morje razbesnelo, se je zavlekel v svojo kajuto, se vrgel na svojo gofrovinoasto posteljo in jo zapustil samo za toliko, da je izbruhal želodčno vsebino v svoj gofrovinasti umivalnik; tiste smrdljive hlape si lahko vohal čez vso palubo. Samorog pa je bil, nasprotno, močan, pošten, neustrašen, brezhibno negovan in pomorščak, ki ni vedel, kaj je morska bolezen. Nekoč se je Hamova žena v viharju opotekla k ograji in že je kazalo, da po padla čez krov.

Samorog - ki je spričo splošne priljubljenosti užival posebne privilegije in se je lahko sprehajal po palubi - je odgalopiral k njej, zabodel rog skozi njen plašč in ga pribil na pod. In kaj je dobil v zahvalo za svoje junaštvo? To, da so ga Noetovi na neko splavno nedeljo poveznili v kozico. To vam lahko jamčim. Osebnost sem govoril s poštnim sokolom, ki je dostavil še topel lonec na Semovo barko.

Ni mi treba verjeti, jasno; toda kaj o tem pravijo vaši lastni arhivi? Vzemimo samo štorijo o Noetovi nagoti - se spomnite? Zgodilo pa se je to po izkrcanju. Noe je bil takrat seveda še bolj zadovoljen s sabo kot dotlej - rešil je človeštvo, zagotovil si je potomstvo za svojo dinastijo, Bog mu je dal formalno zavezo - in sklenil je, da bo kar se da lagodno preživel zadnjih tristo petdeset let svojega življenja. Ustanovil je vas (ki ji vi pravite Arguri), nižje na gorskem pobočju, in preživel je dneve tako, da si je zase izmišljeval nova odličja in okrasja: Sveti Vitez Viharnik, Veliki Poglavar vetrov in tako naprej. Vaše sveto spisje vas uči, da je na svojem posestvu zasadil vinograd. Ha! Še tak trdodučnež bo zlahka spregledal ta nedolžni evfemizem: vseskozi je bil pijan ko čep. Neke noči, po še posebej naporni pijanki, se mu je posrečilo le še sleči se, potem pa se je zvrnil po tleh spalnice - nič neobičajnega. Ravno takrat so mimo njegovega "šotora" (za njihove palače so še vedno uporabljali stari, sentimentalni puščavski izraz) prišli Ham in njegova brata, pa so zavili vanj pogledat, ali si ni njihov alkoholični oče kaj naredil. Ham je vstopil v spalnico in... no ja, pogled na nagega, debelih šeststo petdeset let starega dedca, ležečega na tleh in na smrt pijanega, ni ravno prelesten. Ham je storil, kar sta velevali spodobnost in sinovska dolžnost: ukazal je bratoma, naj očeta pokrijeta. V znak spoštovanja - čeravno je običaj že tedaj prihajal iz rabe - sta Sem in tisti tretji, čigar ime se začinja na J, v sobo vstopila ritenski in nekako jima je

uspelo, da sta ga spravila v posteljo, ne da bi jima pogled ušel na rodilne organe, ob katerih vaš rod bogve zakaj toliko zardeva. Skratka, pobožno in nasploh častivredno dejanje, boste rekli. In kaj je storil Noe, ko se je prebudil z enim izmed tistih kljuvajočih, mladovinskih mačkov? Prekletel je sina, ki ga je našel, in izdal odlok, po katerem so vsi Hamovi otroci morali služiti v družinah bratov, ki sta ritensko stopila v njegovo spalnico. Kje je tu smisel? Že vidim, kako si to razlagate: razsodnost mu je vzela pijača, zato ga moramo pomilovati, ne pa obsojati. No ja, mogoče. Omenil pa bi še tole: *mi* smo ga poznali že na Ladji.

Bil je stasit možakar, tale Noe - velik nekako tako kot gorila, čeravno se tu vsaka podobnost konča. Kapitan flotilje - nekje sredi Potovanja se je povišal v admiral - je bil star, zanikrn stvor, nemarnih gibov in malo-brižen do osebne čistoče. Niti tega ni znal, da bi mu dlaka poganjala - razen okrog obraza - ostale dele telesa pa si je pokrival s kožami drugih vrst. Postavite ga zraven gorile, pa vam bo precej jasno, katero bitje prekaša drugo: tisto z očarljivimi gibi, s silno močjo in z nagonom po trebljenju uši. Na Ladji smo si nenehno razbijali glavo z uganko, kako da je Bog za svojega varovanca izmed vseh dosti bolj zaslužnih kandidatov izbral ravno človeka. Druge vrste bi mu bile neprimerno bolj zveste. Če bi izbral gorilo, bi ne bilo niti za pol toliko nepokorščine, se mi zdi - predvsem pa tudi nobene potrebe za Potop.

In kako je ta tip smrdel... Mokro krzno, s katerim je poraslo bitje, ki se ponaša s svojo negovanostjo, je eno; premočena, od soli strjena kožuhovina, ki nemarno visi z vratu zanemarjenega bitja, kateremu pravzaprav sploh ne pripada, pa je čisto nekaj drugega. Tudi ko so prišli mirnejši časi, se stari Noe menda nikakor ni hotel posušiti (poročam pač to, kar so povedali ptiči, in ptičem se lahko zaupa). Vlago in nevihto je vlačil s seboj naokoli kot kakšno slabo vest ali kot obljubo še slabšega vremena.

Na Potovanju pa so nate prežale še druge nevarnosti, ne le ta, da te bodo predelali v južino. Vzemimo za primer našo vrsto. Potem ko smo se vkrčali in srečno odrinili, smo si bili še kar všeč. To pa je bilo, da ne bo nesporazuma, v tistih davnih dneh, ko še ni bilo sledu o imenitnih injekcijskih brizgalkah, napolnjenih z raztopino karbolne kisline in alkohola, pa o kreozotu in kovinskih naftanatih, pa o pentaklorfenolu in benzenu, in o paradiklorbenzenu in ortodiklorobenzenu. K sreči nismo naleteli na družino clerid, ali na črve pediculoide, ali na parazitske ose iz družine

braconid. Toda kljub temu smo imeli sovražnika, in sicer neverjetno potrpežljivega: čas. Kaj če je bil čas tisti, ki je od nas terjal neizogibne spremembe?

Bil nam je kot nekakšno resno opozorilo, tisti dan, ko smo videli, da se čas in narava dogajata našemu bratrancu, *xestobium rufo-villosum* imenovanemu. To je povzročilo dokajšnjo paniko. Bilo je že proti koncu Potovanja, v mirnejših časih, ko smo samo še odsedali dneve in čakali na božjo voljo. Sredi noči, potem ko se je na Ladji vse umirilo in potihnilo in ko je bila tišina tako nenavadno globoka, da so vse živali nehote otrpnile in ji prisluhnile ter jo tako samo še poglobile, smo na svojo osuplost zaslišali tiktakanje *xestobiuma rufo-villosuma*. Štiri ali pet ostrik klikov, nato premor, in potem oddaljen odgovor. Mi, ponižni, neopazni, prezrti, vendar razumni *anobii domesticci* nismo mogli verjeti svojim ušesom. Da jajčece postane ličinka, ličinka buba in buba žuželka, je železen zakon našega sveta: zabubljenje samo po sebi ni prav nič graje vredno. Toda da bodo naši bratrance, ki so se preobrazili v odrasle, za to, da bi oglaševali svoje ljubavne namene, od vseh trenutkov, kar jih je, izbrali prav tega, je bilo naravnost neverjetno. Bili smo tu, sredi pogubnega morja, vsak dan znova nam je grozilo dokončno iztrebljenje, za *xestobie rufo-villosume* pa je bilo edino, s čimer so si belili glave, seks. Najbrž je šlo za nekakšen nevrotski odziv na strah pred poginom ali kaj takšnega. Ampak kljub vsemu...

Eden izmed Noetovih sinov je prišel pogledat, odkod ves ta hrup, medtem ko so naši bedasti bratrance, brezupno vdani svoji erotični propagandi, nabijali s čeljustmi ob stene svojih jazbin. K sreči "admiralov" potomec ni kaj dosti vedel o živalstvu, ki jim je bilo zaupano, in je imel tisto šifrirano klikanje za pokljanje ladijskega tramovja. Kmalu se je spet vzdignil veter, in *xestobii rufo-villosi* so se lahko varno zmenili za svoje randevuje. Toda posledica vse zadeve je bila, da smo drugi postali precej bolj previdni. *Anobii domesticci* so s sedmimi glasovi proti enemu odločili, da se bomo zabubljevali šele po Izkrancju.

Povedati je treba, da se Noe kot mornar ni kaj prida izkazal, pa najsi je sijalo sonce ali deževalo. Izbran je bil zaradi svojega pobožnjaštva, ne pa navigacijskih spretnosti. V nevihtah je bil prava beda, pa tudi na mirnem morju ni kaj dosti bolj blestel. In kako naj bi jaz o tem presojal? Vidite, spet poročam samo tisto, kar so povedale ptice - ptice, ki lahko po cele tedne ostajajo v zraku, ptice, ki znajo najti pot z enega konca planeta na

drugega, z navigacijskim sistemom, ki je popolnejši od vseh, ki jih je izumila vaša vrsta. In prav ptice so povedale, da Noe ni imel pojma, kaj počne - samo gobezdanje in molitev sta ga bila.

Sploh pa njegovo delo ni bilo bogve kako težavno, ali ne? Med viharjem je moral preživeti tako, da je bežal iz najhujše ujme; in v lepem vremenu je moral poskrbeti za to, da nismo zašli z začrtane poti tako zelo, da bi se izkrcali v kakšni nenaseljeni Sahari. Najboljše, kar lahko o Noetu rečemo, je, da je preživel ujmo (četudi se mu skoraj ni bilo treba meniti za čeri in obale, kar mu je vse skupaj precej olajšalo) in da se potem, ko je vodovje kočno upadlo, nismo pomotoma znašli sredi kakšnega velikanskega oceana. Če bi se še to zgodilo, pojma nimam, koliko časa bi še preživeli na morju.

Ptice so Noetu seveda ponudile svoje znanje - a bil je preponosen. Dal jim je samo nekaj preprostih izvidniških nalog - da so prežale na razne trombe in vrtince - za njihove resnične spretnosti pa se ni menil. Vrh tega jih je nekaj vrst poslal v smrt, ker jim je v najhujšem viharju velel, naj gredo na vrh, čeravno niso bile za to ustrezno opremljene. Ko je Noe poslal tisto žvrgolečo gos v devet boforov (vreščanje te ptice je šlo zares na živce, še posebej, če si hotel zaspati), se je namesto nje prostovoljno javil viharški strakoš. Toda njegova ponudba je bila zavrnjena - in to je bil tudi konec žvrgoleče gosi.

Že prav, že prav, Noe je imel tudi svoje vrline. Že to, da je znal preživeti - pa ne mislim le na Potovanje. Razvozlal je recimo skrivnost dolgega življenja, ki pa je vaša vrsta ni ohranila. Vsekakor pa je bil neprijeten možakar. Ste vedeli, da je nekoč dal vleči osla pod gredljem? Je to v vaših arhivih? Bilo je leta drugega, ko so se pravila nekoliko ublažila in so se izbrani potniki smeli mešati med sabo. No, in Noe je zalotil osla, ki se je ravno nakanił zavihteti na kobilo. To ga je zares razkačilo in besno je odlomastil proč, trobeč nekaj o tem, da takšna združitev ne more dati nič dobrega - kar je lepo potrjevalo našo teorijo o njegovi grozi pred križanjem vrst - nazadnje pa pribil, da bo dal svarilen zgled. In so živali zvezali kopita, jo vrgli čez krov in jo v razbesnelem morju zvezali pod gredelj in na oni stran ven. Večina nas je njegovo ravnanje pripisala seksualni nevoščljivosti, kaj pa drugega. Pri vsem tem pa je bilo še najboljše to, kako je osel vse skupaj prenesel. Ti tipčki se zares spoznajo na vzdržljivost! Ko so ga potegnili čez ograjo, je bil v strahotnem stanju. Njegova uboga stara

uhlja sta bila kakor dva šopa muljaste morske trave, rep pa kakor kos namočene vrvi, in nekaj drugih živali, ki že dotlej niso bile preveč mahnjene na Noeta, ga je obstopilo in mislim, da je bila koza tista, ki ga narahlo sunila v bok, da bi videla, ali je še živ - osel pa je odprl eno oko, z njim obletel krog zaskrbljenih gobcev in rekel: "Zdaj vem, kako je, če si tju lenj." Ni slabo glede na okoliščine, kaj? Toda vedeti morate, da je le malo manjkalo, pa bi bili zgubili še eno živalsko vrsto.

Sicer pa mislim, da Noe ni bil prav za vse kriv. Hočem reči, tisti njegov Bog je bil zares nekam težaški idol. Noe se sploh ni upal ničesar lotiti, ne da bi se najprej vprašal, kaj neki si bo o tem mislil On. To pa ni ničemur podobno. Nenehno se ozirati čez ramo in iskati odobravanje - to kratko malo ni odraslo, ali ne? In Noe se seveda ni mogel zgovarjati na mladost; bil je star že čez šeststo let, kakor to pač računa vaša vrsta. In od šeststoletnika bi človek pričakoval nekaj umske gibkosti, nekaj zmožnosti, da ugleda obe plati vprašanja. Nič od tega. Vzemite samo gradnjo Ladje. Kaj naredi? Zgradi jo iz gofrovine. *Gofrovine*? Celo Sem je temu nasprotno, ampak ne, tako je hotel On in tako je moralo biti. Dejstvo, da v bližini ni bilo najti kaj prida gofrovega lesa, je bilo potisnjeno na stranski tir. Držal se je pač napotkov svojega idola; toda četudi; kdorkoli se vsaj malo spozna na les - in jaz o teh zadevah že lahko govorim kolikor toliko poznavalsko - bi mu lahko povedal, da bi se vsaj dva ducata lesov za te namene obneslo enako dobro, če že ne bolje; in povrh vsega je že sama zamisel, izdelati vse ladijske dele iz ene same vrste lesa, povsem bedasta. Gradivo moraš pač izbirati glede na nalogo, ki mu je namenjena; to ve vsakdo. No ja, tak je bil pač tisti vaš stari Noe - nobene živahnosti v glavi... zmeraj videl samo eno plat stvari. Kopalniška oprema iz gofrovine - kdo je že videl kaj takega?

In vse to zaradi tistega njegovega idola, kot sem že rekel.

Kaj si bo Bog mislil? Zmeraj je valjal to vprašanje na ustnicah.

Bilo je nekaj zloveščega na tej njegovi predanosti Bogu, srh zbujačočega, če veste, kaj mislim. Po drugi strani pa je seveda prav dobro vedel, kje mu je najbolje poslano; in če si takole izbran za varovanca in edinega preživelca in vrh tega veš, da bo tvoj rod edini, ki bo naselil zemljo, potem najbrž ni čudno, da se ti glava nenehno čez ramo ozira, ali ne? Kar se njegovih sinov tiče - Hama, Sema in še onega tretjega, čigar ime se začenja

na J - to prav gotovo ni ne vem kako dobro vplivalo na njihov ego. Takole šopiriti se gor in dol po krovu kot kakšna kraljevska družina...

Vidite, rad bi, da bi si bili glede nečesa na jasnem. Tale zadeva z Ladjo. Najbrž še vedno mislite, da je bil Noe, ne glede na vse njegove hibe, nekakšen zgodnji konservator, da je zbiral živali, ker ni hotel, da bi izumrle, ker ne bi prenesel, da bi nikdar več ne mogel ugledati žirafe, skratka, da je to delal za *nas*. Resnica je bila daleč od tega. Zbral nas je zato, ker mu je tako naročil njegov idol, nekaj pa tudi iz svojih sebičnih nagibov, celo cinizma. *Hotel je namreč imeti kaj za pod zob, potem ko bi se Povodenj unesla*. Za večino povrtin, verjemite mi, je bilo pet let in pol pod vodo dovolj, da so nehale uspevati; rasel je samo še riž. In tako nas je večina vedela, da smo v Noetovih očeh samo še bodoče južine na dveh, štirih ali več nogah. Če ne zdaj, pa kasneje; če že ne mi, pa naši potomci. To pa ni ravno prijeten občutek, lahko si predstavljate. In tako je na Noetovi ladji vladalo ozračje paranoje in strahu. Kdo izmed nas bo naslednji na vrsti? Recimo, da se ti danes ni posrečilo očarati Hamove žene: do jutrišnjega večera boš lahko že frikasee. Takšne vrste negotovost pa lahko povzroča kar najbolj nenavadno vedenje. Spominjam se, kako so ujeli dva leminga, ki sta jo mahala prodi robu ladje - rekla sta, da sta hotela enkrat za vselej opraviti s to negotovostjo, tako neznosna jima je bila. A Sem ju je ujel še ravno pravi čas in ju zaklenil v zabojo. In pozneje je pogosto, kadar se je dolgočasil, odpiral pokrov tistega zaboja in mahljal s svojim velikim nožem po notranjosti. Tako si je namreč on predstavljal šalo. Toda če to ni zatravmiralo cele vrste, me naj vrag pobere.

In seveda, kakor hitro je bilo Potovanja konec, je Bog Noetove obredne pravice uradno požegnal. Plačilo za vso to pokorščino je bilo pač dovoljne, da sme vse do konca svojih dni jesti karkoli od nas. Vse skupaj je bil del nekakšnega sporazuma oziroma zaveze, ki si ga je parček našušmaril med sabo. Precej za lase privlečen sporazum, če mene vprašate. Navsezadnje se je moral Bog, potem ko je z zemlje odstranil vse druge, hočeš nočeš zadovoljiti z edino družino častilcev, ki mu je še preostala, ali ne? In ni mogel reči, Ne, tudi vi niste dovolj na višini. Noetu se je najbrž posvetilo, da je Boga stisnil v kot (kakšno priznanje poraza, če bi potem, ko je s povodnjo zalil zemljo, zavrgel svojo Prvo Družino!), in menili smo, da bi nas pojedel v vsakem primeru, s sporazumom ali brez. Ta tako imenovana zaveza nam ni prinašala prav ničesar - razen smrtne obsodbe.

O, pač, nekakšno mrvico smo le dobili: Noe in njegova tolpa niso smeli jesti nobenih brejih samic. Luknja v zakonu torej, katere nasledek je bila določena mrzlična dejavnost v okolici nasledle Ladje, pa tudi nekateri čudni psihološki stranski učinki. Namreč, ali ste že kdaj pomislili, odkod izvira histerična nosečnost?

To pa me spominja na tisto zadevo s Hamovo ženo. Rekli so, da gre samo za čenče, a videli boste, odkod so utegnile te čenče izvirati. Hamova žena ni bila nabolj priljubljena oseba na Ladji; in izgubo bolniške ladje, kot sem že rekel, so na splošno pripisovali prav njej. Bila je še vedno močno privlačna - ob Potopu jih je štela komaj okoli stopetdeset - zato pa tudi svojeglava in vzkipljiva. Ubogega Hama je nedvomno imela za copato. Dejstva pa so bila takale. Ham in njegova žena sta imela dva otroka - se pravi dva moška otroka, tako so jih namreč šteli - Kuš in Mišraim jima je bilo ime. Potem sta dobila še tretjega sina, Puta, ki se je rodil na Ladji, in še četrtega, Kanaana, ki je prišel na svet po Izkrancju. Noe in njegova žena sta imela temne lase in rjave oči; tako tudi Ham in njegova žena; in navsezadnje tudi Sem in Varadi in tisti, čigar ime se začenja na J. In vsi Semovi in Varadijevi in tistega otroci, čigar ime se začenja na J, so imeli temne lase in rjave oči. Enako tudi Kuš pa Mišraim in Kanaan. Toda Put, tisti, ki se je na Ladji rodil, je imel rdeče lase. Rdeče lase in zelene oči. To so ta dejstva.

Na tem mestu zapuščamo varen pristan dejstev in se podajamo na odprto morje čenč (tako, mimogrede rečeno, je namreč govoril Noe). Sam nisem bil na Hamovi barki, zato samo sporočam, povsem nepristransko, novice, ki so jih prinesle ptice. Bili sta dve poglavitni zgodbi, in sami se odločite, kateri boste verjeli. Se spominjate primera tistega rokodelca, ki si je na ladji z živežem izdolbel skrivno luknjo? No, rečeno je bilo - čeravno ne tudi uradno potrjeno - da so takrat, ko so preiskali prostore Hamove žene, odkrili predelek, za katerega nihče ni bil vedel. Na načrtih nikakor ni bil označen. Hamova žena je zanikala, da bi karkoli vedela o njem, čeprav so v njem menda našli njeno spodnjo majico iz jakove kože, obešeno na klin, in so med prizadevno preiskavo tal odkrili več rusih dlak, zataknjenih med deske.

Druga zgodba - ki jo prav tako predajam brez komentarja - se dotika bolj kočljivih reči, toda ker neposredno zadeva precejšen odstotek vašega rodu, sem prisiljen iti do konca. Na krovu Hamove ladje se je peljal par

opic, nenavadno lepih in uglajenih. Bili sta vsekakor visoko inteligentni, brezhibno vzgojeni in z živahno mimiko na obrazih, ki sta imela, skoraj prisegli bi lahko, vsak hip spregovoriti. Imeli pa sta tudi košato rdečo dlako in zelene oči. Ne, njuna vrsta ne živi več; ni preživela Potovanja, okoliščin, ki so spremljale njuno smrt na krovu, pa nikdar niso povsem do kraja raziskali. Bilo je nekaj v zvezi z odpadlim jadrnikom... Toda kakšno nenavadno naključje, smo vselej ponavljali, da ti takle odpadli jadrnik pobije kar oba predstavnika tako okretne vrste na mah.

Javna razlaga je šla seveda čisto drugače. Nobenih skrivnih predelkov ni bilo. Nobenega mešanja ras. Jadrnik, ki je ubil opici, je bil ogromen in je obenem z njima pospravil še škrlatno pižmovko, dva pritlikava noja in par ploskorepih mravljinčarjev. Nenavadna Putova obarvanost je bila znamenje od Boga - a kaj je le-to pomenilo, je bilo tiste čase še onkraj človekove dojemljivosti. Pozneje pa se je njegov pomen pojasnil: bilo je znamenje, da se je Potovanje prevesilo v svojo drugo polovico. Zatorej je bil Put blagoslovljen otrok, ne pa povod za vznemirjenje in kaznovanje. Sam Noe pa je takole oznanil. V sanjah ga je obiskal Bog in mu zaukazal, naj odvrne roko od sina, in Noe, pravičen kot je bil, in kot je poudaril, je tako tudi storil.

Ni mi treba še posebej razlagati, da so bile živali precej dvojih misli glede tega, čemu naj verjamejo. Sesalci, recimo, niso bili voljni sprejeti domneve, da bi se tisti rdečedlaki, zelenooki opičji samec lahko zapletel v mesene odnose s Hamovo ženo. In čeprav, kot je znano, še za najbližjega prijatelja nikdar ne moremo zanesljivo vedeti, kaj se skriva v njegovem srcu, so bili sesalci pripravljeni priseči na ves svoj sesalski rod, da bi se kaj takega nikoli ne moglo zgoditi. Opičjega samca da predobro poznajo, so zatrjevali, in so lahko porok za njegova visoka merila osebne čistote. Bil je celo, so namigovali, kanček snoba. In recimo - samo za primer - da si je za spremembo zaželel kaj bolj grobega; ampak če je tako, bi si bil lahko dobil primerke, ki so bili neprimerno bolj poželjenja vredni kot Hamova žena. Zakaj, recimo, ne ene izmed tistih lepuškastih žoltorepih opičk, ki so šle z vsakim za pest zmečkanih muškatnih oreškov?

Tu pa je mojih razkritij skorajda že konec. Razumeti morate, da sem se zanje odločil iz prijateljskih nagibov. Če se vam zdi, da sem zdratarski, je to najbrž zato, ker je vaša vrsta - upam, da mi to ne boste šteli v zlo - tako brezupno dogmatska. Verjamete pač tisto, kar hočete verjeti, in potem še

kar naprej verjamete. No ja, seveda, in povrh vsega imate vsi v sebi Noetove gene. Temu gre nedvomno pripisati dejstvo, da ste pogosto prav nenavadno neradovedni. V zvezi s svojo najzgodnejšo zgodovino, recimo, si nikoli ne zastavite tegale vprašanja: Kaj se je zgodilo s tistim "vranom"?

Ko je Ladja pristala na vrhu gore (bilo je seveda malce bolj zapleteno, kot se zdi, vendar homo podrobnosti izpustili), je Noe odposlal vrana in goloba, da bi videl, "ali so vode odtekle z zemlje". V različici, ki ste jo dobili vi, je imel vran precej neznatno vlogo: iz nje lahko sklepate, da se je samo spreletaval sem ter tja, ne da bi bil kaj prida opravil. Pač pa so kot pravo junaštvo opisane tiste tri golobove odprave. Solze nam silijo v oči, ko beremo, da ne najde odpočivališča svojemu stopalu - in poskočimo od veselja, ko se vrne na Ladjo z oljčno vejico v kljunčku. Tega ptiča ste povsem razumljivo povzdignili v nekakšno simbolno vrednoto. Zato samo tole: vran je zmeraj trdil, da je *on* našel tisto oljko; da je *on* prinesel vejico z nje na Ladjo; vendar da je Noe sklenil, da je "primernejše" reči, da jo je golob odkril. Kar se mene tiče, sem vedno verjel vrano, ki je bil povrh vsega precej močnejši v zraku kot golob; in bilo je čisto Noetu podobno (spet se je zgledoval po tistem svojem Bogu), da je zakuhal zdrabo med živalmi. Mednje je namreč raztrosil govornice, da je vran, namesto da bi se čim prej vrnil z dokazom s kopnega, marodiral in da so ga zalotili (čigave oči neki? še celo golob, ki je lahko letal naokoli, bi se osramotil s takšno kleveto), kako se preobjeda z mrhovino. Vran, tega skoraj ni treba posebej omenjati, se je spričo tega brzopletega popravka zgodovine počutil prizadetega in izdanega, in pravijo - tisti, ki imajo boljše uho kot jaz - da je še dandanašnji v njegovem žalobnem krakanju slišati primes tistega globokega razočaranja. Pač pa se je golob, kakor hitro smo se izkrcali, začel oglašati naravnost neznosno bahavo. Kakor da bi se že videl na poštah znamkah in pisemskih glavah.

Preden so spustili mostičke, je "admiral" nagovoril živali na svoji Ladji, njegove besede pa so prenesli tudi nam na drugih ladjah. Zahvalil se nam je za sodelovanje, se opravičil za občasno pičlost obrokov in nam obljubil, da bo glede na to, da smo se vsi držali svoje plati pogodbe, na prihodnjih pogajanjih z Bogom za nas skušal iztržiti najboljši *quidproquo*. Nekateri med nami smo se ob tem rahlo dvomeče zasmeli; še predobro so nam bili namreč v spominu tisti osel, ki so ga vlekli pod gredljem, izguba bolniške ladje, iztrebljevalna politika do križancev in smrt samoroga... Jasno nam je

bilo, da Noe glumi božička samo zato, ker je slutil, kaj bo vsaka količkaj prisebna žival storila, kakor hitro bo stopila na kopno: ucvrla jo v najbližje gozdove in hribe. Očitno nas je skušal premamiti, da bi ostali v bližini njegove Nove palače, katere postavitve je v isti sapi oznanil. Med ugodnostmi, ki jih je obljubljal živalim, sta bili zastonj voda in dodatna krma v hudih zimah. Očitno se je na smrt bal, da se mu bo mesna hrana, ki se je je bil na Ladji navadil, izmuznila, in sicer tako naglo, kot jo bo nosilo njenih par, ali dva, ali kolikor pač že nog, in da bo njegova familija spet prisiljena natepavati jagode in oreške. Začuda so nekatere živali njegovo ponudbo imele za pošteno: navsezadnje, so menile, nas ne bo jedel kar vsevprek, ampak bo najbrž odbiral stare in bolne. Tako so nekatere - pa ne najpametnejše, to je že treba povedati - ostale pri njem in čakale, da bo Palača sezidana in se bo voda točila kot vino. Prašiči, govedo, ovce, nekatere izmed bolj zabitih koz, piščanci... Posvarili smo jih, oziroma vsaj poskušali smo jih. Zbadali smo jih, mrmraje: "Na žaru ali v loncu?", a vse zaman.

Kot sem že rekel, niso se ravno bleščali od bistrumnosti, in najbrž so se bali vrniti se v divjino; odraščali so v odvisnosti od svoje ječe in svojega ječarja. Kaj se bo zgodilo v teku naslednjih nekaj rodov, ni bilo težko napovedati: postali so samo še sence svojega nekdanjega jaza. Prašiči in ovce, ki jih danes vidite štokljati naokrog, so zombiji v primerjavi z njihovimi živahnimi predniki z Ladje. Povsem so jih izpraznili. In nekateri med njimi, puran recimo, morajo prenašati še nadaljna poniževanja, ko jih znova nadevajo - preden jih spečejo ali skuhajo.

In seveda, kaj je pravzaprav Noe izvlekel iz svoje slavne Izkrcevalne pogodbe z Bogom? Kaj je dobil v zameno za žrtve in zvestobo njegovega rodu (če pustimo ob strani precej večje žrtve živalstva)? Bog je rekel - kakor je Noe tolmačil njegove besede, tolmačil pa jih je seveda najlepše, kot se je dalo - da obljublja, da ne bo poslal še enega Potopa in da nam bo v znamenje svojih dobrih namenov napravil mavrico. Mavrico! Ha! Že res, da je lepa ta reč, in ob prvi, ki nam jo je naredil, nekakšnem polkrogu prelivajočih se barv, z blejšim dvojčkom poleg sebe, ki je sijal na indigovem nebu, je vsekakor marsikdo izmed nas vzdignil pogled iznad paše. Lahko si celo videl njeno sporočilo: dež je, čeravno nerad, odstopil svoje mesto soncu, in ta sijajni simbol nas naj bi vedno znova opominjal, da ne misli deževati v nedogled in se spremeniti v povodenj. Toda kljub temu.

© 2004 by the author. All rights reserved. This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Saj ni bila takšna reč, tale mavrica. In ali je bila sodno izterljiva? Kar spravite jo na sodišče, če jo morete.

Bolj prebrisane živali so Noetovo gostoljubno ponudbo spregledale; podvzvale so se v hribe in gozdove, zanašajoč se na svoje spretnosti pridobivanja vode in zimske krme. Severna jelena, ni nam ušlo izpred oči, sta bila med prvimi, ki sta jo popihala od "admirala" in vseh njegovih bodočih potomcev, noseč s seboj svoje tajinstvene zle slutnje. Mimogrede, pobegle živali - nehvaležne izdajalke, kot je menil Noe - imate upravičeno za plemenitejše vrste. Ali je lahko prašič plemenit? Ovca? Piščanec? Ko bi samo videli samoroga... To je bil še en sporen vidik Noetovega sklepnega nagovora tistim, ki so se še vedno motovili ob robu njegove ograde. Rekel je, da nam je Bog, s tem, da nam je poslal mavrico, pravzaprav obljubil, da bo odslej zakladnica zemeljskih čudežev vedno polna. Jasen namig, če sem sploh kdaj katerega slišal, na ducate tistih nekdanjih čudes, ki so za časa Potovanja zleteli čez krov Noetovih ladij ali pa zginili v trebuhih njegovih domačih. Mavrica namesto samoroga? Zakaj pa ni Bog rajši kar samoroga obnovil? Nam živalim bi bilo bolj všeč to kot pa tisti veličastni namig na nebu, ki je povelečeval božjo velikodušnost vsakič, ko je nehalo deževati.

Izkranje, kot sem vam menda že povedal, ni bilo kaj prida lažje kot vkrcanje. Tudi med izbranimi vrstami je bilo namreč žal nekaj ovaduhov, tako da ni bilo govora o tem, da bi Noe kratko malo spustil mostičke in zaklical: "Pa srečno!" Vsaka žival, preden so jo odpustili, je morala skozi natančno telesno preiskavo; nekatere so celo potunkali v čebre z vodo, ki je smrdela po katranu. Več samic se je pritožilo, da so se morale podvreči Semovim internističnim preiskavam. Odkrili so kar nekaj slepih potnikov: nekaj bolj izstopajočih hroščev, nekaj podgan, ki so se na Potovanju brez pameti basale s hrano in se tako preveč zredile, in celo kačo ali dve. Mi smo prišli ven - to zdaj najbrž ni več skrivnost - v izvotljeni konici ovnovega roga. To je bila velika, uporna, prekucuška žival, s katero smo zadnja tri leta na morju načrtno utrjevali prijateljstvo. Do Noeta ni čutila nobenega spoštovanja in je bila naravnost srečna, da ga je lahko ob izkrcanju potegnila za nos.

Ko nas je sedmerica priplezala iz tistega ovnovega roga, smo bili čisto iz sebe od veselja. Preživeli smo! Vtihtapili smo se na ladjo, preživeli in ubežali - ne da bi bili sklenili kakršnokoli sumljivo pogodbo bodisi z

Bogom ali z Noetom. Nam samim je uspelo! Ob tem smo se kot vrsta čutili oplemenitene.

Nemara se vam bo to zdelo komično, ampak res je: čutili smo se oplemenitene. To Potovanje, vidite, nas je marsičesa naučilo, poglavitno pa je bilo tole: da je človek v primerjavi z živalmi dokaj nerazvita vrsta. Saj ne da bi zanikali vašo bistroumnost in možnosti, ki jih imate obilo, še malo ne; le to je, da ste za zdaj šele na prvi stopnički razvoja. Mi, recimo, smo vedno mi; to pomeni biti razvit. Smo, kar smo, in vemo, kaj to je. Od mačke najbrž ne pričakujete, da bo na lepem začela lajati, ali ne, in od prašiča, da bo začel mukati? Toda ravno to je tisto, kar lahko tisti, ki smo potovali na Ladji, po vsem, kar smo doživeli, pričakujemo od vaše vrste. Enkrat lajate, drugič mijavkate; enkrat hočete biti divji, drugič spet krotki. Ob Noetu nikdar nismo vedeli, pri čem smo - razen tedaj, ko smo vedeli, da ne vemo, pri čem smo.

Tudi z resnico se vaša vrsta ne pobira bogve kako dobro. Kar naprej nekaj pozabljate, ali pa se samo delate, da pozabljate. Izguba Varadija in njegove ladje - ali sploh kdo govori o tem? V tem trmastem zatiskanju oči je najbrž resda tudi kaj dobrega: če se ne menite za grdobije, lažje živite naprej. Toda če se ne meniš za grdobije, nazadnje začneš še verjeti, da se nikdar ne zgodijo. Zato vas vedno znova presenečajo. Preseneča vas, da puške ubijajo, da denar kvari, da pozimi sneži. Takšna naivnost je po svoje očarljiva - žal pa tudi pogubna. Še slišati, na primer, ne bi hoteli, kakšen je bil v resnici Noe, vaš praoče - pobožni očak, goreči ohranjevalec vrst. Kolikor vem, ena izmed vaših najstarejših hebrejskih legend trdi, da je Noe odkril načelo intoksikacije, in sicer takrat, ko je gledal kozo, kako se je opijanila od zavrelega grozdja. Kako nesramen poskus prelaganja odgovornosti na živali; in to je žal značilno tudi za vse drugo. Za Padeč je bila kriva kača, pošteni vran je bil zabušant in požeruh, koza pa je Noeta spridila v pijančka. Poslušajte: lahko mi verjamete, da Noetu ni bila potrebna nobena parkljasta učenost, da je odgonetal skrivnost vina.

Kriv je nekdo drug - to je vedno vaša prva misel. In če že ne moreš okriviti koga drugega, začni trditi, da problem sploh ni problem. Znova napiši pravila, prestavi vratnice. Nekateri izmed učenjakov, ki so življenje posvetili vašim svetim spisom, so celo skušali dokazati, da Noe z Ladje sploh ni bil tisti Noe, ki je bil obtožen za pijanost in nespodobno razkazo-

vanje. Kako neki naj bi bil pijanček božji izvoljenec? Hja, saj sploh ni bil, vidite? *Tisti* Noe že ne. Preprost primer zamenjave oseb. Problema ni več.

Kako neki naj bi bil pijanček božji izvoljenec? Povedal sem vam - ker so bili vsi drugi kandidati še stokrat hujši. Noe je bil pač smetana hudo zanične sodrge. Kar pa se njegovega pitja tiče: po pravici rečeno, prav Potovanje je bilo krivo, da se je do kraja razuzdal. Že res, da je stari Noe že v dneh pred vkrcanjem rad zvrnil nekaj rogov opojnega kvasa - kdo pa ni? Toda šele na Potovanju se je spridil v pijanduro. Kratko malo klonil je pod težo odgovornosti. Dovolil si je nekaj hudih navigacijskih spodrseljajev, zgubil je štiri izmed osmih ladij in približno tretjino vrst, ki so mu bile zaupane - posadili bi ga bili pred naglo sodišče, če bi bil kje kdo, ki bi mu lahko sodil. In najsi se je še tako napihoval, čutil se je krivega, da je zgubil pol svoje Ladje. Krivda, nezrelost, nenehno naprezanje, da bi obdržal službo, ki presega tvoje zmogljivosti - to je huda kombinacija in bi bila enako pogubna za večino predstavnikov vaše vrste. Lahko bi celo trdili, se mi zdi, da je sam Bog silil Noeta k pijančevanju. Najbrž so prav zaradi tega vaši učenjaki tako živčni in se tako ženejo, da bi ločevali prvega Noeta od drugega: v nasprotnem primeru bi bile posledice namreč nerodne. Toda tista štorija o "drugem" Noetu - o tem, kako se je nacedil, kako se je nag valjal naokoli in kako se je iz same muhavosti znesel na vestnim sinom - no ja, vse to sploh ni presenetilo tiste med nami, ki so poznali "prvega" Noeta na Ladji. Žalosten, a predvidljiv primer alkoholične degeneracije, se bojim.

Kot sem že rekel, ko smo prišli z Ladje, smo bili vsi od sebe od navdušenja. Povrh vsega drugega smo se najedli dovolj gofrovine za vse življenje. To je še en razlog, zakaj bi bilo želeti, da bi bil Noe malo manj pobožnjakarski pri gradnji svojega ladjevja; potem bi imeli nekateri med nami bolj pestro prehrano. Ampak na to se seveda Noe ni kaj prida oziral, saj sploh ni bilo mišljeno, da bi bili tudi mi tam. In ko se tako po nekaj tisočletjih oziramo na vse skupaj, se mi zdi ta odrinjenost še bolj krivična kot takrat. Slepih potnikov nas je bilo sedem, toda če bi nas pripustili kot morja vredno vrsto, bi izdali samo dvoje dovolilnic za vkrcanje; in mi bi sprejeli takšno odločitev. Res je, da Noe ni mogel predvideti, koliko bo trajalo njegovo Potovanje, toda glede na to, kako malo je nas sedem v tistih polšestih letih pojedlo, bi se mu bilo nedvomno splačalo tvegati in še

izmed nas spustiti parček na krov. In navsezadnje, nismo mi krivi, da smo lesni črvi.

Prevedel Uroš Kalčič

M. Foucault, J. Derrida
DVOM IN NOROST

Zbornik
BESEDA, DEJANJE, SVOBODA

Spinoza
DVE RAZPRAVI

RAZPOL 6

Mladen Dolar
HEGLOVA FENOMENOLOGIJA
DUHA I.

Zbornik
BOG, UČITELJ, GOSPODAR

G. W. F. Hegel
ZNANOST LOGIKE

Zbornik
HITCHCOCK II.

Freud in Lacan
ŽENSKA SEKSUALNOST

RAZPOL 7

Fredric Jameson
POSTMODERNIZEM

Mladen Dolar
SAMOZAVEDANJE – HEGLOVA
FENOMENOLOGIJA DUHA II.

Mladen Dolar, Slavoj Žižek
FILOZOFIJA V OPERI

Otto Weininger
SPOL IN ZNAČAJ

Zbornik
FILOZOFIJA SKOZ
PSIHOANALIZO

Alenka Zupančič
ETIKA REALNEGA

Kant
KRITIKA PRAKTIČNEGA UMA

Jacques Lacan
SPISI

F. W. F. Hegel
ZNANOST LOGIKE II.

Zbornik
DAS UNHEIMLICHE

A PLAN exhibiting the idea of a mode of Fortification adapted to Prisons; containing — 1. Mode of forming the Approach; 2. Application of the Inspection Principle to the External Area attached to a Panopticon; 3. Mode of guarding against attempts on the surrounding Walls; — also representing the mode in which three Panopticona might be connected under one Establishment.

