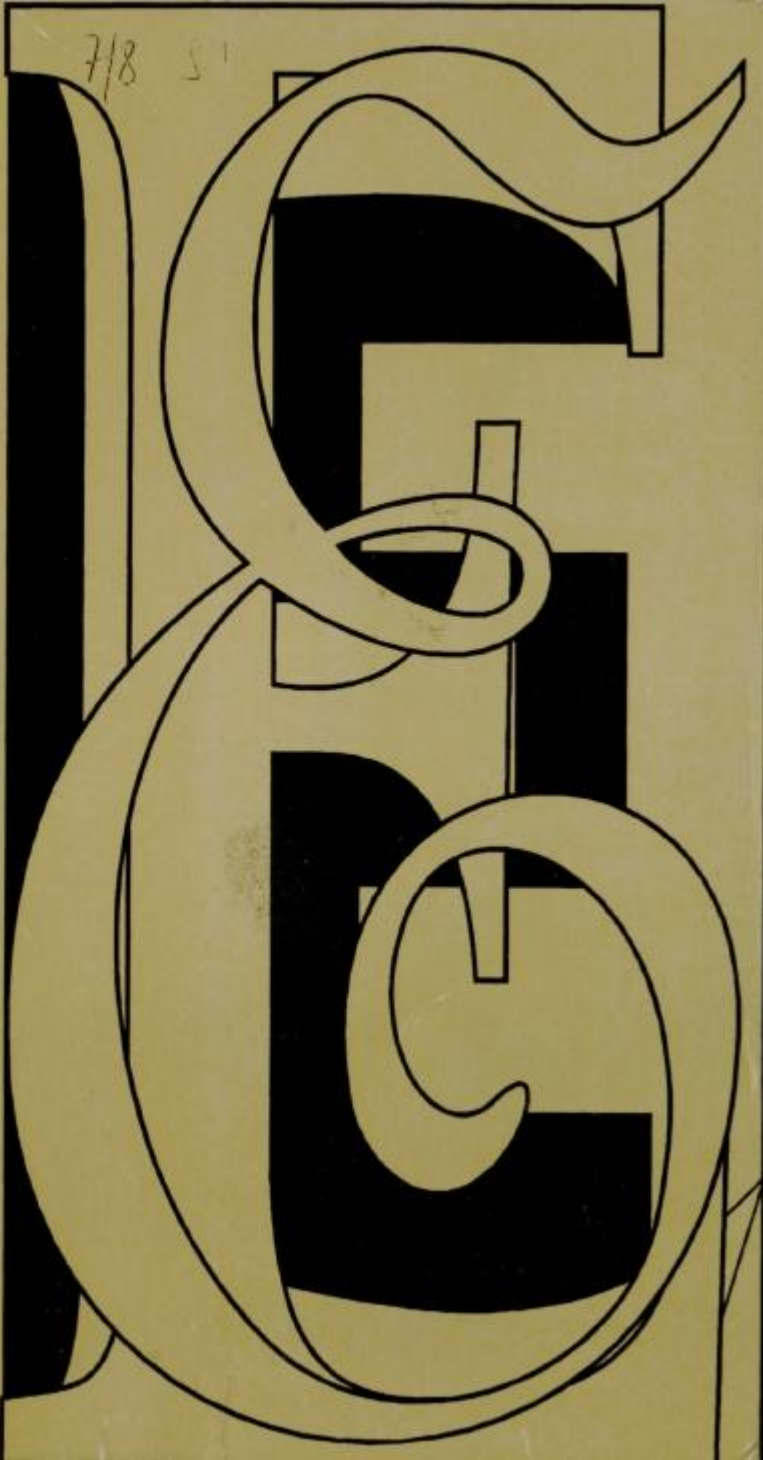
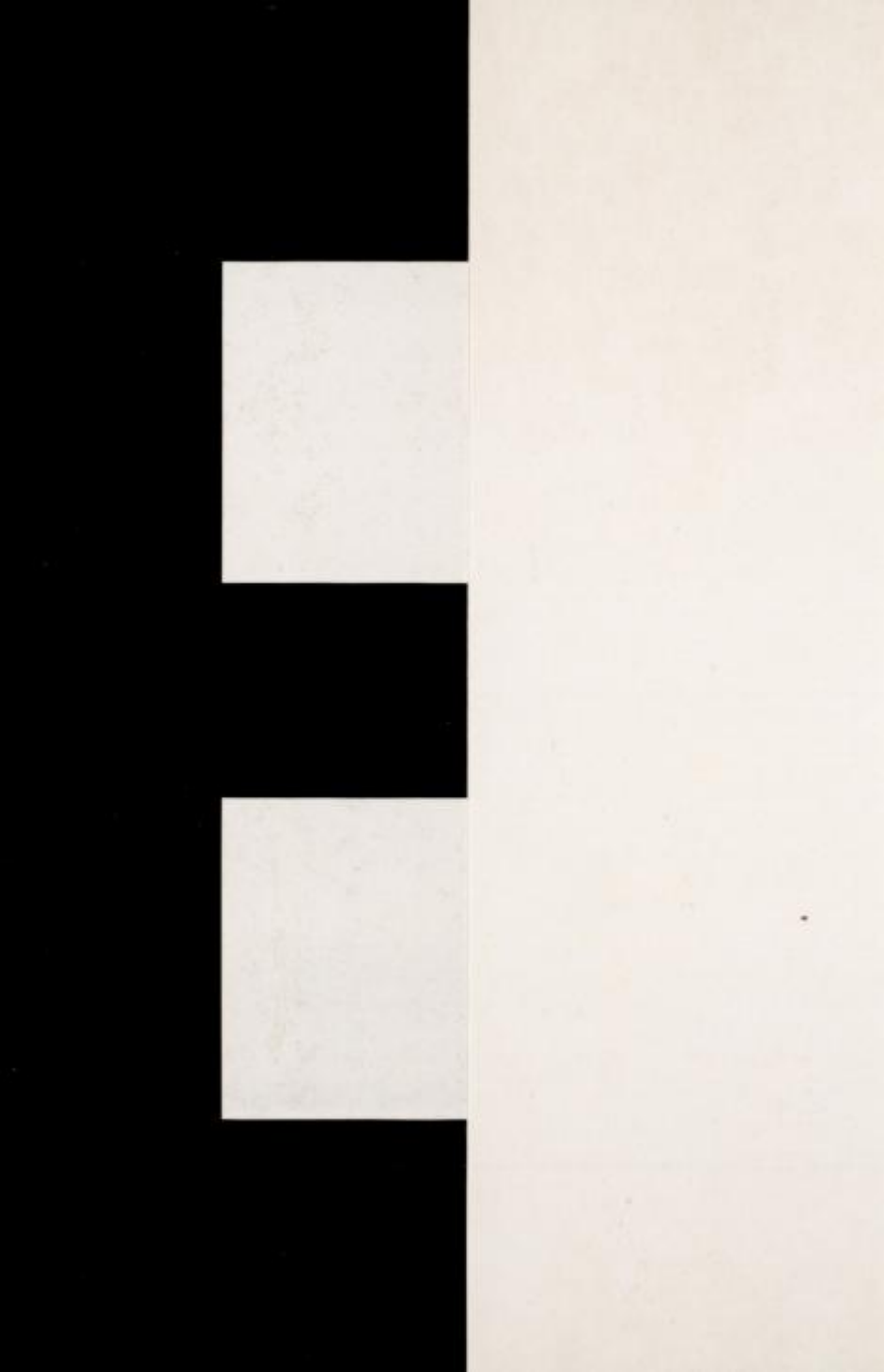


E  
S  
E  
✓  
E





# KAZALO

I. Dvestihra, V manjina Bengazna	1
Zdravko Klobčič: Transilvanijski učbenik o kmetih in kmetijah	7
Huangcong Heppel: Vseprisilnost Kmetov in problemi kmetov	75
Alena Župančič: Ljudje in kmetje	99
II. Mejanje in meje Dvestihra in kmetov	
Ernest Kravčič: Meje kmetov in kmetov	115
Halvor Danielsen: Meje kmetov in kmetov	141
III. <b>PROBLEMI-ESEJI</b>	
IV. Meje kmetov in kmetov	175
..... problemi kmetov in kmetov	175
..... problemi kmetov in kmetov	175
V. Meje in politika	
Marko Klobčič: Politika kmetov in kmetov	213
Alenka Župančič: Meje in politika	237
Ernest Kravčič: Substruktura in politika kmetov in kmetov	259
Halvor Danielsen: Politika kmetov in kmetov	281
VI. Prava in politika kmetov	
Ernest Kravčič: Prava kmetov in kmetov	291
Alenka Župančič: Prava kmetov in kmetov	313
VII. Prava kmetov in kmetov	
Ernest Kravčič: Prava kmetov in kmetov	329
Halvor Danielsen: Prava kmetov in kmetov	351

# ESEJI





---

# K A Z A L O

---

<b>I. Povečava: V znamenju čistega uma</b>	
Zdravko Kobe: <i>Transcendentalna dedukcija kategorij</i> .....	5
Hansgeorg Hoppe: <i>Večpomenskost Kantovega problema izkustva</i> .....	73
Alenka Zupančič: <i>Logika videza</i> .....	99
<b>II. Mojzes ali mesto Freudovega vpisa</b>	
Sigmund Freud: <i>Michelangelov Mojzes</i> .....	115
Hubert Damisch: <i>Varuh interpretacije</i> .....	141
<b>III. Nelagodje v kulturi</b>	
Jacques Alain-Miller: <i>Interpretirati vzrok: od Freuda do Lacana</i> .....	175
Slavoj Žižek: <i>Film vpričo »vsesplošne težnje po ponižanju v ljubezenskem življenju«</i> .....	195
<b>IV. Etika in politika</b>	
Rado Riha: <i>Filozofija, etika, politika</i> .....	213
Alain Badiou: <i>Etika in politika</i> .....	227
Ernesto Laclau: <i>Subjekt (predmet) politike, politika subjekta</i> .....	233
Jelica Šumič-Riha: <i>Krivica</i> .....	251
<b>V. Pravna in politična filozofija</b>	
Gorazd Korošec: <i>Vloga fikcij v pravu: Hume, A. Smith in Bentham</i> .....	267
Albert O. Hirschman: <i>Sorodna, a kljub temu navzkrižna stališča</i> .....	287
<b>VI. Prek njenega trupla</b>	
Elisabeth Bronfen: <i>»Najbolj« poetična tema</i> .....	299
Stephen J. Gould: <i>Moški bradavički in klitorisni grički</i> .....	319

---

# E S E J I

---



## Zdravko Kobe

### TRANSCENDENTALNA DEDUKCIJA KATEGORIJ

Transcendentalna dedukcija kategorij tvori samo osrčje celotnega kritičnega projekta. V njej naj bil dosežen ključni rezultat *Kritike čistega uma*, ki po svoji pozitivni plati pokaže, da imajo čisti pojmi razuma občo objektivno veljavnost za vse predmete našega izkustva, in v svojem negativnem delu omeji spoznanjsko rabo kategorij zgolj na čutne pogoje. Dieter Henrich zato upravičeno pripominja: kdor razume teh petintrideset strani, ta ima v rokah ključ za razumevanje celotnega dela. Toda kljub splošno pripoznanemu pomenu tega odlomka in navkljub izdatnim naporom, ki so bili v zadnjih desetletjih vloženi v njegovo razumevanje, se lahko tudi danes strinjamo s Patonovo tožbo, da med interpreti še zmeraj ni prišlo do konsenza niti o tem, kakšna natanko je Kantova argumentativna strategija. Kakšen oziroma kako širok cilj poskuša doseči, kaj tvori osnovno predpostavko argumentacije, o katerih predmetih govori, kakšno je razmerje med obema korakoma transcendentalne dedukcije v drugi izdaji, vsa ta bistvena vprašanja (če niti ne omenimo podrobnejših, npr. glede razločka med subjektivno in objektivno enotnostjo zavesti, o statusu treh sintez, o naravi sodbe ipd.) so še zmeraj brez enoznačnega odgovora.

Takšno stanje stvari je seveda povsem razumljivo. Ker gre za odločilno mesto v izpeljavi transcendentalne filozofije, je dedukcija kategorij morala postati privilegirano prizorišče interpretacijskega spopada različnih šol, ki poskušajo najti v njej oziroma, če ne gre drugače, vnesti vanjo čim večjo materialno podporo za lastno stališče. Hkrati je sam Kant – kot da bi hotel vzpodbuditi vnemo svojih bralcev – poskrbel za precejšnjo zmedo s svojo spremenljivo terminologijo, z nejasno argumentacijo ter z vrsto neskladij in celo protislovij, ki so posebej številna ravno v pričujočem odlomku. K temu je slednjič potrebno prišteti še dejstvo, da se je Kant zavedal pomanjkljivosti prikaza v prvi izdaji, ki so ji očitali tudi pretirano psihologiziranje, zaradi česar je pričujoči odlomek v drugi izdaji napisal povsem na novo. Toda – kakšen paradoks – s tem se je divergentnost interpretacijskih branj samo še povečala, saj se je k nemajhnim težavam, lastnim vsakemu prikazu posebej, pridružilo še vprašanje, kateremu od obeh velja dati prednost. Tako nekateri prisegajo na drugo izdajo, ki da edina vsebuje

konsistenten dokaz, medtem ko drugi obravnavajo izključno besedilo iz prve izdaje, ki da edino podaja Kantovo »avtentično« stališče.

Toliko je očitno, da naše branje ne more pretendirati po dokončni in zavezujoči rešitvi tega interpretacijskega problema. Nasploh je vprašljivo, ali je sploh lahko kaka rešitev »prava«, še več, ali je smiselno postulirati enoznačen odgovor, ko pa se produktivnost neke teorije med drugim izraža ravno v njeni zmožnosti, da ponuja nastavke za različna branja, da nastopa kot izhodišče za nove formulacije problema filozofije. A kljub temu je nasploh in v pričujočem primeru še posebej potrebno obenem vztrajati, da je te nastavke mogoče uporabiti na ploden način le, če pred tem razumemo osnovni tehnični aparat, če skratka tako ali drugače najprej razumemo Kantovo izvajanje samo. Če nam bo uspelo storiti vsaj skromen korak v tej smeri, bo namen tega prispevka dosežen.

### Problem predmetnega odnosa

V *Disertaciji* iz leta 1770, najpomembnejši razpravi pred razvitjem kritične filozofije, poskuša Kant utemeljiti realno veljavo čistih pojmov razuma tako, da radikalno loči dve sferi spoznanja. Predmeti, spoznani v prostoru in času, so po svojem ustroju vsaj deloma odvisni subjektive vloge v procesu spoznavanja, tako da pri njih več ne moremo govoriti o čisti objektivnosti, medtem ko so racionalni pojmi izvzeti omenjenim omejitvam in predstavljajo reči nasploh in realna razmerja med njimi, reči torej, kakor obstajajo same na sebi. Glavni razlog zmote v metafiziki naj bi bil po njegovem tedanjem prepričanju v nelegitimnem zabrisovanju meja, ko pravila, ki veljajo za eno, vendar samo eno, z zakoni delovanja naših čutov zamejeno spoznavno področje, univerzaliziramo in jih kar naravnost apliciramo tudi na predmete z drugega, racionalnega področja. Vendar je Kant že kmalu ugotovil, da po tej poti osnovno vprašanje čistega spoznanja nikakor ni rešeno. Še več, ravno razdvojitve obeh sfer je le še toliko bolj razgalila neutemeljenost same možnosti drugega spoznavnega načina. V slavnem pismu Marcusu Herzu, v katerem podaja nekakšen pregled stanja svojega filozofskega imetja, tako Kant ugotavlja, da v njegovem sistemu še vedno zeva neka luknja.

»Ko sem tako temeljito premislil teoretični del filozofije v njegovem celotnem obsegu in z vzajemnim odnosom vseh delov, sem opazil: da mi še zmeraj manjka nekaj bistvenega, kar sem sam v svojem dolgotrajnem metafizičnem raziskovanju



– enako pa tudi drugi – pozabil upoštevati in kar dejansko predstavlja ključ za celotno metafiziko, ki je bila vse doslej sama sebi skrita. Postavil sem si namreč to vprašanje: na čem temelji odnos tistega, kar v sebi imenujemo predstava, do predmeta? Če predstava vsebuje le način, kako je subjekt aficiran od predmeta, potem ni težko uvideti, kako se lahko predstava sklada s svojim predmetom kot učinek s svojim vzrokom in kako lahko to določilo našega duha nekaj *predstavlja*, tj. kako ima lahko neki predmet. Pasivne ali čutne predstave imajo torej razumljiv odnos do predmetov; ... Tudi če bi bilo tisto, kar se v nas imenuje predstava, glede objekta aktivno, tj. če bi bil s predstavo proizveden tudi sam predmet, kakor si zamišljamo božja spoznanja kot originale stvari, tedaj bi bila konformnost teh predstav z objekti prav tako razumljiva. Zaradi tega je možnost tako *intellectus archetypus*, na čigar zorih temeljijo stvari same, kot *intellectus ectypus*, ki dobiva snov za svojo logično obdelavo iz čutnega zora stvari, vsaj razumljiva. Vendar naš razum s svojimi predstavami ni vzrok predmetov, prav tako pa tudi predmet ni vzrok razumskih predstav.«<sup>1</sup>

Osnovno vprašanje se nanaša na razmerje, ki vlada med predstavami in njihovimi predmeti, oziroma na problem, kako lahko s pomočjo predstav, ki so dane v našem duhu, spoznamo reči, ki se nahajajo zunaj njega. V dveh primerih se zdi, da obstaja vsaj nekakšna razumljiva in realna možnost tega predstavnega odnosa, če že ne moremo neposredno zagotoviti tudi iskane skladnosti. Prvi se nanaša na predstave, pridobljene skozi čute. Ker te nastanejo kot rezultat kavzalnega učinkovanja zunanjih reči, mora biti na njih na delu ista pravilnost, kot sicer nasploh vlada med vzrokom in njegovim učinkom. Čuti delujejo v skladu z naravnimi, morda celo mehanskimi zakoni, zato lahko upravičeno predpostavljamo, da enaki vzroki v enakih okoliščinah proizvedejo tudi enake učinke. Zaradi tega je veljalo, da na ravni čutov sploh ne more priti do pomote, kolikor so pač podvrženi naravni nujnosti in prikazujejo, kar pač prikazujejo, na podlagi danih zakonov. Resda ostaja še naprej odprto vprašanje, ali tako pridobljene predstave v resnici izražajo resnično naravo svojih vzrokov, ali je čutno spoznanje sploh lahko kdaj povsem zanesljivo, ipd. Vendar pri njih obstaja vsaj neko realno razmerje, neka dejanska pravilna povezava med predmetom in na podlagi njegovega učinkovanja nastalo predstavo. Zato si je vsaj mogoče zamišljati, kako in na kakšen način bi lahko te predstave ustrezale svojim predmetom.

---

1. Pismo M. Herzu, 21. februarja 1772, Ak. A., X, str. 129–130. – To pismo je po Cassirerju resnična rojstna ura kritične filozofije, medtem ko Vaihinger, drugi veliki kantovec, meni, da bi nam brez njega nastanek *Kritike čistega uma* za vselej ostal uganka.

Drugi primer meri na posebno obliko spoznavanja, ki naj bi bila lastna Bogu. On kot stvarnik vseh stvari v svojem spoznanju ni odvisen od tistega, kar je dano v njihovem obstoju, saj so prav njegove predstave tisto, kar jim šele podeli obstoj. Ker je božji um izvor vse resnice in vseh reči, je njegovo spoznanje po nujnosti popolnoma skladno s stvarmi samimi. Če bi bile te v njegovem večnem razumu drugačne, bi pač tudi dejansko obstoječe stvari imele drugačno podobo, v vsakem primeru pa oba reda sovpadata.

V prvem primeru izhajamo iz čutnosti in dospemo do neke kavzalno določene predstave v svojem duhu, s čimer ji lahko zagotovimo vsaj minimalno korelacijo s stvarmi. V drugem primeru, v primeru Boga, izhajamo iz njegovega mišljenja, ki sovпада s stvarjo samo, tako da je njegovo mišljenje neposredno stvarno, realno mišljenje. Drugače je s človekom, katerega mišljenje ni stvariteljsko. Tako pa se sedaj zastavi vprašanje, kako imajo lahko te predstave, ki so nastale v mojem duhu neodvisno od vpliva dejansko obstoječih zunanjih reči zgolj kot izraz subjektivne nujnosti mojega mišljenja, objektivno in realno veljavo.

»Čisti razumski pojmi ne morejo biti abstrahirani od občutkov čutov, prav tako pa ne morejo izražati receptivnosti predstav skozi čute, temveč morajo resda imeti svoj izvor v naravi duše, a vendar tako, da niti niso povzročeni od objekta niti ne proizvedejo objekta samega. V Disertaciji sem se zadovoljil s tem, da sem naravo intelektualnih predstav izrazil le na negativen način, da namreč niso modifikacije duše skozi predmet. Kako pa je tedaj sploh možna predstava, ki se nanaša na neki predmet, ne da bi bila od njega na kak način aficirana, to sem molče izpustil.«

Seveda bi lahko postopali podobno kot racionalisti in preprosto zatrdili, da se red mišljenja sklada z redom stvari, da isti zakoni, ki uravnavajo objektivna razmerja med rečmi v dejanskem svetu, obvladujejo tudi logična razmerja med subjektivnimi pojmi našega razuma.<sup>3</sup> Vendar takšne razlage, ki se opirajo bodisi

2. Pismo M. Herzu, 21. februarja 1772, Ak. A., X, str. 130.

3. Tako Kant v nadaljevanju omenjenega pisma navaja Platona, ki je vir razumskih pojmov postavil v zrenje Boga, ki ga je bila deležna duša še pred svojim rojstvom v tem empiričnem svetu; navaja Malebrancha, po katerem tudi še sedaj vse stvari zremo v Bogu; omenja nadalje Crusija, h kateremu bi lahko dodali še Descartesa, ki sta menila, da je Bog v našo dušo že vsadil določena prirojena pravila in poskrbel za to, da se red mišljenja in red dejanskega obstoja kot božji deli natanko ujemata med seboj. Najbolj izrazit primer vsekakor predstavlja Spinoza, ki je v sedmi propoziciji drugega dela *Etike* postavil trditev: *Ordo et conectio idearum idem est ac ordo et conectio rerum*.

na neki nadnaravni, od Boga izvirajoči vpliv ali na prestabilirano harmonijo intelekta, niso nič drugega kot *deus ex machina*. To pa glede določitve izvora in veljavnosti našega spoznanja predstavlja najbolj neustrezno izbiro, saj ima poleg krožnosti v sklepanju to slabost, da odpre vrata vsakovrstnim domislicam, ki peljejo v *Schwärmerei*, zanesenjaštvo, ki je ravno nasprotje filozofskega in sploh vsakega resnega mišljenja.

Problem, ki se zastavlja Kantu, potemtakem postavlja pod vprašaj nekaj, kar je v okviru tradicionalne metafizike veljalo za najzanesljivejšo obliko spoznanja, kjer se razum ukvarja zgolj s svojimi nujnimi pojmi in kjer naj bi bil dobljeni rezultat bodisi po nujnosti pravilen ali po nujnosti napačen. Prav njegova domnevno največja odlika, dejstvo, da apriorno spoznanje ni prepleteno s sicer vselej nezanesljivimi čutnimi danostmi, postane sedaj razlog za njegovo radikalno breztemeljnost: če med predmeti in apriornimi predstavami ni nobene realne povezave, potem ni niti nobene idealne povezave, in tedaj ne moremo brez nadaljnjega reči, da so predmeti sami po sebi podvrženi pravilom, ki so vgrajena v naravo našega razuma.<sup>4</sup> Od tod je po Kantu možen samo ta izhod, da podobno kot je v *Disertaciji* že storil ob čutnosti, tudi glede mišljenja radikalno spremenimo samo perspektivo obravnavanega problema.

»Doslej se je privzemalo, da se mora vse naše spoznanje ravnati po predmetih; vendar so se ob tej predpostavki izjalovili vsi poskusi, da bi o njih izvedeli kaj a priori skozi pojme, ki bi razširili naše spoznanje. Zato poskusimo enkrat, ali ne bi v nalogah metafizike napredovali bolje na ta način, da privzamemo, da se morajo predmeti ravnati po našem spoznanju. To se že bolje sklada z iskano možnostjo apriornega spoznanja predmetov, ki naj bi nekaj ugotovilo v zvezi z njimi, še preden so nam dani. S tem je tako kot s prvimi mislimi Kopernika. Potem ko mu razlaga nebesnih gibanj nikakor ni hotela iti od rok, če je privzel, da se celotni nebesni svod vrtili okoli opazovalca, je namreč poskusil, če bi bilo nemara kaj bolje, če bi privzel, da se vrtili opazovalec, zvezde pa pustil stati pri miru.<sup>5</sup>«

Najprej morda pripomba o sami metafori kopernikanskega obrata. Kantu so večkrat očitali, da je to prisposodbo uporabil napačno ali jo celo zlorabil. Ta

---

4. Kantov dvom je tako precej bolj radikalen od Descartesovega metafizičnega dvoma, saj je ta tudi ob hipotezi velikega varljivca vendarle sprejemal vse, kar mu kaže naravna luč. Kant pa nasprotno podvomi tudi o tem, ali je ta luč sploh luč, ali nam poda kako razsvetlitev o rečeh samih.

5. *KrV*, B XVI.

obrat je vendar zamenjal geocentrični kozmološki sistem, ki je v središču vsega stvarstva postavljaj prebivališče človeka, Zemljo, in okoli njega na harmoničen način razvrstil ves ostali nebesni svod. Nasprotno pa je Kopernik trdil, da Zemlja ni v središču vesolja, temveč le eden od številnih planetov, da se Sonce ne vrti okoli Zemlje, temveč se obratno ta vrti okoli njega. S tem ko je človeka vrgel iz središča vesolja, je začel veliko triado, ki jo je potem nadaljeval Darwin, po katerem človek ni več krona stvarstva, in zaključil Fried, ki je pokazal, da ni niti gospodar v svoji lastni hiši. Kopernik je skratka v izhodišču gibanja, ki je človeka vedno bolj izrivalo iz središča, medtem ko Kant ravno vrača središčno vlogo človeku, saj pravi, če uporabimo astronomsko prisposodbo, da se človek ne vrti okoli predmetov, temveč se predmeti vrtijo okoli njega.

Ne da bi se spuščali v vprašanje, koliko je znotraj Kantovega sistema človek dejansko v središču – potrebno je namreč upoštevati razliko med človekom in spoznavajočim subjektom –, je tovrsten očitek vendarle zgrešen. Bistvo astronomskega obrata je namreč v tem, da je Kopernik v svoji razlagi nebesnih pojavov prišel do spoznanja, da je potrebno pri opazovanju navideznih gibanj zvezd vračunati tudi vlogo opazovalca. Upoštevati je potrebno, da ta ni nujno pasiven in statičen, temveč se lahko giblje tudi on sam. Zaradi tega je končni rezultat, konkreten nebesni pojav, kakor nam je dan v neposrednem opazovanju, denimo vzhajanje in zahajanje Sonca, seštevek obeh dejavnikov, gibanja določenega telesa in gibanja opazovalca samega. Natanko takšen obrat izpelje tudi Kant. Tradicionalna teorija izkustvenega spoznavanja je izhajala iz predpostavke, da se nekje zunaj nas, v prostoru, nahajajo predmeti, ki učinkujejo na naše čute in na ta način proizvedejo v nas predstave teh predmetov. Vloga človekovega duha je tukaj povsem pasivna, zgolj v tem, da sprejema te afekcije čutov; njegova nedejavnost je celo pozitivna zahteva, saj bi drugače s svojimi primesmi ravno porušil naravno adekvatnost predstavnega razmerja. V okviru takšnega modela spoznavanja pa je, kot smo videli, nemogoče pridobiti apriorno vednost o ustroju sveta. Še več, dodamo lahko, da postane na ta način vprašljivo tudi samo aposteriorno spoznanje oziroma izkustvo. Kajti če je pogoj resničnosti izkustva v skladnosti med pojmom in predmetom, med predstavo, ki je v subjektu, in objektom, ki je zunaj njega, ne moremo nikoli zagotovo vedeti, ali se naši pojmi v resnici ujemajo z njimi. Predstav pač ne moremo postaviti zraven predmetov in meriti njihovo morebitno skladnost ali neskladnost. S tem pa temeljno vprašanje postane *ne*, kako je možno apriorno spoznanje sveta, temveč kako je možno sploh kakršnokoli spoznanje, kako je možno izkustvo samo.

»Če zunanje predmete obravnavamo kot reči na sebi, potem je popolnoma nemogoče dojeti, kako bi se lahko dokopali do spoznanja njihove dejanskosti zunaj nas, saj se opiramo le na predstave, ki so v nas.<sup>6</sup>«

Dokler predmete spoznanja obravnavamo kot neodvisno od subjekta obstoječe reči, ostane vsakršno spoznanje, tako apriorno kot aposteriorno, tako čutno kot konceptualno, za vselej vprašljivo. Če pa nasprotno, podobno kot Kopernik, privzamemo, da v spoznavanju subjekt ni zgolj pasiven, da ne predstavlja le mehkega voska, v katerega bi se vtiskovale podobe zunanjih reči, temveč je pri njem na neki način aktivno soudeležen, postane zajetje resnice vsaj možno. Kajti tedaj predmet spoznanja ni več nekaj, kar se v vsej svoji samozadostnosti nahaja zunaj subjekta, temveč je sam objekt nekaj subjektu imanentnega. Poleg tega in predvsem pa je tedaj pri končnem rezultatu, ki se imenuje spoznanje, potrebno upoštevati oba faktorja, tako naravo samega predmeta, ki tvori izhodišče spoznavnega procesa, kot tudi tisto, kar je v tem spoznanju posledica človekove dejavne vloge v njem. In ker je slednje odvisno od narave njegovega spoznavnega aparata, ki predhodi konkretnemu izkustvu, lahko že na podlagi lastnosti tega spoznavnega aparata a priori ugotovimo, kakšne značilnosti mora imeti vsak predmet spoznanja, da bi sploh lahko postal predmet spoznanja oziroma spoznani predmet. Ne glede na to, za kakšen predmet gre, mora pač vselej in nujno zadostiti tistim pogojem, ki izhajajo iz konkretnih spoznavnih zmožnosti duha.

S kopernikanskim obratom smo tako dobili v roke sredstvo, s katerim lahko razložimo skladnost med rečmi in našimi predstavami o njih. Toda čeprav tvori ta prijem ključno metodološko inovacijo Kantovega kritičnega projekta in čeprav ga lahko po drugi strani obravnavamo kot splošni odgovor na temeljno vprašanje, bi se motili, če bi v njem videli tudi izraz tega vprašanja samega. V tem primeru bi morali priti do zaključka, da njegov prikaz obvladuje problem adekvatnosti spoznanja oziroma resnice.<sup>7</sup> Vendar je za Kanta resnica sekundarnega pomena,

6. *KrV*, A 378.

7. Za Kanta to vprašanje sicer nikakor ni bilo irelevantno, o čemer pričajo številna mesta v *Kritiki*, kjer se ukvarja z možnostjo univerzalnega materialnega kriterija resničnosti. V zvezi s tem lahko omenimo, da je Kant sicer sprejemal tradicionalno nominalno definicijo, po kateri je resnica skladnost med predstavo in njenim predmetom. Ker pa te stvari znotraj transcendentnega idealizma same po sebi niso nič drugega kot naše predstave o njih, merilo resničnosti ne more biti več v stvareh samih oziroma zunaj subjekta, temveč je lahko ta kriterij samo notranji. »Kajti resnica obstoji le v celovitih povezanosti predstav po zakonih razuma. V tem je vsa razlika do sanj. Ne v tem, da bi te slike obstajale tako ločene od duha same zase. ... Če bi

njena dimenzija se razpre šele ob izpolnitvi nekega globljega pogoja. Da bi sploh lahko govorili o tem, da je kaka predstava resnična ali neresnična, da se njen predmet sklada ali ne sklada z njo, se mora namreč najprej odpreti polje predmetnosti samo. Dasi je vprašanje iz pisma Marcusu Herzu verjetno merilo na možnost spoznavnega razmerja med čistimi pojmi razuma in objektivnim redom reči, ga je v okviru transcendentalne zastavitve iz *Kritike čistega uma* potrebno razumeti tudi in predvsem v njegovem dobesednem pomenu: *Na čem temelji odnos tistega, kar v sebi imenujemo predstava, do predmeta?* Pri tem je pomembno, da se to vprašanje tokrat ne omejuje samo na razumske pojme, temveč v enaki meri velja tudi za predstave čutov. Zunanji predmeti sicer po nujnosti puščajo kavzalno določene posledice v našem duhu, vendar ta učinek sam po sebi še ne predstavlja ničesar. Kajti »da je ta afekcija čutnosti v meni, še ne tvori nobenega odnosa takih predstav do kakega predmeta«. <sup>8</sup> Čutni vtisi, te materialne ideje, katerih sedež lahko nenazadnje določimo tudi v možganih, torej v razsežnem delu mešane substance človeka, sami po sebi niso ne resnični ne neresnični, čutni vtisi preprosto so. Kako je mogoče iz ravni golega dejstvenega obstoja vtisov preiti do predstav, ki imajo svoj predmet, kako se sploh lahko vzpostavi predmetni oziroma predstavni odnos, prav to – in ne toliko apriorna veljavnost čistih pojmov – je tisto vprašanje, ki tvori jedro transcendentalne dedukcije kategorij. <sup>9</sup>

---

za resnico zahtevali še nekaj več kot celovito povezanost zorov po zakonih razuma, kam neki bi tedaj to postavili, če to hkrati ne bi bila predstava kakega določenega objekta? Če naj bi bilo resnica poleg tega še v skladnosti z nečim drugim, kar ne leži v naših predstavah, kako naj bi te primerjali s tem. Vsi objekti ... so v nas; objekt zunaj nas je transcendenten, tj. nam docela neznan in za kriterij resnice neuporaben.« (*Refl.* 5642, Ak. A., XVIII, str. 280, 281.) Edino merilo resničnosti je tako lahko le v medsebojni povezavi predstav v skladu z občimi zakoni razuma ali, povedano s Heglom, resnica je v skladnosti pojma s samim seboj. Oziroma prav s Kantom: »Vsa resnica obstoji v nujni skladnosti nekega spoznanja s samim seboj.« (*Refl.* 3977, Ak. A., XVII, str. 373.)

8. *KrV*, B 309 A 254.

9. Takega mnenja je tudi Hansgeorg Hoppe: »Nemara bi lahko dejali, da prava novost Kantove zastavitve ni toliko v vprašanju o možnosti apriornih sintetičnih sodb, temveč vse prej v vprašanju o možnosti (intencionalnega) imetja sveta in predmetov nasploh.« (»Ist alle Verbindung eine Verstandeshandlung«, *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*, Bouvier Verlag, Bonn s. a.) Na tem je med prvimi – resda v skladu z lastnimi potrebami in v lastnem besednjaku, a vendar povsem upravičeno – vztrajal zlasti M. Heidegger: »Ontično spoznanje se lahko priliči bivajočemu ('predmetom') le, če je to bivajoče že pred tem razodeto kot bivajoče, tj. spoznano v svojem bitnem ustroju.« In v splošnem: »Cilj kritike čistega uma ostane potematkem razumljen bistveno zgrešeno, če to delo opredelimo za 'teorijo izkustva' ali celo za teorijo pozitivnih znanosti. Kritika čistega uma nima nič opraviti s 'teorijo spoznanja'. Da bi

Vsekakor pa sta oba problema tesno povezana, celo komplementarna. Ne glede na svoj izvor in siceršnja veljavo so namreč razumski pojmi že kot predstave nasploh obdarjeni z nekim predmetnim odnosom. Lahko se sicer vprašamo, ali je njihov predmet realen, ne moremo pa zanikati, da vsaj pretendirajo po tem, da predstavljajo nekaj, četudi le nekaj nasploh. Nasprotno čutni vtisi imajo tisto, kar manjka razumskim pojmom, saj med njimi in redom reči nedvomno obstaja realno razmerje; vendar jim hkrati manjka predstavna vrednost. Na eni strani imamo torej predstavno razmerje, ki ni realno, ki nima realnega predmeta, in na drugi realno razmerje, ki ni predstavno, ki ni razmerje do predmeta. Že iz te gole sopostavitve je razvidno, da rešitev enega problema potegne za seboj tudi razplet drugega, še več, da se rešitev skriva ravno v tem, da obe plati mislimo skupaj. Če bi lahko pokazali, da je vzpostavitev predmetnega odnosa med čutnimi afekcijami in njihovimi vzroki rezultat vloge, ki jo imajo v spoznavnem procesu čisti razumski pojmi, potem bi ti po drugi strani ravno v izgradnji izkustvenega spoznanja pridobili sicer manjkajoči moment realnosti. *Objektivna* veljavnost čutnih danosti oziroma empiričinih pojmov (dejstvo, da se nanašajo na neki objekt) bi tedaj sovpadla z objektivno *realnostjo* apriornih pojmov razuma (s tem, da prikazujejo nekaj dejanskega). Rešitev problema objektivnega odnosa bi tako hkrati podala tudi utemeljitev možnosti apriorne in aposteriorne resnice naših spoznanj.

»Tisti del transcendentalne logike torej, ki podaja elemente čistega razumskega spoznanja in principe, brez katerih nasploh ne bi mogel biti mišljen noben predmet, je transcendentalna analitika in hkrati logika resnice. Kajti njej ne more oporekati nobeno spoznanje, ne da ni hkrati izgubilo vso vsebino, tj. ves odnos do kakršnegakoli objekta, potemtakem vso resnico.«<sup>10</sup>

Čisti pojmi razuma podajajo pogoje, skozi katere je šele mogoče misliti neki predmet oziroma nasploh pridobiti nekaj takega, kot je objekt spoznanja. Če ne bi bilo njih ali če bi iz kakega spoznanja odmislili vse primesi, ki jih vanj vnese razum s svojimi pojmi, bi izgubili ves predmetni svet. Kategorije so torej realne, ker empirične predstave brez njih ne bi bile objektivne oziroma sploh ne bi bile predstave; njihova veljavnost je apriorna, ker se šele skozi njih vzpostavi

---

sploh lahko dopustili opredelitev za teorijo spoznanja, bi bilo potrebno reči: Kritika čistega uma ni teorija ontičnega spoznanja (izkustva), temveč teorija ontološkega.« (*Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1965<sup>1</sup>, str. 22, 25.)

10. *KrV*, B 87 A 62–63.

aposteriorno spoznanje; in je nujna, ker so mora to za svojo možnost nujno skladati z njihovimi zahtevami. Taka je vsaj predstavitev projekta transcendentne dedukcije. Vendar je pot od ideje do njene izpeljave še dolga.

## Pojmi in sodbe

Ta pot je Kanta najprej peljala do ovinka preko sodb in njihove strukturne analogije z intencionalnimi predstavami nasploh.<sup>11</sup> Prvi preudarek, ki jim v tem oziru tako rekoč samodejno podeli ustreznost, se skriva že v dejstvu, da so šele sodbe lahko resnične ali neresnične. Na ravni čutov je sleherna zmeta izvzeta. Tudi če predpostavimo, da so njihovi prvi vtisi že obdarjeni z neko predstavno vrednostjo, so sami po sebi vendarle nemi, in čeprav nemara že predstavljajo svet, so za subjekta zgolj nekakšne podobe, ki v sebi ne nosijo nepogojene pretenzije po resničnosti tistega, kar upodablja. Šele ko izhajajoč iz njih oblikujem neko sodbo in rečem, da je temu tako, dobim prvič v roke nekaj, kar se giblje znotraj dimenzije možne resničnosti in vzpostavi neki odnos do dejansko obstoječih razmerij v svetu. Ta odnos je vgrajen v samo strukturo sodbe, ki si vselej prizadeva izreči nekaj o nečem.

V resničnih analitičnih sodbah ta struktura sicer ni neposredno manifestna. Če tako oblikujemo sodbo *Človek je razumno bitje*, njena resničnost na trivialen način izhaja iz obravnave samega pojma – s pridržkom seveda, če je ta pravilen –, saj je v njej zgolj izražena njegova lastna vsebina. Toliko je tudi videti, da med njo in dejanskim svetom ni nobenega imanentnega razmerja. Vendar je potrebno to sodbo v razviti obliki obravnavati kot kompleksno strukturo, ki pravi, da je tisti *x*, ki je pojmovan pod pojmom človeka, istoveten s tistim *x*, v katerem je vsebovan predikat razumnega bitja. Na ta način pa je v tem tretjem momentu *x*, ki ga poleg predikatov *A* in *B* implicira vsaka sodba, označen odnos do predmeta v svetu, zaradi česar imajo tudi analitične sodbe realno vrednost. Videz njegove odsotnosti se vzpostavi le, ker lahko zaradi analitičnega razmerja med obema pojmomoma ta *x* v končnem rezultatu odpade. Drugače je v sintetičnih sodbah, kjer se mora zaradi naključnega odnosa med predikatoma njuna povezava vselej opreti na nekaj tretjega, ki tako ostane vidno tudi na manifestni ravni.

11. Pri obravnavi Kantovega razvoja po letu 1772 in še posebej v zvezi s tu obravnavano problematiko sodb zavzema posebno mesto tkim. *Duisburgischer Nachlaß* (v Ak. A. obsega refleksije 4674–4684) iz leta 1775, na katerega se tukaj opiramo.



Sodbi tipa *Telo je razsežno* in *Telo je spremenljivo*, če naj uporabimo Kantova primera, se že sami po sebi ponujata kot sodbi o nečem tretjem: tisti  $x$ , reč, ki jo mislim pod pojmom telesa, je v danem primeru natanko istovetna z  $x$ , ki ga imam v mislih s pojmom spremenljivosti oziroma v prvem primeru razsežnosti. Ker je tukaj predmet  $x$ , ki ga mislim kot telo, zaradi nekega dodatnega razloga vselej združeno s pojmom razsežnosti, ker ga ne morem misliti, ne da bi se mu pridružil tudi predikat razsežnosti, bo ta sodba poleg tega kljub svoji sintetični naravi nujna. Toda to je že del druge zgodbe. Za nas je tukaj pomembna zlasti ugotovitev, da je v strukturi sodbe vselej navzoč intencionalni odnos do nekega predmeta nasploh, ki tvori oprijemališče za v njej soudeležene predikate.

Čeprav smo pri tem izhajali iz najpomembnejše zvrsti, tj. iz afirmativnih resničnih sodb, je ta struktura enako udejanjena v negativnih in tudi ali celo predvsem v neresničnih sodbah, ki nam pravzaprav še najbolj neposredno prikažejo način delovanja intencionalnega oprijemališča in status, ki ga ima znotraj sodb. Kajti v neresničnih sodbah postane očitno, da omenjeni  $x$  ne more biti reč sama, ki v tem primeru ravno umanjka, da ne gre za odnos do realnega predmeta, ki se tedaj ravno ne uspe vzpostaviti, temveč ima njen intencionalni korelat v prvi vrsti idealen, celo namišljen status. Te sodbe namreč niso preprosto nesmiselne in prazne, temveč hočejo tudi one povedati nekaj o svetu; tako kot vse sodbe pretendirajo po resničnosti, ki jim jo v tem primeru pač odrečemo. Nahajajo se torej znotraj dimenzije možne resnice, to pa je možno samo pod pogojem, da že imajo svoj objekt – le da ostane ta v njih prazen, nezapolnjen, v redu dejanskega obstaja ni najti nobene reči, v katerem bi bili predikati takih sodb povezani na zahtevan način. Po tej poti tako nazadnje uvidimo, da je tudi pri resničnih sodbah njihov intencionalni korelat vselej le nekaj nasploh; njihova edina razlika je v tem, da je to mesto predmeta nasploh, ki ga predpisuje struktura sodbe, pri njih zasedeno z realnim predmetom. Naj bo tako ali drugače, prav ta predmet nasploh, ki je lasten sodbi kot taki, je tisto, kar ji po nujnosti podeli objektivno veljavnost (to, da meri na objekte).

Druga značilnost sodb se kaže v tem, da združujejo različne predstave, da nastopajo kot funkcija njihove enotnosti. Če tako npr. izrečem sodbo *To je človek* ali, če naj bo splošna, *Človek je umrljiv*, postavim predstavo, ki nastopa na mestu subjekta, pod neko višjo predstavo, ki nastopa na mestu predikata. V prvem primeru imam na voljo neposredne danosti, ki mi jih posredujejo čuti, in sedaj vse te konkretne predstave poenotim v eno samo, v predstavo človeka. Na podoben način v drugi sodbi izhajam iz predstave človeka nasploh (pri čemer imam načeloma v mislih vse konkretne predstave posamičnih ljudi) in jo pridružim tistim, ki so že poenotene okoli višjega pojma umrljivosti.

Sicer pa funkcije enotnja v sodbah niti ni potrebno ponazarjati s posamičnimi primeri, dovolj je že, če pogledamo splošno strukturo sodbe kot take, in sicer v njeni temeljni obliki, torej v kategorični sodbi. Takšna sodba ima elementarno formo *A je B*. Pri tem lahko na mestu A in B nastopa kakršnakoli predstava, tako da lahko dobimo tudi tавтоloško sodbo *A je A* – Roža je roža. Ne glede na to, kako elementarna ali pa kompleksna so določila, ki nastopajo na mestu A in B, v vsakem primeru sodba ohrani svojo temeljno strukturo. Iz nje lahko najprej razberemo, da je v njej vnaprej določeno mesto subjekta in mesto predikata, da imamo torej opraviti z dvema predstavama, ki ju moramo tudi tedaj, ko sta identični, obravnavati kot po svoji funkciji različni.<sup>12</sup> Poleg tega se v njej pojavlja še tisti »je«, ki nastopa kot kopula sodbe in ima to vlogo, da ti dve predstavi poveže med seboj. Kopula nam dve ali več načeloma različnih določil združi v eno enotnost, pove nam, da jih je mogoče v določenem aspektu obravnavati kot identični. V vsaki sodbi je torej s pomočjo kopule združenih več predstav, v njej se vzpostavi neka *nova enotnost*, ali, povedano nasploh, bistvo sodbe je v *enotnju*.

»Vse sodbe so potemtakem funkcije enotnosti med različnimi predstavami, ko je namreč namesto neposredne predstave za spoznanje predmeta uporabljena neka višja predstava, ki pod seboj zajema to in mnoge druge, in je na ta način več možnih spoznanj sestavljenih v eno.«<sup>13</sup>

Sodba je skratka dejanje, v katerem razum poveže med seboj različne predstave oziroma značilnosti in na ta način oblikuje novo višjo predstavo. Iz tega lahko sedaj neposredno izpeljemo dve nadaljnji konsekvenci. Kolikor je razsojanje dejanje, je potrebno oblikovanje sodb obravnavati kot spontani del človekove spoznavne zmožnosti, s čimer se nam zariše Kantova bazična ločnica med aktivnostjo mišljenja in pasivnostjo čutnosti. Ko sprejemam čutne podatke, kar se pri človeku lahko zgodi le na podlagi afekcije, sem pasiven. Brž ko razsojam, pa sem aktiven, saj sodb ne moremo dobiti na pasiven način skozi čute, temveč jih lahko oblikujem le jaz sam kot spontani dejavnik. Vselej ko uporabimo kopulo »je«, vselej ko rečem, »nekaj je tako in tako«, »nekaj ima takšno lastnost«, se torej manifestira *sintetična dejavnost*<sup>14</sup>

12. Cf. *KrV*, B 131: »Ali so predstave same identične in bi torej lahko bile mišljene analitično ena skozi drugo, to je tukaj irelevantno. *Zavest* ene predstave je, kolikor govorimo o raznoličju, potrebno pač vselej razlikovati od zavesti druge, in tukaj gre edino za sintezo te (možne) zavesti.«

13. *KrV*, B 94 A 69.

14. Cf. *KrV*, B 103 A 77: »Pod *sintezo* v najsplošnejšem smislu pa razumem dejanje, ki združi med seboj različne predstave in njihovo raznoličje zajame v enem spoznanju.«

mojega mišljenja. Tudi kadar je sama sodba analitična, je njena narava vendarle v dejavni sintetični združitvi različnih predstav.

Kolikor je rezultat te povezave nova višja predstava, ki je kot taka vselej pojem, se nam s tem nadalje vzpostavi strukturna sorodnost med sodbami in pojmi. Po eni strani je namreč poglobljena funkcija, ki jo imajo pojmi v mišljenju, v tem, da nastopajo kot predikati možnih sodb. Zmožnost izrekanja sodb je pravzaprav kriterij, na podlagi katerega lahko določimo, ali neki pojem imamo ali ne. Tako je v pojmu človeka vsebovano, da gre za razumno bitje, *animal rationale*, in če tega nismo sposobni navesti, potem omenjenega pojma pač sploh nimamo. Če ta minimalna opredelitev pa nam omogoča oblikovati vsaj dve analitični sodbi, v katerih na podlagi logične razgradnje danega pojma postavimo v eksplicitno obliko tisto, kar je bilo že pred tem implicitno vsebovano v njem. Pojmi so torej na neki način že »pripravljeni za sodbe«. Toda predvsem je pomembna nasprotna plat te analogije. Pojmi so namreč imanentno strukturirani kot sodbe ravno zato, ker sami niso nič drugega kot končni izraz neke povezave, ki je bila najprej izvedena v obliki sodbe. Do pojma človeka smo se tako denimo dokopali na ta način, da smo ob konkretnem primerku razumnega bitja poenotili njegove neposredne značilnosti in pozneje skozi abstrakcijo izločili ti dve kot zadostni razlikovalni kriterij tistega, čemur pravimo človek. V vsakem primeru je bilo potrebno določila, ki so analitično vsebovana v njem, najprej na sintetičen način, skozi povezavo v obliki sodbe vnesti vanj. Pojmi niso zato nič drugega kot implicitne sodbe, in obratno, sodbe niso nič drugega kot pojmi v razviti obliki. Sodba je realizacija pojma, in obratno, pojem je komprimirana sodba, o njih je mogoče govoriti le na podlagi sodb. Njihova logična struktura je povsem analogna.

Zaradi sorodnosti med pojmi in sodbami je mogoče značilnosti, ki smo jih zasledili pri obravnavi slednjih, tako prenesti tudi na prve. Podobno kot smo za sodbe ugotovili, da so imanentno intencionalne, da utelešajo spontan princip in funkcijo enotnega, enako lahko tudi pojmom pripišemo lastnosti intencionalnosti in (aktivne) sintetičnosti, ki sta bili udeleženi v njihovi genezi. Pravzaprav je edina ključna razlika med pojmi in sodbami v tem, da slednje izražajo dejanje mišljenja samo, medtem ko je v pojmih na neki način shranjen proizvod tega sintetičnega akta, ki ga moramo pri njih vselej predpostaviti. Potreba po predhodni poenotitvi, skozi katero se pojem kot obča predstava šele vzpostavi, pa nam hkrati tudi omogoča potegniti vzporednico med sintetično že oblikovanimi pojmi in izvorno sintezo samega pojma. V standardnih kategoričnih sodbah imamo ponavadi pred seboj primer sintetične vzpostavitve nove enotnosti

večih predstav, ki so po svoji naravi že pojmi. Toda če vemo, da je sleherni pojem, naj bo še tako nizek, imanentno strukturiran kot sodba in da čuti po drugi strani sami ne morejo izvesti takšne povezave, potem je potrebno tudi tisto dejanje, skozi katero *izvorno pridobimo kak pojem*, obravnavati kot dejanje razuma, ki se realizira na način sodbe. Kot tak primer lahko navedemo že obravnavano sodbo tipa *To je človek*, v kateri je mesto subjekta prazno oziroma ga zaseda goli indeksikal, ki lahko zastopa sleherni pojem. Prav navzočnost tega indeksikala je tukaj indeks tega, da ne gre za sintezo kake višje enotnosti iz že danih pojmov, temveč za sintezo pojma samega. Tisti x, ki ga zaenkrat obravnavamo zgolj pod pojmom nekega x, predmeta nasploh, oziroma za katerega nam v tem trenutku pojem *manjka*, je isti x, kot ga mislimo v pojmu človeka. Rezultat te sodbe je postavitev predikata na mesto subjekta in pridobitev pojma človeka.

»Ista funkcija, ki daje enotnost različnim predstavam v *sodbi*, ta funkcija daje tudi enotnost goli sintezi različnih predstav v *zoru*, ki se, izražena vobče, imenuje čisti razumski pojem. Isti razum torej, in sicer skozi prav ista dejanja, skozi katera je v pojmih preko analitične enotnosti vzpostavil logično formo sodbe, vnese preko sintetične enotnosti raznoličja v zoru nasploh tudi neko transcendentalno vsebino v svoje predstave, zaradi česar se imenujejo razumski pojmi, ki so a priori naperjeni na objekte.«<sup>15</sup>

Toda od kod se se sedaj pojavili čisti razumski pojmi oziroma kategorije? Pojem je rezultat, ki uteleša sintetično povezavo, izpeljano v obliki sodbe. Glede tega je potrebno upoštevati dva dejavnika. Če proizvod obravnavamo po materialni plati, potem je seveda določen z naravo vsebine izvornih danosti, naj gre pri tem za pojme ali čutne vtise. Nasprotno pa lahko forma te povezave izhaja le od mišljenja in njegovih lastnih zakonitosti. Pri tem ne gre zgolj za formo pojma nasploh, ki je sicer prav tako delo razuma, temveč predvsem za dejstvo, da lahko mišljenje poveže svoje danosti na več različnih načinov. Razum je zmožnost oblikovanja sodb, *ein Vermögen zu urteilen*, in čeprav tvori temeljno obliko sodbe kategorična povezava dveh predstav tipa *A je B*, nas že logika uči,

15. *KrV*, B 104–105 A 79. – Krausser v zvezi s tem nekoliko ironično pripominja: »Ni težko videti, da se v tem privzetku ne zgodi 'nič drugega' kot hipostaziranje neke funkcije, ki je na ravni eksplicitne sodbe ugotovljiva in neizogibna in tam razumljiva, na raven nezavednih sintetičnih obdelovalnih procesov, ki so konstitutivni že za predrefleksivno zaznavo.« (P. Krausser, *Kants Theorie der Erfahrung und Erfahrungswissenschaft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1981, str. 70.)

da obstaja več različnih vrst sodb, več možnih načinov, kako je mogoče dve predstavi ali tudi sodbi povezati med seboj. Ti različni modusi povezave po Kantu niso zvedljivi na osnovno formo, ker pri njih kopula nima enake teže. Tako ima pri kategoričnih sodbah vlogo enačaja, medtem ko je denimo v hipotetičnih poenotitev izpeljana na način pogojevanja ene sodbe z drugo. Zato lahko pogledamo, kakšne tipe sodb poznamo in na podlagi tega določimo, katere so tiste temeljne oblike, temeljni modusi, v katerih se udejanja mišljenja. »Torej je mogoče najti vse funkcije razuma, če lahko v celoti prikažemo funkcije enotnosti v sodbah.«<sup>16</sup> Potrebno je torej abstrahirati od vse konkretne vsebine pojmov, ki nastopajo v sodbah, in se osredotočiti samo na različne vrste njihove medsebojne povezave. Na ta način bomo dobili seznam vseh osnovnih tipov sodb, na podlagi katerega bomo lahko potem izpeljali tudi vse temeljene forme pojmov. Ti pojmi so običajno empirični, sploh kadar gre za izvorno oblikovanje pojma samega, saj mišljenje za svojo aktivacijo predpostavlja neki čutno dani material, impulz, ki prihaja od zunaj. Toda ker narava čutnih danosti ne določa forme povezave, ker te izhajajo iz mišljenja in so kot notranji zakoni delovanja duha prisotne v njem že pred konkretno sintezo empiričnega pojma, lahko po Kantu dejavnost mišljenja v sintezi empiričnih predstav vsaj z ozirom na njegovo formo obravnavamo tudi neodvisno od izhodiščnih danosti. Če bomo torej iz sinteze abstrahirali empirični ali vsebinski moment in se osredotočili samo na dejavnost mišljenja in njene forme, bomo dobili idejo čiste sinteze, ki bo v tem primeru rezultirala v čisti pojem razuma ali kategorijo.

*«Čista sinteza, predstavljena v obče, da sedaj čisti razumski pojem.»<sup>17</sup>*

Do čistih pojmov razuma smo torej prišli na podlagi dvojne redukcije oziroma eksplikacije dejavnosti mišljenja, ki je udeležena v oblikovanju sodb in posledično tudi pojmov. Najprej smo njegovo sintezo zvedli na osnovne tipe, ki so izražene v tabeli sodb, in potem na podlagi ideje čiste sinteze dobili v roke čiste formalne produkte teh povezav. Takšen produkt je sicer ravno zaradi svoje čistosti tudi abstrakten, tako da v tej čisti obliki ne izraža nič dejanskega. Toda ker je po drugi strani tudi za izvorno oblikovanje empiričnih predstav predmetov prav tako potrebna sinteza mišljenja, ki se lahko odvija le na v tabeli sodb predpisan način, in ker je konkretnejša forma tako dobljenega pojma odvisna

16. *KrV*, B 94 A 69.

17. *KrV*, B 104 A 78.

od načina povezave, ki je nasploh izražen v kategorijah, morajo biti te realizirane tudi v samem empiričnem pojmu. Kategorije zato niso obče predstave, ki bi jih v empirične pojme mišljenje vneslo od zunaj in naknadno, temveč so na immanent način prisotne v njih kot precizacija njihove pojmovne forme.

»Kategorije so pojmi nekega predmeta nasploh, skozi katere je njegov zor obravnavan kot *določen* z ozirom na eno od *logičnih funkcij* oblikovanja sodb.«<sup>18</sup>

Kategorije niso predstave neempiričnih entitet, temveč izrazi različnih načinov, na katere je mogoče iz v čutnosti danega raznoličja oblikovati predstavo nekega predmeta. So funkcijske specifikacije dejavnosti sinteze, so konkretnejši modusi poenotitve čutnih vtisov okoli pojma objekta. Ali, še drugače, kategorije so izraz različnih poti, skozi katere je mogoče s čutnimi danostmi določiti predstavo nekega objekta.

»Prav zaradi tega pa kategorije tudi ne predstavljajo kakega posebnega, edino razumu danega objekta, temveč služijo le temu, da se transcendentalni objekt (pojem nečesa nasploh) določi s tem, kar je dano v čutnosti, in se na ta način pojave empirično spozna pod pojmi predmetov.«<sup>19</sup>

Dejstvo, da ne izražajo kakega posebnega predmeta razuma, temveč je njihov temeljni pomen v funkcijah enotjenja čutnega materiala, je tudi edini način, kako so lahko čisti pojmi navzoči v predstavah empiričnih predmetov. Ker je njihovo oblikovanje pogojeno s sintezo mišljenja, bodo te predstave poleg vsebinskega materiala, ki je bil na razpolago pred poenotitvijo, vsebovala tudi določila, ki izhajajo iz te sinteze same. Čisti pojmi so kot rezultati sinteze nasploh udejanjeni tudi v produktu sinteze čutnih vtisov oziroma v empiričnih pojmih, zato jih je kot njihovo pojmovno formo mogoče abstrahirati iz izkustvenih pojmov samih. In ker so čisti pojmi po nujnosti udeleženi v oblikovanju empiričnih, lahko tudi a priori zatrdimo, da so v vseh pojmih empiričnih predmetov vsebovane tudi te kategorije.

---

18. *KrV*, B 128.

19. *KrV*, A 251.

## Transcendentalni objekt in apercipija

Kategorije so skratka realne, ker je čutnim vtisom le skozi njihove funkcije enotnja mogoče podeliti enotnost pojma in nasploh predstavno enotnost. Pri obravnavi sodbe smo hkrati videli, da je tej poleg funkcije sintetične enotnosti lastna tudi ta značilnost, da po svoji imanentni strukturi proizvede odnos do nekega objekta nasploh =  $x$ , ki je pogoj možne resničnosti in neresničnosti. V resnici gre zgolj za dve plati istega, saj se poenotitev v sodbah vzpostavi preko odnosa do tretjega člena, ki tvori točko enotnosti različnih določil in hkrati s tem objekt sam. Izvorna sinteza čutnih danosti v pojem tako sovпада s konstitucijo predmetnega odnosa, še več, prav enotnost objekta je tisto, okoli česar se oblikuje enotnost pojma. Struktura sodbe, kategorialna sinteza, oblikovanje pojma in vzpostavitev predmetnega odnosa se tako nazadnje vsi skupaj združijo okoli pojma objekta.

»In tukaj si je sedaj nujno priti na jasno o tem, kaj mislimo z izrazom predmet predstav. Zgoraj smo dejali, da pojavi sami niso nič drugega kot čutne predstave, ki jih na sebi in v istem smislu ne smemo imeti za predmete (zunaj predstavne zmožnosti). Na kaj tedaj mislimo, ko govorimo o predmetu, ki korespondira spoznanju in ki se potemtakem tudi razlikuje od njega? Ni težko uvideti, da mora biti ta predmet mišljen le kot nekaj nasploh =  $X$ , ker razen svojega spoznanja vendar nimamo ničesar, kar bi lahko kot korespondentno postavili nasproti temu spoznanju.«<sup>20</sup>

Kant v navedeni opredelitvi sicer že izhaja iz stališča transcendentalnega idealizma, po kateri so predmeti spoznanja zgolj pojavi oziroma naše predstave o njih, vendar je njegova opredelitev v enaki meri veljavna za sleherno teorijo spoznanja. Vprašanje, kakšen je ontološko vzeto način obstoja zunanjih reči, je povsem irelevantno, saj tudi sicer svojih predstav ne moremo neposredno primerjati z objekti samimi. Tudi če so ti neodvisni od subjekta in jih lahko spoznavamo takšne, kakor so na sebi, njihov goli obstoj v ničemer ne razloži, kako lahko pride do intencionalnega odnosa med temi rečmi, ki so zunaj nas, in našimi predstavami, ki so v nas, in kako imajo lahko te to lastnost, da sploh kaj predstavljajo. Naj bo tako ali drugače, v vsakem primeru se lahko predmetni odnos vzpostavi le tako, da je v subjektu na neki način že vpisano mesto objekta.

20. *KrV*, A 104.

Predmet postane za nas predmet spoznanja in nasploh predstave tedaj, če s svojimi materialnimi danostmi zasede neko točko, ki je zanj pripravljena v strukturi spoznavnega aparata. Konkretni predmet spoznanja je zato zgolj konkretizacija nujno predpostavljene objekta nasploh, ki temu predmetu šele podeli formo predmetnosti in tako tvori bistvo vsakega posamičnega predmeta. To bistveno formo je poskušal Kant zajeti s svojim pojmom transcendentnega objekta.

»Čisti pojem tega transcendentnega predmeta (ki je dejansko ob vseh naših spoznanjih vselej enak = X) je tisto, kar lahko našim empiričnim pojmom nasploh edino priskrbi odnos do predmeta, tj. objektivno realnost.«<sup>21</sup>

21. *KrV*, A 109. – Pojem transcendentnega objekta je eden od najbolj spornih v celotni kritični filozofiji in okoli njega se še danes bijejo številne bitke med Kantovimi interpreti. Linija fronte je sicer jasna. Medtem ko eni – tako kot mi sami – zastopajo stališče, da izraža temeljno strukturo objekta kot takega, tisto, kar tvori formo objekta nasploh, drugi menijo, da je z njim označen predmet sam po sebi, se pravi predmet, kakor je dan neodvisno od subjektivega spoznanja, ali na kratko reč na sebi. Potrebno je priznati, da jim glede tega ne moremo očitati pomanjkanja stvarnih referenc, saj Kant na številnih mestih ta pojem dejansko uporabi na način, ki ga je mogoče razumeti zgolj s sklicevanjem na reč na sebi. Vendar je to zgolj posledica Kantove – v tem primeru res obupne – zmešnjave in nedoslednosti v rabi izrazov, ki je ni mogoče opravičiti, dasi jo nemara lahko razložimo. Če namreč Kant pravi, da je pojem transcendentnega objekta pojem objekta *nasploh*, potem sta v tej trditvi vsebovana vsaj dva precej dvoumna izraza. Predmet nasploh lahko tako pomeni bodisi predmet v eminentnem, čistem smislu, in tedaj izraža bistveno formo predmeta kot takega, ali pa se nanaša na predmet v absolutnem smislu, predmet sam, s čimer dobimo reč na sebi. Druga dvoumna beseda pa je pridevnik *transcendentalen*, v katerega rabi Kant nasploh niha skozi celotno izpeljavo. Prvi in ključni, Kantu lasten pomen se tukaj nanaša na tisto, kar izraža pogoje možnosti spoznanja, zlasti apriornega, in je po svoji naravi blizu splošnim formalnim značilnostim spoznanja. Vendar so to besedo v tradicionalni metafiziki uporabljali za označevanje najbolj obbeh, vsaki reči lastnih značilnosti. Taka *transcendentalia* so bila denimo eno, dobro in resnično – pač v skladu z načelom *Quidquid ens est unum, verum, bonum* –, ki jih v analitiki sicer omenja tudi Kant. Tukaj ima ta izraz pomen, ki je zopet sinonim za nasploh, v absolutnem smislu, in tako seveda tudi tukaj ni daleč do reči na sebi. Morda najizrazitejši primer pomenskega preskoka v rabi izraza *transcendentalen* predstavlja Kantovo izvajanje o transcendentni rabi razuma. Po eni strani in v legitimnem pomenu naj bi bila z njo označena raba razuma, ko se ukvarjamo zgolj s pogoji mišljenja nekega predmeta, pri čemer zaenkrat zanemarimo ali abstrahiramo pogoje zrenja. Takšna raba torej dopušča tudi aplikacijo na človekov čutni zor in tedaj rezultira v spoznanje pojavne reči. Vendar pa Kant to neodvisnost od pogojev zrenja potem interpretira tudi na način, češ da s transcendentalno rabo poskušamo spoznati predmet brez slehernega zora. V prvem primeru torej transcendentalna raba razuma meri na reči nasploh, pri čemer so zaradi njihove trenutne nedoločenosti te reči lahko potem specificirane tudi kot pojavne, medtem ko v drugem to rabo neposredno izenači s pretenzijo po zgolj razumskem spoznanju reči, ki je tedaj lahko samo noumenon ali reč na sebi. Toliko bi torej lahko dejali, da je Kanta nedorečenost



Transcendentalni objekt ni kak poseben objekt, ki bi bil utelešen v denimo razumskem spoznanju posebnih reči, temveč je tisto v osrčju empiričnih predmetov, kar iz njih šele naredi predmet. Je tisto v objektih, kar tvori njihovo objektivnost samo. Prav zaradi tega je tudi v vseh primerih spoznanja enak, povsem prazen in nedoločen, označuje ga zgolj tisti X, ki je sinonim za neznanko nasploh, saj izraža zgolj splošno formo predmetnosti spoznanj, ki mora biti zato kot nujni formalni pogoj utelešena v vsakem od njih.<sup>22</sup> Do spoznanja konkretnega empiričnega predmeta pa se lahko dokopljemo le tako, da s čutnimi danostmi določimo in zapolnimo vsebino te neznanke. V spoznanju empiričnega predmeta sta tako na delu dva heterogena elementa, na eni strani vsebina, ki jo dobimo na aposterioren način, in na drugi forma predmetnosti kot taka, ki jo moramo v ta čutno dani material vnesti sami. V vsakem primeru je potrebno ta material projicirati v neko od subjekta distinktno in njemu zunanjo točko, s katero čutni vtisi zadobijo svoj predmet in tako sploh šele postanejo predstave v pravem pomenu.<sup>23</sup> Bistvo pojma transcendentalnega objekta je torej v tem, da nam da v roke neko prazno zunanjo točko predmetne enotnosti, neko odnosnico oziroma *Beziehungspunkt*, okoli katere lahko mišljenje v svoji dejavnosti poenoti čutne vtise v pojem predmeta.

»Vse naše predstave so dejansko nanešene na neki objekt skozi razum, in ker pojavi niso nič drugega kot predstave, jih razum nanaša na neki nekaj kot predmet čutnega zora; toda ta nekaj je toliko le transcendentalni objekt. Ta pa pomeni le nekaj = x, o čemer mi ne vemo čisto ničesar in tega tudi nasploh ... ne moremo vedeti, temveč lahko služi le kot korelat enotnosti apercepcije za enotnost raznoličja v čutnem zoru, s pomočjo katere razum to raznoličje poenoti v pojem

---

ali dvoumnost izraza transcendentalen zavedla, da ga je uporabljal v dveh povsem nezdružljivih pomenih. – Po drugi strani pa lahko svoje branje podpremo tudi z imanetnimi razlogi. Če bi namreč transcendentalni predmet v prvi vrsti označeval reč na sebi, potem bi morali zaključiti, da je zadnji temelj predmetnega odnosa, tisto, kar iz subjektivnih danosti oziroma pojavov naredi predstavo nečesa, prav reč na sebi. Toda na ta način bi prekršili Kantovo temeljno metodološko vodilo, da je potrebno pogoje za možnost spoznanja izpeljati iz subjekta in ne iz objekta. Reč na sebi lahko predpostavimo zgolj kot zadnji temelj izvora raznoličja v naših čutih, vendar pa kot nekaj povsem neznanega in nespoznavnega ne more igrati druge vloge. Če bi sprejeli nasprotno tezo, bi morali pravzaprav trditi, da transcendentalni objekt ni transcendentalen, temveč transcendenten, in da potemtakem dejansko spoznavamo reči na sebi.

22. »Vsak predmetni odnos je bistveno odnos do transcendentalnega predmeta. Strogo vzeto obstaja samo en predmet vseh empiričnih spoznanj, transcendentalni predmet, ...« (G. Zöllner, *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant*, de Gruyter, Berlin–New York 1984, str. 127.)
23. Cf. *Refl.* 4675, (Ak. A., XVII, str. 648) »Nekaj je postavljeno zunaj nas le, kolikor ima njegova predstava stanovitnost in tvori neko posebno odnosno točko.«

predmeta. Tega transcendentalnega objekta se sploh ne da ločiti od čutnih danosti, ker tedaj ne ostane nič več, skozi kar bi bil mišljen. Transcendentalni objekt torej sam na sebi ni predmet spoznanja, temveč le predstava pojavov pod pojmom predmeta nasploh, ki je določljiv skozi njihovo raznoličje.<sup>24</sup>

Prav ker tvori splošno formo predmeta, ga ni mogoče najti v izkustvu neodvisno od empiričnih določil, ki tvorijo njegovo edino vsebinsko zapolnitev, in natanko iz istega razloga se nahaja v vsakem empiričnem predmetu, saj brez njega čutni vtisi sploh ne bi imeli predmetne vrednosti in s tem tudi predstavne ne. Čutne danosti in pojem transcendentalnega objekta se vzajemno implicirajo in se lahko udejanijo le kot združeni v spoznanju konkretnega empiričnega predmeta.<sup>25</sup> Kolikor

24. *KrV*, A 250–251.

25. Iz tega ni težko uvideti, da ima pojem transcendentalnega objekta, ki je kot nujna točka predmetne enotnosti realiziran v vsaki empirično spoznani reči, svoj izvor v tradicionalnem metafizičnem pojmu substancialnega; cf. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, 196 (nav. po Ak. A., XVII, str. 67): »Id in substantia, cui inhaerere possunt accidentia, sive substantia, quatenus est subiectum id, cui accidentia inhaerere possunt, SUBSTANTIALE vocatur, nec accidentia existunt extra substantiale.« Substancialno je torej tisto v osrčju substanc, kar uteleša točko enotnosti njihovih akcidence in jih kot zadnji subjekt povezuje med seboj. Zaradi tega akcidence ne morejo obstajati zunaj substancialnega; vendar velja tudi obratno, namreč da substancialno ne more biti brez akcidence, saj lahko kot prazna točka zadobi svojo specifično razliko in sploh kakršnokoli vsebinsko zapolnitev le skozi nje. Če bi iz substance odstranili vse njene akcidence, nam tako ne bi ostalo nič več, skozi kar bi jo lahko spoznali, enako kot je mogoče transcendentalni objekt misliti le skozi predikate, ki se mu pridružijo skozi čutne danosti. Ta paralelnost med pojmom transcendentalnega objekta in substancialnim pa nam lahko obenem še podrobneje razloži, zakaj ga je Kant tako zlahka zamenjal s pojmom reči na sebi. V delu metafizike tedanjega časa, zlasti pri Crusiju, je bila pogosta tožba, da lahko substance spoznamo le skozi predikate, ki tvorijo njihovo zunanost, medtem so same po sebi in v svoji notranjosti za nas nedostopne, tako da nam tisto resnično substancialno v substancah ostane vselej skrito. Heinz Heimsoeth tako meni, da je izvor pojma reči na sebi potrebno iskati prav v metafizičnem pojmu substancialnega in Crusijeve kritike njegove iracionalnosti oziroma nespoznavnosti (cf. zlasti njegovo »Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius« ter »Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus«, oboje v *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, Kant–Studien Ergänzungshäfte 71, Kölner Universitäts–Verlag, Köln 1956, str. 126–188 in 189–225), medtem ko tudi kak Bernard Roussett pravi, da je »reč na sebi nedosegljiva notranjost pojava« (*La Doctrine kantienne de l'objectivité*, Vrin, Pariz 1967, str. 171.) Zopet je potrebno priznati, da Kant često dejansko ni zadosti razlikoval med nespoznavnostjo tistega, kar tvori notranjost pojavov, in nespoznavnostjo tistega, kar sploh ni pojav; toda tako na podlagi stvarnih argumentov kot drugih vsaj enako številnih mest, kjer Kant takšno razlikovanje vendarle vzpostavi, je potrebno vztrajati, da gre za dve povsem različni stvari. Po eni strani je namreč po Kantu vse v pojavu zopet pojav, tako da se tudi skozi njegovo popolno razgradnjo vseeno ne bi niti za kanček približali reči na sebi,

ta predpostavlja kategorialno sintezo mišljenja, bi lahko sedaj tudi dejali, da so kategorije pravzaprav le različni načini, kako je mogoče realizirati pojem transcendentalnega objekta, oziroma še natančneje, da so zgolj njegove funkcijske specifikacije. Tudi v zvezi z njimi je torej potrebno poudariti, da transcendentalni objekt ne tvori kakega posebnega dodatka, ki bi se pridružil kategorijam in tako njihovi sintezi podelil objektivno veljavo, temveč so kategorije transcendentalni predmet sam, kolikor ga obravnavamo kot določenega skozi eno od funkcij enotnja v obliki sodb, oziroma različni modusi sinteze, ki imajo v sebi kot skupno značilnost vgrajen pojem transcendentalnega objekta. Kategorije se že kot take nanašajo na neki objekt, ker same po sebi niso nič drugega kot prav transcendentalni objekt sam v eni od svojih možnih določitev.

Ta povezava nas hkrati opozarja, da v sintezi predstave predmeta niso ključne kategorije, temveč je potrebno za njeno utemeljitev predvsem prikazati možnost vzpostavitve predmetnega odnosa. Univerzalna veljavnost kategorij bo tedaj preprosta posledica že ugotovljenega dejstva, da te izražajo z zakoni mišljenja predpisane oblike, skozi katere se realizira transcendentalni objekt. Zato je prav pojem predmeta nasploh tisti obči pogoj, ki ga je potrebno predpostaviti pred sintezo objekta in utemeljiti v subjektu samem. Osnovno vprašanje se tako glasi, od kod je mogoče neodvisno od izkustva vzeti transcendentalni objekt, ki tvori predmetno oprijemališče vseh naših predstav, točko njihove enotnosti, ki je v vseh primerih spoznanja enak in nedoločen, konstanten, kot je konstanten

---

kakor predpostavljajo navedene interpretacije. Po drugi strani je nespoznavnost transcendentalnega objekta zgolj posledica njegove abstraktnosti oziroma inherentne praznosti: transcendentalni objekt je nespoznaven ne zato, ker za človeka ne bi bil dosegljiv – navzoč je vendar v vsakem spoznavnem predmetu in kot temelj njegove predmetnosti tvori obenem prav temelj njegove spoznavnosti –, temveč zato, ker je sam po sebi povsem prazen, ker izraža le strukturo predmetnosti vsakega spoznanja in zaradi tega na enak način in ločeno od čutnih danosti ne more biti predmet spoznanja. Enako je bilo tudi v tedanji metafiziki več ali manj priznано, da substancialnega samega po sebi ni mogoče spoznati le zaradi tega, ker tvorijo vso njegovo pozitivno vsebino prav akcidente. Cf. npr. Teofilov odgovor na Filatetovo tožbo o nespoznavnosti čiste substance: »Če ločimo dve stvari v substanci, namreč attribute ali predikate in skupni subjekt predikatov, potem ni čudno, da si v tem subjektu ne moremo predstavljati ničesar podrobnejšega. Drugače tudi ne more biti, saj smo že ločili vse attribute, v katerih bi si lahko predstavljali kakšno podrobnost. Zahtevati v tem čistem subjektu nasploh kaj več, kot je tisto, kar je potrebno za predstavljanje, da gre za isto stvar, pomeni zahtevati nemogoče in oporekati svoji lastni predpostavki, ki smo jo naredili s tem, da smo si ločeno predstavljali subjekta in njegove lastnosti ali akcidente.« (G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, XXIII, 2.) Slednjič bi lahko na tem mestu omenili, da je pri Kantu nasploh mogoče zaslediti izrazito nedoslednost v obravnavi pojma notranjosti in zunanosti.

predmet sam, ter je kot apriorni pogoj po nujnosti udejanjen v vsakem spoznanju predmeta. Že iz tega opisa je mogoče tudi uvideti, kje je potrebno iskati ključ za rešitev tega vprašanja. Vsi navedeni predikati so namreč v enaki meri kot za transcendentalni objekt veljavni za enotnost samozavedanja, izraženi v predstavi jaz. Tudi tukaj lahko govorimo o »čisti izvorni, nemenljivi zavesti«, ki je po nujnosti navzoča v vsakem mojem spoznanju, ki v sebi imanentno vključuje neko točko enotnosti, točko identitete mislečega subjekta, in sama ne more biti izpeljana iz izkustva, temveč tvori prav pogoj, pod katerim je za subjekte spoznanje, sploh sleherna predstava šele mogoča.

Toda analogija gre še dlje. Podobno kot je transcendentalni objekt v vseh primerih spoznanja enak in sam po sebi brez pozitivnih vsebinskih določitev, je tudi »jaz« kot tak v enaki meri udejanjen v vsakem primeru samozavedanja in v slehernem samozavednem subjektu. Beseda »jaz« nam kot taka ne pove, za katerega subjekta gre, temveč izraža zgolj formalno samoreferenčnost vsakokratnega subjekta, ki jo izreče, in jo lahko načeloma zapolni katerikoli subjekt. Ker nakazuje le formalno strukturo samozavedanja z njeno samoreferenčnostjo, ki se zgodi v točko enotnosti apercepcije, je toliko sama prazna. Vendar pa prav zaradi tega ne glede na siceršnje danosti zavesti že vnaprej vemo, da bodo v njej vsebovane te nujne strukturne značilnosti apercepcije, ki so lastne vsakemu mislečemu subjektu. Pojem transcendentalnega objekta in jaz apercepcije sta torej po svojih značilnostih tako rekoč istovetna, in ob branju *Kritike čistega uma*, zlasti transcendentalne dedukcije kategorij iz prve izdaje, se nam tako lahko zgodi, da ne moremo določiti, ali ima Kant v mislih eno ali drugo. Pravzaprav je edina razlika med njima v tem, da se jaz apercepcije nanaša na nekaj znotraj subjekta, medtem ko pojem objekta implicira neko zunanost. Pojem transcendentalnega objekta lahko zaradi tega obravnavamo kot golo projekcijo jaza v zunanji svet.

»Nikoli si ne bi predstavljal nečesa zunaj sebe in tako pojav pretvoril v izkustvo (objektivno), če se predstava ne bi nanašala na nekaj, kar je paralelno mojemu jazu, s čimer jo od sebe referiram na neki drugi subjekt.«<sup>26</sup>

Za konstituiranje predmetnega odnosa predpostavljeni pojem objekta najde subjekt neposredno v samem sebi, tako da eksternalizira predstavo svojega jaza in sedaj okoli njega izpelje sintezo čutnih danosti. Intencionalnost, ki je vtisi

---

26. Refl. 4675, Ak. A., XVII, str. 648.

čutov kot taki nimajo, izhaja torej iz tega, da jim subjekt posodi predstavo svojega jaza. Objekt ni nič drugega kot jaz, ki je skozi kategorialno sintezo zadobil lastno konsistenco v zunanjem svetu. »Ta predstava objekta ... ni nič drugega kot subjektivna predstava subjekta samega, kajti jaz sem original vseh objektov.«<sup>27</sup> Ravno v tistem, kar mu je najbolj tuje, v zunanjem objektu, subjekt zre le odsev samega sebe.<sup>28</sup>

Tako imamo sedaj v rokah vse potrebne elemente za odgovor na temeljno vprašanje, kako imajo lahko predstave, ki so v nas, neki odnos do predmetov, ki so zunaj nas: Predmetni odnos je delo spoznavajočega subjekta in izhaja iz zasnutka transcendentnega objekta. Njegov izvor je dvojen. Enotnost samozavedanja nam podaja njegov zadnji temelj in notranjo strukturo, medtem ko lahko sodbi lasten odnos do zunanjega predmeta razloži njegovo eksternalizacijo, dejstvo, da nastopa kot nekaj numerično različnega od subjekta. Ko se v nas pojavijo čutni vtisi, ki sami po sebi še nimajo vrednosti spoznanja, jih torej mišljenje skozi sintezo, ki ima strukturo sodbe, izvorno poenoti okoli predpostavljene in v zunanjost izvržene točke enotnosti objekta ter tako iz njih oblikuje pojme, ki imajo svoj predmet. Kolikor se ta sinteza odvija v skladu z nujnimi zakoni mišljenja, ki zadobijo svoj izraz v čistih pojmih razuma, lahko slednjič utemeljimo objektivno realnost kategorij in hkrati njihovo omejenost na svet pojavov.

## Preliminarije

Preden se lotimo konkretnega prikaza izpeljave transcendentalne dedukcije kategorij, kakor je podana v drugi izdaji *Kritike čistega uma*, najprej nekaj splošnih opomb. Kantu večkrat očitajo, da je njegova argumentacija krožna. V

---

27. Refl. 4674, Ak. A., XVII, str. 646. – Cf. E. Adickes, *Kant und das Ding an sich* (Pan Verlag, Berlin 1924, str. 101.): »Transcendentalni predmet deluje ... kot nekaj zavesti imanentnega. ... Odnos do transcendentnega predmeta je torej le drugi izraz za nujni odnos raznoličja vseh naših predstav do transcendentalne apercepcije.«

28. Čeprav lahko v vlogi samozavedanja pri izgradnji intencionalnega odnosa vidimo Kantov lasten dosežek, je bila povezava med subjektivim jazom in strukturo zunanje reči ali substance v tedanji metafiziki nekaj povsem običajnega. Že vsaj od Leibniza naprej je namreč substanca notranje strukturirana kot zavedni subjekt, v katerem igra prav predstava jaz vlogo substancialne vezi, ki združuje različne predikate iste substance in ohranja njeno identiteto skozi menjavo njenih stanj.

svoji dedukciji naj bi poskušal dokazati, da kategorije podajajo pogoje možnosti izkustva in celo predpisujejo (domnevno newtonovske) zakone naravi, ne da bi pokazal, ali takšno izkustvo dejansko obstaja. Kant naj bi torej kot *factum brutum* predpostavil danost nekega fizikalnega sveta, v katerem so vsi predmeti podvrženi obče veljavnim kavzalnim zakonom, to pa je natanko tisto, kar je potrebno šele dokazati. Vendar je ta očitek zgrešen. Kolikor govorimo o predpostavljeni danosti izkustva, potem je ta lahko samo v dejstvu, da sploh imamo neko izkustvo, da se naše predstave nanašajo ne neki predmet in preidentirajo po njegovem spoznanju. Privzeto ni izkustvo v svoji kompleksnejši strukturi, še najmanj tisti, ki je lastna znanosti, temveč zgolj to, da imamo neki svet spoznanja, ki ga za subjekta že na neposredno doživeti, predrefleksivni ravni zapolnjujejo takšni in drugačni predmeti. Kantovega poskusa utemeljitve izkustvenega spoznanja zato ne smemo razumeti kot eksplikacijo pogojev, ki povzdignejo kako mnenje ali domnevno vednost v znanstveno resnico, temveč gre v njem za razlago možnosti našega vsakdanjega izkustva reči. Seveda pa bo poskušal Kant na podlagi tega izpeljati tudi močnejšo tezo, da je namreč to izkustvo podvrženo občim kavzalnim zakonom.

Namen dedukcije bo torej dokazati, da so v procesu sinteze predmetnega odnosa predstav soudeleženi pogoji, zaradi katerih so predmeti spoznanja po nujnosti podvrženi zakonom mišljenja. Pri tem je potrebno razlikovati med neposrednim ciljem, splošnim zaključkom in argumentativnim temeljem. Neposredni zastavek je prikaz načina, kako čutne danosti zadobijo intencionalnost. Ob tem se bo pokazalo, da se to zgodi skozi kategorialno sintezo, zaradi česar imajo kategorije občo objektivno veljavnost za predmete izkustva in zgolj za te. Nasprotno pa tvori argumentativno podlago celotne dedukcije enotnost samozavedanja, ki je edina sposobna utemeljiti enotnost transcendentnega objekta. Toliko se nam zdi napak trditi, da se dedukcija kategorij opira na pogoje, pod katerimi je mogoče samozavedanje, in tako na nujnosti naše zavesti samega sebe utemelji tudi občo veljavnost kategorij. Toliko bolj, ker je ta zavest, kot bomo videli, pravzaprav rezultat in ne predpostavka ter se toliko giblje na isti ravni kot ostali predmeti, katerih možnost je potrebno šele razložiti.

Tretja opomba je pravzaprav tehnična. Skupna značilnost obeh večjih predelav analitike v drugi izdaji je, da se je v njih Kant poskušal v kar največji meri izogniti omembi transcendentnega objekta. Od tod se vsili vprašanje, ali ni že ta okoliščina zadosten dokaz, da je naša predstavitev problema, ki se je toliko opirala prav na ta pojem, napačna. Odgovor ima dva dela. Razlog za odpravo tega izraza v drugi izdaji bi utegnila biti v prvi vrsti posledica že

omenjenih težav, ki jih je imel Kant sam in še toliko bolj njegovi bralci pri razlikovanju med transcendentnim in transcendentnim objektom oziroma rečjo na sebi. Toliko je potrebno v tej okoliščini videti predvsem tehnično izboljšavo, ki naj odpravi nepotrebne nesporazume. Po drugi strani pa sama odsotnost izraza še ne pomeni tudi odsotnosti pojma. Tako Kant tudi v drugi izdaji pravi: »*Razum* je, vzeto na splošno, zmožnost *spoznanj*. Spoznanja obstojijo v določenem odnosu danih predstav do objekta. *Objekt* pa je tisto, v česar pojmu je *poenoteno* različje danega zora.«<sup>29</sup> Čeprav tukaj transcendentni objekt ni omenjen, ni težko ugotoviti, da gre v osnovi za isti problem, za problem predstavnega odnosa do predmeta nasploh in njegove določitve z različjem danega zora. Kolikor v tem oziru sploh lahko govorimo o razliki med prvo in drugo izdajo, se ta skriva prej v prerazporeditvi poudarkov pri postopku rešitve. Če se je v prvi izdaji Kant ukvarjal z vzpostavitvijo intencionalnega razmerja med predstavo in rečjo pod rubriko subsumpcije (Kako je mogoče predmet kot predstavo subsumirati pod predstavo predmeta?), se je v drugi izdaji osredotočil na vprašanje enotnosti predstave (Kako je mogoče v zoru dano različje poenotiti v predstavo predmeta?). Obe vprašanji merita na isto, saj poenotitev čutnih vtisov v predstavo sovpada z vzpostavitvijo odnosa do objekta, ki je lasten predstavi kot taki. Razlika druge izdaje je tako zlasti v poudarjeni vlogi sintetične dejavnosti mišljenja, ki je nujna za oblikovanje predstavne enotnosti in predstave sploh. S tem je sicer le še toliko bolj izpostavljeno, da je cilj Kantove dedukcije utemeljiti samo imetje predmeta. Brž ko se dokopljemo da predstave kake reči, brž ko se ovemo, da imamo pred seboj neki predmet, je transcendentni del zgodbe že za našim hrbtom. Kaj bodo subjekti počeli s tem predmetom naprej, ali bodo denimo iz njegovega preučevanja naredili znanost, to je pravzaprav empirično vprašanje.

Dedukcija kategorij se seveda že odvija v okviru pojmovnega sklopa transcendentnega idealizma. V doslejšnjem prikazu smo poskušali poudariti univerzalnost Kantovega postopka in smo privzeli sicer običajno delitev na predmete in njihove predstave. Zaradi tega se je naše osnovno vprašanje gibalo okoli možnosti intencionalnega razmerja med enimi in drugimi, pri čemer jih je bilo načeloma mogoče empirično identificirati kot numerično različne entitete. Ker pa so tukaj tudi predmeti zopet le predstave, se celotna problematika sedaj prevede v vprašanje možnosti predmetov kot takih: nekdanja konstitucija intencionalnega odnosa do objektov postane istovetna s konstitucijo objektov samih. Tisto, kar je

---

29. *KrV*, B 137.

bila prej predstava, se sedaj pretvori v zgolj enega od možnih predmetov izkustva, v predmet notranjega čuta, medtem ko objekti predstav niso več predstavljeni skozi od njih različna empirična določila subjektivega stanja, temveč obstajajo neodvisno od empiričnega subjekta in so ravno zunanje reči same. Predmet predstave v transcendentalnem smislu je skratka prav ta materialna reč, ki se na empirični ravni kaže kot nekaj subjektu povsem tujega. Prav zaradi tega je vsaka delitev na predstave in njihove predmete, ki jih je mogoče identificirati po empirični poti, za dedukcijo nepertinentna, saj poskuša ta v prvi vrsti prikazati, kako so sintetizirani ti predmeti sami, skupaj z vso svojo materialno prezenco. Toliko bi lahko tudi dejali, da je premestitev poudarka v drugi izdaji na sintezo enotnosti kot take – naj v njej vidimo enotnost predstave ali enotnost objekta, kar se sicer tako ali tako izteče v isto – motivirana z imanentnimi razlogi, saj je z njo poudarjena transcendentalna narava obravnavane problematike.

Nasploh je potrebno v tej zvezi poudariti, da se v osrčju kritične teorije nahaja neko temeljno *odkritje*. Kant v izhodišču očitno sprejema osnovne predpostavke empiristične razlage čutnega spoznavanja, vendar dodaja, da sama ta razlaga potrebuje dodatno utemeljitev, ki naj pokaže, kako je spoznanje v svojem empiričnem aspektu sploh mogoče. Na ta način se odpre nova, transcendentalna dimenzija znotraj človekovega izkustva, ki sicer skoraj do potankosti podvaja ključne točke empiričnega spoznavnega procesa, vendar se giblje na ravni, ki po svoji naravi predhodi temu empiričnemu procesu in je sploh brez slehernega empiričnega, konkretno spoznavnega elementa. Ravno zaradi tega je tej transcendentalni ravni in funkcijam, ki ji pripadajo, zelo težko določiti natančen pomen, sploh nemogoče pa si je pri tem pomagati s kako konkretno instanco, saj je ta zopet lahko le empirična. Zavaljo te nedoločenosti se dogaja, da se samodejno nagibamo k empiričnemu razumevanju transcendentalnih pojmov in procesov, kar nam seveda nujno zastre bistvo Kantovega odkritja.<sup>30</sup>

---

30. Videti je sicer, da je temu nesporazumu često podlegel tudi Kant sam. Tako se mu večkrat primeri, da v okviru opisa transcendentalnih pogojev izkustva govori o predstavah, ki se jih zavedamo in jih nanašamo na kak objekt, to pa so lahko samo empirične predstave, ki na transcendentalni ravni nimajo kaj iskati oziroma tam ne predstavljajo pogojev, temveč prav rezultate transcendentalne sinteze. Deloma je temu kriva sama narava jezika, tako da se tudi sami ne bomo mogli izogniti govorjenju o predstavah in njihovih predmetih, zlasti kadar bomo poskušali poudariti subjektivno posredovanost izkustvenega spoznanja.



## Transcendentalna dedukcija kategorij v drugi izdaji

V paragrafu z naslovom »O možnosti povezave nasploh«, ki tvori začetek transcendentalne dedukcije v pravem pomenu, odpre Kant razpravo s tezo, ki bo zakoličila bistvene parametre celotne izpeljave.

»Raznoličje predstav je lahko dano v zoru, ki je zgolj čuten, tj. ki ni nič drugega kot receptivnost, in forma tega zora lahko a priori leži v naši predstavnih zmožnosti, ne da bi bila zato kaj drugega kot način, kako je subjekt aficiran. Toda *povezava (coniunctio)* raznoličja nasploh ne more nikoli priti v nas skozi čute...«<sup>31</sup>

Ta teza je naperjena predvsem proti tedaj in v marsičem še danes prevladujočem modelu čutnega spoznavanja, ki ga pod oznako »teorije idej« v paradigmatski obliki zasledimo pri Locku. Po tej razlagi ima spoznavni proces svoje izhodišče v zunanjih prostorskih predmetih, ki povsem mehansko, v skladu z naravnimi zakoni učinkujejo na naše čute in s tem proizvedejo ustrezne predstavne vtise v duhu. Pri tem je pomembno zlasti dvoje. Prehod med fizičnim in mentalnim se izpelje neposredno, brez izgub in brez možnosti kakršnekoli napake. Čutne vtise je zato mogoče enolično povezati z njihovimi vzroki in tavnološko zatrditi, da npr. nekaj trdnega skozi afekcijo proizvede zaznavo nečesa trdnega. Zaradi tega je seveda na voljo tudi obratna pot, in ker so osnovni vtisi tako tesno povezani s svojimi predmeti, tvorijo stično točko med zunaj in znotraj. In drugič, to pa je še pomembnejše, osnovni vtisi imajo že na tej najbolj elementarni ravni vse lastnosti predstav v polnem pomenu besede: so samozadostni, načeloma neposredno transparentni duhu, imajo svojo predstavno enotnost in tudi svoj objekt. Ko tako nekaj trdnega v nas proizvede enostavni vtis trdnega, ta vtis že sam po sebi je načeloma zavestna, objektivno veljavna predstava, katere predmet je nekaj trdnega. Ker ta izvorna predstava velja za enostavno, seveda ne more nastati postopoma, temveč se vzpostavi naenkrat v vsej svoji enostavni celoti, ne da bi implicirala kakršnokoli dejavnost s strani duha. Njegova vloga se v tej fazi zvede le na pasivno beleženje prisotnosti čutnih vtisov, in šele v drugem koraku jih začne bolj ali manj svobodno povezovati in na ta način ustvarjati bolj kompleksne in tudi bolj abstraktne predstave predmetov, s katerimi se srečujemo v vsakdanjem življenju. A čeprav duh torej opravlja določeno sintetično dejavnost in vzpostavlja predstave višjega reda, je potrebno pripomniti,

---

31. KrV, B 129.

da je tako nastala tvorba sekundarna in derivativna; njeni elementi so bili namreč že neposredno dani v celoti, skupaj s svojo predstavno formo. Konkretno predstave so tako preprosto funkcije enostavnih predstavnih vtisov, ki jih duh kombinira v skladu z določenimi tehničnimi pravili in v katere jih mora v postopku verifikacije nazadnje tudi razgraditi. Vso težo objektivne resničnosti v celoti nosijo enostavne čutne predstave, ki kot take tvorijo osnovne enote spoznanja, atome izkustva, kvante objektivne vednosti.

V nasprotju s tem Kant poudarja, da nam čuti sami po sebi ne morejo posredovati že povezanih in poenoteni predstavi: kakor so pojmi brez zorov prazni, so zori brez pojmov slepi. Čeprav tudi on izhaja iz empiristične trditve, da ves material za objektivno spoznanje izvira iz afekcije predmetov, je že v svoji *Disertaciji* pristavil, da to nikakor ne more veljati za njihovo predstavno formo: »*Nam per formam seu speciem obiecta sensus non feriunt.*«<sup>32</sup> Čuti skratka po Kantu nimajo te zmožnosti, da bi sami po sebi oblikovali že izdelane predstave predmetov, ki bi se pojavile kot Atena iz Zeusove glave. Kot smo videli zgoraj, bi s tem privzetkom molče obsli osnovno vprašanje, kako je sploh možen predstavi odnos med stanji subjekta in zunanjim svetom, ki bi ostalo povsem nerazloženo, razen če ne bi sprejeli enako temačne teorije o migraciji substancialnih form. Zaradi tega po Kantu čuti tudi ne morejo označevati kaj več kot le pasivno dispozicijo subjekta, da se njegovo stanje spreminja v odvisnosti od neznanih zunanjih vzrokov. Čutno dani material nam torej še ne nudi predstavi, temveč le maso vtisov. Iz tega pa izhaja, da sleherna predstavna enotnost vselej predpostavlja neko dodatno dejanje sinteze, tako da šele na podlagi te spontane povezave sicer razpršenih vtisov nastane enotna predstava, ki se nanaša na kak predmet.

Na tem mestu bi se utegnila zarisati vzporednica z empirističnim modelom, kolikor je predstava konkretne stvari tudi tam delo duha in rezultat poenotitve prvotnih vtisov, ki so preveč minljivi in neznatni, da bi jih lahko neposredno opazovali. Toda če tam duh vzpostavlja višjo enotnost na podlagi atomarnih čutnih danosti, ki, poudarjam, *že posedujejo enotnost v obliki enostavnih predstav*, gre zgolj za njihovo kombinacijo, pa Kant vztraja, da si mišljenje pri svoji sintezi ne more pomagati z neodvisno od sebe danimi paketi spoznanja. Enotnost predstave ni izhodišče, temveč je lahko le rezultat, ne more biti dana, temveč je vselej narejena.

---

32. *De mundi*, §4, TWA, V, str. 30. Kant tam nadaljuje: »ideoque, ut varia obiecta sensum afficientia in totum aliquod repraesentationis coalescant, opus est interno mentis principio, per quod varia illa secundum stabiles et innatas leges *speciem* quamdam induant.»

»Vsaka povezava – naj se je ovemo ali ne, naj bo to povezava raznoličja zora ali raznih pojmov in naj bo v prvem primeru zor čuten ali ne čuten – je dejanje razuma; to dejanje bomo poimenovali s splošnim imenom *sinteza*, da bi tako hkrati označili, da si ne moremo ničesar predstavljati kot povezano v objektu, ne da bi to prej povezali sami, in da je med vsemi predstavami *povezava* edina, ki ne more biti dana skozi objekt, temveč jo lahko izvede edino subjekt sam.«<sup>33</sup>

Tezo je potrebno vzeti v vsej njeni radikalnosti. Če nam čutni zori ne posredujejo nič drugega kot zgolj kaotično maso vtisov, potem to najprej pomeni, da brez dejanja poenotitve ti vtisi *sploh nimajo predstavnega statusa*. Povezava in predvsem enotnost, ki se vzpostavi kot rezultat te povezave, namreč ni ena od tistih lastnosti, ki bi jo kaka predstava lahko imela, lahko pa tudi ne, temveč tvori bistveno formalno značilnost, ki predstavo šele naredi za predstavo. Predstava je predstava le, če ima svoj predmet, tega pa ne more imeti, če nima enotnosti. Če kaka predstava torej nima te enotnosti, če ni enotna oziroma poenotena, potem to pač sploh ni predstava. Kaotični čutni vtisi, ki nastanejo kot neposredni učinki zunanjih predmetov, potemtakem pred poenotitvijo niso nič drugega kot le dejstvena modifikacija našega stanja. Seveda tudi tukaj obstaja neka pravilna korelacija, nekakšna uniformnost, vendar je ta red izključno red kavzalnega razmerja, ki nima nikakršne predstavnosti vrednosti. Če zato govorimo, da nam je v duhu dano raznoličje nekega predmeta, potem to na ravni čutov pomeni le, da je dotično raznoličje oziroma splet občutkov nastalo kot posledica učinkovanja tega predmeta; nikakor pa tega ne smemo razumeti v smislu, da nam je raznoličje dano *kot* raznoličje tega predmeta. Vez, ki ju družijo, je skratka izključno vez med vzrokom in učinkom, ne pa tudi vez med predstavo in *njenim* predmetom. Kolikor bi ostali na tej ravni, bi imeli opraviti le z nekim zaporedjem sprememb, ki se v predstavnem smislu ne nanašajo na nič drugega. »Občutki,« pravi Kant v eni svojih refleksij, »niso predstave, temveč so le material zanje.«<sup>34</sup> Ne samo da so podvrženi naključnosti zunanjih okoliščin, temveč *preprosto ne predstavljajo ničesar*.

Iz tega lahko sedaj potegnemo nekaj najbolj očitnih konsekvenc. Najprej je potrebno nekoliko popraviti oziroma precizirati Kantovo splošno definicijo,

33. *KrV*, B 130. – Na podobno tezo lahko naletimo tudi v drugih Kantovih spisih in v refleksijah. Cf. npr. *Fortschritte* (TWA, VI, str. 608): »Vse predstave, ki tvorijo izkustvo, lahko prištejemo k čutnosti, razen ene same, tj. predstave sestavljenega kot takega. Ker sestavitev ne more pripadati čutov, temveč jo moramo narediti mi sami, ne sodi k receptivnosti čutnosti, temveč k spontanosti razuma, kot apriorni pojem.«

34. *Refl.* 177, Ak. A., XV, str. 65.

češ da nam čuti dajejo zore. Zori namreč spadajo v splošni rod predstav, kot taki pa morajo posedovati tudi enotnost. Toda ker je po Kantu poenotitev lahko le rezultat subjektive spontane dejavnosti, iz tega pač izhaja, da nam čuti *sploh ne morejo dajati zorov*. Tisto, kar je lahko dano pred vsako aktivnostjo in neodvisno od nje skratka niso zori, ki že implicirajo enotnost, temveč zgolj golo amorfno raznoličje, ki je brez enotnosti. Da bi iz njega sploh nastala kakršnakoli predstava, ga je potrebno najprej šele povezati. V skladu s tem Kant v transcendentalni dedukciji tudi ne govori toliko o zorih, temveč o raznoličju zora, *das Mannigfaltige einer Anschauung*, ali še bolje o tistem, kar je v zoru raznoliko danega, *das mannigfaltige in einer Anschauung Gegebene*. Poudarek je na goli danosti in na amorfni, brezoblični, raznoliki naravi tistega, kar je dano.<sup>35</sup>

Če Kant pravi, da se morata za spoznanje združiti dva elementa, dve heterogeni zmožnosti našega duha, namreč čutni zori, skozi katere je predmet dan, in pojmi, skozi katere je ta predmet mišljen oziroma spoznan, potem tega ne smemo razumeti v smislu, da nam je v zavesti najprej dan na voljo zor predmeta, ki se mu šele v naslednjem koraku pridruži tudi pojem. Prav nasprotno. Kot smo videli zgoraj, nam čutnost sama po sebi sploh ne more posredovati zorov, temveč se ti vzpostavijo šele skozi subjektivno spontano dejavnost, namreč skozi sintezo mišljenja. Šele potem ko so čutni vtisi enkrat povezani in poenoteni, je sploh mogoče govoriti o zoru, ki nekaj predstavlja in ima svoj predmet. To pa hkrati pomeni, da je zor vselej že pojmovno obdelani zor, da sta pojem in zor v vsaki konkretni objektivni predstavi vselej že združena. Pojem in zor zato tudi

35. Hoke Robinson poskuša v svojem članku »Anschauung und Mannigfaltiges in der Transzendentalen Deduktion« (Kant-Studien, 72 [1981], str. 140–148) izpeljati omenjene značilnosti že iz samega izraza *das Mannigfaltige* in njegovega odnosa do pojma enotnosti. Pri tem izhaja iz dejstva, da je Kant denimo v tabeli kategorij enotnosti zoperstavil množstvo, medtem ko tukaj govori o raznoličju, in se vpraša: »Zakaj je Kant dal prednost temu obskurnemu terminu, namesto da bi izbral precej bolj naravno *Vielheit*?« (Ibid., str 143.) Razlog naj bi bil v tem, da po Kantovem naziranju enotnost, ki nastane iz množstva, tvori totaliteto, v kateri vsi njeni deli že posedujejo lastno enotnost, tako da je njihov zbir ali celota zgolj enotnost pred tem danih enotnosti. Če bi torej privzeli, da je pred sintezo predstave material dan v obliki množstva, potem bi bil končni rezultat le vsota že danih enot, s čimer bi se zapletli v antinomijo enostavnosti oziroma neskončne deljivosti prostora. »Tisto, iz česar je izgrajena enotnost, potemtakem ne more biti vselej množstvo enotnosti. Torej mora moči obstajati tudi še neko *raznoličje*, tj. neko še nediferencirano, neindividualizirano področje, ki daje snov za diferenciacijo in individualizacijo. Takšno polje samo zase še ne vsebuje nobene enotnosti, temveč le snov za enotnost.« (Ibid., str 143.) Priznati je treba, da zadane Robinsonova analiza naravnost v središče problema. Vendar na jezikovni ravni vseeno ne drži, saj izraz raznoličje, *das Mannigfaltige*, nikakor ni bil obskuren, temveč je veljal za standardni nemški prevod latinskega *varia*.

ne predstavljata realnih komponent v izgradnji izkustva, temveč lahko o njiju govorimo le s stališča transcendentalne filozofije, ki razglablja o pogojih za njegovo vzpostavitev.

Ker v zoru dano raznoličje samo kot tako nima predstavne statusa, ker sploh ni predstava in nima nikakršne enotnosti, v svoji neposredni danosti tudi ne more biti predmet zavesti. Raznoličja oziroma čutnih vtisov preprosto ni mogoče opazovati v njihovi neposredni danosti še pred poenotitvijo, saj je ta sinteza prav pogoj, da se jih lahko zavedamo. Kjerkoli je prisotna eksplicitna zavest, tam je ta predhodna faza izgradnje izkustva vselej že presežena. O raznoličju kot takem je zato mogoče govoriti le za nazaj: kolikor vsaka sinteza predpostavlja neki material, je to raznoličje enkrat pač moralo biti dano v duhu. Raznoličje se skratka giblje na ravni, ki predhodi vsakemu predstavnemu odnosu, na ravni, ki je onstran meje zavednega. V svoji amorfnosti tvori le nujno pripravljalo fazo za izgradnjo izkustva, ki jo lahko toliko imenujemo imenujemo protozor, se pravi tisto, iz česar lahko zor šele nastane. Nasprotno je tam, kjer se nam raznoličje kaže kot poenoteno, ta povezava že nastala kot rezultat dejavnosti razuma, zaradi česar zorov nazadnje tudi ne moremo zajeti drugače kot pojmovno obdelane zore oziroma prav kot pojme.<sup>36</sup>

### **Ali je vsaka sinteza dejanje razuma?**

Nujnost sinteze za sleherno predstavno enotnost ima po drugi strani to posledico, da postane sintetična dejavnost mišljenja dobesedno vseprisotna. Če si ne moremo ničesar predstavljati kot povezano, ne da bi to pred tem povezali sami, potem je pač vsaka enotnost, na katero naletimo v izkustvu, zgolj odsev izvorne povezovalne dejavnosti subjekta.<sup>37</sup> Kant na podlagi tega dejansko razvije cel diskurz, ki poudarja stvariteljsko vlogo subjekta v izgradnji pojavnega sveta in sega od trditve, da v naravi ne moremo najti nič drugega kot tisto, kar smo »mi oziroma narava našega duha izvorno položili vanjo«, do vznesenih eksklamacij o tem, kako da je prav subjekt sam zakonodajalec narave. Toda če

36. V zvezi s to izpeljavo cf. Zdravko Kobe, »Mesto nezavednega v transcendentalnem idealizmu«, *Filozofija skozi psihoanalizo VII*, Analecta, Ljubljana 1993, str. 147–224.

37. Od tod potem izvira tisti del Kantove »zapuščine«, ki je predvsem poudaril spontano vlogo subjekta v izgradnji izkustva in prej ali slej prišel do trditve, da je celoten pojavi svet v zadnji analizi le trajna usledina transcendentalne preteklosti njegove stvariteljske dejavnosti.

bi še lahko sprejeli, da sinteza predpostavlja analizo, da torej razum ne more izpeljati razgradnje tam, kjer ni material že pred tem dan kot povezan, pa je poteza, s katero Kant vsako sestavitev pripiše izključno spontani dejavnosti subjekta, videti za marsikaterega premočna. Če bi bila vsa sinteza delo subjekta, če ne bi mogla biti dana, temveč bi bila vselej narejena, potem bi subjekt iz danega materiala načeloma lahko izoblikoval bodisi to ali ono predstavo, kar bi rezultiralo v popolni stvariteljski samozadostnosti subjekta spoznanja. Na ta način bi postal enak vsemogočnemu bitju, toda ker zaradi svoje končnosti to ni, bi naj predvsem izgubil sleherno materialno podlago in s tem možnost za spoznanje realnega sveta. Hoppe zaradi tega Kantu očita, da njegova trditev preprosto napačna. Vsekakor obstajajo povezave, ki niso dane in jih moramo zato izpeljati sami, vendar gotovo ne drži, da so vse povezave delo subjekta ali da so vselej rezultat dejavnosti razuma. »Prav tako ni težko navesti naravnost katastrofalnih posledic, ki bi jih imelo to pojmovanje z ozirom na možnost spoznanja. Če nam povezave načeloma ne bi mogle biti dane v zoru, potem bi morale biti povezave predstav vselej samovoljne in tedaj v principu ne bi mogle odražati objektivnih kompleksnih stvarnih razmerij.«<sup>38</sup> Nesprejemljivost konsekvence in po drugi strani bojda empirično potrjene ugotovitve, da so nam določene povezave dejansko že dane, nas tako po Hoppejevem mnenju zavezuje, da Kantovi tezi odvezamo njeno občost. Izkustvo sicer ni le neko dejstvo med drugimi dejstvi, saj nas predmeti spoznanja ne zadevajo že v tej svoji predmetnosti, tako da je vendarle potrebno sprejeti tudi neko vrsto aktivne vloge subjekta v izgradnji izkustva. Toda če naj ohranimo realno veljavo spoznanja, potem ta sintetična dejavnost ne more biti materialna, kakor po domnevi vsaj implicitno nastopa pri Kantu, temveč je lahko zgolj formalna. »Rezultat transcendentalne sinteze potemtakem ni faktična enotnost, kakor najde svoj izraz v empiričnih pojmih – to empirično enotnost lahko predpostavljamo prav kot dano; rezultat transcendentalne sinteze je nasprotno edino dejstvo, da ima taka empirična in faktična enotnost tudi spoznavno vrednost.«<sup>39</sup>

Hoppejeva »kritika« se potemtakem zvede na ugotovitev, da moramo po materialni plati enotnost obravnavati kot že dano, le da jo je potrebno še dodatno odeti v predstavno formo, kar kot edino pripade sintezi mišljenja. Ta analiza je povsem pertinentna, kolikor nas opozarja, da transcendentalne sinteze ne smemo

38. H. Hoppe, »Ist alle Verbindung eine Verstandeshandlung«, *op. cit.*, str. 221.

39. H. Hoppe, *op. cit.*, str. 226. – Enako tudi v nadaljevanju, str. 228: »Transcendentalna sinteza je objektivni temelj asociacije le toliko, kolikor tem faktičnim, na sebi slepim povezavam podeli tudi kognitivno vrednost.«

absolutizirati v materialnem smislu; kljub temu mora delovati kot presenečenje, da je podana kot korekcija Kantovega mnenja. Kant namreč nenehno poudarja, da nam mora biti raznoličje za sintezo dano že pred povezavo in da po drugi strani sintetična dejavnost neposredno utemeljuje zgolj najsplošnejše naravne zakone, ki se navezujejo na kategorije, medtem ko iz njih nikakor ni mogoče izpeljati podrobnejših zakonov, ki so nam lahko dani le po aposteriorni poti. Šele čutne danosti so tisto, kar podrobneje specificira spontano sintezo mišljenja v empirične predmete s konkretnimi lastnostmi; brez njih bi čista kategorialna sinteza proizvedla zgolj te čiste pojme same. Toliko je sestavitev res izključno formalna dejavnost in njen rezultat nič drugega kot predstavna poenotitev raznoličja, ki jim podeli kognitivno vrednost. Toda hkrati s tem je potrebno poudariti, da je prav ta predstavna forma tisto, kar tvori odločilni moment v celotni genezi izkustva. Naj med rečmi obstajajo takšne ali drugačne pravilnosti, naj so torej v čutih na dejstveni ravni že dane povezave in enotnosti, pa vse dotlej, dokler niso povzdignjene v predstavno formo, s stališča spoznanja ne predstavljajo ničesar. Dokler jih mišljenje ne povzame v svojo sintetično dejavnost, te faktične povezave za spoznavajočega subjekta niso nič drugega kot natanko brezoblična gmota, kaotičen splet vtisov. Še več, brez njegove sinteze teh vtisov zanj sploh ni; o njih je mogoče govoriti šele s stališča že izpeljane poenotitve, in tudi materialne lastnosti, ki jih kažejo v tej sestavitvi, so za nas dostopne zgolj kot lastnosti te poenotene predstave oziroma tega, skozi dejavnost subjekta konstituiranega predmeta. Seveda lahko iz enkrat že oblikovane enotnosti na vzvraten način sklepamo, da so empirične in naključne lastnosti konkretnega rezultata morale biti na neki način dane že pred poenotitvijo. Toda s tem se v ničemer ne približamo naravi teh čutnih danosti samih, in še zlasti njihova domnevna vnaprej dana enotnost tukaj ne more biti nič drugega kot enotnost, ki jo izvajajo iz dejavnosti mišljenja.<sup>40</sup> Ker gre pri sintezi predstavn

---

40. Hoke Robinson ponazarja to razmerje z dvema primeroma. Voda, ki jo z vedrom zajamemo iz morja, je vsekakor obstajala že pred tem. Vendar ji prav to zajetje podeli tisto enotnost, spričo katere jo identificiramo kot to vodo. Po enkrat izpeljani identifikaciji lahko sicer zasledujemo njeno zgodovino tudi v obdobje pred samim zajetjem, toda očitno je, da brez vedra, ki ji podeli konsistenco in identiteto, ne bi mogli govoriti o *tej* vodi morja. Drugi primer se nanaša na standardni lik lončarja. Da bi lahko izdelali denimo vazo, v ta namen seveda najprej potrebujemo glino. Ta pa nam je lahko dana na dva načina: bodisi kot surova gmota, ki lahko privzame sleherno obliko, ali pa tako, da preprosto razbijemo že izdelano vazo. V slednjem primeru je potrebno za njeno izdelavo zgolj sestaviti razbitine, ki so skupaj s svojo enotnostjo dane že pred tem in s svojo strukturo hkrati predpisujejo edini možni način sestavitve. Nasprotno pa v prvem primeru ni skupne mere med vazo in glineno gmoto, zato si lončar ne more pomagati z

enotnosti za preskok med dvema radikalno različnima ravnema obstoja, je za samo kognitivno naravnost pred njo dana struktura nična.

Kolikor govorimo o predzgodovini sinteze enotnosti predstave, o njenih materialnih predpostavkah, je torej prav sinteza sama tista, ki jih postavi. Šele ko zgolj dejstvene danosti čutov ali, še bolje, gole modifikacije subjektovega empiričnega stanja povzdigne v digniteto spoznanja, jih pretvori v nekaj, kar je bilo »vselej že« vnaprej določeno za predstavno enotnost. Toliko torej sinteza sploh nima predpostavk, ki že same ne bi bile posredovane skozi njeno dejavnost,<sup>41</sup> in toliko lahko slednjič tudi rečemo, da je prav ta poenotitev tisto, kar proizvede celotni predstavni svet. Sintetična dejavnost mišljenja bo sicer še naprej lahko ostala »zgolj formalna«; toda ker je z ozirom na možno spoznanje ključnega pomena ravno kognitivna forma, ker sama materija brez te forme nima nobene predstavne vrednosti, ker je pred spoznanjem za spoznanje ni, bo ta formalna sinteza skupaj s formo utemeljila tudi izvor materije spoznanja.

### Izvor izvirne enotnosti

V zoru dano raznoličje, ki je brez enotnosti in skupaj s tem brez predstavne vrednosti, skratka v sintezi izkustva ne more podati nič drugega kot materialno izhodišče *nasploh*. Kakšna je bila morala biti njegova kvaliteta pred sestavitvijo v enotnost predstave, se odloči šele skozi to poenotitev samo, ki v zadnji konsekvenci rezultira v celoto pojavnega sveta, katerega del je bilo tudi to moje izhodiščno stanje.

---

vnaprej danimi deli, temveč mora glini na izvoren način vtisniti formo vaze. Seveda lahko sedaj glino, ki ima enotnost v obliki te vaze, identificiramo za nazaj; lahko jo tudi razbijemo, in te razbitine bodo tedaj še naprej ohranile tako enotnost kot formo vaze, le da bodo pač razdrobljene. – Obema ponazoritvima je skupna teza, da vnaprej dani material šele skozi poenotitev prejme tisto enotnost, ki iz njega naredi material te poenotene reči. Korak nazaj je mogoče le zato, kar je bil nekoč narejen korak naprej. Običajna napaka pri obravnavi sinteze mišljenja pa je prav v tem, da ta korak naprej in korak nazaj pomešamo, da retroaktivno enotnost gline v obliki vaze poistovetimo z vnaprej dano enotnostjo gline same, da skratka amorfnost glineno gmoto obravnavamo, kot da bi že bila razbitina vaze.

41. Na empirični ravni se to dejstvo kaže kot nezmožnost, da bi materialne predpostavke za spoznanje obravnavali pred samim spoznanjem. Da bi lahko zatrдили obstoj neodvisno od subjekta spoznanja dane enotnosti, bi jo morali identificirati še pred enotnostjo spoznanja, spoznati bi jo morali še pred spoznanjem. V vsakem primeru nam je torej ta enotnost lahko dana le kot spoznana enotnost, zaradi česar je Hoppejeva trditev, da je danost enotnosti pred sintezo spoznanja empirično potrjena, skorajda nerazumljiva.



Vendar se tukaj zariše neka temeljna težava, saj mora sinteza zadostiti dodatnemu formalnemu kriteriju enotnosti. Sinteza raznoličja ne more biti plod naključnega uverženja, gole asociacije kaotičnega materiala, ker z golim kopičenjem nepredstavnih čutnih vtisov ne bi mogla nastati enotnost, ki je potrebna za objektni odnos. Prav nasprotno, s takim slepim nalaganjem čutnih danosti bi iz majhnega kaosa dobili le še toliko večji kaos. Kot nujni pogoj, pod katerim je sploh mogoče izpeljati konkretno sintezo, mora biti že pred njo v subjektu navzoča enotnost.

»Pojem povezave pa poleg pojma raznoličja in njegove sinteze implicira še pojem njegove enotnosti. Povezava je predstava *sintetične* enotnosti raznoličja. Predstava te enotnosti torej ne more nastati iz povezave, prav nasprotno, s tem da se pridruži predstavi raznolikosti, pojem povezave šele omogoči. Ta enotnost a priori predhodi vsem pojmom povezave.«<sup>42</sup>

Potem ko smo čutom odrekli možnost, da bi posedovali kakršnokoli predstavno enotnost, in na en skrajni konec postavili popolnoma amorfno maso vtisov, se nam torej zastavi vprašanje, od kod naj potem sploh vzamemo iskano enotnost. Kant ne pozabi poudariti, da te ne moremo dobiti od kategorij, ker je v njih ta enotnost že vzpostavljena skozi sintezo, medtem ko mi iščemo ravno tisto oporo, na kateri temelji sama možnost take poenotitve. Kategorija enotnosti oziroma enosti, ki bi bila sicer najbolj primeren kandidat za to vlogo, tako denimo v sebi že vključuje povezavo v eno, ki pa ima enotnost za rezultat in ne za svoj temelj. Tako kot vse ostale je tudi kategorija enotnosti že utemeljena na neki drugi enotnosti, ki pogojuje njeno sintezo. Zato moramo to predpostavljeno *kvalitativno* enotnost<sup>43</sup> iskati v nečem globljem, v neki enotnosti, ki vsebuje sam temelj za vsako dejansko izpeljano poenotitev in ki sama ni več pogojena z nobeno drugo.

Takšno nepogojeno enotnost nam sedaj po Kantu lahko poda samo samozavedanje, izraženo s stavkom *Jaz mislim*. Na tem mestu nam seveda ne more uiti podobnost z Descartesovim projektom, ki je v stavku *Ego cogito* prav tako našel zadnji temelj svoje filozofske zgradbe. Vendar nas ta analogija ne sme zavesti predaleč. Kajti medtem ko Descartes v samozavedanju vidi točko absolutne gotovosti ter se opira na apodiktičnost in domnevno samotransparentnost vednosti, ki jo imamo v zavesti svojega lastnega obstoja, meri Kant na nekaj povsem drugega,

42. *KrV*, B 130–131.

43. Iskana enotnost ni posebna kategorija med ostalimi, temveč je skupna značilnost vseh kategorij. Cf. npr. pismo J. H. Tieftrunku (11. decembra 1797, *Ak. A.*, XII, str. 222): »Pojem *sestavljene*ga ni kaka posebna kategorija, temveč je vsebovan v vseh kategorijah.«

na nujno enotnost in identiteto subjekta v takšni zavesti. Kant iz nepogojenosti stavka *Ego cogito* skratka ne misli izpeljati eksistenčne trditve, temveč vidi v njem zgolj formalni kriterij nujne enotnosti vseh mojih predstav.

»Jaz mislim mora moči spremljati vse moje predstave; kajti sicer bi bilo v meni predstavljeno nekaj, kar sploh ne bi moglo biti mišljeno, kar pomeni, da bi bile te predstave bodisi nemožne ali da vsaj ne bi bile nič zame. Tista predstava, ki je lahko dana pred vsem mišljenjem, se imenuje *zor*. Torej ima vse raznoličje zora nujni odnos do tega *Jaz mislim*, in to v istem subjektu, v katerem se nahaja to raznoličje.«<sup>44</sup>

Zavest oziroma samozavedanje je najprej tista lastnost predstav, ki kot forma njihovega obstoja v meni predstavlja pogoj, pod katerim kaka predstava zame sploh šele obstaja. Podobno kot smo dejali zgoraj v zvezi z enotnostjo predstav, tudi tukaj velja, da so brez tega pogoja v meni kvečjemu prisotne določene modifikacije mojega stanja, ki pa nimajo predstavne vrednosti. Vse moje predstave se morajo torej nujno nahajati v moji zavesti in se skladati z njenimi zahtevami, ker drugače sploh ne bi bile moje predstave. Kant tega kriterija sicer ne omejuje zgolj na dejansko eksplicitno zavedanje, saj pravi, da mora zavest moči spremljati vse moje predstave, kar pomeni, da je zavest tukaj možna zavest. Kriterij obstoja predstav je skratka v tem, da lahko postanejo predmet zavesti; a čeprav se ta kriterij nanaša zgolj na neko možnost, pa je to vendarle možnost, ki je nujna.

Zavest predstav v sebi nadalje vključuje tudi zavest enotnosti subjekta, v katerem se nahajajo. Pri tem ne gre za besedico jaz, ki nastopa v vseh primerih zavesti in ki bi zato vključevala identiteto dejanskega subjekta. Ne gre za to, da je subjekt, ki se zaveda predstave A, dejansko identičen s subjektom, ki se zaveda predstave B, zaradi česar bi bilo potrebno tudi zavest obeh predstav obravnavati kot primerka identičnega samozavedanja. Ravno nasprotno, temelj te enotnosti je prav v tem, da je sama formalna struktura samozavedanja takšna, da po nujnosti implicira enotnost in identiteto, tudi če bi bil dejstveni nosilec te zavesti različen.<sup>45</sup> Vse predstave, ki se jih zavedam, so združene v samozavedanju, ki nujno tvori eno.

44. KrV, 131–132.

45. Cf. *Anthropologie* (TWA, XII, str. 417): »Vprašanje, ali ob različnih notranjih spremembah duha (njegovega spomina ali o njem privzetih načel) še mogoče reči, da človek, če se zaveda teh sprememb, še lahko reče, da je *prav isti* (glede na dušo), je neumestno vprašanje; kajti teh sprememb se lahko zaveda le tako, da se v različnih stanjih predstavlja kot en in isti subjekt.«

In slednjič je enotnost samozavedanja izvorna oziroma nepogojena enotnost. Specifična značilnost samozavedanja je ravno v tem, da ga ni mogoče vzpostaviti iz nečesa, kar ne bi bilo že samo po sebi samozavedno, oziroma tako, da bi združili heterogene elemente, ki bi se jim v nekem trenutku pridružilo tudi samozavedanje – pa naj bo to kot poseben dodatni element ali kot lastnost, ki jim pripada kot celoti. Zaradi tega je tudi vsako iskanje nekega vtisa, na katerem bi utemljili zavest samega sebe, kot so to počeli empiristi, že v osnovi zgrešeno početje. Tukaj pač velja načelo vse ali nič: Bodisi samozavedanje že imamo v celoti z vsemi njegovimi strukturnimi lastnostmi ali pa se do njega nikakor ne moremo dokopati. Njegov temelj ne more ležati nikjer razen v njem samem in je lahko zgolj rezultat svoje lastne spontane produkcije.

V apercipiji imamo torej na voljo vse tiste elemente, ki smo jih iskali za utemeljitev enotnosti sinteze raznoličja. Vendar se tukaj zadeve še enkrat zapletejo. Strukturne značilnosti, ki smo jih popisali ob pojmu samozavedanja in njegove nujne enotnosti (z delno izjemo zadnje), namreč izražajo analitične oziroma apriorne formalne lastnosti vsake dejanske instance zavesti. Na podlagi tega lahko sicer neposredno zatrdimo: Če se enkrat vzpostavi samozavedanje, potem mora nujno izkazovati vse te lastnosti, ki ne morejo izhajati iz čutov. Prav tako lahko tudi že vnaprej vemo, da se mora vso čutno raznoličje, ki so bo kdajkoli povzdignilo do statusa zavesti, skladati s formalnimi pogoji enotnosti samozavedanja. Toda iz opisanih strukturnih lastnosti sleherne možne zavesti nikakor še ne izhaja, da je ta nujna enotnost samozavedanja tudi nujno *dana* kot taka. Prav nasprotno: podobno kot pri kategoriji enosti tudi tukaj velja, da je dejanska enotnost zavesti ob konkretnih predstavah že rezultat sintetične dejavnosti mišljenja. Vsakič, ko izrečem stavek *Jaz mislim*, ki mora moči spremljati vse moje predstave, je v njih že vsebovana predmetna enotnost in je torej poenotitev raznoličja že opravljena. V resnici je ta enotnost zavesti rezultat *dvojne* derivacije, »kajti ta enotnost zavesti bi bila nemogoča, če se duh v spoznanju raznoličja ne bi mogel ovesti identitete funkcije, skozi katero sintetično poveže raznoličje v eno spoznanje«. <sup>46</sup> Eksplicitna enotnost zavesti se vzpostavi le tako, da si duh posebej »predoči« identiteto funkcije, skozi katero je bilo raznoličje poenoteno v predstavo predmeta; šele ko je ta enotnost enkrat konstituirana, si lahko subjekt ustvari tudi predstavo samega sebe kot tistega, ki je bil kot nujno identičen udeležen v genezi predmeta. Enotnost

46. *KrV*, A 108. Podobno tudi v nadaljevanju: »Kajti duh si v raznolikosti svojih predstav nikakor ne bi mogel misliti identitete samega sebe, in sicer a priori, ko ne bi imel pred očmi identitete svojega dejanja...«

njegovega jaza ob kompleksnih predstavah je torej zgolj odsev enotnosti predmeta samega, in je poleg tega tudi zgolj empirična, kot je empirično pogojena sinteza predmeta. Iz podobnega razloga izvorne enotnosti ne moremo postaviti v neko posebno, čisto in enostavno zavest golega jaza *pred* sintezo konkretnega objekta, v kateri bi bila utelešana forma predstavnosti nasploh, ki bi jo nato subjekt v naslednjem koraku le prenesel na čutne danosti. Kajti poleg inherentne neplavzibilnosti tovrstnega zunanjega združevanja forme brez materije z materijo brez forme je taka povsem prazna zavest tudi sicer nemogoča. *Jaz mislim* je vselej *Jaz mislim nekaj*, nekaj določenega, to pa lahko pridobimo le, če se spustimo v polje empiričnih čutnih danosti. Čista enotnost samozavedanja je nemogoča, ker nima nobenega empiričnega materiala, nasprotno pa dejanska enotnost samozavedanja ne more opravljati utemeljitvene vloge, ker ima empirični material in je toliko derivat sinteze. Ta enotnost je empirična, medtem ko mi iščemo njeno transcendentalno podlago.

Tako se nam še enkrat zastavi izhodiščno vprašanje o izvoru te transcendentalne enotnosti, ki se tokrat kaže v obliki le še toliko ostrejšega paradoksa. Po eni strani namreč sinteza kot pogoj sleherne poenotitve že predpostavlja neko enotnost; hkrati pa smo ugotovili, da je tudi enotnost našega eksplicitnega samozavedanja, za katero se je v prvem trenutku zdelo, da nam ponuja iskano nepogojeno točko, sama prav tako rezultat sinteze in ne njen temelj. Še celo več, isti paradoks lahko oblikujemo tudi v zvezi s samozavedanjem. Po eni strani se lahko naše samozavedanje, v katerem se eksplicitno zavedamo identitete svojega subjekta, vzpostavi le tedaj, ko je izvorna sinteza raznoličja že izpeljana; hkrati s tem pa nam Kant pravi, da se mora tudi sama ta sinteza, ki se nahaja pred pragom eksplicitne zavesti in se je ne moremo jasno zavedati, že odvijati v modusu samozavedanja. Podobno kot enotnost je tudi samozavedanje lahko dano le kot rezultat, obenem pa mora biti na neki način že prisotno, da bi do tega rezultata sploh mogli priti. Da bi ga našli, ga moramo torej že imeti. Krog je tako videti sklenjen, celoten projekt kritične filozofije pa na kritični točki, na robu prepada. Kako torej naprej, kako se izviti iz tega začaranega kroga?

Kant v zvezi s tem odločilnim vprašanjem ni bil vselej jase in enoznačen. Eno pa je gotovo: izvorne sintetične enotnosti apercepcije ne smemo enačiti s tisto enotnostjo samozavedanja, ki nam je na voljo v konkretni zavesti svojega lastnega obstoja in je izražena v kartezijanskem *cogitu*. Medtem ko je ta po svoji naravi vselej empirična, saj je izpeljana iz konkretnih pogojev, ki jih nalaga čutni material, izraža izvorna enotnost pogoj, ki se giblje na transcendentalni, neempirični ravni, izraža torej temelj, ki pogojuje vzpostavitev empirične enotnosti in ji kot tak tudi vselej predhodi. In če je empirična enotnost zavesti in samozavedanja že

rezultat konkretno izpeljane sinteze in je obdarjena s konkretno vsebino, potem se lahko izvorna transcendentalna enotnost nanaša zgolj na neko *zmožnost* našega duha za takšno enotenje in na nujne formalne značilnosti te zmožnosti.

»Vse predstave imajo nujni odnos do *možne* empirične zavesti; kajti če tega odnosa ne bi imele in če bi bilo docela nemogoče, da bi se jih ovedli, bi to pomenilo, da sploh ne obstajajo. Vsa empirična zavest pa ima nujni odnos do transcendentalne zavesti (ki predhodi vsemu posebnemu izkustvu), namreč zavesti samega sebe kot izvorne apercepcije. ... Sintetični stavek, da mora biti vsa različna *empirična zavest* združena v enem enovitem samozavedanju, je sploh prvo in sintetično načelo našega mišljenja nasploh. Ne smemo pa spregledati, da je gola predstava *jaz* v odnosu do vseh ostalih (katerih kolektivno enotnost omogoča) transcendentalna zavest. Ta predstava je lahko sedaj jasna (empirična zavest) ali temna, to je tukaj vseeno, še več, irelevantna je tudi njena dejanskost; temveč možnost logične forme vsega spoznanja nujno sloni na razmerju do te apercepcije *kot zmožnosti*.«<sup>47</sup>

Potrebno je skratka razlikovati med konkretno vzpostavljeno enotnostjo, ki je vselej empirična, in samo zmožnostjo enotenja, ki predstavlja njen transcendentalni pogoj. Seveda mora ta zmožnost izpolnjevati tiste kriterije, pod katerimi je mogoče izpeljati enotnost samozavedanja; povedano drugače, vse formalne značilnosti samozavedanja morajo biti prisotne že na ravni tega izvornega enotenja. Vendar pa, in to je sedaj odločilno, iz tega še ne izhaja, da mora biti ta dejavnost izvajana ob eksplicitni zavesti in samozavedanju. »Akt apercepcije«, kakor Kant označuje to poenotitev, sam ni nujno oziroma nujno ni apercipiran.

Če je v tem paradoks, je formulacija paradokсна zgolj za nas, ki smo se samozavedanje privadili razumeti kot izraz neposredno dostopne notranjosti svojega duha, medtem ko je v Kantovem času celoten kompleks zavesti izhajal ne iz metafizičnega ali psihološkega, temveč v prvi vrsti iz logičnega diskurza, kjer je nastopal kot mera stopnje jasnosti in reda v naših predstavah. Ob podrobnejši obravnavi takratnega razumevanja se tako pokaže, da sta pojma zavesti in samozavedanja v svojem temeljnem pomenu pomenila predvsem neko funkcijo predstav, njihovo splošno formo oziroma strukturo. Zaradi tega je povsem legitimno govoriti o nezavednem samozavedanju, se pravi o samozavedanju, ki se ga mi kot subjekti ne moremo neposredno ovesti kot takega in glede

47. KrV, A 117.

katerega sploh ne vemo, da ga imamo.<sup>48</sup> Do podobnega rezultata je po neki drugi, vsekakor komplementarni poti prišel tudi Dieter Sturma, ki opozarja, da je pojem samozavedanja mogoče razumeti vsaj na dva različna načina. Prvo interpretacijsko možnost lahko v grobem označimo za racionalistično in temelji na substancialni prezenci subjekta v samozavedanju, medtem ko bi drugo branje navezali na empirizem, kjer je to, kar imenujemo samozavedanje, zgolj kompleksna zavest zavesti oziroma predstav. »Izraz 'sam' je mogoče v pojmu samozavedanja interpretirati tako substantivno kot tudi v smislu povratnega zaimka. Samozavedanje lahko enkrat razumemo kot primer zavesti, v katerem kot intencionalni korelat nastopa neko 'sebstvo', drugič pa ga lahko razlagamo tudi le kot zavest o navzočnosti nekega mentalnega stanja.«<sup>49</sup> V prvem primeru imamo v središčni točki samozavedanja vselej že na delu nekega subjekta, ki je sposoben reči jaz in pod tem razume vso svojo konkretno zapolnjeno transparentno prezenco. Ta jaz je v zadnji konkvenci samostojna misleča substanca, ki je popolnoma neodvisna od svojih predstav, saj je njihov edini temelj in celo lastnik in stvarnik. Nasprotno pa v drugem primeru nimamo opraviti z nobenim vnaprej danim nosilcem predstav, temveč le s *focus imaginarius*, ki se vzpostavi kot posledica dejstva, da je samo mišljenje interno strukturirano samoreferencialno. To imaginarno točko bo prej ali slej zasedel neki subjekt, vendar je tedaj njegova enotnost derivirana in zgolj rezultat samoreferenčne dejavnosti strukture. Kolikor formalno strukturo mišljenja obravnavamo samo po sebi, v njenem funkcioniranju, moramo torej v njej videti goło zaporedje miselnih aktov, ki je predosebno ali celo neosebno in je strogo vzeto brez subjekta.

»S tem jaz, ali on, ali ono (reč), ki misli, pa ni predstavljano nič drugega kot neki transcendentalni subjekt misli = x, ki ga je mogoče spoznati le skozi misli kot njegove predikate.«<sup>50</sup>

Jaz ni nič drugega kot prazna točka, ki je vpisana v strukturo mišljenja in ki bi jo lahko zasedla tudi neka reč. V vsakem primeru je prav mišljenje s svojimi

48. Cf. Zdravko Kobe, *op. cit.*

49. D. Sturma, *Kant über Selbstbewußtsein*, Georg Olms Verlag, Hildesheim–Zürich–New York 1985, str. 23.

50. *KrV*, B 404 A 346. – Sturma (*op. cit.*, str. 23) navaja podobno formulacijo pri G. C. Lichtenbergu (*Vermischte Schriften*, I, Göttingen 1844, str. 99): »Zavedamo se določenih predstav, ki niso odvisne od nas; drugi menijo, da smo vsaj mi odvisni od samih sebe; kje je meja? Poznamo edino eksistenco svojih občutkov, predstav in misli. *Ono misli*, bi morali reči, tako kot pravimo: *dežuje*. Reči *cogito*, je že preveč, kolikor ga prevajamo z *jaz mislim*.«

mislimi samo tisto, ki jo zapolni, določi njeno vsebino in ji podeli konsistenco v obliki samozavednega jaza. Pravi subjekt mišljenja torej nisem jaz, temveč mišljenje samo, ki misli v meni, medtem ko jaz zgolj parazitiram na njegovi formi. Samozavedni jaz se mora za svoj obstoj zahvaliti dejstvu, da prevzame neko mesto, ki je znotraj mišljenja že pripravljeno zanj, kateregakoli zanj.

Podobno kot smo zgoraj dejali, da je potrebno pri Kantu strogo razlikovati med empirično in izvorno sintetično enotnostjo samozavedanja, enako lahko s Sturmom rečemo, da gre pri tej transcendentalni enotnosti zgolj za izraz temeljne formalne strukture kognitivnih stanj in nikakor še ne za zavest v polnem, eksplicitnem pomenu. »Vsak primer samozavedanja je samoreferencialen, vendar ne more veljati tudi, da je potrebno vsako samoreferencialno stanje zavesti misliti kot primer samozavedanja. Temu ustrezno pojem formalne samoreference mišljenja tudi ne meri na pojasnitev internega ustroja izvorne apercepcije ali na neposredni samoodnos, temveč v prvi vrsti le na ekspozicijo konstitutivnega strukturnega določila izkustva umnih subjektov.«<sup>51</sup> Gotovo je v vsakem eksplicitnem samozavedanju navzoča neka kognitivna naravnost, zaradi česar bo ta struktura udejanjena tudi v njem. Toda kolikor iščemo tisto enotnost, ki naj utemelji sintezo predmetnosti in s tem tudi eksplicitnega zavedanja samega sebe, potem lahko ta meri zgolj na nujno enotnost mišljenja samega. Samozavedanje oziroma zavest samega sebe ima toliko zgolj to prednost, da je v njem sicer strukturno nujna samoreferencialnost spoznavanja udejanjena v najbolj eksplicitni obliki.<sup>52</sup> Ponuja se nam kot najizrazitejši model kognitivnih stanj nasploh, zaradi česar lahko ob njej najlažje izluščimo iskane formalne značilnosti sintetične dejavnosti mišljenja. Izraža iskano strukturo, vendar ni ta struktura sama; je samoreferencialno in je kognitivno, vendar je potrebno njegov temelj iskati v predzavestni in predsubjektni kategorialni sintezi.

*Jaz mislim* transcendentalne enotnosti apercepcije se strogo vzeto nanaša izključno na to samoodnosno naravo tiste sintetične dejavnosti, ki se tako rekoč samodejno odvija na ravni obdelave čutnih danosti. Ker izraža zgolj pojem »procesualne samoreference« in ne kakega kognitivnega samoreferencialnega stanja, tega jaza tudi ne moremo izolirati v obliki posebnega zavedanja samega sebe; svoje

51. D. Sturm, *op. cit.*, str. 43.

52. Cf. *ibid.*, str. 45: »V nasprotju s prvim videzom sistematskega bremena utemeljitve [transcendentalne dedukcije] ne nosi zavestno-teoretski pojem samozavedanja, temveč koncepcija samoreferencialne kategorialne sinteze, ki izhaja iz epistemološke analize fenomene samozavedanja. Kot interno strukturno določitev samozavedanja poda ta analiza pojem formalne samoreference, ki ga še ne smemo enačiti s pojmom samozavedanja.«

logično mesto ima le v tej sintezi sami.<sup>53</sup> Prav to je razlog, zakaj so vsa kognitivna stanja, ki nastanejo kot njen rezultat, samoreferencialna, zakaj je v njih sploh mogoče izreči to empirično trditev, da jaz pač mislim. In prav iz istega razloga lahko to zmožnost samoreferencialnega enotenja, ki je nujni pogoj slehernega predstavnega odnosa, obravnavamo kot dano že pred sintezo samega izkustva.

## Izvorna sintetična enotnost samozavedanja

Če torej sprejmemo tezo – in mislim, da to lahko storimo, druge izbire pravzaprav sploh nimamo –, da se sintetična dejavnost mišljenja odvija na predzavedni in pre-subjektivni ravni, da je v transcendentalnem smislu njena bistvena značilnost samoreferencialna procesualnost (ki zadobi svoj konkretnější izraz v kategorijah), potem je preostali del transcendentalne dedukcije skorajda samodejen.

V ta namen Kant najprej podrobneje opredeli pojem sintetične enotnosti apercepcije. Če je raznoliče čutnega zora potrebno za spoznanje najprej povezati skozi dejavnost mišljenja, potem je enotnost zavesti, ki tvori neposreden rezultat te poenotitve, tudi nujni pogoj obstoja slehernega predmeta spoznanja. Predmet ni tukaj pač nič drugega kot enotnost zavesti, v kateri je združeno dano raznoliče. Vsak možni predmet spoznanja se bo zato nujno moral skladati s pogoji, ki jih nalaga enotnost apercepcije v njegovi sintezi, kar je tukaj pomembno zlasti v povezavi z dokazom obče veljavnosti kategorij. Vendar je za nas bolj zanimiv neki drugi poudarek. Kant namreč načelo izvorne sintetične enotnosti apercepcije postavi za »prvo čisto spoznanje razuma, na katerem temelji vsa njegova siceršnja

53. Cf. *ibid.*, str. 63: »Predstava 'jaz' torej ni nikakršen dodatni mentalni akt, ki bi ga bilo vsakič potrebno dodati k posamičnemu primeru kategorialne sinteze, temveč je princip formalne samoreference mišljenja, skozi katerega je kognitivna zavest imanentno strukturirana.« – Ob tem pride do izraza tudi tisto, čemur pravi Sturma implicitna ekscentričnost samozavedanja. Samoreferencialna sinteza, katere funkcionalne precizacije so kategorije kot specifični izrazi samoodnosnosti mišljenja, namreč potrebuje čutno dani material, udejani se le ob empiričnem impulzu, ki ob konstituciji objekta proizvede tudi neko predmetno enotnost, ob kateri se šele lahko vzpostavi eksplicitna zavest samega sebe. Ta zavest je torej možna le kot zavest tistega, kar je v različnih fazah sinteze eno in isto, in zato tudi ni punktualna, temveč relacijska značilnost razmerja med različnimi predstavami. Imanetna zunanost subjekta do samega sebe, ki se udejani v samospoznanju oziroma v empiričnem samozavedanju, je toliko po Sturmi zgolj posledica te relacijske samozunanosti samoreferencialnega odnosa samega. »Implicitna ekscentričnost samozavedanja, tj. spričo njegovega relacijskega značaja v samozavedanju vselej že izpeljani odnos do 'drugega', postane v samospoznanju eksplicitno.« (*Ibid.*, str. 104.)



raba«. <sup>54</sup> V kakšnem smislu lahko vidimo v tem spoznanju podlago za vsa ostala?

Za odgovor na to vprašanje se lahko skličemo na analizo pojma zavesti in samozavedanja, kjer je bil obravnavan tudi razloček med analitično in sintetično enotnostjo. <sup>55</sup> Tam smo poskušali pokazati, da označuje sintetična enotnost zavesti tisti moment v sintezi izkustva, v katerem se čutno dano raznoličje prvič združi v predstavo in zadobi kognitivno vrednost. Ker se ta enotnost vzpostavi ob neposredni vpetosti v čutne danosti, je mišljenje na tej ravni vselej realno mišljenje, ki ima veljavo objektivnega spoznanja. Pravo mesto spoznanja je pravzaprav edino v tej točki sintetične enotnosti zavesti, v kateri predmet in naša predstava še nista ločena. Hkrati pa jo to tudi točka, ki se prav tako giblje pred pragom eksplicitnega zavedanja, kolikor se to vzpostavi le skozi novo dejanje mišljenja, v katerem se sintetična enotnost zavesti pretvori v analitično enotnost pojma. Šele ko se zavest odlepi od čutnih danosti, dobimo v roke zavedno predstavo nekega predmeta. Ta predstava izvaja svojo objektivno realnost iz dejstva, da je bila pred tem v svoji sintetični širini združena v predmetu samem, in prav v tem smislu lahko tudi rečemo, da je sintetična enotnost zavesti prvo spoznanje, ki tvori podlago objektivnosti te analitične enotnosti pojmovne zavesti. Toda ko se enkrat osamosvojijo od prepletenosti s čutnimi danostmi, pojmi zaživijo lastno življenje, ki je podvrženo le imanentnim zakonom razuma. Subjekt lahko te pojme prosto povezuje med seboj, jih tako ali drugače združuje v nove enotnosti, ki tvorijo nova spoznanja. Toliko izhodiščna sintetična enotnost ni zgolj temelj objektivnega pojma, ki neposredno izhaja iz nje, temveč tudi vseh ostalih spoznanj, ki jih je po legitimni poti mogoče izpeljati iz njega. Celotna znanost ni pravzaprav nič drugega kot postopna eksplikacija spoznanj, ki so nam bila dana v sintetični enotnosti zavesti, le da so v njeni prvi pretvorbi v analitično ostala še nejasna in implicitna. Vse dokler se bo ta eksplikacija gibala v okvirih, zakoličenih v prvotni enotnosti, bodo tudi na novo razjasnjeni pojmi ohranili svojo objektivno realnost.

## Objektivna in subjektivna enotnost zavesti

Potem ko je prikazal nujnost sinteze, utemeljil njeno možnost v transcendentni enotnosti samozavedanja in podal objektivno naravo sinteze v tej zavesti, poskuša Kant v naslednjem paragrafu opozoriti na razloček med to objektivno zavestjo in neko drugo, subjektivno enotnostjo zavesti.

54. KrV, B 137.

55. Cf. »Mesto nezavednega v transcendentalnem idealizmu«, *op. cit.*

»*Transcendentalna enotnost* apercepcije je tista enotnost, skozi katero je vse v zoru dano raznoličje poenoteno v pojem objekta. Zato se imenuje *objektivna* in jo moramo razlikovati od *subjektivne enotnosti* zavesti, ki je *določilo notranjega čuta*, skozi katero je tisto raznoličje zora empirično dano za takšno povezavo.«<sup>56</sup>

Toda namesto da bi omenjeni razložek dodatno podkrepil nauk o sintezi, se nam tukaj prav v zvezi s subjektivno enotnostjo zavesti zastavi neka temeljna zagata, saj iz naše interpretacije izhaja, da je *vsaka* povezava raznoličja v enotnost zavesti nujno objektivno veljavna. Prav na ta razložek se zato radi sklicujejo tisti, ki Kantovo teorijo predmetne konstitucije berejo v empirističnem pojmovnem okvirju kot naknadno obdelavo predstav, ki so neodvisno od kategorij že dane v duhu. Takšno branje dobi le še toliko večjo plavzibilnost, ker Kant nadaljuje: »Ali se raznoličja *empirično* zavedam kot hkratnega ali v sosledju, je odvisno od okoliščin oziroma od empiričnih pogojev. Empirična enotnost zavesti preko asociacije predstav zaradi tega tudi sama zadeva pojav in je povsem naključna.«<sup>57</sup> Vloga čistih pojmov razuma se toliko zvede zgolj na to, da predstave, ki jih dobimo preko čutov in so toliko odvisne od kontingentnih okoliščin spoznavnega procesa, denimo položaja subjekta in prefinjenosti njegovih čutov, skozi pojmovno predelavo očistijo od teh zgolj subjektivnih lastnosti in jih povzdignejo na raven intersubjektivnega pripoznanja. Šele taka enotnost je objektivno veljavna, medtem ko ima empirično dana enotnost zavesti ob golih predstavah čutov zgolj subjektivno veljavo, saj je lastna izključno temu subjektu samemu. »Eden povezuje predstavo kake besede z eno stvarjo, drugi z drugo; in v tem, kar je empirično, enotnost zavesti z ozirom na tisto, kar je dano, ni nujna in občeveljavna.«<sup>58</sup>

Čeprav predlagano branje oporeka tako rekoč vsemu, kar smo doslej povedali glede nauka o sintezi, je potrebno priznati, da ima vsaj tukaj močno oporo v Kantovem besedilu; še več, videti je, da je to sploh edina konsistentna razlaga navedenega odlomka. V vsakem primeru pade breme dokazovanja na tiste, ki predlagajo drugačno interpretacijo. Kam torej umestiti pojem subjektivne enotnosti zavesti znotraj teorije, ki trdi, da vsaka sinteza čutno danega raznoličja, vključno s tisto, ki omogoča zaznavo predstav kot predmetov notranjega čuta, rezultira v objektivno enotnost spoznanja? Eno od možnih poti za izhod iz zagate

56. *KrV*, B 139.

57. *KrV*, B 139–140.

58. *KrV*, B 140.

nakazuje dejstvo, da je to enotnost Kant opredelil kot določilo notranjega čuta, kjer je raznoličje zora empirično dano za objektivno povezavo. Obe karakterizaciji namreč dajeta slutiti, da gre pri subjektivni enotnosti zavesti zgolj za neko dejstveno stanje subjektovega duha še *pred* izpeljavo kakršnekoli povezave. V njem je raznoličje zora, ki tvori golo modifikacijo čutnosti, šele dano za sintezo objektivne enotnosti, in prav zaradi tega je takšna predobjektivna enotnost zgolj empirična oziroma faktična. Subjektivnost subjektivne enotnosti zavesti toliko ne izraža kake pozitivne lastnosti predstav posebne vrste, ki bi kot predstave veljale le za vsakokratnega subjekta, temveč je z njo poudarjena predvsem njena temeljna razlika do objektivne enotnosti. Ta enotnost je subjektivna zato, ker zaradi odsotnosti sinteze v sebi še ne nosi nikakršne objektivnosti, ker na tej ravni gole čutne danosti sploh še nimajo predstavnega statusa. Ne predstavljajo predmetov, ki bi bili dostopni zgolj subjektu, temveč preprosto še ne predstavljajo ničesar. Pred sintezo je to raznoličje skratka zgolj dejstveno določilo, modifikacija subjektovega stanja, iz katerega je predstave in objektivno enotnost potrebno šele vzpostaviti. Takim modifikacijam zaradi tega v strogem smislu ne moremo pripisati niti subjektivne veljavnosti, saj kot predstave sploh še ne obstajajo in torej ne morejo imeti nikakršne predstavnosti, niti subjektivne ne. Prav tako je na tej ravni težko govoriti o enotnosti zavesti, saj so te modifikacije pred sintezo zgolj dejstvena določila, ki se nahajajo zunaj vsake dimenzije zavesti. Toda če upoštevamo, da pojem zavesti dopušča stopnjevanje v neskončnost, zaradi česar tudi nekaj, kar za subjekta tvori absolutno temo, vendarle lahko obravnavamo kot primer zavednega imetja predstav; da se mora izvorna poenotitev čutnih danosti odvijati prav v modusu te nezavedne zavesti; in da slednjič skozi enkrat izpeljano povezavo v zoru dano raznoličje retroaktivno prejme status predstavnosti in zavednosti – potem lahko ob navedenih zadržkih tudi samo dejstveno prisotnost čutnih vtisov obravnavamo kot zavestno.<sup>59</sup> Subjektivna enotnost zavesti nas tedaj ravno opozarja na poseben status te zavesti, ki kot taka sploh ne more biti dana, temveč »je le izpeljana iz objektivne pod danimi pogoji *in concreto*«. O subjektivni enotnosti zavesti lahko govorimo le s stališča enkrat dosežene objektivne enotnosti zavesti. Čeprav strogo vzeto

59. Cf. D. Sturma (*op. cit.*, str 81): »Glede mentalnih stanj, ki še niso formirana skozi konstitucijske akte apreceptije, je mogoče reči le, da so po možnosti kognitivno interpretabilna, vendar pa nikakor niso že kognitivne naravnosti. Mentalna stanja so brez formiranja transcendentalne enotnosti samozavedanja nekognitivna stanja, s čimer je sicer dopuščena možnost takšnih stanj, tj. v kritiki spoznanja se ne zastopa teze izključno kognitivnega značaja mentalnih stanj.« Subjektivna enotnost zavesti se po našem prvem branju nanaša prav na ta še ne kognitivna mentalna stanja.

sicer ni ne subjektivno veljavna, ne predstavna enotnost in še manj zavedna, ji lahko retroaktivno vendarle podelimo te predikate.

Po tem prvem branju poleg dejansko vzpostavljene predstavne enotnosti, ki je vselej objektivna, dobimo prostor za neko drugo, nepredstavno in neobjektivno oziroma subjektivno enotnost zavesti *pred* sintezo izkustva. Vendar nas že navedena izvajanja po drugi strani navajajo k mnenju, da je Kant dejansko imel v mislih prav tisto empirično enotnost zavesti, ki ima za predmet subjektive lastne predstave. Toda tudi v tem primeru nas mora dejstvo, da je po Kantu subjektivna enotnost zavesti »pod danimi pogoji *in concreto*« izpeljana iz objektivne, navesti ravno k nasprotnemu razumevanju tega razločka, kot ga predlaga empiristična razlaga. Če bi namreč sprejeli slednjo, potem bi morali subjektivno enotnost zavesti, ki da je dana neposredno in tvori naše izhodišče za konstitucijo intersubjektivno veljavnih spoznanj, v nasprotju s Kantovimi izvajanja obravnavati prav kot primarno in objektivno enotnost kot izpeljano. Ker pa je po Kantu empirična enotnost derivirana iz objektivne, tudi sama predpostavlja poenotitev in se načeloma oblikuje šele po tem, ko je objektivna enotnost že vzpostavljena. Seveda se ob tem zastavi vprašanje, v kakšnem smislu je ta empirična zavest lahko subjektivna, za kaj pri njej sploh gre in kakšno je natančneje razmerje med njo in objektivno enotnostjo zavesti. Kako lahko v tem primeru zagovarjamo posebno obliko zavesti *po*le<sup>g</sup> objektivne?

Vprašanje je v resnici zelo kompleksno, zato bomo na tem mestu poskušali podati le osnovne elemente za njegovo razumevanje. Dejali smo, da je po tej drugi razlagi obravnavanega razločka subjektivna enotnost zavesti istovetna z empiričnim zavedanjem, katerega predmet so moje lastne predstave. Ker je po naši interpretaciji izvorna sinteza različja primarno naperjena na konstitucijo zunanjih objektov, je mogoče tezo, da je subjektivna enotnost derivirana iz objektivne, razumeti v smislu, da se subjektivna enotnost zavesti vzpostavi kot odboj od objektivne. V zoru dano različje se skozi kategorije najprej poenoti okoli nekega predmeta, in šele ko je ta predmet enkrat konstituiran, se lahko ovemo tudi svoje predstave tega objekta kot take.<sup>60</sup> Nenazadnje večina mojih predstav napotuje na zunanje reči, katerih vnaprejšnjost je zaradi tega logični pogoj obstoja njihovih predstav. Zavest teh predstav lahko obravnavamo kot subjektivno, saj je njen predmet dostopen samo vsakokratnemu subjektu, ki je njihov lastnik.

---

60. Na netrascendentalni ravni bi lahko to razmerje prevedli v trditev, da so naše predstave v prvi vrsti naperjene na svoje predmete in šele sekundarno opozarjajo na svoj obstoj. Ali v tradicionalnem predkantovskem jeziku, bistvo predstav je v njihovi *essentia obiectiva* in ne toliko v *essentia formalis*.

Toda hkrati s tem je potrebno poudariti, da je ta empirična zavest vendarle objektivna toliko, kolikor ti objekti zares obstajajo v mojem duhu in dejansko so taki, kot so. Ne glede na to, da je moja predstava drevesa, ki ga vidim pred seboj, samo moja, je njen obstoj v mojem duhu objektivno veljavno dejstvo, ki ga je mogoče izraziti v obliki spoznanjskih sodb in ki lahko z vso legitimnostjo pretendira po občem intersubjektivnem pripoznanju. Še več, tudi če se mi samo dozdeva, da vidim drevo, še naprej ostane nesporno, da se mi v tem objektivno določenem trenutku dozdeva, da vidim drevo. Predstave torej tvorijo neko posebno stanje ali dogodek, ki je povezan z drugimi dogodki zunaj mene in je v zadnji konsekvenci vpet v univerzalni kavzalni red sveta. Resda gre pri tem za predmete posebne vrste, za subjektivne objekte, vendar imajo ti kot objekti nujno tudi objektivni status.

Subjektivna enotnost zavesti je potemtakem prav tako objektivno veljavna, pri čemer je njena subjektivnost zgolj v tem, da njeni predmeti tvorijo določila subjektovega stanja. Toliko pa zadobi teza o izpeljanosti subjektivne enotnosti precej radikalnejšo težo, saj sedaj meri na okoliščino, da je potrebno za njeno vzpostavitev iz prvotno oblikovane objektne objektivne zavesti izpeljati novo sintezo, ki tedaj rezultira v subjektno objektivno zavest oziroma v konstitucijo predstave same. Ne samo da se je za zavest predstave kot take najprej potrebno zavedati njenega predmeta, temveč gre pri obeh zavestih sedaj prav za numerično različne entitete. Kakor zunanji predmet ni toliko predmet objektne objektivne enotnosti, kot je predvsem ta enotnost sama, tako tudi notranji predmet ali predstava ni predmet subjektivne objektivne enotnosti zavesti, temveč je *istoveten* s to enotnostjo. Med zunanjimi in notranjimi predmeti sicer obstaja neka pravilna povezava, vendar gre pri tem za kavzalno določeno razmerje med objekti nasploh, ki so tokrat na eni strani fizični in na drugi mentalni. Njihov odnos se skratka nahaja v empiričnem polju, zaradi česar je irelevanten za vprašanje o možnosti samega izkustvenega sveta. Ta empirična enotnost zavesti »zadeva zgolj pojav« in se »z njo tukaj ne ukvarjamo«. <sup>61</sup>

Subjektivni objekti oziroma predstave imajo torej vso objektivno veljavnost, kolikor jih obravnavamo kot nekaj obstoječega; če pa poskušamo v njih dobiti sredstvo za spoznanje sveta, če torej vprašanje njihove objektivne veljavnosti ne meri več na njihov obstoj, temveč na obstoj zunanjih reči, šele tedaj izgubi pretenzija po objektivnem prikazovanju reči sleherno podlago. Kantovo razlikovanje med subjektivno in objektivno zavestjo je zaradi tega potrebno razumeti predvsem kot

---

61. KrV, B 140.

opozorilo, da v zavesti predstav sploh nimamo v rokah sredstva, s katerim bi se lahko dokopali do spoznanja zunanjih stvari. Ta razložek nam pravi, da subjektivne enotnosti zavesti ravno *ne smemo* interpretirati na empiristični način. Razložek med subjektivno in objektivno enotnostjo meri skratka prav na to, da empirične zavesti ne smemo enačiti s transcendentalno zavestjo, ki je edina konstitutivna in ki je za spoznanje tudi edina legitimna, vendar na empirični ravni sploh ni dostopna.

Vendar nekdanji in sedanji empiristi Kantovega opozorila niso razumeli, saj navedeno razlikovanje, kot smo videli, navajajo kot argument v prid lastnemu branju. V resnici je za to v veliki meri kriv Kant sam, ki je tukaj dejansko pomešal dva različna koncepta. Najbolj neposredno se kaže ta zmešnjava v dejstvu, da je subjektivno enotnost zavesti enkrat opredelil kot pogoj za sintezo objektivne enotnosti, medtem ko v njej drugič vidi derivat te iste objektivne enotnosti zavesti. To nasprotje je v okviru prve interpretacije pogojno sicer še mogoče razložiti, kolikor objektivna enotnost kot svoj pogoj retroaktivno predpostavlja subjektivno, vendar je iz nadaljevanja razvidno, da Kant v njej ne vidi le predpostavke, temveč hkrati tudi produkt, ki tvori poseben predmet zavesti. To dvoje pa sedaj je v čistem protislovju. Kant očitno ni uvidel, da je v pojmu subjektivne enotnosti zavesti, ki ga je izpeljal kot nasprotje objektivne, združil dva različna in nezdružljiva rezultata. Kot smo videli, lahko subjektivnost subjektivne enotnosti zavesti označuje značilnost, da predstave sploh še niso konstituirane, da se čutne danosti nahajajo še pred vsakim objektim odnosom; po drugi strani pa se njena subjektivnost nanaša na dejstvo, da tvorijo predstave poseben subjektivni predmet, ki je empiričen in iz katerega ni mogoče izgraditi objektivno veljavnega spoznanja. Prva enotnost zavesti je predobjektivna, medtem ko je druga empirična. Obe združuje neka neobjektivnost, vendar se nahajata ravno na nasprotnem koncu procesa konstitucije izkustva.

## Kategorije

Za zaključek transcendentalne dedukcije je potrebno sintetično enotnost zavesti, ki neposredno sovпада s konstitucijo vsakokratnega predmeta in je toliko tudi vselej objektivno veljavna, sedaj samo še povezati z logično funkcijo sodb oziroma kategorijami. Ker smo se v tej razpravi že večkrat dotaknili tega razmerja, je mogoče iskano povezavo izpeljati skorajda z enim samim sklepom. Sinteza raznoličja v enotnost predstave ima po svoji strukturi enake značilnosti in se odvija skozi isto dejavnost mišljenja, skozi katero se v sodbi vzpostavi

povezava različnih že danih predstav v novo višjo predstavo. Ker se torej izvorna poenotitev, katere rezultat je konstitucija predstave oziroma predmeta, mora odvijati v skladu z načini, ki so predpisani v tabeli sodb in katerih čisti proizvod prejme svoj najneposrednejši izraz v kategorijah, bodo tudi v rezultatu empirično vzpostavljene sintetične enotnosti zavesti po nujnosti udejanjeni ti čisti pojmi razuma. Kategorije, ki pravzaprav niso nič drugega kot funkcijske precizacije sintetične dejavnosti mišljenja, izvajajo svojo objektivno realnost iz tega, da je iz golih čutnih danosti le skozi kategorialno poenotitev mogoče vzpostaviti predstavne enotnosti, ki jim je lastna pretenzija po objektivni veljavnosti. Kant je celo mnenja, da se je mogoče do tega rezultata dokopati že neposredno na podlagi ustrezne definicije sodbe.

»Če natančneje preučim razmerje danih spoznanj v vsaki sodbi in to razmerje, ki pripada razumu, razlikujem od razmerja po zakonih reproduktivnega umišljanja (ki ima le subjektivno veljavnost), ugotovim, da sodba ni nič drugega kot način, kako dana spoznanja spraviti do *objektivne* enotnosti apercipcije. Kopula 'je' v sodbah meri prav na to, da loči objektivno enotnost danih predstav od subjektivne.«<sup>62</sup>

Enotnost zavesti v sodbi, ki je izražena v kopuli, je objektivna v obeh pomenih, tako po tem, da meri na dejansko povezavo v objektih, da poskuša povedati nekaj o zunanjem svetu, kot tudi po tem, da je taka povezava nujna in ne zgolj naključna, objektivna in ne zgolj subjektivna. Tudi kadar sta v njej združeni dve sicer naključni predstavi in tudi če je toliko vzpostavljena enotnost kontingentna oziroma ne more pretendirati po statusu večne resnice, je forma povezave kljub temu obče veljavna. Kjerkoli imamo opraviti z enotnostjo zavesti v formi sodbe, je ta že zaradi narave same sodbe objektivna in nujna. In ker se ta enotnost vzpostavi šele skozi predhodno kategorialna sintezo, ima veljavnost kategorij natanko enako ekstenzijo kot siceršnja objektivna veljavnost. Kategorije imajo torej nujno veljavo za vsa objektivna razmerja, in obratno, če ne bi bilo njih, potem se do objektov sploh ne bi mogli dokopati.

»Edino [skozi sintetično povezavo v modusu kategorij] nastane iz [čutno danega raznoličja] *sodba*, tj. razmerje, ki je *objektivno veljavno* in ki se v zadostni meri razlikuje od razmerja teh istih predstav, kjer bi obstajala zgolj subjektivna

---

62. KrV, B 141.

veljavnost, npr. po zakonih asociacije. Po teh zakonih bi lahko dejal le: Kadar nosim kako telo, čutim pritisk teže; ne pa: Ono, telo, je težko; slednje pomeni, da sta ti dve predstavi povezani v objektu, tj. ne glede na razlike v stanju subjekta, in da nista skupaj zgolj v zaznavi (pa naj bo ta še tolikokrat ponovljena).«<sup>63</sup>

Čeprav poskušajo nekateri interpreti tudi ta odlomek brati v empirističnem okviru, češ da so nam neposredno »dane« le subjektivno veljavne zaznavne sodbe, ki jih je potrebno v naslednjem koraku pretvoriti v objektivno veljavne izkustvene sodbe, meri Kantov poudarek prav na to, da na ta način sploh ne bi mogli vzpostaviti predmetnega odnosa. Če bi nam bile predstave res neposredno dane v zavesti, potem iz njih nikoli ne bi mogli izpeljati objektivno veljavnih povezav, tudi če bi take povezave še tolikokrat zaznali v svojem duhu. Če bi bil svet res najprej dan kot notranji svet predstav, potem iz njega nikoli ne bi mogli stopiti ven v svet zunanjih objektov. Prav dejstvo, da smo sposobni izreči trditve, ki govorijo o rečeh, torej kaže, da je opisani primer zgolj hipotetičen in nerealen. Še več, Kantova temeljna poanta se glasi, da se brez kategorij ne bi mogli zavedati niti teh predstav samih, ki so vendar prav tako možni predmeti objektivnega izkustva in že predpostavljajo kategorialno poenotitev. Njihova obča veljavnost tako pravzaprav na trivialen način izhaja iz dejstva, da je vsaka enotnost proizvedena skozi predhodno sintezo mišljenja, ki je po svoji naravi kategorialna.

»Kar je raznoliko dano v čutnem zoru, nujno spada pod izvorno sintetično enotnost apercepcije, ker je *enotnost* zora možna edino skozi njo. Tisto dejanje razuma, skozi katero je raznoličje danih predstav (naj bodo te zori ali pojmi) nasploh postavljeno pod apercepcijo, pa je logična funkcija sodb. Torej je vse raznoličje, kolikor je dano v enem empiričnem zoru, *določeno* z ozirom na eno od logičnih funkcij oblikovanja sodb, skozi katero je namreč nasploh spravljeno do zavesti. No, *kategorije* pa niso nič drugega kot prav te funkcije oblikovanja sodb, kolikor je raznoličje danega zora določeno z ozirom nanje. Torej je tudi raznoličje v danem zoru nujno podvrženo kategorijam.«<sup>64</sup>

Dokaz veljavnosti kategorij skratka temelji na tem, da je prepad med kaotičnostjo čutno danega raznoličja, ki še nima predstavne vrednosti, in enotnostjo predstave, ki nastane iz njega, mogoče premostiti le skozi kategorialno sintezo. Kolikor imamo opraviti s kako enotnostjo predstave ali predmeta, je ta vselej že posredovana skozi kategorije. Predmeti izkustva so torej nujno

63. *KrV*, B 142.

64. *KrV*, B 143.



podvrženi kategorijam zato, ker brez njih ne bi bilo nobene predstavne enotnosti. Te bodisi ni ali pa je kategorialna; tretje možnosti ni.

## Dva koraka

V zgoraj navedenem paragrafu 20 je torej transcendentalna dedukcija kategorij videti že opravljena, saj naj bi bilo v njej dokazano, da je raznoličje danega zora nujno podvrženo kategorijam, ker je predstavna enotnost možna le skozi nje. Vendar se ta paragraf nahaja sredi razdelka o dedukciji kategorij in ne na njegovem koncu, poleg tega pa se v paragrafu 26, ki dejansko tvori nekakšen zaključek, še enkrat ponovi zelo podoben rezultat. »Potemtakem je vsa sinteza, ki šele omogoči tudi samo zaznavo, podvržena kategorijam; in ker je izkustvo spoznanje skozi povezane zaznave, so kategorije pogoji možnosti izkustva, in torej veljajo a priori tudi za vse predmete izkustva.«<sup>65</sup> Ker sta oba sklepa skorajda identična, so se komentatorji znašli pred zagato, kako podrobneje določiti njuno medsebojno razmerje in zakaj mora Kant dvakrat formulirati zelo podoben zaključek. Resda se med obema rezultatoma nahaja obširna izpeljava o funkcioniranju sintetične dejavnosti mišljenja ob konkretnem raznoličju, v kateri so podrobneje opisane posamezne faze oziroma dimenzije konstitucije predmeta in različne zmožnosti duha, ki so v čisti ali empirični obliki udeležene v tem postopku. Toliko lahko v drugem zaključku vidimo podrobnejši rezultat z bogatejšo vsebino, vendar je osnovno vprašanje še naprej enako: Ali Kant v drugem delu dedukcije izpelje zgolj sklep iz občega na posamično, namreč iz pogojev sinteze enotnosti čutnega zora nasploh na njeno aplikacijo pod posebnimi pogoji, ki so lastne človekovemu zrenju, ali pa nam drugi zaključek dejansko pove nekaj več? Če prvo, kako je potem potrebno misliti to aplikacijo oziroma na kakšen način sta izpeljana oba zaključka, ki peljeta do v bistvu istega rezultata; če drugo, zakaj mora Kant tedaj prvi zaključek dopolniti z drugim oziroma v čem se nahaja tisti več, ki je vsebovan v drugem, medtem ko ga v prvem ni.

V zvezi s tezo, da obstajata v dedukciji dva različna dokaza s podobnim zaključkom, sta se uveljavila dva interpretacijska poskusa.<sup>66</sup> Prvi se sklicuje na

---

65. KrV, B 161.

66. Dieter Henrich prvega označuje kot interpretacijo Adickes/Paton in drugega kot interpretacijo Erdmann/de Vleeschauwer, vendar je Hoke Robinson v dodatku k že omenjenemu članku o razmerju med raznoličjem in zorom v transcendentalni dedukciji (*Kant-Studien*, 72 [1981],

predgovor k prvi izdaji, kjer je Kant podal razloček med objektivno in subjektivno platjo dedukcije (A XVI). Objektivna plat utemelji objektivno veljavnost kategorij, medtem ko subjektivna raziskuje njihovo razmerje do konkretnih subjektivnih zmožnosti, ki jih je potrebno predpostaviti za njihovo aplikacijo. Po Kantovi tamkajšnji navedbi lahko torej razlikujemo dva različna aspekta dedukcije, od katerih eden dokazuje, *da* so kategorije objektivno veljavne, drugi pa skozi podrobnejšo obravnavo subjektivnih faktorjev pokaže, *kako* zadobijo to veljavo. Kolikor je s transcendentalnega stališča bistveno prvo, se dedukcija kategorij pravzaprav zaključi že v paragrafu 20, medtem ko paragraf 26 sicer še dodatno podpre in razširi njeno veljavnost, vendar strogo vzeto ni nujno potreben.<sup>67</sup> Za razliko od te hierarhične razvrstitve obeh dokazov sta za drugi interpretacijski poskus oba rezultata ekvivalentna, le da sta dosežena po različnih poteh. Izhajajoč iz dvojnosti v dedukciji kategorij iz prve izdaje, kjer je isti rezultat enkrat dosežen »od zgoraj navzdol« in drugič »od spodaj navzgor«, po tem predlogu tudi omenjeni razloček med dedukcijama, ki se zaključita v paragrafu 20 in 26, izražata zgolj dve različni smeri za dosego istega cilja. V prvem primeru začenjamo od najvišje človekove spoznavne zmožnosti in iščoč pogoje za objektivno realnost njegovih pojmov slednjič dospemo do čutno danega materiala; nasprotno naj bi izhodišče »druge« dedukcije tvoril prav ta kaotični splet čutnih vtisov, in da bi jih sedaj pretvorili v predstave z objektivnim odnosom, se moramo postopoma povzpeljati po lestvici človekovih spoznavnih zmožnosti od čutnosti do umišljanja in razuma, dodajati moramo vedno nove in višje pogoje, dokler jih slednjič vseh ne povzamemo v izvorni enotnosti apercepcije. Kolikor je izhodiščna točka v prvem primeru povsem intelektualna

---

zlasti str. 147–148) pokazal, da nobeden od navedenih avtorjev dejansko ni zagovarjal interpretacije, ki mu jo pripisuje Henrich. To velja še posebej za de Vleeschauwerja, katerega razlaga je po našem mnenju navkljub Henrichovim očitkom in njegovim prikazom strukturnih zahtev vsake možne razlage še vedno najbližje resnici.

67. »Kajti če je mogoče dokazati, *da* kategorije, ki jih mora um uporabljati v vsem svojem spoznanju, sploh ne morejo imeti druge rabe kot zgolj v odnosu do predmetov izkustva (namreč tako, da v njem omogočajo formo mišljenja), je odgovor na vprašanje, *kako* jo omogočajo, sicer res dovolj pomembno za *dovršitev*, če je to možno, te dedukcije, vendar to v odnosu do glavnega cilja sistema, namreč določitve meja čistega uma, nikakor ni *nujno*, temveč zgolj *koristno*. Kajti v tem oziru je dedukcija izpeljana *dovolj daleč*: že tedaj, če pokaže, da omenjene kategorije niso nič drugega kot zgolj forme sodb, kolikor so aplicirane na zore (ki so pri nas vselej čutni), s tem pa šele prvič dobijo objekte in postanejo spoznanja. ... Že to je resnična in zadostna podlaga določitve meja čistega uma, ne pa rešitev naloge, *kako* je sedaj preko tistih kategorij in le skoznje možno izkustvo. Ta druga naloga ima, čeprav je tudi brez nje celotna stavba že utemeljena, sicer vseeno precejšnji pomen.« (*Anfangsgründe*, TWA, IX, str. 19–20, 21.)

oziroma čista in v drugem izključno čutno materialna oziroma empirična, je tudi razumljivo, da se prvi dokaz giblje predvsem na ravni intelektualnih pogojev, medtem ko v drugem nastopajo različne empirične zmožnosti.

Obe predlagani branji se lahko opreta na določeno podlago v tekstu in se vsaj deloma skladata z dejanskim potekom Kantovega izvajanja. Vendar obe družiti ta slabost, da jemljeta kot ključ za razumevanje dedukcije v drugi izdaji oznake, ki jih je Kant uporabil za karakterizacijo postopka v prvi izdaji. Če pa sedaj pogledamo, kako nas Kant pouči o poteku dedukcije v sami drugi izdaji, postaneta oba predloga povsem nevzdržna. V paragrafu 21, ki tvori nekakšen prehod med prvim in drugim delom dedukcije, Kant namreč pravi:

»V gornjem stavku je tako narejen začetek *dedukcije* čistih razumskih pojmov, v kateri moram, saj izvirajo kategorije *neodvisno od čutnosti* zgolj iz razuma, zaenkrat še abstrahirati od načina, kako je dano raznoličje za empirični zor, in se osredotočiti zgolj na enotnost, ki pride v zor skozi razum s pomočjo kategorij. V nadaljevanju (§26) se bo iz načina, kako je v čutnosti dan empirični zor, pokazalo, da je njegova enotnost ravno tista enotnost, kot jo po prejšnjem §20 kategorija predpisuje raznoličju danega zora nasploh, in šele ko bo tako prikazana njena apriorna veljavnost z ozirom na vse predmete naših čutov, bo torej v celoti dosežen namen dedukcije.«<sup>68</sup>

Iz tega odlomka, kjer je znotraj same dedukcije kategorij na imanenten način opisan njen postopek, nesporno izhaja, da predstavlja paragraf 20 zgolj njen začetek in da bo njen končni cilj dosežen šele v paragrafu 26. Ne glede na to, kako podrobneje razumemo oba rezultata, mora zato po Henrichovem mnenju vsaka interpretacija zadostiti temu formalnemu pogoju, da imamo opraviti z dvema korakoma znotraj ene same kompleksne argumentativne strategije. Prvi zaključek je delen in tvori prehodno premiso, na podlagi katere bo mogoče izpeljati končni sklep iz paragrafa 26.

Henrich nato tudi sam predlaga branje, ki naj bi zadostilo prikazanim strukturnim zahtevam in pokazalo, v čem je specifična razlika obeh argumentativnih faz. V ta namen se najprej opre na dejstvo, da je Kant v paragrafu 20 in še na nekaterih drugih mestih nedoločeni artikel *ein* pisal z veliko, s čimer naj bi poudaril, da se osnovni problem nanaša na enotnost zora. Predvsem pa nam Kant sam pravi, da v paragrafu 20 in 21 »argument temelji na predstavljeni *enotnosti zora*, skozi katerega je dan predmet, ta enotnost zora pa v sebi vselej

68. KrV, B 144–145.

vključuje sintezo raznoliko za neki zor danega in že vsebuje odnos tega slednjega do enotnosti apercipcije.«<sup>69</sup> Prav spričo predstavljene ali celo predpostavljene enotnosti Henrich meni, da pričujoči argument vsebuje neko omejitev – veljavnost kategorij naj bi bila tukaj dokazna le za zore, *kolikor* je v njih že mišljena enotnost. »Rezultat dokaza v paragrafu 20 je potemtakem veljaven le za tiste zore, ki že posedujejo enotnost. Povedano drugače, kjerkoli obstaja enotnost, tam obstaja odnos, ki ga je mogoče misliti v skladu s kategorijami. Vendar nam ta trditev še ne razjasni, v kakšnem obsegu je mogoče najti enotne zore.«<sup>70</sup> Prav ta omejitev naj bi bila odpravljena v paragrafu 26, ki pokaže, da so vsi možni zori nujno posedujejo enotnost v skladu z razumom, s čimer je sedaj dokončno dokazana veljavnost kategorij za vse zore in posledično za vse možne predmete izkustva.

Problem, zaradi katerega je potrebno dedukcijo dopolniti z drugim korakom, je po Henrichu preprosto v tem, da predpostavlja mišljenje za aplikacijo svoje kategorialne sinteze vnaprej dani čutni zor. Ker ima ta drugačen izvor in drugačno notranjo kvaliteto kot kategorije, bi se zaradi tega lahko zgodilo, da kategorije v določenih primerih sploh ne bi bile aplikabilne na te čutne danosti. »Kajti pojavi bi vsekakor lahko bili takšni, da se sploh ne bi skladali s pogoji enotnosti razuma in da bi bilo vse v taki zmešnjavi, da se npr. v zaporedju pojavov ne bi kazalo nič, kar bi dajalo v roko kako pravilo sinteze in bi torej ustrezalo pojmu vzroka in učinka, tako da bi bil ta pojem povsem prazen, ničen in brez pomena. Pojavi bi tedaj našemu zoru vseeno dajali predmete, kajti zor na noben način ne potrebuje funkcij mišljenja.«<sup>71</sup> Če je to možno, nadaljuje Henrich, potem se lahko tudi vprašamo, ali se da to neskladje izključiti le za del ali za vse dane pojave, pri čemer prav razlika med obema odgovoroma določa razliko med rezultatom dokaza v prvem in drugem koraku dedukcije. Seveda lahko spričo občosti transcendentalne zastavitve domnevamo, da so kategorije dejansko veljavne za ves ali pa nobeden čutno dani material, vendar po Henrichovem mnenju samo po sebi nikakor ni jasno, da do opisanega neskladja ne more priti.

---

69. *KrV*, B 144.

70. D. Henrich, »The Proof–Structure of Kant's Transcendental Deduction«, v R. C. S. Walker (ur.), *Kant on Pure Reason*, Oxford University Press, Oxford 1982, str. 70.

71. *KrV*, B 123 A 90–91. – Podobno tudi na B 122 A 89–90: »Nasprotno pa nam kategorije razuma sploh ne predstavljajo pogojev, pod katerimi so predmeti dani v zoru, in potemtakem se nam vsekakor lahko pojavljajo predmeti, ne da bi se morali nujno nanašati na funkcije razuma in bi ta a priori vseboval njihove pogoje. Zato se tukaj kaže neka težava, na katero v polju čutnosti nismo naleteli, kako naj bi namreč *subjektivni pogoji mišljenja* imeli *objektivno veljavnost*, tj. kako naj bi podajali pogoje možnosti vsega spoznanja: kajti brez funkcij razuma so pojavi vsekakor lahko dani v zoru.«

V vsakem primeru predstavlja ta situacija neko možnost, ki je tudi ob dejstveni neverjetnosti in faktični nemožnosti na transcendentalni ravni ne moremo preprosto odpraviti. Kant naj bi torej v drugem koraku iz načina, kako nam je v čutnem zoru dano raznoličje, pokazal, da je ta možnost nemožna prav iz transcendentalnih razlogov. S tem slednjič pade v paragrafu 20 navedena omejitev, tako da kategorije prejmejo občo veljavnost za vse pojave naših čutov.

Vendar se niti ta interpretacija ne sklada povsem s Kantovim dejanskim izvajanjem. Robinson tako pripominja, da bi morala biti veljavnost kategorij v prvem momentu, kjer je ta veljava po Henrichu še podvržena nekemu pogoju, načeloma ožja kot v drugem. V tekstu pa je to razmerje ravno obratno, saj je v prvem koraku beseda o raznoličju danega čutnega zora *nasploh*, medtem ko je v drugem ta splošni rezultat apliciran na *naše* čutne zore. Poleg tega zaključek prvega koraka ne govori o veljavnosti kategorij v zvezi z *zorom*, kakor ga razume Henrich, temveč v povezavi z *raznoličjem* zora. Prav ta točka je ključna, saj nas opozarja, da je Henrichova interpretacija veljavna le pod pogojem, če je vsaj logično možno misliti zor, ki ne bi bil enoten. Ker pa vemo, da je za zor kot posebno zvrst predstave enotnost nujna značilnost, brez katere ne bi bil, to kar je, ker torej zor bodisi že vsebuje enotnost ali pa ga ni, s tem nazadnje pade tudi plavzibilnost Henrichovega predloga. »Dan ni zor (skupaj z enotnostjo), temveč je dano raznoličje (brez enotnosti). Enotnost konstituira šele subjekt.«<sup>72</sup> Zaradi tega je tudi vsaka enotnost, ki po Kantu ravno ne more biti dana, temveč je lahko le narejena, že posredovana skozi sintetično dejavnost mišljenja in je toliko tudi vselej že kategorialna enotnost. Možnost, na katero se je skliceval Henrich, je prav irealna, ker raznoličje pred sintezo še nima predstavne vrednosti.

Čeprav so strukturne zahteve, ki jih je postavil Henrich, zadobile status negativnega kriterija vsake razlage, iz navedenih in podobnih razlogov njegov predlog sprejema le malo avtorjev. Hkrati pa se je z njegovo zastavitvijo vprašanja vsul cel plaz interpretacij, kjer si poskuša skorajda vsak komentator izklesati trajen pomnik. Tako denimo Allison<sup>73</sup> bere omenjeno dvojnost kot nasprotje med objektivno veljavnostjo in objektivno realnostjo kategorij, pri čemer naj bi Kant v prvem koraku utemeljil njihovo veljavnost le za logične objekte, ki nastopajo v sodbah, medtem ko šele v drugem koraku nastopijo predmeti v težkem pomenu,

72. H. Robinson, *op. cit.*, str. 145.

73. H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, New Haven-London 1983, str. 133–172.

se pravi kot zunanje materialne reči. Podobno pot je ubral Zöller,<sup>74</sup> le da po njegovem objektivna realnost kategorij za razliko od zgolj objektivne veljavnosti poudarja materialno, stvarno zapolnjenost kategorij s čutnimi danostmi. Prauss,<sup>75</sup> ki je tudi tukaj na moč izviren, vidi v obeh korakih dedukcije razloček v tipu predmetov, na katere meri. Prvi sklep naj bi se nanašal na sintezo zunanjih predmetov, medtem ko postane v drugem izključna tema subjektivni objekt notranjega čuta, in prav zaradi tega naj bi se Kant v njej toliko ukvarjal s subjektivnimi spoznavnimi možnostmi. V tem drugem koraku naj bi bila skratka prikazana veljavnost kategorij za tisto sintezo, skozi katero postane možna zaznava samih predstav, s čimer je dovršena dedukcija njihove veljavnosti za vse možne predmete izkustva, tj. tako zunanje kot notranje.

A navkljub nesporni pertinentnosti navedenih predlogov, med katerim prednjači zlasti Zöllerjev, je še zmeraj najbolj plavzibilen tisti, ki ga je zagovarjal de Vleeschauwer in se mu je po drugi, sicer napačni poti precej približal tudi Henrich sam. Gotovo drži, da se je Kant v prvem koraku dedukcije osredotočil predvsem na enotnost, ki jo morajo v vsako predstavo vnesti kategorije. Prav tako drži, da je cilj dokaza v drugem koraku prikazati aplikabilnost kategorij na ves čutno dani material in s tem izključiti možnost, da bi med enimi in drugimi zazijalo neskladje. Vendar se to možno neskladje – v nasprotju s Henrichom – ne nanaša na čutne zore, temveč na čutno dano raznoličje (Robinson). Medtem ko so vsi zori že poenoteni, tako da so v njih neposredno vsebovane tudi kategorije, pa bi se pri golem raznoličju lahko zgodilo, da ga *ne bi bilo mogoče* poenotiti v predstavo. Tedaj bi se v naših čutih pojavil neki material, ki zaradi svoje posebne narave oziroma neustreznosti kategorij za njegovo sintezo načelno ne

---

74. G. Zöller, *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant. Zur systematischen Bedeutung der Termini »objektive Realität« und »objektive Gültigkeit« in der »Kritik der reinen Vernunft«*, de Gruyter, Berlin–New York 1984. Zöllerjeva prednost je v njegovi zelo natančni določitvi obeh terminov v različnih kontekstih in načina, kako sta na sistematični ravni povezana v transcendentni dedukciji. Cf. str. 108: »Objektivna veljavnost‘ čistega zora oziroma forme zrenja je ravno tem in le v tem, da je ta za subjekt nujni pogoj zrenja.«; str. 129: »Opredelelitev empiričnega pojma kot z 'objektivno realnostjo' poudari ravno razliko med 'modifikacijami duha' – golega stanja pred pravim spoznanjem – in odnosom takih subjektivnih predstav do nečesa od njih različnega.«; str. 132: »1. Le tisti neempirični pojmi imajo sploh 'objektivno realnost' – so pogoji možnega spoznanja –, ki imajo kot kategorije 'objektivno veljavnost' – so pogoji predmetov izkustva. 2. 'Objektivna veljavnost' kategorij utemeljuje 'objektivno realnost' empiričnih pojmov. ... Medtem ko 'objektivna realnost' neempiričnih pojmov izhaja iz njihove realizacije skozi odnos do zora (izkustva), tematizira 'objektivna veljavnost' empiričnih pojmov njihovo objektivnost (predmet izkustva).«

75. G. Prauss, *Erscheinung bei Kant*, de Gruyter, Berlin 1971.

bi mogel zadobiti dignitete spoznanja. In namen drugega dela dedukcije je ravno pokazati, da so čutni vtisi že sami po sebi strukturirani tako, da je aplikabilnost kategorij nanje a priori gotova.

»Sedaj bi pojasnili možnost, da se *skozi kategorije* a priori spozna predmete, ki bi kdajkoli *utegnili nastopati v naših čutih*, ... Kajti če kategorije za to ne bi ustrežale, ne bi bilo jasno, kako mora biti vse, kar bi utegnilo nastopati v naših čutih, podvrženo zakonom, ki a priori izvirajo zgolj iz našega razuma.«<sup>76</sup>

Cilj je skratka pokazati, da imajo kategorije *Tauglichkeit* za *alles, was unseren Sinnen nur vorkommen mag*, da čutne danosti iz apriornih razlogov ne morejo biti take, da bi nasprotovale zahtevam razuma. V ta namen se Kant skliče na rezultate transcendentalne estetike, po kateri naj bi bila prostor in čas apriorni formi čutnega zrenja, ki so jima že v svoji danosti nujno podvrženi vsi čutni vtisi. Vendar prostor in čas nadalje nista zgolj formi zrenja, temveč sta a priori predstavljena tudi kot formalna zora, v katerih je že mišljena neka enotnost in povezava. Ta formalni zor nam sedaj s svojo sintetično enotnostjo, v kateri se po Kantovih navedbah nahaja vsak vtis *že na ravni čutnosti*, daje v roko zagotovilo, da so čutne danosti nujno asociabilne.<sup>77</sup> Ker je skratka ves aposteriorni material a priori mogoče obravnavati kot nekaj prostorskega in časovnega, prostor in čas pa že implicirata neko povezavo, ki se sklada z zahtevami razuma, se bo tudi aprehenzija empirično danega raznoličja nujno skladala s kategorijami.

76. *KrV*, B 159–160.

77. Toliko torej drugi korak transcendentalne dedukcije v drugi izdaji sovpaše z vprašanjem o apriorni asociabilnosti pojavov, ki ga je Kant v dedukciji kategorij iz prve izdaje obširno obravnaval pod oznako transcendentalne afinetete. Cf. *KrV*, A 112–114 in še zlasti A 121–122: »Če pa ta enotnost asociacije ne bi imela tudi objektivnega temelja, zaradi katerega je nemogoče, da bi umišljanje aprehendiralo pojave drugače kot pod pogojem možne sintetične enotnosti te aprehenzije, tedaj bi bilo tudi nekaj povsem naključnega, da se pojavi privilegajo v sklop človeškega spoznanja. Kajti četudi bi imeli zmožnost asociiranja predstav, bi tedaj samo po sebi vendarle ostalo povsem nedoločeno in naključno, če so predstave tudi asociabilne; ... Ta objektivni temelj vse asociacije pojavov imenujem *afiniteta* pojavov. Tega temelja pa ne moremo najti nikjer drugje kot v načelu enotnosti apercepcije z ozirom na vsa spoznanja, ki naj bi pripadala meni. Po tem načelu morajo čisto vsi pojavi priti v duha oziroma biti aprehendirani tako, da ustrezajo enotnosti apercepcije; to pa bi bilo nemogoče brez sintetične enotnosti v njihovi povezavi, ki je potemtakem tudi objektivno nujna.« Vprašanje je natanko isto, le da poda Kant tukaj diametralno nasproten odgovor. Če se v drugi izdaji temelj nujne asociabilnosti predstav nahaja v prostoru in času, torej na ravni čutnosti *pred* dejansko aplikacijo kategorij, pa je v prvi transcendentalna afineteta izpeljana iz najvišjega intelektualnega principa: čutne

Zaradi tega je izključeno, da bi v naših čutih kdajkoli moglo nastopiti nekaj, za kar kategorije ne bi bile ustrezne.

## Tri sinteze

Predlagana rešitev se zvede na trditev, da so že ob sami danosti čutov izpolnjene tiste zahteve, ki sicer veljajo kot pogoji za aplikacijo kategorij. Toda, ob problematiki prostora se da pokazati, da nam transcendentalna estetika kot nauk o čutnosti ne dopušča tega rezultata, saj je tudi za samo oblikovanje formalnega zora že potrebna sintetična povezava, ki je lahko le delo mišljenja. Kolikor je dokaz domnevne univerzalne aplikabilnosti kategorij na empirični material sploh lahko veljaven, njegov temelj potemtakem ne more biti v strukturnih lastnostih pasivne zmožnosti sprejemanja vtisov, temveč lahko leži le v tem, da se mišljenje udejanja že neposredno na ravni čutov. Aprehenzija empirično danega raznoličja se po nujnosti ujema s kategorijami in ne more nikoli naleteti na nekaj njim nasprotnega preprosto zato, ker v svoji sintezi le povzema rezultate neke druge sinteze, ki je bila izpeljana že pred njo. Namesto da bi s sklicevanjem na formalni zor in njemu lastno sintetično enotnost pridobili neodvisno podlago za podkrepitev apriorne asociabilnosti pojavov, se nam tako osnovno vprašanje zgolj premesti na nižjo raven.<sup>78</sup> Poleg tega, da ostaja prvotno vprašanje še naprej nerazrešeno, je torej sedaj potrebno dodatno prikazati, na kakšen način funkcionira ta kompleksna sintetična dejavnost mišljenja, skozi katere faze gre in kako določiti status posamezne sinteze v njej.

Kant v zvezi s tem razlikuje tri tipe sinteze – intelektualno, figurativno in sintezo aprehenzije.

---

danosti oziroma pojavi morajo biti asociabilni, ker se sicer ne bi skladali s pogojem enotnosti apercepcije in ne bi mogli postati spoznanja. Ob tem postane tudi deloma razumljivo, zakaj se je Kantu zdelo potrebno spremeniti argumentacijo. Ta odgovor namreč velja le za tiste čutne danosti, ki lahko zadobijo status spoznanja, mi pa sprašujemo ravno, ali se vse čutne danosti skladajo s kategorijami in lahko postanejo spoznanja. Medtem ko meri vprašanje na apriorno asociabilnost vseh pojavov, je odgovor pravzaprav tавтоloški: asociabilni so tisti pojavi, ki so asociabilni. Toda, paradokсно, izkazalo se bo, da je edini ustrezen ravno odgovor iz prve izdaje.

78. Vsekakor je pomenljivo, da se Kant v samem izvajanju sklicuje na rezultate transcendentalne estetike, kjer naj bi bila prostor in čas že utemeljena kot čista oziroma formalna zora, medtem ko v opombi dodaja, da sintetična enotnost tega zora sicer predhodi pojmom, vseeno pa ni lastna čutom. Kje tedaj je mesto formalnega zora?



»Čisti razumski pojmi se že zgolj skozi razum nanašajo na predmete zora nasploh, naj bo ta naš ali kak drugi, da je le čuten, vendar pa so ravno zato gole *miselne forme*, s katerimi še ni spoznan noben določeni predmet. Sinteza oziroma povezava raznoličja v njih se je nanašala zgolj na enotnost apercipije in je bila s tem temelj možnosti apriornega spoznanja, kolikor sloni na razumu; ta sinteza tako ni bila samo transcendentalna, temveč tudi zgolj čisto intelektualna. Ker pa je v nas v temelju navzoča neka apriorna forma čutnega zora, ki sloni na receptivnosti predstavnosti (čutnost), lahko razum kot spontanost skozi raznoličje danih predstav določi notranji čut v skladu s sintetično enotnostjo apercipije in tako a priori misli sintetično enotnost apercipije raznoličja *čutnega zora*, kot pogoj, ki mu morajo biti nujno podvrženi vsi predmeti našega (človeškega) zora; na ta način pa kategorije, ki so sicer gole miselne forme, dobijo objektivno realnost, tj. aplikacijo na predmete, ki bi nam utegnili biti dani v zoru, ... To *sintezo* raznoličja čutnega zora, ki je a priori možna in nujna, lahko imenujemo *figurativna (synthesis speciosa)*, za razliko od tiste, ki je bila z ozirom na raznoličje zora nasploh mišljena v goli kategoriji in se imenuje razumska povezava (*synthesis intellectualis*); obe sta *transcendentalni*, pa ne zgolj zato, ker se odvijata a priori, temveč ker tudi utemeljujeta možnost drugih apriornih spoznanj.«<sup>79</sup>

»Pod *sintezo aprehenzije* razumem tisto združitev raznoličja v empiričnem zoru, ki omogoči zaznavo, tj. empirično zavest tega zora.«<sup>80</sup>

Najbolj očitna razlika med tremi sintezami se nahaja v tem, da sta prvi dve transcendentalni in torej tvorita apriorna pogoja možnosti izkustva, medtem ko je tretja vsaj toliko empirična, kolikor se nanaša na sintezo a posteriori danega čutnega materiala, ki nazadnje rezultira v konkretno empirično spoznanje. Iz te zoperstavitve bi lahko tudi sklepali, da aposteriorni moment v prvih dveh še ne nastopa. Nadalje je mogoče iz prve opredelitve razbrati, da se specifična značilnost intelektualne sinteze skriva v dejstvu, da je povezava v njej obravnavana zgolj z ozirom na razum v njegovih čistih kategorijah. V intelektualni sintezi toliko še ni upoštevano nikakršno razmerje do čutnosti, temveč so v njej izraženi le negativni logični pogoji, ki morajo biti izpolnjeni za vsako poenotitev predstav. V njej imamo opraviti le z najsplošnejšo enotnostjo apercipije, ki ji je sicer že lastna pretenzija po objektivnosti, vendar zaradi odsotnosti intuitivnega momenta nima še nikakršne, ne apriorne ne aposteriorne zapolnitve. Ob intelektualni sintezi je beseda le o raznoličju zora *nasploh*, ne glede na njegovo

79. *KrV*, B 150–151.

80. *KrV*, B 160.

vsebinsko, pri čemer je izpostavljena le dejavnost razuma, ki je nujno udeležena v sleherni poenotitvi. Prav ta zgolj intelektualna sinteza naj bi bila predmet izpeljave v prvem delu dedukcije, ki vsaj v tem oziru še ne zadošča za spoznanje. Da bi tem praznim miselnim formam podelili vsaj možno objektivno realnost, jih je potrebno obravnavati skupaj s čutno zmožnostjo, ki jih zapolni s svojim raznoličjem. Tedaj imamo opraviti s figurativno sintezo, ki jo Kant v apriorni obliki poimenuje tudi transcendentalna sinteza umišljanja, da bi tako poudaril njeno posredniško vlogo med čutnostjo in razumom. Umišljanje naj bi bilo namreč zmožnost predstavljanja predmeta tudi v njegovi odsotnosti, in je tako po eni strani spontano in po drugi, kolikor se nanaša na čutnost, pasivno.

Razmerje med tremi sintezami naj bi sedaj po standardni interpretaciji privzelo podobo dvo– ali celo trostopenjske izgradnje izkustva, kjer ima vsaka sinteza svoje določeno mesto in svoj določen moment aplikacije. Razum, ki se v tej povezavi s čutnostjo imenuje umišljanje, naj bi kot apriorna zmožnost povezovanja v prvi fazi izgradil časovno prostorski okvir, ki tako že pred povezavo konkretnih vtisov določa možnosti povezave empirično danega raznoličja. Možnost te aplikacije naj bi bila podana s tem, da lahko umišljanje kot spontano a priori učinkuje na zmožnost čutnega zrenja, katerega forma je prav tako a priori vsebovana v subjektivnem duhu.<sup>81</sup> Ta prva aplikacija podaja podlago za izpeljavo sinteze aprehenzije, skozi katero je zgolj povzeto v čutih dano raznoličje. Prav zaradi sekundarnosti sinteze aprehenzije, katere okvir delovanja je že vnaprej določen skozi prvo aplikacijo in katere raznoličje je že pripravljeno za obdelavo na ustrezen način, bo njen rezultat tudi nujno v skladu s kategorialnimi zahtevami. Kategorije kot čisti izraz intelektualne sinteze bodo torej nujno aplikabilne na vse skozi sintezo aprehenzije dano raznoličje čutov.

»Na ta način je dokazano, da mora biti sinteza aprehenzije, ki je empirična, nujno v skladu s sintezo apercepcije, ki je intelektualna in je docela a priori vsebovana v kategoriji. Prav ena in ista spontanost tako, tam pod imenom umišljanja in tu razuma, vnese povezavo v raznoličje zora.«<sup>82</sup>

---

81. Kant v zgoraj navedenem odlomku sicer pravi, da razum z raznoličjem a priori določa le *notranji* čut, vendar ni videti razloga, zakaj ne bi enako veljalo tudi za zunanji čut. Verjetno gre pri tem za posledico njegove nekonsistentnosti v uporabi pojma notranjega čuta, ki enkrat nastopa kot *čutnost nasploh* in drugič kot posebna zmožnost za spoznavanje *notranjih* predmetov – predstav. Toliko bi bila omemba notranjega čuta tukaj motivirana s poudarjenim subjektivnim in predempiričnim momentom v sintezi izkustva.

82. KrV, B 161.

Apriorna aplikabilnost kategorij na vse možne danosti čutov tako izhaja iz dejstva, da je že prva aplikacija mišljenja na zmožnost zrenja kategorialno določena. Transcendentalna oziroma produktivna sinteza umišljanja najprej učinkuje na zmožnost čutnega zrenja ter njegovo formo a priori, se pravi še pred izkustvom, pretvori v čisti formalni zor, ki tako vzpostavi okvir, v katerem nam mora biti dan aposteriorni material čutov. Možna je sicer tudi nekoliko šibkejša varianta, po kateri transcendentalna sinteza umišljanja ne bi določala čistega raznoličja, temveč bi se njena prva aplikacija že odvijala v povezavi s čutno danim materialom, tako da temeljni okvir ne bi bil izgrajen pred danostjo čutnih vtisov, marveč z njimi. Vendar bi v tem primeru produktivno sintezo umišljanja težko razlikovali od sinteze aprehenzije, vnaprejšnjost formalnega zora in njegova neodvisnost od čutnih danosti bi zopet postala vprašljiva, prav tako pa bi bilo sedaj potrebno še enkrat odgovoriti na osnovno vprašanje, na čem temelji univerzalna aplikabilnost kategorij na tej ravni. Ker je osnovni namen standardne interpretacije ravno odgovoriti na navedena vprašanja, je to vmesno stališče nezadovoljivo. Za veljavnost teh zaključkov je potrebno vztrajati na numerični različnosti treh sintez, pri čemer celotno breme argumentacije nosi prva, ki se mora odvijati ob čistem raznoličju čutnega zora.

Prav v teh dveh zahtevah pa se skriva tudi šibka točka predlaganega branja. Ni težko uvideti, da predstavljajo omenjene tri sinteze pravzaprav le nekoliko modificiran povzetek nekih drugih treh sintez, ki so opisane v subjektivni dedukciji iz prve izdaje. Tudi tam namreč Kant govori o sintezi aprehenzije v zoru, o sintezi reprodukcije v umišljanju ter slednjič o sintezi rekognicije v pojmu, ki so sicer vse po vrsti empirične, vendar hkrati predpostavljajo transcendentalni temelj svoje empirične aplikacije in jih je v njihovi čisti obliki toliko mogoče obravnavati tudi kot apriorne elemente v empirični sintezi izkustva. Vsekakor pa bi bilo tam skorajda absurdno govoriti, da so te tri sinteze numerično različne in da tvorijo vsaka svojo posebno aplikacijo subjektive spoznavne zmožnosti. Prav nasprotno, z njimi so zgolj postopoma izpeljani vedno globlji pogoji, ki morajo biti realizirani za samo možnost prve sinteze aprehenzije. Da bi bi bilo mogoče sintetizirati zor, se mora pridružiti sinteza umišljanja, saj bi drugače predhodni elementi vedno znova izginjali in tako ne bi mogli nikoli sestaviti njegove celote. Toda ta sinteza umišljanja po nujnosti implicira sintezo rekognicije, ki zagotavlja identiteto prejšnjih in sedanjih elementov kot sestavin istega zora. Dejansko imamo torej opraviti z *eno samo sintezo*, v kateri so kot pogoji njene možnosti vselej izpolnjene zahteve, podane v treh sintezah. Tri sinteze zato ne označujejo nekakšnega empiričnega zaporedja

treh faz, temveč izražajo zgolj kompleksne logične oziroma strukturne pogoje pojmovne sinteze zora, ki je singularna.<sup>83</sup>

Podobno pa velja za razloček med transcendentalno in empirično oziroma med apriorno formalno in aposteriorno materialno sintezo. Tudi tukaj ne gre za dve različni sintezi (skupaj bi jih torej dobili šest), tako da bi najprej na transcendentalni ravni sintetizirali čisto formo in pozneje ter v skladu z njo še na empirični ravni izpeljali povezavo a posteriori dane materije. Apriorni elementi spoznanja nimajo posebne čiste realizacije, temveč prav tako izražajo zgolj pogoje, ki so lahko udejanjeni le v aposteriornem empiričnem materialu in ki v njem morajo biti udejanjeni, če naj zadobi status spoznanja.

»Obstajajo trije subjektivni viri spoznanja, na katerih sloni možnost izkustva nasploh in spoznanje predmetov izkustva: čut, umišljanje in apercipcija; vsakega od njih je mogoče obravnavati kot empiričnega, namreč v aplikaciji na dane pojave, vsi pa so tudi apriorni elementi ali podlage, ki omogočajo samo to empirično rabo.«<sup>84</sup>

Razlika med apriornim in empiričnim se nanaša zgolj na način obravnave teh elementov. Kolikor jih vzamemo v njihovi aplikaciji na čutne danosti, dobimo empirično rabo, katere rezultat je vselej empiričen. Ob isti aplikaciji in v istem rezultatu pa se lahko po drugi strani osredotočimo izključno na tiste faktorje, ki ne morejo izhajati iz izkustva, temveč so lahko le plod dejavne vloge subjekta. Tako bomo dobili čisto rabo in čisti formalni rezultat, katerega čistost pa izvira izključno iz dejstva, da smo v njegovi obravnavi abstrahirali od vse materialne vsebine. Razlika med čistim in empiričnim toliko sovpadе z razločkom med abstrakcijo in aplikacijo. Ker moramo nadalje te formalne faktorje predpostaviti že za samo možnost izkustva, lahko v njih tudi vidimo apriorne pogoje. Toda ta njihova apriornost je tedaj zgolj logična in je nikakor ne smemo interpretirati v časovnem smislu, kot da bi bili ti apriorni pogoji dani v svoji čisti obliki, še preden se spustimo v empirični svet.<sup>85</sup> To razmerje je nemara še najbolj očitno v

---

83. Cf. npr. H. J. de Vleeschauwer, *La déduction transcendente dans l'oeuvre de Kant*, II (Leroux, Paris 1935, str. 16): »Pri tem ne gre za momente kakega psihološkega procesa, kakor pogosto interpretirajo ta odlomek, temveč nasprotno za logične pogoje, s pomočjo katerih razložimo veljavnost spoznanja, ki ima objektivno pretenzijo.«

84. *KrV*, A 115.

85. Cf. *KrV*, B 1: »Da se vse spoznanje začne z izkustvom, o tem sploh ni dvoma; kajti kaj naj bi sicer vzbudilo spoznavno zmožnost k dejavnosti, če to ne bi bili predmeti, ki zadevajo ob naše

primeru čutov, ki jih Kant prav tako uvrsti med apriorne elemente izkustva. Kot možnost modifikacije oziroma pasivnega sprejemanja vtisov na podlagi afekcije so čuti v svoji dejanski funkciji že po definiciji lahko le empirični. Vendar je za samo možnost empiričnega sprejetja vtisov potrebno predpostaviti vsaj modifikabilnost čutov, ki tako tvori apriorni pogoj tega aposteriornega rezultata. V vsakem primeru je lahko apriorna forma udejanjena le v aposteriornem materialu, kar kot edino označuje nekaj dejanskega.<sup>86</sup>

Tudi treh sintez zato ne moremo obravnavati drugače kot zgolj različne aspekte numerično identične povezave v enotnost izkustva. V zvezi z intelektualno sintezo nam sicer že Kant sam pove, da je v njej »zaenkrat še abstrahiral od načina, kako je dano raznoliče za empirični zor, in se osredotočil zgolj na enotnost, ki pride v zor skozi razum s pomočjo kategorij«, tako da je že na podlagi tega potrebno njeno razliko do figurativne videti le v abstrakciji. Če te abstrakcije ne izpeljemo in intelektualno sintezo obravnavamo skupaj z v zoru danim raznoličjem, intelektualna sinteza preprosto sovpaše s figurativno. Njuna razlika

---

čute in deloma sami od sebe proizvedejo predstave, deloma poženejo dejavnost razuma, da te predstave primerja, jih povezuje ali ločuje in tako surovo snov čutnih vtisov predela v spoznanje predmetov, ki se imenuje izkustvo. *Po času* torej v nas nobeno spoznanje ne predhodi izkustvu in z njim se vse začne. A čeprav se vse naše spoznanje začne z izkustvom, pa zato prav vse še ne izhaja iz izkustva.« Prav v tem razločku med iz izkustva izhajajočimi in z izkustvom proizvedenimi spoznanji je prostor čistih formalnih elementov izkustvenega spoznanja; ti so namreč dane šele z izkustvom, skozi obdelavo »surove snovi čutnih vtisov«, vendar imajo lahko svoj izvor le v subjektu. – Mimogrede povejmo, da tudi v navedenem odlomku Kant ne doseže želene jasnosti: enkrat naj bi afekcija že sama po sebi rezultirala v predstave, medtem ko drugič njene proizvode označi za surovo gmoto čutnih vtisov. Strogo vzeto je sprejemljiva le druga formulacija, saj ta surova gmota pred predelavo ravno še nima predstavne statusa. Vseeno pa Kant često govori o čutnih vtisih, kot da bi že bili predstave, kar lahko deloma razložimo kot davek tradicionalni pojmovni rabi, deloma pa kot posledico dejstva, da so čutni vtisi kot modifikacije čutnosti po možnosti že predstave in da skozi sintetično predelavo retroaktivno postanejo vselej že predstavi.

86. Cf. *RefL*. 4993 (Ak. A., XVIII, str. 54–55): »Tisto obče izkustev notranjega in zunanjega čuta, skozi kar so vsa ta izkustva možna, je meja čistega razuma a posteriori in torej v aplikaciji. So namreč možnosti, ki so dane a posteriori, vendar a priori nastopajo kot temelji, na katere se da reducirati ostale.« Apriornost apriornih form izkustva se ne nanaša na njihovo vnaprejšnjo realizacijo pred izkustvenim spoznanjem, saj so, kot nam pove refleksija, tudi same dane le v aplikaciji in torej a posteriori. Pač pa lahko njihovo apriornost utemeljujemo po logični poti, kolikor brez njih tudi aposteriornega spoznanja ne bi bilo. Ker jih je potrebno za izkustvo vselej že predpostaviti, morajo biti na neki način še pred njim navzoče v subjektu. Toliko je njihova apriornost dana le aposteriorno, spoznamo jih lahko le v njihovi realizaciji na empiričnem materialu, pri čemer jim transcendentalni preudarek sedaj za nazaj podeli logično pogojujoči in zato predhodni pomen. A priori je pri Kantu vselej aposteriorni a priori.

ni realna, temveč leži le v našem razumu, v načinu obravnave.<sup>87</sup> Isto velja tudi za razmerje med intelektualno–figurativno sintezo in sintezo aprehenzije, saj je za vzdramitev sleherne povezovalne dejavnosti potreben empirični vzgib.<sup>88</sup> Toliko je edina dejansko obstoječa sinteza sinteza aprehenzije, ki se izvaja ob aposteriornem čutnem materialu, medtem ko sta ostali dve, nasprotno, le formalni proizvod vedno višje abstrakcije. Če v predelavi čutnih danosti ne upoštevamo materialne vsebine raznoličja, temveč v prvi vrsti izpostavimo povezavo med mišljenjem in čutnostjo nasploh ter raznoličje obravnavamo zgolj kot raznoličje nasploh, v njegovih formalnih značilnostih, se nam sinteza aprehenzije preoblikuje v figurativno sintezo umišljanja. In če sedaj v tej posvetimo svojo pozornost le modusu povezave, s katero se proizvede enotnost, dobimo čisto intelektualno sintezo razuma, ki je neposredno le kategorialna.<sup>89</sup>

### Aplikabilnost kategorij

Konstitucija izkustvenih predmetov je produkt ene same kompleksne sintetične dejavnosti, ki se odvija neposredno ob stiku s čutnimi danostmi in je v vseh svojih aspektih v zadnji konsekvenci delo razuma kot spontane zmožnosti enotjenja. Modus njegovega delovanja je vnaprej določen le skozi kategorije, ki pa tako kot vsi apriorni elementi izkustva zadobijo svojo realizacijo le skozi čutne danosti, ki s svojo materialno vsebino podrobneje specificirajo konkretni proizvod kategorialne sinteze.<sup>90</sup> Vprašanje o apriorni aplikabilnosti kategorij

87. Cf. *KrV*, B 152: »Transcendentalna sinteza umišljanja se kot figurativna razlikuje od intelektualne sinteze brez vsakega umišljanja le v razumu.« Ta *bloß durch den Verstand unterschieden* lahko sicer beremo kot sporočilo, da se v intelektualni sintezi osredotočamo zgolj na dejavnost razuma, vendar lahko v njem enako vidimo tudi razumski razloček, *distinctio rationis*. Toliko ta izjava pravi, da se obe sintezi ne razlikujeta v rečeh, temveč le v razumu, podobno kot čas in trajanje označujeta isto, le da enkrat poudarimo ta in drugič drugi aspekt.

88. Cf. G. Zöller (*Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant*, op. cit., str. 143): »Empirična in transcendentalna sinteza tedaj nista izvorno ločeni, temveč sta obe načeloma identični, pri čemer empirična sinteza prikazuje transcendentalno pod empiričnimi pogoji.«

89. Kot produkt abstrakcije je ta sinteza tudi sama le abstraktna in v odsotnosti čutnega materiala le potencialna. Cf. *Refl.* 5263 (Ak. A., XVIII, str. 136): »Aprehenzija brez *conditiones*, pod katerimi je nekaj lahko dano, je funkcija, vendar še ne pojem, oziroma je potencialna.« Zopet dobimo isto razmerje med občo apriorno formo, ki ni realna, in njeno realizacijo, ki je lahko le aposteriorna.

90. Cf. *Refl.* 4679 (Ak. A., XVIII, str. 663): »Intelektualne funkcije se torej začenjajo pri aprehenziji, vendar nam edino specificacija poda pravilo aplikacije tega pojma; zato so lahko določena pravila sinteze dana le skozi izkustvo, njihova obča norma pa a priori.«

na vse možne danosti čutov zato lahko dobi svoj odgovor le v načinu delovanja kategorij samih in ne v kaki značilnosti danega materiala. Če bi hoteli kaj več, če bi hoteli pokazati, da so čutni vtisi še pred sintetično povezavo že vnaprej prirejeni v skladu s strukturnimi pogoji kategorij, potem bi zahtevali nemogoče. Takšna zahteva je nemogoča preprosto zato, ker čutni vtisi še nimajo predstavnega statusa in kot taki tudi ne morejo vsebovati nikakršnih lastnosti, ki bi imele določen pomen na predstavnih ravni. Šele sinteza mišljenja sama je tista, ki svojim realnim pogojem podeli spoznanjsko vrednost in jih s tem kot svoje pogoje prav postavi. Njenih pogojev zato tudi ni mogoče izvajati iz njene zunanosti, temveč le iz nje same.

V nasprotju s prvim videzom ta odgovor ni zgolj negativen, češ da apriorne skladnosti čutnih danosti z zahtevami razuma in s tem tudi univerzalne aplikabilnosti kategorij ni mogoče utemeljiti a priori. Kajti če čutni vtisi ne morejo zagotoviti pozitivnega pogoja, po drugi strani ravno zaradi svoje nepredstavnosti tudi ne morejo nastopati kot nekaj, kar bi se lahko sintezi uprlo. Kategorije, katerih izkustveni proizvod je sicer podrobneje opisan šele v sistemu načel čistega razuma, bodo skratka ne glede na siceršnjo kvaliteto danega materiala neovirano izvajale svoje delovanje in dajale svoje a priori nujne rezultate. V vsakem primeru bo njihov proizvod zaradi sukcesivnosti sinteze nekaj ekstenzivnega, zaradi realnega momenta nekaj intenzivnega in spričo določitve zaporedja nekaj, kar je načeloma podvrženo kavzalnim zakonom. Iz vsakega čutnega vtisa bo torej na podlagi delovanja kategorialne sinteze mogoče oblikovati neki realni (kategorija kvalitete) objekt v prostoru in času (kategoriji kvantitete in relacije). Toliko je odgovor na osnovno vprašanje pravzaprav trivialen.

Vendar je tudi minimalen. Prav zaradi tega se problem aplikabilnosti kategorij običajno bere v precej močnejšem smislu, kjer naj bi poleg teh značilnosti zagotovili tudi za človekovo empirično zmožnost *obvladljivo* uniformnost naravnih pojavov in zakonov.

»Zakon, po katerem se predstave, ki so si pogosto sledile ali se spremljale, nazadnje združijo med seboj in se s tem postavijo v tako povezavo, da tudi brez prisotnosti predmeta ena od teh predstav v skladu s stalnim pravilom proizvede prehod duha k drugi, je sicer zgolj empiričen. Ta zakon reprodukcije pa predpostavlja, da so sami pojavi dejansko podvrženi takemu pravilu in da v raznoličju njihovih predstav obstaja spremljava ali zaporedje, ki je v skladu z nekimi pravili; kajti brez tega bi naše empirično umišljanje nikoli ne dobilo zase nečesa, kar bi bilo v skladu z njegovo zmožnostjo, in bi torej kot mrtva in nam samim neznana zmožnost ostalo skrito v notranjosti duha. Če bi bil cinober

zday rdeč zday črn, zday lahek zday težek, če bi se kak človek spremenil zday v to zday v ono živalsko podobo, če bi bila ob najdaljšem dnevu zemlja pokrita zday s sadeži zday z ledom in snegom, moje empirično umišljanje sploh ne bi dobilo priložnosti, da bi ob predstavi rdeče barve pomislilo na težki cinober; ali če bi bila določena beseda prirejena zday tej zday oni reči, ali tudi, če bi bila ena in ista reč imenovana zday tako zday drugače, ne da bi v tem vladalo neko pravilo, ki so mu pojavi podvrženi že sami po sebi, tedaj ne bi moglo priti do empirične sinteze reprodukcije. Torej mora biti nekaj, kar omogoča samo to reprodukcijo pojavov in tvori apriorni temelj njihove nujne sintetične enotnosti.«<sup>91</sup>

Če v naravi ne bi vladala taka zakonitost in bi isti predmeti spreminjali svoje lastnosti, če bi podobni vzroki v podobnih okoliščinah proizvajali povsem različne učinke, ne bi mogli dobiti ustreznega empiričnega pojma, ki bi združeval vse pojavne oblike tega predmeta, in tedaj na empirične predmete sploh ne bi mogli aplicirati pojma vzroka. Taka narava bi bila za nas enaka kaosu, v katerem bi empirično vzeto naše spoznavne zmožnosti ostale skrite v globinah duha. Apriorna aplikabilnost kategorij naj bi izključila ravno to možnost in pokazala, da so pojavi že sami po sebi podvrženi zakonom, ki denimo omogočajo empirično spoznanje vzroka. Če taka skladnost empiričnega sveta s kategorijami ne bi bila utemeljena na transcendentalni ravni, potem bi postala raba pojma vzroka naključna, tako da bi se lahko zgodilo, da bi se narava pogreznila v nam nedoumljivo besnenje brez pravega reda. Dedukcija pa nam v skladu s tem branjem nasprotno dokaže apriorno in univerzalno veljavnost kategorij, ki tako podajajo transcendentalni temelj njihove a priori možne in nujne empirične aplikacije teh pojmov na svet pojavov.

Toda takšno branje je zgrešeno. Kategorije postavlja pred nalogo, ki je niso sposobne izvršiti. Vse njihovo delo je opravljeno že s tem, da sploh imamo neki svet, ki ga zapolnjujejo predmeti, vsekakor pa ne morejo neodvisno od empiričnega materiala podati tudi njihovih posebnih lastnosti. Prav tako nam zagotavljajo, da je ta svet podvržen najbolj občim zakonom, ki so posledica kategorialne obdelave, nikakor pa iz njih ni mogoče izpeljati njihove podrobnejše specifikacije, konkretnjših izrazov, ki veljajo v tem empiričnem svetu.

»Vse, kar lahko kdajkoli doseže empirično zavest, tj. vsi pojavi narave so glede na povezavo podvrženi kategorijam, in narava (obravnavana zgolj kot narava nasploh) je tako odvisna od kategorij, ki so izvorni temelj njene nujne

---

91. *KrV*, A 100–101.



zakonitosti (kot *natura formaliter spectata*). Čista razumska zmožnost, ki skozi gole kategorije a priori predpisuje zakone pojavom, pa tudi ne zadošča za več zakonov, kot so tisti, na katerih sloni *narava nasploh*, kot zakonitost pojavov v prostoru in času. Ker posebni zakoni zadevajo empirično določene pojave, ne morejo biti v celoti izpeljani iz kategorij, čeprav so jim vsi skupaj podvrženi. Da bi te sploh lahko poznali, se mora pridružiti izkustvo; toda o izkustvu nasploh in o tem, kaj je lahko spoznano kot predmet izkustva, pa nas lahko poučijo edino tisti apriorni zakoni.«<sup>92</sup>

Kategorije pojavom ne predpisujejo posebnih materialno določenih zakonov, temveč podajajo le temelje formalne zakonitosti nasploh. V primeru vzročnosti nam denimo jamčijo, da je empirični svet *mogoče* interpretirati v skladu s kavzalnimi zakoni. Kakšne so te zakonite vzročne povezave med posamičnimi empiričnimi predmeti, kakšen učinek ima kak vzrok, to pa lahko ugotovimo le skozi izkustvo, tako da primerjamo podobne predmete in zasledimo več ali manj stalno empirično korelacijo med njimi. Kategorija vzročnosti nam pravzaprav zagotavlja zgolj deduktivno podlago za možnost indukcije. Pove nam, da je že v samem pojmu časovnega zaporedja vsebovano neko kavzalno razmerje, da torej predmeti sploh ne bi imeli svoje določene časovne pozicije, če zakon kavzalnosti ne bi bil veljaven. Toliko bi lahko splošni rezultat dedukcije kategorije vzročnosti prevedli v ontološko nevtralno tezo, da je že v sam pojem predmeta vgrajen pojem nujne povezave.

Vendar na podlagi tega še ne moremo pričakovati, da bomo sploh lahko kdaj opazili dve različni instanci podobnega vzroka, ki nam bo omogočil formulacijo kakega empiričnega kavzalnega zakona. Prav lahko bi se zgodilo, da bi kaka reč, ki je glede na vse za nas ugotovljive lastnosti povsem identična z neko drugo, v okoliščinah, ki so za nas prav tako povsem identične, vendarle proizvedla povsem drugačen učinek. Toda to sedaj ne bi ovrгло obče veljavnosti kavzalnega zakona, temveč bi v tem primeru preprosto dejali, da je bila bodisi naša

---

92. *KrV*, B 164–165. Cf. tudi A 127–128: »Naj zveni še tako pretirano in še tako absurdno, če rečemo, da je razum sam vir zakonov narave in s tem formalne enotnosti narave, pa je ta trditev vseeno povsem pravilna in v skladu s predmetom, namreč izkustvom. Empirični zakoni kot taki sicer nikakor ne morejo izvajati svojega izvora iz čistega razuma, enako kot neizmerne raznolikosti pojavov ni mogoče v zadostni meri razložiti iz čiste forme čutnega zora. Vendar so vsi empirični zakoni le posebne določitve čistih zakonov razuma, pod katerimi in po normah katerih so empirični zakoni šele možni; pojavi lahko le skoznje privzamejo zakonito formo, enako kot morajo biti tudi vsi pojavi ne glede na različnost svojih empiričnih form vendarle vselej v skladu s pogoji čiste forme čutnosti.«

formulacija empiričnega zakona očitno napačna ali da ti dve reči vendarle nista povsem identični. Če bi bil torej cinober zdaj rdeč zdaj črn, kar bi bilo vsekakor možno, potem pač v pojem cinobra ne bi vgradili značilnosti, da je rdeč. Če bi se spreminjal zdaj v rdečega zdaj v črnega, ne bi dejali, da se to dogaja brez slehernega vzroka, temveč bi priznali le, da nam kavzalni zakon te spremembe pač še ni poznan. In če bi slednjič v naravi ne mogli formulirati niti enega samega empiričnega zakona in če ne bi mogli reidentificirati ene same empirične reči oziroma najti zadostnih značilnosti, ki bi jih morala za svojo identiteto nujno izpolnjevati, obča veljavnost kavzalnega zakona še zmeraj ne bi bila ovržena. Še več, tudi v tem primeru nam bi transcendentalna dedukcija kategorij dokazovala, da v svetu vendarle velja zakon vzročnosti, le da mi zaradi zapletenosti potov narave njenih pravilnosti ne moremo odkriti. Tudi če torej na empirični ravni ne bi mogli niti v enem samem primeru podati določene instance za aplikacijo pojma vzroka, bi nam že sam obstoj predmetov v časovnem zaporedju pričal, da je ta kategorija univerzalno aplikabilna. Edino v tem smislu so kategorije a priori veljavne za vse predmete možnega izkustva. Kakšna bo njihova realizacija v povezavi s kontingentnimi čutnimi danostmi, pa je empirično vprašanje, ki je na transcendentalni ravni irelevantno in na katerega lahko ugotovimo le po empirični poti. Tu so sedaj vse opcije še odprte, saj nam apriorna univerzalna aplikabilnost kategorij ne nudi nikakršnega jamstva, da bomo na tej poti sploh kje naleteli na empirične pogoje, ki bi nam omogočili njihovo empirično aplikacijo.

\* \* \*

Zanimivo je, da se so utemeljitev univerzalne aplikabilnosti kategorij nazadnje nahaja v kategorijah samih. In kolikor je njihov temelj zopet v transcendentalni sintetični enotnosti apercipije, je odgovor na osnovno vprašanje pravzaprav identičen s tistim, ki ga je Kant podal v prvi izdaji dedukcije. Le da je sedaj sintetično dejavnost mišljenja še izraziteje premestil v neposredno bližino čutnih danosti in vse transcendentalne postopke postavil že v sintezo aprehenzije. Toliko nas ne sme presenetiti, da kategorije utemeljujejo samo tiste najsplošnejše značilnosti predmetov izkustva – ekstenzivnost prostorske in časovne velikosti, intenzivnost realnosti predmeta in medsebojno določenost v času – za katere običajno menimo, da so neposredni rezultat čutov samih. Kategorije dejansko opravijo vso svojo transcendentalno nalogo že tedaj, ko nam nekaj nastopi kot čutno dani predmet. Samim čutom zato ne ostane nič drugega, kot da podajo prvi zunanji vzgib za začetek sintetične dejavnosti in dostavljajo aposteriorni material za to apriorno obdelavo, ki čisto formo zapolni z določeno vsebino. Vse ostalo je v zadnji konsekvenci delo razuma.

Hansgeorg Hoppe

## VEČPOMENSKOST KANTOVEGA PROBLEMA IZKUSTVA

### Zaznavne in izkustvene sodbe

Če je v nadaljevanju naš namen prikazati, kaj je po Kantu izkustvo in kako se po njegovem mnenju vzpostavi, se na prvi pogled zdi, da je mogoče to v grobem orisu enostavno povedati. Izkustvo je empirično spoznanje predmetov, in kot tako je možno s tem, da so naše predstave na določen način sintetično povezane med seboj. Če naj imajo naše predstave predmetni odnos, tj. če naj ne bodo zgolj »notranja določila našega duha« (A 197 B 242), jih je potrebno spraviti do izvorne enotnosti apercipcije in v tej izvorni enotnosti nanesti drugo na drugo. Brez tega bi našo dušo zapolnjeval le »splet pojavov« (A 111), vendar pa ti, kot pravi Kant, »ne bi sodili v izkustvo, bili bi torej brez objekta, zgolj slepa igra predstav, tj. manj kot sanje« (A 112).

Vsaka poljubna zveza predstav seveda ne more priskrbeti »odnosa do predmeta, tj. objektivne realnosti« (A 109). Tako imajo predstave, ki so povezane med seboj zgolj po principih asociacije, le »subjektivno veljavnost«, tj. v svoji asociativni povezanosti ne morejo veljati kot izraz objektivnih stanj stvari. Takšne asociativne predstavne zveze bi bile, nasprotno, v prvi vrsti izraz stanj, ki so značilna le za subjekta, in če bi jih vzeli povsem strogo, potem tukaj sploh še ne bi mogli govoriti o pretenziji, da bi bilo z njimi karkoli izrečeno o rečeh in samostojnih stvarih. Če bi vsa povezava predstav potekala le po asociativnih zakonih, bi zato, kot pravi Kant, lahko obstajale le »zaznavne sodbe«, tj. izjave, ki v zadnji konsekvenci govorijo le o nas in o naših subjektivnih stanjih, ne pa tudi izkustvo in »izkustvene sodbe« kot izjave o predmetih in objektivnih razmerjih, ki veljajo med njimi. Vprašanje o pogojih možnosti izkustva torej meri na označitev določenih

\* Prevedeno je prvo poglavje (razdelka 4 in 5) iz Hansgeorg Hoppe, *Synthesis bei Kant. Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der »Kritik der reinen Vernunft«*, de Gruyter, Berlin - New York 1983, str. 29-58.

»objektivnih« predstavnih povezav, s pomočjo katerih so edino možne »izkustvene sodbe« kot stavki o predmetih.

Tisto povezanost naših predstav, ki je potrebna za objektivno spoznanje, imenuje Kant »izvorna enotnost apercipcije«, tudi »objektivna enotnost apercipcije«, in pod tem očitno razume neko enotnost, ki jo našim predstavam vtisne enotnost samozavedanja, čeprav zaradi tega ni brez nadaljnjega identična z enotnostjo samozavedanja. Nasprotno, šlo naj bi za neko povezanost na ravni predstav samih, ki je še različna od tiste enotnosti, za neko povezanost predstav po zakonih (A 108), za katero pa bi moralo biti ravno v navezavi na enotnost samozavedanja mogoče pokazati, da je po nujnosti in zmeraj realizirana. Drugače namreč vseh mojih predstav ne bi mogla spremljati predstava »jaz mislim«, in tedaj ne bi mogle spadati skupaj v enotnost enega samega samozavedanja.

Vprašanje je torej: Kako naj v bistvenih potezah podrobneje določimo to objektivno enotnost predstav? To je pravzaprav centralni problem celotne Kantove spoznavne teorije, vendar se je ravno zato tukaj tudi posebej težko dokopati do resnično zadovoljivega branja. Najprej je gotovo pravzaprav le to, da se objektivna enotnost predstav vzpostavi v skladu s kategorijami, toda kaj to pomeni, ni nič manj nejasno kot objektivna enotnost predstav sama, ki naj bi se jo na ta način razložilo.

V tej situaciji je videti najbolje, da se najprej vprašamo, kaj objektivna enotnost predstav *ni*, in dejansko je tudi Kant sam vsa pozitivna določila objektivne enotnosti vselej podajal po poti negativnih razmejitev, npr. preko njenega razlikovanja od golih asociacijskih povezav.<sup>1</sup> Iz tega razlikovanja izhaja, da je v nasprotju z zgolj naključnimi in subjektivnimi asociacijskimi povezavami objektivni predstavni zvezi lastna nujnost, in nadalje, da so za razliko od zgolj empirične, reproduktivne enotnosti, ki je dosegljiva v asociacijskih povezavah,<sup>2</sup> objektivne predstavne povezave »čiste«, produktivne in apriorne.

Vseeno pa Kant teh značilnosti v *Kritiki* v splošnem ni podvrgel izčrpnemu in sistematičnemu pretresu, in zato jih tudi ni mogoče brez nadaljnjega uporabiti za pozitivno označitev objektivne enotnosti predstav. Vendar obstaja neko relativno kratko mesto v *Prolegomenih*, kjer se Kant v povezavi z na kratko že skiciranim razločkom med zaznavnimi in izkustvenimi sodbami loti tematske

1. Prim. A 121–129; B 139–140, 142, 152; A 766 B 794. [Vse navedbe z oznako A in/ali B se, če ni drugače poudarjeno, nanašajo na 1. in/ali 2. izdajo *Kritike čistega uma*.]

2. Slednje je po Kantu sicer tudi razlog, zakaj naj bi v nasprotju z asociacijskimi povezavami, katerih raziskovanje spada v psihologijo, obravnava objektivnih predstavnih povezav sodila v transcendentalno filozofijo; prim. B 152.

obravnave objektivnosti in subjektivnosti kakor tudi nujnosti in naključnosti predstavnih povezav. Ker nam ta dobro pregledni razdelek hkrati tudi zelo razločno razkrije neskladja in večpomenskosti Kantovega pojma izkustva, bomo v prikazu Kantove koncepcije izkustva izhajali iz tega mesta ter začeli s prikazom in kritično ekspozicijo Kantovega razločka med zaznavo in izkustvom.

Kant vpelje obravnavo tega razločka v §18 z lapidarno trditvijo, da

»čeprav so vse izkustvene sodbe empirične, tj. imajo svoj temelj v neposredni zaznavi čutov, pa vse empirične sodbe obratno zato še niso izkustvene« (A 78);<sup>3</sup>

nato pa poskuša nasprotje med izkustvenimi in zaznavnimi sodbami podrobneje določiti s sklicevanjem na različno *veljavnost* zaznavnih in izkustvenih sodb:

»Empirične sodbe, kolikor imajo objektivno veljavnost, so izkustvene sodbe, tiste pa, ki so veljavne le subjektivno, imenujem gole zaznavne sodbe«.

Pri tem je predpostavljeno, da so vse naše sodbe najprej vselej gole zaznavne sodbe (A 78, prim. A 83) in da lahko šele »pozneje« v določenih primerih prejmejo tudi neki »nov odnos, namreč do objekta« (ibid.).

A v čem obstoji npr. zgolj subjektivna veljavnost zaznavnih sodb? V tem, pravi Kant, da je v zaznavnih sodbah dve ali več zaznav povezanih med seboj »le v mojem tokratnem stanju zaznave« (A 80), da pa niso zajete tako, kot da spadajo skupaj v stvari, v objektu. Zaznavne sodbe zato tudi vedno veljajo »zgolj za nas, tj. za naš subjekt« (A 78), pa še za nas ne »vselej« (A 78, 80, 81), kajti ker je predstavna povezava, ki je mišljena v zaznavnih sodbah, zgolj subjektivna, v njih sploh ni pretenzije, da bi za nas veljale »vselej«. Ko izrečem kako zaznavno sodbo, pravi Kant, »sploh ne zahtevam, da bi moral vselej meniti tako ali da bi morali drugi meniti enako kot jaz« (A 80).

Nasprotno naj bi izkustvene sodbe kot objektivno veljavne sodbe izražale »ne le odnos zaznave do subjekta, temveč lastnost predmeta« (A 79). So torej sodbe, ki naj bi bile »za nas vselej in prav tako za vsakega veljavne« (A 78) in ki zato izpričujejo tudi neko »nujno občeveljavnost« (A 78), namreč v smislu, da se *morajo* izkustvene sodbe drugih o kakem predmetu »skladati z mojo izkustveno sodbo o istem predmetu« (A 78, 79). Kar se zvede na to, da *moram*

3. V tem razdelku se vse navedbe od A 78 do A 91 nanašajo na *Prolegomena*.

tisto povezavo zaznav, ki je za razliko od zaznavnih sodb vsebovana v izkustvenih sodbah, jaz sam »v istih okoliščinah nujno« tako obravnavati kot zavezujočo ne le zame, temveč za »vsakogar in vselej«. Kajti, pravi Kant, kar v nasprotju z golo zaznavo »izkustvo v nekih okoliščinami uči mene, mora mene in tudi vsakogar učiti vselej, in njegova veljavnost se ne omejuje na subjekt ali na njegovo tedanje stanje« (A 81).

Tako je sedaj videti, da ni več težko navesti bistvenih značilnosti objektivnih predstavnih povezav. Njihova *nujnost* pomeni, da so v njih določene predstave združene med seboj na občeveljavni način, namreč tako, da je v njih v veliki meri dosežena skladnost in resničnost glede pravilnega podajanja obstoječih stanj stvari.<sup>4</sup> Hkrati to tudi pomeni, da te predstave spadajo skupaj *objektivno*, tj. v predmetu samem; povezanost predstav, izrečena v izkustveni sodbi, ni odvisna od njihove vsakokratne faktične skupnosti ali neskupnosti v določenih stanjih subjekta. Temu nasproti pomeni *naključnost* predstavnih povezav, kakor so izrečene v zaznavnih sodbah, da se predstave tukaj ne nahajajo v takšni povezanosti, kot jo terja dejanskost, da so vse prej povezane med seboj le tako, kot se v odvisnosti od konstitucije in položaja nekega subjekta vsakokrat pač primeri. Naključnost kake predstavne povezave bi potemtakem pomenila, da je bistveno odvisna od različnih stanj subjekta, in natanko iz te odvisnosti od subjekta bi tedaj izhajala tudi zgolj *subjektivna* veljavnost takih povezav.<sup>5</sup>

Pri tej zoperstavitvi se lahko seveda omejimo na primer tistih zaznavnih sodb, ki so »najprej« (A 81) ali »sprva« (A 78) le zaznavne sodbe, »pozneje« (A 78) pa so preoblikovane v izkustvene sodbe. Dejansko namreč Kant razlikuje dve vrsti zaznavnih sodb, kajti zaznavne sodbe naj bi bili tudi tisti stavki, ki se nanašajo zgolj na občutje in zato iz načelnih razlogov nikoli ne morejo postati izkustvene sodbe (A 180 in op.) V takih sodbah določene predstave niso povezane med seboj zgolj naključno in subjektivno veljavno, tj. tako, da bi v drugih okoliščinah nemara vendarle utegnile spadati skupaj nujno in objektivno, temveč je zaradi samega smisla tukaj nastopajočih predikatov njihova povezava z nujnostjo *vselej* naključna in veljavna zgolj subjektivno. Jasno pa je, da so te »večne« zaznavne sodbe za naš problem, ki zadeva nujnost itn. predstavnih *povezav*, irelevantne, kajti njihova zgolj subjektivna veljavnost je v celoti

4. Ta izraz je toliko neustrezen, kolikor po Kantu sploh ni za sebe obstoječih stanj stvari, ki bi bila »upodobljena« v našem spoznanju. Mišljeno je nekaj, kar je invarianto do razlike med tem realističnim in Kantovim »konstitutivnim« načinom izražanja, namreč faktična resničnost spoznanj.

5. Ravno zato zaznavne sodbe ne veljajo za objekt (A 80), kar Kant izrazi tudi rekoč, da sploh nimajo odnosa do objekta (A 78).

odvisna od posebnosti povezanih predstav. Zaznavne sodbe so zato v nadaljevanju zmeraj sodbe, ki jih je mogoče preoblikovati v izkustvene sodbe.

Za take zaznavne sodbe bi torej veljalo, da se na podlagi posebnosti *povezave* predstav, ki nastopajo v njih, razlikujejo od izkustvenih sodb ravno po svoji provizoričnosti. Zaznavne sodbe so sicer, tako kot iz njih izhajajoče izkustvene sodbe, mišljene v predmetnem smislu, le da pride v njih v nasprotju z izkustvenimi sodbami do izraza le neko subjektivno prepričanje. V njih so lahko izražene stvarne zveze, ki se v določenih trenutkih kažejo v neki določeni perspektivi, za katere pa nikakor ni nujno, da kot take obstajajo v dejanskosti. Zaznavne sodbe so tako nasprotje spoznanj, ki ne le da pretendirajo na objektivnost, temveč tudi *dejansko* so objektivna, in katerih bistvena značilnost je njihova občeveljavnost, tj. dejstvo, da se *mora* v njih, kot pravi Kant, vsakdo nujno skladati z menoj (A 78–79). Zaznavne sodbe bi bile potemtakem stavki, ki le približno ustrezajo dejanskosti in so uporabni kvečjemu v vsakdanjem življenju, medtem ko bi izkustvene sodbe v zadnji konsekvenci izražale dejstva znanstvenega spoznanja.<sup>6</sup> S tem bi se ujemale tudi to, da so po Kantovih izvajanjih na A 91 v zaznavnih sodbah zaznave zgolj kot take »primerjane« med seboj in so povezane le »v zavesti mojega stanja«, medtem ko naj bi bile v izkustvenih sodbah združene »v zavesti nasploh«. Ta »zavest nasploh« bi tako veljala kot znanstvena zavest, tako rekoč kot intersubjektivnost znanstvenih raziskovalcev, v kateri bi bila ena in skupna dejanskost prikazana v svojih resničnih zakonitih določilih, ki niso odvisna od spremenljivih, od perspektive odvisnih načinov njene danosti.

Kantov nauk o zaznavnih in izkustvenih sodbah iz *Prolegomen* je bil v resnici pogosto razumljen v tem smislu,<sup>7</sup> seveda pa to branje po dosegu svojih implikacij ni omejeno na *Prolegomena*. Če namreč izhajamo iz teze, da je hotel Kant v *Prolegomenih* podati le nekakšen po »analitični metodi« prirejen uvod v *Kritiko čistega uma*, napisani »po sintetičnem načinu podajanja« (*Prolegomena*, A 20–21), tj. da se v *Prolegomenih* ukvarja z istimi problemi kot v *Kritiki*, bi se tedaj to

6. H. Lauener, *Hume und Kant. Systematische Gegenüberstellung einiger Hauptpunkte ihrer Lehren*, Bern und München 1969, str. 113.

7. Namreč tam, kjer je bilo v okviru znanstvenoteoretskega branja Kanta to razlikovanje med zaznavnimi in izkustvenimi sodbami sploh pripoznano kot kakorkoli smiselno in sprejemljivo. To velja npr. za Bröckerja, ki se v svojem prikazu dedukcije kategorij v celoti drži 18 ff. *Prolegomen* in ki objektivnost, doseženo v izkustvenih sodbah, bere kot objektivnost fizike (prim. *Kant über Metaphysik und Erfahrung*, Frankfurt am Main 1970, str. 49 ff.); prim. tudi S. Körner, *Kant*, Göttingen 1967, str. 37.

branje zvedlo na to, da je transcendentalni problem spoznanja za Kanta nasploh v vprašanju, kako naj se na podlagi neke na začetku bolj ali manj zgolj približne, provizorične in subjektivne vsakdanje vednosti preko stopnjevane objektivnosti končno dokopljemo do strogih intersubjektivno veljavnih in objektivnih spoznanj.<sup>8</sup> Izkustvo bi bilo s tem za Kanta že od samega začetka ustrezno in praktično resnično spoznanje »objektivnih stanj stvari«, in tudi predmetni odnos predstav, tj. njihova objektivna realnost ali objektivna veljavnost, ki jo kažejo v nasprotju s »spletom pojavov«, tj. zaznav, bi prav tako obstojala ravno v pravilnosti in ustreznosti odnosov, v katerih so prikazana taka objektivna stanja stvari. Ne le v *Prolegomenih*, kjer je izrecno postavljeno vprašanje o možnosti čiste naravoslovne znanosti,<sup>9</sup> temveč tudi v *Kritiki* bi Kantovo vprašanje o pogojih možnosti izkustva torej nazadnje merilo predvsem na možnost objektivnega, tj. v zadnji konsekvenci *znanstvenega* izkustvenega spoznanja.

Vseeno pa ni zelo verjetno, da je temu res tako, in proti temu branju bi moralo govoriti že samo dejstvo, da bi se v tem primeru Kantova transcendentalna filozofija, in še posebej nauk o zaznavnih in izkustvenih sodbah, v osnovi zvedla na ponovitev določenih zastavitev in tudi *rešitev* problemov, ki jih je mogoče najti že pred Kantom.

Tako je že – če naj navedemo zelo poučen primer – denimo pri Tetensu. V njegovih *Philosophische Versuche* (1777), ki jih je Kant bral,<sup>10</sup> se nahaja razložek

- 
8. Prim. Hoppe, *op. cit.*, str. 1, op. 2. – Tukaj bi bilo potrebno omeniti tudi Natorpa, ki v navezavi na Kanta (*Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen 1912, str. 68, prim. str. 130, 167, 206) pojem subjektivnega in objektivnega opredeli za relativna in kot objektivno vselej razume le (v razmerju do nekega danega relativno subjektivnega) »vsakokrat še ne doseženo višjo stopnjo« (str. 67). »Objektivacija« zato za Natorpa pomeni »stopnjevanje objektivnosti«, ki je kot korektura subjektivnih zaznav izpeljana v znanosti (str. 100–101, prim. str. 196). V skladu s tem je pravi predmet spoznanja »zakoniti red dogajanja, ki ga je potrebno vzpostaviti šele skozi celotno neizmerno delo znanosti« (str. 115), kajti edino »v zakonu je utemeljen predmet« (str. 72) in njegova enotnost (str. 130, prim. str. 145, 204, 205, 206). V enakem smislu tudi Philonenko govori o tem, da se po Kantu pojavi šele na podlagi spoznanja zakona preoblikujejo v objekte, »c'est-à-dire en connaissance« (*L'oeuvre de Kant*, I, Paris 1969, str. 108, prim. str. 110, 167); z izkustvom naj bi bili enostavni pojavi povzdignjeni »au rang d'une loi«, »ce qui leur confère l'authentique réalité objective« (str. 134).
9. Prim. *Prolegomena*, A 71: »Drugi del transcendentalnega vprašanja: Kako je možna čista naravoslovna znanost?«
10. Glede razmerja med Kantom in Tetensom prim. predvsem de Vleeschauer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, I, Paris 1934, str. 229 ff. – S svojim zelo izrazitim občutkom za novost svoje transcendentalne filozofije se je Kant sicer zelo razločno razmejil od Tetensa, vseeno pa lahko domnevamo, da Tetens ni bil brez vpliva nanj. Refl. 4900 se tako



med čutnim in umskim spoznanjem (str. 416), ki neposredno spominja na Kantov razloček med zaznavnimi in izkustvenimi sodbami, še zlasti ker je tudi v terminologiji veliko podobnosti: Sodbe, v katerih so formulirana čutna spoznanja – za razliko od »izkustev« kot umskih spoznanj –, imenuje Tetens (str. 418) »sodbe občutka«. <sup>11</sup> Takšne sodbe občutka (npr. stavek: »Mesec je tako velik kot Sonce«), ki se nanašajo na zunanje predmete, po Tetensu merijo zgolj na pojav reči, in prav zato po njegovem tudi ne veljajo kot izkustvena spoznanja. Kajti, pravi Tetens, »besedo 'izkustvo' se, kot je običajno, uporablja le za spoznanja stvari ..., ki se jih iz primerjave opažanj potegne z razumom in ki nam kažejo stvari tako, kakor so, in ne, kakor se v posamičnih opažanjih zdi, da so« (str. 418). V sodbah občutka pa so vselej izrečena le posamična opažanja, in sicer še preden so na sistematično znanstven način predelana in poenotena. Toliko so sodbe občutka sicer nepogrešljive za vzpostavitev izkustva; najprej moramo poznati te čiste sodbe občutka, preden jih lahko pretvorimo v izkustvo (str. 419); vendar one same vseeno niso izkustva. Prava umska spoznanja, ki se lahko imenujejo izkustvo, obstajajo le v okviru znanstvenih teorij, in ta izpričujejo svojo premoč nad vsemi posamičnimi opažanji, naj bodo še tako pogosta in še tolikokrat ponovljena, v tem, da lahko edino ona upravičijo »zahtevo uma«: »Sonce je vendarle več milijonkrat večje kot Mesec« (str. 439).

Podobnost te koncepcije s Kantovo je zelo frapantna. In k temu je treba dodati, da poleg opisa tudi ustrezna pojasnjevalna teorija, kakor jo poda Tetens, zveni skoraj kantovsko. Za Tetensa je namreč, tako kot za Kanta, vsako spoznanje delo »miselne sile«, in če je sedaj po Tetensu razlika med čutnim in umskim spoznanjem edino v različni stopnji soudeležnosti mišljenja (str. 416), bi v bistvenem že pri Tetensu imeli Kantov rezultat, vsekakor pa vsaj Kantov problem – seveda ob predpostavki, da se je Kant dejansko ukvarjal izključno s problemom stopnjevanja objektivnosti naših spoznanj. <sup>12</sup>

---

glasi: »Jaz se ne ukvarjam z evolucijo pojmov kakor Tetens (vsa dejanja, skozi katera so proizvedeni pojmi), ne z analizo kakor Lambert, temveč zgolj z njihovo objektivno veljavnostjo. Sam nisem v nobeni konkurenci s tema možema.« (Ak. A., XVIII, str. 23; prim. Refl. 4901.)

11. V tej zvezi je zanimivo, da Prauss (*Erscheinung bei Kant. Ein Problem der »Kritik der reinen Vernunft«*, de Gruyter, Berlin 1971) iz Kantove uporabe izraza 'zaznava' sklepa, češ da zaznavne sodbe oz. sodbe zaznave presojajo zaznave, pojave oziroma občutke kot take in da bi se »zato enako lahko imenovali tudi sodbe *pojave* ali *občutka*« (str. 152).

12. Na neko drugo vzporednico, namreč z Meierjem, je pred kratkim opozorila Karen Gloy (*Die Kantische Theorie der Naturwissenschaft. Eine Strukturanalyse ihrer Möglichkeit, ihres Umfangs und ihrer Grenzen*, de Gruyter, Berlin – New York 1976, str. 52 ff.). V skladu s tem naj bi se Kantov nauk o zaznavnih in izkustvenih sodbah navezoval na Meierjev razloček med »zornimi«

Seveda ni mogoče zanikati, da se je Kant zagotovo ukvarjal *tudi* s tem. Temu v prid govorijo zgoraj navedene formulacije, s katerimi poskuša Kant ponazoriti razliko med zaznavnimi in izkustvenimi sodbami. Da pa Kantu gotovo ne gre *izključno* za razliko med čutnim in umskim spoznanjem in za možnost, da bi se od prvega dokopali do drugega, izhaja že od tod, da te razlike sam ni nikoli izrecno uporabil za označitev razlike med zaznavnimi in izkustvenimi sodbami. Ob tem bi bila v *Prolegomenih* – kjer na A 66 pač že teče beseda o pravzaprav identični razliki med rečmi, kakor se pojavljajo, in rečmi, kakor so – najboljša priložnost, da v §18 ff. ob vpeljavi razlike med zaznavnimi in izkustvenimi sodbami napoti nazaj nanjo.<sup>13</sup>

Očitno je torej tukaj v igri še nekaj več kot le razlika med v različni meri objektiviranimi spoznanji, in to se da najlažje ponazoriti, če si ogledamo občutne težave in nekonsekventnosti, nemara celo protislovija, ki zaznamujejo Kantovo teorijo o zaznavnih in izkustvenih sodbah.

V zvezi z našim vprašanjem se te težave morda še najlažje razkrijejo, če izhajamo od tod, da je po Kantu za izkustvene sodbe v nasprotju z zaznavnimi značilna *nujnost* predstavnih povezav, ki so izrečene v njih, torej to, da naj bi bile »nujno občevaljavne«. To določilo smo postavili v ospredje že prej ob ekspoziciji razlike med zaznavami in izkustvi. No, pomembno pa je, da Kant, obratno, zaznavne sodbe podrobneje določi s tem, češ da v njih ni niti *pretenzije*, da bi bilo v njih izraženo nekaj objektivnega.

Na prvi pogled je res videti, kot da bi šlo pri tem za določitev, ki je enakovredna prvi, in gotovo Kant tudi je mnenja, da je temu tako. Vprašanje pa je, ali se ti dve določitvi dejansko ujemata. Če bi to držalo, bi morala odsotnost nujnosti kake predstavnice povezave potegniti za seboj tudi odsotnost vsake *objektivno trditvene pretenzije*, in obratno (vendar ekvivalentno s prvim), obstoj

---

sodbami in »posodbami«, kar poskuša Karen Gloy podkrepiti z opozorilom, da je Kant svoje primere za zaznavne sodbe prevzel od Meijerja. Bistveni značilnosti zornih sodb, ki so intencionalno nanešene na predmete, sta (enako kot pri Tetensovih sodbah občutka) relativnost in odvisnost od subjekta, kar je v posodbah (skozì njihovo »pojmovno« zajetje) odpravljeno.

13. Dejansko je razlika med rečmi, kakor se pojavljajo, in rečmi, kakor so, oziroma med čutnim in razumskim spoznanjem, iz katere izbaja Kant v Disertaciji iz 1770 (*De mundi...*, §4 in 8), v kritičnem obdobju (prim. A 257 B 312 ff.) izrecno dojeta kot empirična in ne kot »transcendentalna« razlika. Zato nima nič skupnega s transcendentalnim problemom omogočanja izkustva (prim. 258 B 312 f.). Zato je tudi napak, če se reč na sebi v znanstvenoteoretskih razlagah Kanta razume kot popolnoma spoznani fizikalni predmet, kot npr. pri Philonenku, *op. cit.*, str. 128, 135; prim. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1918<sup>3</sup>, str. 660: »Reč na sebi je potemtakem celotni skupek znanstvenih spoznanj.«

objektivno trditvene pretenzije bi moral zmeraj implicirati tudi nujnost predstavnih povezav.

To pa je sedaj očitno napačno, vsekakor tedaj, če nujnost in občeveljavnost kake sodbe skupaj s Kantom določimo rekoč – s tako sodbo se *morajo* skladati vse sodbe drugih ljudi kakor tudi moje lastne sodbe o istem predmetu (A 79). V tem primeru bi namreč kot izkustvene sodbe očitno prišle v poštev le *resnične* sodbe;<sup>14</sup> kajti če je še mogoče reči, da se za razliko od nesmiselnega stavka neresnična sodba o kakem predmetu nazadnje na nek način vendarle sklada z resničnimi sodbami o istem predmetu, pa ne moremo zares reči, da se *morajo* s kakim neresničnim stavkom nujno skladati vse druge sodbe o istem predmetu, tj. da bi bil neresnični stavek lahko »nujno občeveljaven« v kakem racionalnem smislu. Vendar je očitno, da trditvene pretenzije nikakor niso prisotne le v resničnih sodbah, temveč prav tako tudi v neresničnih stavkih, in to dvojje, prisotnost objektivno trditvene pretenzije in hkrati odsotnost nujnosti v primeru neresničnih stavkov, ovrže predpostavko, na kateri po Kantovih navedbah temelji razloček med zaznavnimi in izkustvenimi sodbami.

Ta rezultat si lahko morda še najbolj ponazorimo, če se vprašamo, kako bi bilo tedaj na podlagi kriterijev, ki jih je podal Kant, v okviru alternative med zaznavnimi in izkustvenimi sodbami potrebno označiti neresnične sodbe. V prvi vrsti je torej potrebno postaviti vprašanje: Če neresnične sodbe o predmetih očitno niso nujno veljavne, ali bi tedaj lahko bile zaznavne sodbe?

Lahko bi dejali: da. Ker je predstavnost povezava, ki je mišljena v njih, pač odvisna od vsakokratnega stanja nekega subjekta, namreč od trenutnega prepričanja, ki se ob podrobnejši preučitvi utegne umakniti uvidu v neresničnost prvotnega stavka, se neresničnim sodbam o predmetih dejansko prilega oznaka izkustvenih sodb; »veljajo zgolj za nas, tj. za naš subjekt« (A 78), pa še za nas ne vselej, kajti ker izražajo zgolj neki odnos zaznave do subjekta, ne pa lastnosti predmeta, so v svoji veljavnosti ravno omejene na subjekt in na njegovo »tedanje« stanje.

Toda, trditev, da spadajo neresnični stavki o predmetih k zaznavnim sodbam, je očitno mogoče zagovarjati le tako dolgo, dokler se neodvisno od intence stavka usmerimo le na to, ali so v sodbah izražene poteze objektivnega sveta *faktično* ustrezne ali ne, na to torej, ali so stavki v svoji veljavnosti in resničnosti *faktično*

14. V tej zvezi je zanimivo, da lahko Kanta – na to opozarja Patzig (»Immanuel Kant. Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?«, v J. Speck (ur.), *Grundprobleme der großen Philosophen*, Göttingen 1976, str. 22) – včasih razumemo tako, kot da bi hotel tudi razliko med sintetičnimi in analitičnimi sodbami definirati le za resnične sodbe.

neodvisni od določenih stanj kakega subjekta ali pa temu *faktično* ni tako. Le v tem branju je lahko odločilna značilnost nujnih občveljavnih izkustvenih sodb njihova resničnost, tako da bi bili potem za razliko od njih neresnični stavki o predmetih dejansko zaznavne sodbe. Seveda se med zaznavne sodbe tedaj ne bi uvrščali le neresnični stavki o predmetih, temveč bi k zaznavnim sodbam poleg tega spadali tudi taki stavki, ki *naj* nasploh ne bi izrekli nič o predmetih, in sodbe, ki o predmetih *še* ne pravijo nič. Kot vidimo, je razred zaznavnih sodb po tem branju zelo neenoten; skupna značilnost vseh zaznavnih sodb bi bilo izključno dejstvo, da *faktično* ne izražajo obstoječih stanj stvari.

Vendar pa Kant zaznavnih sodb ravno ni definiral s *faktično* zgrešitvijo dejanskosti. Iz Kantovih določitev sicer res sledi, da zaznavne sodbe *faktično* ne izražajo obstoječih stanj stvari, toda za razliko od npr. neresničnih stavkov o predmetih, za katere prav tako velja isto, zaznavne sodbe po Kantu tudi *naj* ne bi izražale nič predmetnega:

»Sploh ne zahtevam, da bi moral vselej ali vsakdo drugi meniti enako kot jaz, te sodbe izražajo le odnos dveh občutkov do istega subjekta, namreč mene samega, in tudi le v mojem tokratnem stanju zaznave, in *naj* zato tudi ne veljajo za objekt; take sodbe imenujem zaznavne sodbe.« (A 80; moj poudarek.)

Pri določitvi razlike med zaznavnimi in izkustvenimi sodbami gre torej Kantu v odločilnem smislu tudi za *intenco* stavka oziroma sodbe, ne le za njeno *faktično* resničnost ali neresničnost, in prav tako mu tudi ne gre le za njeno *faktično* nujnost ali naključnost. Poleg teh določil, h katerim sodita še *faktično* objektivna ali *faktično* subjektivna veljavnost stavkov, je za Kanta vse prej pomemben tudi ravno *namen* izjave. Če *hočem* izraziti nekaj le v odnosu do sebe in tudi le v svojem sedanjem stanju zaznave, po tem branju izrečem zaznavno sodbo; če pa je, kakor poudari Kant sam, moja *volja* ta, »da moram vselej, in tudi vsakdo, to isto zaznavo v istih okoliščinah nujno povezati«, gre tedaj za izkustveno sodbo, in tako je jasno, da neresnični stavki o predmetih ne morejo biti več zaznavne sodbe; nasprotno, biti morajo izkustvene sodbe.

Na podlagi kriterijev, ki jih je podal Kant, torej izhaja, da spadajo neresnični stavki o predmetih hkrati k zaznavnim sodbam in k izkustvenim sodbam, tj. k dvema razredoma stavkov, ki bi se morala gotovo vzajemno izključevati.<sup>15</sup>

15. Od tod bi izhajalo, da Kantov razloček med zaznavnimi in izkustvenimi sodbami ni konsistenten, ob predpostavki seveda, da je razdelitev popolna. Če ne privzamemo te

Vprašanje je: Od kod to? Očitno od tod, da tukaj sploh ne gre le za eno samo razliko med zaznavnimi in izkustvenimi sodbami, temveč tu dejansko nastopata *dva* razločka, ki izhajata iz dveh bistveno različnih in med seboj neodvisnih vidikov, ki pa ju je Kant, govoreč o razliki med zaznavnimi in izkustvenimi sodbami *sploh*, vseeno obravnaval le kot en sam razloček. Na ta način je v svoji teoriji o zaznavnih in izkustvenih sodbah – toda ta je, kot bomo videli, v tem oziru reprezentativna za celotno Kantovo transcendentalno filozofijo – Kant pod enakim imenom preprosto poistovetil pomembne bistveno različne pojme, in to ima za posledico, da lahko, odvisno pač od vidika, s katerega interpretiramo Kantovo transcendentalno filozofijo, isti tekst podpira tako diametralno nasprotna branja, kot sta enostransko znanstvenoteoretsko branje novokantovstva in nič manj enostranski pogled Heideggra, po katerem se *Kritika* sploh ne ukvarja z znanstvenoteoretskimi vprašanji, temveč je v bistvenem raziskava o notranjih možnostih transcendence človeškega subjekta.

V prvem primeru, tj. v znanstvenoteoretski interpretaciji, je očitno merodajen izključno Kantov vidik faktične pravilnosti spoznanj, po katerem so izkustvene sodbe resnični, za nas in vsakogar veljavni stavki, ki imajo edino zaradi tega tudi objektivno veljavnost. Izkustvene sodbe so tedaj nujno občeveljavne (A 78–79), kajti za Kanta sta »objektivna veljavnost in nujna občeveljavnost (za vsakogar) zamenljiva pojma« (A 79), ravno ta določila pa so vendar tisto, kar je značilno za »občeveljavno in nujno združitev danih zaznav«, vzpostavljeno v izkustvenih sodbah (A 79). Nujnost, za katero gre tukaj, je očitno faktično določilo; pomeni namreč, da so določeni pojavi – npr. sij Sonca in ogretje kamna v izkustveni sodbi »Sonce ogreje kamen« – pravilno izrečeni ne le kot nekaj, kar pogosto nastopa skupaj, temveč kot nekaj, kar faktično, tukaj empirično *nujno* spada skupaj. V skladu s tem pomeni izkustvo pravilno spoznanje faktično nujnih, zakonitih zvez; izkustvo je v zadnji konsekvenci znanstveno izkustvo.<sup>16</sup>

Po tem branju so nato *zaznave* v nasprotju z izkustvom zgolj v konstataciji o »običajno tako povezanih« pojavih (A 83, op.), in v skladu s tem zaznavne

---

predpostavke, neresnični stavki ne bi bili *niti* izkustvene *niti* zaznavne sodbe. Toda tedaj celotno razlikovanje sploh ne bi bilo več uporabno, saj mora veljati vsaj za stavke o predmetih.

16. Natanko to branje najdemo npr. pri Vaihingerju (*Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, I, Stuttgart – Berlin – Leipzig 1923<sup>2</sup>, str. 187–188); po njegovem mnenju je v Kantovem pojmu izkustva implicirano, da je skozi čiste apriorne pojme izkustvo »deležno občosti in nujnosti, je samo obče in nujno, medtem ko bi brez tistih elementov ostalo kaos naključnih občutkov« (str. 187). – Prim. zg., op. 8.

sodbe tudi nikoli ne vsebujejo nujnosti, pa četudi smo nemara, kot pravi Kant, kako zvezo »še tako pogosto in tudi drugi še tako pogosto zaznali« (ibid.). Zaznavam in zaznavnim sodbam zato tudi manjka vsa »objektivnost«, tj. za razliko od izkustvenih sodb strogo vzeto ne izražajo nobene lastnosti predmeta (A 79). Vendar pa se zaznavne sodbe v določenih primerih da preoblikovati v izkustvene sodbe, in vloga čistih razumskih pojmov je ravno v tem, da omogočijo prehod od faktično naključnih in faktično subjektivnih zaznavnih sodb do faktično nujnih in faktično objektivnih izkustvenih sodb, namreč s tem, da je »združitev predstav, ki so dane naši čutnosti od objekta, skozi razumski pojem določena kot občevaljavna« (A 80).

Po tem znanstvenoteoretskem branju je transcendentalnofilozofski problem v celoti v vprašanju, kako se lahko izhajajoč iz neke približne faktično subjektivne vsakdanje vednosti, ki se artikulira v zaznavnih sodbah, dokopljemo do znanstveno sprejemljivih, intersubjektivno veljavnih spoznanj o »objektivnih« stanjih stvari in predmetih, in v tem je potem vsebovana tudi širša transcendentalnofilozofska naloga, da se predpostavke in apriorna načela izkustva določi kot obče zakone narave, »ki jih je mogoče spoznati a priori« (A 90). Kot najpomembnejši cilj *Kritike* dobimo na ta način izpostavitvev in utemeljitev sistema tistih občih apriornih naravnih zakonov, ki so pred empiričnim spoznanjem narave in so njegov temelj, namreč toliko, kolikor ga pač šele omogočajo. – To je ena stran.

Toda poleg nje pa pri Kantu, kot je pokazala obravnava razlike med zaznavnimi in izkustvenimi sodbami, obstajajo tudi še povsem drugačni motivi, ki vodijo stran od tega znanstvenoteoretskega nastavka. Ti motivi nimajo neposredno nič skupnega s problemom faktične resničnosti naših spoznanj in tudi ne z vprašanjem o njihovih apriornih pogojih, temveč so namesto tega v neposredni zvezi s problemom možnosti golega *intendiranja* nečesa predmetnega. S tega vidika, tj. z vidika nekega morebiti zgolj *intendiranega*, ne nujno tudi uspelega spoznanja predmeta, se drugače kot v znanstvenoteoretskem branju *izkustvenih sodb* očitno ravno več ne da opredeliti s faktično nujnostjo in s faktično občevaljavnostjo v povezavi predstav, ki so dane v njih. V nasprotju z zaznavnimi sodbami mora biti v njih le nasploh *intendirano* nekaj predmetnega. To pomeni, da so lahko v izkustvenih sodbah izrečena tudi kontingentna stanja stvari, katerih posamični momenti se nahajajo skupaj le po naključju, in enako tudi tista stanja stvari, ki so sicer faktično odvisna od določenih stanj zaznave nekega subjekta, a so kljub temu mišljena predmetno; zaradi tega so napačni, vendar predmetno mišljeni stavki po tem branju sedaj samoumevno izkustvene sodbe. Tudi v njih

so predstave »nujno« povezane med seboj, le da pač ne faktično nujno, temveč »kategorialno« nujno in »kategorialno« objektivno.<sup>17</sup>

Tukaj gre edino za govorčev *namen*, da izreče nekaj o predmetih in objektivnih stanjih stvari. Kot govorec moram te predmete seveda dojemati kot nekaj, kar je neodvisno od mojih lastnih subjektivnih stanj, toda če to storim, tedaj ravno velja, da v izrekanju izkustvenih sodb, ki se intencionalno nanašajo na predmete, vsekakor »hočem«, »da bi moral vselej meniti tako ali da bi moral vsakdo drugi meniti enako kot jaz« (A 80). S tem si pripišem stvarne zahteve, in tudi če v posamičnem primeru cilj pravilnega spoznanja predmeta nemara ni dosežen, se to vseeno ne dotakne *pretenzije*, da moram v izkustvenih sodbah »vselej, in tudi vsakdo, to isto zaznavo v istih okoliščinah nujno povezati« (A 81). Nujnost in objektivnost predstavni povezav sta potemtakem tukaj v prvi vrsti vedno zgolj menjeni, intendirani določili, in s tem je potem združljiva tudi trditev – kar pa ob znanstvenoteoretskem nastavku ni izvedljivo –, da izkustvo, kakor večkrat »priostri« Kant, kot aposteriorno spoznanja daje vedno zgolj naključne sodbe (A 89, op.).

V zvezi z določitvijo *zaznavnih sodb* od tod izhaja, da tako kot pri izkustvenih sodbah tudi pri njih ne gre za *faktično* dana razmerja. V zaznavnih sodbah niso izražene zgolj faktično obstoječe naključne predstavne povezave, temveč je sedaj, nasprotno, tudi pri njih odločilen namen izjavljanja. Zaznavne sodbe izrečem tedaj, ko niti z implicitno predmetno določenim namenom – ob zabrisu in postavitvi v oklepaj vseh sočasnih predmetno naperjenih mnenj – govorim le o svojih zaznavah,<sup>18</sup> jim dam izraz le v njihovem medsebojnem odnosu (prim. A 80), jih pri tem, kot pravi Kant, povežem le v »zavesti svojega stanja« (in ne v »zavesti nasploh«) (A 81) in sem si na jasnem o tem: Vsa ta določila »naj ... tudi ne veljajo za objekt« (A 80, moj poudarek).

Poleg drugačnega pojma izkustva, ki je povsem jasno različen od prejšnjega, pa s tem dobimo tudi za *Kritiko* v celoti neko povsem drugačno transcendentalno

- 
17. Kategorialna objektivnost ali subjektivnost (enako pa tudi kategorialna nujnost ali naključnost) predstavni povezav zadeva okoliščino, ali se take povezave sploh gibljejo v horizontu možnega nanosa na predmete in stanja stvari (razčlenjenem po kategorijah) ali pa temu ni tako. V nadaljevanju (razd. 14, 16) bomo pokazali, da je tedaj, ko Kant govori o *objektivni* enotnosti apercepcije, mišljen natanko ta horizont, tj. izvorni, kategorialno razprostrti smiselni kontekst vseh naših predstav, ki so (intencionalno) nanešene na predmete.
18. V tem smislu interpretira Prauss, *Erscheinung bei Kant*, zaznavne sodbe kot sodbe o notranjih subjektivno–privatnih pojavih, namreč kot stavke, ki nastanejo iz objektivnih trditev (izkustvenih sodb) s pomočjo tkim. »zavidezenja« (str. 221, 223) in zato nimajo objektivno trditvene pretenzije z ozirom na zunanji svet (prim. str. 212).

filozofsko zastavitev cilja. Kantu gre sedaj za pogoje možnosti intencionalnega imetja predmetov nasploh,<sup>19</sup> ki so mišljeni kot neodvisni in ločeni od subjektivnih stanj zaznave. Pri tem izkustvo ni več le resnično in strogo intersubjektivno veljavno spoznanje »objektivnih stanj stvari«, ki jih je v zadnji konsekvenci mogoče pridobiti le na znanstven način, temveč mora kot izkustvo veljati tudi za vsakdanje kognitivno srečevanje z rečmi in stanji stvari, kakor so nam nazorno dana. Značilnost izkustva v tem smislu ni, da so stanja stvari, ki so podana v njem, zaznamovana s faktično nujnostjo, ki bi jo morali v nasprotju s kontingentnimi razmerji opredeliti kot strogo zakonito povezanost pojavov, temveč je za izkustvo značilno, da so v njem naše predstave *nujno* povezane med seboj in napotujejo druga na drugo v tem smislu, da se na ta način šele nasploh vzpostavi spoznanje, naj bo kontingentnih ali nujnih stanj stvari. Ta nujnost, ki je »kategorialno« določilo, pomeni le nasploh, da so predstave podvržene pravilom, in sicer z ozirom na možno izkustvo, ki pa je možno šele v povezavi z njimi.

Kot pričajo Kantova izvajanja na drugem mestu (*KrV*, A 197 B 242) in kot bomo v nadaljevanju poskušali prikazati tudi na podlagi sistematičnih razlogov, lahko dejansko našim predstavam edino ta kategorialna podvrženost pravilu priskrbi »odnos do predmeta«, tj. »objektivno realnost« v smislu intencionalnega predmetnega odnosa. Pomembno pri tem pa je, da predmetni odnos ali objektivna realnost predstav, o možnosti katere tukaj govorimo, zmeraj pomeni le njihovo (glede na okoliščine tudi faktično neresnično in zmotno) intencionalno nanešenost na nekaj predmetnega nasploh – za razliko in v nasprotju od stanj, v katerih nekaj predmetnega, kar je različno od naših zaznav, sploh še ne bi moglo biti niti *intendirano*, kaj šele spoznano.

Da ima transcendentalni problem izkustva dejansko tudi ta smisel, ki je povsem različen od znanstvenoteoretskega, je pri Kantu nemara še najbolj jasno razvidno na mestu, kjer pravi (*KrV*, A 197 B 242):

»V sebi imamo predstave, ki se jih lahko tudi ovemo. A naj se ta zavest razteza še tako daleč in naj bo še tako natančna in točna, kot hočete, pa to vseeno še naprej ostanejo le predstave, tj. notranja določila našega duha v tem ali onem

19. Prauss, *Erscheinung bei Kant*, govori v tej zvezi o »raztolmačenju« predmetov na podlagi subjektivnih pojavov (prim. str. 48 ff. in drugod). – Z »intencionalnim imetjem predmetov nasploh« je sicer mišljeno isto, kar imenuje Tugendhat »nanos na predmete«; vendar je Tugendhat mnenja, da »kljub določenim nastavkom« Kant ne obravnava tega problema (*Vorlesungen zur Einführung in die Sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main 1976, str. 359–360).



časovnem razmerju. Kako pa pridemo sedaj do tega, da tem predstavam pristavimo neki objekt, ali da jim poleg njihove subjektivne realnosti kot modifikacijam priložimo še – ne vem, od kod in kakšno – objektivno realnost? Objektivni pomen ne more obstojati v odnosu do kake druge predstave (o tem, kar bi imenovali predmet), kajti tedaj se vprašanje ponovi: kako gre ta predstava zopet ven iz same sebe in poleg subjektivnega pomena, ki ji je lasten kot določilo stanja duha, prejme še objektivni pomen?»

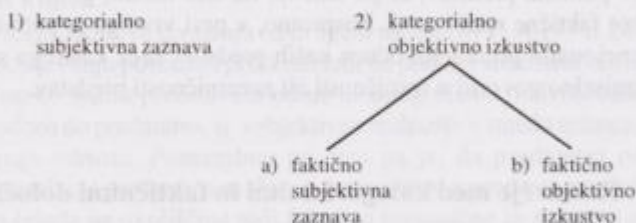
Kot je razvidno, tukaj ne gre za faktično resničnost ali za faktično nujno občeveljavnost spoznanj, temveč edino za vprašanje, kako sploh lahko imamo spoznanja o predmetih in ne namesto tega zgolj notranje pripetljaje zavesti v slepi igri pojavov. Kant izrecno sprašuje, kako svojim predstavam sploh lahko pristavimo neki objekt, tako da predstave ne ostanejo zgolj subjektivne modifikacije ali notranja določila duha, in te »objektivne« realnosti oziroma »objektivnega« pomena predstav, ki ga omenja na tem mestu, gotovo ne moremo dojeti kot faktične resničnosti. Nasprotno, v prvi vrsti ga je potrebno misliti kot intencionalni predmetni odnos naših predstav, brez katerega sploh ne bi mogli smiselno govoriti o resničnosti ali neresničnosti predstav.

### **Razmerje med kategorialnimi in faktičnimi določili**

Za boljše razumevanje nadaljnjih izvajanj bi še enkrat na kratko povzeli do sedaj dobljeni rezultat. Izhajali smo iz vprašanja, kaj je izkustvo in kako se po Kantu vzpostavi, in pri tem smo ugotovili, da se to vprašanje za Kanta prevede v vprašanje o določenih načinih predstavnih povezav, za katere je značilna nujnost in objektivnost. Vendar je obravnava *Prolegomen* pokazala, da ta določila niso enoznačna; ko Kant govori o nujnih in objektivnih oziroma o naključnih in subjektivnih zvezah, so lahko s tem razumljena tako kategorialna kot tudi faktična določila. V skladu s tem imamo pri Kantu namesto z enim samim pojmom izkustva dejansko opraviti z dvema pojmom izkustva, potemtakem tudi z dvema različnima koncepcijama predmetnega odnosa naših predstav in zaradi tega tudi z dvema različnima problemoma izkustva samega. V enem primeru je izkustvo objektivno, občeveljavno in resnično spoznanje intersubjektivno dostopnih predmetov in stanj stvari, medtem ko je v drugem izkustvo le nasploh imetje sveta in nečesa predmetno intendiranega v njem. Razmerje med obema pojmom izkustva se da prikazati z naslednjo analogijo: Stanja, v katerih ni niti intendiranja

nečesa predmetnega (gola »zaznava«), so do izkustva v širšem smislu (pri katerem razlika med resničnostjo in neresničnostjo, med faktično zgolj subjektivno in faktično objektivno veljavnostjo spoznanj sprva sploh še ni pomembna) v enakem odnosu, kot so *znotraj* tega izkustva (v širšem smislu) faktično zgolj subjektivne in faktično naključne zaznave do faktično objektivnih in faktično nujnih spoznanj, tj. do izkustva v ožjem smislu.<sup>1</sup>

- I. Glede na različne izrazne možnosti predmetno orientirane kognitivne naravnosti do sveta je torej potrebno razlikovati tri področja. Z vidika vprašanja, ali so predmeti kot taki, ločeni od našega lastnega početja, nasploh lahko intendirani ali ne, dobimo najprej razdelitev na 1) kategorialno subjektivno zaznavo in 2) kategorialno objektivno izkustvo v širšem smislu; znotraj izkustva 2) lahko potem razlikujemo naprej med a) faktično le subjektivno veljavnimi zaznavami, v katerih je nekaj predmetnega vsekakor lahko intendirano oziroma kjer je predpostavljen vsaj neki nanos na predmete, in b) faktično objektivnim izkustvom, tj. izkustvom v ožjem, znanstvenoteoretskem smislu. Tako dobimo naslednjo shemo:



1) je za Kanta (vsaj kar zadeva *človeško* naravnost do sveta) zgolj miselna možnost, ki pa po Kantovem mnenju je realizirana pri živalih (gl. 11. razd.), b) se da še najbolj ponazoriti z eksaktno znanostjo, medtem ko spada k a) celotni 'življenjski svet' v Husserlovem smislu, nadalje 'znanosti', kot sta kemija in psihologija, v katerih se ne da aplicirati matematike in ki zato »ostanejo daleč od ranga naravoslovnih znanosti v pravem pomenu« (MAGdN, A X), in seveda tudi vsa tista znanost, ki je bila vmes presežena, nemara celo sedanje hipoteze in znanstveni raziskovalni programi, *preden* ne postanejo sprejeti. – Po znanstvenoteoretskem branju je Kantov problem v vprašanju, kako je mogoče na podlagi a) preiti k b) (stopnjevanje objektivnosti), po »kategorialnem« branju pa bi šlo izključno za možnost 2) v celoti. V splošnem je v sedanji kantovski literaturi pogosto prisotna povezava obeh vidikov, vendar ta nista tematsko ločena, čeprav se seveda poudarek od primera do primera spreminja. Pravzaprav sta tej dvojnosti ključnih Kantovih pojmov posvetila nekoliko več pozornosti le Buchdahl (gl. sp., op. 8) in Bird. Bird pojasnjuje nerazločnost Kantovega »transcendentalnega« nastavka s tem, da poskuša Kant razločke, ki so mišljeni transcendentalno (npr. med zaznavnimi in izkustvenimi sodbami, med objektivnimi sodbami in subjektivnimi asociacijami), ponazoriti z empiričnimi primeri (prim. G. Bird, *Kant's Theory of Knowledge*, London and New York 1965, str. 140–142).

Pri Kantu lahko torej najdemo širši in ožji pojem izkustva in v skladu s tem tudi dva različna pojma zaznave, ki sta na svojski način vstavljeni drug v drugega;<sup>2</sup> po enem lahko tudi zaznave vsebujejo spoznanjske pretenzije, ki pa jih ni mogoče v celoti izpolniti, saj je zaznava v tem smislu nazadnje vselej zgolj nekakšno provizorično, metodološko nenadzorovano in zato marsikdaj zmotno in napačno golo subjektivno prepričanje. Po drugem pojmu zaznave pa te že po svojem smislu ne implicirajo spoznanjskih pretenzij, saj se predmeti in stanja stvari, ki bi se jih dalo spoznati kot neodvisna od spoznavajočega subjekta, na stopnji zaznav še ne nahajajo znotraj horizonta možnega intendiranja. Sodbe, v katerih pridejo do izraza takšne zaznave, je sicer mogoče izreči le iz nekega stališča zunaj takih zaznav, kajti v oblikovanju sodb je že implicirano imetje sveta; vendar je ob ustrezni spremembi naravnosti tudi z dejansko danimi sodbami mogoče vsaj na provizoričen način nakazati kategorialno subjektivne zaznave, denimo tako, kot je v navezavi na Kanta poskušal Prauss s svojim pojmom »zavidezenja«.<sup>3</sup>

Da smo s temi razložki označili nekaj, kar je pri Kantu dejansko navzoče, in da se tu ne ukvarjamo zgolj z izmišljenimi konstrukcijami, bomo podrobneje pokazali v nadaljevanju (razd. 14–16). Pred tem pa še vprašanje, zakaj Kant ni

2. V smislu sheme iz op. 1 se da to vstavljenost ponazoriti s »transcendentalno« primero črte. Da analogija, ki je opisana v tej primeri, dejansko drži, vendar ravno le kot analogija, je povezano s posebnostmi prehoda od neposrednega, še ne v celoti kritičnega izkustva do znanstvenega izkustva. Kakor pri prvi razdelavi predmetnih kategorij na zgodnjih stopnjah razvoja inteligence pri otroku pride tudi tu do nekakšne odvojitve predmetov od lastnega početja (prim. J. Piaget, *La construction du réel chez l'enfant*, Neuchâtel 1973<sup>5</sup>, str. 307 ff.), ki sicer vsakokrat privedejo do novih struktur inteligence, vendar jih je načeloma mogoče enako opisati kot akomodacije na dejanskost in kot asimilacije dejanskosti z lastnim početjem (Piaget, *Das Erwachen der Intelligenz beim Kinde*, Stuttgart 1969, str. 15 ff.); prim. razd. 16.
3. Prim. zg., op. 18. Po Praussu se da zaznavne sodbe opisati le z uporabo objektivnih določil (*op. cit.*, str. 196), in sicer zato, ker je v zadnji konsekvenci tudi subjektivno–privatne pojave mogoče označiti le s pomočjo stvarnih izrazov o objektivnih predmetih. Toda to velja le za faktično subjektivno. Ko Prauss pravi, da je mogoče subjektivno določiti le v odnosu do objektivnega (prim. str. 291–292, 292, op. 43 in 44), tedaj torej ne govori o nečem kategorialno subjektivnem, za katerega gre v tukaj mišljenem smislu zaznavne sodbe. Kategorialno subjektivno se nahaja popolnoma izven področja možne predmetne orientiranosti in se ga zato ravno ne da razumeti iz nasprotja do nečesa objektivnega, saj ima svoje mesto pred razdvojitvijo faktično subjektivnega in faktično objektivnega; prim. glede tega tudi pogl. IV. – Z druge strani sta to, kar je tu označeno kot kategorialno subjektivna zaznava, nakazala Strawson (s svojim pojmom 'feature–placing–sentence', *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1971, str. 224 ff.) in v navezavi nanj Tugendhat (s svojim pojmom 'kvazi predikata', *op. cit.*, str. 208 ff.).

videl, da sta v njegovem pojmu izkustva povezani dve pojmovanji, ki v osnovi sploh ne sodita skupaj: Tudi Kantu, in še najprej njemu, bi vendar moralo pasti v oči, da se enotnega transcendentalnega programa na neprotisloven način ne da izpeljati, vsekakor ne tako, kakor je pod naslovom razlike med zaznavnimi in izkustvenimi sodbami načrtan v *Prolegomenih*. Kajti nenazadnje je prav Kant sam tisti, ki je zaradi nerazlikovanja med faktično nujnostjo (za razliko od kontingentnosti denimo empiričnih razmerij) na eni strani in kategorialno podvrženostjo pravilu (za razliko od zgolj naključnega in poljubnega poteka zaznav, ki ni podrejeno kriterijem resničnosti) na drugi enoznačno zašel v zelo hude težave.

Tipično velja to ravno za tiste primere, kjer je v *Prolegomenih* vendarle najti vsaj nastavek za takšno razlikovanje, namreč v opombi na A 89 s svojim dejansko zelo »upravičenim« vprašanjem:

»Kako pa se tale stavek, da morajo izkustvene sodbe vsebovati nujnost v sintezi zaznav, sklada z mojim zgoraj večkrat priostrenim stavkom, da lahko izkustvo kot aposteriorno spoznanje da zgolj naključne sodbe?«

Kako se glasi Kantov odgovor na to vprašanje? Namesto da bi dejal, da obstajata dve vrsti nujnosti (in naključnosti), namreč faktična nujnost na eni in kategorialna nujnost na drugi strani, Kant tukaj enako kot v opombi na A 83 govori le o nujnosti sploh, in tako pride do težko razumljive in nejasne trditve, da je, kolikor jo navežemo nazaj na zaznavo, povezava predstav v izkustvenih sodbah sicer res »vselej naključna«, da pa je hkrati tudi nujna – namreč tako, »da se k zaznavi doda razumski pojem (vzroka)«, s katerim se izkustvo kot tako šele proizvede. Kantov odgovor se glasi dobesedno takole:

»Če rečem, da me izkustvo nekaj uči, tedaj vedno mislim le na zaznavo, ki je v njem, npr. da osvetlitvi kamna od sonca vedno sledi toplota, in toliko je izkustveni stavek vselej naključen. Da to ogretje nujno izhaja iz osvetlitve od sonca, je v izkustveni sodbi sicer res vsebovano (na podlagi pojma vzroka), vendar se o tem ne poučim skozi izkustvo, temveč nasprotno, izkustvo se proizvede šele tako, da se k zaznavi doda razumski pojem (vzroka).« (A 89, op.)

Kako nejasen in zagoneten je ta odlomek, smo si brez slabe vesti pripravljeno priznati pravzaprav šele tedaj, ko ga primerjamo z razlago k določitvi sodbe iz *Kritike* na B 140 ff. Kant tam opredeli sodbe rekoč, da so v njih predstave spravljene do objektivne enotnosti apercipije, kar utemelji na naslednji način:

»Kopula 'je' v sodbah meri prav na to, da loči objektivno enotnost danih predstav od subjektivne. Kajti ta kopula označuje njihov odnos do izvorne apercipcije in njene *nujne enotnosti*, in to tudi če je sama sodba empirična in s tem naključna, npr. telesa so težka. S tem sicer nočem reči, da te predstave *nujno spadajo skupaj* v čutnem zoru, temveč da spadajo skupaj *zaradi nujne enotnosti* apercipcije v sintezi zorov, tj. po principih objektivne določitve vseh predstav, kolikor lahko iz njih nastane spoznanje.« (B 141–142)

Kot vidimo, Kant tukaj izhaja iz širšega pojma izkustva, po katerem je izkustvo intencionalno imetje predmetov nasploh; zaradi tega mu tu tudi ni težko razlikovati med faktično nujnostjo oziroma naključnostjo na eni in ustreznimi kategorialnimi določitvami na drugi strani in tako na prepričljiv način pojasniti razmerja med njima. Tisto, kar omogoča izkustvo, je edino podvrženost predstav pravilu kot njihova kategorialno nujna sopripadnost v izvorni enotnosti apercipcije. Toda ta kategorialna nujnost tukaj ravno ni dojeta tudi kot faktična nujnost v povezavi predstav. Nasprotno, izrecno je razložena od te faktične nujnosti, še več, v pričujočem primeru je ravno tudi pogoj za to, da je namesto faktično nujne zveze pojavov v dejanskosti mogoče izkusiti obstoj faktično naključne zveze.

S podrobnostmi se bomo izčrpnje ukvarjali pozneje; tukaj bi v zvezi s *Prolegomeni* zgolj opozorili na to, kako izjemno težavna, da ne rečemo zmedena, je tam podana teorija izkustva in njej lastna nujnost, če je ne primerjamo z ustreznimi izjavami iz *Kritike čistega uma*. Nekateri pomembni pojmovni razložki, ki so za konkluzivnost Kantove argumentacije naravnost bistveni, v *Prolegomenih* sploh niso razdelani, kaj šele utemeljeni. Nasprotno, z istimi izrazi so označene zelo različne stvari hkrati, in le zaradi tega lahko Kant, kot npr. na citiranem mestu iz *Prolegomen*, pripiše izkustvu karakter naključnega in nujnega hkrati.

Čeprav je to povsem očitno neprijetno tudi za Kanta samega, Kant, kot rečeno, niti tukaj niti v 2. izdaji *Kritike* ni povlekel potrebnih potez, tj. predvsem ni vpeljal terminoloških razložkov, ki bi enkrat za vselej izključili takšne nejasnosti in nerazločnosti. Čeprav se dejansko ukvarja z dvema problemoma, Kant navzven in uradno vselej obravnava le en sam problem; ravno zato pa postane ta problem potem po svojem smislu tudi večpomenski in nejasno zamejen in se tako z ozirom na svoje možne rešitve izpostavlja očitku splošne nerazumljivosti.

Pri odgovoru na vprašanje, zakaj Kant vse to vzame v zakup, moramo izhajati od tod, da se za Kanta na začetku zarisuje problem, kako bi se dalo filozofsko utemeljiti določene zelo obče principe naravoslovne znanosti. Tako

mu gre npr. – in tukaj je na delu Humeov izziv – za filozofsko utemeljitev objektivne realnosti kavzalnosti. Brez vsakega dvoma hoče Kant pokazati, da pojem kavzalnosti, ki zaradi svoje apodiktičnosti po njegovem ne more izvirati iz izkustva, vseeno opisuje nekaj dejanskega, in to se potem zvede na to, da poskuša Kant izpeljati določene apriorne stavke o obstoju zelo obćih, a kljub temu faktično *nujnih* zvez v dejanskosti.

Ta izhodišćni problem je Kant zelo nazorno prikazal v pismu Marcusu Herzu z dne 21. februarja 1772 (Ak. A., X, str. 129 ff.) Tam nastopa ta problem kot posebni primer obćega vprašanja:

»Na čem temelji odnos tistega, kar v sebi imenujemo predstava, do predmeta?« (str. 130),

in se z ozirom na razumske pojme glasi:

»Od kod izhaja ta skladnost, ki naj bi jo imeli s predmeti, ko pa ti vendar niso npr. proizvedeni skozi njega, in od kod se aksiomi čistega uma o teh predmetih skladajo z njimi, ne da bi se ta skladnost mogla opreti na izkustvo?« (str. 131)

Pri tem vprašanju Kant izhaja iz predpostavke, da se *ćutne* predstave, tj. take, ki so vzbujene v nas po predmetu skozi afekcijo, skladajo s tem predmetom »kot ućinek s svojim vzrokom« in da zato za razliko od razumskih pojmov tukaj sploh ne pride do problema, »kako lahko to doloćilo našega duha nekaj *predstavlja*, tj. kako ima lahko neki predmet« (str. 130).<sup>4</sup> Tako tu kot tudi v *Kritiki* je zato najprej problematićno le to, kako se lahko čisti razumski pojmi, ki so »namenjeni za čisto apriorno rabo (popolnoma neodvisno od izkustva)«, nanašajo na objekte, in zato le ti, ne pa tudi empirićni pojmi, katerih objektivna realnost je zagotovljena z izkustvom (prim. A 92 B 125–126), po Kantu potrebujejo »dedukcijo«, tj. prikaz, da dejansko imajo objektivno realnost (A 85 B 117).

Odloćilno pa je, da Kant to dedukcijo izpelje s pomoćjo preudarka, da šele kategorije omogoćajo izkustvo kot spoznanje predmetov in objektov (prim. A 92 B 125–126), in to pomeni, da brez kategorij tudi in ravno naše *empirićne* predstave ne bi mogle imeti objektivne realnosti. Dokaz objektivne realnosti kategorij je torej v nasprotju z izvorno zastavitvijo hkrati tudi dokaz objektivne

4. »Pasivne ali ćutne predstave imajo torej razumljiv odnos do predmetov« (*ibid.*, str. 130).

realnosti naših *empiričnih* predstav, vključno z empiričnimi pojmi, za katere v tem oziru sprva sploh ne bi smelo biti nikakršnih problemov.

Ta rezultat je skrajno osupljiv, in vendar obstaja za to povsem enostavna razlaga. Ta je v tem, da pojem »objektivne realnosti« predstav Kant uporablja večpomensko. Ko v pismu Herzu piše, da empirični pojmi za razliko od kategorij glede svoje objektivne realnosti ne potrebujejo dedukcije, meri – enako kot tudi pri kategorijah samih – na njihovo resničnost, torej na to, da je z njimi na ustrezen način izraženo nekaj dejanskega. V okviru problema možnosti izkustva pa, nasprotno, »objektivna realnost« empiričnih pojmov očitno pomeni nekaj povsem drugega, namreč lastnost, da imajo v intencionalnem smislu »nasploš odnos do predmeta« (prim. A 109). Kajti le to, ne pa resničnost empiričnih predstav, nato Kant v dedukciji kategorij naveže na tezo, da so predstave skozi kategorije spravljene do enotnosti apercipije. Kant je v tem zelo jasen, ko pravi, da je predmete izkustva mogoče misliti le preko kategorij (B 128); povsem različna pa postane ta misel tam, kjer piše:

»Če iz kakega empiričnega spoznanja odstranim vse mišljenje (skozi kategorije), tedaj več sploh ne ostane nobeno spoznanje kakršnegakoli predmeta; kajti z golim zorom ni mišljeno nič, in da je ta afekcija čutnosti v meni, še ne tvori nobenega odnosa takih predstav do kakršnegakoli objekta.« (A 253 B 309)<sup>5</sup>

Prav ta izjava je za naš kontekst še posebej pomembna. Najprej je v njej še enkrat različno poudarjeno, 1) da imamo poleg problema objektivne realnosti oziroma objektivne veljavnosti *kategorij* pri Kantu opraviti tudi s problemom objektivne realnosti oziroma predmetnega odnosa *empiričnih predstav*, in 2), da predmetni odnos empiričnih predstav za razliko od predmetnega odnosa kategorij ne more pomeniti le faktične pravilnosti v podajanju določenih objektivnih potez dejanskosti. Pod »objektivno realnostjo« predstav, pojmov itn. moramo torej pri Kantu razumeti nekaj povsem različnega, pač glede na to, ali se nanaša na kategorije ali na empirične predstave. Pri prvih gre v skladu

---

5. Proti Maimonovemu pojmovanju, da je »mišljenje zgolj način, kako raznoliče zora (ki je zaradi naših omejitev zgolj temno) spraviti v jasno zavest«, Kant v istem smislu pravi: »Nasprotno pa je po mojem *pojmu objekta* nasploš (ki ga sploh ni mogoče najti niti v najjasnejši zavesti našega zora) tisto, kar pripada razumu kot posebni zmožnosti, namreč sintetični enotnosti apercipije, skozi katero je raznoliče zora (četudi bi se nemara zavedal *vsakega* od njih *posebej*) edino mogoče spraviti v poenoteno zavest, do predstave nekega objekta nasploš (katerega pojem je sedaj določen s tistim raznoličjem).« (Pismo M. Herzu, 26. maja 1789, Ak. A., XI, str. 50.)

z dokazovalnim programom, ki si ga je Kant zastavil že na samem začetku in ki ga je kljub vsem težavam tudi ohranil, izključno za njihovo faktično resničnost, medtem ko gre pri drugih tudi za njihovo intencionalno nanešenost na nekaj objektivnega nasploh. Kajti tudi ko bi »afekcija čutnosti« mogla zagotoviti faktično pravilno nanešenost zorov ali predstav na predmete, tj. ko bi se objektivna realnost v smislu faktične resničnosti, kakor je to predpostavljeno v pismu Herzu, dejansko zvedla na takšno afekcijo, pa se, kot Kant sedaj izrecno poudarja, predmetnega odnosa v intencionalnem smislu ravno *ne* da razložiti na ta način. V popolnem nasprotju z njegovimi začetnimi domnevami, češ da je odnos empiričnih predstav do predmetov razumljiv, je torej za Kanta med tem postal problematičen ravno predmetni odnos *empiričnih* predstav. Vendar si moramo priti na jasno, da se je hkrati s tem odločilno spremenil tudi sam pomen problema predmetnega odnosa empiričnih predstav. Ne gre več, kakor še na začetku, izključno za predmetni odnos v smislu faktične resničnosti, vse prej gre sedaj tudi za intencionalni predmetni odnos empiričnih predstav, ki ga te po Kantovi sodbi brez kategorij ne bi mogle imeti.

Čeprav torej Kant vsebinsko načeloma zelo dobro razlikuje med obema pomenoma »objektivne realnosti« in »predmetnega odnosa« oziroma, bolje rečeno, čeprav Kant pogosto dela z dvema razločljivima pomenoma omenjenih izrazov, vsekakor tudi tukaj zopet pade v oči, da kljub temu ne uvede ustreznih terminoloških razločkov. To bi utegnilo biti povezano s tem, da je izvorni znanstvenoteoretski program – dokaz veljavnosti določenih apriornih sintetičnih sodb kot pogojev in predpostavk resničnega in objektivno veljavnega izkustva – Kanta sicer privedel do novih vprašanj, ki bi pravzaprav zahtevala revizijo njegove terminologije in tudi njegovega programa samega, da pa vseeno vztraja pri tem programu, kot tako rekoč svoji najljubši ideji. Zaradi tega se ravno v interesu dokaza, da so določeni sintetični stavki a priori veljavni, nagiba k temu, da novo postavitev problema kolikor je le mogoče približa stari, je ravno ne obravnava v njeni samostojnosti in v skladu s tem terminološko tudi ne poudari razlik med staro in novo zastavitvijo vprašanja.

Dejansko, z jasnim terminološkim razlikovanjem obeh pomenov predmetnega odnosa in objektivne realnosti (in vzporedno s tem potem tudi nujnosti, naključnosti itn.) bi bilo znanstvenoteoretski program tudi komajda mogoče realizirati po poti, ki jo je ubral Kant. Razlogi za to so naslednji: Objektivno realnost naših empiričnih predstav, tj. njihovo intencionalno nanešenost na predmete, poskuša Kant razložiti s tem, da so predstave nujno povezane med seboj v smislu kategorialne podvrženosti pravilu, tj. da so spravljene do izvirne



enotnosti apercipije v skladu s kategorijami. Po tej poti se da brez dvoma pokazati, da so kategorije nujni pogoji možnosti izkustva, vendar pa to seveda ne pomeni, da so predstavne povezave, ki so mišljene v kategorijah, faktično nujne, podobno kot dejstva, da je objektivna realnost empiričnih predstav možna šele skozi kategorije, ni mogoče brez nadaljnega uporabiti tudi za potrditev objektivne realnosti kategorij samih. To bi bilo možno le pod pogojem, če bi prezrli v to vpletene pomenske različnosti, tj. če bi izraz »objektivna realnost« uporabili dvoumno. Ravno to pa stori Kant, ko npr. na mestu A 93 B 126 pravi, da so »pojmi, ki podajajo objektivni temelj možnosti izkustva, prav zato nujni«, ali ko malo pred tem v preudarkih, ki pretehtavajo možne strategije dokaza objektivne veljavnosti kategorij, izvaja (ibid.):

»Potemtakem bo objektivna veljavnost kategorij kot apriornih pojmov temeljila na tem, da je izkustvo ... možno edino skoznje. Kajti tedaj se po nujnosti in a priori nanašajo na predmete izkustva, ker je le preko njih nasploh mogoče misliti kak predmet izkustva.«

Iz tega je razvidno, kako izjemno močan je pri Kantu znanstvenoteoretski interes; nasproti drugim konkurenčnim motivom vseskozi dominira ta interes, in pod njegovim vplivom so kategorialna določila nenehno v nevarnosti, da se jih pretolmači v faktična določila. Zato navkljub vsej svoji nedvomno prav tako opazni orientiranosti na vprašanje po intencionalnem predmetnem odnosu naših predstav *Kritika* na prvi pogled zmeraj deluje v znanstvenoteoretskem smislu predvsem kot teorija možnosti apriornih sintetičnih sodb oziroma kot poskus utemeljitve izjav o apriornih zakonitostih.

Za interpretacijo *Kritike* mora to imeti, kakor smo že nakazali v uvodu,<sup>6</sup> daljnosežne posledice. Po eni strani je ta docela nevprašljiva zunanja dominanca znanstvenoteoretskih motivov neposredno podpirala dolgo časa prevladujočo znanstveno orientirano branje, hkrati pa nam vsebinska neodvisnost znanstvenoteoretskih rezultatov od kategorialnih tudi pojasni, kako so mogla biti v znanstvenoteoretskem branju v veliki meri preprosto odmišljena vsa tista vprašanja, ki imajo opraviti z intencionalnim (tudi faktično napačnim) predmetnim odnosom empiričnih predstav. Tako pomembne probleme, kot sta problem sinteze predstav ali enotnosti apercipije in samozavedanja, je bilo tukaj mogoče v celoti potisniti v ozadje kot »psihološke«, ne da bi to privedlo do kakih posebnih interpretacijskih težav za znanstvenoteoretsko branje.

6. Prim. Hoppe, *op. cit.*, str. 25.

Obratno pa to pri tisti interpretaciji *Kritike*, v kateri je za razliko od znanstvenoteoretskega branja v ospredju zanimanja problem imetja sveta, ravno ni možno. Zaradi logične in sistematične neodvisnosti obeh nastavkov bi bila poleg čisto znanstvenoteoretske interpretacije sicer enako upravičena tudi čisto »kategorialna« interpretacija, toda tedaj ne bi upoštevali, da je Kantova teorija izkustva v smislu imetja sveta nasploh, kot smo videli, faktično zares izjemno tesno povezana z njegovo teorijo znanosti. Dejansko že same teorije imetja sveta, kakor je razgrnjena v *Kritiki čistega uma*, sploh ne moremo dobro razumeti, če ne vidimo, da se ta teorija sicer res poskuša vzpostaviti prav *proti* znanstvenoteoretskim motivom, da pa se to pri Kantu še naprej dogaja ravno v horizontu in mediju znanstvenoteoretskega spraševanja in govorjenja.

To potegne za seboj, da je v interpretaciji, ki je, kakor pričujoča, usmerjena predvsem na kategorialno zastavitev, potrebno kategorialne motive zmeraj obravnavati ob upoštevanju znanstvenoteoretskega konteksta, znotraj katerega se artikulirajo, da pa jih je hkrati potrebno tudi povleči ven iz tega konteksta, v katerem nastopajo v znanstvenoteoretski preobleki. Gotovo to včasih ne gre brez določene nasilnosti, kar pa vseeno ne pomeni nujno vsebinske samovolje. Kajti tudi če je v posamičnem primeru nemara dvomljivo, ali sodi neka misel v krog kategorialnega problema ali pa je mišljena znanstvenoteoretsko, je vendarle jasno, da imamo pri Kantu dejansko opraviti z dvema različnima nastavkoma. Oba nastavka sta faktično tesno povezana in na težko ločljiv način prepletena drug v drugem in drug z drugim, vseeno pa ju moramo vsebinsko razlikovati med seboj, saj ju je vendar – kljub vsem nejasnostim v marsikaterem posamičnem primeru in kljub Kantovemu interesu, da ju ne bi razlikoval – tudi Kant sam vsaj v principu razlikoval.

Kot smo že opozorili v uvodu, so v zadnjem času nekateri avtorji sicer opazili kategorialni nastavek *Kritike*, vendar so mu v splošnem sledili brez navezave na znanstvenoteoretski kontekst, v katerem se nahaja,<sup>7</sup> tako da jim ni

---

7. V analitičnem branju, denimo pri Wilkersonu, je tako Kantov znanstvenoteoretski nastavek, torej vprašanje o možnosti apriornih sintetičnih sodb, tako rekoč neposredno preinterpretirano v vprašanje o pogojih izkustva: »I am going to suppose that instead of asking, How are synthetic *a priori* propositions possible?, Kant is really asking, What are the necessary conditions of a possible experience?« (*Kant's Critique of Pure Reason*, Oxford 1976, str. 13.) Pri Henrichu, ki je pod občutnim vplivom Strawsonove analitične interpretacije, znanstvenoteoretska vprašanja prav tako ne pridejo do izraza, v središču njegovega prikaza stoji problem odnosa občutkov nasploh do objektov (prim. *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg 1976, str. 17–19): »Eden od Kantovih najpomembnejših dosežkov je, da je prvič zajel nekatere ključne aspekte problematike, ki je postavljena s pojmom objekta« (str.

uspelo podati uravnotežene presoje *Kritike* v njeni večplastnosti.<sup>8</sup> V nasprotju s tem poskuša pričujoče delo ravno poudariti tudi faktično povezanost obeh nastavkov, brez katere kritična presoja Kantove teorije možnosti izkustva v njeni celoti pravzaprav sploh ne bi bila možna.

Da ta tesna prepletenost znanstvenoteoretskih in kategorialnih motivov pri interpretaciji *Kritike* v splošnem ni bila upoštevana v zadostni meri, ima svoj razlog vsekakor tudi v tem, da v kantovski literaturi prav tako ni bilo dovolj opaženo dejstvo, da je problem objektivne realnosti naših empiričnih predstav za Kanta ravno problem sinteze.<sup>9</sup> Kajti dejansko je šele problematika sinteze tista, ob kateri

---

17). Toda ta problem je tudi pri Praussu izpostavljen kot Kantovo centralno vprašanje; Prauss je (prim. zg., op. 19) v okviru svoje raziskave o pojmu pojava pri Kantu poskušal pokazati, da je za Kanta izkustvo izključno raztolmačenje predmetov na podlagi subjektivnih pojavov (prim. *op. cit.*, str. 11), pri čemer je za Praussa bistvena značilnost izkustva v tem, da je lahko resnično ali neresnično (prim. str. 83 ff.). Tudi njemu gre torej, četudi tega izraza sam ne uporabi, izključno za tukaj tako imenovani *intencionalni* predmetni odnos naših predstav.

8. V tej smeri si je v zadnjem času, kolikor lahko presodim sam, prizadeval le Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science* (Oxford 1969), ki je v podrobnostih prikazal, da in katere naravoslovne in naravometafizične zastavitve so v osnovi Kantovega kategorialnega nastavka, ki ga imenuje 'transcendentalni' (str. 484–532). Buchdahl izhaja iz nekakšne sopostavljenosti nekega bolj znanstvenoteoretskega in v pravem pomenu transcendentalnega nastavka, med katerima obstaja 'looseness of fit' (prim. str. 651). Buchdahl sicer ne sledi sistematično 'transcendentalnemu' nastavku kot takemu; vendar v navezavi na Kantovo obravnavo 'nujnosti' na mestu B 142 pravilno razlikuje med empirično in 'transcendentalno' nujnostjo: »Evidently, therefore, transcendental necessity does not touch the question of any putative necessary connections that may hold between members of the empirical manifold as such at the level of 'intuition' in those cases where we are dealing with empirical laws which Kant regards ... as having a necessitarian logic. Any empirical necessity will have to be made good separately.« (*Op. cit.*, str. 637.)

9. Tako je npr. Prauss v svoji pravilni konceptiji raztolmačenja predmetov na podlagi subjektivnih pojavov sicer prav tako v prvi vrsti usmerjen na Kantov model branja (A 314 B 370–371), po katerem obstoji izkustvo v tem, »da se pojave črkuje glede na sintetično enotnost, da bi jih lahko brali kot izkustvo« (*op. cit.*, str. 97, 49 ff.); vendar se Prauss pravzaprav nikoli ne vpraša po »sintetični enotnosti«, ki šele omogoča to branje. – Nasprotno je bil problem sinteze deležen večje pozornosti pri Wolffu (*Kant's Theory of Mental Activity. A commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Cambridge, Mass., 1963), za katerega je 'sinteza' »central concept of the entire Critical Philosophy« (str. 67). Na koncu svoje knjige, potem ko je 'Auf-Begriffe-bringen' sinteze interpretiral kot njeno ovedenje (str. 75–76, 129), pa Wolff vseeno ne pride do nobenega pravega rezultata; prim. str. 275 k B 234: »The relationship between imagination and understanding is the same here as in the Deduction – imagination synthesizes the manifold, and understanding imposes a necessary unity on the synthesis«; v opombi pod črto k temu lapidarno zapiše: »Just what that means, I confess I do not know. See the discussion of the Metaphysical Deduction above.«

se za Kanta sploh lahko oblikuje neka zveza med sicer heterogenimi problemi: Šele na podlagi dojetanja kategorij kot form *povezave* (empiričnih) predstav je mogoče priti na misel, da je mogoče dedukcijo čistih razumskih pojmov izpeljati preko raziskave o objektivni realnosti qua intencionalnem predmetnem odnosu naših empiričnih predstav. V nadaljevanju bomo zato v skladu s Kantovo intenco kot bistveni in centralni aspekt problema izkustva izpostavili problem sinteze in povezave naših predstav, in Kantovo teorijo omogočanja izkustva bomo v tej zvezi, kot rečeno, poskušali potrditi tudi s stvarno–sistematičnimi razlogi.

Da je potrebno problem izkustva formulirati kot problem sinteze, pri Kantu izvorno sicer ne izhaja toliko iz stvarno–sistematičnih preudarkov. Nasprotno, Kant se tukaj uvršča v neko filozofsko tradicijo, spričo katere so mu bile določene zastavitve blizu in iz katere se da zato tudi historično pokazati, kako se natanko na podlagi neke prej znanstvenoteoretske zastavitve problema sploh lahko oblikuje vprašanje o intencionalnem predmetnem odnosu naših empiričnih predstav. S svojim pojmom sinteze in enotnosti predstav – v nasprotju z golo asociacijo predstav – se namreč Kant implicitno in eksplicitno vselej navezuje tudi na diskusijo angleških empiristov okoli objektivne realnosti predstavnih povezav; in posebnosti Kantovega pojma sinteze, ki se povezane s tu razvito temeljno večpomenskostjo Kantovega kritičnega pojma izkustva, je zato v zadnji konsekvenci dejansko mogoče razložiti le iz tega historičnega konteksta.

Zaradi tega se bomo v nadaljevanju najprej posvetili teorijam povezave angleškega empirizma in jih poskušali preučiti glede na njihove specifične težave; s tem si bomo priskrbeli predpostavko, da bi Kantovo teorijo možnosti izkustva tudi v njenem dvojnem nastavku osvetlili kot odgovor na Humeovo stališče in nasploh stališče angleškega empiričnega idealizma. Pri tem se bo pokazalo, da je Kantova teorija možnosti izkustva po svoji intenci sicer res odgovor na Humeovo vprašanje, da pa je dejansko hkrati tudi odgovor na neko vprašanje, ki ga Hume in angleški empirizem nista nikoli postavila. Odločilno vprašanje, na katero je v Kantovi teoriji izkustva dejansko odgovorjeno, postavi, nasprotno, šele Kant sam, čeprav se dokoplje do njega šele na podlagi spoprijema z angleškim empirizmom in njegovimi notranjimi protislovji. Edino ta historična okoliščina nazadnje tudi pojasni, zakaj je problem izkustva pri Kantu večpomenski: Večpomenskost je izraz dejstva, da se vprašanje o možnosti izkustva zaradi sintetične poenotitve predstav pri Kantu po svojem smislu sicer začne ločevati od historičnega konteksta, iz katerega je bilo izpeljano, vendar pa hkrati na odločilen način ostane zavezano temu kontekstu.

Prevedel Zdravko Kobe

# Alenka Zupančič

## LOGIKA VIDEZA

### »Viharni ocean« videza

V pričujoči razpravi se bomo ustavili ob entitetah, ki jih Kant označi s splošnim imenom »transcendentalne ideje«, imenuje pa jih tudi *entia rationis*, hevristične fikcije, umski pojmi, regulativne ideje in še bi se našlo različnih oznak zanje. Gre torej za tisto področje mišljenja, ki se odpre z drugim delom *Kritike čistega uma*, s transcendentalno dialektiko. Če imamo v transcendentalni analitiki opravka z *logiko resnice*, gre pri transcendentalni dialektiki za *logiko videza* (obe oznaki sta Kantovi). V nekem grobem približku pa bi lahko tudi rekli, da gre za dve različni logiki resnice. V prvi je resnica pojmljena kot skladnost spoznanja z objektom, v drugi pa kot skladnost spoznanja s samim seboj. V prvi gre za razmerje besed (pojmov) do reči, v drugi pa za razmerje med samimi pojmi (besedami). Še drugače rečeno, pri prvi gre za klasično teorijo resnice, *adaequatio intellectus et rei*, pri drugi pa prej za teorijo resnice v tistem smislu, ki ga konceptualizira Lacan: resnica se umešča na raven označevalne artikulacije kot take in ne na raven razmerja med označevalci in rečmi, ki bi jim bile enostavno zunanje. Prav ta »odsotna zunanost« oziroma neobstoj meje daje resnici strukturo fikcije in jo naredi za »ne-vso«, »ne-celo«, pri čemer postavka, da ima resnica strukturo fikcije, nikakor ne pomeni, da imamo opravka s čisto poljubnostjo in arbitrarnostjo.

Slednje velja tudi za transcendentalne ideje. Po eni strani je tu um »osvobojen« vsake neposredne navezave na reči, na predmete izkustva, rokuje zgolj s pojmi, ki jih postavlja v različne kombinacije in povezave, po drugi strani pa se izkaže, da ni nič bolj nesvobodnega kot prav ta »svobodna igra« s pojmi. Natanko v tem je Kantovo izhodišče v transcendentalni dialektiki: um bi lahko v svoji neodvisnosti od izkustva »naumoval« vse mogoče fantazmagorije, namesto tega pa – če se ozremo na zgodovino filozofije – sistematično ustvarja vselej iste »ideje«: ideje o duši, o svetu in o Bogu. Iz »večnega vračanja«, iz »prisile ponavljanja« teh idej Kant sklepa na njihovo nujnost. V strukturi človeškega mišljenja je nekaj, zaradi česar nujno prihaja do teh in prav teh idej.

Vendar je Kantova teorija resnice vendarle nekoliko bolj zapletena. Res je, da Kant v svoji filozofiji izhaja iz klasične teorije resnice, ki slednjo definira kot skladnost spoznanja s predmetom. Vendar pa je jasno, da Kantova »filozofska zgradba«, ki se v marsičem razlikuje od »klasičnih«, ne more ostati enostavno pri tej definiciji, ki implicira, če lahko tako rečemo, »predkantovsko« konceptijo razmerja med subjektom in objektom. Objekt, ki mu mora ustrezati spoznanje, je lahko le predmet možnega izkustva, to pa pomeni, da je »posredovan« s (subjektivimi) apriornimi pogoji čutnosti in se potemtakem vselej že nahaja na subjektivnem polu spoznanja. Poleg tega pa Kant kot *conditio sine qua non*, kot »negativni pogoj« vsake resnice, postavi logični oz. formalni kriterij resnice, ki ga definira kot skladnost spoznanja s splošnimi in formalnimi zakoni razuma in uma. *Conditio sine qua non* vsake resnice je potemtakem skladnost spoznanja s samim seboj, in vprašanje skladnosti spoznanja z »objektom« se postavi šele na naslednji stopnji. Kantov »formalni kriterij resnice« bi bilo mogoče interpretirati kot tisto, kar šele omogoči samo razlikovanje med resničnim in neresničnim. Lahko bi rekli, da je formalni kriterij resničnosti tisti pogoj, ki mu mora biti zadoščeno, če naj se sploh lahko sprašujemo o resničnosti ali neresničnosti neke trditve.

V razmerju do te konstelacije pa je sedaj dialektika oziroma »logika videza« opredeljena kot pretenzija, da bi skozi golo logiko našli »materialno« resnico, tj. resnico v običajnem pomenu besede (skladnost spoznanja s stvarmi): logika videza je poskus, da bi iz negativnega pogoja resnice, katerega posel je zgolj v tem, da ugotovi možnost ali nemožnost resnice (to ne more biti resnično, ker je logično protislovno: to bi lahko bilo resnično, ker ne vsebuje nobenega protislovja), da bi torej iz zgolj negativnega pogoja resnice sklepali na njeno »objektivnost«. Drugače rečeno: da bi nekaj, kar ni nemogočno, že zaradi tega imeli za resnično, s čimer bi seveda padla sama razlika med resničnim in neresničnim. V tem bi lahko videli tudi razlog za to, da Kant dialektične sklepe uma imenuje »sofizmi«. V tej perspektivi je torej dialektika v razmerju do analitike definirana prek dvojne igre preveč/premalo. Dialektika (videz) = analitika (resnica) minus predmet možnega izkustva; dialektika (videz) = analitika (resnica) plus predmet, ki ga ne najdemo nikjer v izkustvu. Od tod pa lahko natančneje definiramo pojem videza, s katerim Kant opredeli dialektiko: videz ni nasprotje resnice, umešča se na neko drugo raven. Videz je ime za nekaj, kar nastopi tam, kjer ne bi smelo biti ničesar. Drugače rečeno: videz je predmet oziroma *objekt na mestu manka objekta*. »Na mestu« je treba razumeti v čisto topološkem smislu: imamo neko formalno–logično strukturo (skladnost

spoznanja s splošnimi in formalnimi zakoni razuma in uma), v kateri *je mesto* za nek objekt, ki pa »manjka na svojem mestu«. Videz potemtakem ni videz nečesa, ni popačena podoba realnega predmeta, ne implicira nobene globine polja. Za videzom ni realnega predmeta, temveč je zgolj nič, manko predmeta. Videz je »nekaj« na mestu »nič«, ne »vara« s tem, da nekaj (narobe) predstavlja, vara že z golim dejstvom, da *je*. Ne gre za to, da je nekaj videti drugačno, kot je, problem je v tem, da sploh »je videti«. Problematično ni to, kar v videzu vidimo, temveč to, da sploh kaj vidimo. Transcendentalni videz se ne nanaša na vsebino »podobe«, temveč na sam njen »obstoj«. Lahko bi torej rekli, da videz vara na ravni biti – je bit kot dozdevek, ali natančneje, dozdevek kot bit. *Je* zgolj zato, da prikrije svoj lastni neobstoj. Še drugače rečeno: biva prav kot neobstoječ.

\* \* \*

Obravnavo transcendentalnih idej moramo pravzaprav začeti korak pred začetkom, tj. ne na začetku dialektike, temveč na koncu analitike, kjer Kant razgrne pred nas slavni zemljevid dežele razuma in opiše sublimni razgled, ki se prebivalcu te dežele odpre, ko se ozre okoli sebe.

»Sedaj nismo le prepotovali dežele čistega uma in skrbno pregledali vsak njen del, temveč smo jo tudi premerili in vsaki reči na njej dodelili njeno mesto. Toda ta dežela je otok, in narava sama ga zapira v nespremenljive meje. Je dežela resnice (dražljivo ime), ki jo obdaja prostran in viharen ocean, pravi pravcati kraj videza, kjer številni pasovi megle in skoraj raztopljeni led zbudajo lažni vtis novih dežel in s praznimi upi varajo pomorščaka, ki sanja o novih odkritjih, ter ga zapletejo v pustolovščino, od katere ne more nikoli odstopiti, a je vendar tudi nikoli ne more dokončati.« (K<sup>r</sup>V, B 294–5/ A 236)

Otok resnice v brezmejnem in razburkanem oceanu videza – tak je torej opis stanja stvari na koncu analitike. Ko enkrat prepotujemo in premerimo deželo, ki se ponaša z dražljivim imenom resnice, ta za prave pomorščake izgubi svojo draž in iskat se jo odpravijo drugam. Toda ne vedo, da se odpravljajo svoji pogubi naproti.

Imaginarij, ki ga aktivira Kant, da bi poudaril odločilnost mesta in trenutka, v katerem se nahajamo, vsekakor zasluži svojo obravnavo. Naj v zvezi s tem nakažemo le eno možnih smeri branja. – Tisto, ki se opira na razliko med lepim in sublimnim: med naravo, ki »ve« (lepo), in naravo, ki »uživa«

(sublimno); med naravo, kjer je vse na svojem mestu in kjer vlada harmonija, ter kaotično naravo nenadnih in nenadejanih »izbruhov«; med naravo, ob kateri se počutimo varno in udobno, ter naravo, ki nas vrže »onstran načela ugodja« in se z nami poigrava kot veter z drobcem prahu.

Če pa se ozremo na Kantov življenjepis, na ustaljeni in nespremenljivi red njegovih navad in predvsem na dejstvo, da je svoj rojstni Königsberg zapustil le enkrat, lahko po eni strani rečemo, da je zvestobo (svoji) deželi resnice povzdignil na raven »etike eksistence«, po drugi strani pa lahko razumemo, kako viharne občutki so ga navdajali, ko se je v svojem filozofskem popotovanju odločil odpluti viharnemu oceanu naproti.

Za zadevni dispozitiv bi lahko v splošnem rekli, da tematizira razliko med ugodjem in užitkom, vendar pa Kantova zgodba kasneje dobi nek presenetljiv obrat. Zelo zanimivo je namreč to, da so po tej burni, grozo in fascinacijo zbujujoči napovedi pustolovščine dialektike naša pričakovanja precej razočarana. V dialektiki se ne zgodi »nič takega«. Namesto kaosa srečamo »sistematično enotnost«, namesto »vdora realnega« Idejo. Um razuma ne zapelje v pogubo, temveč, nasprotno, njegovim spoznanjem priskrbi koherentnost. In to kljub temu, da se vse zgoraj našeto dogaja v deželi videza.

K temu paradoksu se še povrnemo.

## Figure niča

Eno ključnih vprašanj, s katerim nas sooča Kantova teorija transcendentalnih idej, je vprašanje, ali gre tu enostavno za noumene, »stvari na sebi«, ali pa gre za nekaj drugega. Vprašanje bi lahko formulirali tudi takole: ali je nekaj, kar ni predmet izkustva, zato nujno že kar »noumen«? Način, kako Kant vpelje razpravo o transcendentalnih idejah, predvsem konec analitike (ta se konča z razpravo o razliki med fenomeni in noumeni) in začetek dialektike, vsekakor zbuja vtis, da se selimo na negotovo področje noumenov in da je vse poudarjanje regulativnosti ter »fiktivnosti« transcendentalnih idej tu prav zaradi tega. Po drugi strani pa večina Kantovih kasnejših opredelitev in razvijanj jasno kaže, da gre pri regulativnih oziroma transcendentalnih idejah za nekaj povsem drugega kot pri pojmu noumena. Toda, kaj je sploh noumen? Upali bi si trditi, da je ta pojem eden najbolj nejasnih in nedoločenih pojmov Kantove filozofije, in to kljub temu, da ima na prvi pogled povsem enoznačen pomen.



Osnovno konstelacijo, iz katere izhaja teorija transcendentalnih idej bomo poskušali osvetliti tako, da bomo izhajali iz »tabele nič«, ki jo Kant postavi na konec analitike in za katero bi lahko rekli, da na njej sloni dialektika. Dejansko se v tej perspektivi dialektika kaže prav kot »dialektika nič« in v tem smislu govori v prid naši tezi, da prav »nič« oziroma manko predstavlja osišče (dialektike) videza in jo »naseljuje« od znotraj. Poglejmo si torej Kantovo tabelo.

NIČ		
kot		
1.		
Prazni pojem brez predmeta <i>ens rationis</i>		
2.		3.
Prazni predmet nekega pojma <i>nihil privatum</i>		Prazni zor brez predmeta <i>ens imaginarium</i>
4.		
Prazni predmet brez pojma <i>nihil negativum</i>		

Kant potem, ko opredeli vsako »kategorijo« nič posebej, te poveže v pare (1,4; 2,3), in tako bomo storili tudi mi. Začnimo s parom 1,4. Kant razloži 1 kot »pojmem, ki mu ne ustreza noben zor = nič, tj. pojem brez predmeta, kot noumeni«. Nič, ki ga srečamo pod 4, pa je »predmet nekega pojma, ki je v nasprotju s samim seboj«. Ko ju nato poveže v par, poudari sledeče: »Miselna reč [*Gedankending*] (št. 1) se od nereči [*Unding*] (št. 4) razlikuje po tem, da prve ni mogoče šteti med možnosti, ker je gola izmišljotina [*Erdichtung*] (čeprav ne protislovna), druga pa je možnosti nasprotna po tem, da tu pojem odpravlja samega sebe«. (*KrV B 348, A 292*) Z drugimi besedami, *Gedankending* sicer ustreza formalnemu pogoju resnice (pojmem ni protisloven), ni pa ga moč navezati na noben predmet možnega izkustva; *Unding* pa je v sebi protislovno, »nepojmovno« in je kot tako načelno izvzeto vprašanju resničnosti ali neresničnosti. *Unding* ni neresnično, temveč nemišljivo. Kant torej v zgornji tabeli umesti noumene v isti razdelek kot transcendentalne ideje. In vendar kmalu vidimo, da med obema vrstama entitet obstaja občutna razlika. Kot bomo videli kasneje, ko se bomo spustili v podrobnejšo analizo transcendentalnih idej, ti

»pojmi brez objekta« odgovarjajo na nek manko, ki je notranji samemu izkustvu in spoznanju in se ne nanašajo na nekaj, kar bi bilo enostavno onstran možnega izkustva. Problem, na katerega odgovarjajo, bi lahko na kratko opredelili kot problem celovite oziroma necelovite določenosti pojma. *Ens rationis* ni (nedopustna) »pozitivacija noumena« – kaj naj bi to sploh pomenilo? –, temveč je nasprotno nekaj, kar vznikne iz prekritja dveh mankov, dveh »ničev«. In sicer natanko tistih dveh, ki ju v zgornji tabeli srečamo pod 2 in 3. Poglejmo si torej, kako Kant opredeli ti dve »figuri nič«.

2 je negacija oziroma »pojem manka predmeta, kot senca, hladnost (*nihil privativum*)«, 3 pa je »gola forma zora«, ki kot taka »ni predmet zora«. Ti dve kategoriji ničä Kant poveže s tole razlago:

»Če čutom ne bi bila dana svetloba, potem si ne bi mogli predstavljati teme; in če ne bi zaznavali razsežnih bitij, si ne bi mogli predstavljati prostora. Tako negacija kot gola forma zora brez realnega nista objekta.« (*KrV B 349, A 292*)

2 torej temelji na komplementarnosti pojma in zora oziroma v zoru danega predmeta, 3 pa na komplementarnosti »forme« in »materije« zora. Za ponazoritev te komplementarnosti, ali natančneje, vzajemnega pogojevanja, Kant uporabi metaforo svetlobe kot tiste, ki šele omogoči predstavo teme. Gre za nek svojevrsten preskok od nič k dva: najprej imamo nek nič, čisto temo, ki pa se je ne zavedamo kot take, nato nastopi žarek svetlobe, ki temo vnačaj konstituira kot *nekaj*, v razmerju do česar je sam *nekaj drugega*. Če si sposodimo to Kantovo metaforo za ponazoritev četrte »kategorije ničä«, bi lahko rekli, da je *Unding* prav tista »nemogoča« tema, ki si je kot take ne moremo predstavljati. Je »nič«, ki za razliko od »predstavnega ničä« *ni nekaj*, ni »nič« kot manko predmeta – torej »nič«, o katerem je mogoče govoriti in ki si ga je mogoče predstaviti – temveč nič kot absolut, absolut kot nič: nič, za katerega ne moremo reči niti tega, da »je nič«.

2 in 3 torej vsaka na svoj način predstavljata kategorijo ničä, ki postane nekaj šele v razmerju do svojega drugega, pri čemer je v 2 ta nič definiran s perspektive kvalitete, v 3 pa s perspektive relacije. Obema pa je skupno to, da – kot pravi Béatrice Longuenesse – »predstavljata odsotnost empiričnega zora, za katerega vemo, da bi bil lahko dan, ali še bolje: ki je moral biti dan, da je njegova odsotnost zaznana in reflektirana v pojmu.«<sup>1</sup> Za oba torej velja, da

1. Béatrice Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, PUF, Pariz 1993, str. 348.

postaneta »nič«, da postaneta »zaznana odsotnost« šele v nekem drugem koraku. V tem smislu sta oba ujeta v logiko imaginarnega. Oznake »imaginarno« tu ne uporabljamo v tistem pomenu, v katerem ta pojem uporabi Kant, torej kot *ens imaginarium*, kot »bitja« za »imaginacijo« [*Einbildung*], kar je seveda oznaka, ki velja samo za 3. Pojem imaginarnega uporabljamo v Lacanovem pomenu besede, ki zaznamuje natanko tisto, kar z metaforami tema/svetloba, razsežno telo/prostor opisuje Kant. Gre za neko dualno, zrcalno razmerje, razmerje, ki hkrati implicira izključujočnost obeh členov in pa dejstvo, da drug drugega nujno potrebujeta. Če odpravimo enega, izgubimo oba.

Pri tem je zanimivo, da je prav spoznanje o takšni logiki zadevnega razmerja tisto, ki Kantu na primer onemogoča, da bi sprejel Descartesovo utemeljitev *cogita* (kot jo interpretira sam) oziroma sploh katerokoli »psihološko idejo«. Kakšna je namreč argumentacija, s katero Kant zavrne Descartesovo utemeljitev *cogita*? Poglejmo si na primer naslednji argument:

»Svojega obstoja se zavedam kot določenega v času. Vse določitve časa predpostavljajo nekaj *trajnega* v zaznavi. To trajno pa ne more biti nekaj v meni, ker je prav moj obstoj v času mogoče določiti preko tega trajnega.« (*KrV B 275*)

Poenostavljeno rečeno: našo eksistenco je mogoče določiti zgolj prek nečesa drugega, odstranimo to drugo in namesto biti nam bo v rokah ostal »prazen nič«. Razmerja misel–stvar, zunaj–znotraj, jaz–drugi, jaz–predmet so razmerja, v katerih odprava enega člana potegne za seboj izginotje drugega. Kantovo argumentacijo bi lahko povzeli takole: Ko Descartes izhajajoč iz različnih misli pride do same miselne forme (»jaz mislim«), zavrže te posamezne misli v prepričanju, da mu je pri tem ostala v rokah neokrnjena miselna forma kot tista »notranjost«, ki z gotovostjo priča o biti jaza onstran vseh posameznih misli. Toda tako kot tema ni nič brez svetlobe in prostor ne brez razsežnega telesa, tudi miselna forma brez misli ni nič oziroma je še manj kot nič.

Da bi identiteto svojega jaza lahko »videli« kot kaj več kot logično identiteto (vsebovano v transcendentalni enotnosti apercepcije), bi bila potrebna neka *tretja* točka, ki bi na svoj način »fiksirala« to zrcaljenje enega v drugem, napotovanje z enega na drugo. In transcendentalna ideja je natanko v vlogi takšne »tretje točke«. Drugače rečeno, s transcendentalnimi idejami Kant poda teorijo tega, kako je vendarle mogoče, da na primer subjekt samega sebe »spontano« dojema kot osebnost, identično skozi čas (psihološke ideje), govori o Svetu (kozmošolske ideje) in o Bogu (teološke ideje).

V nadaljevanju si bomo podrobneje pogledali paralogizem osebnosti in z njim povezano transcendentalno idejo ter poskusli na podlagi te analize izluščiti logiko transcendentalnih idej nasploh.

### »Oseba pomeni tudi maska«

Zgornje besede najdemo v Kantovem *Opus postumum* (I, 142), in sicer prav tam, kjer govori o idejah. Na to etimološko sorodnost besed »oseba« in »maska« pa opozori tudi Jacques Lacan v svojem spisu »Pripombe k poročilu Daniela Lagacha: 'Psihoanaliza in struktura osebnosti'«. Lacan pristavi, da gre pri tem za nekaj več kot golo etimološko igro: »gre za evokacijo dvoumnosti tistega procesa, prek katerega je pojem prišel do tega, da uteleša neko enotnost, ki naj bi se zatrjevala v biti«. <sup>2</sup> Težko prezremo kantovski odmev teh Lacanovih besed, ki na svoj način opisujejo natanko koncept transcendentalne ideje: *pojem*, ki uteleša *enotnost*, ki *kot da* obstaja v biti. Videli bomo, da je omenjen Lacanov spis tudi sicer v marsičem mogoče brati »s Kantom«.

Kaj torej pravi »paralogizem osebnosti«? Kant ga formulira takole: *Tisto, kar se zaveda numerične identitete svojega sebstva v različnih časih, je oseba*. Pri tem velja še enkrat opozoriti, da se ta paralogizem umešča med nujne sklepe uma, da torej kot misleči subjekti ne moremo, da ne bi potegnili tega sklepa. Drugače rečeno, sklep o osebnosti je »spontana ideologija« mislečega subjekta.

Kantovo kritiko tega paralogizma lahko povzamemo z naslednjo argumentacijo. »Jaz« sem, oziroma natančneje, »jaz« je predmet notranjega čuta. Samemu sebi prikazujem le v času, ki sam ni nič drugega kot forma notranjega čuta. Sklep o identiteti tako ne pravi nič drugega kot tole: ves čas, ko se zavedam samega sebe, *se zavedam tega časa* kot pripadajočega enotnosti mojega sebstva in vseeno je, ali rečem, »ves ta čas je v meni kot individualni enotnosti«, ali pa, »kot numerična identiteta se nahajam v vseh teh časih«. Dejstvo je, da ni mogoče misliti enega brez drugega. (*KrV*, A 362, 363) Po drugi strani pa so vse moje misli (torej tudi misel o moji »osebnostni identiteti«) misli v času in zato »ne moremo nikdar ugotoviti, če ta jaz (gola misel), ne odteče tako kot vse druge misli, ki jih med seboj povezuje«. (*KrV*, A 363) Čeprav se identiteta moje osebe »nahaja« v moji lastni zavesti (kot logična identiteta, povezana s

2. Jacques Lacan, *Ecrits*, Seuil, Pariz 1966, str. 671.

transcendentalno enotnostjo zavesti), je kot take ne morem nikdar *uzreti*, ne morem si stopiti na rame in »pogledati vase«. Nekaj drugega bi seveda bilo, če bi ta identiteta nastopala kot predmet zunanjega čuta, če bi jo torej lahko uzrl nekdo drug. Toda problem je v tem, da je ta »nekdo drug« lahko le moj podobnik, ki ga pestijo iste težave kot mene:

»Če pa se opazujem z gledišča nekoga drugega (kot predmet njegovega zunanjega zora), je ta zunanji opazovalec prvi, ki me motri v času, kajti v apercepciji je čas dejansko predstavljen zgolj v meni. A čeprav bo priznal jaz, ki v vsem času in s popolno identiteto spremlja vse predstave v moji zavesti, od tod še ne bo potegnil sklepa o objektivni trajnosti mojega sebstva. Kajti tako kot čas, v katerega me postavlja opazovalec, ni tisti, ki se nahaja v moji čutnosti, temveč tisti, ki se nahaja v njegovi, tako tudi identiteta, ki je nujno povezana z mojo zavestjo, s tem še ni povezana z njegovo, tj. z zunanjim zorom mene kot subjekta.« (KrV A 362, 363)

Navedeno in nekoliko zapleteno zvenečo Kantovo izpeljavo bi lahko povzeli takole: To, da me drugi gleda kot predmet zunanjega čuta, mi še ne omogoča sklepati o lastni identiteti. Do takšnega sklepa bi lahko prišel samo, če bi (jaz) samega sebe gledal *hkrati* kot predmet notranjega in zunanjega zora, tj., če bi lahko (jaz) *videl samega sebe na način, kot me vidi drugi*.

S tem pa smo prišli po eni strani do tega, kar se v Lacanovi teoriji imenuje »ideal jaza« kot »način, kako jaz vidim, da me Drugi vidi«,<sup>3</sup> po drugi strani pa do transcendentalne ideje, ki ustreza paralogizmu osebnosti.

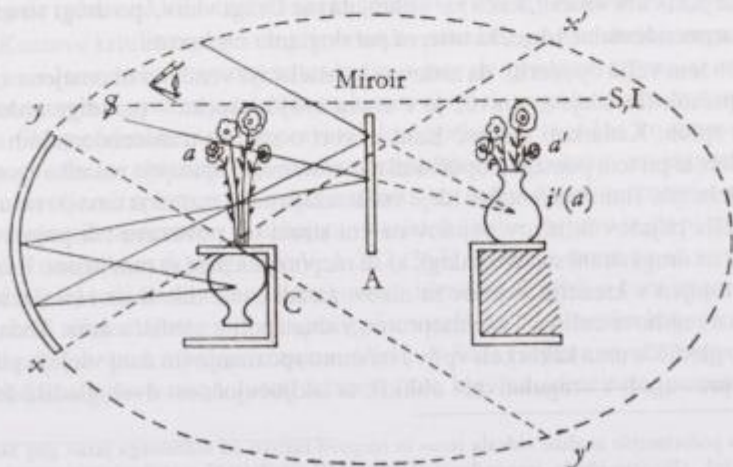
Ob tem velja opozoriti, da zadevna konstelacija vendarle ni omejena zgolj na »psihološke ideje«, temveč je v enem svojih aspektov paradigmatška za ideje sploh. Kadarkoli namreč Kant govori o statusu transcendentalnih idej nasploh, si pri tem pomaga z optičnimi metaforami, ki opisujejo natanko zgornjo konstelacijo. Transcendentalne ideje vse izražajo neko razmerje uma do razuma. Kreacija pojmov in nizov pojmov na eni strani ter povezava teh pojmov in nizov na drugi strani sta dve nalogi, ki se razporejata med razum in um. Razum je potopljen v kreacijo pojmov in nizov, zaradi česar nikoli *ne vidi* (izraz je Kantov) njihove celote. Ta je nasprotno vidna zgolj z gledišča uma. Toda, če naj to gledišče uma kakorkoli vpliva na samo spoznanje (in nanj vselej vpliva, pa čeprav zgolj v »regulativni« obliki), ta izključujočnost dveh gledišč še ne

3. Za podrobnejšo analizo »ideala jaza« in njegovo razliko od »idealnega jaza« glej Slavoj Žižek, »Rojstvo ideala–jaza iz dvojnega zrcaljenja«, v: *Problemi–Eseji* 3/90.

zadošča. Nasprotno, razum svoje delo opravlja tako, da se, če lahko tako rečemo, z »enim očesom« vselj nahaja na gledišču uma. Če naj um prek transcendentalnih idej kakorkoli vpliva na delo razuma, potem transcendentalna ideja v svojem najbolj splošnem pomenu ne more biti nič drugega kot *način, kako razum vidi, da ga vidi um*.

Vzemimo zdaj v pretres naslednji odlomek, ki ga najdemo v poglavju »O regulativni rabi idej čistega uma«:

»[Transcendentalnim idejam pripada] odlična in nepogrešljivo nujna regulativna raba, da namreč razum usmerjajo proti določenemu cilju, z ozirom na katerega smernice vseh njegovih pravil sovpadajo v eni točki, ki – čeprav je zgolj ideja (focus imaginarius), tj. točka, iz katere pojmi razuma dejansko ne izhajajo, saj leži povsem zunaj meja možnega izkustva – vendar služi temu, da tem pojmom priskrbi največjo enotnost ob največjem obsegu. Za nas od tod nastane prevara in zdi se nam, kot da bi te smernice izhajale iz samega predmeta, ki leži zunaj polja empirično-možnega spoznanja (tako kot vidimo objekte zadaj za površino zrcala), toda ta iluzija ... je kljub temu nepogrešljivo nujna, če hočemo poleg predmetov, ki jih imamo pred očmi, videti tudi tiste, ki ležijo daleč za našim hrbtom.« (KrV B 672–3, A 644–5)



Ali Kant ne opisuje tu natanko tiste optične naprave, ki si jo Lacan z nekaj modifikacijami sposodi pri H. Bouasseu<sup>4</sup> in jo uporabi za ponazoritev svojih pojmov (razlike med idealnim jazom in idealom–jaza ter pregiba imaginarnega v simbolno)?<sup>5</sup>

Poglejmo si najprej levi del sheme, torej prostor levo od ravnega zrcala (A). Čisto levo (x,y) imamo sferično zrcalo. Predenj je postavljen podstavek, vrh katerega so položene rože. Recimo, da te rože predstavljajo pojmovne sklope, ki jih konstituira razum, ali pa zbor tistih »jaz mislim«, ki (v različnih) časih spremljajo vsako mojo predstavo. Znotraj podstavka je pritrjena narobe obrnjena vaza, tisti »nič, z nečim okoli«, kar ni slaba predstavitev tega, kar Kant imenuje transcendentalna enotnost zavesti, kolikor je ta zgolj formalna oziroma logična. Je tista enotnost, ki je sam ne morem »uzreti« kot samostojne misli, ker vse, kar mislim, mislim prav »skoznj« in mi torej v nobenem primeru ne more nastopiti kot predmet neposrednega opazovanja. Če bi sedaj postavili opazovalca (v našem primeru samega sebe) v desni zgornji kot te polovice sheme, bi se zaradi sferičnega zrcala vaza pojavila na podstavku in rože povezala v »enoto«, serijam pojmov priskrbel totaliteto, iz logične enotnosti našega jaza pa naredila zaznavno oziroma realno enotnost. Podoba, ki tako nastane, se v optiki imenuje »realna podoba«, celotni prostor na tej, levi strani pa »realni prostor«. Ves problem pa je v tem, da tako Lacanov kot Kantov subjekt nista in ne moreta biti v položaju takega idealnega opazovalca (samega sebe). Kot subjekt se nujno nahajam nekje »med rožami«, sam sem del tega, kar sferično zrcalo poveže v celoto. Če se omejimo na razloge, zakaj je temu tako pri Kantu: intelektualni zor ne obstaja, ne morem biti hkrati zunaj in znotraj samega sebe, ne morem se »gledati gledajočega«. Nekako tako kot v primeru, če se postavimo pred zrcalo in pogledamo vanj, tam ne bomo uzrli (svojega) pogleda, temveč le par oči.<sup>6</sup>

Zdaj pa v dano konstelacijo vpeljemo še eno – tokrat ravno – zrcalo (na zgornji shemi označeno z A), ki odpre še virtualni prostor (desna stran sheme). Kaj se zgodi s to intervencijo zrcala? Kljub temu, da se še vedno nahajam »nekje med rožami«, zdaj pred seboj uzrem to, kar vselej ostaja za mojim hrbtom. V ravnem zrcalu zdaj lahko uzrem »konsistentnost«, »enotnost«, ki je učinek sferičnega zrcala. To, kar je vselj–že za mano, zdaj vznikne kot nekaj,

4. H. Bouasse, *Optique et photométrie dites géométriques*, Pariz, Delagrave 1947, str. 87.

5. J. Lacan, »Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: 'Psychanalyse et structure de la personnalité'«, v: *Ecrits*, str. 674.

6. Za podrobnejši oris tega dispozitiva, ki je v osnovi dispozitiv dvojnika, glej Mladen Dolar, »Strah hodí po Evropi«, v: *Das Unheimliche*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 89–97.

kar je vselj–še pred mano in mi prav s tem, da je »pred mano«, omogoči videti, na kakšen način sem sam vključen vanj. Drugače rečeno, z intervencijo ravnega zrcala se zgodi natanko to, kar opisuje Kant: »Od tod za nas nastane prevara in zdi se nam, kot da bi te smernice izhajale iz samega predmeta, ki leži zunaj polja empirično–možnega spoznanja (tako kot vidimo objekte zadaj za površino zrcala) ...« Z drugimi besedami, »jaz mislim« kot čista forma transcendentalne enotnosti zavesti tu preide, prek pojma osebnosti, v identiteto, ki *kot da* se zatrjuje v biti.

Da bi prišlo do zadevne »iluzije«, kot jo imenuje Kant, mora biti torej subjekt situiran med dvoje zrcal, in sicer tako, da v drugem razbere »učinek«, ki ga ima na prvega, tistega, ki se nahaja za njegovim hrbtom. In natanko v tem je funkcija regulativne ideje. V primeru ideje »osebnosti« uteleša tisto virtualno točko, s katere se subjekt vidi na način, kot ga vidi drugi. Splošneje vzeto pa analogno temu transcendentalna ideja artikulira razmerje med razumom in umom. Je, kot smo že dejali, način, kako razum vidi, da ga vidi um. Poudariti namreč velja, da Kant regulativne ideje vseskozi konceptualizira prek pojma gledišča, točke pogleda. Poglejmo si na primer naslednji odlomek:

»Vsak pojem si lahko zamislimo kot točko, ki ima, tako kot gledišče, na katerem se nahaja gledalec, svoj horizont, tj. množstvo reči, ki si jih je iz tega mesta moč predstaviti in jih tako rekoč premeriti z očmi. (...) Toda različnim horizontom (...) lahko mislimo nek skupni horizont, iz katerega jih je mogoče vse premeriti z očmi kot iz središčne točke (...), dokler na koncu ne pridemo (...), do splošnega in resničnega horizonta, ki je določen z gledišča najvišjega pojma.« (KrV, B 686–7, A 658–9)

»Najvišji pojem« torej ni nek *okvir*, ki bi vseboval vse točke danega univerzuma, temveč gledišče, mesto pogleda, od koder te točke *vidimo* kot vse in od koder tvorijo neko enotnost. Po Kantu spoznavni subjekt nima nobenega neposrednega dostopa do tega gledišča, ne more se – če nadaljujemo z optično metaforo – gledati gledajočega. Možnost takšne perspektive odpre šele pojem regulativne ideje kot tiste virtualne točke pogleda, s katero se identificira subjekt, da to enotnost »uzre«. Paradoks pa je seveda v tem, da mora subjekt za to, da bi do te enotnosti prišel, svojo enotnost ravno izgubiti. Identifikacija s to virtualno točko pogleda že zahteva in predpostavlja razcep subjekta. Dejstvo, da samega sebe dojemam kot osebnost (identično skozi čas), implicira, da je moja osebnost v samem svojem jedru zaznamovana z glediščem Drugega.



Iz dosedanje razprave je dovolj lepo razvidno, da to, kar *kot da* vidimo za površino zrcala, ni stvar na sebi oziroma »videz« stvari na sebi. Kant sam transcendentno idejo primerja s *shemo* in poudari, da gre za nek objekt, ki ni dan ne direktno, ne hipotetično, temveč služi zgolj temu, da si predstavljamo druge objekte v njihovi sistematični enotnosti. (Cf. *KrV* B 698, A 670) Transcendentna ideja zadeva sam akt reprezentacije, je »forma« predstave in ne njena »vsebina«. Lahko bi rekli, da imajo pojmi razuma in pojmi uma (»umske ideje«) isto vsebino. Tisto »več« (oziroma »preveč«), kar prinesejo pojmi uma, je zgolj gledišče, ki to »vsebino« pokaže v neki novi luči. Duša (ali »osebnost«), Svet in Bog so takšni pojmi, katerih edina vsebina je sam način predstavitve neke druge vsebine, tiste, ki je dana že z razumskimi pojmi. To pa pomeni, da moramo razlikovati med regulativno idejo kot virtualno točko pogleda in pa »realnostjo«, ki jo ta pogled razgrne pred nami. Če se vrnemo k našemu primeru, k paralogizmu osebnosti: razlikovati je treba med osebnostjo kot »pojmom«, ki izhaja iz določenega načina reprezentacije, in pa med samim tem načinom reprezentacije (ki smo ga opredelili kot način, kako jaz vidim, da me drugi vidi). Razlikovati je potrebno med »fiktivnostjo« točke pogleda, ki je simbolne narave, in »fiktivnostjo« osebnosti, ki je imaginarne narave. Če pa upoštevamo to razliko oziroma razmik med obema, potem je treba reči, da ločnica konstitutivno/regulativno preči same regulativne ideje. »Mehanizem reprezentacije«, ki smo ga opisali, je še kako konstitutiven za realnost, v kateri živimo. Sam Kant v nekem trenutku prizna to »konstitutivnost«, čeprav besede same ne uporabi:

»Ker vsako načelo, ki razumu a priori predpisuje popolno enotnost njegove rabe, velja, čeprav le posredno, tudi za predmete izkustva, imajo glede na slednje tudi načela čistega uma objektivno realnost ... nakažejo [namreč] postopek, po katerem je lahko empirična in določena izkustvena raba razuma v celoti skladna s samo seboj.« (*KrV*, B 643–4, A 665–6)

Ključno vprašanje, ki se odpre z *dialektiko* čistega uma, je torej sledeče: v kolikšni meri je naše spoznanje vselej – že določeno in posredovano z glediščem uma? Transcendentna dialektika odpre vprašanje nekega razmerja, ki ni razmerje med fenomenom in noumenom, med predmeti možnega izkustva ter stvarmi na sebi. Ključni problem, ki ga dialektika za nazaj postavi pred analitiko, ni toliko v tem, da ni mogoče konceptualizirati stvari na sebi in izrekatih sodb o njih, temveč je na nek način še precej bolj radikalno. Postavi se namreč vprašanje, ali je sploh mogoče govoriti o »fenomenih samih na sebi«. Ali je

mogoče govoriti o empiričnih predmetih oziroma njihovih pojmih »kot takih«, neodvisno od »simbolne mreže«, ki jo konstituirajo gledišča različnih umskih idej in kjer je za vsak predmet možnega izkustva ter z njim povezan pojem že predvideno njegovo mesto, še preden se ta sploh »pojavi«? Naj je ideja še tako »regulativna« in naj se tega še tako dobro zavedamo, nikoli ni brez realnih (tj. konstitutivnih) učinkov na naše znanstveno raziskovanje. Vzemimo za ponazoritev tega primer, ki ga v enem svojih člankov navaja biolog Stephen J. Gould. Teorija evolucije je nedvomno »regulativna ideja« biološke znanosti. Kot za vsako regulativno idejo je tudi za to temeljna struktura struktura »manjkajočih členov«. – Tistih členov, ki jih dano gledišče že implicira, »hrani« mesto zanje, a katerih sledi (fosilov) »v realnosti« še niso našli (in jih morda tudi nikoli ne bodo). Kakorkoli že, manjkajoči členi niso za to znanstveno skupnost noben problem, čisto dobro delujejo prav kot »manjkajoči«, če pa katerega najdejo, je veselje toliko večje. Pravi problem so nasprotno »odvečni členi«, tj. členi, ki jih »realno« najdejo, a zanje ni predvideno nobeno mesto v »regulativni zgradbi«, členi, za katere se zdi, da pripadajo neki drugi »regulativni ideji«. Lahko bi rekli, da so za razliko od odkritij »manjkajočih členov« prav odkritja »odvečnih členov« dogodek v pravem pomenu besede, saj zahtevajo, da se »zgane«, premakne samo neskončno, gledišče regulativne ideje.

Ključno vprašanje, ki se nam zastavlja ob Kantovi teoriji regulativnih idej, je torej sledeče: ali ne bi mogli reči, da se Kant z razlikovanjem med regulativnim in konstitutivnim osnovnemu problemu prej izogne kot pa ga razreši? Še posebej, če upoštevamo dejstvo, da se postopanje nekoga, ki v svojem raziskovanju ravna, *kot da* je svet neskončen, na ravni učinkov prav nič ne razlikuje od postopanja nekoga drugega, ki »neposredno verjame«, da je svet neskončen. To velja še toliko bolj prav v primeru, ko regulativno idejo razumemo kot *regulativno*, torej kot nekaj, kar ne prinaša nobene nove vsebine, temveč že dano vsebino poveže na nek specifičen način. Z drugimi besedami, kolikor na primer kozmološke ideje, po kateri je svet neskončen, ne razumemo kot trditve, ki izreka nekaj o svetu, temveč kot »metodološko vodilo« za naše raziskovanje sveta – vodilo, ki pravi, da moramo v našem iskanju vzrokov pojavov iti vselej še korak dlje in se spraševati po vzrokih samih vzrokov – prav v tem primeru postane razlikovanje regulativno/konstitutivno irelevantno. – Irelevantno za realnost, ki jo bomo »odkrili«, »konstituirali«, ko bomo sledili takšnemu »metodološkemu vodilu«.7

7. Naj tu opozorimo na neko možno točko navezave Kantove ločnice regulativno/konstitutivno na to, kar je lingvistična teorija konceptualizirala s pojmom performativa in konstativa. Tudi pri





## Sigmund Freud

### MICHELANGELOV MOJZES (1914)

Uredniška uvodna opomba:

Izdaje v nemškem jeziku:

1914 *Imago*, zv. 3(1), str. 15–36.

1924 *G. S.*, zv. 10, str. 257–86.

1924 *Dichtung und Kunst*, str. 29–58.

1946 *G. W.*, zv. 10, str. 172–201.

»Nachtrag zur Arbeit über den Moses des Michelangelo«.

*Francoski prevod* (prva objava):

»Appendice«.

1927 *Revue française de psychanalyse*, zv. 1, str. 147–8. (Prevedla Marie Bonaparte.)

Izdaje v nemškem jeziku:

1927 *Imago*, zv. 13(4), str. 552–3.

1928 *G. S.*, zv. 11, str. 409–10.

1948 *G. W.*, zv. 14, str. 321–2.

Freudovo zanimanje za Michelangelov kip Mojzesa sega daleč nazaj. Septembra leta 1901, na četrti dan svojega prvega postanka v Rimu, ga je Freud prvokrat videl in ga kasneje vedno znova obiskoval. Pričujoče delo je bilo načrtovano že leta 1912; Freud je 25. septembra pisal iz Rima svoji ženi: »... vsak dan obiskujem Mojzesa v S. Pietro in Vincoli, o katerem bom morda napisal nekaj besed.« (1960 a) Vendar se je dela potem lotil šele jeseni 1913. Mnogo let za tem je glede tega dela Freud pisal v pismu, z dne 12. aprila 1933, Edoardu Weissu: »Cele tri samotne septembrske tedne sem leta 1913<sup>1</sup> vsak dan stal v cerkvi pred kipom, ga proučeval, premerjal,

---

1. Dejansko 1912.

risal, dokler se mi ni porodilo tisto razumevanje, ki sem si ga upal v članku zgolj anonimno izraziti. Šele veliko kasneje sem tega neanalitiškega otroka priznal za svojega. « (1960 a) Prikaz Freudovega dolgega omahovanja pred objavo in končno odločitvijo, da delo anonimno izda, se nahaja v drugem zvezku Freudove biografije Ernsta Jonesa (1962 a). Delo je potem tudi izšlo v reviji *Imago* kot »od \*\*\*«, in šele leta 1924 je bila anonimnost razkrita.

Freudovo zanimanje za Mojzesovo historično podobo se, kot je znano, kaže v zadnjem delu, ki ga je objavil za svojega življenja, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939 a).<sup>2</sup>

Vnaprej<sup>3</sup> pripominjam, da nisem poznavalec umetnosti, temveč laik. Večkrat sem opazil, da me močnejše pritegne vsebina umetniškega dela kot pa njegove formalne in tehnične značilnosti, ki pa jih umetnik v prvi vrsti ceni. Za mnoga sredstva in prenekatere učinke umetnosti mi pravzaprav manjka pravega razumevanja. To moram pripomniti, da si zagotovim prizanesljivo presojo svojega poizkusa.

Toda umetniška dela name močno učinkujejo, še posebej pesmi in kiparske stvaritve, redkeje slike. To me je napeljalo k temu, da se pred njimi ob primernih priložnostih dolgo mudim in jih hočem doumeti na svoj način, tj. zapopasti, s čim učinkujejo. Kjer tega ne morem, npr. v glasbi, sem malodane nezmožen uživanja. Racionalistična ali nemara analitična nagnjenost v meni se upira temu, da bi bil prevzet in da bi pri tem ne vedel, zakaj in kaj me je prevzelo.

Pri tem sem postal pozoren na navidez paradokсно dejstvo, da ostajajo našemu razumevanju nejasne ravno nekatere najčudovitejše in najveličastnejše umetniške stvaritve. Občudujemo jih, od njih se čutimo premagane, toda ne znamo povedati, kaj predstavljajo. Nisem dovolj načitan, da bi vedel, ali so to že opazili in ali ni kak estetik pokazal, da je takšna zbežanost našega zapopadajočega razuma celo nujen pogoj za najvišje učinke, ki naj jih umetniško delo vzbudi. Le težka bi se odločil verjeti v ta pogoj.

To še zdaleč ne pomeni, da poznavalci umetnosti ali entuziasti ne najdejo besed, ko nam neko tako umetniško delo priporočajo. Menim, da jih imajo dovolj. Toda o neki takšni umetnikovi mojstrski stvaritvi pove vsak praviloma

2. [Prim. izbor iz navedenega dela v slovenskem prevodu Rape Šuklje (tretja razprava, 2. del), v: *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1981, str. 75-107. Op. ur.]

3. [V prvi, anonimni objavi dela v *Imago* je naslovu, verjetno sam Freud, dodal sledečo opombo: »Uredništvo se sprejemu tega, strogo vzeto programske neustreznega, prispevka ni odpovedalo, ker mu je pisec znan kot blizu analitičnim krogom in ker njegov način mišljenja kljub vsemu kaže določeno podobnost z metodiko psihoanalize.«]

nekaj drugega in nihče tega, kar preprostemu občudovalcu razreši uganko. Tisto, kar nas tako silno zagrabi, je lahko, po mojem pojmovanju, vendar le umetnikov namen, kolikor se mu je posrečilo, da ga je v delu izrazil, nam pa omogočil, da ga dojamemo. Vem, da ne gre zgolj za razumsko dojetje; v nas naj bi zopet nastalo afektno stanje, psihična konstelacija, katere gonsko moč je umetnik oddal stvaritvi. Toda zakaj ne bi mogli umetnikovega namena navesti in ga izraziti z besedami kot katerokoli drugo dejstvo duševnega življenja? Morda se to pri velikih umetniških delih ne bo posrečilo brez uporabe analize. Vendar mora delo samo omogočiti to analizo, če gre pri izrazu, ki učinkuje na nas, za izraz namenov in vzgibov umetnika. In da bi pri tem uganil ta namen, moram – da bi si ga torej mogel *razložiti* – pač najprej odkriti *smisel* in *vsebino* prikazanega v umetniškem delu. Torej je možno, da neko tako umetniško delo potrebuje razlago in da šele po njeni dopolnitvi lahko izvem, zakaj sem podlegel tako mogočnemu vtisu. Sam upam, da ta vtis ne bo oslabel, če se nam neka taka analiza posreči.

Pomislimo na *Hamleta*, na to več kot tristo let staro Shakespearovo mojstrovino.<sup>4</sup> Spremljam psihoanalitično literaturo in se pridružujem trditvi, da je šele psihoanaliza, z zvajanjem snovi na ojdipsko temo, razrešila uganko učinka te tragedije.<sup>5</sup> Poprej pa – kakšna obilica različnih, med seboj nezdržljivih poskusov razlage, kakšen izbor mnenj o junakovem značaju in pesnikovem namenu! Je Shakespeare terjal naše sočustvovanje za nekega bolnika ali za nezadovoljnega manjvredneža ali za nekega idealista, ki je še predober za realni svet? In koliko teh razlag nas pušča tako hladne, da ne morejo nič narediti za pojasnilo učinka pesnitve in nas prej napotevajo na to, da utemeljimo njen čar zgolj z vtisom misli in bliščem jezika! In vendar, mar ne govorijo prav ta prizadevanja v prid temu, da se začuti potreba po razkrivanju nadaljnjih virov tega učinka?

Neko drugo izmed teh skrivnostnih in sijajnih umetniških del je marmorni kip Mojzesa, ki ga je Michelangelo postavil v cerkvi S. Pietro in Vincoli v Rimu, kot je znano, kot del tistega orjaškega nagrobnika, ki naj bi ga umetnik zgradil za mogočnega papeža Julija II.<sup>6</sup> Vsakič, ko preberem kako izjavo o tej podobi, češ, da gre za »krono modernega kiparstva« (Herman Grimm [1900, 189]), se razveselim. Kajti ni nobenega likovnega dela, ki bi name sploh kdaj močneje učinkovalo. Kolikokrat sem se vzpenjal po strmih stopnicah nelepega Corso Cavour k samotnemu trgu, na katerem stoji zapuščena cerkev, kolikokrat

4. Morda prvič zaigrana leta 1602.

5. [Prim. *Die Traumdeutung* (1900 a), poglavje V., D (B), *Studienausgabe*, zv. 2, str. 268–70.]

6. Po Henryju Thodeju [1908, 194] je bil kip dovršen v letih 1512 do 1516.

sem vedno znova poskušal vzdržati herojev prezirljivo–togoten pogled in se potem včasih previdno prikradel iz polmraka notranjščine, kot da sebe prištevam k sodrgi, na katero je usmerjeno njegovo oko, sodrgi, ki ne more vztrajati v nobenem prepričanju, ki noče ne čakati ne zaupati, in ki vriska, ko je dobila nazaj iluzijo malika.

Toda, zakaj imenujem ta kip skrivnosten? Niti najmanjšega dvoma ni, da predstavlja Mojzesa, zakonodajalca Judov, ki drži tabli s svetimi zapovedmi. Toliko je gotovo, toda nič več kot to. Šele čisto pred kratkim (1912) je nek umetniški kritik (Max Sauerstandt) zmogel reči: »O nobenem svetovnem umetniškem delu ni bilo izrečenih toliko protislovnih sodb, kot o tem Mojzesu s Panovo glavo. Že najenostavnejša interpretacija figure se giblje v popolnih protislovnih ...« Na primeru samo pet let starega sestavka bom pojasnil, kakšni dvomi so povezani s pojmovanjem Mojzesove figure, in ne bo težko pokazati, da se za njimi skriva tisto bistveno in najboljše za razumevanje tega umetniškega dela.<sup>7</sup>

## I

Michelangelov Mojzes je upodobljen sede, trup je usmerjen naprej, glava z mogočno brado in pogledom, obrnjenim na levo, desna noga miruje na tleh, leva je postavljena tako, da se tal dotika samo s prsti, desna roka drži table in del brade; leva roka leži v naročju.<sup>8</sup> Če bi želel podati natančnejši opis, bi moral anticipirati tisto, kar bom izrekel kasneje. Opisi avtorjev so včasih na nenavaden način neustrezni. Česar niso razumeli, so tudi netočno opazili in izrazili. H. Grimm [1900, 189] pravi, da desna roka, »pod katere pazduho mirujeta tabli postave, sega v brado.« Prav tako W. Lübke [1863, 666]: »Pretreseno sega z desnico v veličastno, navzdol valujočo brado ...«; Springer [1895, 33]: »Mojzes tišči eno (levo) roko k telesu, z drugo kot da nezavedno sega v mogočno valovito brado.« C. Justiju se zdi [1900, 326], da se prsti (desne) roke poigravajo z brado »kot civiliziran človek v razburjenju z verižico za uro.« Poigravanje z brado poudarja tudi Müntz [1895, 391, op.]. H. Thode [1908, 205] govori o »mirni čvrsti drži desne roke na opirajočih se tablah.« V desni roki celo ne razpozna igre razburjenja, kot jo hočeta razpoznati Justi in podobno Boito [1883]. »Roka vztraja tako, kot grabi brado, zaustavljena, še

7. Thode (1908).

8. [Gl. sliko na str. 121.]



preden je titan obrnil glavo vstran.« Jakob Burkhardt pristavlja [1927, 634], »da nima slavna leva roka pravzaprav nobenega drugega opravka, kot da tišči to brado k telesu.«

Če se opisovanja ne ujemajo, se ne bomo čudili različnosti v pojmovanju posameznih potez kipa. Sicer menim, da ne bi mogli bolje okarakterizirati Mojzesovega izraza obraza, kot ga je Thode [1908, 205]; z njega je razbral »mešanico gneva, bolečine in zaničevanja. Gnev v grozeče namrščenih obrvih, bolečino v pogledu oči, zaničevanje v naprej porinjeni spodnji ustnici in navzdol potisnjenih koticnih ust.« Toda drugi občudovalci so morali gledati z drugačnimi očmi. Tako je sodil Dupaty: *Ce front auguste semble n'être qu'un voile transparent, qui couvre à peine un esprit immense.*<sup>9</sup> Nasprotno meni Lübke [1863, 666–7]: »V glavi bi zaman iskali izraz višje inteligence; v nagubanem čelu se ne kaže nič drugega kot zmožnost nekega neznanskega gneva, neke vseprežemajoče energije.« Še dlje se v razlagi izraza obraza oddalji Guillaume (1876 [96]), ki v njem ni našel nobenega razburjenja, »samo ponosno preprostost, poduhovljeno dostojanstvo, energijo vere. Mojzesov pogled zre v prihodnost, vnaprej vidi trajanje svoje rase, nespremenljivost svoje postave.« Podobno za Müntza [1895, 391] »Mojzesov pogled odbliodi daleč nad človeški rod; osredotočen je na misterije, ki se jih kot edini zaveda.« Za Steinmanna [1899, 169] ta Mojzes »ni več tog zakonodajalec, ni več strašni sovražnik greha z Jehovinim srdom, temveč kraljevski duhovnik, ki se ga starost ne sme dotakniti in ki se, blagoslavljaljoč in prerokujoč, z odsevom večnosti na čelu, poslednjič poslavlja od svojega ljudstva.«

Bili so še drugi, katerim Michelangelov Mojzes sploh nič ne pove in ki so dovolj pošteni, da to izrečejo. Tako nek recenzent v *Quarterly Review* 1858 [zv. 103, 469]: »*There is an absence of meaning in the general conception, which precludes the idea of a self-sufficing whole ...*« In človeka preseneti, da še drugi niso na Mojzesu videli nič občudujočega, temveč so se mu uprli, obtožujoč podobo brutalnosti in glavo podobnosti živali.

Je mojster dejansko zapisal v kamen tako nejasno ali dvoumno pisavo, da so možna tako raznovrstna branja?

Postavlja pa se neko drugo vprašanje, ki se mu omenjene negotovosti zlahka podredijo. Je hotel Michelangelo v tem Mojzesu ustvariti »brezčasno karakterno in razpoložensko sliko«, ali pa je junaka upodobil v nekem določenem, a tedaj skrajno pomembnem trenutku njegovega življenja? Večina ocenjevalcev se

9. Pri Thodeju, *l. c.*, str. 197.

odloča za slednje in tudi zna navesti prizor iz Mojzesovega življenja, ki ga je umetnik ovekovečil. Gre za sestop s Sinaja, kjer je sam Mojzes od Boga prejel tabli postave, in za trenutek, ko je zagledal, da so si medtem Judje naredili zlato tele, okoli katerega vriskajoč plešejo. Na to sceno [Bild] je usmerjen njegov pogled, ta prizor izzove občutke, ki jih izraža njegov izraz obraza, in ki bodo kmalu premaknili mogočno pojavo v najsilovitejšo akcijo. Michelangelo je za upodobitev izbral trenutek zadnjega obotavljanja, zatišje pred viharjem; v naslednjem trenutku bo Mojzes skočil kvišku – leva noga se je že dvignila s tal –, treščil tabli ob tla in se razsrdil na odpadnike.

V posameznostih te razlage pa se razlikujejo tudi njeni zagovorniki.

Jak. Burkhardt [1927, 634]: »Mojzes se zdi upodobljen v trenutku, ko ugleda čaščenje zlatega teleta in hoče skočiti kvišku. V njegovi podobi živi priprava k nekemu mogočnemu gibu, ki ga, glede na fizično moč, s katero je opremljen, lahko pričakujemo le z drgetom.«

W. Lübke [1863, 666]: »Celotno podobo tako nasilno prešine neko notranje gibanje, kot da so bliskajoče oči pravkar videle hudodelstvo čaščenja zlatega teleta. Pretreseno sega z desnico v veličastno, navzdol valujočo brado, kot da bi hotel še za hip obvladati svoje gibanje, in potem toliko bolj uničujoče planil.«

Springer [1895, 33] se pridružuje temu naziranju, a ne brez nekega pomisleka, ki bo v prihodnje še terjal našo pozornost: »Junak, razžarjen od moči in vneme, le mukoma premaga notranje razburjenje ... Zato nehote pomislimo na dramatični prizor in menimo, da je Mojzes upodobljen v trenutku, ko zagleda čaščenje zlatega teleta in ko bo v gnevu skočil kvišku. Ta domneva resda stežka zadene umetnikov resnični namen, ko pa naj bi Mojzes, kot ostalih pet sedečih kipov nadstavnja,<sup>10</sup> učinkoval pretežno dekorativno; toda ta domneva bi lahko veljala kot bleščeče pričevanje o življenjski moči in osebnem bistvu Mojzesove podobe.«

Nekateri avtorji, ki se ne odločajo prav za prizor zlatega teleta, se v bistvenih točkah vendarle strinjajo z razlago, da je ta Mojzes na tem, da bo skočil kvišku in prešel k dejanju.

Herman Grimm [1900, 189]: »Neka suverenost jo preveva« (to podobo) »neka samozavest, občutek, kot da bi bili temu možu na razpolago gromovi neba, pa vendar se premaguje, preden jih bo sprostil, pričakujoč, ali si ga bodo sovražniki, ki jih hoče uničiti, upali napasti. Tam sedi, kot da bi hotel pravkar skočiti kvišku, glava se ponosno dviga visoko nad rameni, z roko, pod katere

10. Za papežev nagrobnik namreč.





pazduho mirujeta tabli postave, grabeč brado, ki v težkih valovih pada na prsi, s široko dihajočimi nosnicami in z usti, na katerih ustnicah kot da trepetajo besede.«

Heath Wilson [1876, 450] pravi, da je nekaj vzbudilo Mojzesovo pozornost, da je Mojzes na tem, da skoči kvišku, vendar še omahuje. Pogled, v katerem sta pomešana ogorčenje in zaničevanje, se še lahko spremeni v sočutje.

Wölfflin [1899, 72] govori o »zadržanem gibu«. Razlog zadržka se tu nahaja v volji osebe same, gre za zadnji trenutek samoobvladovanja pred izbruhom, tj. pred skokom.

Najtemeljiteje je razlago na ugledanju zlatega teleta utemeljil C. Justi [1900, 326–7] in sicer neopažene posameznosti kipa povezal s tem pojmovanjem. Usmeril je naš pogled na dejansko v oči bijoč položaj obeh tabel postave, ki sta na tem, da spolzita na kamniti sedež: (Mojzes) »bi torej lahko bodisi gledal v smeri hrupa z izrazom zle slutnje, bodisi bi ga sam prizor groze zadel kot omamljajoč udarec. Pretresen od gnusa in bolečine se je usedel.<sup>11</sup> Na gori je ostal štirideset dni in noči, torej je utrujen. Pošastno, veliko usodo, zločin, celo srečo lahko v nekem trenutku sicer zaznamo, a ne dojamemo po bistvu, globini, posledicah. Za hip se mu zazdi njegovo delo uničeno, obupa nad tem ljudstvom. V takšnih trenutkih se notranja razburkanost kaže v nehotenih majhnih gibih. Pustil je obe tabli, ki ju je držal v desnici, zdrsniti na kamniti sedež, zaustavili sta se na vogalu, pritisnjeni s podlahtnico na del prsi. Roka se dotika prsi in brade, pri obratu vratu na desno mora povleči brado na levo stran in odpraviti simetrijo tega širokega moškega ponosa. Videti je, kot da bi se prsti poigrali z brado tako, kot se civiliziran človek v razburjenju igra z verižico za uro. Levica se je zarila v ogrinjalo na trebuhu (v starem testamentu je drobovje sedež afektov). Toda leva noga je že odmaknjena in desna je postavljena naprej; v naslednjem trenutku bo vzkipel, psihična moč bo z občutka preskočila na voljo, desna roka se bo premaknila, table bodo padle na tla in sramota iznevere bo poplačana s potoki krvi.« »Tu še ni napetostni trenutek dejanja. Duševna bolečina malodane še hromeče vlada.«

Popolnoma podobno se izrazi Fritz Knapp [1906, XXXII], samo da začetno situacijo izvzame<sup>12</sup> pravkar izraženemu pomisleku, in tudi konsekventneje nadaljuje nakazano gibanje tabel: »Njega, ki je bil še pravkar sam s svojim Bogom,

---

11. Potrebno je omeniti, da zaradi skrbne razporeditve ogrinjala na nogah sedeče podobe ta prvi del Justijevega tolmačenja ne vzdrži. Morali bi, nasprotno, domnevati, da je prikazano, kako je Mojzesa, v mirnem sedenju brez pričakovanja, vznemiril nenadni prizor.

12. [Prim. op., str. 203.]

premotijo zemeljski šumi. Sliši hrup, kričanje prepevajočega plesnega rajanja ga prebudi iz sna. Oko, glava se obrneta proti šumom. Strah, gnev, celotna furija divjih strasti v trenutku prešine orjaško postavo. Tabli postave začenjata polzeti, padli bosta na tla in se razbili, če bo pojava vzkipela in zalučala v množico odpadniškega ljudstva grmeče besede gneva ... Izbran je ta trenutek skrajne napetosti ...« Knapp torej poudarja pripravo na dejanje in oporeka prikazovanju začetnega zadrževanja [Hemmung] zaradi premaganega razburjenja.

Ne bomo tajili, da imajo poskusi razlag, kot sta pravkar omenjena poskusa Justija in Knappa, [na sebi] nekaj izredno privlačnega. Ta učinek dolgujejo okoliščinam, da niso ostali pri celokupnem vtisu pojave, temveč cenijo posamezne značilnosti, ki se jih sicer običajno, pod vtisom in takorekoč v ohromelosti od občega učinka, spregleda. Odločen obrat v stran glave in očes sicer naprej usmerjene figure se dobro ujema z domnevo, da bo tam zagledala nekaj, kar je nenadoma pritegnilo nase pozornost mirujočega. S tal dvignjena noga komajda dopušča kako drugo razlago, kot je razlaga o pripravi na skok<sup>13</sup>, in povsem nenavadna drža tabel, ki sta vendarle nekaj zelo svetega in ne nek poljuben dodatek, ki smo ga nekako smeli namestiti v prostoru, dobro pojasni domneva, da spolzita zaradi razburjenja njihovega nosača in da bosta padli na tla. Tako naj bi torej vedeli, da ta Mojzesov kip upodablja nek določen, pomemben trenutek iz življenja moža, in tudi ni nevarnosti, da bi tega trenutka ne spoznali.

Toda dve Thodejevi pripombi nam spet iztrgata, kar smo verjeli, da že imamo. Ta opazovalec pravi, da vidi, kako tabli ne polzita, temveč »trdno vztrajata«. Ugotavlja »mirno trdno držo desne roke na opirajočih se tablah«. Če sami pogledamo tja, moramo Thodeju brez zadržkov pritrditi. Tabli sta trdno postavljeni in nista v nevarnosti, da bi spolzeli. Desna roka ju podpira ali se nanju opira. S tem sicer njuna postavitev ni pojasnjena, a postane za razlago Justija in drugih neuporabna. [Thode, 1908, 205]

Druga pripomba še odločilneje zadene. Thode pri tem opominja, da je bil »ta kip zamišljen kot eden od šestih in da je upodobljen sede. Oboje oporeka domnevi, da je hotel Michelangelo fiksirati nek določen historični trenutek. Kar se namreč prvega tiče – naloga, podati drugo poleg druge sedeče figure kot tipe človeških bitij (*Vita activa! Vita contemplativa!*), izključuje predstavo o posameznem historičnem dogajanju. In z ozirom na drugo, upodobitev sedenja, ki je pogojena s celotno umetniško koncepcijo spomenika, nasprotuje značaju onega dogajanja, namreč sestopu z gore Sinaj v tabor.«

---

13. Čeravno je leva noga mimo sedečega Giuliana v Medičejski kapeli podobno vzdignjena.

Sprejmimo Thodejev pomislek; menim, da bomo njegovo moč lahko še povečali. Mojzes naj bi s petimi (v nekem poznejšem načrtu s tremi) drugimi kipi krasil podstavek grobnice. Njegov neposredni protipol naj bi bil Pavel. Drugi dve, *Vita activa* in *contemplativa*, sta izdelani, sicer stoje, kot Lea in Rahela na danes obstoječem, žal nedokončanem spomeniku. Ta pripadnost Mojzesa celoti onemogoči domnevo, da naj bi figura v gledalcu zbudila pričakovanje, da bo prav zdaj skočila s svojega sedeža, morda planila vstran in na lastno pest utišala hrup. Če tudi druge figure niso bile upodobljene ravno v pripravi k tako siloviti akciji – kar je zelo neverjetno –, bi tako naredilo najslabši vtis, ko bi nam ravno ta ena lahko ponudila iluzijo, da bo zapustila svoj prostor in svoje sodruge, da bi se torej izmaknila svoji nalogi v sestavi spomenika. Dobili bi grobo nekoherentnost, ki bi je ne smeli, vsaj ne brez skrajne prisile, pripisati velikemu umetniku. Neka tovrstna v stran planeča figura bi bila povsem nezdržljiva z razpoloženjem, ki naj bi ga vzbudil celotni nagrobni spomenik.

Ta Mojzes torej ne bi smel hoteti skočiti, moral bi vztrajati v svetem miru kot druge figure, kot nameravana podoba papeža samega (ki je Michelangelo potem ni izdelal). Potemtakem pa Mojzes, ki ga opazujemo, ne more biti upodobitev tega z gnevom prežetega moža, ki prihaja s Sinaja, najde svoje ljudstvo v odpadništvu in vrče sveti tabli tako, da se raztreščita. In zares, spominjam se svojega razočaranja, ko sem se pri prejšnjih obiskih v S. Pietro in Vincoli v pričakovanju usedel pred kip, da bom zdaj videl, kako bo z dvignjeno nogo planil pokonci, kako bo table zalučal ob tla in sprostil svoj gnev. Nič takega se ni zgodilo; namesto tega je kamen postajal vedno trdnejši, iz njega je izhajala neka domala ubijajoča sveta tišina in moral sem začutiti, da je tu prikazano nekaj, kar naj bi ostalo tako nespremenjeno, ta Mojzes bo večno tako sedel in se tako srdil.

Če pa moramo opustiti razlago kipa s trenutkom pred izbruhom gneva ob Mojzesovem pogledu na malika, nam preostane komaj kaj drugega, kot da privzamemo eno od pojmovanj, ki v tem Mojzesu prepoznavajo značajsko podobo [Charakterbild]. Thodejeva sodba se tedaj izkaže za najmanj samovoljno in najbolj osnovano na analizi motivov gibanja podobe: »Tu mu [Michelangelu] je, kot vselej, šlo za oblikovanje nekega karakternega tipa [Charaktertypus]. Ustvaril je podobo strastnega vodje človeštva, ki se, zavedajoč se božje zakonodajne naloge, sooči z nerazumnim nasprotovanjem ljudi. Da bi označili nekega takega človeka dejanj, za to ni nobenega drugega sredstva kot predočiti energijo volje, to pa je bilo mogoče s ponazoritvijo nekega z navideznim mirom prežetega giba, kakor se izraža v obratu glave, napetosti mišic, položaju leve noge. Gre za iste poteze kot pri Giulianu, ki je *vir activus* Medičejske kapele.

Ta obča karakteristika bo nadalje poglobljena s poudarjanjem konflikta, v katerem nek tako upodobljen genij človeštva vstopa v občestvo; afekti gneva, zaničevanja, bolečine, zadoščajo za tipičen izraz. Brez tega bi ne pojasnili bistva nekega takega nadčloveka. Michelangelo je ustvaril ne historično podobo, temveč nek karakterni tip nepremagljive energije, ki ukroti upirajoči se svet in v njem upodobil v Bibliji dane poteze, lastne notranje doživljanje, vtise Julijeve osebnosti in, kot verjamem, tudi vtise Savonaroline bojevitosti.« [1908, 206]

Blizu tem izvajanjem bi lahko navedli Knackfußovo pripombo [1900, 69]: Glavna skrivnost Mojzesovega učinka leži v umetniškem nasprotju med notranjim ognjem in zunanjim mirom [Mojzesove] drže.

V sebi ne najdevam ničesar, kar bi se upiralo Thodejevemu pojasnilu, toda nekaj pogrešam. Morda to, da se kaže potreba po nekem globljem odnosu med junakovim duševnim stanjem in v njegovi drži izraženim nasprotjem med »navideznim mirom« in »notranjo razgibanostjo«.

## II

Dolgo preden sem lahko kaj slišal o psihoanalizi sem zvedel, da je ruski poznavalec umetnosti, Ivan Lermolieff, čigar prvi članki so bili objavljeni v nemščini med 1874 in 1876, povzročil preobrat v galerijah Evrope s tem, da je revidiral dodelitev mnogih slik posameznim slikarjem, učil z gotovostjo razločevati kopije od originalov in konstruirati nove umetniške individualnosti iz del, osvobojenih prejšnjih oznak. To je lahko storil s pozivom, da je treba odmisлити celokupni vtis in glavne poteze slike ter poudaril karakterističen pomen podrejenega detajla, takšnih malenkosti, kot je oblikovanje nohtov, ušesne mečice, svetniškega sija in drugih neopaženih reči, ki jih kopist zanemari posneti in ki jih pač vsak umetnik izvaja na svoj značilni način. Zdelo se mi je zelo zanimivo, ko sem potem zvedel, da se je za ruskim psevdonomom skrival italijanski zdravnik, imenovan Morelli. Leta 1891 je umrl kot senator italijanskega kraljestva. Prepričan sem, da je njegov postopek soroden tehniki zdravniške psihoanalize. Tudi ta je navajena, da iz podcenjenih ali neupoštevanih potez, iz izmečka – iz »*refuse*« – opazovanja, ugane skrivno in skrito.

Na dveh mestih Mojzesove figure se nahajajo detajli, ki jih doslej niso opazili, ki jih pravzaprav celo še niso pravilno opisali. Ti detajli zadevajo držo desne roke in položaj obeh tabel. Smeli bi reči, da ta roka na zelo značilen, prisiljen način, ki terja razlago, posreduje med tablama in brado gnevnega



junaka. Rečeno je bilo, da je s prsti rila po bradi, se igrala z njenimi prameni, medtem ko se je z robom mezinca opirala na tabli. Toda to očitno ne drži. Splača se skrbno pogledati, kaj počnejo prsti desne roke in natančno opisati mogočno brado, s katero so v stiku.<sup>14</sup>

Z vso razločnostjo je tedaj videti: palec te roke je skrit, kazalec, in samo ta, je v dejavnem stiku z brado. Tako globoko se vtisne v mehko lasno gmoto, da ta nad in pod njim (v smeri glave in trebuha – glede na tiščeči prst) privre nad njegov nivo. Ostali trije prsti se, upognjeni v malih členkih, ki se jih le dotika skrajni desni pramen brade, ki gre čeznje, opirajo na prsni koš. Bradi so se takorekoč izmaknili. Torej ne moremo reči, da se desna roka igra z brado ali da rije po njej; zgolj to drži, da je kazalec nad nekim delom brade in da je v njej povzročil globok žleb. Pritiskati z enim prstom na svojo brado je gotovo nenavadna in težko razumljiva gesta.

Ta mnogo občudovana Mojzesova brada pada v večih pramenih, ki jih v njihovem poteku še lahko razlikujemo enega od drugega, z lica, zgornje ustnice in brade. Ena od skrajnih desnih šten,<sup>15</sup> ki se začneja na licu, se steka k zgornjemu robu tiščečega kazalca, ki jo bo zadržal. Lahko domnevamo, da pramen polzi naprej navzdol med kazalcem in zakritim palcem. Njemu ustrezajoči pramen na levi strani teče skoraj neovirano navzdol daleč na prsi. Gosta lasna gmota znotraj tega drugega pramena, ki sega od njega do srednje linije, je doživela najbolj nenavadno usodo. Ne more slediti obratu glave na levo, prisiljena je, da oblikuje mehki navijajoči se lok, kot košček girlande, ki prekriza notranjo desno lasno gmoto. Zadržal jo bo namreč pritisk desnega kazalca, čeravno izvira levo od srednje linije in predstavlja pravzaprav glavni del leve polovice brade. Brada je tako videti v svoji glavnini vržena na desno, čeprav je glava obrnjena ostro na levo. Na mestu, kjer se je desni kazalec vtisnil, se je izoblikoval nekakšen vrtnec iz las; tu ležijo prameni z leve preko tistih z desne, oboji stisnjeni z nasilnim prstom. Šele onstran tega mesta lasne gmote, ki so preusmerjene s svoje smeri, svobodno izbruhnejo, sedaj padajo navpično, dokler ne bo njihovih koncev sprejela razprta leva roka, ki miruje v naročju.

Prav nič se ne slepim glede razvidnosti svojega opisa in si ne upam soditi o tem, ali nam je umetnik dejansko olajšal reševanje tistega vozla v bradi. Toda ne glede na dvom ostaja dejstvo, da zadeva pritisk kazalca *desne* roke predvsem

14. Glej prilogo.

15. Tako tudi v prvi objavi v *Imago*, 3. zv., 1914. Verjetno je Freud tu, v nekem prejšnjem stadiju rokopisa, uporabil besedo »prameni las [Haarstränge]« in pri svoji nadomestitvi s »štreno las [Haarsträhne]« pomotoma pozabil spremeniti ustrezní člen in oziralni zaimsek.

lasne pramene *leve* polovice brade in da bo ta premočni poseg zadržal brado, da ne bo sledila obratu glave in pogleda na levo stran. Sedaj bi se lahko vprašali, kaj naj ta razporeditev pomeni in katerim motivom dolguje svoj obstoj. Če je upoštevanje potez in prostorske zapoljenosti dejansko pripravilo umetnika k temu, da navzdol valovito gmoto brade Mojzesa, ki gleda na levo, potegne sem na desno, kako nenavadno neprimerno se kot sredstvo za to kaže pritisk tega enega prsta? In kdo, ki iz kakršnegakoli razloga potisne svojo brado na drugo stran, se bo potem domislil tega, da bo s pritiskom enega prsta fiksiral eno polovico brade prek druge? Nemara pa te, pravzaprav neznatne poteze ne pomenijo nič, in si belimo glavo zaradi reči, ki so bile umetniku nepomembne?

☐ Nadaljujmo s predpostavko, da imajo tudi ti detajli pomen. Potem obstaja neka rešitev, ki ukinja težave in nam dopušča, da zaslutimo nek nov smisel. Če se na Mojzesovi figuri nahajajo *levi* prameni brade pod pritiskom *desnega* kazalca, tedaj lahko to morda razumemo kot ostanek neke zveze med desno roko in levo polovico brade, ki je bila v nekem prejšnjem trenutku pred prikazanim veliko bolj tesna. Desna roka je morda veliko bolj energično prijela brado in prodrla do njenega levega roba in kot da se je umaknila v držo, ki jo sedaj vidimo na kipu, sledil ji je del brade in ta sedaj priča o gibanju, ki se je tu dovršilo. Girlanda brade bi bila sled poti, ki jo je ta roka opravila.

☐ Tako bi torej sklepali na neko vzvratno gibanje desne roke. Ena domneva nam neogibno vsiljuje druge. Naša fantazija dopolni dogajanje, katerega del je gibanje, ki ga dokazuje sled brade, in nas neprisiljeno vrača k pojmovanju, ki dopušča, da je mirujočega Mojzesa prestrašil vrišč ljudstva in pogled na zlato tele. Mojzes tam mirno sedi, glavo z navzdol valovito brado ima usmerjeno naprej, roka ni imela verjetno nobenega opravka z brado. Tedaj šum doseže njegovo uho, glavo in pogled obrne v smeri, iz katere prihaja motnja, zagleda prizor in ga dojame. Tedaj ga zagrabitava gnev in ogorčenje, rad bi skočil kvišku, da kaznuje grešnike, jih uniči. Bes, ki ve, da je še oddaljen od svojega objekta, je tačas kot gesta naperjen zoper lastno telo. Nestrpna, k dejanju pripravljena roka sega naprej v brado, ki je sledila obratu glave, stisnjena z jeklenim prijemom med palcem in dlanjo s skrčenimi prsti, kretnja moči in silovitosti, ki bi lahko spominjala na druge Michelangelove upodobitve. Toda, tedaj nastopi sprememba, ne vemo še kako in zakaj; iztegnjena, v brado zakopana roka se naglo umakne, njen prijem osvobodi brado, prsti se od nje ločijo, toda tako globoko so bili zakopani vanjo, da pri svojem umiku potegnejo mogočen pramen z leve strani k sebi na desno, kjer mora ta pramen pod pritiskom enega, najdaljšega in najvišjega, prsta prekriti desni splet brade. In ta novi položaj, ki je razumljiv samo z izpeljavo iz tega njemu predhodnega, bo sedaj obdržan.

Čas je, da razmislimo. Predpostavili smo, da je bila desna roka najprej izven brade, da se je nato v nekem trenutku višje afektne napetosti stegnila na levo, da bi zgrabila brado in da se je končno spet vrnila nazaj, pri čemer je vzela s seboj del brade. S to desno roko smo ravnali tako, kot da smemo svobodno razpolagati z njo. Toda, ali to smemo? Je ta roka potemtakem prosta? Mar ne bi morala držati ali nositi svetih tabel, ji niso takšne mimične ekskurzije spričo njene pomembne naloge prepovedane? In dalje, kaj naj bi jo pripravilo do vzratnega giba, če je sledila nekemu močnemu motivu, da je zapustila svojo začetno lego?

To so sedaj dejansko nove težave. Desna roka vsekakor spada k tablama. Tudi tukaj ne moremo zanikati, da nam manjka motiv, ki bi lahko poskrbel za ugotovljeni umik. Toda kako bi bilo, ko bi se obe težavi dali rešiti skupaj in bi šele potem dobili razumljivo dogajanje brez vrzeli? Ko bi nam ravno nekaj, kar se dogaja tablama, razjasnilo gibanje roke?

Na teh tablah je mogoče opaziti nekaj, kar se doslej ni zdelo vredno pozornosti.<sup>16</sup> Rekli so: roka se opira na tabli ali: roka podpira tabli. Zlahka je videti tudi, da obe pravokotni, druga ob drugo položeni tabli stojita na vogalu. Tako vidimo, če pobliže pogledamo, da je spodnji rob tabel drugače oblikovan kot zgornji, ki je poševno nagnjen naprej. Ta zgornji rob je premočrtno zamejen, spodnji pa kaže v svojem sprednjem delu neko štrlino, kot kak rog, in ravno s to štrlino se tabli dotikata kamnitega sedeža. Kakšen je lahko pomen tega detajla, ki je sicer na velikem mavčnem odlitku v zbirki Dunajske akademije upodablja-jočih umetnosti povsem napačno prikazan? Ni dvoma, da naj bi ta rog zaznamoval glede na pisavo zgornji rob tabel. Ponavadi je samo zgornji rob takšnih pravokotnih tabel zaobljen ali zaokrožen. Tabli sta torej tu postavljeni narobe. Potemtakem gre za neko nenavadno obravnavanje tako svetega predmeta. Postavljeni sta na glavo in skorajda balansirata na eni konici. Kateri formalni moment je lahko prispeval k temu oblikovanju? Ali naj bi bil tudi ta detajl umetniku nepomemben?

Tu sedaj nastopi pojmovanje, da sta tudi tabli zaradi preteklega giba dospeli v ta položaj, da je ta gib odvisen od ugotovljene spremembe mesta desne roke in da je potem primoral to roko k njenemu kasnejšemu vzratnemu gibu. Dogajanja z roko in s tablama se povezujejo v sledečo enotnost: na začetku, dokler je Mojzesov lik sedel mirno, je nosil tabli pokončno pod desno pazduho. Desna

---

16. Glej detajl figure D [str. 130].



Fig. D



Fig. 1

roka je zgrabila spodnja robova tabel in pri tem našla oporo v tej naprej usmerjeni štrlini. To olajšanje nošnje zadostno pojasni, zakaj Mojzes drži tabli narobe. Potem je napočil trenutek, ko je hrup pretrgal mir. Mojzes je tja obrnil glavo, in ko je ugledal prizor, se je noga pripravila na skok, roka je popustila svoj prijem na tablah in krenila na levo ter navzgor v brado, kot da bi svojo silovitost uperila na lastno telo. Tabli sta sedaj zaupani pritisku pazduhe, ki naj bi ju stisnila ob prsni koš. Toda ta fiksacija ni zadoščala, tabli sta pričeli polzeti naprej in navzdol, poprej horizontalno postavljen zgornji rob se je usmeril naprej in navzdol, spodnji rob, oropan svoje opore, se je s svojim sprednjim vrhom približal kamnitemu sedežu. Trenutek dlje – in tabli bi se morali zavrteti okrog na novo najdene oporne točke, s prejšnjim zgornjim robom doseči najprej tla in se na njih raztreščiti. *Da bi to preprečila*, se desna roka vrne nazaj in spusti brado, katere del bo nenamerno povlekla s seboj, ujame še rob tabel in jih podpre blizu njenega zadnjega vogala, ki je sedaj postal zgornji. Tako izvira ta nenavadna, navidez prisiljena skladnost brade, roke in na vrh postavljenega para tabel iz tega enega strastnega giba roke in njegovih dobro utemeljenih nasledkov. Če bi hoteli sledi iztekajočega viharja gibov razveljaviti, bi tako morali sprednji zgornji vogal tabel dvigniti in ga poriniti



Fig. 2



Fig. 3

nazaj v zorno polje, s tem bi sprednji spodnji vogal (s štrlino) oddaljili od kamnitega sedeža, roka bi se povescila in se namestila pod ta sedaj horizontalno postavljeni spodnji rob tabel.

Od umetnikove roke sem si dal narediti tri risbe, ki naj bi ponazorile moje opisovanje. Tretja izmed teh prikazuje kip, kakor ga vidimo; obe drugi upodabljata predhodne stadije, ki jih postulira moja razlaga, prva predhodni stadij miru, druga skrajne napetosti, pripravljenosti na skok, odmik roke od tabel in njihovo začenjajoče polzenje. Omeniti pa velja, kako sta obe upodobitvi, ki ju je dopolnil moj risar, pripomogli k priznanju neustreznih opisov prejšnjih avtorjev. Nek Michelangelov sodobnik, Condivi, pravi: »Mojses, vojvoda in vodja Hebrejcev, sedi v pozi zamišljenega modreca, *pod desno pazduho drži tabli postave* in z levo roko podpira brado (!), kot nekdo, ki je utrujen in poln skrbi.« Tega sedaj na Michelangelovem kipu ni videti, toda skorajda se ujema z domnevo, na kateri temelji prva risba. W. Lübke je kakor drugi opazovalci zapisal: »Pretresen z desnico sega v navzdol valujočo brado ...« To je napačno, če se sklicujemo na upodobitev kipa, ustreza pa naši drugi risbi. Justi in Knapp sta, kot smo že omenili, videla, da sta tabli v polzenju navzdol in da sta v

nevarnosti, da se razbijeta. Morala sta pustiti, da ju Thode popravi, da sta tabli z desno roko zanesljivo fiksirani, toda imela bi prav, ko ne bi opisovala kipa, temveč naš srednji stadij. Skorajda bi lahko menili, da so se ti avtorji osvobodili vizualne podobe kipa in nevede pričeli z analizo njegovega gibalnega motiva, ki bi jih pripeljala do istih zahtev, ki smo jih mi zavestneje in izrecneje postavili sami.

### III

Upam, da nam bo sedaj mogoče obrati sadove našega prizadevanja. Slišali smo, kako se je mnogim, ki so bili pod vtisom kipa, vsilila razlaga, da kip upodablja Mojzesa pod vplivom prizora, da se je njegovo ljudstvo izneverilo in da pleše okoli malika. Toda to razlago so morali opustiti, saj je napeljevala k pričakovanju, da bo Mojzes naslednji trenutek skočil kvišku, razbil tabli in se maščeval. Toda to je nasprotovalo določitvi kipa kot dela nagrobnika Julija II, poleg treh ali petih drugih sedečih figur. Sedaj smemo to opuščeno razlago zopet sprejeti, kajti naš Mojzes ne bo skočil in ne bo zalučal tabel od sebe. Kar na njem vidimo, ni začetek neke nasilne akcije, temveč ostanek nekega preteklega giba. V napadu gneva je hotel skočiti kvišku, se maščevati, pozabiti na tabli, toda premagal je skušnjavo, zato bo sedaj ostal tako sede v ukročenem besu, v bolečini pomešani z zaničevanjem. Tudi tabel ne bo odvrget, da se raztreščita na kamnu, kajti ravno zaradi njiju je premagal svoj gnev in za njuno rešitev obvladal svojo strast. Ko se je prepustil svojemu strastnemu ogorčenju, je moral tabli zanemariti, roko, ki ju je nosila, pa z njiju umakniti. Tedaj sta tabli začeli polzeti navzdol in prišli v nevarnost, da se razbijeta. To ga je opomnilo. Pomislil je na svoje poslanstvo in se zaradi njega odpovedal zadovoljitvi svojega afekta. Njegova roka se je vrnila in rešila padajoči tabli, še preden bi ti lahko padli. V tej drži je ostal negiben in takšnega je Michelangelo upodobil kot čuvaja grobnice.

V njegovi figuri se v vertikalni usmerjenosti izraža neka trojna slojevitost. V izrazu obraza se zrcalijo afekti, ki so prevladali, na sredi figure so vidna znamenja zatrttega giba, noga še kaže pozo nameravane akcije, kot da bi obvladovanje napredovalo od zgoraj navzdol. Zdi se, da leva roka [Arm], o kateri še ni bilo govora, terja svoj delež v naši razlagi. Njena roka [Hand] je z mehko kretnjo položeno v naročje tako, kot da ljubkuje skrajne konce navzdol padajoče brade. To naredi vtis, kot da bi hotela zatreti nasilnost, s katero je druga roka [Hand] trenutek poprej mrcvarila brado.

Toda sedaj nam bodo ugovarjali: da to vendarle ni Mojzes Biblije, ki se je dejansko razsrdil in vrget tabli, tako da sta se razbili. To bi bil popolnoma

drugačen Mojzes, kot ga je občutil umetnik, ki si je pri tem drznil popraviti sveti tekst in ponarediti značaj božjega moža. Ali smemo Michelangelu pripisati to svobodo, ki morda ni daleč od svetoskrunstva?

Mesto v Svetem pismu, ki poroča o Mojzesovem ravnanju ob prizoru zlatega teleta, se glasi takole (opravičujem se, da se na anahronistični način poslužujem Luthrovega prevoda):<sup>17</sup>

(2. Mojzesova knjiga, 32. pogl.) »7) Tedaj je gospod govoril Mojzesu: »Pojdi, stopi dol! Kajti tvoje ljudstvo, ki si ga izpeljal iz egiptovske dežele, ravna hudobno. 8) Hitro so krenili s pota, ki sem jim ga zapovedal; naredili so si ulito tele, ga molili, mu darovali in rekli: 'To je tvoj bog, Izrael, ki te je izpeljal iz egiptovske dežele!'« 9) Gospod je dalje rekel Mojzesu: »Videl sem to ljudstvo in glej, trdovratno ljudstvo je. 10) In sedaj me pusti, da se vname moj srd zoper nje in jih pokončam; tebe pa napravim v velik narod!« 11) Mojzes pa je prosil Gospoda, svojega Boga, in rekel: »Zakaj se, Gospod, vnema tvoj srd zoper tvoje ljudstvo, ki si ga izpeljal iz egiptovske dežele z veliko močjo in močno roko? ...

... 14) Teda je bilo Gospodu žal zaradi zla, o katerem je govoril, da bi ga storil svojemu ljudstvu. 15) Mojzes se je odpravil nazaj in je šel z gore z obema tablama postave v roki; tabli sta bili popisani na obeh straneh, popisani sta bili spredaj in zadaj. 16) Tabli sta bili božje delo in pisava je bila božja pisava, vrezana v tabli. 17) Ko je Jozue slišal hrup vrečičkega ljudstva, je dejal Mojzesu: »Bojno vpitje je v taboru.« 18) Odgovoril je: »To ni glas ukajočih zaradi zmage, ne glas vpijočih zaradi poraza, glas prepevajočih slišim.« 19) Ko se je približal taboru, je videl tele in ples. Tedaj se je vnel Mojzesov srd in vrgel je tabli iz roke ter jih razbil pod goro. 20) Zgrabil je tele, ki so ga bili naredili, in ga sežgal v ognju in ga zmel v prah, stresel ga v vodo in to dal piti Izraelovim sinovom. ...

... 30) Drugi dan je Mojzes rekel ljudstvu: »Hudo ste se pregrešili; a zdaj pojdem gor h Gospodu; morda sprosimo odpuščanja vašega greha.« 31) Mojzes se je torej vrnil h Gospodu in rekel: »Oh, hudo se je pregrešilo to ljudstvo; naredili so si boga iz zlata. 32) In zdaj, ko bi jim ti odpustil greh! Če pa ne, izbriši mene, prosim, iz knjige, ki si jo pisal!« 33) Tedaj je Gospod rekel Mojzesu: »Kdor je grešil zoper mene, tega bom izbrisal iz svoje knjige. 34) Pojdi zdaj, pelji ljudstvo tja, kamor sem ti rekel! Glej, moj angel pojde pred teboj; a na dan svojega

---

17. [V pričujočem prevodu so citati navedeni po slovenskem prevodu *Svetega pisma: Sveto pismo stare zaveze*. Prvi del. Iz hebrejskega jezika prevedel dr. Matija Slavič. Založil Lavantinski škofijski ordinariat v Mariboru. Imprimatur: Maribor, dne 12. julija 1958. Op. prev.]

obiskanja bom na njih kaznoval njihov greh.« 35) In Gospod je udaril ljudstvo zato, ker so si dali narediti tele, ki ga je naredil Aron.«

Pod vplivom modernih kritik Biblije bi nam bilo nemogoče brati to mesto, ne da bi v njem videli znamenja nerodnega sestavljanja iz več virov poročila. V 8. verzu sam Gospod obvesti Mojzesa, da se je ljudstvo izneverilo in da si je naredilo malika. Mojzes moleduje za grešnike. Pa vendar se v 18. verzu vede do Jozue tako, kot da tega ni vedel, in vzkipi v nenadnem gnevu, ko zagleda prizor malikovanja. V 14. verzu je že dosegel božje odpuščanje za svoje grešno ljudstvo, pa vendar se v 31. verzu ff. ponovno odpravi na goro, da bi izprosil to odpuščanje, poroča Gospodu o neveri ljudstva in prejme zagotovilo odloga kazni. 35. verz se nanaša na božje kaznovanje ljudstva, o katerem ne izvemo nič, medtem ko je med 20. in 30. verzom opisana kazen, ki jo je izvršil sam Mojzes. Znano je, da so historični deli knjige, ki obravnavajo eksodus, prepredeni s še izrazitejšimi neskladnostmi in protislovji.

Za ljudi renesanse takšne kritične naravnosti do biblijskega teksta seveda ni bilo, poročilo so morali pojmovati kot nekaj koherentnega in tedaj se jim je pač zdelo, da upodablajoči umetnosti ne ponuja dobre navezave. Mojzes svetopisemskega teksta je bil že poučen o malikovanju ljudi, postavil se je na stran milosti in odpuščanja, a kljub temu potem podlegel nenadnemu napadu besa, ko je zagledal zlato tele in plešočo množico. Torej ne bi bilo presenetljivo, da se je, ko je hotel upodobiti junakovo reakcijo na boleče presenečenje, umetnik iz notranjih nagibov osamosvojil od teksta Biblije. Takšno odstopanje od besedila Svetega pisma iz manjših nagibov nikakor ni bilo nenavadno ali umetniku nedovoljeno. Slavna Parmigianinova slika v njegovem rodnem mestu nam kaže Mojzesa, kako na vrhu gore sedeč zaluča tabli ob tla, čeravno verz iz Biblije izrecno pravi: Razbil ju je ob vznožju gore. Že upodobitev sedečega Mojzesa nima nobene opore v bibličnem tekstu in zdi se, da imajo prej prav tisti kritiki, ki so domnevali, da se Michelangelov kip ni nameraval držati nobenega določenega trenutka iz junakovega življenja.

Pomembnejša kot nezvestoba svetemu tekstu je bržkone sprememba, ki jo je po naši razlagi opravil Michelangelo z Mojzesovim značajem. Mož Mojzes je bil po pričevanju tradicije nagle jeze in podvržen izbruhom strasti. V nekem takšnem napadu svete jeze je ubil Egipčana, ki je trpinčil Izraelca, in moral zaradi tega bežati iz dežele v puščavo. V podobnem izbruhu afektov je raztreščil obe tabli, ki ju je spisal sam Bog. Ko tradicija poroča o takšnih značajskih potezah, je najbrž nepristranska in ohranja vtis velike osebnosti, ki je nekoč živela. A Michelangelo je na papežev nagrobnik posadil nekega drugega



Mojzesa, ki prekaša tega historičnega ali tradicionalnega Mojzesa. Predelal je motiv razbitih tabel postave in ni dopustil, da jih Mojzes v gnevu razbije, temveč je ta gnev z grožnjo, da bi se tabli mogli razbiti, pomiril ali ga vsaj zadržal na poti k dejanju. S tem je Mojzesovi figuri dodal nekaj novega, nadčloveškega, mogočna telesna gmota in muskulatura te podobe, ki jo kar razganja od moči, je postala zgolj telesno izrazno sredstvo za skrajni psihični napor, ki ga je nek človek zmožen, za premagovanje lastne strasti v prid in po naročilu nekega poslanstva, ki se mu je posvetil.

Tu lahko razlago Michelangelovega kipa končamo. Lahko bi načeli še vprašanje, kateri nagibi so vodili umetnika, ko je namenil Mojzesa, in sicer nekega tako spremenjenega Mojzesa, za nagrobnik papeža Julija II. Z mnogih strani je bilo soglasno opozorjeno na to, da bi te nagibe morali iskati v papeževem značaju in v umetnikovem razmerju do njega. Julij II. je bil Michelangelu soroden v tem, da si je prizadeval udejaniti Veliko in Mogočno, predvsem velikost dimenzije. Bil je mož dejanj, njegov cilj je bil določen, stremel je po zedinjenju Italije pod papeškim gospostvom. Kar bo uspelo šele več stoletij kasneje s sodelovanjem drugih sil, je želel doseči sam, posameznik v kratkem razmiku časa in oblasti, ki mu je bila dana, nestrpno, z nasilnimi sredstvi. Michelangela je cenil kot sebi enakega, toda pogosto je puščal, da je trpel zaradi njegove nagle jeze in njegove brezobzirnosti. Umetnik se je zavedal podobne silovitosti stremljenja v sebi in zmogel kot globokoumen mislec zaslutiti brezuspešnost, na katero sta bila oba obsojena. Tako je svojega Mojzesa postavil na papežev spomenik, ne brez očitka pokojniku in kot svarilo samemu sebi, dvigajoč se s to kritiko nad lastno naravo.

#### IV

Leta 1863 je nek Anglež, W. Watkiss Lloyd, posvetil Michelangelovemu Mojzesu drobno knjižico. Ko se mi je posrečilo, da sem ta spis s 46 stranmi dobil v roke, sem njegovo vsebino vzel na znanje z mešanimi občutki. To je bila priložnost, da na lastni koži zopet izkusim, kakšni nevedni infantilni motivi običajno sodelujejo pri našem delu v služenju neki veliki reči. Obžaloval sem, da je Lloyd tako veliko anticipiral, kar mi je bilo dragoceno kot rezultat mojih lastnih prizadevanj, in šele na drugi instanci sem se mogel veseliti te nepričakovane potrditve. Na neki odločilni točki pa se najini poti vendarle ločita.

Lloyd je najprej opazil, da so običajna opisovanja figure nepravilna, da Mojzes ni na tem, da bi se dvignil,<sup>18</sup> da desna roka ne sega v brado, da samo še njen kazalec počiva na bradi.<sup>19</sup> Uvidel je tudi, kar je mnogo pomembneje, da lahko upodobljeno držo pojasnimo zgolj s sklicevanjem na nek prejšnji trenutek, ki ni upodobljen, in da naj bi poteg levih pramenov brade na desno nakazoval, da sta bili desna roka in leva polovica brade poprej v tesnejšem, naravno posredovanem odnosu. Toda ubere neko drugo pot, da bi ponovno vzpostavil to nujno ugotovljeno bližino; po njegovem naj bi roka ne šinila v brado, temveč naj bi bila brada ob roki. Lloyd pojasnjuje, da si moramo predstavljati, da je bila »glava kipa trenutek pred nenadno motnjo popolnoma obrnjena na desno nad roko, ki je takrat, kot sedaj, držala tabli postave.« Pritisk (tabel) na dlan povzroči, da se prsti le-te, pod navzdol valujočimi kodri, naravno odprejo, in da ima nenaden obrat glave na drugo stran za posledico, da je bil del lasnih pramenov za hip zadržan s strani negibne roke in da je izoblikoval tisto girlando brade, ki naj bi jo razumeli kot sled poti (»wake«).

Drugo možnost nekega prejšnjega približevanja desne roke in leve polovice brade je Lloyd opustil po premisleku, ki dokazuje, kako za malo je zgrešil našo razlago. Celo v skrajnem razburjenju ni mogoče, da bi lahko prerok roko iztegnil tako, da bi svojo brado tako povlekel na stran. V tem primeru bi postal položaj prstov nekaj povsem drugega, in vrhu tega bi morali tabli, ki ju je zadržal zgolj pritisk desne roke, zaradi tega giba pasti, razen če liku, da bi tabli tudi potem še zadržal, pripišemo nek zelo neroden gib, katerega predstava pravzaprav vsebuje naspoštljivost (*»Unless clutched by a gesture so awkward, that to imagine it is profanation.«*)

Zlahka je videti, v čem leži avtorjev spregled. Nenavadnosti brade je pravilno razložil kot znak nekega preteklega giba, toda potem pozabil aplicirati isti sklep na nič manj prisiljene posameznosti v položaju tabel. Uporabil je samo znake brade, ne pa tudi znake tabel, katerih položaj jemlje kot prvoten. Tako si zapre pot k pojmovanju, sorodno našemu, ki je prišlo, z upoštevanjem določenih neopaznih detajlov, do presenetljive razlage celotne figure in njenih namenov.

Toda, kaj pa, če se oba nahajava na napačni poti? Kaj če sva resno in pomenljivo vzela posameznosti, ki so bile umetniku nepomembne, ki jih je

---

18. *But he is not rising or preparing to rise; the bust is fully upright, not thrown forward for the alteration of balance preparatory for such a movement...* (str. 10).

19. *Such a description is altogether erroneous: the fillets of the beard are detained by the right hand, but they are not held, nor grasped, enclosed or taken hold of. They are even detained but momentarily – momentarily engaged, they are on the point of being free for disengagement* (str. 11).

ustvaril ravno tako, kot jih je, čisto poljubno ali iz določenih formalnih povodov, ne da bi vanje položil kaj skrivnostnega? Kaj če zapademo usodi tolikih interpretov, ki so verjeli, da razločno vidijo, česa umetnik ni želel – niti zavedno niti nezavedno – ustvariti? O tem ne morem razsoditi. Ne vem povedati, ali je mogoče umetniku, kot je Michelangelo, v čigar delih se bori za izraz toliko miselnih vsebin, pripisati takšno naivno nedoločenost, in ali je ravno ta sprejemljiva za v oči bijoče in nenavadne poteze Mojzesovega kipa. Končno bi smeli še, z vso skromnostjo, dodati, da si krivdo za to negotovost umetnik deli z interpreti. Michelangelo je dokaj pogosto v svojem ustvarjanju zadel ob skrajne meje tistega, kar lahko umetnost izrazi; nemara se mu pri Mojzesu tudi ni popolnoma posrečilo, če je bil to njegov namen, omogočiti, da uganemo vihar silovitega razburjenja iz znakov, ki so po njegovem preteku preostali v miru.



## DODATEK K DELU O MICHELANGELOVEM MOJZESU

(1927)

Več let po izidu mojega dela o Michelangelovem Mojzesu, ki je bilo natisnjeno leta 1914 v reviji *Imago* – brez omembe mojega imena –, mi je prišla v roke, zahvaljujoč prijaznosti E. Jonesa, številka *Burlington Magazine for Connoisseurs* (Št. CCXVII, zv. XXXVIII., april 1921), s katero se je moje zanimanje moralo znova obrniti k predlagani razlagi kipa. V tej številki [str. 157–66] se nahaja kratek članek H. P. Mitchella o dveh bronastih kipih iz dvanajstega stoletja, dandanes v Ashmolean Museumu v Oxfordu, ki ju pripisujejo nekemu odličnemu umetniku tistega časa, Nikolaju Verdunskemu. V Tournayu, Arrasu in Klosterneuburgu pri Dunaju hranijo še druga dela tega moža; za njegovo mojstrovino velja Skrinja svetih treh kraljev v Kölnu.

Eden od obeh kipov, ki jih je Mitchell ocenjeval, pa je brez vsakega dvoma Mojzes (okrog 23 centimetrov visok), zaznamovan z dodanima mu tablama postave. Tudi ta Mojzes je upodobljen sede, ogrnjen z nagubanim ogrinjalom, njegov obraz kaže strastno razgiban, morda zaskrbljen izraz in njegova desna roka objema dolgo koničasto brado, katere pramene stiska med dlanjo in palcem kot v primežu, izpelje torej isti gib, ki sem ga domneval v figuri št. 2 moje razprave kot predstopnjo tistega položaja, v katerem sedaj vidimo okamenelga Michelangelovega Mojzesa.

Pogled na priloženo sliko<sup>20</sup> dopušča, da se razpozna poglobitveni razloček med obema več kot tri stoletja ločenima upodobitvama. Mojzes lotarinškega umetnika drži tabli s svojo levo roko pri njenem zgornjem robu in ju opira na svoje koleno; če bi tabli prenesli na drugo stran in ju zaupali desni pazduhi, bi tako vzpostavili izhodiščno situacijo za Michelangelovega Mojzesa. Če je moje pojmovanje v–brado–segajoče geste dopustno, nam tako Mojzes iz leta 1180 prikazuje trenutek viharja strasti, kip v S. Pietro in Vincoli pa mir po viharju.

Prepričan sem, da je tu sporočena najdba podkrepila verjetnost razlage, ki sem jo poskušal v svojem delu iz leta 1914. Morda je kakemu poznavalcu

20. [V tej izdaji na str. 138.]

umetnosti možno, da časovni prepad med Mojzesom Nikolaja Verdunskega in Mojzesom mojstra italijanske renesanse zapolni z dokazom tipov Mojzesa iz vmesnega časa.

Prevedla Dragana Kršić

Hubert Damisch

## VARUH INTERPRETACIJE\*

»Yet must not we put the strong law on him:  
he's lov'd of the distracted multitude,  
Who like not in their judgement, but their eyes;«

A z njim ne smem po strogem zakonu:  
priljubljen je pri množici brezglavi,  
ki ljubi na oko, ne po razsodku:

Shakespeare, *Hamlet*, IV, 3.  
Prevod Otona Župančiča.

### IME: NASLOV

V *Psihopatologiji vsakdanjega življenja* predlaga Freud, naj pri raziskovanju sloga nekega avtorja uporabimo načelo eksplikacije, ki omogoča, da pridemo do vzrokov posameznega lapsusa:<sup>1</sup> analiza se ne bi toliko nanašala na izrecni tekst, pač pa bi bolj prodirala v njegove robove in med vrstice, pripravljena, da s simptomskim branjem izkoristi vsako vrzel ali nepravilnost, vsako nenavadno potezo, v kateri bi lahko prestregla individuum. Stavek zazveni prav nepričakovano, če ga približamo odlomku iz eseja o Michelangelovem *Mojzesu*, kjer je omenjena metoda za določanje avtorstva (metoda atribucije), ki jo je svoj čas izdelal eden najslavnejših izvedencev za italijansko slikarstvo, »poznavalec«, ki se je odlikoval po tem, da je opredeljeval ali, bolje rečeno, karakteriziral individualni slog po navidezno nepomembnih potezah: »Dolgo preden sem mogel slišati za psihoanalizo, sem zvedel, da je neki ruski poznavalec umetnosti,

\* Besedilo ponatiskujemo iz: *Problemi*, št. 98-99, febr.-marec 1971, letnik VIII. Prevedeno po: *Tel Quel*, št. 44, zima 1970, in št. 45, pomlad 1971.

1. Sigmund Freud, *Zur Psychopatologie des Alltagsleben, Gesammelte Werke*, I. del, str. 112.

Ivan Lermolieff, ki je svoje prve spise objavil v nemščini med letoma 1874 in 1876, povzročil revolucijo v evropskih muzejih, ko je na novo določil avtorje številnim slikam, poučeval, kako zanesljivo ločiti kopije od izvornikov, in z deli, ki jih je tako osvobodil prvotnih oznak, rekonstruiral nove individualnosti umetnikov. To je dosegel tako, da je izključil učinek celote in glavnih potez slike ter izluščil značilne pomene podrejenih podrobnosti, malenkosti, kakršne so izoblikovanost nohtov, ušesnih mečic, avreol in drugih neopaženih stvari, ki jih kopist zanemari, ki pa jih vsak umetnik obdeluje na svoj način, po katerem se razlikuje od vsakega drugega. Pozneje sem z velikim zanimanjem zvedel, da se je pod tem ruskim psevdonimom skrival neki italijanski zdravnik z imenom Morelli. Umrl je leta 1891 kot senator italijanskega kraljestva. Mislim, da je njegova metoda zelo sorodna tehniki zdravniške psihoanalize. Tudi ta ima navado, da iz zanemarjenih ali neopaženih potez, iz zavržkov (*the refuse*: angleško v tekstu)<sup>2</sup> ugiba skrivne ali skrite stvari.«<sup>3</sup>

Na več načinov skrivnosten tekst, skrivnosten v sami svoji prosojnosti (in res nas lahko samo osupi, kako je znal Freud v nekaj vrsticah povzeti poznavalčevo metodo in tako dosledno pa natančno opredeliti, *okarakterizirati* podjetje, za katero je lahko opazil, da del njegove zanimivosti, če ne kar pomena, izvira iz lingvistične in obenem anagramatične krinke, za katero se je zatekel Morelli). Kolikšno pomembnost naj pripišemo primerjavi, ki nam jo predlaga, primerjavi med tako rekoč kliničnim postopkom za določanje avtorstva, ki ga je izdelal italijanski zdravnik (*Arzt*), in tehniko same psihoanalize, ki jo za simetrijo označuje kot zdravniško (*die Technik der ärztlichen Psychoanalyse*)? In če gre za sorodstvo, za bližnje sorodstvo (*nahe verwandt*), kako naj ga razumemo in na kakšne posledice lahko sklepamo v polju, v katero se očitno vpisuje spis o *Mojzesu*, v polju analize in interpretacije umetnin? A še prej – *kdo* tu govori, *kdo* piše in od kod, s kakšno *pravico*,<sup>4</sup> v kakšnem *imenu*? Kdo je torej tisti, ki je, dolgo preden je mogel slišati za psihoanalizo (*Lange bevor ich etwas von der Psychoanalyse hören konnte*), zvedel za pretres, ki so ga v evropskih muzejih povzročila Morellijeva dela? In zakaj je Freud po poznavalčevem zgledu in kakor bi hotel podvojiti analogijo s tem, da zbriše svoje ime in svoj zdravniški stan (na drugem mestu se avtor teksta ne predstavlja kot poklicni psihoanalitik, temveč kot navadni ljubitelj, ki je rad na tekočem s

2. V francoskem besedilu prevaja pisec *the refuse* z *le rebut*. Op. prev.

3. Id., *Der Moses des Michelangelo*, *Gesammelte Werke*, X, str. 185. Pisec navaja (po svoje prirejen) francoski prevod iz *Essais de psychanalyse appliquée*, Pariz 1952, str. 23-24.

4. V izvorniku: *à quel titre*. Op. prev.



strokovno literaturo), zakaj je torej Freud sklenil, da si nadene krinko in da zmeša sledove okoli teksta in pomnoži slepe vhode v njegovo notranjost?

Lahko si mislimo, da Morelli ni hotel podpisati svojih del z imenom, ki mu ne bi podeljevalo nikakršne pravice ali avtoritete, pač pa bi, prav narobe, izdajalo ljubitelja; ne glede na to, da v kontekstu kulture, ki vidi v umetniku očeta njegovih umetnin, vsak napad na red poimenovanja postane pravo pohujšanje, brž ko razkrije hkrati arbitrarno in represivno gonilo sistema, ki je vesekoz sistem *avtoritete*. Pri stvarih v zvezi z očetovstvom to, da nekaj nosi očetovo ime, še ne daje naslova: a prepoznava (-pripoznava) nujno poteka prek dodelitve lastnega imena. Kaj je z našo kulturo, je spraševal Morelli, kaj velja ta toliko opevana kultura, če gremo lahko brez izrecnega napotka (določitve avtorstva, shranjene v katalogu) mimo ene najpopolnejših stvaritev renesanse (dresdenska Speča Venera), ne da bi postali pozorni nanjo, ne da bi jo sploh opazili?<sup>5</sup> Pri-pomniti je mogoče, da je bil sam poznavalec še žrtev sistema, ki analizo umetniških produktov meša z iskanjem očetovstva, saj proti usodi, ki je je bila deležna slika, tisti čas označena kot Sassoferratova kopija, ni našel drugega sredstva, kakor da ji je pripel ime, ki se odlikuje med vsemi, Giorgionejevo ime: kot bi umetnina navsezadnje ne imela druge pravice, da nas zadrži, kakor zgolj ime, ki ji ga lahko nalepimo. A prav tu se pokaže, da je ta metoda zares neprimerna (im-pertinentna), celo svetoskrunska. Morelli je predvideval, da bo *argument z nohtom* (ki omogoča, da o avtorstvu odločamo na podlagi oblike, po tem, kako je odrezan noht, ki ga ima ta metoda za karakterističen znak – *ein charakteristisches Zeichen* – velikega slikarja) zbudil pri bralcih največji odpor:<sup>6</sup> in zares, le kako naj priznamo, da se posameznik – ki mora vsako njegovo pomembno delo nositi njegov pečat – razodeva kot pro-kreator zgolj po tako drobnih in malo hotenih potezah, tam, kjer se njegova roka izdaja nehote, z lapsusom, spodrsljajem, če tega ne pripišemo učinku neke *mimesis*, ki to roko sili, da se sama reprezentativno razkriva?<sup>7</sup>

---

5. Giovanni Morelli, *Kunstkritische Studien über italienische Malerei, Die Galerien zu München und Dresden*, Leipzig 1891, str. 288.

6. Id., *Die Galerien Borghese und Doria Pamphili in Rom*, Leipzig 1890, str. 46-47.

7. »Slikar, čigar roke so robate, slika podobne na svojih slikah – in tako je z vsakim udom, razen če ga dolgotrajen uk ne izuri. Skrbno si torej oglej, o slikar, kateri tvoj del je najbolj brezoblično, in trudi se, da ga z učenjem omikaš. Bodi zverinski, take bodo tudi tvoje osebe, in podobno se bo vsaka dobra ali slaba lastnost, ki jo nosiš v sebi, deloma razodevala v tvojih ljudeh.« Leonardo da Vinci, ms. A, Institut de France, fol. 23r., cf. *Les Carnets de L.*, Pariz 1942, II, str. 233.

A Freud? Zakaj je hotel, da »Mojzes« izide v februarški številki letnika 1914 revije *Imago* brez piščevega imena in s pripombo, po kateri »uredništvo ni zavrnilo tega članka, ki ne sodi v njegov program, če smo natančni, saj je pisec, ki nam je poznan, blizu analitskim krogom in je njegov način mišljenja nekoliko analogen psihoanalitičnim metodam«?

Ernest Jones poroča, kako malo je bilo Freudu do tega, da bi objavil delo, katerega projekt je bil star že več kakor deset let, in kako so ugovarjali Jones sam, Abraham in Ferenczi (pri katerem naj bi šel Freud tako daleč, da je ob tej priložnosti izmenjal z njim nekaj jedkih besed), ko ga ni hotel podpisati, potem ko se je odločil, da ga objavi. Isti Jones meni, da so kaj malo prepričljivi razlogi, ki jih je takrat navedel Freud, da bi opravičil svojo odločitev: »Zakaj bi delal Mojzesu krivico in mu lepil svoje ime? To je zgolj šala, ki pa nemara ni slaba.«<sup>8</sup> In še: »'Mojzes' je anonimen, deloma za šalo, deloma pa, ker me je sram zaradi njegovega očitnega diletantizma, ki se mu je sicer v delih za *Imago* težko izogniti; nazadnje zato, ker še bolj kakor po navadi dvomim o dognanjih in ker sem ga objavil le, ker me je sililo uredništvo (Rank in Sachs).«<sup>9</sup> 1. Šala (ki pa nemara ni slaba); 2. ljubiteljstvo (ki mu ga je težko oprostiti, ki pa je očitno povezano s samim programom revije); 3. dvomi o utemeljenosti interpretacije: ali te tri poteze zadostujejo, da si razložimo dvoumni odnos, ki ga je Freud pokazal do spisa, katerega očetovstvo se je odločil prevzeti šele leta 1924 ob izdaji zbranih del – in ki ima v celoti freudovskega teksta taktičen, če ne strateški položaj, je v kompleksni igri manj pomemben element, ki pa ima nemara sam vrednost simptoma in zahteva, da ga kot takega dešifriramo, interpretiramo?<sup>10</sup>

Če spis o »Mojzesu« primerjamo z drugimi poskusi aplikacije (toda ali gre tu res za »aplikacijo«?) psihoanalitičnih načel in metod pri interpretaciji umetniških produktov, in še posebej z »Leonardom«, objavljenim v isti reviji štiri leta poprej, se nam lahko zazdi – ta »neanalitski otrok« – nenavadno plašen, kar bled; in prav gotovo avtorja ni zadržal strah pred pohujšanjem, da ga ni

8. Freud, Pismo Ernestu Jonesu, 16. januar 1914. Navedeno v: Ernest Jones, *Freudovo življenje in delo*, franc. prevod, II, str. 389.

9. Id., Pismo Karlu Abrahamu, 6. april 1914. *Dopisovanje med Freudom in Abrahamom*, franc. prevod, Pariz 1969, str. 175.

10. Da moramo postaviti vprašanje na ravni očetovstva, daje razumeti sam Freud v pismu italijanskemu prevajalcu svojih del: »Moje občutje do tega dela je precej podobno tistemu, ki ga zbujata otrok iz ljubezni. Tiste tri tedne v septembru 1913 sem se vsak dan sam mudil v cerkvi pred kipom; proučeval sem ga, meril, risal, vse dokler nisem dojel pomena, ki sem ga poskušal – a anonimno – izraziti v spisu. Šele precej pozneje sem posvojil tega neanalitskega otroka.« (Edoardu Weissu, 12. april 1933, navaja Jones, *op. cit.*, str. 390.)

podpisal. Tradicionalno interpretacijo, za katero pravi Panofsky, da se je verjetno rodila konec obdobja baroka, v času, ko so se zanimali predvsem za dramatični (spektakularni) vidik likovnih del,<sup>11</sup> in po kateri naj bi Michelangelo predstavil Mojzesa tako, kot bi se sam držal v trenutku, ko bi se vrnil s Sinaja in bi se, ves srdit ob pogledu na ljudstvo, ki pleše okoli zlatega teleta, dvignil, da zdrobi tabli postave, – to interpretacijo naj bi po Freudu zamenjali z drugo, na videz v protislovju s svetopisemskim tekstom, ki pa naj bi, kakor trdi, omogočila, da pojasnimo nekatere neprimerne, če ne težko razložljive poteze, ki jih mora poudariti pozoren opis kipa: razmršeno prerokovo brado, desno roko, ki se umika nazaj, usodo tabel, ki sta obrnjeni narobe – vse te podrobnosti vabijo, če jih pravilno analiziramo in vstavimo v kontinuiteto iste označevalne verige, k novi rešitvi: »Náš Mojzes se ne bo pognal in treščil tabel daleč proč. V njem ne vidimo začetka nasilnega dejanja, temveč ostanke čustva, ki ugaša. V napadu jeze je hotel planiti, se maščevati, pozabiti na tabli, a premagal je skušnjavo, potlačil je bes in obsedel takole v bolečini, pomešani s prezirom. Prav tako ne bo zavrget tabel in ju zdrobil ob skali, saj je zaradi njiju obvladal svoj srd; le da bi ju rešil, je premagal svoj strastni zanos. Dokler se je prepuščal gnevu, je moral pozabiti na tabli, odtegnil je roko, ki ju je držala. Zdrsni sta, nevarno je bilo, da se zdrobita. Ob tem se je streznil. Pomislil je na svoje poslanstvo in zaradi njega se je odrekel temu, da bi zadostil svoji strasti. Urno je segel in rešil tabli, preden sta mogli pasti. Obstal je v tej pričakujoči drži in tako ga je Michelangelo upodobil kot varuha grobnice.«<sup>12</sup>

V tej interpretaciji spet ni nič pohujšljivega. In če pri Hamletu psihoanalitik meni, da je odkril globlji vir (*die weitere Quelle*) vpliva, s katerim deluje na občinstvo tragedija, ki za njen ugled ne bi mogli reči, da temelji samo na miselnem vtisu in jezikovnem blesku (*auf dem Eindruck der Gedanken und dem Glanz der Sprache*, G. W., X, str. 174), nas sklep spisa o »Mojzesu« oddaljuje od mračnih in vznemirljivih pokrajin, v katerih na splošno poteka analiza. Kaj naj bi si, daleč od tega, da bi hotel razodeti nezavedna gibala umetnostne produkcije, avtor – ki ga bomo odslej pisali [Freud], da nam ne bi bilo treba ves čas opozarjati na anonimnost, v okrilju katere je sklenil delovati – tu želel drugega, kot da dožene umetnikov namen, ga prevede v besede, kot mora biti mogoče prevesti tudi vsako drugo manifestacijo psihičnega življenja

11. Erwin Panofsky, »Le mouvement néo-platonicien et Michel-Ange«; v: *Essais d'Iconologie*, Pariz 1967, str. 277.

12. Freud, *Essais*, str. 31-32.

(*Warum soll die Absicht des Künstlers nicht angebbbar und in Worte zu fassen sein wie irgend eine andere Tatsache des seelischen Lebens?* *ibid.*, str. 173)? In glede motivov, ki naj bi gnali Michelangela, da Mojzesa iz zgodovine in izročila nadomesti z drugim Mojzesom, ki prvega »prekaša« (einem anderen Moses..., welcher dem historischen oder traditionellen Moses überlegen ist, str. 198): v teh motivih naj bi ne bilo ničesar, česar ne bi bilo mogoče priznati, spadali naj bi na področje najbolj vzvišene moraličnosti: kaj ni umetnik v to figuro položil »nekaj novega, nadčloveškega« (etwas Neues, Übermenschliches), saj sta njena silna gmota in bujno mišičevje »le materialno izrazno sredstvo, ki naj izpove najhujši psihični napor, kar ga človek zmore: premagati svojo strast v imenu poslanstva, ki se mu je posvetil« (die höchste psychische Leistung, die einem Menschen möglich ist, für das Niederringen der eigenen Leidenschaft zugunsten und im Auftrage einer Bestimmung, der man sich geweiht hat)?

In vendar to ravnanje – iz istega razloga kakor poznavalčevo – z vidika metode kaže neko zvezo z metodo psihoanalize: tu kakor tam izhaja interpretacija iz zavržka opazovanja, iz podrobnosti, ki jim izvedenci niso znali ali niso hoteli pripisati pomena (Wölfflin: »Nikoli ne bomo prišli do tega, da bi se zanimali za motiv roke, ki grabi po bradi.«<sup>13</sup>) A namen, ki mu ustreza, ni analitikov, pa tudi strokovnjakov ni. Že vnaprej smo opozorjeni, da pisec ni poznavalec umetnosti, temveč njen ljubitelj (*Ich schicke voraus, daß ich kein Kunstkenner bin, sondern Laie*, str. 172), in ta nam pove, da se le drugotno zanima za formalne in tehnične posebnosti (*die formalen und technischen Eigenschaften*), da ne razume številnih umetnostnih sredstev in učinkov (*Für viele Mittel und manche Wirkungen der Kunst fehlt mir eigentlich das richtige Verständnis*), in zato prosi, da bi bil deležen bralčeve prizanesljivosti. Pa vendar si ta ljubitelj – ljubitelj v psihoanalizi, ljubitelj v umetnosti – lasti pravico, da se izrazi: izredna moč, s katero nanj učinkujejo umetnine (med vrsticami: marsikdo se ukvarja z umetnostnimi produkti, si prizadeva okoli njih, ne da bi ga resnično prizadeli), in še posebej tiste, ki se upirajo analizi, katere razumevanje slabo prežema gibala. Da lahko prepnemo to produkcijo z nekim lastnim imenom, nas prav nič ne pouči o učinku, ki ga proizvaja; in res, poznavalci ne povedo ničesar, kar bi razvozlalo to uganko: eno je razkriti karakteristični pomen umetnine (ki se reši z določitvijo avtorstva – atribucijo);

---

13. Heinrich Wölfflin, *L'art classique*, franc. prevod, Pariz 1911, str. 92-93. Ta lepi primer denegacije (franc.: dénégation; nem.: Verneinung – op. prev.) stoji na koncu analize Mojzesove drže, za katero je W. sodil, da prevaja »skrajno napetost pred izbruhom jeze«.

drugo pa je, poznavajoč avtorja, interpretirati jo in najprej določiti, kaj *predstavlja*. In zakaj Michelangelov Mojzes ostaja skrivnosten, čeprav nihče ne dvomi, da je figura Mojzesova podoba in da je kip izklesala Michelangelova roka? Mar ne zato, ker poimenovanje še ne reši uganke, še ne pojasni njenega učinka, ker je potreben *naslov*, ki pa ne bo zgolj znamka ali kvalifikacija: *napis*, primeren za navodilo, za kazalo, za prepregališče (Littre: *Titre*, lovski izraz: kraj, prepregališče, kamor postavijo pse, da poženejo divjad, ko pribeži, v določeno smer) in postavljen na *poimenovano* mesto na izhodišču vsakega branja?

## BRANJE : OPIS : DEFINICIJA

Da je treba vprašanje postaviti v perspektivi branja in ga zato povezati s pisanjem, nam daje razumeti sam [Freud] (vsaj v izvirnem besedilu, saj francoski prevod, ki nam je za zdaj na voljo, izvaja sistematično cenzuro, ki se tu kaže v tem, da besedo »branje« nadomešča z besedo »interpretacija«): »*Hat der Meister wirklich so undeutliche oder zweideutige Schrift in den Stein geschrieben, daß so verschiedenartige Lesungen möglich wurden?*« (str. 177) »Mar je mojster res zapisal v kamen tako nerazločne ali dvoumne črke (dobesedno: je zapisal v kamen s tako nerazločno ali dvoumno pisavo), da so možna tako raznovrstna branja?« In res, kako naj se sprijaznimo s tem, da se lahko opisi istega predmeta, branja, prirejena istemu tekstu, toliko razhajajo, da naj bi za ene Mojzesova figura prevajala najsilnejše in že kar surovo čustvo tam, kjer vidijo drugi v njej izraz ponosne preproščine, sled vladarske plemenitosti, malone božanske spokojnosti? Kako je s takim predmetom, kako je s samim načrtom, da ga opišemo? Kako je s tekstom, s pisavo, ki jo lahko vsakdo bere in interpretira po svoje, in kako je s samim načrtom branja, ki se očitno samo vpisuje v polje poprejšnje interpretacije, približno tako, kot so prvi poskusi, da bi razbrali egiptovsko pisavo – kakor vidimo pri začetniku sodobne egiptologije, očetu Athanasu Kircherju – izhajali iz figurativne koncepcije hieroglifov, ki je dopuščala, da obnovijo označenec napisa, še preden so proizvedli njegov tekst in njegovo označevalno artikulacijo, kar je storil Champollion? (In še: kako opredeliti tekst spisa o Mojzesu v njegovem odnosu do predmeta, do teksta, ki ga opisuje, ki ga interpretira, ki se nanj nanaša? Kako je s [Freudovo] pisavo v tem anonimnem pisu, kolikor se nanaša na Michelangelovo pisavo v kamnu?)

## Brati : opisati : definirati

DESCRIPTION (cf. Littré, Robert), lat. *Descriptio*: 1. Diskurz, s katerim opisujemo, orisujemo. *De-scribere : de-pingere*. (Dépeindre: predstaviti z diskurzom zadosti živo, da to lahko primerjamo s slikanjem (Littré). *Dé-crيره*: v XVII. stoletju uporabljajo v pomenu *prepisati*. »Oprostite mi *prečrtavanje* (podčrtal pisec članka), ki so ga polna moja pisma; bilo bi mi v veliko nadlego, če bi jih moral prepisovati.« Boileau, Pismo Brossettu, 10. nov. 1699.)

2. Retorični in književni izraz. Govorni okras, ko z najprijetnejšimi barvami rišemo tisto, za kar mislimo, da je bralcu prijetno. »Drugi ... obtežuje svoje opise, na dolgo razpreda podrobnosti.« La Bruyère.

3. Logični izraz: nepopolna definicija. *De-scribere : de-finire*. So nekatere stvari, ki jih ni lahko definirati, zadovoljujemo se z opisom (Littré). Koncept *definiramo*, objekt *opišemo* (Robert).

4. Praktični izraz: seznam (deskripcija – popis kakšne dežele, pohištva), pregled *naslovov*.

5. Geometrični izraz: opisovanje, načrtovanje črte, ploskve. Opis orbite.

Trije navedki iz Littréja: »Pri opisu slike označim najprej snov (sujet), preidem h glavni osebi,« Diderot, *Pensées sur la peinture*. »Prava sreča se ne opisuje; čuti se, in čuti se toliko bolj, kolikor manj jo lahko opišemo,« J.-J. Rousseau, *Conf.*, VI. »Slika, ki jo opisujem, ni vselej dobra slika; tista, ki je ne opišem, je zagotovo slaba,« Diderot, *Salon de 1767*.

In še tale (zaradi nepredvidljivega omenjanja Mojzesovega imena): »Ves duh pisca je v tem, da dobro opisuje in dobro riše. *Mojzes* (podčrtal pisec članka), Homer, Platon, Vergil, Horac se dvigajo nad druge pisce le po svojih izrazih in podobah,« La Bruyère.

Ko hoče [Freud] interpretirati Mojzesa, definirati njegov koncept, ubesediti (*in Worte zu fassen*) umetnikov namen (*Absicht*), nariše, da bi podprl svoj opis, vrsto risb, katerih ena restituira (re-producira) kip, kakor ga vidimo (*gibt die Statue wieder, wie wie sehen*, str. 192), medtem ko drugi dve predstavljata (*stellen dar*) poprejšnje trenutke, kakor jih domneva interpretacija (1. prvotna spokojnost; 2. trenutek največje napetosti, naraščajoči zanos, roka spušča tabli, ki že drsita). Pomembno pa je [s Freudom] ugotoviti, da se številni opisi, ki so jih predlagali o Mojzesu, nanašajo manj na končno stanje (tisto, ki je pred nami), kot se zdi, da ustrezajo obema pripravljavnima trenutkoma: kot bi avtorji teh opisov prezrli vidno podobo (*Gesichtsbild*) kipa in se nevede (*unwissentlich*)

lotili analize motivov za ta gib in bi jih analiza pripeljala do istih sklepov, do katerih je prišel [Freud], vendar bolj zavestno in izrecno (*bewusster und ausdrücklicher*); kot bi bilo – če se izrazimo po Boileaujevo – v tekstu (?), ki ga moramo spoznati, nekaj *prečrtano*, kar bi lahko le stežka prepisali (opisali). Pripomba: po [Freudovi] interpretaciji je jezni gib, ki bi se mu bil Mojzes malone prepustil, glede na poslanstvo, ki se mu je bil posvetil, res kakor lapsus, ki ga še isti hip zatre, ki pa bo, prečrtan, ostal za zmerom zapisan v kamnu.)

Tolikšna je pretkanost umetnosti, da je Mojzesova figura, figura tistega, ki je trl malike, sama dobila vrednost malika, ki zbuja navdušenje v tistih, ki jih slepi, nema sfiga, ki je ne znamo ogovoriti, ki pogleda nanjo ne moremo prenesti.<sup>14</sup> Spis o Mojzesu izhaja iz paradoksa, da nekatere »najbolj vzvišene stvaritve umetnosti« ostanejo razumevanju nedostopne: občudujemo jih, čutimo, da nas imajo v oblasti, vendar ne bi mogli povedati, kaj predstavljajo. (*Man bewundert sie, man fühlt sich von ihnen bezwungen, aber man weiß nicht zu sagen, was sie vorstellen*, str. 173). A prav s tem, pravi pisec – ko hkrati priznava, da umetnostni produkti delujejo nanj z izredno močjo –, se ne more sprijazniti: umetnina sama mora omogočiti analizo (*Das Werk selbst muß doch diese Analyse ermöglichen*), če je izraz umetnikovih namenov in čustev, ki deluje na nas (*Der auf uns wirksame Ausdruck der Absichten und Regungen des Künstlers.*). Toda če hočemo uganiti ta namen, moramo najprej odkriti pomen in vsebino tistega, kar umetnina predstavlja, in biti zmožni, da to tudi interpretiramo (*Und um diese Absicht zu erraten, muß ich doch vorerst den Sinn und Inhalt des im Kunstwerk Dargestellten herausfinden, also es deuten können*). Možno je celo, da umetnina, koncipirana na ta način, (*repräsentativno delo v vseh pomenih tega izraza*), *potrebuje* interpretacijo (*Es ist also möglich, daß ein solches Kunstwerk der Deutung bedarf*) in da ne moremo ugotoviti vzrokov na njen učinek, vse dokler nismo interpretacije dognali do konca (*nach Vollziehung derselben*), ne da bi mogla analiza – [Freud] to še posebej poudarja – ta vtis kakorkoli zmanjšati. (Pripomba: če je Valéry iz več razlogov videti kot tisti esteta, na čigar obstoj namiguje avtor spisa in ki naj bi videl v zmedenosti duha – vsaj skrivni –, v presenečenju bistveni sestavini učinkovanja umetnine, si moramo v tej zvezi zapomniti pri njem, da moč teh učinkov lahko narašča zato, ker umetnina vabi k analizi, interpretaciji, le da bi

14. »Kolikokrat sem se povzpel po strmem stopnišču, ki z neprijetnega Corso Cavour vodi na samotni trg, kjer stoji zapuščena cerkev! Vselej sem poskušal vzdržati razjarjeni in zaničljivi junakov pogled. A včasih sem se potem previdno izmuznil iz polmračne ladje, kakor da bi sam pripadal drhali, ki ni zmožna biti zvesta svojemu prepričanju in ki ne zna ne čakati ne verovati, temveč veselo kriči, brž ko ji vrnejo iluzornega malika.« *Essais*, str. 12.

porabnika še uspešneje vlekla za nos glede resničnih pogojev svoje produkcije in zaresnih gibal svojega delovanja.)

Tako se vprašanje o opisu že vnaprej prireja vprašanju o reprezentaciji – s tem pomembnim pridržkom, da ima francoski jezik – kot so že večkrat opozorili – na voljo le eno besedo tam, kjer nemščina vpelje odločilno konceptualno cepitev. *Vorstellung* (postavljanje pred, naprej, pro-dukcija, (re)prezentacija na način simboličnega pro-cesa, imaginarna (re)produkcija prvotne percepcije, na kar deluje izriv,<sup>15</sup> zgubljeni znak, ki ga interpretacija hoče obnoviti v položaju označevalca v literarni povezavi). *Darstellung* (prezentacija, reprezentacija v pomenu vizualne ali dramatiške figuracije): v razmiku med tema izrazoma (v razmiku med označujočim in figurirajočim, med tekstom, ki ga pro-ducira reprezentacija, in figuracijo, vidno napravo, ki spremlja to produkcijo) se vpisuje sama možnost uganke in analize, ki zahteva prehod od trpnega načina v tvorni način (od produkta k produkciji), to je pot, ki jo *opisuje* interpretacija. Seveda

15. *Refoulement*; nem.: *Verdrängung*; angl.: *repression*; ital.: *rimozione*.

*Francosko-slovenski slovar* (Pretnar-Kotnik, 1960): *refoulement*: valjanje; tlačenje, potiskanje (sovražnika), potlačitev, zadrževanje. *Refouler*: nazaj poriniti; nazaj potiskati, odbiti, zavrniti; tlačiti, stiskati (grozde).

Nemški izraz pa razni nemško-slovenski slovarji prevajajo takole: Krek (Mali besednjak ..., 1834): *verdrängen*: preriniti. Janežič (1850): *verdrängen*: pregnati, odgnati, izgnati, pretiščati. Cigale (1860): *verdrängen*: spodriniti, spodrivati, tiščé, tišé pregnati, prepahnniti, izpahnniti, odgnati, odganjati, odpraviti, odpravljati, odriniti. *Verdrängung*: spodriv, pregon, odprava. Janežič-Bartel (1889): *verdrängen*: izpodriniti, odriniti, odtisniti; impf. izpodrivati, odrivati. Bartel-Janežič (1921): *verdrängen*: izpodriniti, odriniti, odtisniti, \*izpodrivati, odrivati. *Verdrängung*: izpodriv, pregon. Tominšek (1924): *verdrängen*: izpodriniti, odriniti; izpodrivati, odrivati. Tomšič (1959, 1964): *verdrängen*: odriniti, izpodriniti, izriniti.

Aleksander Maklecov (»Psihoanaliza in kazensko pravo«, LZ, 1931) prevaja s »potiskati«: »Mučni doživljaji *se potisnejo* v podzavestno sfero ... V podzavest *potisnjene* predstave in goni tvorijo glavno sfero nezavednega.«

Dr. A. Šerko (*O psihoanalizi*, 1934) predlaga vrsto prevodov, a se za nobenega posebej ne odloči: »Človek take doživlja in spomin na nje aktivno *izriva* iz svoje zavesti, jih *zavrača* in *potiska* v pozabljenje, oziroma jim brani se dvigniti iz pozabljenja, ako se mu je bilo posrečilo jih *potisniti* tja. Tako aktivno *odrivanje* in *zavračanje* ... imenuje Freud »die *Verdrängung*«.« Leo Novak (»Individualna psihologija, njene odlike in napake«, LZ, 1938): »... nevrotične težave, katerih vzrok je bilo »*odrivanje*« (*Verdrängung*) spolnega nagona ...«

Frane Jerman v prevodu Kalivodovega spisa »Marx in Freud« (*Moderna duhovna stvarnost in marksizem*, 1969) uporablja *potlačiti*, *potlačitev*.

Prevajalec je v prevodu Sollersovega spisa »Sade v tekstu« (Katalog I – *Problemi*, 1968) »*refouler*« slovenil z »zatreti, zatirati«, »*refoulement*« pa z »odrinjenje«. Če bi se res odločili za sicer zelo obremenjeni glagol »zatreti, zatirati«, potem bi bil ustrezni samostalnik lahko »zator«. – Op. prev. (Pozneje se je uveljavil izraz *potlačitev* – 1994.)



figuro Mojzesa, kakršnega nam je predstavil Michelangelo, lahko opišemo: sedi, trup se obrača k nam, bradati obraz gleda na levo, desna noga se opira ob tla, leva je napol dvignjena, tako da se le prsti dotikajo tal, desna roka drži tabli in del brade, leva dlan počiva na kolenu (G. W., str. 175). A za tega Mojzesa ne vemo povedati (*man weiß nicht zu sagen*), kaj predstavlja (*was er vorstellt*).

Vedeti, povedati, predstavljati: uganka se odigrava na klaviaturi, v konceptualnem registru (vednost v svojem odnosu do besede in do reprezentacije), ki vključuje možnost upiranja, celo cenzure, izriva, katerega posledice lahko razberemo na sami opisni ravni. Dokaz je presenetljivo približna, če že ne nenatančna narava opisov, ki jih je [Freud] popisal v svojem seznamu: tisto, česar ne razumejo, zmotno hkrati dojemajo in razlagajo (*Was nicht verstanden war, wurde auch ungenau wahrgenommen oder wiedergegeben*, str. 176). Paradoks pa je v tem, da je tu videti, kakor da lahko ljubitelj na področju opazovanja deli nauke izvedencu: le koliko poznavalcev bi tako kakor on dolge tedne kip proučevalo, merilo in risalo, ne da bi se dali le za hip zapeljati neposredni intuiciji, vtisu celote, pač pa bi ves čas skrbeli, da upoštevajo na videz najbolj nepomembne podrobnosti? Vsak količkaj dognan opis že sega v interpretacijo: opisati je že »razumeti«; a če analiza poteka po delih, »na drobno« in ne »na debelo«, je vendarle videti – če se držimo ločitve, ki jo Freud vzpostavlja v drugem poglavju *Traumdeutung* – da smo bližje tehniki dešifriranja (*Chiffriermethode*) kakor pa tehniki simbolične interpretacije.<sup>16</sup> Kakor strokovnjak analitik dela z znaki, z indici. A tam, kjer poznavalec išče znamenja, karakteristična za individuuma (»stil«, ki se zanj vzvratno reducira za celoto potez, v katerih se izdaja »roka« v svoji enkratnosti), pa gre našemu »ljubitelju« za kaj drugega kakor za stilistiko. Za Morellija je bil način, kako slikar slika roke svojih figur, najzanesljivejši kazalec njegovega sloga: in prav tako je [Freud] dodelil Mojzesovi desni roki (če že ne njegovemu kazalcu) odločilno

---

16. »Že od prvih poskusov aplikacije te metode opažamo, da je treba pozornost usmeriti ne na sanje kot celoto, temveč na posamezne dele njihove vsebine (*nicht den Traum als Ganzes, sondern nur die einzelnen Teilstücke seines Inhalts*) ... Iz tega prvega pogoja aplikacije je razvidno, da se interpretacijska metoda, ki jo razvijam, oddaljuje od popularne metode simbolične interpretacije, ki jo slavi legenda, in se približuje metodi dešifriranja. Kakor slednja je tudi ta metoda analiza »na drobno« in ne »na debelo« (*keine Deutung en détail, nicht en masse*); kakor slednja tudi ta že od samega začetka vidi v sanjah sestavljanjo konglomerat psihičnih dejstev« (*als etwas Zusammengesetztes, als ein Konglomerat von psychischen Bildungen*), Freud, *L'interprétation des rêves*, franc. prev., Pariz 1967, str. 67; G. W., II-III, str. 108.

vlogo v svojem dokazovanju. A potem je nikakor ni priličil drugim rokam, ki jih je naslikal ali izklesal Michelangelo, kakor bi to storil Morelli – pač pa se je odločil, da se drži tega posamičnega motiva in ga postavi v zvezo z drugimi, nič manj skrivnostnimi potezami na figuri.

To moramo še toliko bolj poudariti, ker je videti, da sta Mojzesovi roki (in ne le desna roka, temveč tudi – in nemara še bolj – leva, ki na več kakor dvoumen način počiva v odprtini med stegni in očitno zahteva, kakor priznava sam [Freud], svoj del v interpretaciji, *seinen Anteil an unserer Deutung zu fordern*, str. 194: a [Freud] se na to zahtevo ne odzove)<sup>17</sup> prvina, ki je še posebej nabita s »stilom«, roko z odmaknjenim palcem, s kazalcem, izproženim v gibu, ki lahko kaže, poziva, označuje, lahko pa je tudi gib prekinitve, zavrnitve, umika, premišljanja, s sredincem, prstancem in mezincem, ki so bolj ali manj skrčeni, kot bi hoteli še bolj poudariti ta gib, to roko opazamo skoz vso Michelangelovo likovno produkcijo, ne da bi ji mogli pripisati kakšno notranjo vrednost, ki bi ne bila odvisna od konteksta, najdemo jo od Madone na stopnicah do Giuliana Medičejskega in do sikstinskih slikarj: roke Noeta in njegovih sinov v Daritvi in Pijanosti; stvarnikova roka, zdaj zapovedovalna (v Stvarjenju zvezd), zdaj zadržana (ko se bliža v neskončnost odloženemu dotiku z roko stvaritve); roke prerokov in sibil, praviloma povezane z besedo in pisavo, ki ju ponazarjajo odprta usta, knjiga, napis; Mojzesova roka, ki je z vso močjo sunila naprej, a se je takoj spet umaknila z vzratnim gibom, katerega brazda je zapisana v junakovi bradi. Mišičaste roke močno poudarjenih sklepov, krepkih žil, njihove igre, razvrstitev, mimika pa dajejo misliti na gestualno prakso, če ne kar na kodeks, ki bi ju lahko proučili le, če bi se opirali na neko splošno semiotiko.

Med preroki na stropu Sikstinske kapele je eden še posebej vreden naše pozornosti. Po opisu Charlesa de Tolnaya je prerok Jeremija res videti, kot da je zatopljen v globoko kontemplacijo; desna roka, katere prsti se igrajo (?) z brado, podpira težko glavo »z običajnim izrazom melanholije«. Leva roka počiva med

---

17. Odlomek iz *Traumdeutung*, na katerega me je opozoril Jean-Louis Baudry, bi nemara lahko pojasnil to potezo, hkrati pa tudi že pravo izmikanje interpretaciji, ki ga tu lahko zasledimo v [Freudovem] tekstu. To je odlomek, v katerem v zvezi z »Bismarckovimi sanjami« Freud povezuje dogodek iz Mojzesovega življenja (voda drugič iz skale) z masturbacijsko fantazmo: »Odlomek iz Biblije vsebuje več podrobnosti, ki jih lahko uporabi masturbacijska fantazma. Mojzes zgrabi za svojo palico kljub Gospodovemu ukazu, Bog pa ga kaznuje za to neposlušnost in mu oznaní, da bo umrl, ne da bi videl obljubljeno deželo. Palica – nesporni falični simbol – ki jo prime kljub prepovedi, tekočina, ki jo povzroči udarec, grožnja s smrtjo docela povzamejo glavne momente masturbacije pri otroku« (*ibidem*, str. 327; *G.W.*, str. 385-386).

koleni, med kazalec in sredinec je stisnjena guba oblačila, kakor bi označevala (isti motiv je tudi na Pietà v Svetem Petru), da je vse življenje zapustilo to telo, duh pa se je dvignil na najvišjo stopnjo mistične vizije.<sup>18</sup> Od tega opisa si bomo zapomnili sklicevanje na gestualno signalitiko, hkrati pa dvoumnost zaznamovanega: kontemplacija/melanholija. Glede tega se zdi, da Jeremija iz Sikstinske kapele bolje od Mojzesa ustreza opisu, ki je vsaj presenetljiv in ki ga je o slednjem dal Ascanio Condivi, Michelangelov sodobnik, opisu, ki ga [Freud] ni pozabil omeniti: »Mojzes, vodnik in poglavar Hebrejcev, sedi v zamišljeni in previdni drži, stiska pod desno lahtjo tabli in si z levo roko podpira brado kakor nekdo, ki je utrujen in ves v skrbeh.«<sup>19</sup> Ta primerjava dobi ves pomen, če se spomnimo, da je figura preroka Jeremije nameščena v zadnjo travejo (obočno polje) na stropu, v tisto, ki je nad papeževim prestolom (prestolom tistega Julija II, čigar grobnico naj bi varoval Mojzes), in če temu dodamo, da je figura v tej traveji na eni strani povezana s podobo Boga, ki ločuje svetlobo od teme, na drugi strani pa s podobo libijske sibile, napol obrnjene h knjigi, ki jo drži v rokah, sibile, o kateri že od Vasarija razpravljajo, ali bo knjigo vsak hip zaprla ali pa jo je, prav narobe, pravkar odprla. Figure, s katerimi se začenja cikel v gibanju *anafore*,<sup>20</sup> ponazorjene s podobo stvarnika, ki se sam trga iz kaosa in vzpostavlja prvo označevalno opozicijo, opozicijo svetlobe in teme, in še podvojene z (dvopomenskim) sibilinim gibom<sup>21</sup> in s fonetično transkripcijo začetka hebrejske abecede –, »aleph« –, s katero se v vulgati začenjajo vse kitice Jeremijevih žalostink<sup>22</sup> – na zvitku, visečem ob preroku.

A [Freudova] analiza se sploh ne usmerja na to pot. Mojzesovega giba ne meri v tistem, kar vzpostavlja ali producira, temveč se opira na sledi, na ostanke,

18. Charles de Tolnay, *Michelangelo, II, The Sistine Ceiling*, Princeton 1949, str. 51–52.

19. »Moise, duce e capitano degli Ebrei; il quale se ne sta a sedere in atto di pensoso e savio, tenendo sotto il braccio destro le tavole della legge, e colla sinistra mano sostenendosi il mento, come persona stanca i piena di cure,« Ascanio Condivi, *Vita di Michelangelo Buonarroti*, Rim 1553.

20. V etimološkem pomenu besede (ἀναφορα: vznik, dvig, vzpon, vzpenjanje z dna ali povratek nazaj, ἀναφορικός: ozirajoč se na, tiščoč se), ki ga Julija Kristeva uporablja za označevanje bazične – anaforične ali »gestualne« – funkcije teksta na splošno: »Pred in za glasom ali grafijo je *anafora*; gib, ki kaže (indique), vzpostavlja *odnose* in izključuje entitete.« (Julija Kristeva, »Gib, praksa ali komunikacija?«, *Langages*, 10 (junij 1968), str. 53.)

21. Po Filipu Barbieriju naj bi libijska sibila prerokovala, da »bo prišel dan in razjasnil gosto temo, ko se bodo razdrle vezi sinagoge in bodo ustnice ljudi obmolknile.« (Phillipus de Barberiis, *Opuscula*, Rim 1481, navedeno po Frederick Hartt, »*Ligum vitae in medio Paradisi*, The Stanza d'Heliodore and the Sistine Ceiling«, *Art Bull.*, 1950, str. 194/5).

22. Cf. Ernst Steinmann, *Die Sixtinische Kapelle, II, Michelangelo*, München 1905, str. 372 sq.

ki dopuščajo, da opišemo, obnovimo njegovo pot. Analiza se niti enkrat ne sklicuje na kakšen gestualni kodeks, prav tako ne na gestualnost, razumljeno kot semiotično dejavnost, ki je pred vzpostavitvijo predstavljenega ali predstavljivega sporočila.<sup>23</sup> Vsa se giblje znotraj prostora reprezentacije in v mejah komunikacijskega toka; in če je nemara videti, da po svoji volji razpolaga z Mojzesovo roko (*Essais*, str. 27), je temu vzrok, da se slednji v [Freudovi] interpretaciji pojavlja manj kot kamnit kip in bolj kot človek iz mesa in kosti, igralec v zahodnjaškem pomenu besede, kot *interpret*, katerega mimike ne moremo dešifrirati same na sebi, marveč le, če se zatečemo k tekstu, ki ga ponazarja in iz katerega črpa svojo upravičenost. Na misel nam pride trditev dobrega Ernesta Jonesa, da ni možna nobena dramska kritika o osebah gledališkega dela, če ne priznamo, da gre za živa bitja,<sup>24</sup> trditev, ki drži le v nekem določenem kulturnem kontekstu, v kontekstu reprezentacije, kjer igralci nastopajo kot psihološki subjekti, katerih ravnanje naj bi bilo podložno razumljivim, četudi nezavednim<sup>25</sup> motivacijam in katerih dejanja in gibi naj bi se povezovali po logičnem zaporedju: »Desna roka je bila najprej zunaj brade; v zanosu silnega čustva se je dvignila proti levi, da bi jo zgrabila; potem pa je spet omahnila in potegnila za seboj del brade ... In ta novi položaj, ki ga lahko pojasnimo le z izpeljavo iz poprejšnjega giba (*die nur durch die Ableitung aus der ihr vorhergehenden verständlich*, str. 189), je zdaj utrjen v kamnu.«

Tu se sklicuje na neki *prej*, na poprejšnje stanje, na preteklost, bližnjo, kolikor hočete; a prav sama Mojzesova figura je s trojno vertikalno stratifikacijo, katere pečat nosi (*Eine dreifache Schichtung drückt sich in seiner Figur in vertikaler Richtung aus*, str. 194), omogočila to *izpeljavo*: »V potezah na obrazu se zrcalijo (*spiegeln sich*) afekti, ki so prevladali, na sredini figure so vidna (*sichtbar*) znamenja zatrtga zagona (*die Zeichen der unterdrückten Bewegung*), noga še kaže (*zeigt*) lego, ki bi jo imela v nameravanem dejanju, kakor da bi bilo obvladovanje napredovalo od zgoraj navzdol (*als wäre die Beherrschung von oben nach unten vorgeschritten*).« Taki so znaki in sledi, po katerih se usmerja interpretacija, tak je *tekst*, ki ga proizvaja: znaki in sledi, ki so manj pisave kakor interpretacije, ekspresivne mimike; tekst, ki črpa svojo koherenco

23. Kristeva, *navedeni članek*, str. 50.

24. Ernest Jones, *Hamlet et Oedipe*, franc. prev., Pariz 1967, str. 17.

25. »Podzavestnim« – motivations ... inconscientes. Nem.: unbewußt; angl.: unconscious. – Šerko (*O psihoanalizi*, 1934) dosledno uveljavlja *podzavest* (das Unbewußte), *podzavesten* (unbewußt). Maklecov (LZ 1931) niha med *podzavesten* in *nezaveden*, za samostalnik uporablja *podzavest* in *nezavedno*. Novak (LZ 1938) uporablja pridevnik *nezaveden*. Op. prev.

le iz interpretacije, ki opisuje njegovo stratifikacijo, izražajočo na svoji strani pot reprezentacije (*Ausdrückung*). Ko analiza obdeluje indice, ki so na videz brez pomena, a ki jih noče tako razumeti, gre svojo pot in najprej zajame vse, kar je v zvezi z roko in tablama, v enotno sekvenco, ki bo pozneje nameščena v središče konstrukcije (tja, kamor se vpisujejo znaki prečrtanega giba). A usoda interpretacije je tukaj, da se na svoji poti od dela k celoti nanaša le na delno totaliteto: zakaj kip, četudi ga odslej dojema v njegovi celostnosti, je še zmerom le fragment, izvzet iz vse obsežnejše in bolj kompleksne celote: nagrobnega spomenika, ki so ga Julij II. in potem njegovi dediči naročili pri Michelangelu.

Ali je možno interpretirati figuro Mojzesa, kakršnega vidimo danes sredi spodnjega dela nagrobnika – in njegovega varuha (po [Freudovi] formuli) – ne da bi upoštevali ikonografski program, v katerem je bila sprva le prvina med drugimi? Tu ni primerno mesto, da bi spomnili na burno zgodovino tega spomenika in na zaporedje načrtov, ki jih je izdelal Michelangelo, če tudi sam [Freud] ni menil, da bi moral svoje dokazovanje (in zavrnitev tradicionalne interpretacije, po kateri naj bi bil Mojzes na tem, da se vsak čas zažene) podpreti z argumentom *avtoritete*, utemeljenim na dejstvu, da kip pripada celostni strukturi, v kateri naj bi mu bila naložena funkcija (*Aufgabe*), vseskozi obvezna, nujna naloga, ki se ji figura ne bi mogla odtegniti, ne da bi prekršila red, načela, ki jih avtor spisa očitno jemlje za samoumevna. Ni govora, po [Freudu], da bi se Mojzes hotel zagnati: ta zagon bi ne bil združljiv z vtisom, ki ga mora narediti nagrobnik, bil bi pregroba nedoslednost, ki bi je brez absolutne nujnosti ne mogli pripisati »velikemu umetniku« (*dem großen Künstler*). Obstati mora v vzvišeni negibnosti iz istega razloga kakor drugi kipi, ki bi jim moral biti pridružen (po prvem načrtu kipu svetega Pavla in po Vasariju kipom aktivnega in kontemplativnega življenja). In res je taka prava *reprezentacija*, ki se je dala [Freudu] ob njegovih prvih obiskih v cerkvi San Pietro in Vincoli. Ko se je usedel pred kip, pričakujoč, da ga bo videl, kako bo nenadno planil na izproženo nogo, treščil tabli ob tla in izlil vso svojo jezo, se ni zgodilo nič takega: »Kamen je nasprotno vse bolj krepnel, sveta in malone uničujoča negibnost je lila iz njega in občutil sem, da je tu predstavljeno nekaj za večno negibnega, da bo ta Mojzes obsedel za večne čase v jezi.« (*Essais*, str. 21-22.)

Kakor je upravičeno opozoril Panofsky<sup>26</sup>, je sedeča Mojzesova drža s stališča tradicionalne interpretacije popolnoma nerazumljiva: je bil junak torej tako utrujen, da se je moral usesti, ko se je z gore spuščal k svojemu ljudstvu? Isti

26. Panofsky, *loc. cit.*

ugovor velja na videz tudi proti [Freudovi] interpretaciji, ki ne pojasnjuje te, vendarle tako presenetljive poteze na figuri (četudi je vseeno ne zanemarja). A to zato, ker [za Freuda] Mojzes ni niti čisto reprezentacija junaka v nekem določenem trenutku njegovega življenja niti čisto poustvaritev značaja, figuracija karakterja-tipa (*Charakterbild*), po opoziciji, ki v grobem ustreza razdelitvi verbalnega stavka in postavlja časovne, osebne itd. opredelitve za nasprotje nominalnemu stavku, v katerem je izjava zunaj vsakršne časovne ali modalne določitve:<sup>27</sup> Michelangelo naj bi priredil značaj osebe – ki jo tradicija predstavlja kot razdražljivo in nagnjeno k nagli jezi – in prikrojil temo o razbitju tabel postave tako, da je njegov Mojzes videti kakor vzor človeka, ki zna premagati svojo strast v imenu poslanstva, ki se mu je zavezal. Plastičen vzor, saj na izrazni ravni črpa zgolj iz materialnih, telesnih, če ne kar mesenih sredstev (*nur zum leiblichen Ausdrucksmittel*, str. 198). A junakovo snov, njegovo mišičevje lahko prepoznamo v njuni označevalni funkciji le prek interpretacije, ki znova in spet vidi v podobi figuro *interpreta*, igralca, katerega izrazno mimiko razjasnjuje upoštevanje teksta, ki naj ga ponazarja. Zadosti nepomembno je, ali je bil Michelangelo nezvest svetopisemskemu tekstu ali ne (videli bomo, da je o tem moči razpravljati): bistveno je, da lahko figuro dojamemo in *razložimo* le, če izhajamo iz teksta, le v funkciji teksta, v katerem se prepletajo protislovni prispevki zgodovine in izročila,<sup>28</sup> teksta Svetega pisma, ki ga interpretacija nadomešča z *drugim* tekstom, ki se prikazuje kot njegova *transformacija* (prav tako, kakor je Michelangelov Mojzes transformiran Mojzes; *ein umgewandelter Moses*, str. 198).

In prav tako poskuša Panofsky pojasniti to figuro s pomočjo nekega drugega korpusa tekstualnih referenc, tokrat povzetih po neoplatonistični tradiciji. Doktrina florentinske akademije je res ves čas povezovala Mojzesa s svetim Pavlom in videla v obeh junakih vzor človeka, ki je dosegel duhovno nesmrtnost s popolno sintezo kontemplacije in akcije: prav v tej dvojnosti vodje in preroka, zakonodajalca in vidca naj bi Michelangelo predstavil svojega Mojzesa in naredil iz njega navdihnjenega človeka, katerega »nenadno skrepeneli gib« in »izraz« naj ne bi razodevala razburjenja, temveč »nadnaravno vznemirjenje«, o katerem piše Ficino, da »ohromi in malone izniči telo, napolnjujoč z radostjo zamaknjeno dušo.«<sup>29</sup> Očitno je, da se ta interpretacija ne opira na natančen

27. Cf. Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Pariz 1966, str. 159-160.

28. O odnosu med *pisano ustalitvijo (fixation)* dogodka in *oralnim* predajanjem, *izročilom*, tradicijo, ki je hkrati njeno dopolnilo in nasprotje in ki bi bilo lahko natančnejše, saj je manj podrejeno *deformirajočim težnjam* kakor uradna zgodovina, cf. Freud, *Moïse et le Monothéisme*, franc. prev., Pariz 1948, str. 106-107.

29. Navajamo po Panofskem, *loc. cit.*

opis kipa in ne omogoča, da bi pojasnili poteze, iz katerih izhaja [Freudova] interpretacija, pa naj gre za gib roke ali za položaj tabel. Daleč od tega, da bi se od delov vzpenjala k celoti, izvira iz celostne zamisli, iz hipotetične rekonstrukcije ikonografskega programa, v katerega naj bi bil poklican Mojzes, da opravi svojo nalogo.<sup>30</sup>

Tako se usoda interpretacije odigrava v nedoločnem razmiku med *opisom* in *definicijo*:<sup>31</sup> a če je, v logični govorici, opis le nepopolna definicija, je nepopolna zato, ker *de-scribere*, ki se prireja objektu, ne more – v nasprotju z *de-finire*, ki se prireja konceptu – zadeti na mejo. Definirati je po Littréju predvsem neko stvar razložiti z atributi, po katerih se razločuje od vsake druge: tako poznavalec definira kip iz cerkve San Pietro in Vincoli kot »Michelangelovega Mojzesa«. Tu se začenja interpretacijsko delo: in naslov [Freudovega] spisa, daleč od tega, da bi zaznamoval njegovo vsebino, zaznamuje samo njegovo izhodišče, saj razviti naslov – Michelangelov Mojzes po Freudu – ne more stati na začetku dela, za katero je njegov avtor hotel, da ostane anonimno. Pomembno pa je, da mora sama interpretacija (in to velja prav tako za neoplatonistično interpretacijo) potekati na način definicije, saj si interpretacija prizadeva proizvesti koncept Michelangelovega Mojzesa v njegovi bistveni, konstitutivni razliki (in vemo, da je Freud vznemirjen poskušal zvedeti, ali se je Michelangelo lahko navdihoval, kakor navaja Wölfflin, pri Donatellovem Mojzesu, kar bi interpretacijo spodkopalo, saj bi bilo treba potem vprašanje postaviti ne na način izraza, temveč na način umetnostne medsebojne odvisnosti).<sup>32</sup> Interpretacija bi se lahko dopolnila šele, ko bi izoblikovala formulo, ki bi določila (ustalila, obmejila) celoto značilnosti, ki pripadajo temu konceptu in se kot take izmikajo opisu. Če postavimo opis v odvisnost od interpretacije, ji s tem podelimo *moč definicije* v optičnem pomenu izraza, moč, da izostri pogled. »Lastnost definicije je, da izjasni (*déclarer*) svoj predmet

30. To je po načrtu iz l. 1505, kakor ga je obnovil Panofsky, samostojen spomenik velikih razsežnosti, na katerega ploščadi bi bili razpostavljeni štirje kipi, Mojzes, sveti Pavel, *Vita activa* in *Vita contemplativa* (to sta po Landinu obe poti, ki peljeta k Bogu), ta ploščad pa bi obkrožala drugo, ki bi bila podnožje papeževi podobi. Načrt iz l. 1513 je videti kot hibriden spomenik, nastonjen na zid, ki pa ustreza še kompleksnejšemu programu (šest kipov namesto štirih na ploščadi itd.), in ga Panofsky interpretira ne kot vstajenje v duhu krščanske dogme, temveč kot vnebohod v neoplatonističnem duhu. Cf. Panofsky, *navedeni članek*, in isti avtor, »The first two projects of Michelangelo's Tomb of Julius II«, *Art Bull.*, 1937, str. 561-579.

31. O razločevanju med *designatum* in *definitum* cf.: Jean-Louis Schefer, »Lecture et système du tableau«, v: *Scénographie d'un tableau classique*, Pariz 1969.

32. Ernest Jones, *loc. cit.*

(subject) z njegovo snovjo in obliko, cilj opisa pa je le, da izjasni lastnosti predmeta – in to pogosto z uganko.« (Poétique de Boissière, navajamo po Littréju): v sistemu reprezentativne umetnosti je definirati »umetnino« ne le izjasniti njene lastnosti, temveč tisto, kar predstavlja (reprezentira), to se pravi, ponuditi jo gledanju in razumevanju prek mreže eksplicitnega (svetopisemskega) ali implicitnega teksta (umetnikov namen, kakor ga moramo moči prevesti v besede). Treba je le še doumeti, zakaj – vsaj v takem sistemu – tovrstno podjetje nima konca, saj sama interpretacija, v kateri bi morala uganka umetnine najti svojo rešitev (*Lösung*), privzema podobo uganke, ki spet zahteva interpretacijo.

## MEJA

Vrnimo se k [Freudovemu] tekstu: videli smo, kakšni dvomi so povezani z *razumljenjem* (conception) Mojzesove figure (*welche Zweifel sich an die Auffassung der Figur des Moses knüpfen*, str. 175) in kako za temi dvomi skrito leži tisto, kar je za razumevanje (compréhension) te umetnine bistveno in najboljše (*hinter ihnen das Wesentliche und Beste zum Verständnis dieses Kunstwerkes verhüllt liegt*). A zdaj, ko je prišel do konca svoje analize in do razumljenja (*Auffassung*), ki z ovrednotenjem nekaterih podrobnosti pelje k presenetljivi interpretaciji (*Deutung*) figure v celoti in namenov, ki jo gibljejo, se [Freud] ne obotavlja priznati, da je nemara šel po napačni poti (*sich auf einem Irrwege befinden*): kaj potem (*wie nun aber*)? »O tem ne morem razsoditi,« piše (*Darüber kann ich nicht entscheiden*). »Ne vem povedati, ali je primerno, da Michelangelu, v čigar umetninah se tolikšna miselna vsebina bori za izraz (*in dessen Werken soviel Gedankeninhalt nach Ausdruck ringt*), pripišemo tako naivno neodločnost, in to prav ko gre za nenavadne in presenetljive poteze Mojzesovega kipa.«<sup>33</sup> A kako naj priznamo, da si mora umetnik z interpretom deliti odgovornost – v najmočnejšem pomenu – za to negotovost (*sich die Verschuldung dieser Unsicherheit der Künstler mit dem Interpreten zu teilen habe*)? In kako naj se zadovoljimo s sklepom, da je Michelangelo v svojih stvaritvah nešteto krat prišel prav do skrajne meje tistega, kar zmora umetnost izraziti (*bis an die äußerste Grenze dessen, was die Kunst ausdrücken kann*) in da se mu nemara z Mojzesom prav tako ni popolnoma posrečilo, če je imel namen (*wenn es seine Absicht war*), da dá uganiti vihar strasti po indicij, ki

33. G. W., str. 201; *Essais*, str. 39–40.



ostanejo, ko se je človek že pomiril (*aus den Anzeichen erraten zu lassen, die nach seinem Ablauf in der Ruhe zurückleben*)?

Ideja o Michelangelu, ki si prizadeva razširiti meje izraznih možnosti umetnosti, ni posebno nova. Tako Wölfflin: »Michelangela napeljuje njegov značaj, da vse do zadnjih možnosti izkorišča sredstva, ki so mu na voljo. Obogatil je umetnost z vrsto novih učinkov.« (*L'art classique*, str. 54). A že Reynolds: »Naša umetnost je zdaj na ravni ... h kateri bi si nikoli ne upala težiti, ko bi Michelangelo svetu ne razodel njenih skritih moči« (*Discours sur la Peinture*, XV). In zdi se, da burna zgodovina nagrobnika Julija II., zaporedje nezmernih načrtov, ki so navsezadnje pripeljali do nam znanega žalostnega mavzoleja, kar dobro ponazarja usodo umetnika, katerega ambicije naj bi bile brez *meje*. Če verjamemo [Freudu], naj bi bilo čisto možno, da je Michelangelo predvidel neuspeh, ki mu je bil usojen – prav tako kot njegovemu delodajalcu – in da je hotel v Mojzesu upodobiti kritiko in samokritiko, spodbuditi se, naj se obvladuje.<sup>34</sup> In res je vprašanje, zakaj je izmed leta 1513 predvidenih šestih kipov, ki naj bi krasili ploščad nagrobnika, Michelangelo izdelal (in to od leta 1515 ali 1516) edino Mojzesa. Toliko nujnejše vprašanje, ker kip bržčas dolguje nekaj svojih potez, ki nas danes najbolj presenečajo – ko ga gledamo tako dokončno osamljenega –, položaju, ki bi ga moral prvotno imeti v monumentalni kompoziciji.

Stoječ na levi od kipa poskuša Wölfflin razbrati njegove vodilne črte: kót lakti, kót desne noge; na levi strani junaka opaža »degradacijo konture«, medtem ko se mu zdi del, ki je skrit njegovemu pogledu, manj močno izpeljan.<sup>35</sup> Za Panofskega je leva stran kipa *odprta* in po diagonali beži, zgineva, medtem ko je desna *zaprta* in se projicira v vertikalo; to držo (ki je povzeta po Davidu) po njegovem mnenju pojasnjuje dejstvo, da bi moral biti Mojzes pridružen drugi sedeči figuri, postavljeni na levi pravokotno nanj, figuri, ki bi mu bila pendant.<sup>36</sup> A prav ta Mojzes, ki ga je načrt iz leta 1513 postavljal na vogal ploščadi podzidja, je danes vložen v nišo razmeroma omejenih razsežnosti, ki se odpira v središču podstavka: ta odlomek celote, ki je ostala le načrt – odlomek, ki je popolnoma jasno privilegiran, kakor kaže njegov položaj v Michelangelovi produkciji – je odslej prevladujoči motiv v kompoziciji, ki se organizira okoli njega, a jo je nemogoče prirediti tako, da bi ji deloma ne uhajal.

Odprta: zaprta – ni brez pomena, da sama stilna analiza izhaja iz kategorij, ki so tesno povezane s pojmom *meje*. A če si je Michelangelo drznil čez meje

34. G. W., str. 198-199; *Essais*, str. 36-37.

35. Wölfflin, *op. cit.*, str. 92-93.

36. Panofsky, »The first two projects ...«, str. 578.

umetnosti, to ni toliko zato, ker je prekršil normo stila, sistema, utemeljenega na natančnem obrisu figur, da bi utrl pot novemu stilu, za katerega je značilna degradacija konture (če prevzamemo – vseskozi *teoretično* – nasprotje, ki ga je začrtal Wölfflin med »klasičnim« in »baročnim« stilom). [Freud] tu nič bolj ne razmišlja na način »dob« kakor na način »stilov« in njegov projekt nima nič skupnega s projektom »umetnostne zgodovine«. Meja, ki jo izrecno predpisuje »umetnost«, se ne nanaša na nikakršno drugo formalno normo kot na samo normo figuracije, ali bolje rečeno, *figurabilnosti* (*Darstellbarkeit*), katere koncept je proizvedla *Traumdeutung*. Zakaj likovni umetnosti, slikarstvo in kiparstvo, sta glede tega – to Freud še posebej poudarja – v podobnem položaju kakor sanje.<sup>37</sup> Delo umetnosti je kakor delo sanj v tem, da izrazi tisto, kar moramo omejeno označevati kot našo »misel«, misel, ki jo umetnost *prepisuje, transformira* v »pikturalno« govorico: tu kakor tam je izrazna nezadostnost povezana z uporabljenimi sredstvi, s samimi sredstvi, s katerimi razpolaga umetnost – kakor sanje v svojem registru –, s figurativnimi postopki (*Darstellungsmittel*), ki jih uporablja. A če je utemeljeno, da govorimo o sanjah na splošno in o mejah, ki jim jih predpisuje njihov ustroj in na podlagi katerih lahko definiramo sanje kot moment originarne psihične pisave,<sup>38</sup> kaj je potem z umetnostjo, s pisavo umetnosti v trenutku, ko je vsaka definicija, ki jo lahko o njej damo, prav narobe, relativna, ožigosana s pečatom zgodovine? V trenutku, ko se zgodovina umetnosti – če »zgodovina umetnosti« sploh je – globlje, v zadnji analizi razvršča okoli vprašanja figuracije, če ne kar okoli vprašanja same *figurabilnosti*?

To vprašanje – pa čeprav ga [Freud] formulira na način, ki ni nič manj kot relatičen – je v središču spisa o Mojzesu. Če se za dvomi, povezanimi s koncepcijo *figure*, skriva tisto, kar je za razumevanje umetnine bistveno, je temu vzrok prav to, da je figuracija problem in da interpretacija nujno poteka prek upoštevanja figurabilnosti, ali, kakor prevaja Lacan, sredstev za predstavljanje<sup>39</sup> (*die Rücksicht auf Darstellbarkeit*, če povzamemo naslov iz *Traumdeutung*, pogl. VI., § 4). A če je [Freud] lahko zapisal, da svetopisemski tekst s svojo nekoherentnostjo in očitnimi protislovji ne nudi dobrega nastavka za *upodabljajočo umetnost* (*der darstellenden Kunst keine gute Anknüpfung bot*, G. W., str. 197), vendarle ni proučil v zgodovinski perspektivi, v perspektivi zgodovine reprezentacije, njenih figurativnih postopkov, ki jih uporablja

37. Freud, *L'interprétation des rêves*, franc. prev., Pariz 1969, str. 269. G. W., II-III, str. 317.

38. Cf. Jacques Derrida, »Freud et la scène de l'écriture«, v: *L'Écriture et la différence*, Pariz 1968.

39. Izvirnik: des moyens de la mise en scène. Op. prev.

Michelangelo. Toda mar ne zato, ker naj bi po shemi te zgodovine, ki jo na grobo oriše *Traumdeutung*,<sup>40</sup> z Michelangelom prišli do tistega trenutka, ko umetnost, potem ko je dolgo iskala svoje lastne izrazne zakone (*die für sie gültigen Gesetze des Ausdrucks*), nazadnje najde način, da izrazi namene oseb, ki jih predstavlja, drugače kakor z napisnimi trakovi? Lahko si mislimo, da gre umetnosti za kaj drugega kakor za to in da se zato njene meje ne ujemajo nujno z mejami sistema reprezentacije, kolikor lahko tega na tako elementaren način sploh definiramo. A [Freudov] poskus je zato le še znamenitejši, saj se manj prireja dešifriranju pisave kakor rešitvi uganke (toda ali ni uganika navsezadnje uganika same pisave, od katere je kamen prejel obliko, dvoumne pisave, ki vabi k različnim branjem, k neskončno obnavljajočim se interpretacijam?).

Interpretacija Mojzesa se ravna po istih načelih kakor interpretacija sanj; in formula iz *Traumdeutung*, ki pravi, da v sanjah občutek inhibicije giba predstavlja konflikt v volji (*Die Sensation der Bewegungshemmung stellt einen Willenskonflikt dar*, G. W., I-II, str. 343), velja prav tako za Mojzesa, kakor ga interpretira [Freud].<sup>41</sup> Analiza – to je očitno, ker gre za interpretacijo gibov – ne vključuje vzpostavitve kodeksa, s pomočjo katerega bi lahko dešifrirali figuro, pa tudi ne meri na to, da bi ta kodeks proizvedla. Prodira od dela k delu, sproti izumlja svojo gramatiko, na vsaki stopnji izreka sintaktična pravila, po katerih se poteze, ki jih ima za pertinentne, razvrščajo vzdolž niza označevalne verige in trojne vertikalne stratifikacije, ki smo jo že omenili. Podatki, ki jih obdeluje, so manj *znaki* (*signes – Zeichen*) kakor indici (*indices – Anzeichen*), po katerih je moči uganiti namen, ki mu interpretacija *odgovarja* v dvojnem pomenu te besede.<sup>42</sup> Prehod od ene interpretacije k drugi in od igralčeve igre k analitikovi (zakaj prav za igro gre: a k tej igri *kliče* sama umetnina), ta prehod je transkripcija (*Übertragung*), transformacija (*Umformung*). Transkripcija, transformacija, ki ji tekst ni toliko njen pre-tekst kakor produkt, a produkt, katerega produkcija je kar naprej odložena,<sup>43</sup> produkt, ki ga je treba kar naprej re-producirati, re-prezentirati. Še več, prav pri Mojzesu črpa tekst, ki ga proizvaja analiza, svoj pomen le iz razlike, iz razmika, ki se odpira med njim in svetopisemskim tekstom – ki sam ni nič izvirnega, temveč nosi sledove številnih kompilacij in izposoj – tekstom, katerega transformacija je spet sam

40. G. W., II-III, str. 318-319.

41. Wölfflin, ki ga navaja [Freud], govori o »zavrtem gibu«.

42. Izvirnik: l'intention à laquelle répond l'interprétation, au double sens du mot. Drugi pomen te besede slovenski pravopis seveda prepoveduje. Op. prev.

43. Izvirnik: mais un produit dont la production est toujours différée. Op. prev.

(prav kakor Mojzes umetnosti glede na Mojzesa izročila). Interpretacija proizvaja svoj tekst: a tako kmalu odkrije, da je treba transformacijski proces, katerega produkt je ta tekst, v načelu vselej znova začeti, saj tudi interpretacija nikakor ne more razgrniti nekega prvotnega teksta, in ker vendarle v svojem načrtu implicira, da mora biti vse – tudi sam umetnikov namen – mogoče *prevesti v besede*. Z umetnino je glede tega spet kakor s sanjami: nikoli nismo prepričani, ali smo jih popolnoma interpretirali; in celo, kadar je rešitev videti zadovoljiva in *brez vrzeli* (*lückenlos*: podčrtujemo, da bi se pozneje k temu vrnili), je vselej možno, da ima umetnina – kakor sanje – drug pomen.<sup>44</sup>

V kontekstu reprezentativne umetnosti ima ta trditev poseben doseg: interpretacija proizvaja tekst reprezentacije, ne more pa proizvesti reprezentacije kot tekst. Sistem reprezentacije, utemeljen na iluziji, na *trompe-l'oeil*, vključuje razdelitev na čisto tehnični register in izrazni register, razdelitev, ki je takšna, da je lahko isti analitik, ki je pokazal, da je bistvo dovtipa (*Witz*) prav tako kakor bistvo sanj v specifičnem delu in v specifičnih tehničnih postopkih, zapisal, da pa, narobe, proučevanje sredstev, ki jih uporablja umetnik, razkrievanje umetnostne tehnike, ne sodi na njegovo področje.<sup>45</sup> Ko se interpretacija loteva sistema, ki zavrača vprašanje o svojem označevalcu (da ga postavi drugače – kot vprašanje svojih meja, svoje norme), sistema, v katerem se figurativna pisava reducira na mrežo bolj ali manj izdelanih indicev – daleč od tega, da bi že na samem začetku zmogla razkriti tekstualni označevalec, ki ga bo pozneje morala obdelovati – konec koncev ne more spoznavati iz drugega teksta kakor iz svojega. Brati je že o-pisovati (pisati-o), interpretirati; a če je dešifriranje toliko odvisno od interpretacije, ga bo treba – kakor interpretacijo – kar naprej znova začenjati. Vprašati, kaj umetnina *predstavlja* (reprezentira), se pravi že vnaprej se sprijazniti, da se zapremo v krog, v katerem se bo lahko interpretacija –časno – dopolnila le tako, da bo označila svojo mejo (tisto, kar je sistemu implicitno).

---

44. »... main eigentlich niemals sicher ist, einen Traum vollständig gedeutet zu haben; selbst wenn die Auflösung befriedigend und lückenlos erscheint, bleibt es doch immer möglich, daß sich noch ein anderer Sinn durch denselben Traum kundgibt.« G. W., II-III, str. 285.

45. Freud, *Ma vie et la psychanalyse*, Pariz 1949, str. 102-103.

Na tem mestu smo v veliki skušnjavi, da bi poskušali spis o Michelangelovem Mojzesu namestiti v splošnejši kontekst freudovskega podjetja, predvsem pa poskusili razbrati njegov karakteristični pomen v morellijevskem pomenu tega izraza. Kaj je za Freuda *predstavljal* Mojzes (Michelangelov, a prav tako interpretacija, ki jo zanj predlaga [Freud]) v času, ko je spis izšel v *Imago*, reviji za aplikacijo psihoanalize v duhovnih znanostih (*Zeitschrift für die Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*)? In še: v kolikšni meri nosi znamko Freudove individualnosti? Naj je njegov avtor sprva še tako želel, da bi bil anonimen, kaže ta tekst vendarle izraziti osebni slog: kot bi se Freud nikjer ne pustil tako dobro dojeti kakor tam, kjer je prečrtal svoje ime (»Mar ne mislite,« mu je pisal Abraham, »da bodo vseeno prepoznali levjo šapo?« *Corresp.*, str. 173). Ko [Freud] poroča o izredno močnem vplivu, s katerim delujejo nanj umetnine, še posebej literarne in plastične, redkeje slikarske (medtem ko ga nasprotno glasba malone ne prizadene, zato tudi ni znal razpoznati razlogov za užitek, ki ga sicer ni poznal), ko pripoveduje o svojih vsakdanjih obiskih v cerkvi San Pietro in Vincoli, kaj nam ni, kakor bi brali pismo Wilhelmu Fliessu ali pastorju Pfisterju? Mar to pomeni, da mora interpretacija, ki jo spis očitno zahteva, soditi v biografski red in da nekaj namigov na Freudov položaj v letih 1910-1914 zadostuje, da pojasnimo ta projekt?

Prav v to smer stopa Ernest Jones, ko opozarja, da sta ravno v teh letih odpadla tako odlična (pa čeprav dvomljiva) učenca, kakršna sta bila Adler ali Stekel, medtem ko je Mojzesa – prav tako kakor *Oris zgodovine psihoanalitičnega gibanja* in spis o narcizmu – spisal le malo po dokončnem sporu z Jungom, sporu, katerega nepričakovani pomen sprevidimo po Freudovih pismih Abrahamu.<sup>47</sup> *Oris, Nacisizem, Mojzes*: teksti, ki se vpisujejo v kontekst krize psihoanalitičnega gibanja. In nemara nosi Mojzes figurativno znamko te krize, nemara ga lahko gledamo kot način njene predstavitve. Mar ni Freud v

46. Ednina: fantazma. Izvirnik: fantasmes. Nemški izraz: Phantasie; angleški: fantasy ali phantasy; italijanski: fantasia ali fantasma. – Op. prev.

47. »Bodite strpni in ne pozabite, da je vam pravzaprav laže kakor Jungu slediti mojim mislim, zakaj prvič ste popolnoma neodvisni, nadalje pa ste zaradi najine skupne rasne pripadnosti bliže moji intelektualni konstituciji, medtem ko on kot kristjan in kot pastorjev sin išče svojo pot k meni le v boju proti tujim notranjim odporom. Njegov pristop je zato toliko bolj dragocen, rekel bi skorajda, da se je šele z njegovim prihodom psihoanaliza odtegnila nevarnosti, da postane zadeva židovskega naroda.« Karlu Abrahamu, 3. maja 1908, *Corresp.*, str. 42.

pismu Ferenciju dne 12. oktobra pisal, da »ima zaradi situacije na Dunaju občutek, da je bolj podoben zgodovinskemu Mojzesu kakor pa Michelangelovemu«<sup>48</sup> Bo znal slediti vzoru Michelangelovega Mojzesa, mu bo uspelo premagati bes in se obvladati v imenu poslanstva, ki se mu je posvetil? Na to vprašanje, kakor ga postavlja Jones, je odgovorilo njegovo nadaljnje delo. Toda ali lahko domnevamo, da je del dvomov, ki jih izraža Freud glede utemeljenosti svoje interpretacije, povezanih z negotovostjo, ki jo je čutil glede svojih reakcij, s skušnjavo, v kateri je bil, da bi popustil razdiralnemu gonu, medtem ko naj bi čedalje pomembnejše mesto, ki ga je od tega časa začela v psihoanalitični tematiki dobivati Mojzesova figura (na račun Hamleta, paradigme sina in nevroze), ustrezalo dokončni Freudovi namestitvi v vlogi Očeta?

Da so se Freudovi učenci, dediči, radi predajali takim fantazmam,<sup>49</sup> da jim je Freud sam tako ali drugače dal povod za to in da je spis o Mojzesu v kontekstu, v katerega je posegel, lahko – ne da bi kdo to izrecno poudaril – privzel vrednost parabole, da so ga Freudovi tovariši sprejeli kot nase naslovljeno sporočilo, vse to gotovo ne bi bilo razlog, da bi temu tekstu pripisovali posebno teoretsko vrednost. Drugače pa je, brž ko sodimo (kakor sodi sam [Freud] glede Morellijevih del), da je pertinentna poteza teksta kot takega krinka, pod katero deluje avtor, razdalja, v kateri se namešča glede *connoisseurship* prav tako kakor glede same psihoanalize, in nemara še bolj namerno *diletantska* narava tega spisa, spisa, ki ga je moral pozneje Freud označiti kot »neanalitskega«<sup>50</sup> otroka, otroka iz ljubezni, plod nenavadne kopulacije. Del velikanske celote (Freudovega dela), ta manj pomembni tekst, ki nas v marsikateri točki razočara (a nemara je pisec tako hotel) in ki ni videti, da bi kakorkoli krepil teorijo, vendarle vpliva na bralca tako nenavadno, da zbudi skušnjavo, da bi v teh obrobnih in večkrat zanemarjenih straneh videli indic, s pomočjo katerega bi lahko kaj uganili o Freudovih skrivnih namenih: kakor da bi tu šlo za del, ki ima vrednost uganke, za del, za katerega ne vemo povedati, kaj *predstavlja* (reprezentira), kakšnemu načrtu ustreza, kakšna je njegova funkcija v splošni ekonomiji freudovskega teksta, še tega ne, kam se vpisuje. Kakor da bi bil ta tekst, ki je lahko našel mesto v *Imago* – kot poudarja uvodna opomba – le za ceno odmika od programa revije, manj rezultat aplikacije psihoanalize na zunaj-medicinski predmet kot

48. Navedeno po Jonesu, *op. cit.*, str. 390.

49. Cf. Jean Starobinski, »Hamlet et Freud«, predgovor k delu *Hamlet et Oedipe* Ernesta Jonesa. Opazimo lahko tudi, da je Freud, ko je izbral anonimnost, podvojil Mojzesa, ki predlaga Bogu, da zbríše svoje ime s kraja, kamor ga je zapisal, v zameno za odpusčanje za Hebrejce. (Cf. Louis Ginzberg, *The Legends of Jews*, Philadelphia 1911, 3. izd., 1947, III, str. 131-134.)

pa rezultat obrata, ki je Freudu omogočil, da se je vrnil k temeljem in mejam interpretacije kot take in tako proizvedel tekst, ki bi ga mogli – s pogoji, ki jih je treba še določiti – aplicirati *na samo* psihoanalizo in predvsem na njene podaljške, na njene praktične aplikacije. V tej zvezi poskuša [Freud] s svojim vztrajanjem, da se predstavi kot *amater*, očitno razkrinkati nujno diletantsko naravo del, ki so jih objavljali v *Imago* – in to prav tako mojstrovih del kakor del njegovih učencev – naravo, ki jo ugotavlja v že navedenem pismu Abrahamu. A še enkrat: kje stoji, od kod govori ta anonimni amater (ki pa ga uredniki revije poznajo in ki je blizu analitičnim krogom)? In če tu ne govori analitik v svojem (lastnem) imenu, kako to, da v tem tekstu ne gre za nič drugega kakor za analizo samo in za prostor, kjer se izvaja, za področje, kjer poteka interpretacija, za oporo – kakor bomo videli – na katero se vpisuje?

## ALEPH

Zdaj je treba obrniti člene problema – in to ne na način fantazme, temveč na analitični način. Vprašati se, kaj *Mojzes predstavlja* (reprezentira), to je pravzaprav ukloniti se specifičnemu gibanju reprezentacije, nepretrganemu preobračanju, ki opredeljuje njeno ekonomijo in ki določa, da lahko predstavljeno (reprezentirano) vsak hip stopi v položaj predstavljajočega (reprezentirajočega), tako kakor po Derridajevi formuli označenec v govorici vselej že deluje kot označevalec. Psihoanaliza (tako pravi [Freud]) je znala rešiti uganko pretresa, ki ga povzroči Shakespearov Hamlet, tako da je substanco te tragedije prevedla na Ojdipovo temo (*durch die Zurückführung des Stoffes auf das Oedipus-Thema*, str. 174). Toda če se ugled umetnine ne omejuje zgolj na miselni vtis in jezikovni blesk, če prihaja iz globljega vira, kako je potem z interpretacijo Michelangelovega Mojzesa: ali lahko rečemo, da je [Freud] rešil njegovo uganko tako, kakor naj bi bila psihoanaliza rešila Hamletovo?

»Hamletov pomen se končuje v Ojdipu in po Ojdipu. *Univerzalno* zavzetost, ki jo zbuja Hamlet, gleda Freud kot indic: tolikšna zavzetost bi nikakor ne mogla temeljiti na tistem, kar je v Hamletovi »nevrozi« individualno in enkratno: temelji na navzočnosti Ojdipa (univerzalne teme) v Hamletu ... *Ojdip ne potrebuje interpretacije: sam je figura, ki interpretacijo vodi.*«<sup>50</sup> A Mojzes? A

50. Starobinski, *navedeni članek*, str. XXV-XXVI (podčrtal jaz).

Michelangelov Mojzes? Fantazma gleda Freudovo zanimanje za to figuro kot indic: toda v tem zanimanju ni bilo nič univerzalnega; in to, da bi odkrili osebne razloge, zaradi katerih bi mogel tisti čas kip na Freuda narediti poseben vpis, prav gotovo ne bi rešilo te uganke. Če se nam zdi interpretacija pre nagljena, kaj ni temu vzrok, da analitik ni znal prevesti substance umetnine na »univerzalno temo«? Od tod razočaranje, ki bi ga na koncu branja občutil bralec pred veliko Mojzesovo figuro, razočaranje nad tem istim Mojzesom, za katerega vemo, kako pomembno mesto mu gre v zadnjih Freudovih spekulacijah. Toda videti je, da je to razočaranje, kakor smo že namignili, hotel [Freud], on, ki je sodil, da se za dvomi, povezanimi z doumevanjem te figure (figure, katere vpeljava na tej točki freudovskega teksta dobiva *enkratne razsežnosti*), skriva vse, kar je za njeno razumevanje pomembno. Interpretacija Mojzesa je pre nagljena ne toliko zato, ker [Freud] ni razgrnil univerzalne teme, ki leži pod umetnikovim namenom, kolikor zato, ker tej temi ni znal dati njene figure, ker ni razkril nujne vezi, ki povezuje figuro svetopisemskega junaka s predstavo (reprezentacijo) originalne fantazme, v odvisnosti od katere se vzpostavlja analiza. Z eno besedo, ker iz Mojzesa – in natančneje: iz tega Mojzesa tu, iz Michelangelovega Mojzesa, kakor ga interpretira [Freud], ni znal narediti figure – če smo natančni, brez dvoma manj vodilne kakor *uravnalne*<sup>51</sup> – figure interpretacije.

Za nadaljevanje tega spisa je zelo pomembno, da v nasprotju z Ojdipom (in Hamletom, to izvedeno paradigmatično podobo) Mojzesova figura ni sposojena iz gledališča, temveč iz Svetega pisma. In prav na temelju biblijskega teksta se Freud loteva interpretacije Mojzesa, tako da nazadnje vidi v njem rezultat transformacije, preračunanega odmika od posvečenega teksta: odmik, ki razodene prerokov besni zanos kot ponesrečeno dejanje, lapsus, ki naj bi ga zgodovinski Mojzes v nasprotju z Michelangelovim ne znal zatreti. Vsaj prese-netljivo pa je, da je [Freud] zanemaril neki drug odlomek iz Eksodusa, odlomek, ki sledi tistemu, ki ga v celoti navaja in za katerega si lahko mislimo, da bi bil reprezentativni umetnosti v boljšo »oporo«. Zakaj Mojzes (svetopisemski Mojzes) se ni spustil z gore le enkrat, temveč *dvakrat*. In prav tako poroča svetopisemski tekst o *dveh* različicah tabel postave, o prvi, ki naj bi jo Mojzes zares raztreščil, in drugi, ki bi jo naj prerok prinesel celo v hebrejski tabor. Ali je treba videti v tem pozabljenju, v tej [Freudovi] malomarnosti neke vrste lapsus (nemara preračunan, kakor je tu preračunan izbris njegovega imena) in indic konflikta, katerega ključ bi morali iskati v Svetem pismu?

---

51. Izvirnik: moins directrice que *régulatrice*. Op. prev.



## EXODUS<sup>52</sup>

XXIV, 12 Gospod je rekel Mojzesu: »Pridi k meni na goro in ostani tukaj! Dal ti bom namreč kamnitni tabli s postavo in zapovedmi, ki sem jih zapisal za njihov pouk.«

XXXI, 18 In ko je nehal z Mojzesom govoriti na gori Sinaju, mu je dal dve tabli postave, kamnitni tabli, ki ju je popisal prst božji.

XXXII, 15 Mojzes se je odpravil nazaj in je šel z gore z obema tablama postave v roki; tabli sta bili popisani na obeh straneh, popisani sta bili spredaj in zadaj.

16 Tabli sta bili božje delo in pisava je bila božja pisava, vrezana v tabli.

17. Ko je Jozue slišal hrup vreščечеge ljudstva, je dejal Mojzesu: »Bojno vpitje je v taboru.«

18 Odgovoril je: »To ni glas ukajočih zaradi zmage, ne glas vpijočih zaradi poraza, glas prepevajočih slišim.«

19 Ko se je približal taboru, je videl tele in ples. Tedaj se je vnel Mojzesov srd in vrgel je tabli iz roke ter jih razbil pod goro.

20 Zgrabil je tele, ki so ga bili naredili, in ga sežgal v ognju in ga zmlel v prah, stresel ga v vodo in to dal piti Izraelovim sinovom.

XXXIV, 1 Gospod je rekel Mojzesu: »Izsekaj si dve kamnitni tabli, kakršni sta bili prvi, da napišem na tabli besede, ki so bile na prvih tablah, ki si jih razbil!

2 Za jutri bodi pripravljen in zgodaj stopi na goro Sinaj; tam se postavi predme na vrhu gore!

3 Nihče naj s teboj ne gre gor in naj se tudi nihče ne prikaže po vsej gori; tudi drobnica in goved naj se ne paseta proti tej gori.«

4 Izsekaj si dve kamnitni tabli, kakršni sta bili prvi. Ko je Mojzes zjutraj zgodaj vstal, je šel na goro Sinaj, kakor mu je Gospod zapovedal, v roko pa je vzel obe kamnitni tabli.

5 Gospod je stopil dol v oblaku in se postavil ondi poleg njega ter klical ime Jahve.

XXXIV, 27 Potem je Gospod rekel Mojzesu: »Zapiši si te besede; kajti po teh besedah sklepam zavezo s teboj in z Izraelom!«

28 Bil je tam pri Gospodu štirideset dni in štirideset noči; kruha ni jedel in vode ni pil. Napisal je na tabli besede zaveze, desetero besed.

---

52. Navajam po: *Sveto pismo stare zaveze*. Prvi del. Iz hebrejskega jezika prevedel Matija Slavič. Založil Lavantinski škofijski ordinariat v Mariboru. Imprimatur: Maribor, dne 12. julija 1958.

29 Mojzes je šel s Sinajske gore; obe tabli postave sta bili v Mojzesovi roki, ko je šel z gore; in Mojzes ni vedel, da žari koža njegovega obličja zaradi pogovora z njim.

30 Aron in vsi Izraelovi sinovi so videli Mojzesa, in glej, njegovo obličje je žarelo; zato so se mu bali približati.

31 Mojzes pa jih je poklical in vrnilo so se k njemu Aron in vsi knezi občine in Mojzes je govoril z njimi.

32 Nato so se približali vsi Izraelovi sinovi in zapovedal jim je vse, kar je Gospod na Sinajski gori z njim govoril.

Če s prevajalcem opozorimo,<sup>53</sup> da žarenje Mojzesovega obraza izraža glagol *qâran*, »biti rogat« (od tod vulgata: *ignorabat quod comuta esset*) smo tu prišli vsaj do vira dveh izrastkov, ki krasita Mojzesovo čelo: *znak*, ki sodi v red, drugačen od reda ekspresivnosti, mimične reprezentacije. A ta Mojzes, prinašalec tabel, katerega obraz tako čudno žari, ta Mojzes, h kateremu stopajo knezi občine in za njimi vsi Izraelovi sinovi, ki jim bo poročal o vsem, o čemer mu je Jahve govoril na gori, ta suverena figura *interpreta*, četudi je videti, da bolje ustreza podobi Michelangelovega Mojzesa, vseeno ne dopušča, da bi razsvetlili vse njene poteze, vsaj ne takih, kakršne je razodel [Freud] (in predvsem položaj tabel, ki bi naj bili obrnjeni narobe). Toda zdi se, da je težko reči, da [Freud] tega teksta ni poznal in da ni vedel za dve različici tabel postave: če o tem ne govori – namerno ali ne – mar ni temu vzrok, da mu je predvsem do tega, da Mojzesovo figuro odtegne svetopisemskemu tekstu, da bi jo postavil nekam drugam – v uvod *Interpretaciji* kot taki, katere mejo naj bi označevala?

Michelangelov Mojzes za [Freuda] brez dvoma ni toliko paradigma Očeta kolikor Interpreta v dvojnem (in nemara trojnem) pomenu besede: a) igralec, ki naj s svojo mimiko označuje namene, ki ga gibljejo; b) božji glasnik med ljudmi; c) analitik, posvečen delu brez konca. Kakor je napisal Freud na začetek drugega dela svojega Mojzesa, resda »ni prav nič privlačno, da bi se dali uvrstiti med sholastike in talmudiste, ki se zadovoljujejo s tem, da razvijajo svojo bistroumnost, stopnja resničnosti njihovih trditev pa jih ne skrbi.«<sup>54</sup> A Karl Abraham: »Talmudski način mišljenja ni mogel kar naenkrat zginiti iz nas.« (*Corresp.*, str. 44). Sodba, ki je Freud ni spodbijal, ki pa jo je po ovinku takole

53. Avtor se tu sklicuje na francoski prevod Edouarda Dhorma. Slovenski prevod ima podobno opombo, ki se glasi: Vulgata ima »obličje je bilo roгато«, ker pomeni hebrejska beseda, iz katere je nastal hebrejski glagol za »žareti«, rog in žarek; zato se v umetnosti Mojzes upodablja z žarki v obliki rogov. Op. prev.

54. Freud, *Moïse et le Monothéisme*, str. 28.

popravit: »Konec koncev so za nas Žide stvari lažje, saj nam manjka mistične prvine.« (*Ibid.*, str. 52.) Pomemben pridržek, ki za bralca spisa velja kot opozorilo: Freudovo pisanje je – že zato, ker se nanaša na malika<sup>55</sup> – vseskoz tuje religiji, katere tekst posredno ali neposredno obdeluje, in tako daleč od vsakršnega misticizma, da se zdi, da se je [Freud] raje ustavil na svoji poti, kakor pa da bi si pri židovskem izročilu sposodil prvine, ki bi mu dopustile, da bi svoji interpretaciji dal popolno razsežnost. Ni pa mogel onemogočiti, da bi se ta interpretacija in sam predmet, ki se nanj nanaša, ne vpisovala na podlago, ki je sama skrivnostna, in da ne bi iz nje črpala del svojih čarov, čarov, v katerih pa ni – kakor bomo videli – prav nič mističnega.

Vprašanju, kaj je doživel Izrael takrat, ko je sprejemal deset zapovedi, je v Talmudu posvečena razprava, ki poudarja Mojzesovo funkcijo, da ljudstvu interpretira božji glas.<sup>56</sup> Kakor piše Gershom Scholem, je edini Mojzes lahko prenesel moč tega glasu in potem s človeškim glasom ponovil besede najvišje avtoritete – deset zapovedi.<sup>57</sup> Toda Maimonidov komentar, in še bolj komentar rabbija Mendela de Rymanowa (+ 1814), ki po Scholemu samo eksplicira Maimonida, nenavadno osvetljuje ta Mojzesovo figuro glede na to, kako se kronološko uvršča v Michelangelov opus za freskami v Sikstinski kapeli in še posebej za figure preroka Jeremije, libijske sibile in stvarnika, ki ločuje svetlobo od teme.<sup>58</sup> Po Maimonidu je treba v vseh odlomkih razodetja, kjer je rečeno, da so Izraelci slišali besede, prevesti, da so slišali *neartikuliran* zvok glasu in da

55. *Exodus*, XX, 4 »Ne delaj si rezane podobe, tudi ne kakršne koli podobe tega, kar je zgoraj na nebu ali kar je spodaj na zemlji ali kar je v vodah pod zemljo.«

56. Gospod je rekel Mojzesu: »Glej pridem k tebi v gostem oblaku, da bo čulo ljudstvo, ko bom s teboj govoril, in verovalo vate za vedno.« (*Exodus*, XIX, 9) Vse ljudstvo je opazovalo grmenje, bliskanje, glas trombe in kadečo se goro; in ljudstvo se je balo in trepetalo in stalo od daleč. Rekli so Mojzesu: »Govori ti z nami in bomo poslušali! Bog pa naj ne govori z nami, da ne umrjemo!« (*Ibid.*, XX, 18-19)

O funkciji *meje* v tej skušnji, cf. *Exodus*, XIX, 12: »Napravi za ljudstvo mejo okrog in reci: Varujte se stopiti na goro ali dotakniti se njenega vznožja; kdor koli se dotakne gore, mora umreti.« *Ibid.*, 15: Potem je rekel ljudstvu: »Bodite pripravljene na tretji dan, ne bližajte se ženi!«.

57. Gershom G. Scholem, *La Cabbale et sa symbolique*, franc. prev., Pariz 1966, str. 39-41.

58. O (transgresivnem?) zanimanju, ki so ga za mistično židovsko tradicijo in še posebej za kabalistične teorije gojili krščanski humanistični krogi v 16. stoletju, cf.: G. Scholem, »Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala«, v: *Essays presented to L. Baeck*, London 1954, in Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago 1964.

G. Scholem posrečeno opozarja, da se je Pico della Mirandola med humanisti prvi ukvarjal s kabalo in da je poskušal pokazati njene afinite s krščansko miselnostjo. (Cf. njegovo *Apologia fratris archangeli de Burgonovo ... pro defensione doctrinae Cabalae*, Bologna 1564.)

je le Mojzes sprejel besede v njihovi ekspresivni artikulaciji in jih sporočil svojemu ljudstvu.<sup>59</sup> Komentar, ki ga rabbi Mendel takole razvija: »Vse, kar je bilo razodeto, kar je Izrael slišal, ni bilo nič več kakor tisti *aleph*, s katerim se začenja prva zapoved v hebrejskem tekstu svetega pisma, *aleph* besede 'Anochi – »Jaz«. »Zakaj soglasnik *aleph*,« piše Scholem, »predstavlja v hebrejščini le prvi pregib grla pri izgovorjavi (kakor *spiritus lenis* v grščini) pred samoglasnikom na začetku besede. Ta *aleph* je torej tako rekoč tisti element, iz katerega izvira vsak artikuliran glas; in res so kabalisti imeli soglasnik *aleph* za duhovni koren vseh drugih črk, za koren, ki v svojem bistvu vsebuje celotno abecedo in zato tudi vse prvine človeške govornice. Slišati *aleph*, to se pravi ne slišati nič, *aleph* je prehod k vsakemu razumljivemu jeziku, in prav zares ne moremo reči, da bi se pojavljal s kakšnim posebnim pomenom, z določeno naravo.«

Pripomba: hebrejska pisava ima samo soglasnike; ali bolje, kot lahko beremo v Spinozovem *Orisu hebrejske slovnice*: ker je črka znak ustnega giba, giba, ki je glede na vir izgovorjenega glasu različen, *samoglasnik* pa znak, ki kaže na stalen in določen glas, samoglasniki v hebrejščini niso črke. Samoglasniki so »duša črk«, črke brez samoglasnikov pa »telesa brez duš«, kakor je zvok flavte v nasprotju z luknjami, po katerih igrajo prsti.<sup>60</sup> »Stari so pisali brez pik (to se pravi brez samoglasnikov in brez naglasov). Pike so poznejši dodatek iz časa, ko so mislili, da morajo Sveto pismo *interpretirati*«. (Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, VII. pogl.) Poleg tega, da ta stavek postavlja vprašanje kulture, utemeljene na tekstu, ki sam ni izrekljiv, ki ni punktiran, razkriva tisto funkcijo, ki jo opravlja interpretacija – interpretacija tekstu, če že ne njegovemu darovalcu, vrača besedo – hkrati pa pridržuje pravice branja, ki (v nasprotju z interpretacijo) ne bi potekalo v odvisnosti od *phoné*.

## ROBUR SCRIPTURAE

Če se zdaj spomnimo, da je prav ta soglasnik *aleph* zapisan na zvitku, razvitem ob preroku Jeremiji, in da je v razdelkih prve traveje sikstinskega stropa preroku *pendant* libijska sibila, napol obrnjena h knjigi, za katero na podlagi samega oglada ne moremo odločiti, ne da bi anticipirali interpretacijo, ali jo misli zapreti ali pa jo je nasprotno pravkar odprla, če smo vrh tega še

59. Scholem, *op. cit.*, str. 42, op. 25.

60. Spinoza, *Abregé de grammatre hébraïque, franc. prev.*, Pariz 1968, str. 35-36.

pozorni na *anaforično* vrednost – v pomenu, ki smo ga že povedali<sup>61</sup> – giba stvarnika, ki se trga iz kaosa in z ločitvijo svetlobe od teme vzpostavlja prvo označevalno opozicijo, potem se mistični komentar presenetljivo prepleta z »naivnim« opisom teh figur. Toda to prepletanje se tu ne ustavi: zakaj figura Mojzesa, ki sedi in drži tabli postave, nas prek razločka med dvema skupinama tabel, ki naj bi ju bil dobil Mojzes, pošilja še k neki drugi dihotomiji, ki naj bi odsevala prvo, k dihotomiji med *napisano* Toro, ki naj bi imela absolutno veljavo in naj bi se izlivala naravnost iz Boga, in *oralno* Toro, zgodovinsko Toro, uporabno v človeškem svetu, izročilom, ki je nujno dopolnilo in konkretizacija zapisane Tore. Zgolj zaradi tradicije je Tora razumljiva: brez nje bi bila, kakor piše G. Scholem, napisana Tora za ortodoksnega Žida odprta za vse interpretacije, napačne in heretične. Ravno tradicija (oralna Tora) določa pravo Židovo dejanje. Še enkrat dihotomija, ki ustreza razločku med dvema različicama tabel postave. Po rabinskem izročilu je Mojzes na Sinaju prejel oralno Toro hkrati z napisano Toro:<sup>62</sup> »Na prvih tablah je bilo razodetje Tore, ki je ustrezalo izvirnemu stanju ljudi, ko jih je še vodilo načelo, utelešeno v drevesu življenja. To naj bi bila čisto spiritualna Tora, sporočena svetu, v katerem sta bili razodetje in odrešenje eno, v katerem je bilo vse sveto in v katerem moči greha in smrti ni bilo treba obvladovati s prepovedmi in omejitvami ... A tega utopičnega trenutka je bilo kmalu konec. Ko sta bili prvi tabli strti, 'so črke, ki so bile vanju vrezane, odletele', to se pravi, da se je čisto spiritualni element umaknil in je odtlej viden le mistiku, ki ga zmore dojeti tudi pod novim in zunanjim oblačilom, v katerem se je prikazal na drugih tablah. Na drugih tablah se Tora prikazuje v zgodovinskem oblačilu in kot zgodovinska moč.«<sup>63</sup>

Toda iti moramo še dlje in se – predvsem – izmakniti vrtoglavic mistične interpretacije. Tisto, za kar gre tukaj, zadeva manj razodetje kakor interpretacijo, manj spiritualni element kakor odnos med tekstom in njegovo *oporo*: *napisana* Tora (in prvi tabli, tisti, ki ju je strl Mojzes in katerima ustreza) je zapisana s prvotno, *originarno* pisavo, s pisavo, ki proizvaja prostor, v katerega se vpisuje, in samo svojo oporo, ne da bi mogli razlikovati med *recto* in *verso*, med nalično

61. Ko natančneje določa etimologijo besede *anafora*, Julija Kristeva opozarja, da predpona *ανα* zaznamuje ne le gibanje proti nečemu, na nečem, prek nečesa, temveč jo uporabljajo tudi za označevanje stalne prisotnosti (prezence) v spominu ali v *ustih* (podčrtal jaz). Za Homerja in druge pesnike prislov *ανα* pomeni »razgrinjati se po vsem prostoru, vsevprek« (nav. članek, str. 53).

62. Scholem, *op. cit.*, str. 60.

63. *Ibid.*, str. 82.

in hrbtno stranjo (»Tabli sta bili božje delo in pisava je bila božja pisava, vrezana v tabli ... tabli sta bili popisani na obeh straneh, *popisani sta bili spredaj in zadaj*,« podčrtal jaz),<sup>64</sup> medtem ko je oralna Tora (in drugi tabli) kakor prenos, zapis božje besede *na oporo, ki jo daje interpret* (»Izsekaj si dve kamnitni tabli, kakršni sta bili prvi, da napišem na tabli besede, ki so bile na prvih tablah, ki si jih razbil!«, a nadaljevanje svetopisemskega teksta jasno označuje, da je Mojzes pisal po božjem nareku).<sup>65</sup> Akt interpretacije zahteva od interpreta, da sam izdela, razgrne na mesto in namesto izvirne opore zaslon, na katerega se bodo kot na dojemljivo ploščo zasedrali pobegli znaki, zgubljene pismenke, »pobegle črke« (interpret pa lahko, to moramo poudariti, od dela, ki ga določa v njegovi funkciji, pričakuje precejšen *dobiček*: sam Bog je, če verjamemo hebrejskemu izročilu, Mojzesu pokazal safirni kamnolom, v katerem si je moral izklesati drugi tabli; in okleščki dragocenega kamna, ki so zleteli spod njegovega kladiwa, so iz Mojzesa naredili bogatega človeka, tako da je imel odtlej, pravi legenda, vse lastnosti preroka: bogastvo, moč, ponižnost, modrost).<sup>66</sup> Oporo, ki daje le svoj *recto* črtanju drugotne, izvedene pisave, dvojnice besede, katero podvaja. Oporo, ki je vsa površinska, in ki podeljuje tekstu, ki ga sprejema, katerega usedeke hrani, umetno, krhko enotnost, enotnost artikulacije, punktuacije, fonacije<sup>67</sup> – ki pa so vselej le pogojne.

»Tisto, čemur pravimo napisana Tora, nam je dano že s posredovanjem oralne Tore, to ni več oblika (forma), skrita v beli svetlobi, temveč oblika,

64. »Originarna pisava, če je, mora proizvesti prostor in telo samega lista.« (Derrida, *nav. stavek*, str. 311.) Po lepem izrazu svetega Petra Damjana je Bog, ko je ustvaril firmament, ustvaril sam *lex Pisma, robur scripturae* (cf. Hartt, *nav. čl.*). Hebrejsko izročilo poudarja, da prvi tabli ni samo vrezal, temveč tudi izklesal sam Bog, in da na njiju ni bilo ne *recto* ne *verso*: bili sta, pravi legenda, iz kamna, podobnega safirju, in deset zapovedi se je vanju vpisovalo tako, da so bile njihove črke vidne z obeh strani (kakor bi se bila pisava tako močno vtisnila v oporo, da je bila ta popisana na obeh straneh, *spredaj in zadaj*). Drugo pomembno dejstvo je, da sta se ti tabli, čeprav izklesani iz najtršega kamna, lahko zvili kakor pergament (podrobnost, ki pojasnjuje številne *krščanske* upodobitve izročanja tabel). Bili sta zelo težki, a vendar ju je Mojzes nosil brez težave: šele ko se je pisava zbrisala, ko so črke »odletele«, se je zavedel neznanskoosti bremena, ki je bilo odtlej nekoristno, in je pustil tabli, da sta padli na tla, kjer sta se raztreščili (cf. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, III, str. 118-119 in 129).

65. »Zapiši si te besede« itd. — Hebrejsko izročilo potrjuje, da je drugi tabli napisal Mojzes: ko je končal delo, je otrl pero v lase in božansko črnilo, ki mu je kapnilo na čelo, je porodilo svetlobne žarke, ki so mu krasili obraz, ko je prišel s Sinaja. (Ginzberg, *op. cit.*, str. 143)

66. Legenda pravi, da je hotel Bog Mojzesa nagraditi, ker je poskrbel za Jožefovo truplo (Jožef, prvi interpret sanj), medtem ko si je ljudstvo Izraela prillašalo egiptovske zaklade. (*ibid.*, str. 141).

67. *Phonation*, n. f. (1836; od *phon-* in *-ation*). *Didaktično* (učeno). Proizvajanje fonemov z glasovnimi organi. (*Petit Robert*.) Op. prev.

izšla iz črne svetlobe, ki določa, omejuje ... Vse, kar v Tori vidimo v določeni obliki, s črnilom zapisani na pergament, vse to so navsezadnje interpretacije, popolnejše določitve skritega pomena.«<sup>68</sup> Kakor ga [Freud] opisuje, je Michelangelov Mojzes res videti (a v pomenu, ki se zelo razlikuje od tistega, ki govori iz [Freudovega] teksta) kot figura najhujšega psihičnega navora, ki ga zmore človek, in razumemo, da je moral [Freud], da bi prišel do te koncepcije, če že ne prezreti tistega odlomka Svetega pisma, ki pripoveduje o izročitvi drugih tabel, pa vsaj v eno samo figuro *kondenzirati* dva različna momenta. Če interpretacija (interpretacija, ki je plod ljubezni in kot taka povezana z željo, z užitkom tu zadene na svojo mejo, in če si nemara umetnik s kritikom deli odgovornost za to negotovost, je to zato, ker sta si oba upala do roba, kjer se v iskanju zlomljene opore razpusti sleherna pisava – *sleherna drugotna*, izvedena pisava. Nihče ne more obrniti lista, ki se nanj vpisuje interpretacija, da bi odkril, kaj skriva (kaj se skriva za dvomi, za negotovostjo, ki se kaže na njem). Nikoli, beremo v *Traumdeutung*, ne moremo biti prepričani, da smo sanje popolno interpretirali: ravno takrat, ko je rešitev videti zadovoljiva in *brez vrzeli* (*lückenlos*), je vselej mogoče, da imajo sanje še *drug* pomen. Interpretacija (in na primer tudi tista, ki je napeljevala Freuda k sklepu, da je Mojzes egiptovskega rodu)<sup>69</sup> ni nikoli *gotova* in nepretrgano si moramo prizadevati, da bi ji utrdili temelje, zakaj – piše Freud – verjetno ni vselej resnično in resnica ni vselej verjetna, pa četudi je videti, da se vsi podatki problema drug drugemu prilegajo tako natančno kakor deli sestavljanke: »*Selbst wenn alle Teile eines Problems sich einzuordnen scheinen wie die Stücke eines Zusammenlegenspiels, müßte man daran denken, daß das Wahrscheinliche nicht notwendig das Wahre sei und die Wahrheit nicht immer wahrscheinlich.*«<sup>70</sup>

Interpretacija je nujno fragmentarna (in izhaja od fragmenta), njena usoda je, da si prizadeva rekonstituirati nepopravljivo zlomljen tekst in poskuša restituirati njegov pomen, a da ne more upati, da bo kdaj proizvedla njegovo izvirno oporo – razen nemara, če dospe do *biološkega dejstva* (*die biologische Tatsache*), s čimer se končuje eden zadnjih Freudovih tekstov, tekst, ki že sam njegov naslov veliko pove: »Končna in neskončna analiza.«<sup>71</sup> Interpretacija nima, sama na sebi ne more imeti druge enotnosti kakor enotnost uganke sestavljanke, na ploskev zreducirane zlagalnice, katere koherenca se meri po koherenci figur,

68. Scholem, *op. cit.*, str. 62-63.

69. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, G. W., XVI, str. 112-113.

70. *Ibid.*, str. 114-115.

71. *Die endliche und die unendliche Analyse*, G. W., XVI, str. 99.

vzpostavljajočih se prek mreže prelomov, katerih neizbrisno sled nosi podoba, podoba, ki ji je v oporo le njena lastna konfiguracija in ki se dokoplje do neke navidezne kohezije le tako, da se podvaja, brez konca zloga in razloga in neskončno variira svojo razrezanost. *Robur scripturae*: kako naj bi se ne bil analitik, ujetnik nekega sistema mišljenja, neke ideologije, če ne kar kulture, ki zadrto zamenjuje branje in interpretacijo, da bi potem iz njiju lažje napravila nasprotji, kako naj bi se ta analitik ne bil spozabil in se ves buden zasanjal pred Michelangelovim kipom, zasanjal in s kondenzacijo izoblikoval – kakor nemara sam kipar – figuro Mojzesa, ki bi znal obvladati svojo strast, Mojzesa, ki ne bi zlomil prvih tabel in ki bi v rimski cerkvi še naprej razkazoval podporo prvotni pisavi, pa čeprav *obrnjeno narobe* (kakor bi hotel zaznamovati ponižanje, razvrednotenje pisave, ki ju prinaša interpretativno delo) – varuh teksta, ki je pred vsakršno besedo, odtegnjen trdemu zakonu človeškega diskurza, varuh interpretacije vse do njenih sanj, do njene najbolj *brezumne* želje.

Prevedla Zoja Skušek



Jacques-Alain Miller

## INTERPRETIRATI VZROK: OD FREUDA DO LACANA<sup>1</sup>

Moja prva točka nosi naslov: *Aetiologia*. Toda najprej mi dopustite, da preženem kakršnokoli predstavo, da je moj naslov, »Interpretirati vzrok«, lacanovska fraza. Ko Freud v četrtem poglavju *Zgodovine infantilne nevroze* uvaja sanje o volkovih, poudari prav to; da je bil prepričan – in omenja, da je njegov pacient prevzel njegovo prepričanje – da se je vzrok infantilne nevroze Volčjega človeka skrival za sanjami. Pravi natanko tole: »das hinter ihm die Verursachung seiner infantilen Neurose verborgen sei.«<sup>2</sup>

Potemtakem je ta groba interpretacija, Freudovo ugibanje o sanjah, ki napreduje od eksplicitne do skrite vsebine sanj, interpretacija, ki meri na vzrok, skriti vzrok. In prav pojem skritega vzroka je centralen za psihoanalitsko prakso in teorijo. Ob tej preliminarni točki, ki sem jo vpeljal zato, da bi vas privadil na samo idejo vzroka, ne smemo pozabiti, da se je Freudovo raziskovanje pričelo kot poskusna etiologija psihonevroz. Etiologija *pomeni* diskurz vzrokov. Od samega začetka je Freud iskal vzroke. In spomnite se, da je Freud spočetka iskal *aktualne* vzroke psihonevroz. Na primer, masturbacijsko prakso je imel za vzrok zgube seksualne potence in nevralgij. Nato je Freud moral priznati, da so psihonevroze sedanjí učinki preteklih in ne aktualnih vzrokov. Še več, priznal je, da so resnični pretekli vzroki skriti zavesti pacientov. In, prav v *tej* preteklosti je bil prisiljen iznajti sam koncept potlačitve. To se pravi, ponovno je iznašel skriti vzrok z odgodenimi učinki, ki so *Nachträglich*, posledični *après-coup*, *a posteriori*, ki so po drugem dogodku. V slovitem primeru Volčjega človeka, je ta koncept *Nachträglich* prezenten na vsaki strani. Gre za

- 
1. Prevedeno po: Jacques-Alain Miller: *To Interpret the Cause: From Freud to Lacan*, Newsletter of the Freudian Field, Vol. 3, No. 1-2, Spring-Fall 1989. Tekst s pripombami, ki ga je imel Jacques-Alain Miller na tretjem *Meeting of the Paris-New York Psychoanalytic Workshop*, 9.-10. aprila 1988, transkribirala Ann Prendergast, uredila pa Ellie Ragland-Sullivan.
  2. *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose*, v: *Gesammelte Werke*, vol. XII., London: Imago Publishing Co., 1955, str. 59. [Glej še: SW, VIII., 153. Slov prev.: »da se za njimi skriva tisto, kar je povzročilo njegovo infantilno nevrozo.«, *Studia Humanitatis*, str. 157.]

glavni Freudov tekst, ki predstavlja natanko to – da so ti učinki *a posteriori*. V primeru Volčjega človeka so tisti drugi dogodek, ki sproži učinke skritega vzroka, same slavne sanje.

Prepričan sem torej, da imam zelo trdno podlago za trditev, da je bila psihoanaliza vselej diskurz o vzroku. In Psihoanalitska praksa je vselej iskala vzrok.

Nemara bi sedaj lahko ubrali bližnjico. Kaj je vzrok? Če se skličemo na primer Volčjega človeka, je Freudov odgovor nedvoumen. Vzrok, splošno rečeno, je spolni akt med očetom in materjo, kot ga dojame leto in pol star otrok. V psihoanalizi interpretacija ne le, da meri na vzrok, lahko bi celo rekli, da se obenj spotakne. Vzemimo na primer uporabo mita o Ojdipu v psihoanalitski praksi, freudovskega Ojdipa – ki je simbolni okvir interpretacije, kolikor ta meri na vzrok – dojetega kot spolno, erotično razmerje, ki poveže skupaj očeta, mater, otroka – družino. In, lahko bi celo rekli, da je freudovski vzrok kot pred-ojdipski vzrok ključ do transferja, kolikor transfer *lahko nastopi* kot ponovitev temeljnih razmerij pacienta do staršev.

Nasledki tega gledišča so znani. Utrlo je pot za interpretacije transferja, dojetega kot »očetovski« ali »materinski« transfer. In znano vam je, da nekateri analitiki trdijo, da je Freud analiziral s pozicije očeta, da je v transferju sprejel pozicijo očeta, in da se ti analitiki nagibajo k temu, da je sedaj v analizi bolj učinkovita materinska pozicija. V vsakem primeru pa vam daje ta referenco na ojdipski vzrok tudi ključ do raznih teorij transferja. Transfer in interpretacija sta, kot veste, klasični par medsebojno povezanih pojmov. Vendar pa tu ne nameravam podajati tako imenovane klasične predstavitev tega pojmovnega para, ker sem jo podal pred štirimi leti v Amherstu, Massachusetts, na kolokviju o transferju.<sup>3</sup> Tistikrat sem bil preobremenjen s podajanjem *klasične predstavitev* tega pojmovnega para.

Danes bom, če lahko tako rečem, skušal sledeč Lacanu postaviti nove temelje za razumevanje tega, zakaj v psihoanalizi gre, nove temelje za razumevanje, v artikulacijo, kot pravijo, želje v psihoanalizi. In moj tukajšnji nastop spada v isti niz kot moj kurz v Parizu, katerega naslov je letos »Vzrok in konsenz« (1988). Tu vidim Brucea Finka, ki obiskuje moj kurz in tudi sodeluje na mojem vsakotedenskem seminarju. Nemara bi vam on dejansko lahko povedal, da vam tu govorim natanko to, kar sem skušal predstaviti pred petnajstimi dnevi v Parizu, in k čemur se bom še naprej vračal. Gre hkrati za to, da poskušam podati poenoteno

3. »Structure of Transference« neobjavljen prispevek na University of Massachusetts-Amherst, »Lacan's legacy: Lessons of the Transference«, 14. junij 1985.

teorijo freudovskega polja ali dojeti, kako jo je podal Lacan. Ne vem, če bom imel na voljo zadosti časa, da bi prišel do tod, toda to je moj namen.

## Vzroki versus Zakon

Preidimo sedaj k drugi točki, ki jo bom poimenoval »Vzroki versus zakon«. Vse to je še preliminarno. Lahko bi rekli, da prvotna pojma vzroka in zakona zlahka zamešamo enega z drugim. Ko mislimo v znanstvenem okviru dejansko menimo, da obstaja neko fiksno razmerje med vzrokom in učinkom, neko stabilno in fiksno razmerje. In to lahko poizkusimo. Navsezadnje si znanstveno raziskovanje prizadeva formulirati zakone razmerja med danim vzrokom in danim učinkom. To je elementarna epistemologija – ki danes ni naša osrednja tema – zato bom preskočil razna osredotočanja, ki jih pokrivam v svojem kurzu. Z znanstvenega gledišča je ideji zakona osrednje dvoje – prvič, regularnost. Ko obstaja zakon, se ob prisotnosti vzroka nadejamo regularnosti manifestacij učinkov. S tem zakon omogoča predvidevanje tega, kar se bo zgodilo. Omogoča napovedi. Če imamo zakone, nismo pa sposobni podati napovedi, se vselej sprašujemo, če zares imamo zakon, če je to, kar počnemo, zares znanost.

Ne vem, če pri komu izmed vas to obudi neprijeten *sponsor* [referenca na nedavni borzni zlom], toda na ekonomskem področju obstajajo razni fenomeni, ki vzbudijo določen dvom v na primer znanstvenost ekonomije. Kakorkoli že, v ekonomiji vselej obstajajo cene [prices – stroški, izdatki, op. prev.], takšne novotarije pa niso za psihoanalizo. Ko niti napovedati ne moreš, imaš pa kopico zakonov, se vprašaš, na kakšnem področju se nahajaš. Regularnost torej.

In drugič, recimo temu tako, kontinuiteta. Dejansko. Ko je vzrok vpisan v zakon tako, da lahko rečemo, da isti vzrok povzroča isti učinek, imamo opravka s *kontinuirano* verigo, kajti lahko se vprašamo po vzroku samem, lahko se vprašamo po tem, kaj je vzrok, ki povzroči ta vzrok? To se pravi, vzrok je istočasno učinek drugega vzroka. Potemtakem ste, ko vpišete vzrok v zakone, pravzaprav soočeni z verigo nujnosti, z determinizmom, kjer niste – to je zelo težko storiti – s prstom pokazati *nekega* vzroka. Imate verigo vzrokov in učinkov, in ko o tem premišljate na teoretičen način, se vprašate, kje se ta veriga vzroka in učinka prične. In kot veste so se tisti, ki so v sedemnajstem stoletju uvedli znanstveni diskurz v našo kulturo nagibali oziroma morali imeti teorijo Boga, ki – navajeni smo, da ločujemo znanost in religijo – je povezala znanost in religijo. Znanstveni diskurz je bil od samega začetka utemeljen natanko na tej kontinuiteti vzrokov in učinkov.

Vzrok, o katerem bom govoril, vzrok v psihoanalizi – beseda *vzrok* [cause] je v samem nazivu *École de la cause freudienne* –, vzrok o katerem govorimo, freudovski vzrok, je vzrok z drugačno vsebino. Je vzrok, ne kot vpisan v zakon regularnosti in kontinuitete, temveč prej vzrok, ki je tako prevzel Davida Humea v 18. stoletju, ko je ta pokazal, da je bil sam termin »vzrok«, kot ločen, kot primaren, ne–konceptualen. In, kot veste, je Humeovo razmišljanje sprožilo filozofski napor samega Kanta. In nemara veste tudi to, da je Karl Popper, v našem stoletju, vso svojo shemologijo zgradil na Humeovih argumentih o vzročnosti. Na tem mestu ne morem podati povzetka teh argumentov, a razumeli boste, da če imate takšne vrste kontinuiteto, *nikoli* ne boste mogli s prstom pokazati vzrok kot ločen. Dejansko, če pomislite na odnos med vzrokom in učinkom, boste lahko razumeli, da vzrok, da sam pojem vzroka, vsebuje prelom z verigo. To se pravi, vprašanje vzroka se lahko pojavi zgolj takrat, ko obstaja prelom z verigo. Zaradi tega se lahko vprašate, kje je vzrok v samem trenutku, ko obstaja manko? Lahko bi rekli, da v pojmu vzročnosti kot razločenem od legalnosti, lahko najdemo pojem vzroka kot različen od zakona. In to vselej implicira pojem manjkajočega člana [missing link]. Na idejo vzroka ste napoteni natanko takrat, ko obstaja manjkajoči člen. To se pravi, da je za pojem vzročnosti bistvena diskontinuiteta, in ne regularnost. In – naj nekoliko preskočim zadeve – če si verigo zamislite kot verigo označevalcev, natanko slavno verigo označevalcev, boste razumeli, da s pojmom vzroka veriga označevalcev... Dobro, to bi formuliral takole:

$$S - S' - S'' - S''' - S''''$$

Razumeli boste, da vzrok nujno zadeva odstranitev enega označevalca, kot manjkajočega člana. In ta odstranitev enega člana je natanko tisto, kar bi lahko zapisali takole:

$$S - S' - S - S''' - S''''$$

s črko S in pa prečko, kar je Lacanov označevalec za subjekt. In nemara bi lahko s pomočjo tega – to je šele začetek – razumeli, v katerem pomenu Lacan pravi, da je subjekt vključen v samo strukturo vzročnosti. Subjekt kot manjkajoč, kot manjkajoči člen, je vključen v strukturo vzročnosti *versus* legalnosti.

Morda se to zdi abstraktno, toda vzemite Volčjega človeka, preberite ponovno Volčjega človeka, in jasno boste lahko videli kako se Freud orientira v tem kliničnem

primeru tako, da locira različne zlome kontinuitete. V zgodovini Volčjega človeka obstajajo tri velike diskontinuitete. Prva disokontinuiteta nastopi, ko je bil Volčji človek še prijazen, ljubeč, zelo miren otrok. In potem se v trenutku, ki ga lahko natančno datiramo, spremeni v porednega otroka. Freud se je vprašal – zakaj nastopi ta sprememba? Kot je znano, je Freud v teh diskontinuitetah v zgodovini pacientovega življenja odkril zapeljevanje s strani sestre in varuške. Nadaljnja diskontinuiteta nastopi potem, ko Vočlji človek postane fobičen. Nobene fobije pred živalmi ni imel. Potem se v njegovih slavni sanjah pojavijo volkovi in fobija se razvije. Torej, imamo zapeljevanja, sanje, in tretjo diskontinuiteto, ko Volčji človek postane obsesiven. Pokaže nek obsesionalni strah. Prav tak komentar je napisal Freud, njegova razlaga zaznamuje te tri bistvene diskontinuitete.

Če gre torej za klinično raziskavo, sem prepričan, da razumete pomembnost diskontinuitete – medtem ko pri zakonu iščemo regularnost in imamo to regularnost za nujno. Na strani vzročnosti, kot jo razumemo sami, ni regularnosti, temveč presenečenje! Drži, da imate v psihoanalizi, na določeni ravni, zakone. Pri Lacanu imate na primer zakone jezika, splošno znane slavne zakone metafore in metonimije. In imate tudi znani Lacanov primer, ki zadeva vse te aparate plusa in minusa, ki privlači toliko pozornosti zadnjih 25 ali 30 let. Vidimo ljudi, generacijo za generacijo, ki se lotijo verificacije lacanovske sheme, itn. itn.

Toda ne pozabimo, da freudovsko nezavedno ni imelo zakonov. Iz prakse vemo, da nezavedno ne dopušča anticipacije. Ne morete napovedati, nikoli ne morete napovedati, kdaj se bodo fenomeni, ki jih je Freud analiziral v psihopatologiji vsakdanjega življenja, pojavili. Še več, rekel bi, da, ko je interpretacija napovedljiva, ni učinkovite interpretacije. Pacient to zelo dobro ve. Dandanes pacient pride in si že predstavi napovedljivo interpretacijo: »Rekli boste, da sem bil zaljubljen v svojo mamo. Ha! Ha!« Torej, razumete, element presenečenja ni prednost. Je površina. Je nekaj, kar je strukturno implicirano z interpretacijo, *ker* nezavedno nima zakona. Da je ta element presenečenja bistven za interpretacijo, je dovolj natančno pokazal Lacan že leta 1958. Toda prvi je to pokazal in razvil Bruno Hike v svojih knjigah, ki so tu. Lahko bi rekli, da je učinek interpretacije presenečenje za pacienta, in navsezadnje – na to je danes zjutraj spomnil Hourik Zakarian – tudi za samega analitika. Analitik lahko pripravi interpretacijo, lahko pripravi okostje interpretacije, toda običajno učinek interpretacij preseneti tudi njega samega. Tu gre istočasno tako za preračunavanje kot tudi za nek nepreračunljiv element, nek element čistega srečanja. V Parizu smo se pri *Ecole de la cause freudienne* celo leto sestajali na dvanajstih kliničnih srečanjih na temo interpretacijskega računa. Vsakič sta po dva analitika poročala

o tem, kako *interpretirata*. In zelo jasno je bilo, da najbolj ponavljajoče se interpretacije niso tako učinkovite kot tisto, kar izvira iz presenečenja. Na ta način lahko sedaj, glede vzroka, rečemo, da je vzrok označevalna veriga. Vzrok, bi rekel, blešči v manku, v samem manku v označevalni verigi. Ne gre za poetično metaforo. Veriga prevaja vezni člen, ki je med vzrokom in mankom. In nemara bi lahko stavek »Ta vzrok blešči v samem manku označevalne verige«, že zapisal v naši algebri in zapisal tu mali *a* kot ime za vzrok

S

◊

a

To je anticipacija tega, kar bomo še razvili, pri čemer gre za to, kdaj se označevalna veriga prelomi. Kdaj v označevalcu nujno obstaja manko?

## Pari

Lotimo se sedaj tretje točke, ki jo bom imenoval »Pari«. Mislim, da je tako tudi naslov romanu Johna Updika, *Couples*. Vrnimo se k Freudu. Prvič, premislimo tisto, kar Freud imenuje svojo vednost kot vzrok tega vedenja. Freud je menil, da je opazovanje spolnega akta med starši vzrok nevroze Volčjega človeka, ki so jo kasneje sprožile sanje o volkovih. To opazovanje spolnega akta je imel za travmatično, za travmo, ki je določila življenjsko usodo Volčjega človeka. Toda ne gre za golo opazovanje, saj je celo v Freudovih lastnih terminih opazovanje problem. Ni samo opazovanje. Tisto, kar vznikne v vsej jasnosti, je problematizacija, kar iz opazovanj ni tako jasno razvidno. Za subjekta, za pacienta obstaja problem, ki ga Freud imenuje problem kastracije, kar je nekaj precej različnega od čistega opazovanja. Problem, kastracija kot problem, v tem primeru pomeni, da subjekt zase ne more sprejeti kastracije matere. Drugače rečeno, mati nima moškega uda. In zaradi tega subjekt ne more sprejeti, kaj bi bila kastracija zanj.

Dejansko iz analitične prakse vemo, da se otrokova opazovanja staršev nanašajo na genitalije, na uporabo genitalij, in bolj splošno, na vse znake uživanja, ki subjektu manjkajo s tem, ko sam ni v poročenem paru: označevalci užitka in označevalci želje. In kaj je potemtakem travma, ki jo je v tem opazovanju Volčjega človeka zaznamoval Freud? Travma nastopi, ker subjekt ne zmore prevesti tistega, kar opazi v zvezi s spolnim razmerjem svojih staršev, v seksualne termine, v okvir,

kaj je moški in kaj ženska. Prepričati se skuša, kaj je vzrok problema. To ni opazovanje. Prej gre za to, da je opazovanje starševske kopulacije poskus razumeti, kaj je moški in kaj ženska. To se pravi, je poskus preiti z razmerja očeta in matere do razmerja moški/ženska. Poskusimo to zapisati. Takole: od  $O \diamond M$  preide v razmerje moški ženska,  $M \diamond \checkmark$ . Na tem mestu bi lahko uporabili Lacanov termin, ki se v francoščini glasi: *rapport sexuel*. Lahko bi ga prevedli kot »spolno razmerje«, toda če dodamo vzrok in učinek, je preveden kot fiksna formula, kot fiksna označevalna formula. In lahko bi rekli, da skuša subjekt preiti od formule razmerja oče/mati do fiksne formule moškega in ženske. Natanko na tej točki, v tem primeru prehoda od oče/mati k moški/ženska, ni nobene povezave. Lahko bi rekli, da je *edino*, kar bi mi sami radi opazili pri naših starših natanko formula spolnega razmerja, to, da bi prek njiju, prek njunega razmerja, razumeli, kaj pomeni biti moški ženski in ženska moškemu.

Nauk Freudovskega polja je, da tega v nobenem primeru ne izvemo. To je tisto, kar je Freud imenoval travma. Travma seksualnosti je pravzaprav ta manko povezave med tema dvema razmerjema. Kar se pri Freudu pojavlja kot travma, se pri Lacanu pojavlja kot aksiom. Kot del aksiomatike, ki pravi: Ni *spolnega razmerja*. Ni fiksne formule spolnega razmerja med človeškimi bitji. Lacan je tisto, kar je vzel iz Freudovih primerov in kar se vselej pojavlja kot travma seksualnosti, prevedel kot aksiom. Toda ta travma seksualnosti ni naključen. Je strukturen, če upoštevamo, da se v vsakem primeru jasno prevede v analitično izkustvo in navkljub neizmernem romanu, kar zadeva družino, ki ga vsak, ali skorajda vsak pacient, stežka dešifrira. Navkljub temu romanu, iz njega ne more pridobiti fiksne, utrjene formule tega, kaj je razmerje med moškim in žensko. In to je tisto, kar Freud imenuje problem kastracije.

Gre za problem kastracije. In obstaja prvotna scena. Toda problem prvotne scene pri Freudu je, da mora biti prevedena v termine kastracije. Mora biti kodificirana prek falosa. Mi ga imenujemo falos, vi pa ga lahko imenujete, ne vem, »lulek«, »dong« ali »cev«. Kupil sem si knjigo o imenu moškega spolnega organa v angleščini. Učbenik. Edina beseda, ki v tem učbeniku manjka je falos. In ta navidez znanstveni termin uporabljamo natanko zato, da bi povedali, da skuša subjekt ravno skozi ta simbol kodirati družinsko sceno, to je, razmerje med očetom in materjo.

Pravzaprav lahko vidimo, da je določeno predelavo razmerja med očetom in materjo Volčji človek uporabil za to, da bi razumel kakšna vrsta ženske je njegov tip. Freud je v primeru Volčjega človeka zelo natančno analiziral, kako ima subjektovo sklepanje glede prvotne scene privilegiran ljubezenski objekt,

ki je določena vrsta ženske v določenem položaju. To se pravi, ko naključno naleti na kakšno, večinoma revno žensko, ki klečeč na kolenih in opirajoč se na svoje roke opravlja svojo ponižno nalogo, in ko jo vidi od zadaj, ko so vsi ti zelo natančni pogoji izpolnjeni, se zaljubi! Drugače rečeno, to je natančno kot formula. Sedaj lahko razumete vrednost termina »problem« v tem primeru. Za Volčjega človeka imamo zelo natančno formulo za zaljubljenje. In Freud pravi, da se Volčji človek zaljublja posledično, prisilno, takrat, ko so ti pogoji izpolnjeni. Potemtakem imamo, v naši človečnosti, natančne pogoje za razmerje med moškimi in ženskami. A to ni formula na ravni človeštva kot takega, tako kot je to pri živalih. Kot vemo iz ekologije, obstajajo pri živalih zelo natančne formule za razmerje med spoloma, pri živalih pojav nekaterih znakov na telesu člana vrste signalizira, da je pripravljen za spolni akt. On ali ona je na razpolago. To je formula, fiksna formula, fiksna seksualna formula, ki drži za vse vrste.

Tudi pri človeštvu imamo fiksne formule, toda te veljajo zgolj na individualni ravni. Fiksna formula, ki bi pokazala, da je moški tak ali da je ženska taka ... če bi imeli to, bi ne imeli psihoanalize. To je, bi rekel, temeljni zlom simbolnega reda človeštva, temeljni manko fiksne formule za spolno razmerje med spoloma. In, na nek način je edina formula, na katero subjekt naleti v svojem življenju in ki bi *lahko bila* fiksna formula spolnega razmerja, starševski par.

Prisile Volčjega človeka, pravi Freud, izhajajo neposredno iz spolnega akta, ki ga je subjekt opazoval v prvotni sceni. Problem pa je v tem, da ni gotovo, da je fiksno razmerje med očetom in materjo *spolno* razmerje, kot to razumemo mi. Preprosteje bi bilo, če bi lahko fiksno razmerje med očetom in materjo direktno prevedli v razmerje med moškim in žensko. Toda prav to je problem. V analitičnem izkustvu pogosto vidimo, kako lahko subjekt dvomi v to, da je razmerje med njegovimi starši *zares* spolno. Včasih to privzame formo izjave: »Zares je neverjetno.« Ali pa se subjekt lahko spomni, da je na neki točki svojega življenja mislil, da je zares neverjetno, da se njegova mati lahko ljubi z njegovim očetom; da je bil to zares škandal. Včasih lahko vidite, kako svež je ta vtis, namreč samo subjektovo odkritje, da je razmerje med starši spolno. In včasih se subjekt tega spomni kot travmatizma – prav tega, da je dojel, da je bilo med njegovima staršema nekaj, kar pripada redu spolnosti.

Pravzaprav vse analitično izkustvo že od vsega začetka dokazuje, ne le da starševski par ne more utemeljiti spolnega razmerja med moškim in žensko, temveč, nasprotno, da je mati ovira za dostop do žensk. In da je zaradi tega ženska, Ženska z velikim Ž, če naj ima ženska sploh kak pomen za človeštvo, mati. In, da je, vsaj za žensko, tudi oče, oče pri histeriji, ovira za dostop do



moških. To se pravi, v analitičnem izkustvu se zdi, da je zakonski par privzel vlogo, ki je bolj ovira kot pomoč za vzpostavitev spolnega razmerja.

Lahko bi rekli, da pri Freudu iščemo tisto, kar bi bilo pravilna kodifikacija spolnega razmerja. Obstaja običajna kombinacija, na katero naletimo pri samem Freudu, istočasna kombinacija teh dveh razmerij. Freud je to poimenoval s termini »aktivnost« in »pasivnost«. Toda to lahko grobo prevedemo na sledeč način. Eno izmed gledišč s katerega lahko pojasnimo ti dve razmerji, kar je običajno sklepanje, je gledišče moči. In spomniti se moramo, da družina, kot institucija, obstaja v družbeni sferi, družbenem prostoru, na družbenem mestu kot ga konstruira gospodar, ideja gospostva. Način, da simboliziramo to razmerje moški/ženska, način, ki ga uporabi sam Freud, je torej ta, da ga motrimo z vidika označevalnega para, to se pravi, z vidika razmerja označevalca gospodarja, lahko bi rekli, do označevalca hlapca.

$$\begin{array}{ccc} S_1 & \leftrightarrow & S_2 \\ \text{gospodar} & & \text{hlapec} \end{array}$$

Aktivnost in pasivnost sta enostavno prevedljivi v termine oblasti. In s tem lahko poskusimo pojasniti razmerje med očetom in materjo ter med moškim in žensko: O  $\hat{O}$  M do M  $\hat{O}$  Ž. V naši kulturi je pravzaprav običajno, da je oče glava družine. Kot je znano, je to, na primer razvidno pri rabi imena, priimka, in zdi se, da je zelo težko ločiti razmerje moškega in ženske, razmerje očeta in matere, od te kodifikacije. Vse to je že splošno znana tematika, ne le iz psihoanalize, temveč tudi iz feminizma. Mislim, da mi tega, te kodifikacije s termini oblasti, ni potrebno na široko razlagati.

Lahko bi rekli, da s parom gospodar/hlapec dobimo neke vrste *analogon* spolnega razmerja, formule spolnega razmerja, in to je način, kako lahko razložimo dejanski zaton podobe očeta, zaton, ki smo mu priča. Kajti presenečenje je v tem, da bi bil pravi oče, oče, ki bi bil izenačen z označevalcem gospodarja, oče, ki ne dela. Delo bi opravil hlapec. Reči moram, da je – v nasprotju z idejo aktivnosti in pasivnosti – že Lacan pripomnil, da ženske običajno delajo mnogo več kot moški. Toda hkrati v naši družbi, z našo etiko dela, oče dela. In na nek način je to povezano z zatonom podobe očeta, pravega očeta. Pravega očeta imenujemo mrtvi oče, da bi res pokazali, da oče ne dela. Pravi oče, bi lahko rekli, je žigolo. Nemara se ne bi smel preveč zadržati pri teh zadevah, toda očitno...

Resda je to poenostavljena sociologija, toda lahko razumete, v katerem pomenu analitik ne dela. Analitik zavzema mesto gospodarja, ki prisili drugega,

pacienta, da dela. Pa vendar vemo, da za obsesivnega pacienta, analitik neposredno dela, in da bo v tem razmerju delal še kar nekaj časa. Cilj histeričnega subjekta je v tem, da skuša prisiliti analitika, da bi delal, da analitika sooča z določenimi težavami, z določenimi zahtevami, da bi mu dal delo. To je kot iskanje pomanjkljivosti Drugega, ali, kot se je nekdo izrazil, poskus doseči kastracijo Drugega. In če analitik ne dela – veste, da bi moral – toda, če ne dela, je to zato, ker pusti delati nezavednemu, ne pa, da bi delal namesto le-tega. In če analitik ne dela, bo smisel spremenil antinomijo med delovanjem analitika in delovanjem nezavednega. In prav zato je po Lacanu za analitika analitični akt različen od analitičnega dela. Govorimo o aktu analitika, ki avtorizira proces, ki zagotavlja proces in delo pacienta. Nemara bi tu, prenehal z razpravo o »Parih« in se lotil četrte točke, ki jo bom poimenoval »Formule«.

## Formule

Rekel sem, da starševski par sooči subjekta s fiksnim razmerjem, z neke vrste fiksno formulo, ki ni strogo seksualna. Rekel sem, da bi se vprašanje moralo glasiti: če to drži, kaj je ta formula starševskega para kot različna od seksualne formule, od formule moškega in ženske? Ta formula obstaja. Zapisal jo bom na tablo. Formula obstaja, implicitno pri Freudu in eksplicitno pri Lacanu. Pri Freudu ta formula obstaja v obliki mita, pri Lacanu v obliki formule, ki se jo običajno imenuje očetovska metafora. Kaj je jedro očetovske metafore, kakor jo je podal Lacan? Očetovska metafora zapiše fiksno formulo razmerja med funkcijo očeta in funkcijo matere. Zadostuje, da jo zapišemo takole:

$$\frac{\text{Oče}}{\text{Mati}} \quad \frac{\text{O}}{\text{M}}$$

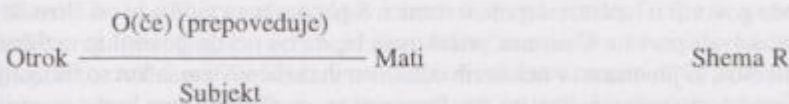
oče, prečka, mati. To je fiksna formula starševskega para. In ko Lacan pravi, da *rapport sexuel* ne obstaja, da seksualna formula ne obstaja, lahko to razumete s perspektive tega, da obstaja starševski par. Lacanova izjava »Ni spolnega razmerja«, kot se jo običajno prevaja, se je vedno zdelala enigmatična, in vsakdo pravi, dobro, nekaj tega mi je znano. Toda ključno je, da to razlikujemo od fiksne formule starševskega para, ki jo Freud imenuje Ojdip, pri Lacanu pa je zapisana takole:  $M \diamond \dot{Z}$ . Gre za to, da razumemo dejstvo, da za moškega in

žensko nimamo nobene ekvivalentne formule. Zadošča, da zapišemo temeljno razmerje med očetom in materjo. Pri Lacanu to običajno najdete v drugi, bolj dovršeni obliki. Oče vstopi v to razmerje kot ime, kot Ime-Očeta:

$$\frac{O}{M} \qquad \frac{\text{Ime-Očeta}}{\check{Z}}$$

Mati vstopi v to razmerje kot želja, z velikim  $\check{Z}$  [desire – D, op. prev.]. Ne bi se smel preveč zadržati pri teh dveh Lacanovih črkah, toda ta želja ni želja, o kateri običajno slišite. Ta želja je označevalec, in prav zaradi tega menim, da lahko to formulo poenostavimo tako, da jo dojamemo kot razmerje med Očetom in Materjo kot označevalcem. Prav zaradi tega je to prava formula, formula kot matem, pravi matem.

Kaj je to razmerje? Je razmerje nadomestitve, ki prevede freudovskega Ojdipa v eno samo formulo. Zadostuje, da zapišemo temeljno funkcijo očeta kot tistega, ki prepoveduje, ki preprečuje, in če želite dopolniti shemo, veste, kako to storiti. Imate na primer otroka, čigar želja je naperjena k materi, in oče nastopi kot tretji, ki prepoveduje razmerje.



Recimo, da je subjekt kot tak, freudovski subjekt, nekaj kar se lahko identificira. Veste, da se subjekt, otrok, lahko identificira s položajem očeta, lahko se identificira z materjo, lahko se identificira z otrokom. Lacan je kot četrti termin postavil samega subjekta. In nemara lahko tisti, ki so Lacana brali, takoj razumejo, da je tu na delu struktura Lacanove sheme, ki jo najdete v njegovem spisu o preliminarnem vprašanju k psihozi, k vsakemu obravnavanju psihoze. Dejansko je ta shema, kot veste, konstruirana z moškega vidika.<sup>4</sup>

Pri Freudu se postavlja v zvezi z ženskim Ojdipom, kjer bi bil objekt oče, in ne mati, in kjer naj bi položaj prepovedi zavzemala mati. In kot veste, ko je

4. »D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose«. *Écrits*, Pariz: Editions de Seuil, 1966, str. 531–83.

dejansko mati, oseba matere tista, ki za subjekt zavzame to mesto prepovedi, je to nasplošno zato, ker v družini najdete določeno samozadovoljstvo očeta, povezano z zavzetjem mesta objekta, željenega objekta. Toda, ko to mesto zavzame mati imate neprijetno razmerje med materjo in hčerjo. A kaj pomeni govoriti o očetu in materi kot o označevalcih? Pomeni, da je *tudi* za hčer temeljni objekt – to lahko najdete tudi pri Freudu – mati. In da je, *tudi* za hčer, najvišja prepoved oče. In prav zato govorimo o označevalcu kot različenem od osebe. Označevalec je fiksna funkcija, ki nam omogoči, da družino strukturiramo za interpretacijo. In ko rečemo oče kot označevalec, to pomeni, da je za oba spola oče tisti, ki prepoveduje, in da je za oba spola mati označevalec prvotnega objekta.

Res je, da se dandanes tako kot v Freudovih časih, v analizi postavlja vprašanje o tem, kako je v življenju subjekta porazdeljena pot ovir in objektov. Skušamo lahko odkriti, katera oseba je privzela vlogo ovire in katera vlogo objekta. Toda tisto, kar moramo razložiti v analizi, je skrivnost; zato so ti termini, ki zadevajo družino, tako zamotani za subjekta. To je presenečenje. Ko berete Platona kot ga je na primer bral Lacan – in kot je o tem govorila Ellie pred eno uro –, bi lahko pomislili, da ko nekomu dopustite, da svobodno govori o tem, kaj hoče, ko ga osvobodite vseh pritiskov družbene obveze, celo spodobnosti, da bo tak subjekt govoril o vprašanih visokih teorij eksistence, o petih platonskih teorijah. Pomislili bi, da bodo ljudje govorili o matematiki, o enem in o drugem, in o tretjem, da bodo govorili o lepem, o lepoti, o resnici. S platonskega vidika bi od človeštva pričakovali prav to. Oziroma, pričakovali bi, da bo nekdo govoril iz različnih interesov, ki jih imamo v nekaterih odlikovanih različnih temah kot so filozofija in umetnosti, psihoanaliza, itn. itn. Preseneti pa, da namesto tega ljudje govorijo o svojih starših in o svoji družini. To je, v analizi vzame govorjenje o očetu in materi neobičajno veliko časa. Zakaj?

Obstajajo nekatere prakse, nekatere psihoterapevtske prakse, ki skušajo subjekta usmeriti, da govori o čem drugem kot o očetu in materi. Na primer, sam Jung je dejal, da se je naveličal poslušati ljudi, ki so govorili o očetu in materi in ki so pripovedovali zgodbe o dečku in deklici. Ko je slišal svoje paciente govoriti o razmerju oče/mati, moški/ženska, jih je skušal pripraviti k temu, da bi namesto tega govorili o temeljnih idealih zahodne civilizacije. Zakaj? Kaj je izrečeno, ko govorimo o očetu in materi, družini? In zakaj se analitik sprašuje o čem govori subjekt, ko le-ta poskuša govoriti o čem drugem kot o očetu in materi, o moškem in ženski. Lacan je nekoč pripomnil, da je nekdo skušal govoriti o pisatelju Dostojevskem, sam pa ga je napeljal na to, da je govoril o fantazmi rojevanja. Če poskuša biti subjekt preveč platonski, ga prisilimo, da se vrne k tistemu, za kar v psihoanalizi gre.

Vprašanje se glasi: *kaj* je izrečeno prek družinske zgodbe? Gre za zgodbo o tem, kako je bil subjekt ločen od svojega prvotnega objekta, o tem kako, kakršenkoli travmo že je subjekt utrpel, ga je aficirala nenadna zguba, zguba njegove zmožnosti za življenje. In kateri pomeni so se pojavili ob tej ločitvi, katere fantazme; katero subjektivno pozicijo, tudi kateri užitek, je subjekt iz te katastrofe pridobil? Prav to je navzoče v analizi.

Analitik bi morda menil, da mora v analizi igrati vlogo tistega, ki prepoveduje in da mora poudariti vse dele prepovedi. Kot je znano so analitiki na začetku psihoanalize pacientom zabičali, naj med analizo ne privzemajo nobenih bistveno novih pozicij v življenju. To je močno poudarilo analitikovo vlogo ovire. O tem priča tudi sojenje, ki se je *pravkar* pričelo v Združenih državah zaradi ideje, da se pacientom zapove nekaj podobnega. Tu ni kredibilnosti. Ko je celotna analiza trajala tri tedne, šest mesecev, ste *lahko* zahtevali od pacienta, da se je zaradi analitika odpovedal vsemu, toda, če analiza traja pet, deset let, je to težje izvedljivo. Toda to ni temeljna poanta. Gre namreč za to, da prepoved, ki nastopa v analitičnem izkustvu ni utemeljena v katerekoli eksplicitni analitikovi prepovedi [prohibition]. Izhaja namreč od nekod drugod – iz same zapovedi govoriti, ki je za analizo bistvena.

Očetovska metafora v analizi ne izhaja iz očetovskega položaja analitika, temveč iz same svobodne asociacije. To se pravi, izhaja iz nuj in obvez, zaradi katerih mora subjekt svoje izkustvo simbolizirati v jeziku. To pa je samo na sebi prepoved. Naj, preden zapustimo to točko, dodam še nekaj. Lacan je dejansko uvidel pri Freudu in v analitičnem izkustvu, v *mitu* o Ojdipu, to, da oče *je* sama govorica. To se pravi, govorica je tista, ki nas loči od našega temeljnega cilja. Prek govorice obstaja izgubljeni objekt. In zaradi tega je oče, vključno z mrtvim očetom – očetom *par excellence* – označevalec, v nasprotju z materjo, ki je življenjsko dejstvo.<sup>5</sup>

Mati je vselej nekaj gotovega. Toda oče ni nekaj gotovega, kot je to izpostavil Freud. Mislili bi, da je oče bistveno povezan s smrtjo, tako kot je mati bistveno povezana z življenjem, če si izposodim nekaj besed, ki so bile, zdi se mi, izrečene na koncu komentarja profesorja Jaanusa. Ko Freud pravi, da je oče že fenomen sublimacije, s tem ne pravi nič drugega kot tisto, kar tu ponavljam. In prav zato lahko rečemo, da je tisto, kar imenujemo funkcija očeta jezik sam, kot mrtev. Napačno je govoriti o življenju besed. Lacan nekje pravi: »Ne verjemite, da obstaja življenje besed, ker se te spreminjajo. Vsak jezik je mrtev jezik, tudi

---

5. *Facts of life* lahko pomeni tudi resnica o spolnem življenju [op. prev.].

jezik, ki ga sami govorite.« In to ni neka obrobna pripomba, temveč temeljna poanta. V analitični teoriji lahko to vidimo. Nasprotno, je mati vselej povezana z *jouissance*, z užitkom. In prav zato, recimo to karseda jasno, tisto, kar je pri Freudu nastopalo kot oče, ki preprečuje dostop do matere, pri Lacanu nastopa kot govorica, ki prepoveduje *jouissance*. Zato pri Lacanu lahko najdemo idejo, da je užitek prepovedan govorečemu bitju kot takemu.

## Prečka

Če je ostalo še kaj časa, se bom sedaj lotil pete točke, ki nosi naslov »Prečka«, prečka, ki sem jo v tem nastopu že uporabil,  $\frac{O}{M}$

med očetom in materjo. Prečka je zelo preprost, a operativen simbol, ki ga uporabi Lacan. Lahko bi jo transkribirali kot pojmovno delovanje same Freudove teorije. Ta simbol nam omogoča, da poenotimo dva popolnoma ločena dela freudovske teorije. Za katera dela gre? Na eni strani za teorijo Ojdipovega kompleksa, na drugi pa za teorijo metapsihologije. Po eni strani govorimo o Ojdipu, Ojdipovem, kastracijskem kompleksu, in tu govorimo o materi, očetu in otroku, o materi kot prvotnem objektu ter o očetu kot prepovedi, o kastraciji. Po drugi strani govorimo o psihični strukturi funkcije, o mišljenju, realnosti, ugodju. Oba dela ostajata jasno ločena.

Ko sem izdeloval to teorijo za svoj kurz, sem opazil, da je Lacan – in zavedati se moramo, da njegovo delo temelji prav na Freudu – uvidel enotnost analitične teorije, ki je kot taka temelj za psihoanalitičnega mišljenje.

Ta prečka je označevalec. Kot označevalec jo razumemo zato, ker, kot taka nima prav veliko pomena. Nemara bi jo lahko poizkusil zapisati s kredo. To je prečka. Narišem jo lahko tako ali takole. Prečka kot taka nima pomena. Prav kolikor ji lahko podelimo kak pomen, in, navsezadnje, različne pomene, lahko rečemo, da je označevalec. Ne trdim, da ima pri Lacanu prečka vselej isti pomen. Nima tematske rabe. Za tukajšnji namen jo bom uporabil kot prečko nadomestitve, čiste nadomestitve. To se pravi, prečka nam omogoča, da zapišemo naslednje: kjer je bilo eno, nastopi drugo.

$$\frac{2}{1}$$

In zadostuje, da to zapišemo takole. Kjer je bilo eno, je sedaj drugo. S prečko lahko zapišemo časovno ureditev. Obstaja časovna ureditev, ki pomeni najprej 1, potem 2. Drugi termin nadomesti prvega, tako, da je prvi, če lahko tako rečemo, odpravljen.<sup>6</sup> V nekem drugem pomenu bi lahko tudi rekli, da prvi termin podpira drugega, da je njegov temelj. To, kar smo povedali o prečki, sedaj zadostuje. Resnično je to struktura prečke v vsej njeni enostavnosti.

### Posplošena formula

Sedaj se bom lotil šeste točke, ki sem jo poimenoval »Posplošena formula«.

Ko sem zapisal  $\frac{O}{M}$

(oče/prečka/mati), sem predstavil en aspekt te nadomestitve, to je, kako zakon očeta nadomesti željo matere, ki je domnevno brez zakona. Nadomestitev želje matere z zakonom očeta je ustrezno zaporedje. Iz tega izhaja moja predpostavka, da vemo – po vzpostavitvi te metafore, po tej nadomestitvi – zakaj mati ne ostane vselej ob svojem otroku. Odgovor je, kot nam pove sam Freud, falos. In lahko bi rekli, da pri Lacanu sama ta formula združuje teorijo Ojdipa in kastracijskega kompleksa. Podaja poenoteno formulo za Ojdipa in kastracijo. In v tem smislu predstavlja lacanovsko referenco za to, da rečemo, da *spolno razmerje*, na katerega se osredotoča Freud, ni fiksno razmerje. Je razmerje vsakega spola do falosa. Če je bistven(o) partner(stvo) subjekta falos in ne drugi spol, potem premislimo konkretno izjavo: kaj je  *vrednost*  tega dejstva? Kaj je tisto, kar predhaja subjektu in kar je bilo pokazano zakona očeta za željo matere? Lahko bi rekli, da nismo vedeli, kaj je bila materina želja. Imamo torej nek X:  $\frac{M}{X}$

to se pravi, nekaj, česar ne vemo. Ne vemo, kaj je vzrok njene želje. Gre torej za sledečo konstrukcijo: ne vemo, kaj ona hoče. In ne vemo kaj in kje uživa. V tem smislu je pomen falosa prav podati odgovor na ta X, tako da se – prisiljen sem iti nekoliko hitreje, kot bi želel – pomen očetovske metafore, freudovskega Ojdipa kot ga zapiše Lacan, prevede od neznanega užitka k falosizaciji užitka, to je k signifikantizaciji *jouissance*. In to je malce različno od tistega, kar smo videli poprej:

6. *Suppressed* – zatrt, potlačen, odpravljen, ukinjen, prikrit, prepovedan, zamolčan [op. prev.].

$$\frac{O}{M} \quad \text{---} \quad \frac{\phi}{x} \quad \text{---} \quad \frac{A}{J}$$

Prej smo imeli opravka z nadomestitvijo enega označevalca z drugim. Tu pa smo na ravni, kjer nekaj, kar *ni* označevalec, nadomesti nekaj, kar *je* označevalec. Lahko bi rekli, da je v tem skrivnost očetovske metafore pri Lacanu, skrivnost Ojdipa. Ne gre samo za to, kar se zmeraj znova ponavlja, da oče nadomesti mater, itn. itn. Skrivnost Ojdipa je, da omogoči, da se *jouissance* vpiše v simbolni red. In zato je bila v trenutku, ko je Lacan iznašel falos kot označevalec *jouissance*, njegova nadomestitev signifikantizacija *jouissance*. Vemo na primer, da imamo biološki spol, toda ta biološki spol je podvržen procesu signifikantizacije. To je povezano z različnimi pomeni [*significations*] za različne ljudi, in to je bilo znano že od začetka psihoanalize. Pred tem imate biološki in psihološki spol. To je pomenilo, da je vse, kar je na ravni narave, na biološki ravni, prezentno govorečemu bitju kot takemu. In v našem svetu je biološko signifikantiziran ali dan pomen.

Prav zato Lacan govori o *seksuaciji*. To pomeni, da morate iti korak dlje od biološkega spola, svojo subjektivno pozicijo morate ločiti od biološkega spola. Ne obstaja določitev v skladu z zakonom. Ni namreč zakona, ki bi trdil, da boste zato, ker imate »takšen« biološki spol, nujno imeli »tak« psihični spol. Reči ne moremo niti tega, da so ženske histeričarke in moški obsesionalci. Imamo histerične moške, najbolj zanimiv subjekt, pa tudi obsesivne ženske. Kar se tukaj kaže kot svoboda, je prav incidenca vzroka. Lacan v nekem pomenu govori o izboru izbire svojega lastnega spola, kar je paradoks, vendar paradoks na ravni označevalca, ne na ravni narave. To razmerje lahko torej posplošimo. Kar obstaja na tej prvi ravni (čisti užitek, ki je, recimo, primarni libido v Freudovih terminih), je lacanovska *jouissance*. To ni taka skrivnost. Gre za freudovski libido. Zapišemo ga lahko z označevalcem za francosko besedo *jouissance*: J.

Kar spada k redu libida, *mora* biti nadomeščeno z nekim elementom simbolnega reda, ki ga bomo zapisali kot A, prvo črko besede »Drugi« [*Autre*] v francoščini. In to je metafora, bi lahko rekli, posplošena lingvistična metafora, ki artikulira odnos med A kot jezikom ali kot mestom označevalca, in velikim J kot primarno *jouissance*, primarnim libidom, kar Lacan imenuje *das Ding*. Ellie je to omenila danes zjutraj. Zakaj Lacan uporabi to nemško besedo? Natanko zato, da bi označil nekaj, kar *nima* imena, kajti ta veliki J v nekem smislu *predhodi* jeziku. Je osnovni temelj libida, ki ga mora nadomestiti jezik. In prav v tem pomenu *das Ding* kot tisto, kar je *pred* označevalcem, daje smisel



temu, kar naj bi predhodilo velikemu A. Kot taka je *das Ding* vselej-že zgubljena, saj se že od vsega začetka nahajamo v jeziku. Potemtakem je ta *jouissance* vselej-že manjkajoča *jouissance*, *jouissance*, o kateri vemo zgolj to, da smo jo zaradi jezika zgubili.

Da bi vam olajšal razumevanje tega, bom tudi sam izumil nek kratek mit, mit o Mefistofelesu, ki se sprehaja po Kreaciji. Ob začetku česarkoli vselej nastopijo vprašanja. Tako Mefistofeles naleti na ribe in jih vpraša: »Ali bi hotele zamenjati svoj ribji užitek, ki ga niti ni toliko, za jezik? Bi ne bilo bolj zanimivo za vas, ribe, da bi govorile, namesto da odpirate in zapirate usta, ne da bi karkoli rekle? Kakšne čudovite stvari bi lahko počele! Imele bi lahko celo svojega ribjega Platona.« In ribe mu odgovorijo: »Ne moremo.« Ravno zato gre za mit. Ribe so namreč Mefistofelesu odgovorile: »Raje smo še naprej takšne kot smo, odpirajoč in zapirajoč svoja usta, ne da bi rekle karkoli, ker v tem uživamo.« Uberimo bližnjico, saj nimamo časa, da bi si predstavljali Mefistofelesa, kako srečuje razne vrste, od katerih vsaka obdrži svoj užitek. Mefistofeles bi tako, denimo, nagovoril ostrige: »Tudi ve... morate govoriti; vse, kar je potrebno za to, imate«, in ostrige bi mu odvrnile: »A izgubile bi svoj biser«. Morda je v tem ostrigina *jouissance*. In na koncu, Mefistofeles naleti na družino opic, ki ji kožo prekriva dlaka. Isto izmenjavo bi predlagal tudi opici. In ta neumna opica izmenjavo sprejme. Takoj izgubi vso ali skorajda vso svojo dlako. Ne more pa več neposredno vzpostaviti razmerja z družico drugega spola. Da bi spoznala, kaj početi s svojim partnerjem, mora nemudoma pogledati, kaj počno njeni starši.

Ne bi se več zadrževal pri tem mitu, toda sedaj lahko razumete zakaj je bilo vprašanje, kaj je bilo prej, izguba *jouissance* ali jezik za Lacana spekulacija, ki ne spada v psihoanalizo. Če bi to morali izraziti z razmerjem vzroka in učinka, kako bi to artikuliralo ta manko? Razumete lahko tudi, zakaj je Lacan prišel do tega, da je veliki *Autre* strukturno ločen od *jouissance*. Strogo homologna temu je posplošena formula freudovskega Ojdipa. In ko Lacan v *Še* govori o vednosti in o *jouissance*, na mestu, kjer govori o ločitivi vednosti in lingvistike – temeljne lingvistike in *jouissance* – za nas pripravlja in posplošuje mit o Ojdipu. In tisto, kar je klasična psihoanaliza imenovala prepovedana mati je pri Lacanu *jouissance* prepovedana govorečemu bitju kot takemu. Razumete lahko tudi, zakaj lahko Lacan v *Etiki psihoanalize* reče, da je mati *das Ding* kot primarni objekt užitka, to se pravi, tisto, kar je prepoved incesta v naši kulturi in ki je v temelju prepoved incesta z materjo za oba spola. To je kot metafora za odpravo užitka z velikim J.

Zjutraj smo poslušali nastop, ki je obravnal telo. V nekem smislu je telo veliki A. To se pravi, pri naši vrsti, vrsti neumne opice, uporabljamo telo za zapis. In kot je znano, je telo zelo pomemben metajezik. Napisal sem celo knjigo o simbolnih ranah, da bi povedal to, da moramo zato, da bi socializirali, kultivirali telo govorečega bitja, izcediti [extract] njegov užitek, njegov telesni užitek. Ločiti moramo meso in telo. In prav s tem pogojem dobimo človeško telo.

Recimo, da moramo sedaj preučiti razmerje teh dveh terminov in da ne gre več za zgodbo. Rekel bi, da gre bolj za nekaj, kar zadeva račune, računovodstvo, polaganje računov, da gre za ravnotežje, uravnoteženi budžet. Pri Podganarju lahko vidimo, da skuša prevesti ves užitek, ves seksualni užitek, ki ga ima, natanko v nekaj, kar ni nič od tega. Uporabi podgane, označevalec podgan, kot označevalec, ki bi mu lahko omogočil šteti užitek. S tem poskuša ponoviti operacijo nadomestitve – za vsak orgazem, ena podgana, en florint. In lahko bi rekli, da se ta proces nikoli ne konča.

### Enotna metapsihologija in Ojdip

$$\frac{O}{M} \rightarrow \frac{\phi}{x} \rightarrow \frac{A}{J} = (a)$$

Prišli smo do naslednje točke. Ne verjamem, da bom imel dovolj časa, da bi se je izčrpneje lotil. Vrnili se bomo k trditvi, da obstaja nekaj od libida, kar ne more biti prevedeno v označevalce, kar ne more nastopiti na mestu Drugega, kar ne more biti označeno in prenešeno kot nek označevalec. Prav to je Lacan imenoval mali *a*; to je *plus-de-jouir* kot razlika med libidom in jezikom, ki proizvede ta mali *a* kot preostanek,  $J - A = a$ . Kot je znano, Marxov prijatelj delavec svoje delo menjuje za plačo. Toda obstaja nekaj, kar ni plačano, presežna vrednost. Ta mali *a* je del libida, ki ne more biti prenešen na mesto Drugega. Mislili boste, da gre res zgolj za konvencijo, ki si jo je Lacan izmislil. Toda samo oglejte si zadeve pri Freudu. Nimam časa, da bi to razvil, toda oglejte si to na primer v njegovem eseju »Potlačitev« v *Metapsihologiji*, kjer je govora o *Trieb*, o gonih. Pri gonih Freud razlikuje dva elementa. Razlikuje med *Triebrepräsenzanz*, zastopnikom gona, idejo, ki je brez Lacana ne morete razumeti. Lacan obravnava idejo gona, element, zastopnik gona in to kar Freud imenuje kvoto afekta. Freud govori prav o razmejitvi med zastopnike *Trieb* in tistim delom libida, ki ne more biti odpravljen

[suppress]. Ves ta Freudov napor lahko berete v luči te Lacanove konstrukcije. Tisto, kar Freud imenuje kvoto afekta, ki ne more biti odpravljena, je vsebovano v vrednosti objekta malega *a*, med freudovsko *Repräsentanz*, ki se prevaja kot A in kvoto, ki se prevaja kot mali *a*. In, prvič, ta smer ekvivalenc nam ponuja nekaj načel za določene klinične obravnave. Podaja pa nam tudi nek način za razumevanje freudovske metapsihologije. Nemara, bi vam lahko podal le naslednje razlikovanje. Slišali ste že za dve načeli, za *Lustprinzip* in *Realitätsprinzip*. Zlahka boste dojeli za kaj pri njima gre, če ju zapišete takole:

$$\frac{\text{Zastopnik}}{\text{Kvota}} \quad \rightarrow \quad \frac{A}{J} \quad (a) \quad \frac{\text{Načelo realnosti}}{\text{Načelo ugodja}}$$

Pri samem Freudu boste našli besedo, [charsetsu?], nadomestitev enega načela z drugim. Nobenih težav ne boste imeli z vpisom Freudovega teksta v to shemo. V tem tekstu boste celo našli – nimam časa, da bi vam sedaj predstavil tekst – mali *a*, v nekem stavku, ki pravi: neizogibno. Izhajajoč iz te točke, bi lahko celo izpeljali temeljni zaključek, ki zadeva intepretacijo in transfer. Govoril sem skorajda dve uri. Domnevam, da ste nekoliko utrujeni. Sam sem. Nemara bi lahko postavili kakšna vprašanja ali morebitne komentarje, na katere bom skušal odgovoriti.

Prevedel Peter Klepec



Slavoj Žižek

FILM VPRIČO »VSESPLOŠNE TEŽNJE PO  
PONIŽANJU V LJUBEZENSKEM ŽIVLJENJU« –  
KIESLOWSKI IN SAUTET

Zdi se, da se danes proces, ki ga je Freud poskusil strniti z naslovom svojega teksta »O vsesplošni težnji po ponižanju v ljubezenskem življenju«, približuje svojemu vrhuncu. Dva novejša filma, Kieslowskijev »Kratki film o ljubezni« in Sautetov *Srce pozimi*, si oba prizadevata izravnati to »težnjo po ponižanju« tako, da uprizarjata gesto, s katero moški zavrne spolni akt. Vendar je, kot bomo videli, domet teh dveh gest skoraj natančno nasproten. Poleg tega pa nam bo glede na to, da prvi izmed omenjenih filmov prihaja iz Poljske, drugi pa iz Francije, razlika med njima morda omogočila nekoliko osvetliti ideološko naddoločeno opozicije vzhodna/zahodna Evropa.

I

Obstaja neka nepričakovana formalna homologija med dvema osrednjima epizodama (5. in 6.) Kieslowskijevega *Dekaloga*, med »Kratkim filmom o ubijanju« in »Kratkim filmom o ljubezni«: v obeh primerih imamo opravka s spodletelo metaforično *sprevrnitvijo*–*nadomestitvijo*. Drugo dejanje, namesto da bi izvršilo uspešno »odpravo–povzdig« [*Aufhebung*] prvega dejanja (tako da bi poravnalo nastalo škodo in ponovno vzpostavilo izgubljeno ravnovesje), dejansko zadeve še poslabša s tem, da se izteče v *ponovitev* prvega dejanja. V »Ubijanju« mlad nezaposlen mož brutalno in brez vsakega razloga umori voznika taksija; drugi del filma nato kaže proces in usmrtitev morilca v vseh mučnih podrobnostih. To prikazovanje mašinerije zakona na delu je tako moteče zato, ker zabeleži *spodletelost »metafore Zakona«*, tj. metaforične nadomestitve zločina s kaznijo: kazni ne izkusimo kot pravičnega povračila, ki izniči škodo, povzročeno z zločinom, temveč prej kot njegovo grozljivo ponovitev – akt kaznovanja je na nek način okužen z dodatno obscenostjo, ki iz njega naredi

travestijo, obsceno ponovitev izvirnega zločina v preobleki Zakona. »Kratki film o ljubezni« je prav tako film o spodleteli metaforični nadomestitvi, nadomestitvi (ljubljenega z ljubečim), ki po Lacanu definira ljubezen. Tomek, mlad poštni uradnik, iz svoje spalnice v ogromnem, pustem stanovanjskem bloku vsak večer in vsako noč skrivoma opazuje Marijo Magdaleno (sic), zrelo, spolno privlačno in promiskuitetno žensko, ki živi v enakem bloku na drugi strani Tomekovega dvorišča. Tomekova dejavnost ni omejena na pasivno opazovanje njene seksualne iznajdljivosti pri občevanju s številnimi ljubimci; korak za korakom začne posegati v njeno življenje, pošilja ji lažna obvestila o denarnih nakazilih, da bi prišla k njegovemu poštnemu okencu, v njeno stanovanje pokliče vodovodarje prav v trenutku, ko se z nekom ljubi, itd. Ko končno zbere pogum, stopi z njo v stik in ji razkrije, da je on vir nevšečnosti, ki jo doletavajo zadnje čase, s tem zbudi njeno radovednost. Zvabi ga v ponižujočo spolno igro, ki se konča s Tomekovim poskusom samomora. Ko se ta vrne iz bolnice, se njuni vlogi zamenjata: razburjena zaradi svoje krivde, »v odgovor iztegne svojo roko«, ves čas iz svojega stnovanja opazuje njegovo okno, si na vse načine prizadeva pritegniti njegovo pozornost, da bi še enkrat prišel k njej in da bi se mu opravičila, medtem ko jo on zdaj ignorira ... Skratka, metafora ljubezni spodleti, ko ljubljeni objekt postane ljubeči, ona ni več ljubljena.

Podrobnejša analiza pokaže neko temeljno dvoumnost tega filma, dvoumnost, ki postane očitna v ključni razliki med dvema verzijama »Kratkega filma o ljubezni«, originalno 60 minutno televizijsko verzijo in 90 minutno verzijo namenjeno kinodvoranam. Daljša verzija se zaključi z neke vrste katoliško pomiritvijo in sočustvovanjem (Marija sedi ob Tomekovi postelji in nemo drži njegovo roko v svoji, kar namiguje, da se je med njima vzpostavil nek duhovni stik onstran samouničujoče dialektike seksualnosti), medtem ko v televizijski verziji njuno srečanje ostane spodletelo, nesinhronizirano. V natanko tem pomenu je »Kratki film o ljubezni« prizorišče »razrednega boja« v umetnosti, bojišče dveh linij, nespravljive »materialistične« in duhovno »idealistične«, ob obravnavi temeljne zagate ljubezni. Ko v trenutku, ko se spoznata, Marija vpraša Tomeka, kaj pravzaprav hoče od nje, zgolj poljub, malo nežnosti, ali celoten spolni akt, se njegov odločen odgovor glasi »nič«. Ta »nič« je seveda nezmotljiv pokazatelj resnične ljubezni: Tomek se ne bo zadovoljil z nobeno pozitivno vsebino ali dejanjem (da bi šla na primer v posteljo z njim), ki bi ga Marija storila v povračilo za njegovo ljubezen. Od nje hoče v zameno sam »nič« v njej, to, kar je »v njej več kot ona« – ne nekaj, kar poseduje, temveč natanko tisto, česar *nima*, v zameno hoče samo ljubezen. Na njegovo

brezpogojno zahtevo ljubezni Marija odgovori tako, da ga vzburi s ponudbo svojih spolnih uslug, pri čemer Tomek v svoji neizkušenosti doživi orgazem še preden pride do spolnega akta v stogem pomenu, nato pa mu zmagoslavno reče: »Zdaj vidiš, to je vse, za kar gre pri ljubezni!« Ta gesta, s katero mu ponudi sebe, svoje telo, je dejansko gesta popolne zavrnitev in/ali ponižanja: z njo Marija doseže, da pride do radikalne desublimacije, tj. da postane otipljiva zev, ki loči praznino Reči od fiziološkega delovanja spolnega akta. To ponižanje, to izkustvo zevi med »ničem« resničnega objekta ljubezni in desublimiranim telesnim spolnim mehanizmom, je več, kot lahko Tomek prenese: popolnoma osramočen steče iz njenega stanovanja in si prereže žile ... Nato sledi premik perspektive iz njegovega na njeno gledišče, tako da v nekem smislu njegov samomor *uspe*, tj. Tomek se popolnoma izbriše kot gledišče naracije. In, kot smo že nakazali, se v tej točki obe verziji razlikujeta: daljša prejme katoliški preobrat in nakaže možnost sočutne solidarnosti onstran mesenih strasti, duhovne skupnosti, ki lahko zapolni praznino inherentne nemožnosti spolnega razmerja, medtem ko v krajši verziji zagata ljubezni ostane nerazrešena.<sup>1</sup>

Če si zadeve pogledamo poglobljeno, smo prisiljeni ugotoviti, da ključna metaforična nadomestitev v »Kratkem filmu o ljubezni« dejansko poteka v nasprotni smeri kot standardna nadomestitev, prek katere se ljubljene spremeni v ljubečega, tj. razreši zagato tega, da ne ve, kaj drugi (ljubeči) vidi v njem, tako, da vrne ljubezen: dejanska uganka filma je sprememba, s katero Tomek iz ljubečega postane objekt Marijine ljubezni. Kako mu torej uspe nadomestiti njegovo pozicijo ljubečega s pozicijo ljubljene? Kako ujame Marijino željo? Odgovor seveda tiči v sami čistosti in absolutni intenzivnosti njegove ljubezni: deluje kot čisti \$, kot subjekt, katerega želja je tako žgoča, da je ni moč prevesti v nobeno konkretno zahtevo – za neubranljivega ga naredi prav ta intenzivnost njegove želje, zaradi katere se lahko ta želja izrazi zgolj v preobleki zavrnitve vsake zahteve (»Od tebe nočem nič«). – Ta druga metaforična nadomestitev ni enostavno simetrična prvi: razlika med njima se vrti okoli nasprotja med »imeti« in »biti«. V prvem primeru smo v razsežnosti *imeti* (ljubljeni ne ve, kaj *ima* v sebi takega, da ga dela vrednega ljubezni drugega, in da bi se rešil iz te zagate, vrne ljubezen), v drugem primeru pa ljubeči *je* (postane) ljubljene objekt zaradi gole intenzivnosti svoje ljubezni.

---

1. Za Lacanovsko branje *Kratkega filma o ljubezni* glej Roland Chemana, »La passion selon Tomek«, v: *Elements lacaniens pour une psychanalyse au quotidien*, Pariz, Le Discours psychanalytique, 1994, str. 363-366.

Tu se je treba izogniti branju, za katero se zdi, da se ponuja od sebe, in po katerem je Tomekova ljubezen do Marije brezspolno-čista in iskrena, ona pa ga hoče zgolj ponižati in jo iztrezni šele občutek krivde. Nasprotno, Tomekova ljubezen je v osnovi lažna, je narcistično dualno razmerje, je idealizacija, ki kot taka skriva smrtonosno razsežnost. »Kratki film o ljubezni« je namreč treba brati na ozadju tako imenovanih *slasher*-filmov, v katerih moški opazuje in nadleguje žensko ter jo končno napade z nožem: »Kratki film o ljubezni« je nekak vase-obrnjeni *slasher*, kjer Tomek, namesto da bi udaril navzven, po ženski, udarec obrne nase in poskusi samomor z britvico. Njegova ljubezen do Marije ni prava – ne zato, ker ni »zares čista«, ampak prav zato, ker je »čista« na nepravi način: ubijalski izbruh je hrbtna stran same te čistosti. Neavtentičnost njegove ljubezni potrди dejstvo, da ta ljubezen ne prenese desublimacije, razcepa med nemogočim Idealom in žensko iz krvi in mesa, ki se mu ponudi, se pravi, da izkustvo tega razcepa sproži ubijalski *passage à l'acte*: merilo prave ljubezni je, da ta razcep prenese. Nasprotno je ljubezen Marije v polni meri avtentična: v trenutku, ko ji Tomek reče, da od nje nič noče, je ujeta, ljubezen je že tu in njeno ponižanje Tomeka je zgolj obupan poiskus pobegniti pred tem dejstvom.

Naš drugi primer, film Clauda Sauteta *Srce pozimi* (*Un coeur en hiver*), film o zagatah ljubezni, nastal v istem obdobju, pripoveduje zgodbo o ljubezenskem trikotniku med dvema visokorazrednima izdelovalcema violin in Camille, mlado, lepo in karizmatično violinistko. Ko Camille začne živeti z enim od njiju, s tem zamaje že dobro utečeno rutino njenega profesionalnega odnosa. Postopoma, in s pomočjo njegovega dvoumnega, aktivno-pasivnega sodelovanja, se zaljubi v drugega partnerja, Stephana; toda ko mu v strastnem izbruhu izpove ljubezen in se mu ponudi, ji Stephan mirno razloži, da je vse skupaj nesporazum – morda se je malce spogledoval z njo, toda v nobenem primeru je ne ljubi. Stephanov značaj je precej enigmatičen: poanta ni v tem, da Camille ni njegova prava ljubezen, temveč prej v tem, da enostavno ne čuti nobene potrebe po ljubezni – v njegovem psihološkem univerzumu ni nobenega mesta za ljubezen. Ta nezmožnost ljubezni razloži neke vrste mir in polnost, ki ju izžareva njegova osebnost: varen pred čustvenimi viharji, globko *apatičen*, se lahko v celoti posveti svoji obrti. Z drugimi besedami, daleč od tega, da bi bil oseba, katere maska normalnega družbenega delovanja prikriva norost, je Stephen oseba, ki – čeprav se zunanjemu opazovalcu utegne zdeti »nenormalna« – poseduje inherentno normo, mero, polnost. Opravka imamo z variacijo na Lacanov motiv »necelega«: to, kar ga na nek način naredi za bolj »celega« in harmoničnega kot so »normalni« ljudje, tj., kar ga naredi za osebo, ki ji nič ne manjka, je prav tisto, kar se od zunaj kaže kot njegova manjkavost ali celo



fizična iznakaženost.<sup>2</sup> Z drugimi besedami, ob analizi Sautetovega filma se moramo izogniti tisti pasti, ki tiči v iskanju neke vrste »psihološkega« ozadja ali temelja, ki bi pojasnil Stephanovo nezmožnost ljubiti: nobene potrebe ni, da se »psihoanalitično« sklicujemo na spolne frustracije, otroške travme, itn. Ko tekom filma sam Stephan omeni možnost takšne razlage, si očitno privoščiti ironijo, podobno tisti neonacističnega skinheada, ki vselej zlahka ponudi družbeno-psihološko razlago svojega nasilja nasproti tujcem. Stephan je prazen subjekt: pod površjem njegovih dejanj ni nobene polnosti »patološke« vsebine, nobenih skritih želja in tesnob. Ob tem se je težko upreti skušnjavi in ne primerjati Stephana z Wagnerjevimi Parisfalom: ali ni Stephan tedaj, ko, v avtomobilu skupaj s Camille, izreče svoj dokončni »*Je ne vous aime pas*«, sodobni Parisfal, ki, ker ne popusti vpičo dvorjenja ženske, le to odreši (ji omogoči nadaljevati njeno umetniško kariero)?<sup>3</sup>

S tem smo že globoko v kalnih weiningerjevskih vodah neumestljivega antagonizma med moškim etičnim »poslanstvom«, s katerim se preda polnemu razvoju svojih ustvarjalnih potencialov, in njegovim (spolnim) razmerjem do ženske: ženska od moškega dejansko hoče skrito jedro njegove biti, občuti zavist in sovrašтво do skrivnostne sestavine, ki ni na njenem dosegu in na kateri sloni njegov ustvarjalni genij, zato mu poskuša to nekaj iztrgati in uničiti ... Wagner je podal prvo jasno artikulacijo tega nesklada že pred *Parisfalom*, v *Lohengrin*, operi, ki sloni na temi prepovedanega vprašanja, tj. na paradoksu samouničujoče ženske radovednosti. Brezimni junak reši Elso von Brabant in se poroči z njo, a ji zapove, da ga ne sme spraševati po tem, kdo je in kako mu je ime – če bo to storila, jo bo prisiljen zapustiti. Ker se ne more upreti skušnjavi, mu Elsa postavi usodno vprašanje; Lohengrin ji pove, da je vitez grala,

2. Eden izmed načinov, kako se lahko približamo uganki zadevnega filma, vodi prek hipoteze, da razmerje med Camille in Stephanom ni sinhrono razmerje med dvema osebama, temveč, na globljem strukturnem nivoju, razmerje med dvema momentoma, dvema stopnjama, v razvoju ene in iste osebe: morda Camillijino ponižanje ob zavrnitvi ponudi odgovor na uganko, kako je Stephan, njen objekt ljubezni, postal tak kot je – prek homologne travmatične izkušnje.
3. Naše branje filma seveda ni upoštevalo dejstva, da je ženska (Camille) objekt menjave med dvema moškima: ali ne gre za to, da moža skozi njo bijeta svojo lastno bitko, da eden izda svoje partnerstvo z drugim, ko se spusti v razmerje s Camille, drugi pa se za to izdajstvo maščuje tako, da jo še sam zapelje. Zaradi tega jo lahko zavrne takoj, ko njegovo zapeljevanje uspe in se mu ona preda – Camille nima za Stephana nobene »uporabne vrednosti«, zapelje jo zgolj zato, da bi s tem poslal sporočilo svojemu (moškemu) partnerju ... Takšno branje, ki vpelje motiv latentne homoseksualnosti in moškega prijateljevanja, čeprav na svoji ravni ustrezno, vendarle ne uspe zadovoljivo razložiti Stephanove geste zavrnitve.

Parisfalov sin iz gradu Montsalvat, nato pa odpluje na labodu, medtem ko se nesrečna Elsa zgrudi mrtva. – Čeprav je tako v *Lohengrinu* kot v *Parisfalu* junak razceplen med Gralom kot predgenitalnim »parcialnim objektom« in ljubeznijo do ženske, pa se operi razlikujeta v razmerju do neke ključne poteze: v *Lohengrinu* junak še naprej hrepeni po srečnem spolnem razmerju (ko se na koncu opere poslavlja od Else, je poln romantičnega žalovanja za izgubljeno priložnostjo vsaj enega srečnega leta zakonskega življenja z njo), medtem ko v *Parisfalu* junak nedvoumno in brez vsakega usmiljenja zavrne žensko (Kundry) kot svojega spolnega partnerja.<sup>4</sup>

V čem je torej, če si zadeve pogledamo od blizu, nesklad, ki pokvari razmerje med Elso in Lohengrinom? Lahko se zdi, da je *Lohengrin* zgolj še ena variacija na staro temo princa, ki si želi zagotoviti, da ga bo bodoča nevesta ljubila zaradi njega samega in ne zaradi njegovega simbolnega naziva, in zato poskuša, preoblečen v služabnika ali sla, prvič zbuditi njeno ljubezen. Vendar pa je uganka *Lohengrina* drugje: zakaj lahko izvaja svojo moč zgolj dotlej, dokler njegovo ime ostane *neznano*, tj. zgolj dotlej, dokler ni vpisan v »velikega Drugega« intersubjektivnega javnega prostora, in se mora umakniti v trenutku, ko je njegova simbolna identiteta javno razkrita? Opravka imamo torej z opozicijo med označevalcem–gospodarjem in *a*, »nekastrabilnim« objektom, ki je lahko učinkovit zgolj kot skrit: nesporazum med Elso in Lohengrinom je torej v tem, da Elsa dojema Lohengrina kot tradicionalno figuro simbolne avtoritete, medtem ko on deluje kot prikazen, ki ne prenese razkritja v javnem simbolnem mediju.

Če se vrnemo k *Srcu pozimi*, ali ni tudi status Stephana status objekta, ki ne prenese svojega simbolnega razkritja? Ali ni tudi njegova subjektivna pozicija, tako kot Parsifalova, zaznamovana z radikalno *ravnodušnostjo*, namreč ravnodušnostjo do *želje Drugega*? Stephan je subjekt, ki ga enostavno ne »gnjavi« želja Drugega, enigma »*Che vuoi?*«, vprašanje *Kaj Drugi hoče od mene?* – in ker je (po Lacanu) želja kot taka želja Drugega, smo od tod prisiljeni zaključiti, da, strogo vzeto, Stephen ni želeči subjekt, da, enostavno, ne biva v dimenziji želje. Od tod izhaja grozljiv »hlad« njegovega značaja, njegova »ploskost«, odsotnost vsake enigmatične globine. Zaradi tega Stephan ni le nezmožen ljubezni, temveč celo običajnega prijateljstva, ki vselej vključuje nek minimum empatije: brez obotavljanja je zmožen dati smrtno injekcijo

---

4. Že v *Letečem Holandcu* je junak razpet med preklet–svet objekt (svojo ladjo) in žensko, katere žrtev lahko prinese njegovo odrešitev. Vendar je za razliko od Lohengrina, angelskega heroja, Holanec zaklet grešnik; glasovni izraz tega nasprotja je seveda nasprotje med tenorjem in baritonom.

svojemu starejšemu prijatelju–učitelju, neke vrste starševskemu nadomestku, in s tem končati brezsmiselno agonijo njegove smrtne bolezni. Ali ni ta ravnodušnost do želje Drugega natančno ekvivalentna temu, kar Lacan imenuje »subjektna destitucija«?

## II

Na ozadju doslej povedanega se lahko približamo kompleksnemu problemu razmerja med Kantom in Kierkegaardom. Kierkegaardovo »religiozno« je neznosno blizu Kantovemu »etičnemu«: oba, Kierkegaardov »religiozni stadij« in Kantov »moralni Zakon«, merita na isto travmatično jedro, a ga vsak od njiju zgreši na svoj specifični način. V obeh primerih subjekt naleti na nemogočo zahtevo, ki ji *a priori* ni mogoče zadostiti (Kant poudari, da ne moremo nikoli samozadovoljno izključiti možnosti, da je bil v tem, kar se kaže kot etično dejanje, izvršeno zaradi dolžnosti, prisoten nek skrit patološki motiv; Kierkegaarda je vseskozi, na strogo homologen način, mučil dvom glede njegove vere – nikoli ne morem biti povsem gotov, da zares verujem, rečem lahko le to, da verjamem, da verjamem, tako da je bil proti koncu svojega življenja Kierkegaard sam prisiljen priznati, da ni vernik ...). Druga plat te bližine je, da Kierkegaardovo »etično« na koncu sovpade s tem, kar je Kant odpravil kot »patološki«, običajni pojem religije, čigar temeljna predpostavka je, da delam dobra dela, ker vem, da me bo Bog nagradil v posmrtnem življenju, tj. da gre za menjavo z Bogom. Razlika med Kantom in Kierkegaardom, ki nas najprej zbode v oči, je seveda ta, da je pri Kantu klic dolžnosti univerzalen, zadeva vsako umno bitje, medtem ko se pri Kierkegaardu klic Boga naslavlja zgolj na nekaj izbrancev in ta izbor se nam, običajnim smrtnikom, lahko kaže le kot nedojemljiv, kontingenten; toda, ali ne gre tudi Kantova zatrditev moralnega Zakona kot nepojasnljivega *dejstva* čistega uma v smeri podobne kontingentnosti v samem temelju etike? Kantova radikalna zavrnitev, da bi utemeljil etiko s sklicevanjem na kakršnokoli substancialno Dobro, se pri Kierkegaardu pojavi v obliki razlike med vero in krepostjo: *nasprotje greha je vera, ne krepost*. Krepost je pred–krščanski pojem, pripada poganski dobi, ko je bil, ker še ni prišlo do Razodetja, greh kot tak *stricto sensu* neznana entiteta; Kant, strogo analogno tej Kierkegaardovi odpravi kreposti, razvrednoti kot etično irelevantno vsako obliko sočustvujoče skrbi za Dobro naših bližnjih. Za Kierkegaarda »greh« emfatično *ni* stvar neposredne vsebine naših dejanj, *ne*

nanaša se na grozljiva početja grešnika – zadeva zgolj zanikanje vere; podobno pri Kantu »neetična dejavnost« ni definirana s svojo neposredno vsebino (»takšna in takšna dejanja so neetična«), temveč čisto formalno, kot dejavnost, ki, čeprav dobrodejna za našega bližnjega, ni motivirana izključno s spoštovanjem do moralnega Zakona.

Ta homolognost med Kantom in Kierkegaardom pojasni, zakaj je Kierkegaard lahko podal doslej najbolj izdelano razlago nujnosti odpovedi v erotičnem razmerju. V vseh treh Kierkegaardovih »stadijih«, estetskem, etičnem in religioznem, je na delu enaka gesta žrtvovanja, ki ima vsakič drugačno »potenco« (v Schellingovem pomenu besede). Religiozna žrtev je samoumevna (zadošča, da spomnimo na Abrahamovo pripravljenost žrtvovati Izaka, slavni Kierkegaardov primer), tako da se velja osredotočiti na odpoved, ki je lastna »etičnemu« in »estetskemu«:

– Etični stadij definira žrtvovanje neposrednega uživanja življenja, našega predajanja minljivemu trenutku, in sicer v imenu neke višje univerzalne norme. Na področju erotičnega najdemo enega najbolj pretanjenih primerov te odpovedi v Mozartovi *Cosi fan tutte*. Če *Don Giovanni* uteleša Estetsko (kot je to razvil sam Kierkegaard v podrobni analizi opere, ki jo najdemo v *Ali Ali*), je nauk *Cosi fan tutte* etičen – zakaj? Poanta *Cosi* je v tem, da ljubezen, ki druží oba para na začetku opere, ni nič manj »umetna«, mehanično povzročena, kot tista druga, ki jo pri sestrah izzoveta partnerja, ki, na pobudo manipulantskega filozofa Alfonsa, preoblečena v Albanske oficirje zamenjata svoji vlogi – v obeh primerih imamo opravka z mehanizmom, ki mu subjekt sledi slepo, kot lutka. Prav v tem je heglavska »negacija negacije«: najprej dojemamo »umetno« ljubezen, ki je rezultat Alfonsovih manipulacij, kot zoperstavljeno izhodiščni »avtentični« ljubezni; nato pa se naenkrat zavemo, da med obema dejansko ni nobene razlike – izvirna ljubezen ni nič manj »umetna« kot druga. In ker ena ljubezen velja toliko kot druga, se lahko para vrneta k izhodiščnemu načrtu porok.<sup>5</sup> Prav to je imel Hegel v mislih s trditvijo, da se v dialektičnem procesu izkaže, kako je bilo neposredno izhodišče nekaj že posredovanega, tj. svoja lastna samo-negacija: na koncu ugotovimo, da smo vselej-že bili to, kar smo hoteli postati, in da je edina razlika v tem, da ta »vselj-že« iz modusa na sebi preide v modus za sebe. V tem smislu je etično domena ponovitve kot simbolne:

---

5. Glej Mladen Dolar, *Filozofija v operi*, Ljubljana, Analecta 1983.

če si v Estetskem prizadevamo ujeti trenutek v njegovi edinstvenosti, v Etičnem stvar postane to, kar je, zgolj skozi svojo ponovitev.<sup>6</sup>

– Na estetski stopnji se zapeljivec suče okoli nedolžne deklice, ki jo ima za vredno svojega truda, toda v ključnem trenutku, ravno pred njegovo zmago, tj., ko je v vseh praktičnih ozirih že pripravljena na predajo in ko bi moral le še požeti sadove svojega dela, se mora ne le odpovedati realizaciji spolnega akta, temveč še več, *njo* pripraviti do tega, da ga zapusti (tako, da si nadene masko priskutne osebe in s tem pri njej zbudi odpor). Za kaj gre pri tej odpovedi? Realizacija procesa zapeljivanja v spolnem aktu pokaže cilj, za katerim si je prizadeval zapeljivec, v vsej njegovi minljivosti in vulgarnosti, tako da je edini način, da se izogne tej grozi radikalne »desublimacije« ta, da se tik pred njim ustavi in s tem ohrani živ spomin na to, kar *bi se lahko zgodilo* – ko svojo ljubezen izgubi v času, jo zapeljivec pridobi za večnost.<sup>7</sup> Pri tem moramo paziti, da ne zgrešimo poante: »desublimacija«, ki se ji želimo izogniti z odpovedjo dejanju, *ne* sloni na izkustvu, da realizacija vselej ostane pod Idealom, za katerim si prizadevamo, tj. na izkušnji zevi, ki za vedno loči Ideal od njegove realizacije; pri zadevni odpovedi gre prej za to, da v njej sam Ideal izgubi svojo moč, se spremeni v odvratno združ – kot da je Ideal »od znotraj« spodkopan; ko se mu preveč približamo, se sprevrne v svoje nasprotje.

Pri vseh treh »stadijih« je torej, z različno »potenco«, na delu enaka gesta žrtvovanja: od enega do drugega pa se spremeni kraj nemožnega. Z drugimi besedami, skoraj bi lahko rekli, da triada Estetsko–Etično–Religiozno ponuja matrico treh inacih nemožnosti spolnega razmerja. Pričakovali bi, da se z »napredovanjem« (ali bolje skokom) od enega k naslednjemu stadiju, ojača

- 
6. Hollywood je prišel najbližje pravemu *etičnemu* pojmu ponovitve v nizu tako imenovanih »komedij ponovne poroke« iz poznih tridesetih in zgodnjih štiridesetih let: njihova poanta je, da šele druga poroka med istima partnerjema vzpostavi avtentično, zrelo intersubjektivno vez (glej Stanley Cavell, *In Pursuit of Happiness*). Mimogrede rečeno, zanimivost filma Mikea Nicholisa *Hearthurn* (z Meryl Streep in Jackom Nicholsonom) je v tem, da na nek način ponudi negativ komedij ponovne poroke: gre dobesedno za »komedijo ponovne ločitve«, tj. prva ločitev zadevnega para ostane znotraj okvirov narcisistične igre ljubezni, šele z drugo ločitvijo je simbolna vez, ki ju je združila, učinkovito razpuščena.
  7. Ta paradks lahko pojasnimo tudi na ozadju dialektičnega kratkega stika med možnostjo in dejanskostjo: ko trenutek osvojitve (ženske s strani zapeljivca) postane v resnici mogoč, se mora umakniti, tj. možnost kot taka že velja za uspeh. V tem je splošna poteza psihične ekonomije: pogosto izzove globoko zadovoljstvo že sama zavest, da *bi lahko* storili nekaj, kar smo si želeli (spali s strastno željenim spolnim partnerjem, se maščevali dolgotrajnemu sovražniku, itd.) – kot da bi udejanjenje te možnosti nekako pokvarilo čistost našega uspeha ...

pritisek prepovedi in/ali nemožnosti: v Estetskem lahko »izkoristimo dan«, se predamo užitku brez vsakih omejitev; v Etičnem je užitek dovoljen, a s pogojem, da ostaja v okrilju Zakona (poroke), tj. v aseptični, »udomačeni« obliki, ki odstrani njegov usodni šarm; v Religioznem pa ni nobenega užitka več, temveč le najradikalnejša, najbolj »iracionalna« odpoved, za katero ne dobimo v povračilo ničesar (Abrahamova pripravljenost žrtvovati Izaka). Toda to jasno sliko progresivnega odpovedovanja takoj skali neznosna podobnost, ki so jo opazili številni ostroumni komentatorji, med Abrahamovim žrtvovanjem Izaka (ki seveda spada v Religiozno) in Kierkegaardovi lastni odpovedi Regini (ki spada v estetsko dialektiko zapeljevanja). Če pogledamo od blizu, lahko torej rečemo, da, v nasprotju z našimi pričakovanji, prepoved (ali bolje inhibicija) *popušča*, ko iz enega preskočimo na naslednji stadij: v Estetskem je objekt popolnoma izgubljen, onstran našega dosega, kar izhaja iz inherentne nestabilnosti tega nivoja (prav ko poskušamo položiti roko na bežni trenutek ugodja, nam ta že spolzi med prsti); v Etičnem je užitek že dostopen v stabilni, regularni obliki, prek posredovanja Zakona; in končno, v Religioznem ... Kakšen je religiozni modus erotičnega, če je estetski modus zapeljevanje in etični poroka? Ali je sploh smiselno govoriti o religioznem modusu erotičnega v Kierkegaardovem pomenu besede? Lacanova teza je, da je prav v tem vloga *dvorske ljubezni*: Dama v dvorski ljubezni suspendira etično raven univerzalnih simbolnih dolžnosti in nas bombardira s povsem arbitrarnimi zapovedmi, in to na način, ki je analogen religioznemu suspensu Etičnega; njene zapovedi so enakovredne tisti, s katero Bog zaukaže Abrahamu pokol njegovega sina Izaka. In v nasprotju s tem, kar se zdi na prvi pogled, da namreč žrtvovanje tu doseže svoj vrhunec, se šele tu končno soočimo z Drugim kot z Rečjo, ki utelesi presežek užitka nad ugodjem. Če se estetska prizadevanja zajeti polnost trenutka iztečejo v fiasko in dokončno izgubo, potem religiozna odpoved, povzdig Dame v nedotakljiv in nedosegljiv objekt, paradoksalno vodi v trans in v užitek, ki prekorači meje Zakona.

### III

Če se vrnemo h Kieslowskemu in Sautetu, nam ti kierkegaardovski paradoksi priskrbijo pojmovni aparat, ki nam omogoči pojasniti razliko med *Kratkim filmom o ljubezni* in *Srcem pozimi*. V obeh filmih srečamo nek »ničesar nočem«, ki ga izreka moški in ki tvori oviro spolnemu aktu, tj. tako Tomek kot Stephan

zavrnete ponudbo ženske, vendar pa ima ta zavrnitev v vsakem primeru povsem drugačen pomen. V *Ljubezni* imamo opravka z »ničesar nočem« želje, ki meri na *objet a* v drugem: resnični pomen tega »ničesar nočem« je »hočem te absolutno, v samem jedru tvoje biti, v praznini, ki tvori izmikajoč se vrtnec tvoje subjektivnosti in tega nisem pripravljen zamenjati za noben substitut v obliki kakšne pozitivne (spolne) usluge.« Z ozirom na Kierkegaarda to pomeni, da Kieslowski ostane v okvirih Religioznega: na temeljnejšem nivoju kot pa je tisti katoliške skupnosti duš iz daljše verzije filma, je Tomekova drža religiozna, njegov »ničesar nočem« je obupan poskus, da bi izravnal »ponižanje v ljubezenskem življenju« s povzdignjenjem ženske v dostojanstvo Reči. Sautetov Stephan pa nas nasprotno sooči z nečim neprimerno grozljivejšim: tu imamo človeka, ki »noče ničesar«, ker mu enostavno nič ne manjka; ne »muči« ga uganka želje Drugega, do objekta *a*, objekta–razloga želje, je v osnovi ravnodušen, njegova subjektivnost se ne organizira okoli travmatičnega ekscesa presežnega užitka – zakaj ne? Obstaja le en možen odgovor: *ker sam zaseda mesto tega objekta*. Kratko rečeno, nasprotje med Tomekom in Stephanom je nasprotje med *Š in a*, med čistim subjektom želje in »svetnikom«, nekom, ki je prestal »subjektno destitucijo« in se s tem spremenil v čisto bitje gona onstran želje.

To nasprotje implicira tudi povsem različen status pogleda. Kieslowski uprizori sprejnitev objekta v gledajoči subjekt, kar ustreza »metafori ljubezni«, tj. sprejnitvi ljubljene v ljubečega. V Sautetovem filmu prav tako nastopi travma pogleda, vendar v povsem drugačnem kontekstu: ko Stephan zavrne Camillejino ponudbo, mu ta reče »Ne glej me!«, tj. v trenutku najhujšega ponižanja noče biti videna. Pri Kieslovskem Tomeka prizadane, ko se mu Marija ponudi, vendar v desublimirani obliki, ki ni nič drugega kot zavrnitev njegove želje; pri Sautetu je prizadeta Camille, ker je zavrnjena po tem, ko razkrije intimnost svoje želje in se mu odkrito ponudi. Na kratko, pri Kieslovskem je subjekt prizadet, ker ljubljeni objekt »v odgovor iztegne svojo roko« proti njemu, vrne njegov poziv in se mu ponudi, a na način, ki to gesto namerno naredi vulgarno (ko mu kasneje ona vrne pravo ljubezen, je že prepozno), medtem ko je pri Sautetu subjekt prizadet, ker ljubljene ne iztegne svoje roke v odgovor in tako pusti Camille v položaju, kot bi stala razgaljena na odprtem ... Problem, ki tiči v ozadju, pa je, kako naj spravimo v pogon željo po kopolaciji danes, v času, ko je – zaradi svoje neposredne dostopnosti, tj. zaradi manka ovir, ki bi povečale njegoovo vrednost – spolni objekt bolj in bolj razvrednoten, oziroma, če navedemo Freudovo klasično formulacijo:

»... psihična vrednost ljubezenske potrebe se takoj zmanjša, čim postane na lahek način zadovoljena. Potrebna je ovira, da se libido vzpne; tam, kjer naravni

odpori proti zadovoljivosti ne zadoščajo, so ljudje v vseh časih izumili konvencionalne ovire, da so lahko uživali ljubezen.«<sup>8</sup>

V tej perspektivi se dvorska ljubezen izkaže enostavno za najradikalnejšo strategijo za povzdigovanje vrednosti objekta tako, da ustvarjamo konvencionalne ovire njegovi dosegljivosti. Ko v seminarju *Še* Lacan ponudi najbolj zgoščeno formulacijo paradoksa dvorske ljubezni, reče nekaj na prvi pogled podobnega, a vendar radikalno drugega: »Zelo pretanjen način, kako zapolniti odsotnost spolnega razmerja tako, da se delamo, kot da smo mi tisti, ki mu postavljamo ovire.«<sup>9</sup> Poanta torej ni le v tem, da postavljamo dodatne konvencionalne zapreke, da bi povečali vrednost objekta: *zunanje zapreke, ki preprečujejo naš dostop do objekta so tu natanko zato, da ustvarijo iluzijo, da bi bil brez njih objekt neposredno dosegljiv* – te prepreke torej prikrivajo inherentno nemožnost doseči objekt. Naj se, da bi to zagato predstavili na bolj otipljiv način, za trenutek ozremo na neko drugo področje, na področje t. i. »računalniških avtocest« (Infonet, itd.). Če bodo v bližnji prihodnosti vsi podatki, filmi, itn. postali razpoložljivi v trenutku, če bo čakanje minimalizirano, tako da bo sam pojem »iskanja« (knjige, filma, ...) izgubil pomen, ali ne bo ta takojšnja dosegljivost zadušila želje? Drugače rečeno, človeško željo poganja kratki stik med prvotno izgubljeno Rečjo in empiričnim, pozitivnim objektom, tj. povzdignjenje tega objekta v dostojanstvo Reči – zadevni objekt torej zapolnjuje »transcendentalno« praznino Reči, postane prepovedan in s tem začne delovati kot razlog želje. Ko pa vsak empirični objekt postane dostopen, ta odsotnost prepovedi nujno vzbudi tesnobo: s tem prenasičenjem postane vidno, da je bi skrajni cilj prepovedi enostavno v tem, da je maskirala inherentno nemožnost Reči, tj. strukturno zagato želje.<sup>10</sup>

Na ozadju povedanega lahko na nek nov, morda nepričakovan način osvetlimo t. i. »politično pravilnost« (*political correctness*, odslej PC). Eden izmed aspektov PC drže je ponovna vpeljava Prepovedi na področje seksualnosti in ustvarjanje vzdušja, kjer povsod razbiramo skrite sledi »nepravilnih«

---

8. Sigmund Freud, »O vsesplošni težnji po ponižanju v ljubezenskem življenju«, *Problemi-Eseji* 4/94, str. 161.

9. Jacques Lacan, *Še*, Analecta, Ljubljana 1985, str. 57.

10. V tem je ena izmed antinomij poznega kapitalizma: po eni strani ta zasičenost, takojšnja zadovoljitev zaduši željo, po drugi strani pa vse večje število »izključenih«, tistih, ki jim manjkajo osnovni življenjski pogoji (primerna hrana, zatočišče, zdravniška oskrba, itd.) – presežek in manko sta tu strukturno sovisna.



(patriarhalnih, rasističnih, itd.) užitkov. Zato bi lahko PC razumeli kot foucaultevsko »strategijo brez subjekta«, ki meri na to, da bi zbudila naš interes za tisto, kar uradni, javni diskurz na videz prepoveduje. V tej perspektivi se PC kaže kot neke vrste »zvičajnost uma«, s pomočjo katere zgodovina uravnoteži zaskrbljujoče dejstvo, da kot nasledek »seksualne revolucije« šestdesetih let, ljudi vse manj mika kopulacija (po zadnjih anketah v zahodni Evropi bi 70% mladih žensk raje izbralo večerjo v dragi restavraciji kot pa strastno ljubezensko noč ...). Priče smo ironični spretnitvi šestdesetih, ko je bila (spolna) želja izkušena kot »napreden«, osvobajajoč dejavnik, ki nam omogoča znebiti se okrnelih tradicionalnih vrednot – (spolna) želja v njeni moteči razsežnosti, od obscenega govora do samo–ponižanja, je zdaj na strani »reakcije«. Ironija pa je v tem, da PC drži skoraj prepoveduje ravno »običajno«, »normalno« seksualnost, bolj pa ko se spolnost približuje t. i. »perverzним« oblikam, bolj se jo odobrava – skoraj opravičiti se moramo, če se spustimo v staromodno, na penetraciji slonečo heteroseksualno aktivnost ... »Sindrom napačnega spomina« (kjer s pomočjo psihiatrove sugestije pacient projicira utajeno fantazmatsko vsebino v zunanjo realnost in se »spomni«, kako so ga v mladosti zapeljali ali/ in spolno zlorabili starši), je zato *simptom* PC, zgleden primer tega, kako »se to, kar je bilo izvrženo iz simbolnega, vrne v realnem«. Primordialni »politično nepravilni« spolni zlorabljevalec ni seveda nič drugega kot Oče–Užitek, fantazmatska figura obscenega predsimbolnega očeta.<sup>11</sup> Samo rehabilitacijo teorije zapeljavanja je treba razumeti kot indikator spremenjenega statusa subjektivnosti v naši postmoderni pozno kapitalistični družbi, tj. kot indikator premika k »patološkemu narcisu«, ki mu Drugi (želeč subjekt) kot tak nastopa kot nasilni vsiljivec – karkoli že počne (če kadì, se smeji preveč naglas ali ne dovolj naglas, me poželjivo gleda ...), to vselej predstavlja motnjo mojega dragocenega imaginarnega ravnotežja.

Naša poanta je torej v tem, da PC drži dejansko prispeva k »ponižanju v ljubezenskem življenju«, in sicer s tem, ko se trudi suspendirati vse sledi srečanja z Realnim, z Drugim kot želečim subjektom. S čim ga poskuša nadomestiti? Odgovor nam tu lahko ponudi fantazma, ki je v ozadju romana Roberta Heinleina *Puppetmasters*. Motiv parazitskih *alienov*, ki zasedejo naš planet, se nam prilepijo na hrbet, s svojim dolgim želom prodrejo v našo hrbtenico in nas tako obvladujejo »od znotraj«, danes smrdi po postanem; film, posnet leta 1994

---

11. Glej Leonardo S. Rodrigez, »Le False Memory Syndrome«, v: *L'An. Le magazine Freudien*, št. 57–58, Pariz 1994. str. 53–54.

na vizualni ravni zbuja vtis ponesrečene kombinacije *Aliena* in *Invasion of the Body Snatchers*. Vendar pa je njegovo fantazmatsko ozadje vendarle bolj zanimivo, kot se zdi na prvi pogled: temelji na nasprotju med človeškim univerzumom spolne reprodukcije in univerzumu *alienov*, ki se razmnožujejo nespolno. V našem univerzumu reprodukcija poteka prek kopulacije, pod okriljem simbolne instance Imena Očeta, medtem ko se tuji vsiljivci reproducirajo nespolno, prek neposredne podvojitve, »prekopiranja« samega sebe, in zato nimajo nobene »individualnosti«; predstavljajo primer radikalnega »nemešanja subjektov«, tj. komunicirajo lahko neposredno, brez medija jezika, kajti skupaj tvorijo En sam ogromen organizem. Zakaj torej ti *alieni* predstavljajo takšno grožnjo? Neposredni odgovor je seveda ta, da prinesejo izgubo človeške individualnosti – pod njihovim vodstvom postanemo »lutke«, Drugi (ali bolje, Eden) govori neposredno skozi nas. Vendar pa je na delu še globlji motiv: sami sebe lahko dojemamo kot avtonomne in svobodne individue zgolj dokler smo zaznamovani z ireduktibilno, konstitutivno izgubo, razcepom, razdvojitvijo, zgolj dokler samo naše bivanje implicira določeno »spahnjenost iz sklepa«, zgolj dokler drugi (človek) za nas konec koncev ostane nedojemljiva, nepredirljiva uganka. »Alieni« pa po drugi strani delujejo natanko kot tisto dopolnilo, ki vzpostavi izgubljeno polnost človeškega subjekta: so to, kar Lacan v *Seminarju XI* imenuje »lamela«, neuničljivi *nespolni* organ brez telesa, mitični del, ki je bil izgubljen, ko so človeška bitja postala seksuirana. V nasprotju z »normalnim« spolnim razmerjem, ki je vedno posredovano z izgubo in je kot tako »nemožno«, obsojeno na neuspeh, torej razmerje z »alieni« prinaša polno zadovoljstvo: ko se človeški subjekt stopi z *alienom*, kot da je ponovno vzpostavljena zaokrožena polnost celotnega bitja, predhodna spolni delitvi, o kateri Platon govori v *Simpoziju* – moški ne potrebuje več ženske (ali obratno), ker je že sam v sebi »cel«. Zdad lahko vidimo, zakaj je v Heinleinovem romanu človek potem, ko se znebi prijema parazitskega *aliene*, popolnoma zmeden in se obnaša kot da je zgubil tla pod nogami, kot narkoman, ki je ob drogo. Na koncu romana se »normalni« spolni par vzpostavi prek (dobesednega) očetomora: grožnja seksualnosti je odpravljena. Naša teza pa je v tem, da roman, pod preobleko paranoične fantazme, uprizarja nekaj, kar počasi postaja del našega vsakdanjega življenja. Ali se osebni računalnik ne razvija vse bolj v smeri parazitskega dopolnila našega bitja? Morda je izbira med spolnostjo in prisilnim igranjem z računalnikom (pregovorni adolescent, ki je tako zatopljen v računalnik, da pozabi na svoj zmenek) več kot le medijska pogruntavščina: morda je indikator tega, kako se prek novih tehnologij počasi pojavlja dopolnilno razmerje z »nečloveškim partnerjem«, ki je na nek neznosen način

bolj zadovoljujoče, bolj »polno« kot razmerje s spolnim partnerjem – morda je imel Foucault prav (čeprav ne iz pravih razlogov), morda se na obzoru zarisuje konec seksualnosti in morda je PC v službi tega cilja.<sup>12</sup>

Hibo PC lahko formuliramo tudi z ozirom na nasprotje med grobo prisilo in »pristnim« podrejanjem: PC se osredini na vprašanje, kako podrejanje (ženski moškimi v patriarhalni družbi, »nižje« rase »višji«, koloniziranega kolonijalistu, itd) prav tedaj, ko ga podrejeni subjekt izkuša kot »pristno« in »odkrito«, ni nič drugega kot ideološka zaslepitev, pod katero mora kritična analiza razpoznati (ponotranjene, »naturalizirane«) sledi surove zunanje prisile; praviloma pa mu uhaja mnogo bolj zlovešča obratna operacija, zaradi katere nekaj, kar nas drži »od znotraj«, (napačno) dojamemo kot prisilo, ki se ji podredimo na čisto zunanji način. V prvem približku, tj. na neposrednem–abstraktnem nivoju, je treba seveda našo vdajo v surovo prisilo zoperstaviti razmerju do »pristne« avtoritete, kjer svojo podrejenost izkušam kot izpolnitev svoje osebnosti in ne kot nekaj, kar preprečuje mojo samoizpolnitev – s podrejanjem pristni avtoriteti udejanjam svoje lastno bistvo (v tradicionalni patriarhalni družbi naj bi na primer ženska izpolnila svoje notranje poslanstvo tako, da se podredi moškemu). »Duh« takšnega neposrednega zoperstavljanja zunanje prisile in pristnega podrejanja pa je vendarle globoko antiheglovski: Heglova stava je natanko v tem, da pokaže, kako obe nasprotji prehajata eno v drugo (glej njegovo zgledno analizo »plemenite« in »nizke« zavesti v *Fenomenologiji duha*.) Po drugi strani pa podrobnejša dialektična analiza pokaže, kako naše zunanje podrejanje surovi prisili ni nikdar enostavno zunanje, tj. kako je prav to izkustvo sile, ki se ji predamo kot enostavno zunanji, iluzija abstraktne zavesti. Zadošča da se spomnimo tradicionalne liberalne države napram državi kot »mehaničnemu« instrumentu zunanje prisile, ki omejuje mojo svobodo: kar uide tej liberalno individualistični državi, je dejstvo, da ta omejitev moje svobode, vključena v pojem državljana, ni zunanja, temveč je samoomejitev, ki dejansko poveča

---

12. Mimogrede, zadnje čase popularni pojem »interaktivni medij« prikriva natanko svoje nasprotje, namreč težnjo promovirati subjekt kot izoliran individuuum, ki z drugimi ni več v razmerju *interaktivnosti*: »interaktivna« računalniška mreža omogoča subjektu, da prek nje nakupuje (namesto da bi šel v trgovino), da naroči hrano na dom (namesto da bi šel v restavracijo), da plača račune (namesto da bi šel v banko), da dela (na računalniku, ki je z modermom povezan z ustanovo, kjer je zaposlen), da se vključuje v politične aktivnosti (tako, da sodeluje v »interaktivnih« TV–razgovorih), itd., vse do spolnega življenja (masturbira pred ekranom ali pa ima »virtualni seks«, namesto da bi se srečal z »realno« osebo). Tu se počasi oblikuje resnični »post Ojdipovski« subjekt, ki ni več vezan na očetovsko metaforo.

mojo resnično svobodo, tj. me povzdigne na raven svobodnega racionalnega bitja – tisti del mene, ki se upira državnemu redu, ki ta red izkuša kot grožnja, je nesvobodni aspekt moje osebnosti. V njem sem dejansko suženj kontingentnih »patoloških« potez in nepomembnih muh moje posebne narave – kot tak *mora* biti ta del žrtvovan, če naj postanem resnično svoboden individuum. Morda je še boljši primer tega adolescent, ki se upira očetovi avtoriteti in jo izkuša kot zunanjo »represijo«, s tem pa spregleda, v kolikšni meri ga ta avtoriteta obvladuje »od znotraj« in jamči integriteto njegovega samodoživljanja – o tem priča zbežanost, občutek izgubljenosti, do katerega pride, ko se starševska avtoriteta dejansko razgradi ... Kot pravi heglovec je Lacan upravičeno sprevrnil obči topos, ki govori o osvobajajočem potencialu nezavednih vzgibov, ki se upirajo »represiji« Avtoritete, ki se ji zavestno podrejam: Gospodar je nezaveden, drži nas v nezavednem. Po drugi strani pa se, kolikor »človeško bitje« implicira neskončno svobodo subjektivnosti, vsake kvazi »pristine« podreditve drži nekaj lažnega: pod njo se vselej skriva hinavska računica ali strah pred surovo silo. Dialektika osvoboditve je natanko v tem, da prelomimo urok »pristine« avtoritete in jo razkrijemo kot masko grobe prisile; kot zgled lahko tu (zopet) vzamemo feministično kritiko, ki v tem, kar znotraj patriarhalnega prostora nastopa kot žensko »naravno« poslanstvo razbere sledi surove prisile. Na splošnejši ravni lahko rečemo, da »napredek« ni le v zmanjševanju grobe prisile, temveč tudi v prepoznavanju grobe prisile v tem, kar je bilo prej dojeto kot »naravno« stanje stvari. Logika tega prepoznavanja vključuje pravo heglovsko dialektično napetost med na sebi in za sebe: narobe je enostavno trditi, da je patriarhalno podrejanje žensk vselej temeljilo na grobi prisili in da osvobajajoča refleksija zgolj razkrije luči dneva že obstoječe stanje stvari; nič manj pa ni napačno trditi, da so pred feministično kritično refleksijo stvari pač šle svojo pot brez vsake antagonistične napetosti in da nasilje postane nasilje šele, ko je izkušeno kot tako. Paradoks refleksije je v tem, da preteklo stanje stvari retroaktivno naredi za to, kar je vselej že »resnično bilo«: prek feminističnega retroaktivnega pogleda, je preteklost vnačaj postavljena v svoji »resnici«.

Zato moramo biti zelo previdni in se izogniti »postvarjenju« psihičnega impakta določene spolne prakse v njeni neposrednosti. Za nekatere feminist(k)e je na primer felacija najhuše poniževanje žensk – toda, kaj če si nasprotno zamislimo intersubjektivno razmerje, v katerem felacija priča o ponižanju *moškega*, o njegovi degradaciji na pasivnega nosilca falosa, igrače v ženskih rokah? Ne merimo le na to, da je v spolnem stiku dominacija vselej zaznamovana z dvoumnostjo, temveč predvsem na to, da je sama dvoumnost, »nerazločljivost«

razmerja gospodar/hlapec tista, ki to razmerje »seksualizira«. Vzemimo minimalni dispozitiv spolnega akta, kjer en partner slepo boljči predse, zatopljen v užitek, medtem ko drugi »dela« – kdo je tu gospodar in kdo hlapec? Kdo dejansko služi komu kot sredstvo njegovega ali njenega užitka? Ali ni dozdevni gospodar hlapec svojega hlapca, ali ni pravi gospodar tisti, ki od svojega hlapca zahteva, da igra vlogo njegovega gospodarja? V običajnem (hetero)seksualnem aktu, moški »vzame« žensko, se je »posluži« – vendar pa lahko na podlagi drobnega zasuka perspektive rečemo, da dejansko zvede samega sebe na instrument njenega užitka, se podvrže nenasitni nadjazevski zapovedi »Še!«, kot se glasi naslov Lacanovega *Seminarja XX*.

Ob tovrstnih dialektičnih prehodih nasprotij enega v drugo se moramo izogniti pasti simetričnosti: Heglova poanta ni v tem, da sta obe spreveritvi (»pristine« avtoritete v zunanjo prisilo in obratno) na nek način izmenljivi, da sledita isti logiki. Njuno asimetričnost je mogoče najbolje povzeti s parom *cinizem–ironija*. Osnovna gesta cinizma je razkrinkanje »pristine avtoritete« kot poze, katere edina dejanska vsebina je surova prisila ali podređitev zavoljo kakšne materialne pridobitve, medtem ko ironik dvomi v to, da je preračunljiv utilitarist res to, za kar se izdaja, tj. domneva, da lahko ta videz preračunljive distance skriva precej globjo zavezanost. Cinik hitro razgali smešno pretencioznost vzvišene avtoritete; ironik pa je zmožen v vnemarnem preziru ali hlinjeni brezbržnosti razbrati dejansko navezanost. V ljubezenskih zadevah na primer cinik blesti v črtenju vzvišenih izpovedi globoke duhovne naklonjenosti kot strategiji, ki služi spolnemu ali drugačnemu izkoriščanju partnerja, medtem ko ironik rad poudarja, v melanholičnem tonu, kako grobo norčevanje iz našega partnerja, celo poniževanje, pogosto zgolj izraža našo nepripravljenost, da bi si priznali pravo globino naše navezanosti ...

Na prvi pogled se zdi, da cinizem vključuje mnogo radikalnejšo distanco kot ironija: ali ni ironija dobrohotno smešenje »od zgoraj«, ki ostaja v mejah simbolnega reda, tj. distanca subjekta, ki gleda na svet z vzvišenega položaja velikega Drugega, napram tistim, ki so zatopljeni v vulgarne zemeljske užitke, zavest o njihovi ničnosti, medtem ko se cinizem opira na »zemeljsko« perspektivo, ki »od spodaj« spodnese našo vero v zavezujočo moč Besede, simbolnega pakta, in postavlja v ospredje substanco užitka kot edino stvar, ki res kaj velja – Sokrat *versus* cinik Dioniz? Vendar pa je dejansko razmerje obratno: iz pravilne premise, da »veliki Drugi ne obstaja«, tj. da je simbolni red fikcija, cinik potegne napačni zaključek, da veliki Drugi ne »deluje«, da lahko njegovo vlogo enostavno odštejemo – ker ne opazi, kako simbolna

funkcija, kljub vsemu, uravnava njegovo razmerje do realnega v užitku, ostane še bolj suženj simbolnemu kontekstu, ki določa njegov dostop do Reči–Užitka, ujet v simbolni ritual se javno roga. Natanko to ima v mislih Lacan s formulacijo »*les non-dupes errent*«: tisti, ki jih ne prevara simbolna fikcija, so v najgloblji zmoti. Ironikov dozdevno »mehkejši« pristop pa po drugi strani mnogo bolj učinkovito razveže vozelnje točke, ki držijo skupaj simbolni univerzum, tj. ironik je tisti, ki dejansko vzame nase neobstoje Drugega. Zato bi lahko morda prek tega para cinizma in ironije definirali enega izmed aspektov »duhovne« razpoke, ki še vedno loči Vzhod (bivšo komunistično vzhodno Evropo) od Zahoda. Na Vzhodu vztraja neke vrste cinično nezaupanje Besedi, simbolnemu paktu, njegovi zavezujoči avtoriteti,<sup>13</sup> medtem ko Zahod goji sum, da je domnevno »svobodni« utilitarno–preračunljivi cinični subjekt sam ujet v mrežo nepri(po)znanih notranjih zaprek in simbolnih dolgov.

Morda je ta par cinizma in ironije več kot le še eden v nizu ideoloških komplementarnih postopkov; morda nam daje v roke ključ do temeljne zagate, ki proizvaja radikalno dvoumnost pojma ideologije, zaradi katere se nasprotje ideološkega postopanja prej ali slej samo izkaže za nič manj ideološko. Cinik zvede ideološke himere na surovo realnost, išče resnično podlago vzvišenih ideoloških fikcij, medtem ko ironik goji sum, da morda realnost sama ni realna, temveč vselej že strukturirana kot fikcija, da ji vladajo in jo uravnava nezavedne fantazme.

---

13. Če naj to ponazorimo z vsakdanjo neprijetno izkušnjo: Zamislimo si letalo izpostavljeno turbulencam. Ko nas pilot po zvočniku pomiri, češ da nismo v nobeni nevarnosti, je zahodnjak takoj pomirjen, medtem ko vzhodnjak avtomatično posumi, da v resnici poslušja vnaprej posneto sporočilo in da je posadka že izskočila iz letala s padalom...

## Rado Riha

### FILOZOFIJA, ETIKA, POLITIKA<sup>1</sup>

#### I

Filozofski kolokvij o etiki in politiki se na neki najsplošnejši ravni vpisuje v rubriko znanstvenega srečanja. To se kaže tudi v tem, da njegovi udeleženci spontano aplicirajo nase tisto določilo znanstvenega diskurza, ki pravi, da znanstveni diskurz univerzalizira tudi vanj vključene subjekte. Ker učinkuje znanstveni diskurz desegregacijsko, ker izničuje vse subjektivne posebnosti, tudi med udeleženci filozofske razprave o etiki in politiki načeloma ni nobenih razlik, ne glede na to, od kod prihajajo in kakšna filozofska ali politična stališča zastopajo. Samo po sebi se razume, da razpravljajo med seboj kot enaki med enakimi in da imajo vsi enake možnosti, da prispevajo kako novo spoznanje o problemih politike, njenega razmerja do etike v posebnem in do filozofije nasploh.

Kaj pa se zgodi, če v to izhodiščno predpostavko o enakosti subjektov znova vpišemo to, od česar znanstveni diskurz ravno abstrahira, se pravi, subjektivno izjavljalno pozicijo razpravljalcev? Če ohranimo predpostavko enakosti, predpostavko univerzaliziranih subjektov, a se hkrati vprašamo po pogojih njene možnosti v konkretni situaciji? Če torej kot udeleženci kolokvija postavimo naslednje vprašanje: »Kaj nam omogoča, da razpravljamo o problemih politike in etike kot enaki med enakimi *tu in zdaj*, se pravi, na podlagi politične situacije, ki jo vsak od udeležencev priznava kot specifično svojo?« Kaj omogoča, da o politično-etičnih problemih enakopravno razpravljajo filozofi iz Zahodne Evrope in filozofi iz Vzhodne Evrope, Evropejci in Balkanci, tisti, ki živijo v politični situaciji starih demokracij, in tisti, ki živijo v politični situaciji t. i. novih?

Neposreden učinek vprašanja enakosti, enakosti kot vprašanja, je, da se izhodiščna občost, predpostavka enakosti, spremeni iz abstraktne občosti,

---

1. V rubriki »Etika in politika« objavljamo nekaj prispevkov z mednarodnega kolokvija »Etika in politika«, ki je v organizaciji Collège international de philosophie in Filozofskega inštituta ZRC SAZU potekal v Ljubljani od 10. 11. do 12. 11. Za objavo v *Problemih-Esejih* je bil pričujoči prispevek razširjen [Op. ur].

indiferentne do primerov, na katere se nanaša, v občost, ki eksistira le v obliki svojega posebnega primera. Dejstvo, da v situaciji enakosti še enkrat postavimo vprašanje enakosti, implicira, da ni enakosti, če ni možno opredeliti konkretnega »primera enakosti«. Drugače rečeno, predpostavljena enakost obstaja le kot rezultat procesa, v katerem je v izjavo o enakosti vključeno singularno mesto njenega izjavljanja, v našem primeru torej odločitev za to, da postavimo vprašanje enakosti. Predpostavljena enakost razpravljalcev obstaja le v obliki odgovora na vprašanje enakosti.

A vpis singularnega mesta izjavljanja v univerzalno izjavo, ki ga izvrši vprašanje enakosti, učinkuje še na neki bolj splošni ravni. V njem se zarisuje razmerje med filozofijo in političnim, ki ga ni več mogoče misliti v okviru, znotraj katerega filozofija ponavadi misli svoje razmerje s politiko. Tradicionalno filozofsko razumevanje temelji, če nekoliko poenostavimo, na nujnosti izbire, na antinomiji a) filozofija je vselej že politična, v zadnji instanci izraz ali zaris določenega političnega stališča, b) filozofija se kot čisto mišljenje umešča v področje zunajpolitičnega. Razmerje, ki ga implicira naše vprašanje enakosti, pa temelji, ravno narobe, na zavrnitvi izbire. Namesto izključujočih se možnosti političnosti filozofije ali apolitičnosti filozofije predlaga vprašanje enakosti vse prej neko zastavitev, ki skuša v eni sami potezi artikulirati dve med seboj nezdružljivi stališči: univerzalizirane subjekte filozofske razprave povezuje z njihovo singularno politično situacijo. Če se spomnimo na konceptualizacijo razmerja med filozofijo in političnim, ki sta jo skušala pred več kot desetimi leti razdelati Jean-Luc Nancy in Philippe Lacoue-Labarthe,<sup>2</sup> lahko zastavitev tega Dvojega v Enem opišemo takole: gre za model *nepolitične* filozofske refleksije političnega, ki je ravno kot takšna, se pravi, kot *zgolj filozofska* refleksija političnega, že neke vrste politične gesta. Razmerje med filozofijo in političnim, ki ga zarisuje vprašanje enakosti, pa lahko opišemo tudi takole: filozofija je pod pogojem politike, ni pa s politiko določena.<sup>3</sup>

Razmerje med filozofijo in političnim, ki vsebuje dva med seboj nezdružljiva konstitutivna momenta – nepolitičnost filozofije, ki je neke vrste politična gesta –, lahko konceptualiziramo le tako, to tezo bomo skušali razviti v nadaljevanju, da filozofiji, ki misli politično, dodamo še etiko. Naš odgovor na zgornje vprašanje enakosti se zato glasi: pogoj možnosti za to, da lahko o problemih

2. Cf.: zbornika *Rejouer le politique*, Galilée, Pariz 1982 in *Retrait du politique*, Galilée, Pariz 1983.

3. Za koncept političnega kot pogoja, natančneje rečeno, kot enega izmed štirih pogojev filozofije cf. Alain Badiou, *Conditions*, Seuil, Pariz 1992.



etike in politike enakopravno razpravljajo Evropejci in Balkanci, je etična razsežnost te razprave. Etična razsežnost omogoča, da lahko enakopravno med seboj razpravljajo tisti, ki jih ločuje singularnost kraja izjavljanja njihove politične situacije. In etična razsežnost tudi omogoča, da vprašanje enakosti, ki reflektira različnost *političnih situacij*, postavimo tudi kot *filozofsko pertinentno* vprašanje. Etika je torej vpisana na dveh različnih mestih in na različni način: v politični izjavi in v filozofski izjavi.

A vrnimo se, preden podrobneje razvijemo našo tezo, še enkrat k vprašanju enakosti. Vprašanje razumemo tu v dveh pomenih. Prvič, kot politično vprašanje, kot vprašanje, za katerim stoji artikulacija določenega političnega interesa.<sup>4</sup> Tej artikulaciji se vprašanje enakosti ne kaže kot vprašanje, ki ga je *možno* postaviti, ampak kot vprašanje, ki ga moramo *nujno* postaviti. Izogniti pa se vprašanju ni mogoče zaradi tega, ker enakopravna filozofska razprava o problemih političnega med Zahodnjaki in Vzhodnjaki danes ravno ni možna, vsaj ne od začetka. Enakopravno razpravo onemogoča ravno dogodek, ki je Zahodnjake in Vzhodnjake postavil v načeloma enak položaj, zmaga in univerzalizacija demokratičnega reda. Sedanje stanje, v katerem smo vsi enako podvrženi demokratični vladavini, jemlje vzhodnoevropskim političnim akterjem njihovo samostojnost in enakopravnost z realdemokratičnimi političnimi akterji.

V mislih imamo alternativo med *preveč* in *premalo*, v katero so danes ujeti vzhodnoevropski politični akterji. Za ene so še premalo demokrati, se pravi, so šele na začetku tiste poti, po kateri hodijo razvite demokracije že dve stoletji. Za druge so vse preveč demokrati, drugače rečeno, niso drugega kot naivni ali pa nekritični posnemovalci in pristaši obstoječega kapitalsko-parlamentarnega reda. Skratka, zdi se, da na Vzhodu še nismo stopili iz stanja nedoraslosti. Zato se lahko danes na Zahodu tako vnet zagovornik demokratske invencije, kakor njen radikalen kritik strinjata v oceni, da se na Vzhodu, ne glede na ves hrup t. i. demokratičnih revolucij, pravnopravni ni nič zgodilo.

Tako zastavljeno alternativo je nedvomno mogoče kritizirati. Vendar pa je po našem mnenju veliko koristnejše, če dejstvo, da takšen pogled na vzhodnoevropsko politično situacijo obstaja, vzamemo resno. To dejstvo je namreč znamenje za to, da ni že kar demokracija tisto, kar omogoča, da med seboj

---

4. Interesa za politiko emancipacije in za njeno temeljno predpostavko, da je katerokoli govoreče bitje enako kateremukoli drugemu govorečemu bitju. Opredelitev politike emancipacije prevzemamo od Jacquesa Rancièra, cf. J. Rancièr, "La philosophie politique existe-t-elle?", predavanje v okviru mednarodne filozofske šole *Transformacije sodobne filozofije*, Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 1992.

enakopravno razpravljajo Zahodnjaki in Vzhodnjaki. Da bi dosegli enakost, je potreben še dodaten napor, potrebno je še neko dodatno dejanje. Dejanje, kakršno je v našem primeru, denimo, odločitev za to, da je treba kljub situaciji, v kateri so vsi načeloma enakopravni, še enkrat postaviti vprašanje enakosti.<sup>5</sup> Vprašanje sooča vsakogar z njegovo singularno izjavljalno pozicijo in zahteva od njega, da premisli, na kakšen način je ta pozicija lahko udeležena v izjavi, ki naj velja za vse. Skratka, vprašanje naznačuje, da pelje v politiki pot k enakosti, pot k univerzalni politični izjavi, v kateri se lahko prepoznajo vsi, edino preko singularnega kraja njenega izjavljanja.

Tu lahko navežemo na Kantov lik političnega moralista v *Večnem miru*. Kantov politični moralist ni nekdo, ki uvaja v politično življenje skupnosti moralne vrednote. Zanj je vse prej značilen skrajni politični realizem in odsotnost sklicevanja na norme, ki bi presegle okvire empiričnega družbenega sožitja. Moralizirajoča politika razume in predstavlja samo sebe kot politiko, ki izhaja iz človeka »kakršen je«, kot politiko, ki izpeljuje pravila državne in pravne ureditve iz »empiričnih načel človeške narave«. <sup>6</sup> Z njenega gledišča je mogoče smoter političnega delovanje, učinkovito vladanje državi, uresničiti zgolj s kombinacijo dveh: pozitivne vednosti, natančnega poznavanja mehanizmov, po katerih deluje človeška narava, in preudarnosti, sposobnosti, uporabljati te mehanizme tako, da je mogoče doseči zastavljeni smoter.

V resnici je seveda celotna zgradba pristajanja na človeka, kakršen je, na to, »kako pač stvari na svetu tečejo«, zgrajena na sodbi, ki iz empirične realnosti ni izpeljana, ampak jo politika vanjo na tihem vnaša. Sodba, da človek zaradi tega, ker je po naravi zel, podvržen svojim patološkimi, egoističnim interesom, nikoli ne more v praksi uresničiti umnih načel družbenega sožitja, ki jih tako ljubi v teoriji, je nepriznani, prikriti kraj izjavljanja, ki organizira izjave moralizirajoče politike. Prav zaradi prikrite intervencije v to, kar navidez zgolj sprejema, deluje politika moralizatorsko, in na to dejstvo opira tudi Kant svojo kritiko. Glasi se v osnovi takole: tudi če moralizirajoča politika na dolgo in široko dokazuje, sklicujoč se na primere in na zgodovinsko izkustvo, da človeku njegova patološka narava onemogoča uresničitev načel, ki jih kot dolžnost predpisuje um,<sup>7</sup> njenega

5. Odgovori, ki jih bo to vprašanje sprožilo, sodijo k temu, kar se je nekoč imenovalo konkretna analiza konkretne situacije. Kot take jih puščamo tu ob strani.

6. I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, B 75/ A 70.

7. Denimo, "da naj se ljudstvo poveže v državo edino glede na pravna pojma svobode in enakosti", pri čemer "to načelo ni utemeljeno na preudarnosti, ampak na dolžnosti", *ibid.*, B 92/A 86.

agumentiranja ni mogoče vzeti resno. In sicer zato ne, ker »tako skvarjena teorija sama proizvaja zlo, ki ga napoveduje«. <sup>8</sup>

Moralizirajoča politika, ki trdi zase, da zgolj jemlje ljudi in stvari takšne, kakršni so, v resnici sama ustvarja tiste zle razmere, ki jih skuša nato obvladati s svojimi pragmatičnimi ukrepi. Primerljiva je torej s stališčem heglovske »lepe duše«, ki se pritožuje nad nizkotnostjo sveta, a ne upošteva, da je sama del tega sveta in da ravno s svojim pasivnim jadikovanjem soustvarja svet, ki ga navidez zgolj opisuje. Če posplošimo: moralizirajoča politika je politična izjava, ki pretendira na univerzalnost, a ne reflektira, da je in na kakšen način je konstitutivni del te izjave tudi singularni kraj njenega izjavljanja. Prav zato zgreši univerzalnost in uresničuje zgolj neki partikularni interes. In obratno: politična izjava se izogne moraliziranju in lahko doseže univerzalnost, lahko velja za vse edino takrat, kadar reflektira način, na katerega je vanjo vključen singularni kraj njenega izjavljanja. <sup>9</sup>

Vendar pa vprašanja enakosti tu ne razumemo le kot političnega vprašanja. Isto vprašanje »Kaj nam omogoča, da razpravljamo o problemih politike in etike kot enaki med enakimi tu in zdaj?« razumemo tudi kot filozofsko vprašanje. In ker ga razumemo tudi kot filozofsko vprašanje, deluje vprašanje enakosti zdaj kot vprašanje o specifičnem razmerju med filozofijo in politiko. Glasi se torej: »Kakšno razmerje med filozofijo in politiko nam omogoča, da lahko vprašanje, določeno kot politično, mislimo tudi kot filozofsko?«

Vprašanje enakosti kot politično vprašanje je vsebovalo zahtevo, da reflektiramo vključenost singularnega kraja izjavljanja v politično izjavo, ki se naslavlja na vse. Vprašanje enakosti kot filozofsko vprašanje pa vsebuje zahtevo, da filozofska razprava o problemih politike misli hkrati specifično razmerje med filozofijo in politiko. Natančneje rečeno, da misli kraj izjavljanja filozofije, ki misli politiko. Misli ta kraj izjavljanja ne pomeni razmišljati o vmeščenosti filozofije v realno politično situacijo, o mestu, ki ga v njej zavzema filozof. Kraja izjavljanja filozofije, ki misli politiko, ni mogoče enačiti z »biti del politične

---

8. *Ibid.*

9. Vprašanje enakosti postavlja v ospredje različnost političnih situacij, v katere so vmeščeni univerzalizirani subjekti filozofskega razpravljanja o politiki in etiki. Ta različnost ni različnost vsakokratnega političnega izkustva. Izkustvo, naj je še tako različno, je vselej mogoče poenotiti in ga utemeljiti v skupnem obzorju smisla. Različnost, ki jo imamo tu v mislih, pa je neodpravljiva, je različnost singularnega kraja izjavljanja. V našem primeru je bila to, denimo, izjavljalna pozicija odločitve, da postavimo vprašanje enakosti. Ta odločitev je moment, ki organizira politično izkustvo, ne da bi bila v njem prisotna. Odločitev kot kraj izjavljanja obstaja na eni strani kot nekaj, kar je vselej že bilo sprejeto in čemur se ni mogoče izogniti, na drugi strani pa je ravno v svoji nujnosti odvisna od izjav, ki jo artikulirajo: je nekaj, kar bo bilo.

situacije, biti z njo določen«. Skratka, misliti kraj izjavljanja filozofije, ki misli politiko, ni filozofska interpretacija političnega izkustva, ki določa filozofa.

Izjavljalni kraj filozofije, ki misli politiko, je filozofski in nič drugega kot filozofski. Na ravni svoje naloge je samo tisto filozofsko mišljenje politike, ki misli razmerje med politiko in filozofijo kot strogo znotrajfilozofski problem. Zahteva, da je treba misliti v mišljenju politike tudi kraj izjavljanja tega mišljenja, je notranja zahteva filozofije in učinkuje zgolj znotraj nje. Filozofija, ki misli politiko, ne misli svoje vključenosti v realno politično situacijo. Pač pa misli v mišljenju politike vselej tudi že svojo specifično definicijo politike, kolikor je ta definicija sestavni moment filozofije. Razmerje med politiko in filozofijo je filozofski problem, se pravi, filozofija dejansko misli politiko le takrat, kadar temelji njena misel na mišljenju filozofske definicije politike.

Politični izjavi, ki ne reflektira singularnega kraja svojega izjavljanja, svoje lastne vnaprejšnje vključenosti v situacijo, o kateri govori in v katero posega, grozi moralizem. Filozofski izjavi, ki ne misli vpisa filozofskega kraja izjavljanja v izjavo o politiki, ki torej ne misli lastne definicije politike, pa grozi filozofski substancializem. V njem deluje filozofsko dojetje politike kot nekakšna »resnica v zadnji instanci« političnega delovanja in mišljenja. Filozofija nastopa kot interpretacija (upravičevanje in utemeljevanje) politične prakse, kot postopek osmišljevanja, smiselnega prešitja radikalne kontingentnosti političnih praks. Filozofski substancializem lahko deluje bodisi v obliki skrajne politizacije filozofije, kjer deluje filozofija kot politična praksa v čisti obliki. Ali pa nastopa v obliki skrajne apolitičnosti filozofskega diskurza, kjer se filozofija kot področje zunajpolitičnega vzpostavlja kot mesto, od koder je mogoče izreči radikalno ničnost politične prakse, radikalno odsotnost elementa resnice v njej.

Povzemimo to, kar smo povedali doslej. Vprašanje enakosti kot politično vprašanje temelji na vpisu izjavljanja v izjavo, ki je pogoj za to, da lahko izjava velja za vse. Vprašanje enakosti kot filozofsko vprašanje pa je trenutek, v katerem je dejstvo, da velja vpis izjavljanja v izjavo kot kriterij, kot »norma« za univerzalnost politične izjave, reflektirano kot filozofska definicija politike. Vprašanje je isto, a deluje hkrati na dva radikalno različna načina. Istost vprašanja oziroma mesto srečanja obeh načinov lahko izrazimo z naslednjo formulacijo, ki je nerazločljivo politično-filozofska: politika, kadar je na ravni svoje naloge, se pravi, kadar gre za politiko emancipacije, je vselej politika z etično razsežnostjo. Ali tudi: je politika, ki deluje na podlagi Ideje. Politika, ki vsebuje Idejo, ni politika v imenu Ideje. Je politika, ki jo Ideja suplementira. Ideja pa je, kot vemo, nekaj, kar sodi v filozofijo.

## II

Etično razsežnost kot dvojni pogoj enakosti razumemo tu v kantovskem pomenu, v pomenu brezpogojne vladavine univerzalnega moralnega Zakona. Omejili se bomo na kantovsko etiko v njenem najbolj elementarnem pomenu, zato se lahko zadovoljimo s tem, kar so o njej zapisali drugi. Kot okvir našega razmišljanja lahko vzamemo, denimo, znano Lacanovo izjavo, da ni moralni Zakon, če si ga ogledamo od blizu, drugega kakor želja v čistem stanju. Za to čisto željo oziroma za moralni Zakon pa je značilno, da se vzpostavlja z zavračanjem vseh posameznikovih empiričnih nagnjenj, strasti in interesov, z žrtvovanjem vsega tistega, kar je Jazu najljubše in najbolj blizu.

Tu nas, glede kantovske etike, ne zanima drugega kakor ta povezanost, ta nerazločljiva hkratnost žrtvovanja vsega patološkega in vzpostavitve moralnega Zakona. To povezanost razumemo v smislu, ki je širši od tega, kar lahko sugerira hitro branje kantovskih formulacij, ki govorijo o zavračanju subjektivnih patoloških, empiričnih nagnjenj in o poslušnosti obči formi kategoričnega imperativa. Nezadostnost formulacij, ki govorijo o zavračanju patološkega v imenu univerzalnega Zakona, je v tem, da nam tudi proti naši volji vsiljujejo predstavo, da je na eni strani človekova naravna zasnova, na drugi pa čisti inteligibilni Zakon.

Zato bomo to povezanost raje razumeli kot proces simbolizacije realne, patološke narave človeškega bitja. Rezultat simbolizacije vsega patološkega, rezultat vzpostavitve univerzalnega moralnega Zakona na podlagi izključitve patološkega, pa je v kantovski etiki paradoksen: patološkost, izključena iz Zakona, ni izključena enkrat za vselej, pač pa nekaj »patološkega« vznikne sredi samega univerzalnega Zakona. Moralni Zakon kot tak, v svoji čisti obliki, osvobojen sleherne partikularne vsebine, skratka, moralni Zakon kot Zakon in nič drugega kot Zakon, je zakon, sredi katerega vztraja neki moment neukinljive »patološkosti«. <sup>10</sup> Moment neke ireduktibilne singularnosti, Drugosti Zakona. Ne tiste drugosti, proti kateri je Zakon uspešno uveljavljal svojo moč, drugosti človekove empirične narave, ampak moment neke Drugosti, ki je Zakon ne more zavrniti,

---

10. Kantovo mnenje, da je uhojeni argument proti njegovi morali – da namreč ni mogoče najti nobenega človeškega dejanja, ki bi ustrezalo čistosti morale, da je mogoče v vsakem najti nekaj patološkega – v resnici argument za njegovo koncepcijo, je treba vzeti dobesedno. V zadnji instanci je res nekaj »patološkega« tisto, kar vzame nase dokaz o obstoju Zakona. Edino, kar subjektu dokazuje obstoj moralnega Zakona, edini kriterij njegove univerzalnosti, je tisto nekaj »patološkega«, kar odmeva v subjektivnem občutku krivde, v njegovem nenehnem in konstitutivnem dvomu v čistost lastnih dejanj.

žrtvovati, ker mu je notranja, ker ga presega od znotraj. Moralni Zakon trči v svoji čisti obliki na moment, ki mu je radikalno heterogen, a sodi vanj. Na moment, ki mu je zunanjen od znotraj, skratka, ki je ekstimen. Tu se pridružujemo tistim interpretacijam kantovske etike, ki opozarjajo ravno na to nerazločljivost univerzalnosti Zakona in momenta njegove radikalne singularnosti.<sup>11</sup>

Moralno delovanje ni delovanje *proti* empirični, patološki naravi človeškega bitja. Je delovanje *ne glede nanjo*. In moralni Zakon obstaja le toliko časa, dokler obstaja tisto, *ne glede na* kar se vzpostavlja Zakon v svoji čistosti. Zato tudi ne moremo reči, da se subjekt moralnega Zakona bori proti svoji patološki, naravni naravi. Borba, ki čaka subjekta, je vse prej borba za priznanje tega, da vsebuje univerzalni Zakon, da vsebuje želja v svoji čistosti neki ireduktibilni moment singularnega, moment nekakšnega *nepatološkega pathein*, če uporabimo izraz F. Proust.<sup>12</sup>

Če hočemo ostati kantovci, potem je treba vztrajati na tem, da nedosegljivost moralnega Zakona ni posledica šibkosti človekove narave. To stališče spreminja Zakon v nedosegljivi ideal, ki kot tak deluje moralizatorsko. In to tudi takrat, kadar je ta ideal mišljen kot regulativna ideja, se pravi, kot prezenca smisla, ki se vedno znova odlaga. Nedosegljivost Zakona je Zakonu inherentna, je znamenje njegove nekonsistentnosti. Zakon je nedosegljiv v samem sebi, ker vsebuje v svoji čistosti moment neodpravljivega madeža.

To, *ne glede na* kar obstaja Zakon, ni preostanek subjektive patološkosti, ni nekaj, kar očiščevalna operacija moralnega Zakona še ni zajela. Zavrnitev vsega patološkega ni asketska drža, prej je akt stvaritve, in sicer stvaritve v pravem pomenu besede: *creatio ex nihilo*. Moralni Zakon ne zahteva od človeka, da se zaradi konstrukcije inteligibilnega odpove temu, kar je, svojemu empiričnemu interesu in svetu, na katerega se vselej zainteresirano nanaša. Pač pa naredi moralni Zakon nekaj, kar je za subjekt veliko bolj neznosno od konstrukcije inteligibilnega sveta: s svojim delovanjem ustvari naravno zasnovo človeškega bitja, ki je narejena zgolj in edino po njegovi meri, po meri človeka kot umnega bitja. Ustvari neko naravo človeka, ki absolutno ne pripada temu svetu. Nekaj, kar je bolj patološko od njegove naravne patološkosti. Zakon ustvari končnost subjekta, ki

---

11. Dovolj močna podpora takšni interpretaciji je navsezadnje tudi Kantovo vztrajanje na ireduktibilni faktičnosti moralnega Zakona – pri čemer seveda ne smemo pozabiti, da faktičnost Zakona ne pomeni danosti Zakona. Danost je nekaj, kar je vedno mogoče, naj se še tako trdovratno upira, razplesti v mrežah smisla. Faktičnost pa je tisto, kar ostaja radikalno nerazločljivo, kar je neodpravlljivo ne–smiselno.

12. Cf. Françoise Proust, *Kant le ton de l'histoire*, Payot, Pariz 1992.

ni končnost človeka, podvrženega naravnim in družbenim zakonitostim. Gre za končnost subjekta, ki je osvobojen naravne patološkosti.

Prav zaradi tega nepatološkega *pathein* se imperativ moralnega zakona vselej glasi »ne ceder pas...«. A tudi pri tem geslu moramo biti previdni, saj lahko forma zapovedi in predstava o čisti želji marsikoga zavede. Ponovimo zato še enkrat: ne gre za to, da subjekt v imenu čiste želje ne sme popustiti svojim patološkimi naravnim interesom, temu, »kakršen pač je«. »Ne ceder pas...« bi bila v tem primeru zgolj zapoved rigidnega izvrševanja dolžnosti, zapoved, ki še ne dosega ravni kantovskega izvrševanja dolžnost zgolj in edino iz dolžnosti.

Tej ravni in drži »ne ceder pas...« pa se lahko morda približamo s pomočjo naslednje pojmovne operacije: Moralni Zakon in Svoboda sta pri Kantu, kot smo že dejali, nerazločljiva od subjektovega občutka krivde, od njegovega nenehnega dvoma v čistost lastnih dejanj. Ker je postal izraz »krivda« danes zaradi religioznih, moralističnih in nadjazovskih konotacij, ki ga spremljajo vprašljiv, ga lahko po našem mnenju, ne da bi s tem spremenili vsebine Kantovega koncepta, nadomestimo z drugim: s pojmom *poguma*.<sup>13</sup> Subjektova drža »ne ceder pas...« je drža poguma. Poguma za borbo ne proti njegovi naravi, ampak, ravno narobe, za to, da pristane na neki moment patološkosti, lasten zgolj človeku kot umnemu bitju, na nekaj, kar je zgolj brezsmiselna faktičnost, prisotnost neke čiste odsotnosti. Od krivde ohranja pogum tisto, kar je po našem mnenju bistveno – to pa ni subjektov občutek, da je vedno že »popustil«, da se mora torej odkupiti, žrtvovati to ali ono, da bi zopet dosegel čistost želje. Pač pa je to prej subjektov afirmativni dvom v to, ali res deluje tako, da s svojim delovanjem ohranja prostor za srečanje z momentom tega, kar je kot umno bitje, z momentom smisla brez pomena, momentom neke radikalne heterogenosti danemu redu smisla. Afirmativnost dvoma, s katero ohranja odprtost svojega delovanja, lahko izrazimo tudi takole: gre za delovanje, ki sledi zapovedi »Nadaljuj!«,<sup>14</sup> zapovedi »še!«. Nadaljevati pa je možno, še zlasti, kadar gre za delovanje, ki afirmira diskontinuiteto, za delovanje na osnovi nečesa, kar se ne vpisuje v red konsenzualnega smisla, le tako, da moralni subjekt, subjekt Zakona identificira in razloči v Zakonu točko njegove ireduktibilne singularnosti.

13. Za koncept poguma, kakor ga razumemo tu, cf. A. Badiou, *L'ethique*, Hatier, Pariz 1993.

14. Cf. A. Badiou, *op. cit.*

### III

Kot bistveno potezo kantovske etike izpostavljamo torej neposredno ujemanje univerzalnega in singularnega, čistosti Zakona in madeža neke patološke vsebine, ki je notranja Zakonu, a zunanja vsemu empirično-patološkemu. A za to, da bi lahko to točko neposrednega ujemanja univerzalnega in singularnega, ki jo uvaja Kantova druga *Kritika*, zares mislili, jo pojmovno razvili, rabimo še Kantovo tretjo *Kritiko*, *Kritiko razsodne moči*. Te teze tu ne moremo podrobneje utemeljiti, zadovoljili se bomo z njeno najbolj elementarno predstavitevijo.<sup>15</sup> Tretjo *Kritiko* beremo kot delo, v katerem pride do svojega pojma na eni strani kategorija čutnosti, na drugi pa pojem regulativnih idej uma. Novost tretje *Kritike* je v tem, da sta v njej oba ključna pojma Kantove filozofije, ki sta v prvi *Kritiki* še konceptualno ločena, konceptualno povezana: tretja *Kritika* nas opozarja na to, da je mogoče oba pojma razumeti le na osnovi njunega razmerja. S tem notranjim razmerjem med čutnostjo in regulativnimi idejami uma pa nam hkrati nudi – ne brez protislovij in nedoslednosti – konceptualni dispozitiv, s pomočjo katerega lahko mislimo to, kar uvaja kantovska etika: neposredno ujemanje univerzalnega in singularnega.

Razmerje med čutnostjo in idejami uma v tretji *Kritiki* implicira dvoje. Prvič, v tretji *Kritiki* je dosežena, in sicer v konceptu *čutnosti občutka*, definicija vseh razsežnosti čutnosti, torej popolna definicija čutnosti. Rezultat te definicije je paradokсно odkritje, da je čutnost subjekta, njegova receptivnost in pasivnost, *prav kot receptivnost in pasivnost* hkrati že nekaj *izbranega in postavljenega*. Čutnost občutka je moment postavitve same receptivnosti, moment, v katerem je šele zares pripoznana neodpravljava določljivost subjekta, njegova izvorna receptivnost. Čutnost občutka je transcendentalni pogoj možnosti same receptivnosti subjekta, in sicer pogoj možnosti, ki deluje tako, da čutnost notranje razcepi na hkratnost aktivnega momenta, njene postavljenosti, in pasivnega momenta, njene neodpravljljive danosti. In prav ta notranji razcep subjektive receptivnosti je pogoj možnosti za to, da lahko vznikne tisto nekaj »patološkega«, ki mora biti dano, da se lahko zakon vzpostavlja *ne glede nanj*, tisti »nepatološki pathein«, ki je nekaj radikalno drugega od vseh drugih, moralnemu Zakonu zoperstavljenih patoloških nagnjenj. S čutnostjo občutka se čutnost razcepi na receptivnost subjekta, se pravi, na njegovo vselejšnjo

15. Cf. podrobneje o tej problematiki R. Riha, »Končnost subjekta in regulativnost uma v tretji Kantovi kritiki«, *Problemi-Eseji*, št. 1, Ljubljana 1994.



aficiranost z »zunanji« predmeti, in na patološkost subjekta, se pravi, na njegovo aficiranost z nekim objektom, »patološkim« momentom, ki je korelativen čistemu subjektu moralnega Zakona.

Drugič, prek čutnosti občutka je redefinirana regulativna raba uma. V prvi *Kritiki* označuje regulativnost idej predvsem *hipotetičnost*, *problematičnost* rabe uma. Ideja o sistematični enotnosti empiričnega spoznanja, denimo, ni resnično obče, ampak se z njeno pomočjo občosti lahko le neskončno približujemo. Temeljno načelo tretje *Kritike*, načelo formalne smotrnosti narave, pa ni več utemeljeno v ideji sistematične enotnosti izkustva. Utemeljeno je v sami strukturi razsodne moči, v tem, da spontana igra njenih spoznavnih zmožnosti, razuma in moči upodobitve, na *kontingenten* način proizvede učinek »spoznanja nasploh«. Gre seveda za neko paradoksnost spoznanje, saj se prenaša in izraža prek čutnosti občutka. Ne da bi se tu podrobneje spuščali v problematiko spoznanja na podlagi občutka, bomo poudarili samo to, kar je v njej bistveno. Bistveno pa je, da je v tretji *Kritiki* ideja o sistematični enotnosti izkustva kot imanentna zahteva uma upravičena in utemeljena šele prek »vermittelst« momenta kontingentnosti.

Drugače rečeno, kontingentnost je vpeljana v samo jedro brezpogojne ideje uma. Posledica tega, da postane kontingentnost bistvena, notranja značilnost uma, pa je, da se spremeni regulativni status uma. V tretji *Kritiki* regulativna raba ne označuje zgolj hipotetičnosti uma, ampak označuje notranjo omejenost, notranjo blokiranoost uma in njegove zahteve po totalnosti.

Premik, ki ga opravi tretja *Kritika* s tem, da razume idejo uma kot mesto hkratne artikulacije nujnosti in kontingentnosti, je premik h konceptu nekonsistentne totalnosti, celote, ki je ne-cela prav zato, ker ji nič ne manjka. Ideja uma je v tretji *Kritiki* nekonsistentna: se pravi, ni več zgolj prazno mesto vselej odsotnega smisla. Pač pa je ta odsotnost smisla kot taka prisotna, in sicer v čutnosti občutka, v nekemu smislu brez pomena, momenti ne-smiselne faktičnosti.

Notranja povezanost čutnosti in idej uma pomeni torej naslednje: um uresniči svojo zahtevo po totalnosti, toda uresniči jo tako, da postane nekonsistenten. Zahteva po totalnosti je uresničena v občutku, v momentu smisla brez pomena. Čutnost občutka, ki uteleša notranjo mejo uma, pa je nekaj, kar je v svoji pasivnosti, receptivnosti, že produkt spontanega akta postavitve.

#### IV

Vrnimo se zdaj k začetnemu vprašanju enakosti. Vprašanje je v sebi podvojeno, je hkrati politično in filozofsko vprašanje, mesto srečanja obeh vprašanj pa je, kot smo zapisali, etična razsežnost. To etično razsežnost pa smo poimenovali tudi s pomočjo kategorije Ideje. Politika in filozofija, za kateri nam tu gre, sta politika in filozofija z Idejo, in sicer Idejo v njenem kantovskem pomenu. Politika z Idejo ni politika, ki deluje v imenu Ideje. Politiki, ki deluje na podlagi Ideje, je Ideja imanentna, a v njej ni reprezentirana. V filozofiji pa je Ideja moment, ki deluje tako, da filozofije ne povezuje s politično situacijo, ampak ji, ravno narobe, omogoča, da prekine svojo zvezo s to situacijo.

Ideja se torej manifestira na dva načina. V politiki kot politika konkretne analize konkretnih okoliščin. S tem ne razumemo realistične ali pragmatične politike. Vse prej jo lahko opredelimo kot politiko, ki ima normo svojega delovanja zgolj v praksi lastnega delovanja, kot politiko, v kateri se »primer pravila« vzpostavlja hkrati s pravilom samim. Politika z Idejo ima strukturo reflektirajoče estetske sodbe. Ta opredelitev implicira, da gre za politiko radikalne singularnosti, nedoločenosti in kontingentnosti, za politiko, ki tvega, da je nerazločljiva od Zla. Gre za politiko, ki ni le neodvisna od filozofske interpretacije, kot je vedel že Marx, ampak je neodvisna od vsake filozofije. Ali tudi: za politiko, ki jo je Kant poimenoval moralna politika. Torej za politiko, ki sledi maksimi *Fiat iustitia, pereat mundi*. Kant s to maksimo ni anticipiral ne republike sodnikov ne fundamentalistične politike končnih rešitev: njegova maksima vse prej zarisuje držo, ki temelji na aktu radikalne zareze, absolutne prekinitve z dano politično situacijo. Moralna politika je politika, ki v situaciji stavi na moment, ki deluje kot njena norma, a je hkrati situaciji radikalno heterogen, na moment, ki ne eksistira v situaciji, ki niti ni bil, niti ni, niti ne bo, ampak *bo bil*: kot moment, ki je vselej odložen, vselej že presežen. Je politika z Idejo, kolikor je Ideja tista, kar od znotraj presega situacijo.

Politika emancipacije ne rabi filozofije, da bi se razvila in uveljavljala. Vendar pa lahko filozofija, kadar je na ravni svojega pojma, kadar gre za čisto filozofijo, politiki koristi. Naloga filozofije je, da misli singularnost, tudi singularnost politike emancipacije, tako, da se vzpostavlja kot nekaj, kar je mogoče prenesti vsem. Politična izjava ne rabi filozofije, da bi lahko dosegla vse. Pač pa je naloga filozofije, da artikulira v mišljenju točko univerzalne singularnosti, da *in actu* predstavi univerzalno prenosljivost neke

ireduktibilne singularnosti. In ta naloga filozofije je tudi njen možni prispevek k politiki emancipacije.<sup>16</sup>

To svojo nalogo uresničuje filozofija tako, da znotraj sebe določi konceptualni moment, tu ga imenujemo Ideja, ki prekine njeno razmerje z realno politično situacijo, moment, ki zvezo politike in filozofije vzpostavi kot razmerje nerazmerja. Določitev tega momenta ni drugega kot filozofska definicija politike. Znotrajfilozofska definicija politike je takšno dojetje nekega filozofskega koncepta, ki razveže zvezo filozofije z realno politično situacijo.<sup>17</sup> Je postavitev nekega koncepta kot momenta razveze. Filozofsko mišljenje deluje v tem primeru tako, da izprazni koncept, da odmisli vso njegovo prostorsko in časovno določenost, vso njegovo zgodovinsko vsebino. Na tak način vznikne koncept kot Ideja, se pravi, kot tisto, kar je nad zgodovinskostjo, spremenljivostjo, kot tisto, kar je Isto. Kot takšna prekinitvena Ideja lahko deluje, denimo, pojem moralne politike. Lahko pa je to tudi pojem človekovih pravic – pod pogojem, da ga filozofija uspe misliti kot tisto, kar ni umestljivo v nobeno realno politično situacijo. Kajti kot del realne politične situacije, tako kot delujejo danes npr. v Bosni, so človekove pravice res Zlo v čisti obliki: so tisti mršavi preostanek človeškosti, ki je rezultat konsenza bogatih in močnih.

Vendar pa je k temu potrebno dodati še nekaj. Da je politika emancipacije politika z Idejo, da je vselej singularna, radikalno kontingentna, odprta, da vsebuje normo svojega delovanja zgolj v sebi ... – vse te opredelitve so seveda že del *filozofske* definicija politike ali pa na njej temeljijo. A na čem temelji filozofska definicija politike sama? Na čem temelji začetek procesa, v katerem je določen nek koncept tako, da prekine zvezo filozofije z realno politično situacijo?

Odločitev za Idejo ne temelji na ničemer v realnosti. Njena edina opora je singularni akt izjavljanja filozofije, akt, v katerem filozofija, denimo, izjavlja, da politika kot politika emancipacije – kot singularna, odprta, radikalno kontingentna, nerazločljiva, brez identifikacijskih znamenj – eksistira. S tem izjavljalnim aktom naredi filozofija dvoje: vzpostavi samo sebe in predpostavi existenco nečesa zunaj sebe. Opravi, prvič, dejanje razločitve, se pravi, v nasprotju z vselej določeno, državotvorno politiko politologov in politikov izbere in misli politiko nedoločenosti, nerazločljivosti, kontingentnosti. Gre

16. Filozofija koristi torej politiki emancipacije le posredno, tako da koristi najprej sama sebi: da preprečuje substancializacijo lastnih konceptov, filozofsko prešitje lastnih pogojev.

17. Zato lahko rečemo, da je Ideja sredstvo in kraj desubstancializacije filozofije, moment, ki blokira filozofsko prešitje politike v imenu Resnice.

za razločitev in izbor, ki nista utemeljena v politični situaciji, ampak zgolj v izjavljanju »temu je tako«, »to je primer politike emancipacije«. V tem torej, da filozofija, drugič, predpostavi, da eksistira zunaj nje in neodvisno od nje neka entiteta, ki jo hkrati pogojuje. Filozofija, ki določa Idejo, se postavlja pod pogoj politike, ne da bi bila z njo določena.

Filozofski akt izjavljanja ne reprezentira nobenega partikularnega političnega interesa, ampak le vztraja kot moment nekega smisla brez pomena, kot zvestoba nekemu dogodku, ki obstaja edino v modusu »bo bil«. Ta singularni akt je brez pomena, a ga je mogoče prenesti vsem – s tem pa daje filozofija dodatno težo vselej singularni, v njej sami utemeljeni politiki emancipacije.

Na začetku smo zapisali, da je pogoj možnosti za enakopravno filozofsko razpravo, ki upošteva različnost političnih situacij, etična razsežnost. Zdaj lahko dodamo, da ni enakost tisto, kar povezuje udeležence take razprave. Priznanje enakosti je možno le kot vselej singularno izjavljanje »temu je tako«, »to je primer enakosti«. Udeležence povezuje tisto, kar jih radikalno ločuje: nemožni konsenz,<sup>18</sup> ali, kot bomo zaključili sami, neka Istost. Etična razsežnost je prav afirmacija Istosti.

---

18. Cf. prispevek J. Šumič-Riha v tej številki *Problemov-Esejev*.

Alain Badiou

## ETIKA IN POLITIKA

1) Ko gre za vprašanje politike, vselej obstajajo trije elementi:

- Ljudje, in tisto, kar delajo in mislijo.
- Organizacije: sindikati, asociacije, skupine, komiteji. In stranke.
- Organi oblasti Države, uradni in konstitucionalni organi oblasti. Zakonodajne skupščine, predsedniška oblast, vlada, lokalne oblasti.

Vsaka *politika* je proces artikulacije teh treh elementov. Lahko jim preprosto rečemo: ljudstvo, politične in socialne organizacije, Država. Politika je uresničevanje ciljev prek artikulacije ljudstva, organizacij in Države.

2) Obstaja *klasična* koncepcija te artikulacije.

Ta koncepcija pravi tole:

- V ljudstvu obstajajo različne ideološke *tendence*, ki so bolj ali manj povezane s socialnim statusom, razredom, socialno prakso. Te tendence imajo različne cilje.
- Te tendence so reprezentirane prek organizacij in strank.
- Te stranke so v konfliktu, da bi zasedle oblast Države in jo uporabile za svoje cilje.

Od tod sledijo štiri velike *orientacije*: revolucionarna, fašistična, reformistična, konservativna.

Revolucionarna koncepcija, pa tudi fašistična, pravi, da je konflikt nujno nasilen. Reformistična in konservativna koncepcija pravita, da ta konflikt lahko ostane v okviru konstitucionalnih pravil.

A vse štiri politike se strinjajo v eni točki: politika je *reprezentacija*: prek organizacij so reprezentirani konflikti interesov in ideologije. Cilj te reprezentacije je polastiti se Države.

Artikulacija med ljudstvom, organizacijami in Državo poteka prek ideje *reprezentacije*.

3) Moderna oblika te ideje je *parlamentarizem*. To je danes formalni režim Francije in Slovenije.

Kaj je splošna ideja parlamentarizma? *Organizacija* reprezentacije na vseh nivojih. Z volitvami kot osrednjim mehanizmom.

Najprej, tendence, ki so prisotne v ljudstvu se lahko svobodno organizirajo v asociacije. Te asociacije ali sindikati reprezentirajo različne aspekte njihove prakse. Tendence tako izražajo svoje ideje, zahteve, volje, lahko tudi na javnih akcijah (pravica do stavke, pravica do zborovanj, pravica do objavljanja).

Med temi asociacijami obstajajo politične stranke. Zelo poseben aspekt političnih strank je v tem, da so *edino* one neposredno reprezentirane v Državi. Kajti Država je zgrajena izhajajoč iz volilnega mehanizma; in en kandidat se sklicuje na eno stranko. Stranka je torej tisto, kar tvori reprezentativno *vez* med ljudstvom in Državo.

4) V parlamentarizmu je politika popolnoma podrejena Državi. Zakaj? Ker se edina *popolna* artikulacija med tremi termini: ljudstvom, organizacijo in Državo, realizira v trenutku volitev. V tem trenutku reprezentacija ljudstva v strankah postane *tudi* reprezentacija strank v Državi.

Toda volitve ureja in organizira sama Država v konstitucionalnem okviru. Predpostavlja se, da *vsí* sprejemajo ta okvir. Predpostavlja se torej politični konsenz glede ideje reprezentacije. In v srcu tega konsenza je Država. Mobilizacije ljudstva so le sredstva pritiska. Kajti so *nepopolne* artikulacije. Ne sežejo neposredno do reprezentacije v Državi. V temelju sprejemajo konsenz. Parlamentarizem je torej politična oblika, ki izključuje *prelome*. Kajti obstaja vsaj ena stvar, ki ima zagotovljeno *kontinuiteto*: to je Država in njen reprezentativni mehanizem. Na nivoju Države je parlamentarizem *konservativen*.

5) Zakaj je danes parlamentarizem dominanten? Ker so politike prelomov doživele neuspeh. Naj gre za revolucionarne ali militaristične diktature.

A pazite! Te poskuse je družilo to, da so ohranjali idejo *reprezentacije*. Komunistične stranke so trdile, da reprezentirajo en razred, proletariat. Fašistične stranke so trdile, da reprezentirajo nacionalno skupnost. Na drugi strani so tudi ti poizkusi politiko umeščali pod avtoriteto Države. Šlo je za prisvojitve Države in za to, da se s sredstvi Države na družbo deluje na avtoritaren način.

6) Parlamentarizem je nazadnje zmagal zaradi tega: je najboljša politika, ki je možna, če priznamo tri stvari:

a) da je politika najprej mehanizem reprezentacije;

b) da obstajajo posebne organizacije, stranke, ki reprezentirajo tendence družbe v Državi;

c) da mora obstajati konsenz, ki je organiziran izhajajoč iz Države. Da je torej Država tisto, kar zagotavlja politično kontinuiteto.

Te tri pogoje so sprejeli tako revolucionarji kot konservativci. In parlamentarizem je najbolj gibko in učinkovito organiziranje teh treh pogojev. V temelju parlamentarizem *omeji* konflikt. Dopusča konfrontacijo reformistov in konservativcev in izključi revolucionarje in fašiste. Tako razširi konsenz.

7) Danes je problem v tem, da hočemo izvedeti, ali je politiko treba misliti v okviru teh treh pogojev. Če da, potem je potrebno sprejeti parlamentarizem. To pomeni, da bi progresistična stranka imela *dve* protislovni funkciji:

– Morala bi animirati ljudske asociacije, kar predpostavlja neodvisnost glede na Državo, politično avtonomijo glede na konsenz.

– Hkrati bi se morala predstaviti volilcem, zavzeti mesta oblasti, torej privzeti pravila konsenza in voditi Državo.

Po desetih letih oblasti levice v Franciji je to protislovje postalo očitno. Število brezposelnih se je podvojilo. Sindikalizem je v krizi. Ljudstvo in delavstvo je odsotno iz politične reprezentacije. Številni intelektualci so prešli na desnico. Stranka ekstremne desnice je potrojila svoje glasove. To je popoln neuspeh.

8) Politiko je treba v celoti premisliti znova. Izhajajoč iz štirih idej:

– Popolna neodvisnost političnega procesa, ki je organiziran v odnosu do države. To implicira misel-prakso, ki prekine s konstitucionalnim in formalnim konsenzom.

– Opustitev ideje reprezentacije. Politika nikogar ne reprezentira. Avtorizira se sama.

– Konceptija militantne akcije, ki je ločena od vsake perspektive zavzetja Države. Gre za proizvodnjanje in organizacijo subjektivnih prelomov med ljudmi. In tako tu in zdaj spodbujati odmiranje Države.

– Politična organizacija ni stranka, ker vsako stranko determinira Država. Politika mora biti *politika brez stranke*.

Šele zdaj bom govoril o etiki. Mislim, da lahko danes samo neka nova politika pretendira na to, da je tudi neka etika.

Za to obstajata dva razloga.

Prvi razlog: v politikah reprezentacije etika ne more obstajati. Kajti za Subjekt je etično dejanje tisto dejanje, ki ga ni mogoče delegirati ali reprezentirati. V etiki se subjekt sam prezentira, sam odloča in v lastnem imenu izjavi, kaj hoče.

Drugi razlog: v navadnih politikah je središče politike Država. Država pa nima nobene etike. Država je zadolžena za dvoje:

- Za minimalno funkcioniraje ekonomije in skupnih služb. Država je *funkcionalna*.
- Za minimum civilnega miru, minimum soglasja med ljudmi. Država je *konsenzualna*.

Toda ne funkcionalno ne konsenzualno ni etično pravilo.

Ugovor je talé: obstaja ogromna razlika med diktatorsko in kriminalno Državo in konstitucionalno Državo, ki priznava volitve. Zgodovinsko izkustvo je glede tega znatno in boleče.

Res je, obstaja ogromna razlika. A ta razlika nima nič opraviti z etiko. Gre za *juridično* razliko. V diktatorski in kriminalni Državi je pravo odpravljeno za določena dejanja in določene osebe. V konstitucionalni državi je pravo splošno.

Vzrok te razlike je v izbiri glavne *reference* politike Države.

V diktatorski Državi je referenca varnost same Države. Središče dejavnosti Države je uničenje njenih nasprotnikov. To vključuje odpravo prava in terorizem Države.

V parlamentarni Državi je referenca konkurenčna ekonomija, prosto kroženja kapitala, svetovni trg. Kapitalistična ekonomija torej potrebuje pravo. Potrebuje svobodo izbire in kroženje konzumentov. Seveda pa osvobodi pravo v *meri*, v kateri je splošno soglasje o pravilih Države. Parlamentarna Država je pravna Država, vendar ne iz etičnih razlogov, pač pa, ker obstaja velik *konsenz* glede njene glavne reference, ki je tržna ekonomija. Torej ni potrebe, da bi varnost Države vzeli za glavno referenco. Pravo je torej *naklonjeno* ekonomiji, torej Državi, ki ima ekonomijo za glavno referenca.

In nazadnje, popolnoma je treba ločiti štiri termine:

1. Državo, ki ima vselej glavno referenco. V vojni je na primer ta referenca nacija, teritorij. V diktaturi je varnost Države. V parlamentarizmu je svetovni trg.



2. Pravo, juridično. To je družbena forma, ki jo fiksira Država. Njen obstoj in njena generalizacija sta striktno povezana z glavno referenco Države. Kadar je ta nacija, varnost, ali kot v Sovjetski zvezi razred oziroma Stranka, pravo skorajda ne obstaja. Kadar je tržna ekonomija, pa obstaja tudi pravo.

3. Politika. V svojem klasičnem oziroma reprezentativnem modelu je povezana z Državo in tendenčno postane neločljiva od nje. Politika torej obravnava etična vprašanja, kot: je pravo potrebno ali ne? Se je potrebno vključiti v svetovni trg?

V novem modelu politike ima politična samo-organizacija vrednost sama po sebi. Je dejavna in kolektivna misel, ki ne skuša *zasesti* Države, pač pa jo *primorati*, da naredi to ali ono. To ni dejavnost *oblasti*, to je svobodna dejavnost. Je subjektivnost, ki se prezentira, ne da bi se reprezentirala.

4. Etika. Etika nima z Državo nobene zveze. Seveda, Država lahko zagreši zločine. Toda razsojanje o teh zločinih ni etičnega reda. Dejansko gre za *zavrnitev* glavne reference, v imenu katere so bili zločini storjeni; in za predlog druge reference, se pravi druge forme Države. Zaradi tega razloga takrat, ko ena Država nasledi Drugo, v splošnem ne kaznuje zločinov ali pa zgolj malo. Prav zato, ker to razsojanje ni etičnega reda, in celo ne političnega. Odvisno je od Države, ki je funkcionalna in konsenzualna, in torej išče kontinuiteto in ne preloma.

Etika tudi nima pravega razmerja z zakonodajnim. Kajti zakonodajno ima za cilj zagotoviti pravilno funkcioniranje kolektivne situacije. Zakonodajno je odvisno od razmerij med Državo in konkurenčno ekonomijo. Če denimo Američani ali Evropejci pošljejo vojake, da bi »obnovili človekove pravice«, to pomeni zgolj to, da hočejo vsiliti Državo, ki ustreza pravilom svetovnega trga. Hočejo Državi vsiliti zamenjavo glavne reference. Etika je tu le propagandni diskurz.

Etika konec koncev nima nič s politiko reprezentacije. Bistveni poudarek je v tem, da politike obvladuje *načelo interesa*. Stranka reprezentira interese tistih, ki zanjo volijo. In ima svoj lastni interes, da se umesti v Državi. Ves problem politikov je, kako povezati ta dva interesa: interes njihove klientele in svoj lastni interes v Državi. Izkustvo kaže, da interes, povezan z oblastjo, z Državo, vselej prevaga. Vsekakor pa ta igra interesov in mnenj, ki jih uravnava Država, nima nič z etiko. Kadar se ta pojavi, je ideološka tema.

■ Nazadnje, če »etiko« imenujemo subjektivno maksimo, dejanje, striktno povezano z univerzalnimi načeli, potem je treba reči tole: o etiki govori le politika, ki ima štiri značilnosti:

- Ni reprezentativna, neposredno se prezentira.
- Ne išče oblasti Države, hoče jo samo prisiliti.
- Ni zakonodajalna, je subjektivna.
- Nima posebne refernce, ni povezana z interesi neke skupine, skupnosti, nacije ali razreda. Je univerzalna in nezainteresirana.

Ali taka politika obstaja oziroma bi lahko obstajala? To je ves problem. To je odvisno od naključja dogodka.

Toda nemara je prva zahteva etike tale: *želeti*, da taka politika obstaja. In, kot pravi Lacan, nikdar popustiti glede te želje.

Prevedel Marjan Šimenc

Ernesto Laclau

## SUBJEKT (PREDMET) POLITIKE, POLITIKA SUBJEKTA

Vprašanje razmerja (komplementarnosti? napetosti? medsebojne izključitve?) med univerzalizmom in partikularizmom zavzema osrednje mesto na današnjem urniku politike in teorije. Univerzalne vrednote se zdijo ali mrtve ali vsaj zelo ogrožene. Še pomembnejše je to, da pozitivnost teh vrednot ni več samoumevna. Na eni strani so se v imenu multikulturalizma znašle pod udarom klasične vrednote razsvetljenstva, ki jih gre razumeti le kot golo ohranjanje zahodnega imperializma v kulturi. Na drugi strani pa je celotna debata o koncu modernizma, se pravi napad na fundacionalizem v njegovih najrazličnejših izrazih, poskušala pokazati na bistveno vez med zastarelim pojmom nekega temelja zgodovine in družbe in *dejanskimi vsebinami*, ki so od razsvetljenstva naprej igrale vlogo tega temelja. Pomembno je, da vemo, da ti dve debati nista potekali po vzporednih poteh, da so se strategije argumentiranja povsem nepričakovano selile iz ene v drugo in da se je pokazala možnost številnih, navidez paradoksnih kombinacij. V tem smislu je mogoče tako imenovane postmodernistične pristope razumeti kot oslabitev imperialističnih temeljev zahodnega razsvetljenstva in kot odpiranje poti k bolj demokratičnemu kulturnemu pluralizmu; toda dojeti jih je mogoče tudi kot oporo ideji »šibke« identitete, ki je nezdržljiva z močnimi kulturnimi vezmi, ki jih terja »politika avtentičnosti«. Nadalje lahko univerzalne vrednote razumemo kot neko učinkovito uveljavitev »zahodnih etnij« (kot na primer pri poznem Husserlu), toda tudi kot način, kako vsaj za silo zaščititi neko spoštljivo in tolerantno držo do kulturne raznolikosti.

Zmotno bi bilo misliti, da imajo pojmi, kot sta »univerzalno« in »partikularno«, v obeh debatah povsem enak pomen. Prav tako pa bi bilo napak domnevati, da nepretrgana izmenjava med obema debatama ni imela nobenega učinka na njune osrednje kategorije. Ta izmenjava je vpeljala pomenske dvoumnosti in premestitve, ki so po mojem vir neke politične produktivnosti. V tem članku bom govoril prav o teh premestitvah in izmenjavah. Moje vprašanje

je, z najpreprostejšimi besedami, naslednje: Kaj se zgodi s kategorijama »univerzalno« in »partikularno«, ko postaneta orodje jezikovnih iger, ki oblikujejo današnjo politiko? Kakšna je njuna performativna vloga? Kakšne pomenske preместitve so v korenu njune trenutne politične produktivnosti?

### Multikulturalizem

Po vrsti se lotimo obeh debat in si oglejmo mesta, kjer prečita druga drugo, ko gre za njune osrednje kategorije. Najprej multikulturalizem. Vprašanje lahko formuliramo s temi izrazi: ali je mogoča čista kultura razlik, nek čisti partikularizem, ki popolnoma odpravlja vsakršno univerzalno načelo? Razlogov za dvom, da je kaj takega mogoče, je več. V prvi vrsti pomeni zatiranje neke čisto razločene in diferencialne identitete zatiranje tega, da je ta identiteta konstituirana prek kulturnega pluralizma in razlik. Ko gre za vzpostavitev moje lastne identitete, je referenca na drugega še kako prisotna. Partikularna skupina, ki živi v širši skupnosti, nikakor ne more imeti neke monadične eksistence – nasprotno, del definicije njene lastne identitete je izdelava kompleksnega in zahtevnega sistema vezi z drugimi skupinami. Te vezi bodo bržkone urejene z normami in načeli, ki presegajo partikularizem sleherne skupine. Če na primer zagovarjamo pravico vseh etničnih skupin do kulturne avtonomije, to pomeni, da smo postavili argumentacijsko zahtevo, ki jo lahko upravičimo le z nekim univerzalnim temeljem. Zatrditev lastne partikularnosti terja sklicevanje na nekaj, kar jo presega. Bolj ko je skupina partikularna, težje bo nadzorovala globalni skupnostni prostor, v katerem deluje, upravičenje njenih zahtev pa bo moralo biti toliko bolj univerzalno.

Je pa še en razlog, zakaj neka politika čiste razlike oporeka sama sebi. Pravkar smo trdili, da zatiranje lastne *diferencialne* identitete implicira vključitev drugega v to identiteto, se pravi drugega kot tistega, od katerega se razmejujemo. Toda ni težko opaziti, da bi diferencialna identiteta, ko bi jo enkrat dosegli v celoti, implicirala sankcioniranje obstoječega stanja med skupinami. Kajti identiteta, ki bi bila v razmerju do drugih skupin povsem diferencialna, mora hkrati z lastno zatrditi tudi identiteto drugega in zatorej ne more postavljati svojih identifikacijskih zahtev v odnosu do teh drugih skupin. Privzemimo, da ima neka skupina take zahteve – na primer, zahtevo po enakih možnostih zaposlitve in izobraževanja, ali celo zahtevo po konfesionalnih šolah. Kolikor te zahteve predstavimo kot pravice, ki pripadajo tako meni kot članu

skupnosti, kot tudi vsem drugim skupinam, zahteve ne predpostavljajo le, da sem drugačen od ostalih, temveč da sem jim v nekaterih bistvenih pogledih tudi enak. Če trdimo, da imajo vse partikularne skupine pravico do spoštovanja njihove lastne partikularnosti, to pomeni, da so si te skupine v nekaterih ozirih enake. Čista logika razlik bi obvladovala odnose med skupinami le v primeru, ko bi se vse skupine razlikovale med seboj in si nobena ne bi želela biti nič drugega kot to, kar je. V vseh drugih scenarijih bi logiko razlike prekinjala neka logika ekvivalence in enakosti. Ni zaman neka čista logika razlike – ideja ločenega razvoja – v samem korenu apartheida.

To je razlog, zakaj boj *sleherne* skupine, ki poskuša zatrditi lastno identiteto zoper sovražno okolje, vselej trči ob dve nasprotni, a simetrični nevarnosti, za kateri ne obstaja nobena logična rešitev, nobena kvadratura kroga, temveč le krhki in naključni poskusi posredovanja. Če poskuša skupina zatrditi svojo identiteto, *kakršna je ta v tem trenutku*, se pravi na način, kakor je njena umestitev v širšo skupnost definirana s sistemom izključevanj, ki ga diktirajo prevladujoče skupine, se bo obsodila na večno eksistenco margine in geta. Etabilirana kultura si bo njene vrednote zlahka pridobila nazaj kot »folkloro«. Če pa se po drugi strani skupina bori za to, da bi spremenila svoje mesto v skupnosti in da bi se odtrgala od svojega marginaliziranega položaja, se mora vključiti v številne politične pobude, ki jo bodo premestile izven meja, ki definirajo njeno sedanjo identiteto – na primer v boj znotraj obstoječih institucij. Toda ker so te institucije v ideološkem in političnem oziru oblikovane po kopitu dominantnih skupin, obstaja nevarnost, da bo militantna skupina izgubila svojo diferencialno identiteto. Ali bodo te nove skupine uspеле preoblikovati institucije, ali pa bo institucionalna logika s privzemanjem uspela raztopiti identiteto teh skupin, tega seveda ni mogoče določiti vnaprej. O tem odloča hegemonistični boj. Gotovo pa velja, da ni nobene večje zgodovinske spremembe, v kateri se ne bi spremenila identiteta vseh sodelujočih sil. Če razmišljamo v terminih neke *že pridobljene* kulturne avtentičnosti, potem nimamo možnosti za zmago. Čedalje večja zavest o tem dejstvu pojasnjuje središčno vlogo koncepta »hibridizacija« v današnjih debatah.

Če želimo poiskati primer zgodnjega pojava te alternative v evropski zgodovini, lahko pokažemo na opozicijo med socialdemokratskimi in revolucionarnimi sindikalisti v desetletjih pred prvo svetovno vojno. Klasični marksizem je problem neskladja med partikularnostjo delavskega razreda in univerzalnostjo, ki opredeljuje nalogo socialistične preobrazbe, reševal z domnevo, da je družbena struktura v kapitalizmu čedalje enostavnejša. Rezultat tega naj bi bil delavski razred kot homogeni subjekt, ki bi zajel veliko večino

prebivalstva in prevzel nalogo univerzalne preobrazbe. Ko se je tovrstna napoved ob prelomu stoletja izjalovila, sta ostali odprti dve možni rešitvi: da sprejme razpršitev demokratičnega boja, ki bi ga zgolj ohlapno povezoval v eno nekakšen polkorporativni delavski razred, ali pa da podpira politiko čiste identitete delavskega razreda, ki ga povezuje v eno revolucionarno nasilje. Prva pot je vodila k temu, kar so opisovali kot socialdemokratsko integracijo: delavski razred je prevzela država; ta je pri njenem upravljanju resda sodeloval, toda njenih vzvodov ni mogel obvladati. Druga pot je vodila k segregaciji delavskega razreda skozi nasilje in zavračanje vsakršnega sodelovanja v demokratičnih institucijah. Pomembno je, da dojamemo, da mit o splošni stavki pri Sorelu ne predstavlja sredstva za ohranitev čiste identitete delavskega razreda, ki je pogoj za revolucionarno zmago. Ker je splošna stavka bolj regulativna ideja kot pa dejanski možni dogodek, ni resnična strategija za prevzem oblasti: njena funkcija je omejena na to, da deluje kot mehanizem za nenehno vzpostavljanje ločene identitete delavstva. Glede na izbiro med politiko identitete in preobrazbo razmerij moči med skupinami lahko soreljanstvo razumemo kot skrajno obliko enostranskosti prve alternative.

Toda če se odpovemo enostranskim rešitvam, potem ne moremo več izbrisati napetosti med obema protislovnima skrajnostima: napetost ostaja in strateško preračunavanje lahko sestoji zgolj iz pragmatičnega pogajanja med njima. Hibridizacija ni obroben pojav, temveč samo polje, kjer se gradijo sodobne politične identitete. Pomislimo le na formulo, kot je »strateški esencializem«, ki jo v zadnjem času pogosto uporabljajo. Iz raznolikih razlogov nisem popolnoma zadovoljen z njo, toda njena prednost je v tem, da prinaša na dan antinomični alternativni, ki sem ju omenil, kakor tudi potrebo po političnih pogajanjih glede ravnotežja med njima. »Esencializem« namiguje na neko politiko stroge identitete, brez katere ni nobenega temelja za politično preračunavanje in delovanje. Toda ta esencializem je le strateški, kar pomeni, da v samem trenutku konstituiranja poudarja lastno naključnost in omejenost.

Ta naključnost je bistvena za razumevanje tega, kar je morda najočitnejša poteza današnje politike: popolno priznavanje omejene in razdrobljene narave svojih zgodovinskih dejavnikov. Moderna doba se je začela s težnjo po nekem brezmejnem zgodovinskem igralcu, ki bi lahko zagotovil polnost nekega dovršeno vzpostavljenega družbenega reda. Kakršnakoli naj bi že bila pot do te polnosti – »nevidna roka«, ki drži skupaj množstvo razpršenih individualnih hotenj, ali univerzalni razred, ki bi zagotovil nek pregleden in racionalen sistem družbenih vezi, vselej je implicirala, da bodo dejavniki te zgodovinske

preobrazbe sposobni preseči vse partikularizme in uresničiti družbo, ki bo spravljena sama s seboj. Prava univerzalnost je moderni dobi pomenila prav to. Nasprotno izhajajo današnji družbeni in politični boji iz svojih zatrjenih partikularnosti in prepričanja, da nihče med njimi ni zmožen sam uresničiti polne skupnosti. Toda prav zaradi tega, kot smo videli, ta partikularnost ne more biti zgrajena prek »politike razlike«, temveč se mora sklicevati na univerzalna načela kot pogoje za lastno zatrditev. Vprašanje, ki se pojavlja na tej točki, je, v kakšni meri je ta univerzalnost podobna univerzalnosti modernizma in v kakšni meri se lahko v tem spremenjenem političnem in intelektualnem okolju ideja neke polne družbe popolnoma spremeni, tako da sicer ohrani svojo oporo v univerzalnem in partikularnem, toda popolnoma preoblikuje logiko njune artikulacije.

## Konteksti in kritika fundacionalizma

Naše razpravljanje začnimo z zelo običajno trditvijo: ni resnice ali vrednote, ki ne bi bila odvisna od konteksta, veljavnost vsake sodbe je kontekstualno pogojena. V nekem pomenu je ta trditev seveda neproblematična in je nujni korolarij sleherne kritike fundacionalizma. Zdi se, da je povsem logično, če od nje preidemo k trditvi o nesoizmerljivosti kontekstov in od tod izpeljemo tezo v prid kulturnega pluralizma; tudi sam ne bi želel zagovarjati česa drugega. Toda tu je težava, ki je ta celotni razmislek ni premislil in se glasi: kako naj določimo meje konteksta? Privzemimo, da so vse identitete diferencialne. V tem primeru dobimo dve konsekvenci: 1) vsaka identiteta obstaja, kot v Saussureovem sistemu, le prek razlik do drugih identitet; 2) kontekst mora biti zaprt – če so namreč vse identitete odvisne od *sistema* razlik in ta nima definiranih meja, potem navsezadnje ne bi vzpostavili nobene identitete. Toda z logičnega stališča ni nič težjega kot določitev teh meja. Če bi prevzeli fundacionalistično gledišče, bi se lahko sklicevali na nek poslednji temelj, od koder bi izvirale vse razlike; toda, če imamo opravka s pravim pluralizmom razlik in če so te razlike *konstitutivne*, potem pri iskanju sistemskih meja, ki definirajo kontekst, ne moremo prek samih razlik. Edini način definiranja konteksta je, kot smo rekli, z njegovimi mejami in edini način, da definiramo te meje, je, da pokažemo na to, kar je onstran. Toda onstran razlik so lahko le druge razlike, tako da v tem primeru, če seveda velja, da so te razlike konstitutivne, ni mogoče določiti, ali so te razlike glede na kontekst notranje ali zunanje. S tem pa je ogrožena sama možnost meje, in ergo, konteksta.

Kot sem zagovarjal na nekem drugem mestu<sup>1</sup>, je edini izhod iz te težave v tem, da privzamemo nek onstran, ki ni le še ena razlika več, ampak nekaj, kar ogroža, se pravi, negira vse razlike znotraj konteksta. Ali bolje, nekaj, kar bo konstituiral kontekst sam z dejanjem izključitve nečesa tujega, radikalno drugačnega. Ta možnost ima tri konsekvence, ki so pogloblitve za naše dokazovanje.

1) Prva je ta, da sta omenjeni antagonizem in izključevanje konstitutivna za vse identitete. Brez meja, prek katerih je zgrajena (nedialektična) negativiteta, bi imeli opraviti le z nedoločeno razpršitvijo razlik, ki bi onemogočale sleherno diferencialno identiteto, saj bi bile brez lastnih sistemskih meja. Toda prav ta funkcija konstituiranja diferencialnih identitet prek antagonističnih meja te razlike hkrati destabilizira in subvertira. Če namreč meja enako ogroža vse razlike, jih tako izenačuje in naredi med seboj zamenljive, vsaj kar zadeva mejo. To pa že napoveduje možnost nekakšne relativne univerzalizacije prek logike ekvivalence, ki ne le da ni nezdružljiva z diferencialnim partikularizmom, temveč jo njegova logika celo zahteva.

2) Če hočemo torej konstituirati diferencialne identitete, potrebujemo sistem, toda edina stvar, ki lahko konstituira sistem, se pravi izključitev, te razlike tudi subvertira. (V terminih dekonstrukcije: pogoji možnosti sistema so tudi pogoji njegove nemožnosti.) Če naj bodo sistemi možni, morajo biti notranje subvertirani. Sistem je to (kot pri Lacanovem objektu *petit a*), kar terja sama logika konteksta, toda obenem to, kar je nemožno. Sistem je prisoten, če že hočete, skozi svojo odsotnost. To pomeni dvoje. Prvič, da je vsaka diferencialna identiteta konstitutivno razcepljena; je križišče med logiko razlike in logiko ekvivalence, ki vanjo prinaša neko temeljno neodločljivost. Drugič, da sta polnost in univerzalnost družbe nedosegljivi, čeprav potreba po njima ni izginila: ta se bo vselej pokazala skozi prisotnost lastne odsotnosti. Tu znova vidimo, kako se napoveduje neka intimna zveza med univerzalnim in partikularnim, ki pa ni v tem, da prvo zajame slednje.

3) Naposled, če ta nemožni objekt – sistem – ne more biti reprezentiran, a se kljub temu nujno pojavi v polju reprezentacije, bodo sredstva te reprezentacije konstitutivno neustrezna. Ta sredstva so zgolj partikularnosti. Posledica tega je, da bo sistemskost sistema, se pravi, moment njegove nemožne totalizacije, simboliziran s partikularnostmi, ki imajo to reprezentativno funkcijo po

---

1. Glej Laclau, Ernesto, »Why do Empty Signifiers Matter to Politics«, v: *The Lesser Evil and the Greater Good*, izd. Jeffrey Weeks, Rivers Oram Press, London 1994.



naključju. To prvič pomeni, da bo partikularnost partikularnega zaradi funkcije reprezentiranja univerzalnega subvertirana, toda, drugič, da bo določena partikularnost v sistemu razlik kot celoti prevzela neko hegemonistično vlogo, saj bo njena partikularnost označevalno telo univerzalne reprezentacije. To že napoveduje naš poglavitni sklep: v neki družbi (kar navsezadnje velja za *vsako* družbo), ki ne more doseči svoje polnosti, to je momenta lastne univerzalnosti, je relacija med univerzalnim in partikularnim hegemonistična.

Oglejmo si podrobneje logiko te relacije. Za primer bom vzel univerzalizacijo vseljudeških simbolov peronizma v Argentini šestdesetih in sedemdesetih let. Po državnem udaru leta 1955, ki je spodnesel peronistični režim, je Argentina vstopila v neko dolgo obdobje institucionalne nestabilnosti, ki je trajalo prek dvajset let. Peronizem in druge vseljudske organizacije so bile prepovedane, oblast pa so si podajale vojaške vlade in sleparski civilni režimi, ki po obstoječih institucionalnih poteh očitno niso mogli zadovoljiti najširših zahtev množic. Tako je bilo zaporedje režimov vse manj reprezentativno, medtem ko so se nezadovoljene demokratične zahteve kopičile. Te zahteve so bile vsekakor partikularne in so prihajale s strani zelo različnih skupin. Dejstvo, da so jih vladajoči režimi zavračali, je vzpostavilo med njimi čedalje močnejšo relacijo ekvivalence. Ta ekvivalenca, to je pomembno, ni izražala kake apriorne enotnosti. Nasprotno, njen edini temelj je bilo zavračanje s strani obstoječih režimov. V naši prejšnji terminologiji to pomeni, da je bilo njihovo poenotenje v kontekstu oziroma sistemu razlik čisti rezultat antagonizma med njimi vsemi in vladajočimi sloji.

Kot smo videli, pa lahko kontekstualno poenotenje nekega sistema razlik nastopi le za ceno oslabitve čistih diferencialnih identitet, kajti delovanje logike ekvivalence vpelje neko razsežnost relativne univerzalnosti. V našem primeru je šlo za to, da so ljudje čutili, da se prek diferencialne partikularnosti njihovih zahtev – po stanovanjih, sindikalnih pravicah, višinah mezd, zaščiti domače industrije itn. – izraža nekaj ekvivalentnega, kar vsebujejo vse, in to je bilo nasprotovanje režimu. Tu je pomembno vedeti, da ta razsežnost univerzalnosti ni bila v nasprotju s partikularnostjo zahtev – ali celo skupin, ki so bile vključene v relacijo ekvivalence, temveč je rasla iz nje. To bolj univerzalno stališče, ki se je razvilo na podlagi vpisa partikularnih zahtev v najširšo govornico odpora, je bilo rezultat razširitve logike ekvivalence. Čisti partikularizem zahtev posameznih skupin, ki bi se popolnoma ognil logiki ekvivalence, bi bil mogoč le, če bi režimu uspelo obravnavati partikularne zahteve ločeno in jih absorbirati na način »transformacije«. Toda v procesih hegemonističnega zatona taka

transformistična absorpcija ni mogoča, tako da logika ekvivalence preseka čisti partikularizem individualnih demokratičnih zahtev.

Vidimo lahko, da je razsežnost univerzalnosti, dosežena prek ekvivalence, zelo različna od tiste univerzalnosti, ki izhaja iz kakega temeljnega bistva ali nepogojenega apriornega načela. Prav tako to ni kaka regulativna ideja – ideja, ki je empirično nedosegljiva, a ima nedvoumno teleološko vsebino – saj ne more obstajati ločeno od sistema ekvivalenc, iz katerega izhaja. To pa ima pomembne posledice tako za vsebino kot tudi za funkcijo te univerzalnosti. Maloprej smo videli, da je moment totalizacije oziroma univerzalizacije skupnosti, se pravi njen moment polnosti, nek nemožni objekt, ki je lahko diskurzivno prisoten le prek neke partikularne vsebine, ki je odložila svojo partikularnost, da bi zastopala omenjeno polnost. Če se vrnemo k našemu argentinskemu primeru, potem je to prav vloga, ki so jo v šestdesetih in sedemdesetih letih odigrali vseljudski simboli peronizma. Že prej sem dejal, da se je v državi odvijal hiter proces deinstitucionalizacije, tako da je lahko logika ekvivalence nemoteno delovala. Tudi samo peronistično gibanje ni bilo kaj prida organizirano, šlo je v glavnem za vrsto simbolov in ohlapni jezik, ki je združeval paleto političnih pobud. Navsezadnje je bil Peron sam v Madridu in je v delovanje svojega gibanja posegal le od daleč, pri čemer je pazil, da se v frakcijskih bojih znotraj peronizma ni dokončno opredelil. V teh okoliščinah so bili zanj izpolnjeni pogoji, da postane »prazni označevalec«, ki v verigi ekvivalenc, ki je združevala vseljudski tabor, uteleša moment univerzalnosti. Tudi končna usoda peronizma v sedemdesetih letih jasno ponazarja bistveno dvoumnost, ki je lastna hegemonističnim procesom: dejstvo, da simboli neke partikularne skupine v neki točki prevzamejo funkcijo univerzalne reprezentacije, tej skupini na eni strani vsekakor daje hegemonistično moč; toda dejstvo, da je bila funkcija univerzalne reprezentacije dobljena za ceno oslabitve diferencialnega partikularizma prvotne identitete, na drugi strani neizogibno vodi k sklepu, da bo ta hegemonija krhka in ogrožena. Divja logika izpraznjenja univerzalnega označevalca, ki je posledica razširitve ekvivalenčnih verig, pomeni, da drsenja označenega pod označevalcem ne bo mogoče za vselej zagotovo učvrstiti in partikularno omejiti. To se je pripetilo peronizmu po zmagi na volitvah leta 1973 in Peronovem povratku v Argentino. Peron ni bil več prazni označevalec, temveč predsednik države, ki je moral izvajati konkretno politiko. Toda ekvivalenčne verige, ki so jih vzpostavile različne frakcije v njegovem gibanju, so ušle vsakršnemu nadzoru – tudi Peronovemu. Posledica tega je bil krvavi proces, ki je pripeljal do vojaške diktature leta 1976.

Dosedanje razvijanje nas je pripeljalo do naslednjega zaključka: razsežnosti univerzalnega, ki izhaja iz nepopolne narave sleherne diferencialne identitete, ni mogoče ukiniti, dokler skupnost ne postane popolnoma homogena (in tudi če *bi bila* skupnost enkrat homogena, v njej ne bi izginila le univerzalnost, marveč sama razlika med univerzalnim in partikularnim). Toda ta razsežnost je le prazno mesto, ki združuje množico ekvivalenčnih zahtev. Določiti moramo naravo tega mesta tako v terminih njegove vsebine kot v terminih njegove funkcije. Kar zadeva vsebino, to mesto nima lastne vsebine, temveč le to, ki mu jo daje trenutna artikulacija ekvivalentnih zahtev. V tem je paradoks formuliranja univerzalnih načel: vsa načela se morajo izkazati za veljavna brez izjem, toda to univerzalnost lahko postavimo pod vprašaj celo v njihovih lastnih terminih. Te univerzalnosti dejansko ne morejo ohraniti. Vzemimo za primer neko univerzalno načelo, pravico narodov do samostojnega odločanja. Ker je ta pravica univerzalna, naj bi veljala v vsakršnih okoliščinah. Denimo, da se v nekem narodu dogaja genocid: ali je mednarodna skupnost v takem primeru dolžna posredovati, ali brezpogojno velja pravica do samostojnega odločanja. Paradoks je v tem, da mora biti načelo formulirano kot univerzalno veljavno, čeprav se bodo vselej pojavili primeri, ki bodo izvzeti iz te univerzalne veljavnosti. Morda pa paradoks izvira iz prepričanja, da ima ta univerzalnost svojo lastno vsebino, katere logične implikacije je mogoče deducirati po analitični poti, pri čemer ne opazimo, da je njena edina funkcija – v posamezni jezikovni igri – ta, da na diskurzivni način omogoči verigo ekvivalenc, ne da bi si umišljala, da je ta univerzalnost operativna tudi onstran konteksta, kjer se je pojavila. Poznamo številne kontekste, v katerih je načelo narodovega samostojnega odločanja povsem veljavna pot totaliziranja in univerzaliziranja neke zgodovinske izkušnje.

Toda, če vnaprej vemo, kakor v gornjem primeru, da nobena univerzalizacija ne bo mogla izpolniti svoje naloge, saj ji vendar vselej spodleti, da bi obrodila sadove, zakaj bi se ekvivalenčni zbirni [aggregation] sploh morali izraziti v univerzalnem? Odgovor najdemo v tem, kar smo povedali o formalni strukturi, od katere je odvisno zbiranje. Tisto »identično«, ki je skupno vsem terminom ekvivalenčne verige, se pravi, tisto, kar omogoča ekvivalenco, ne more biti nekaj pozitivnega (torej še ena razlika, ki bi jo lahko definirali v njeni partikularnosti), temveč izvira iz poenotujočih učinkov, ki jih sicer povsem heterogeni množici razlik (partikularnosti) povzroča zunanja grožnja. Tisto »identično« je lahko le čista, abstraktna, odsotna polnost skupnosti, ki, kot smo videli, nima nobene neposredne oblike reprezentacije in se izraža prek ekvivalence diferencialnih

terminov. Toda, v tem primeru je bistveno, da veriga ekvivalenc ostane odprta: v nasprotnem bi bilo njeno zaprtje rezultat neke dodatne razlike, ki bi jo lahko določili v njeni partikularnosti, tako da ne bi imeli več opravka z odsotno polnostjo skupnosti. Odprtost verige tako pomeni, da je tisto, kar je izraženo prek nje, nujno univerzalno in ne partikularno. V svojem izrazu mora biti ta univerzalnost utelešena v nečem, kar je z njo povsem nesoizmerljivo: v neki partikularnosti (kot v našem primeru, ko je šlo za pravico do narodovega samostojnega odločanja). Tu je vir napetosti in dvoumnosti, ki obkrožajo vsa tako imenovana »univerzalna« načela: vsa po vrsti morajo biti formulirana kot brezmejna načela, ki izražajo neko njih presegajočo univerzalnost. Toda, slej ko prej se zaradi bistvenih razlogov vsako od njih zaplete v lastni kontekstualni partikularizem in ni več sposobno izpolnjevati svoje univerzalne funkcije.

O funkciji (ki je različna od konteksta) »univerzalnega« smo doslej povedali dovolj, da je sedaj jasno, v čem je ta funkcija: njeno delo je le to, da v drugače povsem diferencialni svet vpelje ekvivalenčne verige. To je moment hegemonističnega zbira in artikulacije, ki lahko deluje po dveh poteh. Prva je ta, da partikularne identitete in zahteve vpiše v širšo verigo ekvivalenc kot vezi, s čimer vsaki podeli nekakšno »relativno« univerzalizacijo. Če na primer feministične zahteve stopijo v verigo z zahtevami črnskih skupin, etničnih manjšin, aktivistov civilne družbe itn., pridobijo s tem bolj globalno perspektivo, kot v primeru, če ostanejo omejene na lastni partikularizem. Druga pa je, če neki partikularni zahtevi damo funkcijo univerzalne reprezentacije – se pravi, da neki partikularni zahtevi podelimo vrednost horizonta, ki daje koherenco verigi ekvivalenc in jo hkrati ohranja odprto na nedoločen način. Naj navedem nekaj primerov: zahteva po podružbljenju produkcijskih sredstev ni bila razumljena kot ozka zadeva ekonomije, temveč kot »ime« za celo paletu ekvivalenčnih učinkov, ki prepredajo celotno družbo. Podobno vlogo je imela vpeljava tržne ekonomije v Vzhodni Evropi po letu 1989. Tudi Peronova vrnitev v začetku sedemdesetih let iz našega argentinskega primera je bila dojeta kot uvod v neko precej širšo zgodovinsko preobrazbo. Katera partikularna zahteva ali množica zahtev bo odigrala to vlogo univerzalne reprezentacije, tega ni mogoče določiti na podlagi apriornih vzrokov (če bi temu bilo tako, potem bi to pomenilo, da je v partikularnosti zahtev nekaj, kar jih vnaprej določa za izpolnjevanje te vloge, kar bi bilo v protislovju z našo celotno argumentacijo).

Sedaj se lahko vrnemo k našima debatama, ki sta bili izhodišče tega razmisleka. Vidimo lahko, da v številnih točkah, kjer opazimo njuno vzporednost, delujeta druga na drugo. O multikulturalizmu smo že povedali dovolj, da bi bila naša poanta o mejah partikularizma sedaj jasna. Čisto stališče

partikularizma ugovarja samo sebi, saj mora preskrbeti temelj za konstitucijo razlik kot razlik, tak temelj pa je lahko le neka nova različica esencialističnega univerzalizma. (V *sistemu* razlik A/B/C itn. moramo pojasniti prav njegovo razsežnost sistema in to nas pripelje naravnost v diskurz o temelju. Če pa imamo opraviti z množtvom *razločenih* elementov A, B, C itn., ki ne konstituirajo sistema, moramo še vedno pojasniti njihovo razločenost – tudi razločenost je oblika relacije med objekti –, kar nas znova zaplete, kot je vedel že Leibniz, v postavljanje temelja. Preetablirana harmonija monad je prav tako bistven temelj kot spinozistična totaliteta.) Edini izhod iz te dileme je, da ohranimo razsežnost univerzalnosti in predložimo neko drugačno obliko njene artikulacije s partikularnim. To smo poskušali ponuditi na zgornjih straneh z idejo univerzalnega kot praznega, a nepogrešljivega mesta.

Pomembno je, da se zavedamo, da bi bil tak tip artikulacije teoretično nezamišljivi, če se ne bi oprli na nekatere osrednje stebre sodobne kritike fundacionalizma (nezamišljivi bi bil na primer v kaki habermasovski perspektivi). Če je pomen utrjen vnaprej, kot pravi močnejša verzija, z nekim radikalnim temeljem (drža, ki jo danes zagovarja čedalje manj ljudi), ali kot pravi šibkejša verzija, prek regulativnih načel nepopačene komunikacije, potem izgine sama možnost temelja kot praznega mesta, ki ga po politični in kontingentni poti napolnjujejo različne družbene sile. Razlike tedaj ne bi bile konstitutivne, kajti še pred njihovo igro bi neka instanca že utrdila meje njihovega morebitnega spreminjanja in postavila nekakšno sodišče za njihovo *presojo*. Samo kritika univerzalnosti, določene v vseh svojih bistvenih razsežnostih z metafiziko prezence, odpira pot za *teoretsko* dojetje ideje »artikulacije«, ki smo ga poskusili izdelati in se razlikuje od navadnega impresionističnega dojetja, se pravi dojetja v terminih nekega diskurza, ki je strukturiran prek konceptov, ki so z njim popolnoma nezdružljivi. (Nikoli ne smemo pozabiti Pascalove kritike, uperjene zoper tiste, ki mislijo, da so spreobrnjeni že samo zato, ker so o tem pravkar začeli razmišljati.)

Toda, če si lahko v debati o multikulturalizmu na jasen način pomagamo s sedanjo kritiko fundacionalizma (grobo rečeno, z vso paleto intelektualnih dosežkov, ki jih zaobjemata oznaki, kot sta »postmodernizem« in »post-strukturalizem«), ta pomoč učinkuje tudi v nasprotni smeri. Kajti zahteve neke politike, ki temelji na univerzalnosti in je združljiva z naraščajočim širjenjem kulturnih razlik, so očitno nezdružljive z nekaterimi verzijami postmodernizma – posebej tistimi, ki na podlagi kritike fundacionalizma sklepajo, da imamo opravka z implozijo vseh pomenov in nastopom sveta »simulacije« (Baudrillard). Po mojem mnenju tak sklep sploh ni upravičen. Zgoraj sem trdil, da

nemožnost nekega univerzalnega temelja še ne odpravi potrebe po temelju, temveč le spremeni temelj v neko prazno mesto, ki ga lahko deloma zapolnimo na različne načine (politika ni nič drugega kot različne strategije tega zapolnjevanja). Vrnimo se za hip k vprašanju kontekstualizacije. Če bi obstajala možnost nekega »nasičenega« konteksta, potem bi imeli opraviti z množstvom nesoizmerljivih prostorov, ne da bi imeli na voljo kako instanco, ki bi odločala med njimi. Toda videli smo, da tak nasičeni kontekst ni možen. Na podlagi tega pretresa torej ne smemo sklepati, da obstaja nekakšna brezoblična razpršitev pomena, ki ne dopušča niti relativne artikulacije, temveč da tega, kar bo prevzelo vlogo artikuliranja, ni mogoče vnaprej določiti z obliko razpršitve kot take. To prvič pomeni, da je vsaka artikulacija naključna, in drugič, da bo sam moment artikulacije vselej neko prazno mesto – različni poskusi njegove zapolnitve bodo trenutni ter podvrženi oporekanju. Rezultat tega je, da bo v slehernem zgodovinskem trenutku razpršitev razlik v družbi, kakršnakoli že bo, podvržena protislovnima procesoma kontekstualizacije in dekontekstualizacije. Tako bodo na primer diskurzom, ki bodo poskušali zapreti kontekst z določenimi načeli in vrednotami, oporekali in jih omejevali diskurzi, ki se bodo sklicevali na *pravice*, se pravi diskurzi, ki omejujejo zaprtje slehernega konteksta. Prav zaradi tega so poskusi sodobnih novoaristotelikov, kot na primer McIntyreovi, da bi priznali zgolj kontekstualno razsežnost in sklenili krog družbe okoli ideje občega dobrega, tako neprepričljivi. Menim, da današnji družbeni in politični boji razvijajo strategije za zapolnjevanje praznega mesta občega dobrega. Medtem ko ontološke implikacije mišljenja, ki spremlja te »zapolnitvene« strategije, pojasnjujejo, kakšne možnosti odpira antifundacionalistična kritika. Tem strateškim logikam je posvečen preostanek tega spisa.

Začnimo s posameznimi zaključki, ki bi jih zlahka izpeljali iz naše predhodne analize o statusu univerzalnega. Prvi je ta, da če je mesto univerzalnega prazno in če ni apriornih razlogov zato, da ga ne bi zapolnila *poljubna* vsebina, če so torej sile, ki zapolnjujejo to mesto, konstitutivno razcepljene med konkretno politiko, ki jo zagovarjajo, in zmožnostjo te politike, da zasede prazno mesto, potem bo tudi politična govorica vsake družbe, katere institucionalizacija je bila do neke mere načeta oziroma spodkopana, razcepljena. Vzemimo za primer termin, kot je »red« (družbeni red). Kakšni so pogoji za njegovo univerzalizacijo? Preprosti, izkušnja radikalnega nereda povzroči, da si bolj kot nadaljevanja nereda želimo kakršnegakoli reda. Izkušnja manka, se pravi, neke odsotne polnosti v družbenih odnosih, preoblikuje »red« v označevalec te odsotne polnosti. To pojasnjuje razcep, o katerem smo govorili: vsaka konkretna politika, ki bo sposobna uvesti družbeni red, bo sojena ne le po svojih abstraktnih

zaslugah, torej ne glede na okoliščine, temveč zlasti glede na zmožnost, da uvede »red« – ime za odsotno polnost družbe. («Sprememba«, »revolucija«, »narodova enotnost« itn. so ostali taki označevalci, ki so v preteklosti odigrali to vlogo.) Zaradi bistvenih vzrokov, zaradi katerih, kot smo poudarili, ta polnost družbe ni dosegljiva, je razcep v identiteti političnih dejavnikov neka konstitutivna »ontološka diferenca« – v pomenu, ki ni povsem brez zveze s Heideggerjevo rabo tega termina. Univerzalno je gotovo prazno in v različnih kontekstih ga lahko napolnijo le konkretne partikularnosti. Obenem pa je popolnoma nepogrešljivo za kakršnokoli že *politično* interakcijo, kajti če bi slednja obšla univerzalno referenco, potem politične interakcije sploh ne bi bilo. Imeli bi ali komplementarnost razlik, ki bi bila povsem neantagonistična, ali popolni antagonizem, čigar razlike bi bile nesoizmerljive, njihova edina možna razrešitev pa medsebojno uničenje nasprotnikov.

Zagovarjam trditev, da se je politično–filozofska refleksija od antike naprej v veliki meri zavedala tega konstitutivnega razcepa in da je poskušala poiskati različne poti za njegovo obravnavo. Te poti sledijo eni ali drugi logični možnosti, ki sem ju nakazal v predhodni analizi. Da bi nakazal, kako se je to zgodilo, bom na kratko spregovoril o štirih momentih politično–filozofske tradicije Zahoda, kjer so se pojavile podobe vladarja, ki na različne načine združujejo univerzalnost in partikularnost. Govoril bom po vrsti o Platonovem filozofu–kralju, Hobbesovem suverenu, Heglovem dednem monarhu in Gramscijevem hegemonističnem razredu.

Pri Platonu je situacija nedvoumna. Med univerzalnim in partikularnim ni možna nobena napetost ali antagonizem. Mesto univerzalnega, daleč od tega, da bi bilo prazno, je kraj vsega možnega pomena, ki posrka vase partikularno. Toda, za Platona vendarle obstaja *ena* in edina artikulacija partikularnosti, ki udejanja bistveno obliko skupnosti. Univerzalno ni »napolnjeno« od zunaj, temveč je polnost svojega izvora in se izraža v vseh vidikih družbene organiziranosti. Med polnostjo skupnosti in njeno trenutno politično in družbeno ureditvijo ne more biti nobene »ontološke difference«. Le *ena* sama oblika družbene ureditve, ki se razteza v vse pore družbenega življenja, je združljiva s tem, kar je skupnost po svojem bistvu. Seveda lahko v dejanskosti obstajajo tudi druge oblike družbene organiziranosti, toda te nimajo statusa alternativnih oblik, med katerimi bi morali izbirati v skladu z okoliščinami. So le izrojene oblike, čista sprijenost biti, ki izvira iz pomračitve uma. Če obstaja resnična vednost, potem le *ena* partikularna oblika družbene organiziranosti udejanja univerzalnost. In če je vladanje stvar vednosti, ne pa rabsodnosti, potem ima pravico do vladanja le nosilec te vednosti, se pravi filozof. Ergo: filozof–kralj.

Pri Hobbesu gre očitno za protiutež Platonu. Daleč od tega, da bi imel suveren vednost o tem, kaj je skupnost, še pred kakršnimkoli političnim odločanjem, ampak je njegovo odločanje edini vir družbenega reda. Hobbes se je dobro zavedal tega, kar smo imenovali »ontološka diferenca«. Če anarhija naravnega stanja ogroža družbo z radikalnim neredom, potem poenotenje volje skupnosti v volji vladarja (ali bolje, volja vladarja je edina poenotena volja, ki jo lahko ima skupnost) šteje le, če uveljavi red, in to ne glede na njegovo vsebino. Kakršenkoli red je boljši od radikalnega nereda. Tu gre za nekaj, kar je blizu popolni ravnodušnosti glede vsebine družbenega reda, ki ga vsili vladar, kakor tudi za izključno pozornost njegovi funkciji: zagotoviti red kot tak. »Red« tako seveda postane neko prazno mesto, toda pri Hobbesu ni nobene hegemonistične teorije o prehodnih oblikah njegove zapolnitve: suveren, »Bog med smrtniki«, zasede to mesto enkrat za vselej.

Platon in Hobbes sta očitno na skrajnih koncih teoretskega spektra. Za Platona je univerzalnost edino polno mesto; za Hobbesa pa je povsem prazno mesto, ki ga mora zapolniti volja suverena. Toda, če si stvar ogledamo podrobneje, bomo videli, da to razliko med njima pravzaprav prekriva tisto, kar imata skupnega, to pa je, da partikularnemu ne dopustita nikakršne lastne dinamike z ozirom na polno/prazno mesto univerzalnega. V prvem primeru mora partikularno v svojem lastnem telesu udejanjiti univerzalno, ki ga presega; enako je v drugem primeru, čeprav so sredstva, s katerimi se partikularno odtrga od ravni partikularnosti in postane brezprizivni Zakon skupnosti, umetna.

Za Hegla se problem zastavlja v drugačnih terminih. Ker je partikularizem vsake stopnje družbene organiziranosti pri njem *Aufhebung* na višji stopnji, se problem nesoizmerljivosti med partikularno vsebino in univerzalno funkcijo pravzaprav ne more pojaviti. Zato pa problem praznega mesta vznikne v zvezi z momentom, v katerem skupnost samo sebe označi kot totalnost – se pravi v zvezi z momentom njene individualnosti. Ta označitev, kot vemo, je dosežena prek ustavnega monarha, čigar fizično telo zastopa neko racionalno totaliteto, ki je povsem različna od tega telesa. (To zastopstvo nečesa, kar nima svoje lastne vsebine, z nečim, kar je točno njegova hrbtna stran, pri Heglu zelo pogosto poudarja Slavoj Žižek, ki je prispeval več drugih primerov, kot na primer trditev iz *Fenomenologije duha*, »Duh je kost«.) Toda ta zveza, v kateri lahko neko fizično telo, ki je povsem odtujeno sleherni duhovni vsebini, to vsebino zastopa, je povsem odvisna od tega, da je skupnost prek zaporednih negacij [sublation] svoje partikularne vsebine dosegla najvišjo obliko racionalnosti, ki jo je lahko dosegla v svoji sferi. Taki popolnoma racionalni skupnosti ne moremo



dodati nobene vsebine, njena dovršitev zahteva le še *označitev, da je ta funkcionalna racionalnost dosežena*. Zato racionalni monarh ne more biti voljeni monarh, temveč mora biti dedni. Če bi bil monarh voljen, bi za to izvolitev morali navesti *razloge*, ta postopek dokazovanja pa bi pomenil, da racionalnost družbe brez monarha ne bi bila dosežena, tako da bi slednji moral prevzeti večjo vlogo od gole funkcije obredne reprezentacije.

Naposled Gramsci. Hegemonistični razred lahko postane to, kar je, le če poveže neko partikularno vsebino z univerzalnostjo, ki ga presega. Če trdimo, kakor je rekel Gramsci, da je naloga italijanskega delavskega razreda v tem, da opravi nalogo nacionalne združitve, ki si jo italijansko ljudstvo zastavlja že od Machiavellija naprej, in da tako izpolni zgodovinski projekt *Risorgimenta*, potem imamo opraviti z dvojnimi referenčnim redom. Na eni strani, konkreten politični program, namreč delavski, ki se razlikuje od programov drugih političnih sil; toda na drugi strani je ta program, se pravi, ta množica zahtev in političnih predlogov predstavljena kot zgodovinsko gibalno neke naloge, ki jo presega: enotnost italijanskega naroda. Če bi bila ta »enotnost italijanskega naroda« neka konkretna vsebina, ki bi jo bilo mogoče v nekem partikularnem kontekstu še nadalje opredeliti, potem ne bi mogla biti nekaj, kar se je raztezalo prek več stoletij in kar bi lahko uresničile različne zgodovinske sile. Toda, če se je to vendarle *lahko* zgodilo, je bil vzrok v tem, da je »enotnost italijanskega naroda« zgolj ime ali simbol za nek manko. Prav zato, ker gre za neki *konstitutivni* manko, ne obstaja nobena vsebina, ki bi ji bilo vnaprej usojeno, da jo zapolni, temveč je odprta za najbolj pestre artikulacije. To torej pomeni, da nikoli ne bomo našli »prave« artikulacije, tiste, ki bo končno zašila zvezo med univerzalno nalogo in konkretnimi zgodovinskimi silami, in da se bo vsaka delna zmaga zarisala na ozadju neke poslednje in nepresegljive nemožnosti.

S tega vidika lahko Gramscijev projekt dojamemo kot dvojno premestitev, v razmerju do Hegla in do Hobbesa. V nekem smislu je projekt bolj hobbesovski kot heglovski, saj družba in država, ki sta tu manj samostrukturirani kot pri Heglu, terjata neko razsežnost političnega konstituiranja, v kateri reprezentacija enotnosti skupnosti ni ločena od njenega konstruiranja. Tu je preostanek partikularnosti, ki ga ne moremo odstraniti iz reprezentacije te enotnosti (enotnost tu pomeni individualnost v heglovskem smislu). Prisotnost tega preostanka je značilna za hegemonistično relacijo. Hegemonistični razred je nekje med heglovskim monarhom in Leviathanom. Toda prav tako lahko rečemo, da je Gramsci prej heglovec kot hobbesovec, v pomenu, da politični moment v njegovi analizi predpostavlja neko podobo družbene krize, ki je

precej manj radikalna kot pri Hobbesu. Z vidika njihove stopnje družbene strukturiranosti Gramscijeve »organske krize« še zdaleč niso to, kar je pri Hobbesu naravno stanje. V določenih ozirih lahko zaporedje hegemonističnih režimov razumemo kot niz »delnih pogodb« [covenants] – delnih zato, ker obstaja spričo večje strukturiranosti družbe kot pri Hobbesu več pogojev za to, da ljudje vstopijo v politično pogodbo; pa tudi zato, kar je posledica prvega, ker imajo več razlogov za zamenjavo suverena.

■ Ta zadnja točka nam omogoča, da se vrnemo k naši predhodni razpravi o sodobnih partikularističnih strategijah in jo vpišemo v politično-filozofsko tradicijo. Na enak način, kakor smo Gramscijevo problematiko predstavili skozi premestitvi, ki ju je vpeljal glede na pristopa, ki smo ju simbolizirali s Hobbesom in Heglom, bi lahko sedaj politične alternative, ki se ponujajo boju za multikulturalizem, predstavili, glede na Gramscijev pristop, skozi podobno premestitev. Prva in najočitnejša premestitev je v tem, da si zamislimo družbo, ki je bolj partikularistična in razdrobljena in manj voljna, da vstopi v enotne hegemonistične artikulacije. Druga je v tem, da bodo tudi *loci*, kjer se odvijajo artikulacije – pri Gramsciju gre za kraje, kot sta partija ali država, v razširjenem pomenu besede, – bolj pluralni in manj dovzetni za tvorbo kake verige s totalizirajočimi učinki. Kar smo imenovali preostanek partikularizma, ki je notranji sleherni hegemonistični osrediščenosti, ta postaja gostejši, a tudi bolj pluralen. To pa ima z vidika neke demokratične politike mešane učinke. Zamislimo si nek jakobinski scenarij. Sfera javnosti je ena, mesto oblasti je eno, toda prazno, zaseda ga lahko množstvo političnih sil. V nekem smislu lahko rečemo, da je to idealna situacija za demokracijo, kajti mesto oblasti je prazno, zato lahko demokratični proces pojmuje kot delno artikulacijo prazne univerzalnosti skupnosti in partikularizma prehodnih političnih sil, ki jo utelešajo. To drži, toda prav zato, ker je univerzalno mesto prazno, ga lahko zaseda katerakoli sila, ki ni nujno demokratična. Dobro je znano, da je to ena od korenin sodobnega totalitarizma (Lefort).

■ Če pa, nasprotno, mesto oblasti ni enkratno, bo preostanek, kot sem rekel, imel večjo težo; tudi možnost vzpostavitve skupne javne sfere prek niza ekvivalenčnih učinkov, ki bi segli čez posamezno skupnost, bo jasno manjša. To ima dvoumne posledice. Na eni strani so skupnosti tako bolj varne, kar pomeni, da je nek jakobinski totalitarizem manj verjeten. Toda na drugi strani, prav zaradi razlogov, ki sem jih maloprej poudaril, je s tem dana prednost ohranitvi statusa quo. Zlahka si zamislimo nek prirejen hobbesovski scenarij, kjer bi Zakon spoštoval skupnost – ne več posameznika – v njeni zasebni sferi,

medtem ko bi poglobitve odločitve v zvezi s prihodnostjo skupnosti ostale v domeni nekega novega Leviathana – na primer nekakšne domnevno vsemo-gočne tehnokracije. Da le ne gre za tako nerealistični scenarij, je mogoče videti, če pomislimo na Samuela Hutingtona, oziroma v splošnem, na sodobne korporativistične pristope.

Druga alternativa je bolj zapletena, toda po mojem edina, ki je združljiva z neko pravo demokratično politiko. V celoti namreč sprejema pluralno in razdrobljeno naravo sodobnih družb, toda ne ostaja pri tem partikularističnem momentu, temveč poskuša to pluralnost vpisati v logiko ekvivalence, ki omogoča konstruiranje novih sfer javnosti. Razlika in partikularizmi so neizogibno izhodišče, toda na tej podlagi je mogoče odpreti pot k relativni univerzalizaciji vrednot, ki lahko postane temelj neke vseljudske hegemonije. Zaradi te univerzalizacije in njene odprtosti so vsekakor vse identitete obsojene na neizogibno hibridizacijo, pri čemer hibridizacija ne pomeni nujno propada v obliki izgube identitete; pomeni lahko tudi okrepitev obstoječih identitet prek odpiranja novih možnosti. Le neka vase zaprta konservativna identiteta bi hibridizacijo občutila kot izgubo. Toda ta demokratično-hegemonistična možnost mora uvideti, da je teren njenega konstituiranja hkrati kontekstualiziran in dekontekstualiziran, in v celoti izkoristiti prednost političnih možnosti, ki jo ponuja ta neodločljivost.

Kar konec koncev pomeni, da se partikularno lahko udejani v celoti le, če svoje razmerje do univerzalnega nenehno pušča odprto in ga nenehno redefinira.

Prevedel Tomaž Erzar



Jelica Šumič–Riha

## KRIVICA

Ali je mogoče krivico in krivičnost misliti kot strogo političen pojem? Veliko pogosteje rečemo »to je krivično«, kakor »to je pravično«. Ali je mogoče te izkušnje krivičnosti misliti neposredno? Ali je krivičnost neodvisen pojav? Skratka, ali je mogoče krivici in krivičnosti dati tisto, kar jima gre, ne da bi se zatekali v moraliziranje? Prevladujoča filozofska tradicija vidi v krivičnosti nekaj drugotnega v primeri s pravico, pravičnostjo. Z gledišča te tradicije je krivico mogoče zaznati, denimo, takrat, ko je pravična norma kršena. Za to tradicijo je krivica ne le nekaj drugotnega, marveč tudi izpeljanega. Rawls je lep zgled za tako stališče do krivičnosti. Krivica je zanj nekaj, kar je v načelu odpravljivo, četudi je odprava krivičnosti odrinjena v nedoločno prihodnost. Zato ne preseneča, da je vsa teoretska energija prevladujoče politične teorije usmerjena k pravici in pravičnosti. Temeljno stališče te usmeritve bi zato lahko povzeli takole: pravičnost je cilj, krivice so samo začasne ovire.

Drugačen odnos do krivice in krivičnosti je mogoče opaziti pri tistih teoretikih, ki se opirajo na Cicerovo ločevanje med pasivno in aktivno krivico in krivičnostjo. To stališče se opira na prepričanje, da državljani ne ravna krivično samo takrat, ko krši kakšno normo ali kakšen zakon, marveč tudi takrat, ko pasivno opazuje, kako je nekomu storjena krivica, oziroma takrat, ko nobena javna instances ne posreduje pri odpravi javnega nasilja, goljufije, diskriminacije drugih, trpinčenja itn.

Ta distinkcija med aktivno in pasivno krivičnostjo implicira odgovornost, ki jo je treba razumeti veliko širše kakor to dovoljuje prevladujoča liberalna tradicija. Liberalno stališče zahteva namreč le to, da se državljani vzdržijo aktivne krivičnosti. Ta širša odgovornost je prišla do svojega pojma v klasičnem republikanizmu, katerega začetnik je Cicero. Ta politična tradicija poudarja aktivno vlogo državljanov, javno ali skupno blaginjo, solidarnost in kohezivnost skupnosti. Brez težav je mogoče pokazati, da se pojmovanje pasivne krivičnosti umešča predvsem v komunitarijansko teoretsko paradigmo, kot sta jo razvila, denimo, A. Macintyre in M. Sandel.<sup>1</sup>

---

1. Cf. na primer A. Macintyre, *After Virtue*, ali pa M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*.

Ob vseh zaslugah, ki jih imajo komunitarci pri aktualizaciji danes že skoraj pozabljene politične tradicije, zlasti Aristotela, in klasičnega republikanizma, ob vsem upravičenem poudarjanju, da politična skupnost ni zgolj zbirka individuov in da imajo pri njeni konstituciji pomembno vlogo skupne vrednote, skupna tradicija itn., je vseeno treba opozoriti na nekatere problematične vidike te politične teorizacije. V sklicevanju na skupno tradicijo, na skupne vrednote, na vse tisto, kar naj bi tvorilo »substanco« skupnosti, je implicirana tudi nevarnost, da bodo pri aktivnem odpravljanju krivičnosti uporabljene metode in poti, ki so v navzkrižju s temeljnima modernističnima oz. liberalnima vrednotama: posameznikova svoboda in enakost. Z drugimi besedami, ko stopi v ospredje obramba skupnosti in njene kohezivnosti, se lahko aktivizem, ki je impliciran pri preseganju pasivne krivičnosti, sprevrže v izključevalnost. Tako bi se utegnilo zgoditi, da se člani dane skupnosti čutijo upravičene disciplinirati tiste posameznike ali skupine, za katere menijo, da njihov način življenja, njihovi običaji, rituali, moralne norme odstopajo ali pa so celo v navzkrižju z vrednotami in tradicijo skupnosti. Z drugimi besedami, cena za večjo solidarnost bi utegnila biti izničenje raznolikosti.

Zato da bi se ognili pastema tako liberalnega kakor tudi komunitarnega pojmovanja krivičnosti, se bomo obrnili k postmodernističnemu, za katerega upamo, da nam bo ponudilo boljši vpogled v naravo krivičnosti. Že vnaprej je jasno, da postmodernistično pojmovanje krivičnost, kot ga zagovarja, denimo, J. F. Lyotard, nima in tudi ne more imeti nič skupnega z odpravljanjem krivic bodisi s pomočjo sklicevanja na normativni ideal, kot to počno liberalci, ali pa na tradicionalne vrednote skupnosti, kot to počno komunitarci. Ravno nasprotno, postmodernistični teoretiki si prizadevajo izostriti naš čut za trpljenje drugih, za nezaslišano nasilje, ki so mu podvrženi. A na kakšen način je to nasilje artikulirano? Natančneje rečeno, kaj je podvrženo nasilju? Postmodernisti opozarjajo, da je prva žrtev nasilja, krivičnosti, drugačnost drugega.

V liberalni tradiciji je drugačnost drugega artikulirana kot vprašanje toleriranja raznolikosti in pluralnosti. Ključno vprašanje za to tradicijo je, kako ločiti tiste oblike ali manifestacije pluralnosti, raznolikosti in drugačnosti, ki jih je treba braniti in ohranjati, od tistih, ki jih je treba omejiti. Z eno besedo, kako konstruirati normativna vodila za omejevanje pluralnosti in raznolikosti.

Komunitarci, ki nimajo nobenih zadržkov glede nujnosti omejevanja raznolikosti in pluralnosti, so vseeno skeptični glede učinkovitosti univerzalnih načel pravičnosti pri reševanju tega problema. Omejevanja ni mogoče utemeljevati s formalnimi procedurami, pač pa je vir legitimnih omejitev pluralnosti in različnosti lahko skupna tradicija.

Jasno je, da sta za postmoderniste oba pristopa nesprejemljiva. S komunitarci se sicer strinjajo glede učinkovitosti normativnega omejevanja raznolikosti. A hkrati zavračajo tudi rešitev, ki jo ponujajo komunitarci, namreč skupno dobro in avtoriteto tradicije kot upravičenje za omejevanje drugosti in drugačnosti. V luči Lyotardovega pojmovanja krivičnosti oz. množstva pravičnosti je vsak poskus omejevanja raznolikosti v imenu skupnega dobrega in iskanja normativnih načel za tako omejevanje, nelegitimna izključitev drugega in drugačnega. Zato ne preseneča, da je za Lyotarda že sama ločitev sprejemljivih in nesprejemljivih oblik drugačnosti nesprejemljiva, in to tako iz teoretičnih kakor tudi iz etičnih razlogov. Kajti po Lyotardovem mnenju nobena normativna vodila oz. posebni postopki ne morejo razrešiti nasilnega konflikta med različnimi načini življenja, navadami, rituali, jezikovnimi igrami itn. Lyotardu gre, prav narobe, za to, da razkrinka normativno reguliranje raznolikosti kot vir nesprejemljivih konfliktov, ki jih poimenuje *différends*.

Možnost za nastanek takih radikalnih konfliktov, antagonizmov, je po Lyotardu zakoreninjena v sami inkomenzurabilnosti in heterogenosti jezikovnih iger in stavčnih redov, torej tistega, kar po Lyotardovem mnenju konstituira vsako politično in družbeno ureditev. Vsak poskus reducirati to raznolikost in množstvo jezikovnih iger na skupek občnih pravil je za Lyotarda že nasilje nad njihovo heterogenostjo in inkomenzurabilnostjo. Kajti inkomenzurabilnost ne pomeni nič drugega kakor da je možnost skupne mere, skupnih norm, ki bi uravnavale razmerja med jezikovnimi igrami, med stavki, že vnaprej izključena.

Najmanj kar bi lahko ob tem rekli je, da Lyotardov pristop zamaje prevladujočo modernistično vero v učinkovitost norm, pravil, zakonov. Še več, s tem, da Lyotard postavi v središče svojega zanimanja krivičnost in ne procedur za doseganje pravičnosti, ne opozarja le na različne oblike viktimiziranja, marveč tudi na obrambne mehanizme, ki nam pomagajo spregledovati trpljenje drugih. Lyotard razvije množstvo tehnik in strategij za odkrivanje ali, rajši, ubesedenje radikalnih razhajanj in krivic. Njegov smoter je zamajati prevladujoče normativno pojmovanje krivičnosti in hkrati s tem pokazati, da so etika, politika in pravo, torej področja, za katera ponavadi mislimo, da jim vladajo racionalne norme, prav narobe, povzročitelji nerazumljivega trpljenja, nepopravljivih krivic.

Če povzamemo: opravititi imamo z dvema izključujočima se načinoma ponovnega premisleka razmerja med pravičnostjo in krivičnostjo. Normativni način, ki se opira na domnevo o bistveno kontingentni, odpravljeni krivici, in postmodernistični, za katerega je krivica neodpravljljiva, neizkorenjljiva, skratka, absolutna krivica.

Četudi se zdi, da ima Lyotardov pristop določene prednosti pred normativnim, zlasti zato, ker pokaže, da krivice niso nekaj empiričnega, akcidental-

nega, marveč da sodijo med konstituente političnega in družbenega, je pojmovanje neizkorenljive krivičnosti vprašljivo vsaj v treh ozirih.

Prvič, krivičnost je pojmovana kot učinek inkomenzurabilnosti in heterogenosti jezikovnih iger. Tako bi lahko rekli, da na krivičnosti ni nič specifično političnega, etičnega ali pravnega. Politična strategija, ki naj bi prispevala k odpravi krivičnosti, radikalnih sporov, itn., tudi ni drugega kot poseg v jezikovne igre, v njihova pravila, subjektne pozicije, oblike itn. Zato bi lahko rekli, da je Lyotardova politika reducirana na diskurzivno politiko, na politiko diskurza v strogem pomenu besede. Lyotard razume politiko kot skupek diskurzivnih, retoričnih prijemov, s pomočjo katerih je mogoče poseči v neki dan hegemonični stavčni red in ga od znotraj destabilizirati. Grobo rečeno – Lyotardova politika – a to velja tudi za etiko in pravo – ni drugega kot retorika.

Drugič, Lyotard ponudi aporijo, slepo ulico, kot rešitev za problem. Iz premise o ireduktibilni inkomenzurabilnosti in heterogenosti jezikovnih iger potegne sklep o strukturni nujnosti antagonizmov, sporov, krivic. Z drugimi besedami, krivico absolutizira. Krivice so za Lyotarda neogibne, neizkorenljive. Največ, kar lahko upamo, je politika »manjšega zla«, ki jo Lyotard razume kot golo pričevanje, prenašanje krivičnosti in iznajdevanje idiomov, s pomočjo katerih bi neubesedljivo krivičnost ubesedili.<sup>2</sup> Z drugimi besedami, »rokovanje« s heterogenostjo, s spori, krivicami je v bistvu problematično ali čisto preprosto nemogoče. Vsak poskus odprave krivičnosti vodi v totalitarizem družbene regulacije in racionalizacije zato, ker sta ta postopka po definiciji indiferentna do heterogenosti konfliktnih idiomov. Konflikte lahko rešita le tako, da heterogenost izničita, izbrišeta.

Tretjič, Lyotard si prizadeva pojasniti krivičnost, ne da bi moral pri tem uporabljati pojem subjekta. Še več, njegov namen je popolnoma izbrisati subjekt. Ta nujna odsotnost subjekta je razvidna že iz tega, da je po Lyotardu temeljni politični problem problem navezave (*l'enchainement*). Naloga filozofske politike, ki jo Lyotard strogo ločuje od politike politikov in intelektualcev, je natanko v tem, da pokaže, razkrije problematičnost navezave enega stavka na drugega. Navezava je tako rekoč na sebi problematična, ker vzpostavlja skupnost tam, kjer je ni, tako da lahko zmerom podleže homogenizirajoči logiki, ki raznolikost podredi istosti. Težava pa je v tem, da Lyotard, ob vsem poudarjanju krivičnosti, radikalnih sporov, konfliktov, njihovega nastanka ne pojasni. Ti se »čisto preprosto zgodijo,« drugače rečeno, so nekakšna fakticiteta (*il y a*). Zato tudi ne preseneča,

2. Cf. J.F. Lyotard, *The Differend*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1988, str. 13.



da je subjekt zanemarljiva kategorija oziroma je reducirana na mehanični učinek svobodne, spontane igre inkomenzurabilnih jezikovnih iger.

Če je krivičnost radikalno neodpravljliva – ta sklep nujno izhaja iz premise o nekomenzurabilnosti in razkroja subjekta – potem se je treba vprašati, ali je možnost politike omejena na dvojno redukcijo: na eni strani na »državljsko vojno« v govorici, na drugi strani pa na resignirano beleženje neskončnih krivic. In še bolj natančno, ali ni s tem, da Lyotard na eni strani stigmatizira univerzalnost, konsenz, subjekta, na drugi pa fetišizira inkomenzurabilnost, heterogenosti, spore, krivico, onemogočen vsak poskus identificirati in artikulirati »diskurzivne pogoje za kolektivno akcijo, katere cilj je boj proti neenakostim in prizadevanje za spremembo razmerij podreditve.«<sup>3</sup>

V nadaljevanju bomo zarisali pristop, ki misli krivičnost in krivico kot strogo političen pojav. To se pravi kot pojav, ki ga ni mogoče reducirati na etiko oz. na pravo, na eni strani, kot to počno modernisti, kakor tudi ne na lyotardovsko »politiko govornice«, na drugi strani. Takšna »politična« kontekstualizacija krivice, če smemo tako reči, pa zahteva ponoven premislek pojmov, kakršni so: politično, subjekt, identiteta, enakost itn.

Naše prvo vprašanje je zato: Kako je mogoče konceptualizirati politično, a hkrati ohraniti tisto, kar je po našem mnenju pomemben prispevek Lyotardove interpretacije krivice, namreč njena neodpravljlivost? Na kakšen način je treba vztrajati pri neizkorenljivosti krivice, ne da bi hkrati s tem morali sprejeti tudi Lyotardov sklep, namreč pasivnost subjekta in resignirano prenašanje krivic, pasivno »beleženje« sporov? Odgovor na to vprašanje po našem mnenju treba iskati v paradoksnih naravi samega političnega. Politično je paradokсно v tisti meri, da je nanj mogoče aplicirati tako normativno, univerzalistično, h konsenzu stremečo logiko, kot jo zagovarjata Rawls in Habermas, kakor tudi logiko »državljske vojne«, kot jo zagovarja Lyotard.

Tako je mogoče pokazati, da je logika homogenizacije in univerzalizacije konstitutivna za sodobne politične in družbene ureditve, saj je eno njenih najbolj očitnih utelešenj vladavina zakona. To logiko je mogoče poimenovati, denimo, distributivna logika. Njena naloga je, kot lepo pokaže J. Rancière, da distribuira na eni strani telesa, na drugi mesta, funkcije, vloge, imena, pravice itn. Pravzaprav bi morali reči, da sta ji naloženi dve nalogi: na eni strani, da prispeva organizacijsko načelo dane skupnosti, na drugi pa da organizacijo, distribucijo

3. Cf. E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics*, Verso, London 1985, str. 153.

neke dane politične skupnosti tudi legitimizira. To organizatorično, institucionalno, »gramatično« logiko je mogoče poimenovati, denimo, »politika« (*la politique*) ali pa, tako kot J. Rancière, policija (*la police*).

V zvezi s to distributivno logiko je treba opozoriti na dvoje: prvič, na njeno dvojno naravo, saj hkrati s tem, ko organizira družbeno in politično, to specifično obliko organizacije tudi legitimizira; drugič, za to logiko ni več pertinentno klasično ločevanje države in družbe in zato tudi zasebnega in javnega, in sicer v tisti meri, v kateri sta distribucija oblasti na ravni države in distribucija funkcij in vlog na ravni družbe podvrženi isti diskriminacijski logiki, namreč ločevanju med tistim, kar je mogoče videti, in tistim, česar ni mogoče videti, med tistim, kar je mogoče reči oz. kar šteje kot artikuliran umen govor, in tistim, česar ni mogoče reči oz. kar je dojeta kot neartikuliran hrup. Skratka, gre za logiko, ki deluje tako na ontološki kakor tudi na epistemološki ravni. Grobo rečeno, zahteva, subjekt, protest, idiom itn. so pripoznani, obstajajo, če in samo če so »prevedljivi« v sistem distribucijske logike dane politične skupnosti. Te logike zato ni mogoče priličiti logiki discipliniranja, strategiji discipliniranja teles, saj je šele ona tista, ki omogoči, da telesa postanejo vidna, da se prikažejo. Prikažejo pa se lahko šele takrat, ko so identificirana z neko določeno vlogo, funkcijo, ko jim je dodeljen kraj, kamor se lahko umestijo.

V luči gornjih značilnosti distribucijske logike je mogoče reči, da imajo prav tako habermasovci oz. rawlsovci kakor tudi lyotardovci. Habermas in Rawls imata prav, ko poudarjata nujnost take logike. Res je namreč, da se noben politični oz. družbeni red ne bi mogel ne vzpostaviti ne obdržati, če ne bi temeljil na taki logiki. A prav ima tudi Lyotard, ko razkrinka nasilno naravo take logike, njeno nagnjenje k radikalnemu brisanju razlik in heterogenosti.<sup>4</sup>

Na drugi strani pa je na področju političnega dejavna tudi logika heterogenosti, singularnosti, logika »državljske vojne«, to je, logika, ki ravno onemogoča vsak miroljuben konsenz, končno spravo, skratka, logika, ki zgolj s tem, da je imuna za totalizacijo, unifikacijo, le-to tudi subvertira. To logiko je mogoče poimenovati logiko ne-celega, logiko krivičnosti ali pa tudi z Rancierovim izrazom, logika verifikacije enakosti. Ta logika je navzoča v obliki bolj ali manj nasilnih konfliktov med različnimi, partikularnimi, inkomezura-

---

4. Lahko bi dodali tudi enakosti. Kajti enakost je kršena vsakič, ko moram svojo zahtevo ubesediti v idiomu, ki ni moj, saj se postavim v neenakopraven položaj glede na avtorja idioma. Samo po sebi se razume, da se podobna razmerja neenakopravnosti vzpostavljajo tudi med skupinami (večina, manjšina, vladajoči, vladani itn.).

bilnimi idiomi, zahtevami itn. In natanko v tisti meri, v kateri je ta logika dejavno navzoča na področju političnega in družbenega, natanko v tej meri je vsak poskus homogenizacije, konsolidacije skupnosti, obsojen na propad. Zato bi lahko rekli, da se na ozadju te agonistične, antagonistične logike političnega vsaka homogenizacija kaže kot iluzorična.

V luči te druge, antilogike, se pokaže iluzoričnost tako iskanja normativnih načel, ki bi regulirala vsa področja politične skupnosti, za kar si prizadevajo habermasovci in rawlsovci, kakor tudi poskusov odkriti *archè* skupnosti, njeno skupno dobro, za kar si prizadevajo komunitarijanci. Zato mora biti naše izhodišče, prav narobe, priznanje, da taka načela in tako skupno dobro ne obstajajo in tudi ne morejo obstajati. Zato moramo opustiti vsak ideal političnega, ki naj bi se realiziral v poenoteni politični skupnosti, bodisi na podlagi univerzalne forme, Zakona (vladavina zakona) ali pa na podlagi substance, skupnega dobrega (tradiirane vrednote skupnosti). Prav narobe, politično je za nas radikalno »anarhično«, (*lawless, unruly*), zato že vnaprej nedovzetno za reguliranje, imuno za univerzalne norme, pravila, načela.

Vendar pa to, čemur pravimo politika, zlasti demokratična politika, ne bi bilo možno, ne bi bilo zamisljivo, če ne bi obstajala instanca, ki posreduje med obema heterogenima logikama. Tej posredovalni instanci je mogoče reči *enakost*. Raba enakosti v tem kontekstu se utegne zdeti vprašljiva, neupravičena. Lahko bi rekli, da je enakost že subsumirana vladavini zakona ali distributivni pravičnosti. Da bi upravičili drugačno rabo enakosti, bi morali že vnaprej onemogočiti njeno pomešanje s formalno enakostjo in vladavino zakona. Drugače rečeno, enakost v našem kontekstu mora biti dojeta kot *paradokсна mera neizmerljivega, inkomenzurabilnega*. Z drugimi besedami, dojeta mora biti kot dvomljiva, nemogoča enakost, enakost, ki postavi na laž vsak poskus odkriti pravo mero neizmerljivega, to je, pravo mero, v kateri bi se utemeljila politična skupnost.

Ta paradokсна enakost je lahko tudi drugo ime za krivico, za radikalni antagonizem. Zakaj? Rekli smo, da je enakost paradokсна mera za tisto, česar ni mogoče izmeriti, srečanje tistega, kar se po definiciji ne more srečati, namreč, srečanje dveh heterogenih logik, distribucijske in singularne. Na drugi strani pa radikalni spor, krivica ni drugega kot učinek zgrešenega srečanja med obema logikama. Tako bi lahko rekli, da je krivica, negativni dokaz za enakost, spodletela enakost. Enakost kot taka je torej »nemogoča«, nedosegljiva, nezamisljiva, toda po drugi strani je vseeno tudi prisotna. Prisotna je ravno skozi spodletetele poskuse uspešnega srečanja med dvema logikama. Tako je spodletela enakost edina enakost, ki jo lahko poznamo.

Enakost je navzoča skozi svoj nenehno ponavljajoč se neuspeh. Ta neuspeh je nujen strukturno, ker politično konstituirata dva heterogena principa. Začasna definicija politike bi zato lahko bila tale: politika je poskus konstitucije kraja za srečanje obeh heterogenih logik. Je kraj kjer dve logiki, ki nimata nič skupnega, nobene skupne mere, skupnih tal, torej kraj, kjer se dve logiki, ki se po definiciji ne moreta srečati, vseeno srečata. Še več, politika je poskus artikulacije učinkov takega (spodletelega) srečanja, učinkov, ki spreminjajo naravo neke dane politične skupnosti.

Na prvi pogled se zdi, da smo prišli do podobnega sklepa kot Lyotard. Lyotardov namen je bil pokazati, da univerzalistična logika, denimo, logika zakona, zanika, krši singularno in heterogeno logiko, ki je po Lyotardu logika, značilna za pravičnost kot množstvo. V tej perspektivi je vsak poskus artikulirati, razviti univerzalno strategijo za odpravo krivic, denimo, emancipacije človeštva, ne le iluzoričen, marveč tudi vir produkcije vedno novih krivic in antagonizmov.

Naš namen pa je, ravno narobe, pokazati, da obstaja možnost politike, ki se ne reducira na golo »beleženje« krivic, možnost politike, ki je zmožna »rokovati« s krivicami, ne da bi se pri tem morala zatekati v projekt univerzalne emancipacije. Kajti v politiki ni osrednje vprašanje, ali univerzalna, distribucijska logika krši heterogenost, saj smo videli, da je to kršenje vpisano tako rekoč v njeno strukturo. Osrednje vprašanje v politiki je namreč vprašanje, ali je krivico, prizadejano heterogenosti, mogoče obdelovati ali ne.

Ob tem je treba opozoriti, da kršitev heterogenosti, singularnosti itn., ni edini učinek spodletelega srečanja med obema logikama. Kajti to spodletelo srečanje zadeva, aficira tudi distribucijsko logiko. Ob spodletelem srečanju se pokaže nezmožnost distribucijske logike, da zaobseže, »ukroti« heterogenost, in sam ta neuspeh zaobseženja zamaje organizacijska načela dane politične skupnosti. Drugače rečeno, spodletelo srečanje postavi pod vprašaj distribucijsko logiko s tem, da izpostavi njeno kontingentnost, njeno neutemeljenost.

Prvi korak na poti k obdelavi krivice in spora je zato pripoznanje učinkov, ki jih ima spodletelo srečanje na distribucijsko logiko: učinek zamajanja, prekinitve v »normalnem« delovanju. Ta prekinitvev je hkrati predpostavka za politiko in njen učinek. Kajti z razkritjem radikalne neutemeljenosti/neutemeljivosti distribucijske logike se odpre interval, razmik, nujen zato, da se telesa odlepijo od imen, funkcij, vlog, mest, ki jim jih je dodelila distribucijska logika in ki so jih šele konstituirala kot politične entitete, člane neke dane skupnosti (državljanke, na primer). Tisto, kar taka prekinitvev, kot posledica spodletelega srečanja izpostavi, ni to, da moramo iskati nekaj onstran distribucijske logike,

neko Realno, ki bi ga bilo treba šele integrirati v distribucijsko logiko. Ravno narobe, Realno je samo, kolikor je simbolizirano. Realno, za katero gre, je zato Realno, ki ga proizvede sama ta distribucijska logika. Zato ne preseneča, da so privilegirane točke politične intervencije (zmerom nevidne) meje med vidnim in nevidnim, med inteligibilnim in neinteligibilnim. Zgolj s tem, da naredimo tako nevidno mejo vidno, jo tudi že postavimo pod vprašaj in hkrati omogočimo, da neka zahteva, ki je v okviru dane disktribucijske logike dojeta kot nerazumna, skratka, kot »hrup«, legitimna politična ali socialna zahteva, ki zahteva pripoznanje.

Produktivnost take intervencije je potemtakem dvojna: na eni strani izpostavi družbeno ali politično pristranskost, na drugi pa artikulira, odpre prostor za polemično verifikacijo enakosti. Tako je mogoče problematizirati deklarirano enakost, denimo, pred zakonom. Ves politični zastavek marginaliziranih skupin (žensk, črncev, domorodcev, homoseksualcev, etničnih, nacionalnih, verskih manjšin itn.) je v tem, da pokažejo, da niso obravnavani kot enaki in enakopravni člani skupnosti. Zato da bi artikulirale svoje viktimiziranje, krivico, ki jim je bila prizadejana, se lahko te skupine sklicujejo tudi na univerzalna načela in uporabljajo univerzalne kategorije, kakšne so: človekove pravice, državljani, človeštvo itn. V boju za svojo enakopravnost lahko svoj protest formulirajo, denimo, takole: Ali smo ali nismo državljani, ljudje, človeška bitja itn.?

Jasno je, da tu ne gre za same univerzalne kategorije, natančneje, za univerzalnost univerzalnih kategorij. Ni namreč težko pokazati, da so univerzalne kategorije, denimo zakoni, predpisi, norme itn., zmerom že singularizirane, »utelešene« v kontingentno izbranem partikularnem. Vendar takšna kritika, značilna za marksiste in deloma tudi za Lyotarda, zgreši bistveno poanto. Ne gre namreč za to, da pokažemo, da so univerzalne kategorije zmerom singularizirane, saj so zmerom singularizirane. Zato politični zastavek ni v tem, da univerzalne kategorije razkrinkamo kot ideološke mistifikacije, denimo, da zadaj za človekom razkrijemo sebičnega buržuja, kot so to počeli marksisti, pač pa je glavni zastavek v tem, da pokažemo, na kakšen način je univerzalno singularizirano, kako deluje, v kolikšni meri je opresivno, a najprej in predvsem to, kaj je tisto Realno, ki se proizvede in hkrati izvrše s konstitucijo univerzalnega. Eno od učinkovitih političnih sredstev zapostavljenih in podrejenih v sodobnih političnih in družbenih ureditvah je »verifikacija« enakosti, denimo, državljanov, ljudi, človeških bitij, itn., skratka, da vzamejo deklarirane univerzalne, abstraktne pravice zares in zahtevajo njihovo dosledno aplikacijo, in nato ugotavljajo, kako je njihova univerzalnost subvertirana.

☐ Ta enakost, ki obstaja zgolj v svoji verifikaciji, seveda ne more biti dojeta kot nekakšen status, vrednota ali tudi cilj, ki bi ga bilo treba realizirati z ustreznimi političnimi akcijami. Kot upravičeno poudarja J. Rancière, enakost ni drugega kot *gola predpostavka*, a predpostavka, ki zahteva svojo *verifikacijo*. Enakosti torej ni mogoče priličiti kantovski regulativni ideji, idealu, katerega nedosegljivost je priznana že od začetka. Prav narobe, enakost je treba razumeti kot predpostavko, ki zgolj s tem, da se viktimizirana stran nanjo sklicuje, proizvede realne učinke, učinke enakosti, ki lahko radikalno spremenijo naravo dane politične skupnosti, kot se je to zgodilo, denimo ob »demokratični reinveciji« l. 1989.

☐ Ena od oblik manifestacije te predpostavke o enakosti je, denimo, enakost govoril, govorečih subjektov, kot pravi J. Rancière. A tudi ta na prvi pogled nevprašljiva enakost govoril je paradokсна. Paradokсна zato, ker je distribucijska logika zanjo nujno slepa, a na drugi strani je ravno tako ne more čisto preprosto izključiti. Distribucijska logika spregleduje enakost, enakost govorečih bitij zato, ker je tudi sama načelo za artikulacijo razmerij med individui, skupinami, diskurzi, institucijami itn. Skratka, je kompetitivno načelo organizacije, ki je vrhu tega tudi neegalitarno. Distribucijska logika je namreč poskus doseči korelacijo med dvema redoma entitet: telesi na eni strani in imen, funkcij, vlog itn. na drugi. A ta korelacija se ne izteče brez ostanka, ker se množici, ki ju je treba distribuirati, ne prekrivata. Na eni ali drugi strani je nečesa preveč ali premalo. In drugič, neegalitarna in zato krivična je, ker distribucija ni utemeljena, ni motivirana s samimi telesi (z njihovimi zmožnostmi, lastnostmi itn.), zato ostaja vedno arbitrarna, kontingentna, kontestabilna.

☐ Po eni strani je distribucijska logika logika, ki po definiciji krši enakost govoril, a po drugi strani jo hkrati tudi predpostavlja. Celo najbolj neegalitaren diskurz predpostavlja enakost govoril. Od sužnjeva, na primer, se je pričakovalo, da razumejo ukaze svojih gospodarjev. In celo njihova opredelitev kot »govorečih orodij«, hkrati s tem, da jim je odrekala status ljudi, odkriva sledove pripoznanja njihove enakosti na ravni govoril. Tako bi lahko rekli, da enakost govoril, ki jo morajo predpostaviti vsi politični in socialni redi že zato, da bi sploh lahko funkcionirali, obstajali, krši, subvertira distribucijsko in diskriminacijsko logiko, na kateri temeljijo.

☐ Zgled enakosti govoril nakazuje, da je treba predpostavko o enakosti razumeti kot predpostavko, ki transcendirata vse konkretne politične in družbene ureditve, vse kontekste in situacije, kot *nepolitični pogoj za možnost politike*. Zato bi se morali vprašati, na kakšen način je mogoče to »transcendentno« entiteto povezati s konkretnimi primeri nerešljivih sporov, krivic, viktimizacij? In drugič, kakšno vlogo ima lahko predpostavka o enakosti pri »obdelavi« krivic?

Če izhajamo iz radikalne heterogenosti in inkomenzurabilnosti obeh logik, ki konstituirata politično, distribucijske in singularne logike, logike Lyotardovske pravičnosti, se zdi malo verjetno, da se bo v neki konkretni politični in družbeni ureditvi sploh lahko proizvedlo nekaj, čemur pravimo učinek enakosti. Zato ne preseneča, da je za Lyotarda in do neke mere tudi za Derridaja, največ, na kar lahko upamo, produkcija lokalnih, singularnih, začasnih učinkov pravičnosti. In vsako dejanje pravičnosti, v svoji singularnosti, enkratnosti, ni drugega kot reiteracija sledi nekega preteklega dejanja pravičnosti. Jasno je, da tako pojmovanje pravičnosti ne more biti za osnovo družbeni vezi. Prav narobe, za Lyotarda in za Derridaja se vsak poskus institucionalizirati singularno dejanje pravičnosti v kakršnikoli organizacijski obliki bodisi na ravni države ali družbe, nujno sprevrže v svoje nasprotje.

Edini sklep, ki ga je mogoče potegniti iz takih premis, je, da družba kot celota ne more biti ne pravična ne egalitarna. A to še ne pomeni, da pravičnosti ni mogoče realizirati tudi v tem strogo omejenem kontekstu. Pogoj za ohranitev heterogenosti in singularnosti pravičnosti, pogoj za ohranitev tistih minimalnih možnosti za pravičnost v sodobnih družbah, je stroga ločitev obeh heterogenih redov. Toda implikacija take stroge ločitve obeh logik, poudarjanja nemožnosti njihovega srečanja, singularnosti pravičnosti in s tem tudi singularnega, enkratnega, lokalnega odpravljanja krivice ni drugega kot opustitev vsakršne politike, vsakršnih političnih strategij, kajti singularnosti, po Lyotardu, ni mogoče politizirati.

Tako bi lahko rekli, da si politike, kakršno si želi Lyotard (do neke mere tudi Derrida), politike singularnosti, ni mogoče zamisliti, ker je utemeljena v heterogenosti jezikovnih iger, ki postavlja pod vprašaj možnost vsakršne navedave. Na drugi strani pa so v luči te perspektive vse druge oblike politike, torej politike, kot jo poznamo in razumemo, nedopustne, ker kršijo, marginalizirajo, viktimizirajo singularnost in heterogenost.

V nasprotju z Lyotardom bomo mi poskušali artikulirati tisto, kar je po njegovem nemogoče, namreč srečanje med nesoizmerljivima logikama. Še več, to točko srečanja bomo doumeli tudi kot točko, na kateri je mogoče »obdelovati« krivice. Taka točka srečanja je, kot smo že ugotovili, sama krivica. Krivica je, smo rekli, učinek, elementarni učinek srečanja nekomenzurabilnih logik. Je učinek spodletelega srečanja, ki se zgodi na tleh neegalitarne, distributivne logike. Krivico je zato mogoče doumeti kot učinek in hkrati kot ustvarjanje kraja za politično intervencijo.

Toda kaj je sploh krivica? Najprej bi lahko rekli, da ni drugega kot označevalec, ki reprezentira subjekt za drugi označevalec. Kajti krivica ni zgolj

kršitev heterogenosti in singularnosti, marveč tudi neuspeh distributivne, univerzalistične logike, da to heterogenost in singularnost zaobseže. Krivica je potemtakem točka, na kateri nekemu danemu političnemu in družbenemu redu, utemeljenemu na distribucijski logiki, spodleti. Od Lacana vemo, da je subjekt korelativen manku v Drugem, namreč subjekt, ki ni vnaprej dan, marveč subjekt, ki se konstituira v polju Drugega. Toda ta subjekt ne vznikne tam, kjer ga Drugi pričakuje, to je, na tistih mestih, ki mu jih je pripravil, na krajih, ki naj bi jih zasedla anonimna telesa. Prav narobe, subjekt vznikne tam, kjer se Drugi zlomi, kjer njegovi logiki spodleti. Ta subjekt, subjekt neuspeha, je hkrati tudi spodleteli subjekt. Kajti temu subjektu ni mogoče pripisati nobenega atributa, nobene identitete, nobenega telesa. In narobe, nobeno telo ne more zasesti mesta tega subjekta. Ta subjekt torej ni drugega kot svoja lastna nemožnost. A kljub temu ta čisto negativno opredeljeni subjekt, ali, rajši, vznik tega negativnega subjekta proizvede pozitivne učinke. Prvi učinek je že konstitucija intervala, praznine v Drugem, prostora, ki je hkrati tudi prostor za verifikacijo enakosti.

Na prvi pogled se zdi, da smo se pridružili Lyotardu. Tudi Lyotard ugotavlja »kratke stike« distribucijske, homogenizacijske logike. Sicer radikalni, nespravljivi spori, kraji neodpravljive krivice, sploh ne bi bili mogoči. Toda pri Lyotardu se ti »kratki stiki«, nespravljivi spori čisto preprosto »zgodijo«. A po našem mnenju celo stavek »zgodí se«, torej stavek, s katerim Lyotard naznani prisotnost dogodka (*Ereignis*), da bi poudaril njegovo usodnost, namreč krivice, radikalnega spora, ne bi bil mogoč. Kdo je subjekt izjavljanja takega stavka? Od kod govori, in če parafraziramo Lyotarda, s kakšno pravico, v imenu česa?

Če bi bil Lyotard dosleden, potem po našem mnenju tega stavka ne bi mogel izreči. Zakaj ne? Z Lyotardovega stališča, stališča »državljske vojne« v govorici, to se pravi, z notranjega stališča, krivice, razkola itn. sploh ni mogoče opaziti. Še več, že gola ugotovitev, da obstajata dve heterogeni logiki, ki sta inkomenzurabilni in zato nezmožni srečati se drugače kakor v obliki neuspešnega, spodletelega srečanja, že taka gola ugotovitev predpostavlja distanco, zunanje gledišče. To zunanje gledišče je dano, denimo, s predpostavko o enakosti. Šele na ozadju take predpostavke je namreč mogoče zaznati, prepoznati in misliti krivico in neenakost.

V tej luči se nam predpostavka o enakosti kaže kot nekakšen označevalec-gospodar, to je označevalec, za katerega, kot pravi Lacan, vsi drugi označevalci predstavljajo subjekta. In narobe, če takega označevalca ne bi bilo, vsi drugi označevalce ne bi predstavljali ničesar, kajti nekaj je mogoče predstavljati samo



za nekaj drugega.<sup>5</sup> V našem primeru to pomeni, da v primeru, da enakosti ne bi predpostavili, krivic sploh ne bi bilo mogoče zaznati kot krivic. Preprosto rečeno, ne bi jih bilo.

Potrditve za to najdemo v sami krivici, v tistem, kar Lyotard razume kot radikalni, nespravljivi spor, razhajanje. Kajti krivica, radikalni spor je zmerom odprto vprašanje. Nikdar ne moremo z vso gotovostjo trditi, da se je krivica zgodila, da je prišlo do nerešljivega spora. Z drugimi besedami, krivica je zmerom vprašljiva, ker je celo njen obstoj postavljen pod vprašaj. Samo po sebi se razume, da možnost dvoma o obstoju krivice zadeva tudi možnosti njene odprave, njene »obdelave«. Če ni nič, kar bi bilo treba zdraviti, potem je tudi vprašanje zdravljenja odveč. Tako bi lahko rekli, da je krivica, nerazrešljivi spor itn. nekaj, kar je lahko neopaženo. Najprej in predvsem je za krivico slepa tista instanca, ki jo je prizadejala.

Pokazali smo, da distributivna logika strukturno nujno povzroča krivico, obenem pa je za svoje početje popolnoma slepa. Zato krivice ni mogoče odpraviti, denimo, s pravnimi sredstvi, kajti pravo kot tako ni drugega kot ena izmed manifestacij, utelešenj distribucijske logike. Radikalno nerešljivega spora zato ne smemo pomešati s pravnim sporom, to je sporom med dvema vnaprej danima in določenima strankama. Če ponovimo, radikalnega spora ni mogoče reševati s pravnimi sredstvi, ker ni nobenega pravnega postopka, ki bi bil primeren za rešitev takega spora. Zakaj ne? Drugače rečeno, kako se krivica, radikalno razhajanje, razlikuje od pravnega spora?

Najprej in predvsem stranki, zapleteni v tak nerešljivi spor, nista že vnaprej dani. Prav narobe, tu imamo opraviti z entitetami, katerih obstoj je vprašljiv, drugače rečeno, katerih obstoj, priznanje obstoja je hkrati tudi priznanje krivice, radikalnega spora. Obstoj strank, zapletenih v radikalni spor, je potemtakem eden od modusov njegovega razkrivanja. Stranki v sporu se torej konstituirata hkrati s samim sporom, natančneje, z identifikacijo, razglasitvijo spora.

Po drugi strani pa krivice in radikalnega spora v zvezi z njo ne bi smeli pomešati niti z Lyotardovim pojmom o absolutni krivici, kajti take krivice po definiciji ni mogoče odpraviti. Politični spor je lahko potemtakem nekaj vmes med pravnim sporom in radikalno neodpravljivim sporom v Lyotardovem smislu. Kajti med pravno poravnavo in nemožnostjo poravnave krivice obstaja vrzel, interval, prostor za obdelavo politične krivice. Jasno je, da tega odpravljanja

---

5. Cf. J. Lacan, »Subversion of Subject and Dialectics of Desire,« *Ecrits*, Tavistock, London 1977, str. 316.

politične krivice ne smemo dojeti v smislu univerzalne emancipacije ali končne sprave. Vsak poskus očiščenja, vsak poskus doseženja spolne pravice in enakosti se sprevrže v svoje nasprotje, kajti takega rezultata ni mogoče doseči z drugimi sredstvi kakor s sredstvi distribucijske, univerzalistične logike. Čista politika potemtakem koincidira s čisto policijo, če uporabimo Rancièrov izraz. Ne pomeni le konca politike, marveč tudi odpravo vsake enakosti in vsake pravičnosti.

»Obdelava« krivice, radikalnega spora zato zahteva upoštevanje obeh konstituentov politične scene v njihovi nespravljalnosti, nekomenzuralnosti. Lahko bi jo opredelili kot verifikacijo enakosti govornikov na terenu neegalitarne distribucije teles, mest, vlog, funkcij. To seveda pomeni, da take krivice ni mogoče odpravljati s pomočjo dialoga vzajemnih interesov, recipročnih dolžnosti in pravic. Tak poskus bi namreč bistveno potvoril naravo krivice. Zato mora poprava krivic izhajati iz nekomenzuralnosti vpletenih strani, a hkrati si vseeno prizadevati za njihovo artikulacijo, za nekakšno mero. Grobo rečeno, če ima politika sploh kakšen smisel, potem le zato, ker se opira na prepričanje, da je krivice mogoče »obdelati«.

Eden od možnih načinov »obdelovanja« krivic je, denimo, politična argumentacija. Prvič, argumentacija je že po definiciji odprta za drugega. Drugi je v argumentaciji prisoten že od začetka, četudi noče sprejeti govornikovih argumentov. Drugič, argumentacija je aktualizacija toposov, skupnih mest, skratka, argumentacija zmerom »uprizarja« skupno mesto. Toda to skupno mesto ni mesto, ki bi bilo podlaga za dialog, za konsenz, kot meni Habermas. Prav narobe, brezprisilna komunikacija, stremeča h konsenzu, je izmed vseh diskurzivnih sredstev morda najmanj primerna za »obdelavo« krivic, poravnavo sporov, natanko v tisti meri, v kateri je slepa za bistvene značilnosti takega spora: stranke v sporu niso vnaprej dane, marveč se konstituirajo šele s samim sporom, njihova stališča se tako radikalno razhajajo, da je vsaka misel o skupnih pravilih, ki bi jih spoštovale obe strani, nepojmljiva, itn. Skratka, habermasovska komunikacija je slepa prav za vnaprejšnji dvom o rešljivosti spora. Če začenja Habermas s premiso, da je spor načelno rešljiv, ker je komunikativna racionalnost, zakoreninjena v sami govorni zmožnosti, tisto, kar transcendirata še tako nespravljaliv spor, pa mi izhajamo iz premise, da je spor načelno nerešljiv, kar pa ne izključuje možnosti, da nekaj z njim počnemo, v prvi vrsti ga artikuliramo, poiščemo ali izumimo zanj primerne idiome, imena in identitete, subjekte, skratka, razširimo prostor za verifikacijo enakosti.

Obče mesto, to je podlaga za vsako argumentacijo, smo ugotovili, ravno ni obče, prav narobe, vedno je predmet polemike, spodbijanja. Zato je treba topos

razumeti najprej v dobesednem smislu, to je kot kraj, kot prazno mesto za argument, ki naj šele pride, za subjekta, ki bo utelesil krivico, za ime, ki bo lastno ime krivice, prazno mesto za konstrukcijo identitet in konstitucijo subjektov. Politična argumentacija je potemtakem ne le poskus konstrukcije njenega lastnega mesta, marveč tudi strank, zapletenih v spor, in kriterijev za njeno lastno upravičenje.

Ni težko pokazati, zakaj je argumentacija kot sredstvo za »obdelavo«, popravo krivic zmerom problematično podjetje, zmerom na robu zloma. Argumentaciji lahko spodleti iz več razlogov. Na primer: ena od strani zapletenih v sporu zanika, da spor in predmet spora sploh obstajata; stranka, zapletena v spor, sploh ni priznana kot sogovornik, kot enakopraven partner itn. Kljub prekarni naravi je argumentacija lahko sredstvo za »obdelavo« sporov. Argumentacija ni namreč drugega kot diskurzivna operacija brkljanja, montaže, izumljanja novih imen, novih idiomov, novih pravil, novih postopkov, a tudi zloraba starih imen, starih pravil itn. Imenuje, artikulira krivico hkrati s tem, ko konstituira njenega subjekta, ki to krivico uteleša: ljudstvo, Židje, Palestinci, Bosanci, ženske, homoseksualci itn. Tudi če uporablja ime neke že obstoječe družbene ali politične entitete (delavci, Bosanci itn.) je to ime, ki ne pripada nikomur in vsakomur. Kajti ni drugega kakor ime za kraj, ki ga lahko zasede kdorkoli, je identiteta, ki ni identiteta nikogar. Ta identiteta je lažna, fiktivna identiteta, identiteta, ki ji ne ustreza nobena identiteta, proizvedena v distribucijski logiki. Toda identiteta, ki vseeno zamaja dane identitete. Če bi se denimo srbski antinacionalisti identificirali z mučenimi, posiljenimi in umorjenimi Bosanci in Bosankami, ne bi nehali biti Srbi, in narobe, ne bi postali Bosanci. A s to problematično, »nemogočo« identifikacijo bi vseeno postavili pod vprašaj svojo identiteto, kajti prav v imenu Velike Srbije so bili Bosanci mučeni in umorjeni.

Če torej distribucijska logika ustvarja »prava« imena, imena, s katerimi telesa pripne na vnaprej določene kraje, funkcije, vloge, je politika logika »napačnih« imen. To je, logika imen, ki skozi svojo »lažnost«, napačnost, omogočijo razmik med našimi telesi in imeni, ki so nam bila prilepljena, pokažejo neutemeljenost vsake reprezentacije s tem, da razkrinkajo kontingentnost, arbitrarnost korelacije med telesi na eni strani in kraji, funkcijami itn., ki so jim dodeljene, na drugi. Obdelava krivice torej ni drugega kot *bricolage*, brkljarija diskurzivnih prijemov, praks, postopkov, s pomočjo katerih je mogoče spraviti skupaj, »izmeriti« tisto, kar z vidika distribucijske logike nima nič skupnega, denimo, človekove pravice in specifične uredbe o delovnih pogojih, dolžini delovnega tedna itn. A zgolj s tem, da je postavljeno na isto

raven tisto, kar naj ne bi imelo nič skupnega, nastanejo nove diskurzivne situacije, novi položaji, v katerih je pod vprašaj postavljena nevidna ločnica med tistim, kar je mogoče videti in reči na eni strani in tistim, česar ni mogoče videti in reči. S tem, da proizvaja nove tenants–lieux, nove nadomestovalce enakosti – kajti enakost ni nikdar navzoča kot taka, temveč zmerom skozi svoje nadomestovalce, subjekte krivice, imena krivice itn., diskurzivna, argumentacijska »obdelava« krivice razširi prostor za enakost, to je, za njeno verifikacijo. Kajti okoli teh imen in subjektov se konstituira ne–skupnost, fiksijska skupnost, ki problematizira zmerom potlačeno, zabrisano ločevanja med tistimi, ki so vključeni, in tistimi, ki so izključeni. Izhajajoč iz te ne–skupnosti izključenih je mogoče problematizirati tisto skupnost, v katero nas distribucijska logika zmerom že situira. Politična skupnost je potemtakem politični zastavek, zmerom odprto politično vprašanje, zmerom predmet spodbijanja zato, ker vprašanje, kdo je vključen in kdo izključen, ni in ne more biti dokončno rešeno.

**Gorazd Korošec**

## **VLOGA FIKCIJ V PRAVU: HUME, ADAM SMITH IN BENTHAM**

Pravo je temeljna institucija vsake družbe in od njegove legitimnosti je odvisno samo odvijanje družbenega življenja. Zato nas ne more presenečati, da so se pravni in moralni filozofi in politični teoretiki vedno zapletali v polemike o temeljih in upravičenosti prava, njegovi legitimnosti, smotru, obliki, njegovih mejah in njegovi zavezujoči moči. In odločilno vlogo v teh polemikah igra pojem »fikcij«: lahko je uporabljen kot argument proti teoretskim nasprotnikom ali pa se v analizi pravne teorije in prakse raziskuje njihova vloga v normalnem delovanju prava.

Ogledali si bomo argumente treh teoretikov prava, ki so živeli in delovali v obdobju odvijanja preoblikovanja pravne teorije iz zgodnjemodernega naravnega prava v moderne utilitaristične pravne teorije. Hume je reformuliral teorijo naravnega prava in zavrnil ideje družbene pogodbe, zgrajene na naravnem pravu, Smith je ponudil nove kriterije za znanost naravnopravne vede, in končno je Bentham dovršil to transformacijo s svojo kritiko obstoječih pravnih institucij in predlogi za njihovo splošno preureditev na utilitarističnih temeljih.

Vsak od njih je nekatere od osrednjih idej naravnega prava pojmoval kot neustrezne, kot gole »fikcije«, in do neke mere lahko rečemo, da njihove teorije predstavljajo poskus spoprijema s »fiktivnim« značajem teorij naravnega prava. Izid tega napada na »fiktivnost« naravnega prava je bil v neki meri paradoksen: vsi so morali priznati, da »fikcije« igrajo nujno vlogo v pravni teoriji in praksi, čeprav so to vlogo artikulirali na različne načine. Zato bomo poskušali orisati vsako od njihovih teorij »fikcij« in njihove vloge v pravni in širši filozofski teoriji.

V nekem smislu pa je to kritiko naravnega prava in njegovih »fikcij« mogoče razumeti tudi kot notranje preoblikovanje ali reformulacijo naravnopravnih teorij. Dejstvo je, da so se nekatere temeljne predpostavke naravnega prava ohranile tudi v teorijah njegovih kritikov in v njih preživele. In gotovo je nekaj resnice v tem, kar nekje pripominja Schumpeter, namreč da je Benthamov utilitarizem le še ena od teorij naravnega prava. Prav tako je tudi res, da so

precejšen del zakonodajnih prizadevanj utilitarističnih liberalcev predstavljali predlogi, da se nekatere temeljne kategorije naravnega prava vključi med pravne norme in da dobijo zakonodajno veljavo. Ta proces je postal znan tudi pod imenom *Positivierung der Naturrechts*, pozitivacija naravnega prava. Prav tako so seveda naše današnje ideje o človekovih in posameznikovih pravicah ideološki dediči teh naravnopravnih idej. Razumemo jih kot samorazvidne in nepotrebne posebnega utemeljevanja, prav kakor so jih razumeli naravnopravni teoretiki, naši ideološki predniki.

Tako nam ta raziskava o kritiki »fiktivnega« značaja naravnega prava lahko pomaga pri razmisleku o našem lastnem razumevanju politične in pravne teorije in morda celo pripomore k odprti razpravi o post-moderni. Diskusija o »fikcijah« v politični in družbeni teoriji je danes celo postala modna. Vendar moramo biti vseeno previdni pri uporabi tega pojma. Celó če namreč trdimo, kot to stori Foucault, da (politična) oblast »ne obstaja« in da je zgolj »fikcija«, še vedno ostaja vprašanje, zakaj ravno tisti, ki oblast razumejo kot »fikcijo«, to oblast tako ostro napadajo in kritizirajo.

Prav tako očitki o pravnih »fikcijah« niso novi ali pa morda privilegij ali posebna značilnost časa ali avtorjev, ki jih nameravamo obravnavati. Ideje, s pomočjo katerih so verske in politične oblasti utemeljevale razloge za zemeljsko poslušnost zakonu in posebno organizacijo oblasti, vladavine, družbe in verskega življenja in pooblastil, so bile s strani njihovih kritikov vedno razumljene kot »fikcije«. Na podoben način so sholastične ideje o naravnem pravu, ki so bile reformulacija klasičnih rimskih idej o naravnem pravu, razumeli njihovi nasprotniki, zgodnjemoderni naravnopravni teoretiki, kot npr. Grotius. Njegove ideje in ideje njegovih naslednikov kot so bili Hobbes, Selden, Pufendorf in Locke, so zopet močno vplivale na družbeno, politično in pravno teorijo v teku naslednjih stoletij in spodbudile nekatere od njih, vključno z Rousseaujem in Kantom, da so na teh temeljih razvili teorije družbene pogodbe, ki so jih poznejši kritiki zopet prepoznali kot »fiktivne«. Nekatere epizode tega razvoja sem preučil že v svojih prejšnjih člankih, zato je namen tega članka nadaljevati s tem prizadevanjem.<sup>1</sup>

1. To so bili članki: »Hobbes and the theory of social contract as the context for Kant's political philosophy«, *Filozofski Vestnik* 2, Ljubljana 1992; »Kant, razsvetljenstvo in razvoj ter iztek teorije družbene pogodbe«, *Filozofski Vestnik* 1, Ljubljana 1993; »Social Contract and Public Opinion - Two Political Concepts of the Enlightenment«, *Filozofski Vestnik* 2, Ljubljana 1993 in »Hugo Grotius in razvoj teorij naravnega prava«, *Filozofski Vestnik / Acta Philosophica* 1, Ljubljana 1994.

Razen naravnega prava je glavna tema obravnave avtorjev, ki jim bomo posvetili pozornost, običajno pravo, *Common Law*, kot obstoječa in uveljavljena pravna teorija in praksa. Čeprav je nekatere vplive naravnopravnih teorij v prejšnjih časih čutiti celo v krogih teoretikov običajnega prava, naprimer pri Seldenovem prijatelju, vrhovnem sodniku Johnu Vaughanu in celo mlademu Sir Matthewu Haleu v času pred Restavracijo,<sup>2</sup> je bilo običajno pravo artikulirano, predvsem v delih Sir Edwarda Cokea, Sir Matthewa Halea in pozneje Sir Williama Blackstonea, kot tradicionalistično, prastaro pravo, temelječe na razumu stoletij, ki se izraža v njegovi ustanovi odločanja na osnovi pravnih primerov in vlogi precedensov, ki veljajo kot pravne norme. Interpretirano je bilo kot temelječe na običajih in kot nenapisano pravo, ki izraža splošne norme in kolektivno racionalnost, v nasprotju s statutarnim pravom. Temeljilo je na konvencijah in je bilo tesno povezano s pravno prakso.

Nekatere od teh lastnosti običajnega prava so že prej vodile Hobbesa, da se je zapletel v spor s teoretiki običajnega prava in jim postavil nasproti svoje racionalistične in pozitivistične poglede na racionalno pravo v pisani obliki. Poznejši radikalci so se v napadih na običajnopravno tradicijo vrnili k argumentom naravnega prava. Pozneje pa je Hume zagovarjal temeljne postavke običajnopravnega okvira, Smith je ponudil nove normativne kriterije za reformo pravne vede, končno pa je Bentham ostro napadel običajno pravo kot povsem »fiktivno« in postavil zahtevo, naj bo nadomeščeno s statutarnim pravom.

Tako smo orisali temeljne razvojne smeri v pravni teoriji tega časa in zdaj se lahko lotimo obravnave Humove moralne in politične teorije.

## Hume

Njegov dobro znani skepticizem je Humu omogočil jasno videti elemente »fiktivnosti« v teorijah njegovih nasprotnikov in predhodnikov. Zavrnil je nekatere od njihovih »fiktivnih« idej, a sprejel druge in tako je, kot trdi Buckle, v nekem smislu podgradil naravnopravno teorijo s svojo novo moralno psihologijo.<sup>3</sup> Ni

2. Ti vplivi so raziskani v knjigi Richarda Tucka, *Natural Rights Theories*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, str. 111 sq.

3. Stephen Buckle, *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*, Oxford University Press, Oxford 1991, str. 295 sq.

zanikal vplivov in povezav z naravnim pravom, temveč je celo zatrdil, da je njegova teorija o nastanku lastnine v bistvu enaka Grotiusovi.<sup>4</sup>

Hotel se je izogniti nekaterim ekscesom naravnopravnega racionalizma, zato je pravila pravičnosti pojmoval kot konvencije, pravičnost samo pa kot umetno in ne naravno vrlino, torej kot proizvod razvoja pravnih in družbenih ustanov. Zagovarjal je obstoječe družbene ustanove, saj jih je imel za koristne za vse člane družbe in za predpogoj napredka umetnosti in medčloveških odnosov.

Prav tako je zagovarjal običajno pravo kot pravni okvir obstoječih družbenih ustanov in interakcij med državljani, čeprav je zanj, kot bomo videli, podal drugačno filozofsko pojasnitev in utemeljitev od tiste, ki jo je ponujal glavni tok običajnopravnih teoretikov. Njegova ideja pravil pravičnosti kot nenameravanega rezultata človeških moralnih dejanj je postala izjemno vplivna v naslednjih stoletjih, saj so jo sprejeli mnogi pomembni družbeni teoretiki, med drugim tudi nekateri od sodobnih. Čeprav je tudi samo to idejo mogoče imeti za »filozofsko fikcijo«, pa ostaja dejstvo, da je zelo produktivna, plodna in široko sprejeta »fikcija«.

Postema ima torej prav, ko postavi Huma v kontekst običajnopravne teorije in ga ima za teoretika, ki je tej teoriji dal nov izraz.<sup>5</sup> Tudi Hume je odpravil ideje o »naravnem stanju« kot »fiktivne«, kajti človekovo izvorno stanje je že družbeno, isto pa je storil tudi z idejami družbene pogodbe kot »fikcijami« o vzpostavljanju konvencij *de novo*, povsem na novo, zagovarjal je precedense v pravu kot zadosten razlog za nove sodne odločitve, in zahteval popolnoma nespremenljiva pravila pravičnosti z namenom, da se prekriža račune bistroumnim nepridipravom, ki imajo v mislih le lastno korist, pa čeprav bi jo bilo mogoče doseči le s kršenjem pravil pravičnosti.

Njegov argument proti racionalističnim filozofom temelji na osnovnem uvidu, da je vloga razuma v družbenem in vsakdanjem življenju strogo omejena. Razum po Humu ne zadostuje za sklenitev sporazuma med ljudmi. Zanj mora poskrbeti domišljija in nas spodbuditi k delovanju. In domišljija je spet tesno povezana s »fikcijo«. Te trditve o vlogi razuma so seveda razvite na ozadju Humove teorije strasti, ki usmerjajo človekovo delovanje. Ta teorija je razvita

---

4. David Hume, *Enquiry concerning the Principles of Morals*, v: *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ur. L. A. Selby-Bigge, rev. P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1975, str. 307 op.

5. Gerald J. Postema, *Bentham and the Common Law Tradition*, Clarendon Law Series, Oxford 1986, str. 81 sq.



v tretji knjigi Humovega dela *Treatise*,<sup>6</sup> kjer je prav tako razvito značilno Humovo pojmovanje pravičnosti. Humov namen v tem delu je odgovoriti na vprašanje, kako iz naravnih strasti kot nečesa zasebnega in subjektivnega, lahko vznikne morala kot družbena, javna in objektivna kategorija, kako je torej svet skupnosti ustvarjen iz zasebnih elementov. Vendar pa vse od začetka obravnava človeka v družbenem kontekstu in znotraj okvira družbene znanosti, torej je njegov pristop obenem psihološki in družben.

Zato je mogoče zavrnilo argumente, da njegovo drugo pomembno delo moralne teorije, namreč druga *Enquiry*, predstavlja oster prelom z njegovo prejšnjo teorijo strasti. Res je dejstvo, da je v tem delu teorija strasti proglašena za nepotrebno in opuščena, toda to delo prav tako obravnava razum in občutke kot strasti, pa tudi koncept »simpatije«, ki ima v njem širši pomen, je zdaj povezan z *umetnimi vrlinami*, ne le s strastmi. Toda razen tega ostajajo temeljni elementi Humove moralne teorije enaki, kar je tudi sam potrdil s ponovno izdajo skrajšane verzije teorije strasti iz *Treatise* pod naslovom *A Dissertation of the Passions* po izidu *Enquiry*.

Moralo kot družbeno kategorijo je po Humovem mnenju mogoče utemeljiti le s pomočjo stališča njenega *opazovalca*. Obnašanje nekega posameznika jemljemo za izraz njegovega *značaja*, ki je resnični objekt moralnega vrednotenja, utemeljenega na opazovalčevi naklonjenosti, simpatiji. Toda prav tako lahko sodimo o značaju neke osebe glede na *zamišljene* učinke njenih dejanj, torej tistih, ki bi postali mogoči, če bi bile odstranjene dejanske zunanje ovire za njena dejanja. Zato si moramo izdelati *na navadi utemeljena pravila* o povezavah med človekovimi motivi in njegovim obnašanjem. In ko presojava smo, zato da bi lahko izmenjevali svoje sodbe, pod vplivom dejanskih opazovalcev, prisiljeni privzeti stališče *neodvisnega opazovalca*.

Moralno odobravanje ali neodobravanje sta imeni za *posredni* strasti ljubezni ali sovraštva, ki vznikne v opazovalcu moralnega dejanja in sta *mirni strasti* (torej nasprotje divjih).

Med lastnostmi, ki so podvržene moralnemu vrednotenju, se tiste, ki so koristne za druge, imenujejo *umetne vrline* in so posebej pomembne, saj se med njimi nahaja *pravičnost*. In za Huma je eno od najbolj pomembnih vprašanj moralne teorije, kateri so motivi za pravičnost? Odgovor nanj mora pojasniti tudi vprašanje nastanka in razvoja pravičnosti.

---

6. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ur. L. A. Selby–Bigge, rev. P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1978.

Da bi se izognil krožnim utemeljitvam pravičnosti, ki se sklicujejo na čut dolžnosti, ki pa obstoj pravičnosti že predpostavlja, Hume išče drug odgovor. Tako po vrsti zavrne ideje, da naj bi bil ta motiv *samoljubje*, *oziranje na javni interes*, *naklonjenost človeštvu* ali *naklonjenost neki določeni osebi*, kot neprimerne in kot »fiktivne«. Prvi od njih je v očitnem nasprotju s pravičnostjo, drugi, *oziranje na javni interes*, je zavrnen, ker ne obstaja naravna povezava med pravičnostjo in javnim interesom, temveč je ta le umetna, ker so nekateri akti pravičnosti le zadeva dveh posameznikov, ne pa javnega interesa in zato, ker ljudje dejansko nimajo v mislih javnega interesa, ko razmišljajo o svojem obnašanju. Naklonjenost človeštvu ne obstaja, saj smo lahko naklonjeni le določeni osebi, ne pa človeštvu nasploh. In zadnji od predlogov, *naklonjenost določeni osebi*, je povsem v nasprotju z osnovno zahtevo pravičnosti, da jo je treba izkazovati tako prijatelju kot sovražniku.

Ker torej *ni naravnega motiva* za pravičnost, Hume ugotavlja, da »občutek za pravičnost in nepravico ne izhaja iz narave.«<sup>7</sup>

Torej je pravičnost *umetna* vrлина. »Nastane umetno, čeprav *nujno*, s pomočjo izobrazbe in človeških konvencij.« Medtem ko strasti izvirajo iz narave, pa umetne vrline ustvarja družba.

Pravičnost je nujna za družbeno življenje in njen izvor je povezan z vzpostavitvijo lastnine in zagotovitvijo njene stabilnosti, vendar pa ni že po naravi pomembna za človeka. Takšna postane zaradi njegovih posebnih okoliščin: izmenljivosti in redkosti zunanjih predmetov in lastnosti človeškega značaja, ki mu vladata sebičnost in omejena velikodušnost.

Tu spet srečamo »fiktivne« ideje – filozofi so ponujali štiri »fiktivne« ideje, ki naj bi ponazarjale izvor pravičnosti. To so ideje popolnega *izobilja* vsega, izjemne *velikodušnosti* in *dobronamernosti* človeške narave; in drugi dve, ki sta popolno nasprotje prvih dveh – primer *brodoloma*, ob katerem poseganje po sredstvih za lastno preživetje in varnost ne oziraje se na lastninske omejitve ni več zločin, in ideja *družbe tolovajev*, v kateri pravičnost izgubi vsako vrednost in lahko le nasilje zagotovi preživetje. Prvi dve ideji predstavljata »*pesniško* fikcijo *zlate dobe*«, ki lahko služi le fanatičnim idejam političnih zanesenjakov, medtem ko zadnji dve predstavljata »*filozofsko* fikcijo *naravnega stanja*«. Obe vrsti idej pa sta le »prazni marnji (fikciji)«. <sup>8</sup>

7. *Treatise*, str. 483.

8. *Treatise*, str. 493–4.

Tako Hume z zavrnitvijo teh idej podkrepi svoje stališče o nujnih pogojih za razvoj pravičnosti. Nato nadaljuje z argumentom, da spoznanje, da oškodovanje in kršitev lastnine drugega povzroča toliko težav, spodbudi ljudi, da se vzdržijo takšnega ravnanja in *preusmerijo* svoje *zainteresirane* strasti, ki bi jih prej lahko vodile k takšnim nasilnim dejanjem. Hume vztraja na tem, da lahko le strast ali afekcija nadzira drugo strast in ji služi kot protiutež.

To vodi ljudi k vzpostavitvi *konvencije* o stabilnosti lastnine, in pravičnost izvira prav iz takih konvencij. Toda te konvencije niso eksplicitno izražene, prej se sestojijo iz velikega števila posameznih pravičnih dejanj, ki jim sledijo in jih posnemajo podobna dejanja drugih ljudi. Pravičnost se torej razvija počasi, nastaja skozi stoletja in napreduje postopoma, z majhnimi koraki.

Res je, da Hume tu malce niha med različnimi pogledi na vzpostavitev konvencij, med pogodbenim in razvojnim. Vendar pa kljub temu artikulira svoj lasten značilen in inovativen pogled na nastanek pravičnosti.

Vzpostavitev pravičnosti pa vsebuje določen paradoks. Glede na to, da je *umetna* vršina, ima pravičnost močno, »naravno« težnjo k javnemu in zasebnemu dobru nasploh, vendar pa ni nujno, da je koristna tudi v vsakem posameznem primeru (kot je to značilno za *naravne* vrline), pač pa je v določenih primerih lahko celo povsem v nasprotju tako z javnim kot tudi z zasebnim dobrom. Hume to pojasni z naslednjim primerom:

»Sodniki jemljejo revnim in dajejo bogatim; v roke malopridnežev izročajo sadove dela marljivih; in v roke izprijenih polagajo stvari, s katerimi lahko škodijo tako sebi kot drugim. Vendar pa je celotna shema prava in pravičnosti koristna tako za družbo kot tudi za vsakega posameznika.«<sup>9</sup>

Če bi ljudi vodilo le njihovo oziranje na javno dobro, ne bi nikoli sprejeli teh pravil in se omejili z njimi, in to prav zaradi omenjenega razloga, zaradi njihove vednosti o posameznih nekoristnih učinkih pravičnosti. Čeprav so torej rezultat človeškega razumskega načrta in njihovih moralnih dejanj, pa pravila pravičnosti *niso* njihov *nameravani rezultat*, pravi Hume v znamenitem odlomku:

»Ta pravila, s katerimi so opredeljene lastnina, pravice in obveznosti ... imajo vsa neposredno in očitno *težnjo* k javnemu dobru in ohranjanju družbe. Ta zadnja okoliščina je zelo pomembna zaradi dveh razlogov. Prvič zato, ker bi

9. *Treatise*, str. 579.

tudi v primeru, če bi vzrok vzpostavitve teh zakonov res *bilo* oziranje na javno dobro, kolikor je namreč javno dobro njihova naravna težnja, ti zakoni še vedno bili *umetni*, saj so smotno načrtovani in usmerjeni k določenemu cilju. Drugič pa zaradi dejstva, da bi se ljudje, če bi bili res navdani s tako močnim ozirom za javno dobro, nikdar ne bili omejili s temi pravili; tako se torej zakoni pravičnosti porajajo iz naravnih načel na način, ki je še bolj posreden, nenavaden in umetelen. Samoljubje je tisto, ki je njihov resnični izvor; in ker je samoljubje ene osebe že po naravi v nasprotju s samoljubjem druge, so te številne zainteresirane strasti prisiljene, da se prilagodijo in usmerijo na tak način, da se stekajo v nek sistemu ravnanja in obnašanja. Ta sistem, ki zajema interes vsakega posameznika, je zatorej seveda koristen za javnost; *pa čeprav ga njegovi načrtovalci ne bi bili namenili za ta smoter.*<sup>10</sup>

Lastni interes posameznikov tako omogoči nastanek pravil pravičnosti, resda v svoji »razsvetljeni« obliki, kot preusmerjeni lastni interes, kot preusmerjene zainteresirane strasti. Posamezniki si prizadevajo za svoj lastni interes, toda odobravanje pravil pravičnosti, ki jih vzpostavijo, sega daleč prek njihovih namer. S pomočjo prizadevanj za posamezne osebne interese se dosega in vzdržuje javni interes. Hume tako vzpostavi ujemanje med javnim in zasebnim interesom. Zdaj lahko reče tudi, da je »javna koristnost *edini* izvor pravičnosti.«<sup>11</sup>

Čeprav je to idejo prvič predstavil Mandeville, pa jo je Hume popolnoma razvil. Celotna Smithova teorija »Nevidne roke« je bila torej razvita že pri Humu.

Toda še pomembnejša je njegova ideja pravil pravičnosti kot *nenameranih posledic* človeških dejanj in načrtov. To idejo imamo lahko za enega od *velikih premikov* v zgodovini pravne filozofije, kot pripominja Haakonsen. Z njo se je Hume izognil nevarnostim ekscesnega racionalizma in nadomestil tradicionalno naravno pravo s *sekularno* in empirično opredelitvijo temeljnega zakona ali pravil pravičnosti.

Toda storil je še več, kot nadaljuje Haakonsen,<sup>12</sup> s svojo idejo fenomenov »*nenameranih posledic*« je teoretsko vzpostavil in prepoznal tretjo kategorijo, ki se nahaja med naravnimi in umetnimi fenomeni kot elementoma starega razlikovanja med naravo in umetnimi proizvodi, znano vsaj od Hobbesa sem. Tudi sam je razlikoval med naravnimi fenomeni, ki jih moramo razložiti glede

10. *Treatise*, str. 528–9.

11. *Treatise*, str. 496.

12. Knud Haakonssen, *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, str. 20 sq. Glej tudi njegov članek »The structure of Hume's political theory« v: *The Cambridge Companion to Hume*, ur. David Fate Norton, Cambridge University Press, Cambridge 1993, str. 182–221.

na učinkujoče vzroke, in umetnimi fenomeni, ki jih lahko razložimo le glede na smotnostne vzroke.<sup>13</sup>

Toda fenomeni »nenameranih posledic« so podobni obema elementoma tega starega razlikovanja, naravnim in umetnim fenomenom, saj so nenameravani in imajo učinkujoči vzrok, a so vendarle rezultat racionalnih človeških dejanj. Morda Hume res ni uvidel vseh posledic svojega teoretskega dosežka, a to dejstvo lahko vsaj delno razložimo z okoliščino, da je moral zagrizeno braniti svoje pojmovanje umetnosti pravice pred nasprotniki. Prav zato najbrž tudi nekateri odlomki v njegovih delih zvenijo bolj racionalistično, kar povzroča probleme interpretom.

Toda Hume je vendarle uspešno nadomestil staro idejo umetnega, ki je temeljila na konstruktivističnem razumu in razvil koherentno razvojno, evolucionarno teorijo pravičnosti. Predstavil je razvito teorijo tega, kar bo Schumpeter pozneje imenoval »avtomatski mehanizem«, prav tako pa bo Hayek pozneje v svojem »povratku k Humu« prevzel njegovo idejo »spontano razvijajoče se družbene ureditve« kot podlago za svoj napad na konstruktivistični racionalizem. Tudi Hirschman v svoji najbolj znani knjigi<sup>14</sup> priznava ta veliki Humov teoretski dosežek.

Čeprav bi tudi to idejo »nenameranih posledic« njeni kritiki lahko označili za »filozofsko fikcijo« in nekatere njene elemente obtožili, da izražajo »cinični um« (kot bi verjetno storil Sloterdijk), pa ostaja ena od najbolj prepričljivih idej o delovanju družbe in posameznikovem moralnem življenju.

Tako smo prišli do prispevka Adama Smitha k moderni pravni in moralni teoriji.

## Adam Smith

Pri Adamu Smithu je opaziti pomemben vpliv Humovih idej, saj je razvil svojo moralno in pravno filozofijo na temeljih, ki jima jih je postavil Hume. Prav tako se je pogosto opiral na Humovo idejo »nenameranih posledic«, ki pri njem nastopa pod imenom »Nevidne roke«. Vendar pa si je poleg tega

---

13. To razlikovanje je kasneje prevzel Kant, ki ga je uporabil pri formulaciji svojih slavnihih antinomij v *Kritiki čistega uma*.

14. Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1977, str. 25 sq.

Smith prizadeval rešiti nekatere od težav, s katerimi se je soočila Humova teorija. Humov mehanizem simpatije ali naklonjenosti namreč ni mogel pojasniti, kako smo lahko nasploh naklonjeni tistim, ki jim težnja umetnih vrlin (in pravičnosti kot ene med njimi) h koristnosti prinaša prednosti, saj smo namreč lahko naklonjeni le konkretnim posameznikom. To je bil tudi razlog, zaradi katerega je Hume opustil teorijo simpatije in jo nadomestil s pojmom »soobčutja« [fellow-feeling] v svojem delu *Enquiry*. Ta namreč ne zahteva odnosa s konkretnim posameznikom.

Smithovo »situacijsko primernost« je mogoče imeti za rešitev tega humovskega problema, ki mu je omogočila povezati teoriji izvora pravičnosti in njene moralne vrednosti, torej dve teoriji, ki ju je Hume razvijal neodvisno. Humova teorija je naletela na probleme ob svojem poskusu odgovoriti na vprašanje, kako je mogoče razširjanje pravičnega delovanja. Prav tako ostaja vprašanje, kako je mogoče utemeljiti moralno vrednost pravičnosti, če utemeljitev s pomočjo pojma naklonjenosti ne dopušča naklonjenosti »anonimnemu« posamezniku, utemeljitev s pomočjo pojma soobčutja pa je očitno preveč optimistična in racionalistična, saj takšnega ravnanja ne moremo pripisati navadnim ljudem, zato jo je prej mogoče imeti za *filozofsko spekulacijo*. Smith je torej uspel najti elemente filozofskih »fikcij« celo v Humovi skeptični moralni teoriji.

Tudi Smith je, podobno kot Hume, imel za »fikcije« naravne pravice, ki so bile utemeljene kot človekova lastnina. Toda celo o Humovi moralni teoriji je menil, da je »filozofska konstrukcija«, ki ne zajame človekove moralnosti, kakršna ta res je.

Smith je človeka od samega začetka pojmoval kot družbeno bitje, zato se tudi njegove ideje oblikujejo v družbenem kontekstu. Kot oblikujemo naše ideje, npr. ideje o osebni lepoti, glede na videz drugih, se tudi naše prve moralne kritike nanašajo na obnašanje drugih ljudi.<sup>15</sup> Drugi seveda sodijo nas na enak način. Tako se začnemo zavedati samih sebe kot osebnosti z moralno pojavnostjo, ki je podvržena moralnemu ovrednotenju. To zaznavanje vrednotenja drugih ljudi nas pripelje k zavedanju samih sebe. Smith tako zaključuje, da se brez družbe človekova zavest ne bi mogla razviti.

Želja po strinjanju z drugimi nas zatem vodi k temu, da poskusimo soditi o samih sebi tako, kot si zamišljamo, da bi to storili drugi. Ravnati moramo torej kot *opazovalci samih sebe*, medtem ko smo obenem delujoči. Na tem mestu

---

15. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments (TMS)*, ur. D. D. Raphael in A. L. Macfie, Oxford University Press, Oxford 1976, III, I, § 4, 5.

Smith v slavnem odlomku razloži, kako se človeška osebnost v svojem moralnem vrednotenju lastnega obnašanja razdeli na dve osebi:

»Ko si prizadevam raziskati moje lastno ravnanje, ko si prizadevam izreči sodbo o njem in ga ali odobriti ali pa obsoditi, je jasno da se v vseh takih primerih na nek način *razdvojim v dve osebi*; in da Jaz, ocenjevalec in razsodnik, predstavlja različno osebo od tistega drugega Jaza, osebe, katere ravnanje je ocenjevano in o njem razsojano. Prvi je *opazovalec*, v katerega občutke glede mojega ravnanja se trudim vživeti, s postavljanjem v njegov položaj in s preudarjanjem, kakšno bi se zdelo meni, opazovano s tega določenega gledišča. Drugi je delujoči, oseba ki jo upravičeno imenujem Jaz, in o katere ravnanju sem si, v vlogi opazovalca, prizadeval ustvariti neko mnenje. Prvi je razsodnik; drugi pa oseba, o kateri se razsoja.«<sup>16</sup>

Trudimo se soditi lastno obnašanje z istim merilom, s katerim sodimo obnašanje drugih, to je z merilom njegove primernosti. Naravno stremimo k temu, da bi naša vrednotenja uskladili z vrednotenji drugih, in čeprav sta popolna vzajemnost in usklajenost naklonjenosti nemogoči in sta lahko le imaginarni (in torej vsebujeta element »fikcije«), pa je moralne občutke mogoče vsaj do določene mere uglasiti, kar je dovolj, da nam nudi zadovoljstvo. S tem se Smith izogne moralnemu subjektivizmu in vztraja, da na ta način delovanje medsebojne moralne naklonjenosti v precejšnji meri *nenamerno* proizvaja skupna družbena in moralna merila, ki zadostujejo za delovanje družbe. Tako je mehanizem medsebojne naklonjenosti učinkujoči vzrok, ki skrbi za nastanek skupnih moralnih standardov.

Še vedno pa ostaja vprašanje, kako se iz te družbene moralne primernosti pojavijo moralni *ideali* in kako pridobijo neodvisnost od družbeno sprejetih meril.

Smith na to vprašanje odgovarja s sledečo argumentacijo: *primernost*, s pomočjo katere sodimo moralno obnašanje, je prikladnost dejanja in njegovega *motiva* ustrezni situaciji. Res nas sodbe drugih o naših dejanjih spodbudijo k temu, da začnemo soditi o lastnih dejanjih, vendar pa se od vprašanja, ali bodo drugi naše obnašanje imeli za primerno, premaknemo k vprašanju, ali je *resnično* primerno, in tako sodimo o samih sebi z *merilom, drugačnim od mnenj drugih*. Vendar pa tega ne moremo doseči le s privzetjem vloge *opazovalca samih sebe*. Privzeti moramo vlogo *nepristranskega opazovalca, »tretje osebe«*, ki je moralni *ideal* tako za delujočega kot za opazovalca. Tako nam vloga neodvisnega

16. TMS, III, I, § 6.

opazovalca ne omogoči oceniti le družbene primernosti, temveč »absolutno« primernost v danem položaju, in prav z njo sodimo lastno obnašanje.

Na ta način se morala ponotranji in človekova vest pridobi lastno neodvisnost. Ko se ji pustimo voditi, lahko govorimo o *samoobvladovanju*, ki je za Smitha meta-vrlina, podlaga za vse ostale vrline.

Tako odnos med človekovo vestjo in družbo odslikuje razmerje med *dejanskim* in *idealnim*, nepristranskim opazovalcem. Prav samo neujemanje med našimi ovrednotenji lastnih dejanj in vrednotenji drugih nas spodbudi k iskanju nepristranskega gledišča, ki bo enako oddaljeno od gledišč obeh posameznih strani. Smith vztraja, da vsebuje že samo prizadevanje za družbeno odobravanje močno težnjo k temu, da postane iskanje nepristranskega stališča. To iskanje morda res ni nikoli povsem uspešno, toda prav kot *iskanje* samo je tisto, kar je res pomembno, saj je to iskanje skupno vsem ali vsaj večini in omogoča odvijanje družbenega življenja. Ta proces prav tako prilagaja naše obnašanje skupnim merilom, a še vedno pušča prostor za neodvisnost moralnih sodb in dejanj. Smith poudarja vlogo izobrazbe v tem procesu, prav tako pa tudi omejeno koristnost družbenih običajev – družbeno in moralno nesprijemljive navade pač ne morejo postati običaji.

Smithova *znanost* morale tako razume splošna pravila morale kot *nename-ravan* rezultat posameznih moralnih vrednotenj, in ta pravila, potem ko so ponotranjena, tvorijo čut dolžnosti. Čeprav je ta teorija obvezanosti utemeljena na opisni, deskriptivni teoriji, pa ima tudi velik *normativni* pomen.

Človeška dejanja namreč sodimo z dveh vidikov: glede na njihove motive ali namere in glede na njihov učinek ali želeni cilj. Glede na motive sodimo o *primernosti* dejanja, glede na učinke pa sodimo o njihovih *zaslugah*. Smith pokaže na nasprotje med moralnimi sodbami filozofov in tistimi navadnih ljudi. Filozofi sodijo predvsem o učinkih, medtem ko navadni ljudje sodijo o obeh vidikih moralnih dejanj.

Toda obe vrsti sodb ne tvorita para, niti se med sabo ne dopolnjujeta; sodba o motivih moralnega dejanja je temeljna, druga vrsta sodb pa je le odvisna od nje.<sup>17</sup>

---

17. Vemo, da je Kant, ki je občudoval Smithovo delo *Theory of Moral Sentiments*, prevzel od Smitha to razlikovanje in ga uporabil v *Kritiki praktičnega uma*, čeprav je popolnoma zavrnil moralne sodbe v skladu z učinki človeških dejanj in strogo razumel sodbe o motivih kot edine ustrezne moralne sodbe. To ga je privedlo v določene resne težave, od katerih je najbolj resna najbrž dejstvo, da je tudi dejanje, ki bi ga Kant imenoval »absolutno zlo«, mogoče storiti zaradi nepatološkega motiva. To enostranost Kantove moralne teorije je pozneje kritiziral Hegel.



Moralna vrednotenja ljudi v vsakdanjem življenju se seveda v določeni meri razlikujejo od Smithove *idealne* moralne sodbe, ki bi morala predvsem upoštevati motiv in namere moralno delujočega človeka, torej primernost dejanja, ki pa bi upoštevala tudi položaj, v katerem je bilo dejanje izvršeno in bi tako sodila o *situacijski primernosti*, a upoštevala tudi učinke dejanja.

Smith ve, da je naše vrednotenje motivov neodvisno od uresničitve nameranih učinkov, in prav tako tudi, da so posledice moralnih dejanj odvisne od sreče in usode, čeprav so seveda bolj opazne in zato ljudje v vsakdanjem življenju sodijo moralna dejanja predvsem po njihovih posledicah. Vendar pa prav tako ve, da ne moremo imeti popolne vednosti o človekovih motivih za njegova moralna dejanja. Ta vednost je dostopna le Bogu in človekovi lastni vesti. Tako v razpravi o kazenskem pravu pripominja:

»Občutki, načrti in nagnjenja so, čeprav po razumnem preudarku prav iz njih izvira vsa zaslužnost ali nezaslužnost človeških dejanj, s strani velikega Razsodnika duš postavljena onstran meja vsake človeške sodne oblasti ... To nujno pravilo pravičnosti, da so ljudje v tem življenju kazensko odgovorni le za svoja dejanja, ne pa za svoje načrte ali namere, je torej utemeljeno na tej dobrodejni in koristni nepravilnosti v človeških nazorih glede zaslug in krivde, ki se na prvi pogled zdi tako nesmiselna in neutemeljena.«<sup>18</sup>

Z istega stališča lahko Smith, ki, kot smo videli, trdi, da je situacijska primernost najbolj pomemben vidik moralnega dejanja, pokaže tudi na Humovo »filozofovo napako«, njegovo idejo moralne sodbe o človekovem značaju. Ta zanemarja okoliščine in položaj vsakega danega moralnega dejanja osebe s tem značajem in je zato le »spekulativna filozofska konstrukcija«.

Smith torej uspe na teoretskih temeljih Humove moralne teorije zgraditi prefinjeno dialektiko človekovega družbenega in moralnega življenja, ki uspešno uravnoteži normativno, idealno ter opisno in pojasnjevalno dimenzijo njegove teorije. Tako lahko pojasni povezave, odnose in nasprotja med idealno in običajno moralnostjo, pa tudi njen izvor in delovanje. Njegova celotna teoretska zgradba je utemeljena na osrednji ideji »*nepristanskega opazovalca*«, ki bi jo glede na njen idealni značaj sicer res lahko imeli za »fikcijo«, vendar pa predstavlja »fikcijo«, ki je nujna za utemeljitev vsakega filozofskega sistema in je obenem ena od najbolj produktivnih »fikcij« pri pojasnitvi človeškega

18. TMS, II, iii, 3, § 2.

moralnega življenja in eden od velikih dosežkov moralne teorije. Na podlagi tega pa je Smith lahko pojasnil svoje poglede na obstoječo pravno vedo in podal zakonodajne predloge v orisu »umetnosti zakonodajalca«.

Toda pot naše raziskave nas zdaj vodi k Benthamu in njegovi vlogi v razvoju in preoblikovanju moderne pravne teorije ter k njegovemu prispevku k teorijam »fikcij«.

## Bentham

Čeprav bi to Bentham verjetno zanikal, so Humova razmišljanja o pravičnosti in pravu oblikovala njegova, saj jim je tiho sledil pri zastavljanju problemov v pravni teoriji. Tako je, podobno kot Hume, tudi Bentham v svojih zgodnjih letih zagovarjal običajno pravo kot pravo, ki sloni na primerih in njegovo ustanovo *sodnih precedensov*, torej načelo, da pretekla sodna odločitev velja kot pravno pravilo. Vlogo precedensov kot pravnih pravil, torej *stare decisis*, je zagovarjal na osnovi prepričanja, da tako organizirana pravna praksa zagotavlja trdnost in varnost vladavine zakona.<sup>19</sup>

Toda pozneje v svoji karieri je Bentham ostro in odkrito napadel prav to prakso angleškega običajnega prava, *Common Law*. Cel pravni sistem je obtožil, da temelji na »fikcijah«, trdil je celo, da je »dvojno fiktiven« in zahteval njegovo nadomestitev z napisanim statutarim pravom. Predlagal je normativne standarde za pravo in zahteval, naj ga vodi načelo koristnosti. Vendar pa ostaja res, da motivi za ta napad na običajno pravo izvirajo iz Benthamovih specifično pravnih prizadevanj in idej o pravni reformi in kodifikaciji prava, kajti njegova splošna teorija »fikcij«, ki jo je prav tako razvil, bi mu, kot upravičeno pripominja Postema, dopuščala precej bolj naklonjeno mnenje o običajnem pravu.

Medtem ko je bil Humov evolucijski pogled na razvoj prava precej blizu tradiciji običajnega prava, pa je Bentham v racionalističnem stilu razumel zakon kot ukaz, prevzemajoč svoje stališče od Hobbesa. Povsem v nasprotju s Humom je popolnoma zavrnil nespremenljivost pravil pravičnosti. Po drugi strani pa ga poudarjanje normativnega značaja pravne teorije in njegovo razumevanje prava kot znanosti v določeni meri povezuje s Smithom.

Ena od poglobitvinih tarč Benthamovega napada na običajno pravo je bil njegov retrospektivni, retroaktivni značaj. Običajno pravo je zbirka zakonov,

19. Takšne poglede Bentham zagovarja v svojih zgodnjih rokopisih, ki so shranjeni v University College, London Library.

ki jih ustvarjajo sodniki, pravi Bentham, in »ob vsaki priložnosti je pravilo, ki mu sodnik podeli moč zakona, tisto, ki si ga ob sami tej priložnosti sam izmisli [*makes out of his own head*].«<sup>20</sup> Toda sodnikom uspe na ta način ustvarjati zakone le, če uspejo druge sodnike in ljudi prepričati, da tega *ne* počnejo. Tako ljudi zavezuje zakon, ki ga niso mogli poznati in kateremu niso mogli prilagoditi svojega obnašanja pred to sodniško odločitvijo. S tem ustvarjanjem zakonov *ex post facto* je spodkopana temeljna vrлина prava, torej varnost, ki naj jo zagotavlja. Celo samo spoštovanje zakonov postane s tem, meni Bentham, nemogoče. Njegov sklep se glasi, da to ni pravo, primerno za človeka, ki živi v dobro organizirani družbi, temveč pravo za zveri, »pasje pravo«, kot mu pravi.

»Ko vaš pes naredi kaj, česar bi ga radi odvadili, počakate, da to stori, potem pa ga zaradi tega pretepete. To je način, na katerega delate zakone za svojega psa; to pa je tudi način, na katerega sodniki delajo zakone za vas in zame. Človeku ne bodo povedali vnaprej, kaj je tisto, česar *ne sme storiti* ... mirujejo do trenutka, ko je že storil nekaj, za kar pravijo, da *ne bi bil smel storiti*, potem pa ga za to obesijo.«<sup>21</sup>

Ljudje bi že zaradi njihovega dostojanstva človeških bitij zaslužili, da jim vlada statutarno pravo, meni Bentham. Namesto racionalne poslušnosti zakonom, v skladu s katero bi lahko državljani svobodno kritizirali zakone v skladu z njihovo lastno močjo racionalne presoje, vkolikor bi jih obenem natančno ubogali, angleško pravo temelji na slepi poslušnosti in se vzdržuje s pomočjo strahu in nasilja, torej takšno pravo uvaja tiranijo in suženjstvo, namesto da bi zagotavljalo svobodo. Benthamova stališča postanejo razumljivejša, če vemo, da je v osemnajstem stoletju angleško kazensko pravo postalo izrazito restriktivno in okrutno, to pa je povzročilo širok val nasprotovanja in kritike.

Tudi ustanova pravnega precedensa ni ušla Benthamovemu ogorčenemu napadu. Trdil je, da vzpostavlja pravilo, da je vsaka odločitev sodnikov upravičena, da je zatorej:

»Vse, kar je, je pravično – (vse oz. karkoli je – kar pomeni, karkoli so ljudje v zadevni situaciji bili storili) – ko je to enkrat molče sprejeto kot postulat, – je pravičnost tega, da se stori isto ob katerikoli in vsaki naslednji priložnosti, za

20. Jeremy Bentham, *The Works of Jeremy Bentham. Published under the Superintendence of ... John Bowring*, 11 zv., Edinburgh 1838–43, V, str. 546.

21. *Works*, V, str. 235.

katero se meni, da ji je podobna, predstavljena kot njegova nujna posledica, na osnovi katere se tudi deluje. To se imenuje *upoštevanje precedensov* [*following precedents*].<sup>22</sup>

Bentham zopet ni bil osamljen v svojih mnenjih. Tako je njegov sodobnik, eden od najpomembnejših in najbolj popularnih piscev tega časa, Jonathan Swift, podobno zapisal:

»Med temi pravniki velja maksima, da je karkoli, kar je bilo že nekoč storjeno, mogoče zakonito ponovno storiti, zatorej posvečajo posebno pozornost beleženju vseh odločitev, ki so bile (predhodno) usmerjene proti splošni pravičnosti in obćemu razumu človeštva. Te potem pod imenom precedensov proglasijo za avtoritativne, da bi z njimi upravičili najbolj krivične nazore, in sodnikom nikoli ne spodleti sprejeti odločitev, ki so v skladu z njimi.«<sup>23</sup>

Bentham se je tako s svojimi mnenji pridružil angleškimi opozicijskim mislecem, med katerimi je bil Swift ena od vodilnih osebnosti. Toda resne pripombe je imel tudi glede nespremenljivosti pravnih pravil obićajnega prava in tako je jezno ugotavljal:

»Ena od naslednjih poglobitvini nepopolnosti [obićajnega prava je] ... *neprilagodljivost* njegovih pravil. Vsaka sprejeta odločitev je na hitro pobrana iz kakšnega majavega življenjskega pravila in predstavljena v splošnih pojmih brez izjem in brez kakršnegakoli ozira na čas in okoliščine. ... Celo kadar je usmerjena h koristnosti, kar se tu in tam morda celo zgodi, cilja ne doseže ali pa glede njega pretirava. Na nek način priča o tej resnici in jo razkriva čudoviti in dobro znani rek, *fiat justitia ruat caelum*.«<sup>24</sup>

Pravniki obićajnega prava bodo tako, po Benthamovem mnenju, sprejemali in izvajali svoje odločitve celo, če se bo kot njihova posledica, nebo zrušilo na nas. Obićajno pravo je torej nekoherentno, ne predstavlja nikakršne skupine zakonov in sploh ni *resnično*, temveč »dvojno fiktivno« in je zatorej *ne-pravo*.

Tako Bentham, ki se razume kot razsvetljskega kritika, išče nov model in utemeljitev za pravo in tako predloži načrt utilitarističnega pravnega

22. Jeremy Bentham, *A Comment on the Commentaries*, v: *A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*, ur. J. H. Burns in H. L. A. Hart, London 1977, str. 322.

23. Jonathan Swift, *Gulliver's Travels*, knj. 4, pogl. 5.

24. Jeremy Bentham, *Of Laws in General*, ur. H. L. A. Hart, London 1970, XV. 12 op. 1.

pozitivizma. Njegova splošna teorija prava se deli na *teorijo zakonov*, ki jo sestavljajo formalni kriteriji splošnih pravnih predpisov in utilitaristična teorija zakonodaje, ki se ukvarja z vsebino zakonov; in pa na *teorijo pravnega razsojanja*, ki jo sestavljajo ustavna teorija in teorija sodne procedure in pa oris in napatila za praktično razsojanje.

Bentham zavrača liberalno ustavno teorijo z njenimi idejami delitve oblasti in neodvisnosti sodstva, kot jo je razvil Montesquieu. Meni, da bi tak sistem ohromil uradnike in jim odvzel vso moč delovanja, prav tako pa bi vodil k neodgovornosti sodnikov. Zato zahteva močno osrednjo oblast, podvrženo možnosti javne kritike, in pa sodstvo, ki je odgovorno ljudstvu in deluje na očeh javnosti. Njegov pogled na demokracijo poudarja vlogo »razsodišča javnega mnenja« [public opinion tribunal] in volitev, vendar pa ne vidi potrebe po razširjeni udeležbi ljudi v izvajanju vladavine, saj je njegovo razumevanje predstavništva precej podobno Burkovemu. Javno mnenje mora imeti *razsodniško* vlogo in razsojati o delu javnih uradnikov in, če je to potrebno, zahtevati njihov odpoklic, njegov glavni izraz pa mora biti tisk.

Benthamov projekt pravne reforme je del takratnih širših evropskih prizadevanj za kodifikacijo prava, čeprav Bentham, v nasprotju z drugimi predstavniki tega gibanja, zavrača naravnopravne teorije. Ko zagovarja svojo idejo »umetnosti zakonodajalstva«, pravi:

»S pomočjo dobre metode prehitavamo dogodke, namesto da bi jim sledili; obvladujemo jih, namesto da bi bili njihova igrača. Ozkogleda in plašna zakonodajalca, da se določena zla pojavijo, preden pripravi zdravilo; razsvetljena zakonodajalca pa jih predvidi in prepreči s splošnimi varnostnimi ukrepi.«<sup>25</sup>

Dogodkov seveda ni mogoče predvideti v posameznih primerih, lahko pa jih predvidimo kot vrsto. Dober načrt za organizacijo prava ne bo puščal nobenega neraziskanega področja [*terrae incognitae*] na področju prava. Da pa bi to dosegli, mora postati načelo koristnosti naše osrednje vodilo, koristnost pa mora namesto oziranja na pravila postati *načelo odločanja* sodnikov v sodni praksi.

Vendar pa takšne utilitaristične zahteve niso združljive z Benthamovimi pogledi na pravni pozitivizem. Da bi pomiril ti dve nasprotni zahtevi, Bentham razlikuje med teorijo zakonov in teorijo razsojanja, vendar pa se s tem ne izogne njenemu konfliktu. Njegova teorija razsojanja spodkopava njegovo splošno teorijo prava.

---

25. Jeremy Bentham, *General view of a Complete Code of Laws*, v: *Works*, iii, str. 205.

○ Sistem zakonov namreč uživa javno zaupanje le dotlej, dokler so njegovi zakoni trdni in trajni. Če pa sodniki, ki jim je dovoljena precej poljubna razlaga zakonov, te spreminjajo po mili volji, in tudi javnost opazi to nedoslednost, Benthamova strategija spodleti. Če se je hotel izogniti »paradoksu nespremenljivosti« pravnih pravil, pa zdaj naleti na »paradoks (njihove) spremljivosti«. Po njegovem mnenju namreč uradniki *niso obvezani*, da bi se morali strogo držati predpisov pravnega sistema, vendar pa je to v nasprotju z zahtevami njegove splošne teorije prava in spodkopava legitimnost pravnega sistema. S tem pa je izgubljena tudi koherenca njegove pravne teorije.

Benthamov projekt ni sposoben doseči ciljev, ki si jih je postavil, in je zato v temelju zgrešen. Prav tako je *privatiziral* pravico in razsojanje s svojimi predlogi, naj sodniki v posameznih primerih zgolj posredujejo med dvema zasebnima stranema, in tako izgubil izpred oči javni interes, ki bi moral biti prva skrb prava.

Vse to seveda ne more presenečati glede na njegove splošne poglede na posameznika in njegov odnos do družbe. Hotel je ohraniti suverenost posameznikovega racionalnega presojanja in njegovo vlogo v družbenem življenju, vendar pa je obenem zanikal ali spregledal možnost sporov med sodbami različnih posameznikov in spopadov interesov posameznikov.

Zato je njegov sodobnik Adam Ferguson upravičeno kritiziral takšne poglede, ki spregledujejo pomen »javnega duha« ljudi.<sup>26</sup> Celo Benthamovo »razsodišče javnega mnenja« ne premore učinkovitih sredstev za postavljanje zahtev, ki bi jih vlada morala upoštevati. Prav tako pa v istem stilu Bentham nevprašljivo predpostavi, da mora pravni sistem temeljiti na soglasju ljudstva, kar se, kot smo že videli, v praksi prav lahko izjalovi.

Bentham ne vidi, da je ena od najpomembnejših vlog prava v tem, da ponuja *matrico* in *forum* za neprestano razpravo in oblikovanje soglasja. Ker ni verjetno, da bo dejanska pravičnost kdaj sovpadla z *idealno* pravičnostjo, mora ostajati odprta za izzive in reformulacijo.

Kljub vsemu pa je imel Sir Henry Maine prav, ko je Benthamu in Hobbesu pripisal temeljni dosežek ločitve prava od tradicionalne zgodovine, ločitve, ki je značilna za nastajajoče moderne družbe, v katerih tradicionalno zgodovino nadomestita pojma suverenosti in (statutarnega) prava.<sup>27</sup>

26. Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, ur. D. Forbes, Edinburgh 1966, str. 165–6, 263–4.

27. Sir Henry Maine, *Lectures on the Early History of Institutions*, London 1875, str. 396–7.

V nasprotju z njim pa analitični pravni teoretiki in zagovorniki pravnega pozitivizma, katerega razvoj je spodbudil sam Bentham, niso upravičeno opozarjali na nezdržljivost normativnih temeljev Benthamove pravne teorije in njegovega pravnega pozitivizma. Kot namreč poudarja Postema, ne obstaja nikakršno nujno notranje neskladje v uporabljanju normativnih kriterijev pri analizi prava, prav to pa Bentham počne. Analitična pravna veda je namreč v svojem razumevanju jezika zgrešeno predpostavljala, da je pravne koncepte mogoče očistiti njihovega vsakdanjega pomena in tako spregledala odvisnost njihovega pomena od našega »pravnega čuta«.

Bentham je razvil tudi splošno teorijo »fikcij«,<sup>28</sup> s pomočjo katere je najprej zavrnil in se hotel popolnoma znebiti vseh »fikcij« in »fiktivnih« pojmov, tako da bi ohranil le dejanske pojme z obstoječimi referenti, torej stvarmi, na katere pojmi merijo, vendar pa je kasneje spoznal, da »fikcije« igrajo nujno vlogo tako v vsaki teoriji kot tudi v vsakdanjem mišljenju.

Bentham je, kot smo videli, napadel celotno obstoječo pravno teorijo in prakso kot »fiktivni« in zasnoval predloge za njuno celovito reformo. Vendar pa njegovi temeljni »fikciji« ostajata ideja ene in nevprašljive družbene koristnosti in ideja, da je zasebno koristnost mogoče obravnavati ločeno od njenega družbenega konteksta.

Benthamova pravna teorija je bila izjemno vplivna, saj je utemeljila in spodbudila razvoj pravnega pozitivizma. A morda je bila v nekem pogledu celo preveč uspešna, tako da se je moral pozneje Hayek v svoji politični in moralni teoriji vrniti k Humovemu stališču.

## Sklep

Tako smo prišli do konca naše raziskave o razvoju teorij »fikcije« od Huma do Benthama in konceptualizacij vloge »fikcij« v pravni teoriji. Glede na to, da je pravna teorija temeljna oporna točka vsakdanje interpretacije družbene realnosti, in da je realnost sama diskurzivno strukturirana, da je torej njeno dojetje odvisno od naših vsakdanjih pravnih, političnih in družbenih konceptov, se lahko tu spomnimo slavnega Lacanovega rekla, da *ima resnica (sama) strukturo fikcije*. Videli smo, kako sta Hume in Smith hotela razkriti

---

28. Glej C. K. Ogden, *Bentham's Theory of Fictions*, Kegan Paul, London 1932.

»resnično« delovanje družbe z njunima teorijama »nenameranih posledic« človekovih dejanj in kako si je Bentham prizadeval dati pravnim konceptom njihovo »pravo« obliko, torej obliko, ki bi jo morali imeti. Vendar pa resnica, kot vsi dobro vemo, nikoli ni popolna.

Seveda je vsaka od njihovih teorij »fikcij« doživela določen uspeh. Nekatere od »fikcij«, ki so jih kritizirali, so bile uspešno nadomeščene, druge, ki so jih napačno interpretirali kot take, pa so se uspešno obdržale. Vsi trije obravnavani avtorji so kritizirali moderne (abstraktne) ideje naravnega prava, zato se lahko veliko naučimo od njih, če, kot bi predlagal Hayek, do neke mere otopimo njihovo racionalistično ostrino.

Temeljni elementi njihovih doktrin so danes še vedno prisotni, zato nam ta raziskava lahko pomaga razumeti sodobne politične, družbene in moralne teorije, lahko pa tudi prispeva k odprti debati o postmodernizmu. Ta raziskava nas lahko pouči, da niso naše temeljne ideje in koncepti, s pomočjo katerih se orientiramo v družbenem, moralnem in političnem življenju, nič drugega kot »fikcije«, vendar pa so obenem nujne fikcije, brez katerih bi izgubili kakršenkoli mogoč kompas. Toda te ideje niso časovno nespremenljive in še manj trdne in popolnoma zanesljive, temveč so podvržene kritičnemu preiskovanju in odprte za njihovo nujno prilagoditev. Ali je cinizem tega postmodernega obdobja neupravičeno in brezsravno napravil vrlino iz oportunističnega prilagajanja tem spremenjenim in spremenljivim okoliščinam, ali pa morda te nove okoliščine prinašajo s sabo možnosti človeške emancipacije in izboljšanja in so torej dobrohotne in koristne, pa ostaja odprto vprašanje.



Albert O. Hirschman<sup>1</sup>

## STRASTI IN INTERESI (drugič)

### 2. Adam Smith in konec neke vizije

Najpomembnejši vpliv dela *Bogastvo narodov* je bil v tem, da je vzpostavilo mogočen *ekonomski* zagovor neoviranega prizadevanja za posameznikov lastni interes, medtem ko je bil v zgodnejši literaturi, ki smo jo tu raziskali, poudarek na *političnih* učinkih tega prizadevanja. Toda noben pozoren bralec *Bogastva* ne bo presenečen nad tem, da je v tem mnogoplastnem delu mogoče najti tudi argumente te druge vrste. Dejansko Adam Smith na nekem mestu predstavi idejo, da gre povečevanje bogastva z roko v roki z omejitvijo oblasti, in to stori obširneje in z večjim užitkom kot katerikoli drugi avtor vse do njegovega časa. To mesto je njegov dobro znani prikaz razpada fevdalizma v 4. poglavju knjige III, naslovljenem z »Kako je trgovina mest pripomogla k napredovanju podeželja«. Tu si Smith zada nalogo, da pove zgodbo o tem, kako so

»trgovina in manufakture postopoma uvedle red in dobro vladavino ter z njima svobodo in varnost posameznikov, med prebivalce podeželja, ki so prej živeli skoraj v nenehnem stanju vojne s svojimi sosedi in hlapčevske odvisnosti od svojih nadrejenih.«<sup>2</sup>

Zgodbo je mogoče povzeti kratko in jedrnato, in da ohranim ustreznega duha, bom, kolikor je le mogoče, uporabljal bleščeče jedke besede samega

1. Tokrat objavljamo prevod drugega odlomka iz knjige Alberta O. Hirschmana, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1977. Gre za prevod poglavja o Adamu Smithu, s katerim avtor zaključuje drugi, osrednji del knjige. Naslednjič pa sledi objava sklepnega tretjega dela knjige, v katerem avtor govori o izteku obravnavane politične vizije in poda nekaj metodoloških pripomb in vzporednic. [Op. ur.]
2. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, ur. E. Cannan, Modern Library, New York 1937, str. 385.

Adama Smitha.<sup>3</sup> Pred vzponom trgovine in industrije so veliki zemljeposestniški lordi presežek s svojih posestev delili z velikim številom služabnikov, ki so bili popolnoma odvisni od njih in so predstavljali zasebno armado, prav tako pa tudi s svojimi najemniki, ki so plačevali nizke rente, a niso imeli zagotovljene najemniške posestne pravice. Posledica takšnega stanja stvari pa je bil položaj, v katerem »je bil kralj ... nesposoben omejevati nasilje velikih lordov. ... Ti so [se] vojskovali po lastnem preudarku, skoraj neprestano drug z drugim, in zelo pogosto proti kralju; in širna dežela ... [je bila] prizorišče nasilja, ropanja in nereda.«<sup>4</sup>

Toda potem so se stvari spremenile zaradi »tihega in neopaznega delovanja zunanje trgovine in manufaktur.« Lordi so zdaj imeli nekaj, za kar so lahko porabili svoj presežek, ki so ga prej delili s služabniki in najemniki: »par diamantnih zaponk, ali ... kaj podobno nesmiselnega in neuporabnega«, »kičasti okraski in ničvredni predmeti, primernejši da bi služili kot igrače otrokom, kot bili predmet resnega prizadevanja moža«, so prezirljive besede, s katerimi Adam Smith namiguje na blago, ki ga ponujajo meščani. To blago je bilo tako privlačno za lorde, da so se odločili shajati brez služabnikov in vzpostaviti dolgoročnejshe in bolj poslovne odnose s svojimi najemniki. Končno so, »za zadovoljitev najbolj otročje, najbolj ničvredne in najbednejše od vseh nečimrnosti, postopoma zabarantali vso svojo moč in oblast«<sup>5</sup> in »postali prav tako nepomembni kot katerikoli premožen meščan ali mestni trgovec.«<sup>6</sup> Najpomembnejši politični rezultat pa je bil ta, da

»... veliki posestniki niso bili več sposobni motiti doslednega uveljavljanja pravice ali kaliti miru v deželi.«<sup>7</sup>

Zopet torej vzpon trgovine in industrije prispeva k bolj urejeni vladavini, toda način njegovega delovanja [*modus operandi*] je precej drugačen od tistega, ki sta ga nakazala Montesquieu in Steuart. Predvsem je njuna pozornost veljala vrhovni oblasti kralja ter njenim uporabam in zlorabam, medtem ko se Smith

3. Ostaja skrivnost, kako je Schumpeter lahko označil »modrost« knjige III kot »suho in nenavdihnjeno«. Gl. njegovo *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, New York 1954, str. 187. Prim. tudi srh. prevod, Schumpeter, *Zgodovina ekonomske analize*, Informator (interna izdaja), Zagreb 1970.

4. *The Wealth of Nations*, str. 388.

5. *Ibid.*, str. 389.

6. *Ibid.*, str. 391.

7. *Ibid.*, str. 390.

obrača k domišljavi oblasti fevdalnih lordov. Poleg tega pa je Smith videl zaton njihove oblasti ne kot posledico dejstva, da bi lordi spoznali, da je v njihovem interesu, da je ne uporabljajo več tako lahkomišelnost kot dotlej, temveč kot posledico njihove *nehotene* opustitve lastne oblasti, ko so se poskušali okoristiti z novimi priložnostmi za lastno potrošnjo in izboljšanje materialnega položaja, ki jih je ponujal »napredek obrti [arts]«. Pravzaprav bi to epizodo lahko bolje označili kot zmago strasti (pohlepa in razkošja) nad dolgoročnimi interesi lordov, kot pa kot obrzdanje strasti z interesi.

Oblika argumenta, ki jo je Adam Smith izbral, pa oteži njegovo razširitev z lordov na suverena. V Humovi *Zgodovini Anglije [History of England]*, ki jo Smith citira na začetku svoje lastne zgodbe, je bil vzpon »srednjega sloja ljudi« opisan s precej podobnimi, čeprav opazno manj barvitimi, pojmi; in Hume je posebej poudaril, da je izguba oblasti lordov prinesla korist ne le novo vzpenjajočim se trgovcem in manufakturistom, temveč prav tako tudi suverenu, in tudi Adam Smith sam je uporabil podoben argument v *Predavanjih*.<sup>8</sup> Glede samovoljnih odločitev in škodljive politike *osrednje* vlade Smith ne goji mnogo upanja, da bi lahko zgolj ekonomski razvoj privedel do izboljšav. Na nekem mestu, ko govori o »muhastih prizadevanjih kraljev in ministrov«, pravi kar se da jasno:

»Nasilje in nepravilnost tistih, ki vladajo človeštvu, je starodavno zlo, za katerega, se bojim, lahko narava človeških zadev komajda ponudi kakšno zdravilo.«<sup>9</sup>

Prav tako v polemiki s Quesnayem vztraja na tem, da je pomemben ekonomski napredek mogoč ne glede na izboljšave v političnem okolju:

»... v političnem telesu predstavlja naravni napor, ki ga vsakdo neprestano vlaga v izboljšanje lastnega položaja, tisto načelo ohranitve, ki je sposobno v mnogih pogledih preprečiti in popraviti slabe učinke politične ekonomije, ki so v določeni meri tako pristranski kot zatiralški ... Modrost narave na srečo daje na razpolago zadostna sredstva za ozdravitev mnogih od slabih učinkov človeške neumnosti in nepravilnosti ...«<sup>10</sup>

8. David Hume, *The History of England*, Oxford 1826, zv. V, str. 430 (Appendix III, »Manners«), in Adam Smith, *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms*, ur. E. Cannan, Clarendon Press, Oxford 1896, str. 42–43.

9. *Wealth of Nations*, str. 460.

10. *Ibid.*, str. 638.

Zelo podobne besede uporablja v poglavju »Digresija o trgovini s koruzo«  
[»Digresion on the Corn Trade«]:

»Naravni napor vsakega posameznika, da izboljša svoj lastni položaj, je, kadar mu je dopuščeno, da se uveljavlja svobodno in varno, tako mogočno načelo, da je samo in brez vsake pomoči, ne le sposobno voditi družbo k bogastvu in obilju, ampak tudi premagovati stotine nepotrebnih preprek, s katerimi neumnost človeških zakonov prepogosto zavira njegovo delovanje.«<sup>11</sup>

Smith tu trdi, da lahko ekonomija deluje sama: znotraj širokih meja strpnosti politični napredek ni potreben kot predpogoj ekonomskega napredovanja, niti ni verjetno, da bi bil, vsaj na nivoju najvišjih vladnih ministrskih svetov, njegova posledica.<sup>12</sup> To stališče, precej različno od *laissez-faire* ali doktrine minimalne države, ki pa je še vedno zelo razširjeno med današnjimi ekonomisti, razume politiko kot domeno »človeške neumnosti«, medtem ko je ekonomski napredek, tako kot Kandidov vrt, mogoče uspešno negovati pod pogojem, da ta neumnost ne preseže določenih precej širokih in raztegljivih meja. Kot kaže, Smith ne zagovarja toliko minimalne vloge države, kot državo, katere sposobnost za neumnosti bi imela neko zgornjo mejo.

Adam Smith ni delil Montesquieu–Steuartovega gledišča tudi zaradi vrste drugih, celo bolj pomembnih razlogov. Zaradi enega od njih je namreč, glede na to, da je izrazito nasprotoval določenim oblikam vladne »neumnosti«, ki so po njegovem mnenju zavirale ekonomski napredek (kot npr. določene oblike merkantilistične politike), skupaj s fiziokrati vztrajal pri opisovanju take politike kot krute realnosti, ki jo je treba spremeniti, ne pa iskati razlogov za upanje, da se bo razkrojila sama od sebe.

---

11. *Ibid.*, str. 508.

12. Na tej točki, prav tako kot tudi drugod na naslednjih nekaj straneh, se moja interpretacija močno razlikuje od tiste, ki jo je predstavil Joseph Cropsey v svojem razmišljanje spodbujajočem eseju *Polity and Economy: An Interpretation of the Principles of Adam Smith*, Nijhoff, Haag 1957. Sam bom enostavno predstavil in dokumentiral svoje stališče in ga ne bom obširneje primerjal s Cropseyevim, ki je, »najsprejeto rečeno« v tem, da je »Smithovo stališče mogoče interpretirati tako, da meni, da trgovina proizvaja svobodo in civilizacijo, obenem pa so svobodne institucije nepogrešljive za ohranitev trgovine.« (str. 95) Nedavna kritična ocena Cropseyeve interpretacije se nahaja v Duncan Forbes, »Sceptical Whiggism, Commerce and Liberty«, v: A. S. Skinner in T. Wilson, ur., *Essays on Adam Smith*, Oxford University Press, New York 1976, str. 194–201.

Drugič, Smith še zdaleč ni bil tako kot Montesquieu in Stuart naklonjen slavljenju novega obdobja trgovine kot tistega, ki naj bi človeštvo odrešilo starodavnega zla, kot npr. zlorab oblasti, vojn in podobnega. Stil pravkar podanega zgodovinskega prikaza pravzaprav dobro ilustrira njegov dobro znani dvoumen odnos do materialnega napredka. Medtem ko je očitno pozdravljal izid procesa, ki ga je opisal – to sta bila konec koncev »red in dobra vladavina, in z njima, svoboda in varnost posameznikov« – je obenem izjemno ostro sodil o nizu dogodkov in motivov, ki so pripeljali do tega ugodnega rezultata. Pojasnilo za to njegovo dvoumno stališče je med drugim mogoče iskati v zadovoljstvu, s katerim je razkrival in poudarjal nenameravane posledice človeškega delovanja, in je prisotno tako tu kot v njegovih drugih delih. Človek se ne more izogniti občutku, da v tem konkretnem primeru Smith preveč očitno razkrije svojo tezo o »Nevidni roki«:<sup>13</sup> kajti porogljiv, celo neusmiljen ton njegovega prikaza »neumnosti« lordov, nujno poraja v bralčevih mislih vprašanje, kako so lahko bili lordi tako zelo slepi za svoje razredne interese.<sup>14</sup>

Smithov dvoumen odnos do porajajočega se kapitalizma pa ni bil omejen na ta primer. Njegov najbolj slaven izraz je najbrž njegova obravnava delitve dela, ki jo slavi v Knjigi I, a jo nato obsoja v Knjigi V. O tem nasprotju je bilo mnogo napisanega.<sup>15</sup> Za nas je posebej vredno pozornosti, da Smith šteje izgubo vojaškega duha in vrlin za eno od *nesrečnih* posledic tako delitve dela kot trgovine na splošno. Glede prvega pravi v *Bogastvu narodov* o »človeku, katerega celotno življenje je zvedeno na izvajanje nekaj preprostih operacij«:

- 
13. Besedna igra, v izvorniku se del stavka glasi: »... Smith overplayed his Invisible Hand«. Fraza *to overplay one's own hand*, dobesedno »preigrati samega sebe«, sicer pomeni »neprevidno izdati svojo taktiko«, avtor pa v tem primeru meri na znano Smithovo tezo o »Nevidni roki«, ki uravnava ekonomsko delovanje trga in družbeno življenje ekonomske družbe. To tezo po avtorjevem mnenju Smith preveč očitno ponuja kot edino možno razlago brez nje sicer težko razumljivega zgodovinskega prikaza. [Op. prev.]
14. Tako Hume, v *History of England* (1762), kot John Millar, v *The Origins of the Distinction of Ranks* (1771), sta prav tako izgubi oblasti lordov sledila do ekonomskih vzrokov, toda več pozornosti kot Adam Smith sta namenila novemu položaju »srednjega sloja ljudi«, ki občujejo z velikim številom strank in niso odvisni od naklonjenosti ene same osebe. Glede eseja Johna Millarja gl. William C. Lehmann, *John Millar of Glasgow*, Cambridge University Press, Cambridge 1960, str. 290–291; glede Huma, gl. op. 8.
15. Nekaj novejših komentarjev se nahaja v: Nathan Rosenberg, »Adam Smith on the Division of Labor: Two Views or One?«, *Economica* 32, Maj 1965, str. 127–139, in v: Robert L. Heilbroner, »The Paradox of Progress: Decline and Decay in *The Wealth of Nations*«, *Journal of the History of Ideas* 34, april–junij 1973, str. 242–262.

»O velikih in širših interesih svoje dežele je povsem nesposoben soditi; in razen če ne vložimo ogromnih naporov v njegovo preusmeritev, jo je prav tako nesposoben braniti v vojni. Enoličnost njegovega nespremenljivega življenja naravno slabi pogum njegovega duha in povzroča, da gleda z odporom na nevsakdanje, negotovo in nevarno življenje vojaka.«<sup>16</sup>

V *Predavanjih* je uporabil isti argument glede trgovine, dosledno povzemajoč klasično »republikansko« stališče, da trgovina vodi k pomehkuženemu razkošju in pokvarjenosti.

»Naslednji slab učinek trgovine je ta, da slabi pogum človeštva in vodi k izumrtju vojaškega duha ... Človek ima ... čas le za študij enega poklicnega področja, zato bi bilo nadvse neprimerno obvezovati vsakogar, da bi se učil vojaške umetnosti in se redno vadil v njenih veščinah. Obramba dežele je zatoj zaupana določeni skupini ljudi, ki nimajo početi ničesar drugega, medtem ko med večino ljudi vojaški pogum pojema. Ker so njihove misli neprestano zaposlene z umetnostmi razkošja, postajajo pomehkuženi in strahopetni.«<sup>17</sup>

V povzetku tega poglavja pa ponovi:

»To so pomanjkljivosti trgovskega duha. Človeški um se zoži in postane nesposoben za vzvišene naloge. Izobrazba se prezira ali je vsaj zanemarjena, junaški duh pa je skoraj povsem izumrl. Odpravljanje teh slabosti bi bila naloga, vredna vse pozornosti.«<sup>18</sup>

Ti odlomki ponujajo precej očitno razlago, zakaj se je Smith odpovedal pripisovanju prevelike pomembnosti učinkom vzpona trgovine in industrije na politiko in človekovo osebnost: medtem ko je opazil nekatere prednosti tega vzpona, kot sta spodbujanje poštenosti in doslednosti,<sup>19</sup> pa je imel za škodljive nekatere od najznačilnejših posledic trgovine, ki so jih slavili avtorji kot Montesquieu, ki je bil bolj dojemljiv za razdejanja, ki jih »vojaški duh« povzroča v modernem času. Uglajenost [*douceur*], ki so jo slavili Montesquieu in drugi, je pomenila pokvarjenost in moralno propadanje ne le Rousseauju,

16. *Wealth of Nations*, str. 735.

17. *Lectures*, str. 257.

18. *Ibid.*, str. 259.

19. *Ibid.*, str. 253–255.

temveč v določeni meri tudi Smithu. Najbolj izčrpen izraz tega gledišča je mogoče najti v delu njegovega škotskega kolega Adama Fergusona, ki je ohranil vezi s preprosto, »robato« škotsko družbo in katerega *Essay on the History of Civil Society* (1767) je prepoln zadržkov glede »uglajene« [polished] družbe napredujoče trgovine, ki jo je predstavljala Anglija.<sup>20</sup>

Toda najpomembnejši vpliv Adama Smitha na ideje, o katerih razpravljamo, vendarle leži drugje. Ne le da ni delil Montesquieu–Steuartovega mnenja o sposobnostih pojavljajočega se kapitalizma za izboljšanje politične ureditve s pomočjo nadzora nad divjimi strastmi, kot smo pravkar na več primerih pokazali; dokončno ga je spodkopal in mu v nekem smislu zadal milostni udarec [*coup de grâce*]. Svoje najpomembnejše in najbolj vplivno delo je Smith zgradil na podmeni, da ljudi popolnoma obvladuje »želja po izboljšanju [lastnega] položaja«, in jo natančneje opredelil s trditvijo, da »je povečevanje bogastva sredstvo, h kateremu teži večina ljudi in si ga želi za izboljšanje svojega položaja.«<sup>21</sup> Videti je, da to stališče ne pušča prostora za bolj prefinjen koncept človeške narave, v skladu s katerim bi ljudi vodile različne strasti ali pa bi bili prav tako pogosto razpeti med njimi, in kjer bi bila »lakomnost« le ena izmed njih. Smith se je seveda povsem zavedal teh drugih strasti in jim je zares posvetil pomembno razpravo. Toda ravno v *The Theory of Moral Sentiments* utre pot za utopitev vseh drugih strasti v nagonu po »povečevanju premoženja«. Dovolj zanimivo je, da to stori pod pretvezo, da počne nasprotno; kajti na tem mestu skrene z osnovne poti, da bi preučil neekonomске in neporabniške motive, ki ležijo za bojem za ekonomsko napredovanje. Ker so, kot pogosto ponavlja, človekove telesne potrebe strogo omejene,

»... izhaja razlog, da si prizadevamo za bogastvo in se izogibamo revščini, predvsem iz upoštevanja naziranj [*sentiments*] človeštva. Kajti čemu služita vse garanje in prizadevnost tega sveta? Kaj je cilj pohlepa in častihlepja, prizadevanja za bogastvom, oblastjo in vzvišenim položajem? ... Od kje ... izhaja tekmovalnost, ki prežema vse najrazličnejše sloje ljudi in katere so prednosti, h katerim težimo s pomočjo tega velikega smotra človeškega življenja, ki ga imenujemo *izboljšanje našega položaja*? Da bi nas opazili, nam naklonili pozornost, nas pospremili z naklonjenostjo, odobravanjem in

20. Za celovito zgodovino in analizo tega republikanskega toka politične misli od Machiavellija do osemnajstega stoletja v Angliji in Ameriki, glej Pocock, *Machiavellian Moment*, Princeton University Press, Princeton 1975.

21. *Wealth of Nations*, str. 324.

spoštovanjem, to so vse prednosti, ki jih lahko pričakujemo od tega. Nečimrnost, ne pa lagodje ali ugodje, je tisto, kar nas zanima.«<sup>22</sup>

Precej podobno kot pri Hobbesu in drugih avtorjih sedemnajstega stoletja, je tudi tu stremljenje po časti, dostojanstvu, spoštovanju in pripoznavanju razumljeno kot najbolj temeljna človekova skrb. Toda Hobbes je, kot bomo kmalu videli, takšna stremljenja ohranil ločena od »skrbi za nujne stvari«. Še natančneje, Rousseau je bil tisti, ki je postavil temeljno in slavno delitev na *sebičnost* [*amour de soi*], ki meri na zadovoljitev naših »resničnih potreb« s pridobivanjem končne količine dobrin, in pravo *ljubezen do samega sebe* [*amour propre*], ki je vezana na odobravanje in občudovanje s strani naših soljudi in ki po definiciji nima meje.<sup>23</sup> Tako pravi: »lahko je opaziti, da so vsa naša prizadevanja usmerjena zgolj proti dvema objektoma, namreč dobrinam za lastno življenje in spoštovanju s strani drugih.«<sup>24</sup>

Ta ureditev vseh človeških »prizadevanj«, torej nagonov in strasti, v ravno dve kategoriji, že predstavlja zelo veliko poenostavitev. V odlomku iz *The Theory of Moral Sentiments*, ki smo ga citirali zgoraj, pa Adam Smith napravi zadnji redukcioniistični korak zvajanja dveh na eno: nagon po ekonomskem napredovanju zdaj ni več avtonomen, temveč postane zgolj sredstvo želje po upoštevanju. Z isto gesto pa so neekonomski nagoni, kolikor so že mogočni, interpretirani kot spodbujevalci ekonomskih in niso usmerjeni v nič drugega kot v to, da jih krepijo ter so tako oropani svojega nekdanjega neodvisnega obstoja.

Iz tega pa sledita dve posledici. Prvič, tu je mogoče iskati rešitev slovitega problema Adama Smitha – torej spora o vprašanju združljivosti dela *The Theory of Moral Sentiments* z *Bogastvom narodov*. V prvem delu se je, kot se zdi, Smith ukvarjal s širokim spektrom človeških čustev in strasti, vendar pa se je tudi prepričal da so, vsaj kolikor zadeva »veliko večino človeštva« [*great mob of mankind*], temeljni človeški nagoni usmerjeni v motiviranje ljudi k izboljšanju

---

22. *The Theory of Moral Sentiments*, 9. izd., London 1801, zv. I, str. 98–99 (poudarek A. O. Hirschman). Ta in številni podobni in komplementarni odlomki so citirani v zanimivem članku Nathana Rosenberga, »Adam Smith, Consumer Tastes, and Economic Growth«, *Journal of Political Economy* 7, maj–junij 1968, str. 361–374. Kot je izpostavil Lovejoy, je ta miselni tok pozornost zbujujoča anticipacija ideje o »prekomerni potrošnji«, ki je ena od glavnih opor Veblenove *Theory of the Leisure Class*. Gl. Arthur O. Lovejoy, *Reflections on Human Nature*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1961, str. 208–215.

23. Gl. *Emile*, Del IV, in *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, opomba o.

24. Citirano v Lovejoy, *Reflections*, str. 146.



njihovega materialnega blagostanja. In, kar je dovolj logično, v delu *Bogastvo narodov* je potem nadaljeval s podrobnim raziskovanjem pogojev, pod katerimi je ta cilj, h kateremu človeško delovanje teži in se v njem tako skladno izteka, mogoče doseči. Njegovo poudarjanje neekonomskih izvorov ekonomskih dejanj pa Smithu omogoči, da se osredotoči na ekonomsko obnašanje na način, ki je popolnoma združljiv z njegovim zgodnejšim zanimanjem za druge pomembne razsežnosti človeške osebnosti.

Drugi sklep je pomembnejši s stališča zgodbe, ki jo tu pripovedujemo. Z zagovarjanjem trditve, da je mogoče tako častihlepje, kot slo po oblasti in željo po spoštovanju vse zadovoljiti z ekonomskim izboljšanjem, Smith razvrednoti idejo, da bi bilo strasti mogoče zoperstaviti drugim strastem, ali pa interese strastem. Cel ta tok misli postane nenadoma nerazumljiv, če ne celo nesmiseln in opravlja imamo s povratkom na stališče, značilno za čas pred Baconom, ko so pogloblitve strasti razumeli kot trden sklop, znotraj katerega spodbujajo druga drugo.<sup>25</sup> Zatorej ni čudno, da Smith dejansko [*virtually*] enači strasti z interesi v ključnem odlomku *Bogastva narodov*, kjer je opisan način delovanja [*modus operandi*] tržne družbe:

»Tako je, da zasebni *interesi in strasti* posameznike naravno spodbujajo, da usmerjajo svoja sredstva v zaposlitve, ki so v običajnih primerih najbolj koristne za družbo. Toda če bi se jih zaradi tega naravnega nagnjenja preveč odločilo za te zaposlitve, bi jih padec dobička v njih in njegov porast v vseh drugih dejavnostih nemudoma spodbudil k spremembi te neenakomerne porazdelitve. Brez kakršnegakoli posega zakona torej *zasebni interesi in strasti* naravno vodijo ljudi k delitvi in porazdelitvi sredstev vsake družbe med vse različne zaposlitve, ki se izvajajo v njej, kot je le mogoče v skladu z razmerjem, ki se najbolj sklada z interesi celotne družbe.«<sup>26</sup>

Ta dva pojma, »interesi« in »strasti«, ki sta v stoletju in pol, ki je preteklo, odkar je Vojvoda Rohanski napisal *On the Interest of Princes and States of Christendom*, tako pogosto nastopala kot nasprotna, se tu dvakrat zapored pojavita kot sinonima. Čeprav bi bilo verjetno pretirano v tem videti kaj zavestnega ali namernega, pa je bil učinek te izbire jezika vendarle razveljavitev osrednjega razloga za zaupanje v lastni interes [*self-interest*], ki je temeljilo na zoperstavitvi interesov in strasti in na sposobnosti prvih, da ukrotijo druge. Pravkar citirani

25. O tem avtor govori v prvem delu svoje knjige, ki ni bil uvrščen v naš izbor za prevod, na str. 20 in naslednjih. [Op. prev.]

26. *Wealth of Nations*, str. 594–595 (poudarek A. O. Hirschman).

odstavek je ustoličil Smithovo lastno temeljno idejo, namreč idejo, da materialno blagostanje »celotne družbe« napreduje, kadar je vsakomur dovoljeno, da sledi svojim lastnim zasebnim interesom; obenem pa je njegova uporaba jezika mimogrede porazila idejno tekmico.

Eden od razlogov, zaradi katerih tu strasti nastopijo kot odvečen sinonim interesov, je ta, da Adama Smitha precej bolj kot zgodnejše avtorje zanima, »velika množica človeštva [*great mob of mankind*]«, torej povprečni posameznik in njegovo obnašanje. V skladu z dolgo tradicijo je veljala predvsem aristokracija za tisto, ki jo vodijo različne plemenite ali neplemenite strasti, ki se spopadajo z zapovedmi njihovih dolžnosti in razuma, ali pa druga z drugo. Machiavelli je, govoreč o vladarju, imel za trditev aksiomatske vrednosti, da so »njegove lastne strasti ... mnogo večje kot tiste pri ljudstvu.«<sup>27</sup> Ali, kot je postavil Hobbes: »Vsi ljudje po naravi težijo k časti in spoštovanju; toda še posebej tisti, ki so najmanj obremenjeni s skrbjo za nujne stvari« in »ki sicer živijo lagodno, brez strahu pred pomanjkanjem.«<sup>28</sup> Prav zaradi tega razloga se je imelo zgolj predstavnike sedanjih ali preteklih aristokracij za primerne, da nastopajo kot osrednji liki v tragedijah in drugih oblikah »visoke« literature, ki so se praviloma ukvarjale s strastmi in spopadi, ki izvirajo iz njih.<sup>29</sup> Običajnega smrtnika se ni imelo za tako zapletenega. Njegova temeljna skrb sta bila njegov obstanek in materialno izboljšanje, običajno kot cilja samima sebi, v najboljšem primeru pa kot sredstvi za doseganje spoštovanja in občudovanja. Tako je bil brez strasti, ali pa jih je bilo mogoče zadovoljiti s pomočjo prizadevanja za njegovimi interesi.

Zaradi teh različnih razlogov torej *Bogastvo narodov* označuje konec razmišljanj o učinkih interesno motiviranega ravnanja na strastno obnašanje, ki je zaposlovalo misli nekaterih od Smithovih najbolj slavnih predhodnikov. Pozornost tako učenega kot političnega razpravljanja se je po Smithu osredotočila na njegovo trditev, da je za splošno (materialno) blagostanje najbolje poskrbljeno, če se dopusti vsakemu članu družbe prizadevati si za svoj lastni (materialni) interes. Uspešnost, s katero je to stališče pripomoglo k zatonu starejšega problema, je mogoče pojasniti v prvi vrsti v okviru intelektualne zgodovine. Čeprav se je Smith skrbno izogibal in se odrekel paradoksnemu stilu, s pomočjo

27. *Discourses*, Knjiga I, poglavje LXVIII.

28. *English Works*, zv. II, str. 160, citirano v Keith Thomas, »The Social Origins of Hobbes's Political Thought«, v: Brown, ur., *Hobbes Studies*, Blackwell, Oxford 1965, str. 191.

29. Gl. Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton University Press, Princeton N. J. 1953, str. 139–141 in nasl.





Elisabeth Bronfen\*

»NAJBOLJ« POETIČNA TEMA

*Čeprav je videnje samih objektov morda  
boleče, navdušeno gledamo njihove najbolj  
realistične reprezentacije v umetnosti, na  
primer v obliki najnižjih živali in mrtvih teles.*

Aristotel

Slavna trditev Edgarja Allana Poeja, da je »smrt lepe ženske nesporno najbolj poetična tema na svetu«, je povzročila, da je postal njegov esej »Filozofija kompozicije« razvpit tekst.<sup>1</sup> Kritiki, ki dopuščajo skladnost med obstoječo realnostjo in umetniškimi upodabljanjem, so Poeja obtožili mizoginije.<sup>2</sup> Beth Ann Bassein trdi, da je Poe s tem, ko je povezoval ženske z »najbolj pasivnim stanjem, s smrtjo«, škodoval »aspiracijam generacij ranljivih bralk ter predstavi, ki so jo imele o sebi«, in se zavzame za to, da bi Poejev imaginarij »izgnali« iz sodobne kulture. Bram Dijkstra je s podobne, čeprav manj programatično teoretske pozicije raziskal način, na katerega so »nevarne fantazme« kulture devetnajstega stoletja – v katerih je »ženska v prehodu iz stanja boleznii v smrt« postala »ikona krepostne ženskosti« – omogočale, da se je izvrševalo zatiranje žensk in sklenil, da so tovrstne podobe »predstavljale nadaljnji korak v marginalizaciji ženske.«<sup>3</sup>

Ker se bom vedno znova vračala k primerom, kako ženska s tem, da umre, materializira zgodnejša estetska tolmačenja, bo izmenjava med figurativnimi in dejanskimi pomeni, za katere se zdi, da se pojavljajo v predstavljanju »ženskosti« in »smrti«, tudi predmet razprave te knjige. Pa vendar sleherna

\* Tekst je preveden iz knjige *Over Her Dead Body*, Manchester University Press, Manchester 1992, str. 59-75.

1. Edgar Allan Poe, »The Philosophy of Composition«, slovenski prevod v: *Krokar*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1985. Čeprav se opiramo na slovenski prevod, je ta (tudi v nadaljevanju) rahlo spremenjen in prilagojen poudarkom avtorice pričujočega teksta.
2. Beth Ann Bassein, *Women and Death: Linkages in Western Thought and Literature*, Greenwood Press, Westport 1984.
3. Bram Dijkstra, *Idols of Perversity. Fantasies of Feminine Evil in Fin-de Siècle Culture*, Oxford University Press, Oxford 1986, str. 24.

teoretična zahteva po neposredni, nedvoumni in stabilni analogiji med kulturnimi podobami in izkušeno realnostjo, razpršuje tako dejansko nasilje politične dominacije, kakor tudi moč reprezentacij. Zato se zdi potrebno poudariti temeljno razliko med resničnim in katerimkoli »namišljenim« nasiljem nad fizičnim telesom (ki predstavlja to »nevarno fantazmo« na papirju ali platnu brez slehernega konkretnega nasilja nad telesom kot njenim osnovnim označencem), kot tudi nujno raziskati način, na katerega sta ta dva registra združena in med seboj pomešana. Ne zato, ker je »namišljeno« nasilje lahko odvezano sleherne odgovornosti do predmeta svojega upodabljanja, temveč zato, ker lahko razpad dveh nivojev, na katerih deluje označevalni proces, vodi v nepravilnost pri naši presoji posebno grozljivega nasilja, do katerega pride, kadar telo dobesedno služi kot prizorišče za vpis drugega telesa.

Nadalje, pripisovati »ženski življenje–v–smrti figuri« zgolj sadomazohistično modo, nekrofilično mizoginijo, kot to počne Mario Praz, je semantična redukcija, ki spregleda mnogoterost tem, ki so v tej podobi zgoščene in premeščene. Nina Auerbach pravilno nasprotuje takšnemu restriktivnemu branju, ko podobe, ki pripadajo tej kulturni paradigmi, označuje kot protisloven »amalgam ujetništva in moči«. <sup>4</sup> Dodala bi, da kolikor vpliv umetnosti umestimo v oblike identifikacije, ki jo umetnost ponuja svojim bralcem, to tudi pomeni spregled nestanovitnosti in nedoločnosti, ki sta tako temeljno vpisani v narativnost in reprezentativni proces; zdrs med označevalcem, označencem ter nesemiotičnim realnim; nesorazmernost med hotenjem in recepcijo zavoljo vštetja točk fokalizacije, dvojnost prepletenosti konservativnega in subverzivnega gona v podobi.

Namesto izganjanja Poejeve združitev ženskosti, smrti in estetike namera-vam vzeti njegovo poetiko resno ter pričeti s pretresom postavk, na katerih temelji Poejeva trditev. Kaj pravzaprav pomeni trditi, da je smrt lepe ženske najbolj poetična tema? Zakaj mrtva in čemu lepa ženska? Ali izbira ženskega spola kot objekta čaščenja implicira erotično željo? Kaj je vzajemnost med ženskostjo in estetizacijo ter med lepoto in smrtjo? In nenazadnje, čemu brezpogojni »nesporno«, čemu superlativ »nabolj poetična«?

Ta vprašanja merijo na nenavadno in ostro protislovje, ki ga dodatno krepi popularnost estetskega združevanja Ženske in smrti. Ta motiv kajpada ni omejen zgolj na dela ekscentričnega obstranca Poeja, temveč gre prejkone za razširjeno, dasiravno na različne načine uporabljeno tematsko stalnico v literaturi in

4. Glej Mario Praz, *The Romantic Agony*, Oxford University Press, Oxford 1973; Nina Auerbach, *Woman and the Demon. The Life of a Victorian Myth*, Harvard University Press, Cambridge 1982.

slikarstvu, prisotno od samih začetkov do sodobnosti. Protislovje bi lahko formulirali na naslednji način. Vsakdanje razumevanje ženskosti Žensko primarno povezuje z domeno življenja, s prinašanjem življenja in hranilno naravo. Če Ženska umre, naredi samomor ali pa jo ubijejo, v tem ni nobene lepote, saj vse to spravlja v nevarnost preživetje in nadaljevanje njene vrste. Prav takšno protislovje je kombinacija pojmov »lep«, »poetična« in »smrt«, saj smrt predstavlja razkroj oblik in zlom estetske enotnosti. Poleg tega je strah pred smrtjo tako močan, da je za evropsko kulturo truplo postalo tabu. Razkroj telesa dojema evropska kultura kot najnečistejše stanje, tako da je dotikanje in videnje trupla lahko nevarno in zahteva naknadno očiščenje.<sup>5</sup> Čemu potemtakem obrat tega vsakdanjega razumevanja v umetnosti, kjer prav smrt Ženske zagotavlja preživetje družine, klana, skupnosti, ali pa celo ustvari umetniško delo? Čemu potemtakem toliko pripovedi o izkušanjih sublimnega ob pogledu na truplo?

Izbiri superlativa upraviči sam Poe le kot logični nasledek poprejšnjih premis. V tem poetološkem esaju je Poe nameraval opisati proces umetniške kompozicije na primeru svoje pesmi »Krokar«. V prvi premisi trdi, da bi se vsa umetniška dela morala začeti pri koncu, da je neživo stanje razrešenih pripovednih napetosti izhodišče za sestavo zgodbe: »Le če nenehno upoštevamo *razplet*, lahko damo zapletu tisti nepogrešljivi videz posledičnosti ali vzročnosti.«<sup>6</sup> Potemtakem je smrt od samega začetka sestavni del Poejevega pojma poetike, kajti vsi opisani dogodki, ton, ki ga Poe uporabi pri njihovem opisu, črpajo svojo poetično moč in legitimnost iz vnaprej določene, neizogibne vrnitve v neživost. Vsaka pripoved, kot predlaga Peter Brooks, bi bila lahko osmrtnica, v tem ko si prizadeva po retrospektivnem spoznanju, ki prihaja po koncu, kar jo pri človeštvu umešča blizu smrti.<sup>7</sup> Potem ko Poe določi pravilno

5. Hanns Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, de Gruyter, Berlin 1987, zv. 5, str. 1035. Zakone, ki omejujejo dotikanje trupel, lahko najdemo tudi v Stari zavezi, v 19.11: »Kdor se dotakne mrliča, trupla katerega koli človeka, bo di nečist sedem dni... kdor postane nečist, pa se ne očisti, tak naj se iztrebi izmed občine. Kajti oskrnil je Gospodovo svetišče.« *Svelo pismo stare in nove zaveze*, ekumenska izdaja, Britanska biblična družba, Ljubljana 1975, str. 155–156. Glej tudi: Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge & Kegan Paul, London 1966.

6. E. A. Poe, *nav. delo.*, str. 40. Za Jamesa Nohmberga je literatura zaznamovana z »globoko posteriornostjo«, kajti bralčev odziv je nujno retrospektiven, in zato jr zanj vsa literatura pretekla. Citat v: Walter J. Ong, *Interfaces of the World: Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*, Cornell University Press, Ithaca 1977, str. 241.

7. Peter Brooks, *Reading for the Plot. Design and Intention in Narrative*, Knopf, New York 1984. O potrebi po narativnem zaprtju, ki podeli pomen izkustvu, glej tudi razpravo Franka Kermode, *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, Oxford University Press, Oxford 1966.

dolžino za svojo pesem, ki temelji na »meji branja brez premora«, nadaljuje z razmišljanjem o splošno nameravanem učinku in pri tem zatrdi, da je Lepota vrhovna atmosfera in bistvo, »edina legitimna snov za pesem«. Kajti »ugodje, ki je hkrati najgloblje, najbolj vzvišeno in najčistejše, je, kot domnevam, mogoče najti v kontemplaciji lepega«. <sup>8</sup> Z »Lepoto« misli Poe prej učinek kot kvaliteto: natančneje, »tisto močno in čisto zvišenost *duše* – *ne* pa razuma ali srca«, tako da sta resnica in strast »uglašeni v pravo podporo« tej »prevladujoči nameri«.

Poe dodaja, da sta žalost in melanholija »najbolj legitimni izmed vseh pesniških razpoloženj«, saj v njima Lepota najde svojo »najsilnejšo pojavnost«. Ker ga zanima najvišji izraz liričnega, »vrhovnost ali popolnost na vseh točkah«, sklene, da je smrt »očitno« univerzalno priznan superlativ vseh melanholičnih tem in da je njegova melanholična tema najbolj poetična takrat, kadar se »najbolj združi z Lepoto«. Povezovanje »smrti« in »lepe Ženske« mu ponuja brezpogojno, univerzalno priznано najvišjo stopnjo, superlativ njegovih dveh temeljnih principov, »Melanholije« in »Lepote«. Temu doda še eno ustvarjalno poanto: »Enako zunaj dvoma je, da so ustnice, ki so najprimernejše za tako temo, usta žalujočega ljubega«. Poe sklene, da je »bogastvo« pesmi odvisno od kompleksnosti in sugestivnosti pomena, medtem ko presežek sugeriranega pomena povzroči obrat v prozaično. Potemtakem se mora njegova uporaba superlativa nanašati na neko drugo vrsto presežka – na nedoločnost, omahljivost ali protislovje glede na pomen, vpisan v sleherno reprezentacijo.<sup>9</sup>

Kontemplacija smrti, kot pravi Geoffrey Ward, pomeni, da v misel vnesemo zametek dvoma, kajti »v življenju obstajata dve gotovosti: prva je, da bo nastopila smrt, druga pa, da v to nihče ne more biti povsem prepričan.«<sup>10</sup> Iz Poejevega ponavljajočega se vztrajanja na superlativu *najbolj* (kot momentu najvišje sugestivnosti), skupaj z odločnimi izrazi – »univerzalno«, »očitno«, »nesporno«, in »enako zunaj dvoma« – vznikne prav poetika dvoma, ki ga vnese smrt. Medtem ko zaporedje njegove pripovedi, ker je vnaprej določeno in neizogibno, vzbuja občutek nedvoumne stabilnosti, presežek superlativa v njegovi poetiki in nalaganje enega superlativa na drugega izzove absurdno nemožnost »superlativa superlativa« in bi ga lahko dojeli kot tisto, kar zaznamuje točko zloma oziroma mejo tega poetičnega sistema. Potemtakem

8. E. A. Poe, *nav. delo.*, str. 43.

9. *Ibid.*, str. 51.

10. Geoffrey Ward, »Dying to Write: Maurice Blanchot and Tennyson's 'Tithonus'«, v: *Critical Inquiry* 12, str. 673.



pomeni govoriti o reprezentiranju »ženske smrti kot najbolj poetični temi« govoriti o estetskem momentu presežka. Gre za superlativno temo, ker le-ta zaznamuje moment, v katerem se tekst obrne nazaj k sebi, kjer razveljavi svojo lastno premiso, kjer razkrije, kar si je zadal prikriti – hipertropični moment.

Ko trdimo, da je točka ali tema Poejeve poetike morda v bistvu artikulacija kulturno prevladujoče aporistične naravnosti do smrti, ženske lepote in umetnosti, postane njegova odločitev zlitosti te tri izraze manj protislovna, kot se je zdela na začetku. Ta odločitev prej kaže na nek drug, enako konvencionalen niz kulturnih norm. Če katerokoli razpravljanje o smrti vključuje prikrivanje neizogibnosti človeškega razkroja, potem to stori tako, da se zateče k lepemu. Zaradi našega strahu pred razpadom in propadom investiramo v podobe celosti, čistosti in brezmadežnosti. Vloga lepote, pravi Lacan, je v tem, da pokaže na odnos, ki ga ima človek do svoje lastne smrti, a tako, da to naznači le kot slepilni blesk.<sup>11</sup> Ideja popolnosti lepote je tako obvezujoča zato, ker razveljavlja idejo dezintegracije, fragmentacije in nezadostnosti, pa čeprav v resnici služi le kot nadomestek za neko dejstvo človeške eksistence, ki se ga bojimo, a ga moramo sprejeti. Kot to izrazi Barbara Johnson, lepota paradoksalno ni nič drugega kot »sama podoba smrti, kastracije in potlačitve, ki je namenjena temu, da zakriva in prikriva.«<sup>12</sup>

Da je lepota na površju antiteza smrti, je v resnici zelo razširjena predstava v kulturi Zahoda. V razpravi na temo treh skrinjic Freud pokaže, kako v mnogih mitih izbira zadnje izmed treh žensk – ki prvi dve prekaša, ker je »najlepša, najboljša, najbolj zaželjena in najbolj ljubezni vredna« – sovпада z izbiro smrti, tako da je ta tretja ženska bodisi mrtva, smrt sama ali pa boginja smrti. Izbira tretje ženske služi za izražanje superlativa – najpopolnejšega protislovja [»unwahrscheinlichste Steigerung«].<sup>13</sup> Freud trdi, da služi nadomestitev smrti z njenim nasprotjem, lepoto, skrajno ambivalentni obliki izpolnitve želje: »Izbira pride na mesto nujnosti, usode. Na ta način človek premaga smrt, ki jo je pripoznal

---

11. Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, Delavska Enotnost, Analecta, Ljubljana 1988, str. 246 ff. O tem, kako so podobo ženske lepote uporabljali za maskiranje razkroja v reprezentiranju spolnih bolezni, na primer sifilisa, glej: Sander L. Gillmann, *Sexuality. An Illustrated History*, Wiley, New York 1989.

12. Barbara Johnson, *The Critical Difference*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1980, str. 48.

13. Sigmund Freud, *The Theme of the Three Caskets*, SE 12, str. 298. Velja omeniti, da prične Freud svojo razpravo z neko drugo nadomestitvijo, nadomestitvijo ženske s skrinjico. Nezmožnost odločitve ali tretja skrinjica/ženska pomeni izbrati mrtvo žensko, svojo lastno smrt ali pa sprejetje božansko posvečene smrtnosti (čeprav se Freud odloči dati prednost tretji), me spominja na ambivalentnost pomena, vpisanega v večjo kot »podobo smrti« v slikarstvu Gabriela von Maxa.

v mišljenju. Ni si moč predstavljati večjega triumfa izpolnitve želje. Do izbire pride tam, kjer v realnosti vlada pokornost prisili; in tisto, kar je izbrano, ni grozljivo, temveč najlepša, najbolj željena ženska.«<sup>14</sup> S tem, ko prepozna to dvojno nadomestitev – smrti za lepoto in podvrženosti usodi z izbiro – Freud zagovarja ambivalenco, vsebovano v nasprotju med lepoto in smrtjo, ki je ujeta v to aporistično koeksistenco upora proti smrti in sprijaznjenja z njo, pri čemer dopušča skrito identiteto med obema.<sup>15</sup> Alegorično branje, ki ga Freud na koncu pripiše tej temi, je večna modrost primitivnega mita; odpovedati se ljubezni ter izbrati in spoprijateljiti se z neizprosno in neizogibno nujnostjo umiranja.

Potemtakem lahko izločimo dva momenta, ki sta odločilna za naše razpravljanje o Poejevi poetiki – superlativ, združen z lepoto in ženskostjo, služi kot lik grozljivo protislóvnega odnosa do smrti, kot prevod tesnobe v željo. Strukturna ambivalenca je tolikšna, da objekta tega hibrida tesnoba/želja ne moremo določiti. Ali gre za željo po smrti drugega ali po mrtvem drugem? Ali gre za smrt ljubljene ali za mrtvo ljubljeno kot nadomestni lik za našo lastno smrt? Ali/in je zastavek dejansko univerzalna resnica smrti, kolikor presega ljubezen, spol, seksualnost? Struktura ambivalence je takšna, da sta v njej hkrati zatrjena dva nasprotna pomena. Dvojnost domišljajske igre, ki omogoča zamenjavo smrti z ljubeznijo, je tolikšna, da zaobseže idejo, ki nam dopušča, da pod likom ljubezni uganemo lik smrti, in željo, ki nam dopušča, da ne prepoznamo smrti, saj tisto, kar se kaže v vidni podobi, ni smrt sama, temveč njen dvojniki – ljubezen. Ugodje v lepoti Ženske prebiva v grozljivi hkratnosti prepoznanja in neprepoznanja le–te kot tančice smrti.<sup>16</sup>

Nek drug problem nastopi, če se spomnimo, da za Poeja smrti ne prikriva le lepota, temveč superlativna ženska lepota. Zanikanje spola si lahko predstavljamo le preko telesa, ki ima določen spol [*gendered body*]. Freud razdeli svojo triado željenih objektov na mater, ljubljeno, izbrano po vzorcu matere, in mater zemljo, ki ga bo ponovno sprejela vase. Enačenje smrti s tretjo žensko, z materjo zemljo, vodi Paula Ricoeurja k vprašanju, ali sprejetje smrti nujno sovpadе z regresijo k

---

14. Sigmund Freud, *nav. delo*, str. 299.

15. Barbara G. Walker (v: *The Woman's Encyclopedia of Myths and Secrets*, Harper & Row, New York 1983, str. 216) opisuje podobno povezovanje lepote in smrti v matriarhalnih družbah, kjer so lepoto in smrt, razkroj, trohnje, grdoto dojemali kot različne forme iste boginje: »Na eni strani je bila lepa, za ženitev godna devica ali nežno negujoča Mati, na drugi strani pa ogabna plenilka grobov, prikazen podobna truplu in požiralka trupel – in obe obliki sta vredni enakega občudovanja.«

16. Sarah Kofman, *Conversions. Le marchand de venise sous le signe de Saturne*, Galilée, Pariz 1987.

podobi matere in ali Freud res trdi, da »mora ženska figura za moškega postati figura smrti, da bi tako prenehala biti fantazma in regresija?«<sup>17</sup> Del enačenja med ženskostjo in smrtjo se nahaja prav v dejstvu, da je Ženska kot objekt moške želje (*objet a*) vedno na strani smrti, ne le zato, ker podvaja vselej že izgubljeno primordialno mater, temveč tudi zato, ker pogosto služi kot nepovratno »mrtva« figura imaginarne projekcije, glede na to, da se, rečeno z Lacanom, »vsa realizacija [moškega] v spolnem razmerju konča s fantazmo.«<sup>18</sup>

Kako torej razumeti Freuda? Ali je smrt prvi in edini moment Drugosti onstran narcisistično oblikovane ekonomije fantazme in regresije? Ali je žensko [*feminine*] nujno vezano na kulturne fantazme, tako da je lahko Ženska zgolj v smrti resnična, avtonomna in drugačna? Toda, če se je potrebno ženskemu odreči zato, da lahko vznikne figura smrti, potem po drugi strani kulturološko konstruirana ženskost ščiti moškega (in androcentrično kulturo) pred smrtjo. Oklepanje »fantazme« spola omogoča, da si priкрjemo smrt, ki, kakor hitro je razkrita, zahteva izbris spola. V Freudovem superlativu – »najlepša in najbolj željena stvar« – smrt znova nastopa kot antiteza ženskosti, saj »smrt lepe ženske« služi natanko kot figura za obrat onstran spolne razlike. Paradoks tega superlativa označuje trenutek, kjer se oksimoron »mrtva ženska« sprevrne v pleonazem. Ker semantično nasprotna pojma »ženska lepota« in »smrt« prav tako dokazujeta identičnost, njuna povezanost označuje moment retorične odvečnosti. Zopet je »najbolj« umeščen kot mejni element, v tem primeru kot točka zloma retorike razlikovanj.

Zamenjava Ženske s smrtjo razkrije še eno protislovje, ki je vpisano v kulturološke reprezentacije ženske smrti. Čeprav se anatomske spolne razlike v procesu umiranja ohranijo, za običajno razumevanje truplo nima spola, temveč je anonimno, neživo telo, čista materialnost brez duše in osebnosti. Sally Humphreys poudarja, da medtem ko živo telo povezujemo z individualnostjo, »smrt grozi s koncem razlikovanja«.<sup>19</sup> Ker je truplo lik brez kakršnih koli razvidnih individualnih potez, lahko rečemo, da semiotično služi kot arbitraren,

---

17. Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay in Interpretation*, Yale University Press, New Haven 1970, str. 332.

18. Jacques Lacan, v: *Feminine Sexuality*, ur. Juliet Mitchell & Jacqueline Rose, Norton, New York 1985, str. 157. [Prim. slov. prev. poglavja »Pismo o ljubezni in duši« iz *Seminarja XX*, v: Še, Analecta, Ljubljana 1985, str. 71 in ponatis predavanja v zborniku *Ženska seksualnost. Freud in Lacan*, ur. Eva Bahovec, Analecta, Ljubljana 1991, str. 70.]

19. Sally Humphreys, »Introduction: Comparative Perspectives on Death«, v: Sally Humphreys and Helen King (ur.), *Mortality and Immortality: the Anthropology and Archeology of Death*, Academic Press, London 1981, str. 6.

prazen in zamenljiv znak, brezmejna površina za projekcije.<sup>20</sup> Združitev Poejevega in Freudovega argumentiranja izpostavi nek paradoks, saj je v zahodni kulturi izbris spola, skupaj z vsemi ostalimi družbeno konstruiranimi značilnostmi, predstavljen prek telesa, ki ima določen spol, ki je nadvse lepo, zaželjeno žensko truplo.<sup>21</sup>

Oblikovanje lepote je globoko povezano ne le z zaščito, ki jo ponujajo fantazme spola, temveč tudi z apotropično močjo, ki jo pripisujemo imaginarni sposobnosti, ko smo soočeni s smrtjo. Kristeva trdi, da si žalujoči zato, da ne bi umrl zaradi smrti drugega, umisli nek artefakt, ideal, onstran, zato da bi zavzel neko mesto zunaj sebe. Nespremenljivo lepo telo nadomesti minljive fizične vrednote.<sup>22</sup> Z zatrditvijo vsemogočne časovne subjektivnosti ta imaginarna zmožnost deluje kot samozaslepitev. Zaradi podobnega položaja, ki ga zavzemata v odnosu do smrti, je bistveno, da sta produkcija lepih podob (estetika) in konstrukcija ženskosti kulturološko izenačeni. Tako lepota Ženske kot lepota podobe ponujata iluzijo popolnosti in enotnosti, prikrivata nevzdržne znake manka, nepopolnosti, minljivosti ter obljubljata svojim gledalcem nemogoče – izbris vseprisotne »kastracijske« grožnje, s katero smrt preti subjektu.<sup>23</sup> Pa vendar lepota v sebi vselej vsebuje tudi vpis smrti, kajti zahteva prevod (bodisi v fantazmi ali realnosti) nepopolnega, živega telesa v popolno,

- 
20. Louis Vincent Thomas («La mort, objet anthropologique». *Les Cahiers Internationales de Symbolisme*, 1980, 37–38–39, str. 33–44) pravi, da truplo ostane kot prazni označevalec in deluje brez fenomenalnega subjekta; zato se njegova prisotnost nanaša na odsotnost.
21. V shakespearejanski angleščini je bil »nič« opolska beseda za ženske genitalije, ki je implicirala korelacijo med žensko seksualnostjo in smrtjo, saj je slednja tudi semantična vrednost besede »nič«. Ta semantična zveza je bržkone odmevala še naprej v kulturi osemnajstega in devetnajstega stoletja. Glej: E. A. M. Colman, *The Dramatic Use of Bawdy in Shakespeare*, Longman, London 1974. E. Showalter («Representing Ophelia: women, madness and the responsibilities of feminist criticism», v: *Shakespeare and the Question of Theory*, Patricia Parker & Hartman Geoffrey (ur.), Methuen, London 1985, str. 70.) pravi, da »v moškem vizualnem sistemu reprezentacije in želje predstavljajo ženski spolni organi grozo tega, da ni ničesar videti«.
22. Julia Kristeva, *Black Sun. Depression and Melancholia*, Columbia University Press, New York 1985.
23. Besedo »kastracijski«, kolikor ne opozorim drugače, uporabljam v globljem »ne-spolnem pomenu« za oznako dejanja odtegnitve vitalnosti, razreza enotnosti, reza, ki odtegne moč, izgube. Zanimala me bo »kastracija« v pomenu reza ali manka, ki ga inducira smrt, kakor se ta povezuje z zavestjo o manku, ki ga inducira pripoznanje spolne razlike. V reprezentacijah lepega ženskega telesa, kakor sem razložila v razpravi o von Maxu, tisto, kar je predstavljeno ni ne katerikoli manko ne *manko* [the lack], ne spolni manko pri mrtvi ženski, ne njena smrtnost: kar je predstavljeno je »nič«, popolnoma nedotaknjeno telo, popolnoma gladko telo. Ta ne-spolna predstava kastracije vključuje zajetje prave smrti v življenju in reprezentaciji.

neživo podobo, »figuro« smrti. Lemoine–Luccioni pravi, da lepota postavi človekov objekt želje v daljavo, vendar pri tem ta objekt ohranja status objekta. Lepota zaradi svoje nedotakljivosti istočasno vzbuja in prepoveduje spolno željo.<sup>24</sup> Lepoti ženske in podobe sta dvoumni in izmikajoči se, kajti ščit pred realno smrtjo sam ni realen, temveč je fantazma, iluzija.

Potemtakem je logično, da najde po Poeju lepota svoj najvišji izraz v melanholičnem tonu in da je najprimernejši govorec za »najbolj poetično temo« »ljubimec, ki žaluje za svojo umrlo ljubico.«<sup>25</sup> Melanholija je namreč po Freudu »spodletelo žalovanje«, nemožnost sprejetja smrti željenega objekta. Melanholija vsebuje zanikanje izgube, ki se porodi iz začetnega priznanja te izgube in vzpodbuja njeno neprenehno artikulacijo. Sarah Kofman pa, obratno, zatrjuje, da je vsa učinkovita umetnost delo melanholije ravno zato, ker vsebuje takšno dvojno držo do izgube.<sup>26</sup> Ustvarjanje lepote nam omogoča beg pred neulovljivostjo materialnega sveta v privid večnosti (zanikanje izgube), čeprav nam hkrati nalaga spoznanje, da je sama lepota izmuzljiva, neotipljiva, izmikajoča se. Ker je ustvarjena na temelju prav tistega izmikanja, ki ga skuša izbrisati, umetnost v bistvu žaluje za lepoto in s tem za samo seboj. Dejstvo, da umetnost v svoji kontingenci izgube ponuja presežni pomen, poudarja ta samorefleksivni moment, ki umetnost dela za učinkovito. Z nadomestitvijo ali podvojitvijo odsotnega objekta predstavlja nekaj, kar hkrati je in ni, medtem ko lepa forma hkrati je in ni večna. Dodala bi, da kadar je strukturalna analogija med žalovanjem in umetnostjo tematsko podvojena, kot v primeru predlaganega Poejevega prizora, potem samorefleksivnost ponazarja čezmerni presežek pomena – superlativ.

Toda zakaj je žalujoči moškega spola? Je Poejevo sklicevanje na moškega govorca in gledalca »smrti lepe ženske« naključno ali pa lahko sklepamo, da kultura, ki smrt pripiše nekemu, ki se nahaja v ženski poziciji, nujno vidi preživetje kot nekaj, kar je pripisano moškemu spolu? S tem, ko trenutek preživetja opiše kot trenutek moči in zmagoslavja, Elias Canetti priključuje takšen

---

24. Eugénie Lemoine–Luccioni, *Partages des femmes*, Seuil, Pariz 1976.

25. E. A. Poe, *nav. delo*, str. 46.

26. Glej Sarah Kofman, *Mélancholie de l'art*, Galilée, Pariz 1985 in M. Balovo razpravo o tej knjigi (»Force and Meaning: The interdisciplinary struggle for psychoanalysis, semiotics, and aesthetics«, v: *Semiotica*, št. 63, str. 317–344). Gre za enega osrednjih vidikov nedavnega proučevanja, ki se teoretično in ne le tematsko ukvarja z vprašanjem reprezentacij ali figuracij smrti, ki poudarja zavezujočo vzajemnost med pisavo in izgubo. M. de Certeau (*The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley 1984), kot tipičen predstavnik te teoretične pozicije, trdi, da je na začetku pisave izguba in da pisava ponavlja ta manko z vsakim od svojih grafemov. Izreka odsotnost, ki je njen prerekvizit in namen.

način pripisovanja spola. Groza ob pogledu na smrt se sprevrne v zadovoljstvo, saj preživeli sam ni mrtev. Mrtvo telo je v pasivni, vodoravni poziciji, posekano, padlo, medtem ko preživeli stoji vzravnano, prežet z občutkom superiornosti.<sup>27</sup> Samoumevno je, da je truplo ženskega in preživeli moškega spola. Pa vendar se tovrstno pripisovanje spola pojavlja v podobi repertoarja kulture in ne v biološki realnosti ter lahko dejansko vodi v protislovje med obema registroma. Od tega, kakšne vrednote pripišemo ženskemu (ranljivost, manjvrednost) in kakšne moškemu spolu (dominacija, večvrednost) je odvisno, ali lahko v danem kulturnem kontekstu anatomsko moškemu trupu pripišemo »ženski« spol. Na enak način lahko anatomsko »ženska« gledalka ali pripovedovalka – ker je sprejela fiksno pozicijo, ki ji je dodeljena v moški kulturi in ker podpira njene norme ter semantično kodifikacijo – uteleša pozicijo »moškega« gledalca ali fokalizatorja. Ni mogoče govoriti o »bistvenem« sebstvu, ki predhodi družbeni in kulturološki konstrukciji sebstva prek posredništva reprezentacij. Kulturološke prakse so definirane kot označevalni sistemi, kot mesta produkcije reprezentacij, ki ne morejo biti izenačena z lepimi stvarmi, ki zbujejo lepa občutja. Beseda *reprezentacija*, kot omenja Griselda Pollock, »poudarja, da podobe in teksti niso odslikave sveta, ki bi zgolj odražale svoj vir. Reprezentacija poudarja nekaj na novo oblikovanega, retorično, tekstualno ali slikovno kodiranega, ki se preceh razlikuje od svojega družbenega obstoja.«<sup>28</sup>

Na tem mestu bi opozorila na kulturološke mite ženskosti, ki žensko povezujejo s smrtjo, pri tem pa se bom sklicevala na tipologijo zapleta Jurija Lotmana, o kateri sem govorila že v tretjem poglavju. »Elementarno zaporedje dogodkov v mitu,« pravi Lotman, »lahko zreduciramo na verigo: vstop v zaprt prostor – izstop iz njega ... Kolikor lahko zaprt prostor intepretiramo kot 'votlina', 'grob', 'hišo', 'žensko' (in mu obenem pripišemo pripadajoče lastnosti temačnosti, topline, vlažnosti), potem vstop vanj na različnih stopnjah interpretiramo kot 'smrt', 'spočetje', 'vrnitev domov' in podobno; še več, vsa ta dejanja mislimo kot vzajemno identična.«<sup>29</sup> Pomanjkanje ločnic med pojmi

27. Elias Canetti, *Macht und Masse*, Fischer, Frankfurt 1980. Emily Vermeule (*Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, University of California Press, Berkeley 1979, str. 105) govori o mrtvem bojevniku, ki leži na tleh »v vodoravnem položaju, feminilen, bel in nemočen«, izpostavljen jastrebov tako, kot bodo izpostavljeni preživelim bojevnikom njegova žena in otroci.

28. Griselda Pollock, *Vision and Difference*, Routledge, London 1988, str. 6. Glej tudi delo Victorja Burgina: *The End of Art Theory. Criticism and Postmodernity*, Macmillan, London 1986, str. 41.

29. Jurij Lotman, »The origin of plot in the light of topology«, v: *Poetics Today*, 1, str. 168. Edgar Morin (*L'Homme et la Mort*, Seuil, Pariz 1970) prav tako razlaga, da analogija smrti-rojstva izključuje meje. Mati, jama, zemlja, maternica, votlina, hiša, grob, noč in spanec so pojmi, ki vzajemno spominjajo in referirajo drug na drugega.

kot so maternica, grobnica in dom, je tradicionalno povezano z analogijo med zemljo in materjo ter prek nje, z analogijo smrti in rojstva ali smrtjo–spočetja in rojstva–vstajenja. Smrt je tu dojeta kot vrnitev v simbiotično enotnost, kot vrnitev v mir, kot je obstajal pred razliko in napetostjo življenja, kot vrnitev v zaščitniško zaprtje pred individuacijo in kulturacijo.

Če gon smrti, zaradi svojega ponavljanja, želja in omejitev Drugega (najsí so to zakoni kulture, nezavedni goni ali vsiljevanje nesemiotičnega realnega), po eni strani ustreza odtujitvi ali ranitvi subjektovega narcisizma, potem po drugi strani ustreza tudi brezkonfliktnemu, nediferenciranemu ravnotežju Drugega kot tistega, kar je onstran in kar utemeljuje in predhodi človeški biološki in družbeni eksistenci. Kot predlaga Freud v razpravi o mitičnem motivu izbire med tremi skrinjicami, je to drugo prizorišče Drugosti – kot točka vrnitve k zlitju onstran slehernega razcepa, sprava z »izgubljeno« harmonijo –, zaradi svojega enačenja s primordialno materjo, implicitno razumljeno kot nekaj ženskega. Pa vendar je ta ženski Drugi, kot »maternica–grob–dom«, na nek ambivalenten način prizorišče smrti. Je prizorišče, iz katerega izvira življenje kot antiteza smrti, čeprav je prizorišče, ki v telo ob rojstvu vpiše smrtno znamenje – popkovno znamenje.

Vidik popularne mitologije, ki ga implicitno vsebuje Lotmanova tipologija, je postavljanje objektivnosti, uma, razlik, duha, znanstvene misli kot moških, ter občutka, minljivosti, narave, področja znanstvenega raziskovanja kot ženskih.<sup>30</sup> Evropska kultura je lahko, uporabljajoč žensko formo kot alegorijo narave, izrazila naravo kot mati in nevesto, katere primarne funkcije dajanja življenja naj bi bile uteha, hranjenje in oskrbovanje. Pa vendar je narava utelešala tudi nered, necivilizirano divjino, lakoto in naravne nesreče, ki so generacijam grozile z uničenjem pridelkov in potomstva. Prek enačenja z naravo, zemljo in telesom, je bila Ženska konstruirana kot Drugi kulture, kot zelo zanimiv objekt, ki ga je treba raziskati, raztelesiti, podrediti, udomačiti in po potrebi eliminirati.<sup>31</sup>

30. Glej E. F. Keller, *Reflections on Gender and Science*, Yale University Press, New Haven 1985.

31. Carolyn Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper & Row, New York 1980. Kot omenja Ludmilla Jordanova (*Sexual Visions. Images of Gender in Science and Medicine between the Eighteenth and Twentieth Centuries.*, Harvester, New York & London 1989.) zvezi ženska/narava in moški/kultura še zdaleč nista konsistentni. Predstava, da so ženske bližje naravi kot moški, lahko podpre trditev, da so ženske bolj čustvene, lahkoverne, vraževerne in manj analitične, prav tako pa jo je mogoče uporabiti za to, da žensko postavimo za nosilko nove moralnosti, s katero bi lahko presegli narejenost civilizacije, pokvarjenost in izkoriščanje moškega razuma in družbe. Kasneje bom pokazala, kako se to protislovje nadaljuje, kolikor žensko pogosto povezujejo tako s pokvarjenostjo kakor tudi z odrešitvijo, ki se nabaja v narejenosti in kulturi.

Simone de Beauvoir je v svojih pionirskih analizah kulturoloških mitov ženskosti trdila, da če je v konstrukciji mitov o spolu moški subjekt, absolut, in Ženska Drugi, ki ga postavlja Eno, da bi definiralo samo sebe, potem se zdi Ženska »tisto nebitveno, ki nikoli ne bi moglo zopet postati bistveno, absolutni Drugi, brez recipročnosti.«<sup>32</sup> Ker je pojem spremenljivosti utemeljen na dvoumnosti, Ženska ne uteleša nikakršnega trdnega pojma. Ker je semantično kodirana kot dobro in zlo, kot možnost celosti in frustracija teh sanj, kot zveza neskončnega onstrana in mere človeške končnosti, je v bistvu edina stalnica, ki jo je najti v mitih ženskosti, ambivalenca. Ženska ne le pogosto uteleša vrednote, povezane s smrtjo, temveč tudi retorično opravlja delo smrti s tem, da deluje kot nebitveni lik (raztelesen znak brez referenta) in kot prizorišče grozljive ambivalence (»Unheimlichkeit«); obe retorični figuri za prisotnost smrti v življenju.

Enega izmed najrazvpitejših primerov takšne ambivalence je najti v povezavi Ženske z naravo, saj je telo Ženske tudi prispodoba za nevarnost seksualne sle, nekontrolirane strasti in spontanosti. Dejansko obstajata dve »materi kulture«, iz katerih izvira različnost ženskih tipov – zapeljivka Eva in ranocelka devica Marija. Ne gre le za to, da sta si diametralno nasprotni. Pomembneje je, da sta obe vir kulture, čeprav se ju enači z vidiki smrti in kot taki označujeta tudi mejo in točko izginotja kulture, ki sta jo rodili. Ženska kot izpeljana iz Eve je prispodoba zla, greha, varljivosti, uničenja in zanikanja – eno izmed skrajnih utelešenj tega je najti v nevarni seksualnosti čarovnice. Ker je za inkvizicijo »ime Ženske enako smrti«, je treba njeno telo mučiti, kaznovati in iz njega izgnati hudiča. Žensko telo tako ne označuje vira plodnosti in celjenja, temveč prej nekaj umazanega, nekaj, kar je lahko za moški dotik usodno, nekaj, kar je dejavnik in nosilec smrti. Ker je Ženska prispodoba minljivosti mesa, ki jo želi preživeli subjekt zanikati, a vendar ve, da je to njegova usoda, je lepota Ženske dojeta kot maska razkroja, spolno razmerje z njo pa kot oblika smrti in ne spočetja.

To paradigmatično združevanje Ženske in telesa služi kot prispodoba vidika minljivosti, ranljivosti in raztelesenja, ki so lastni človeški eksistenci. Zveza ženska–smrt–maternica–grob se zvede na ambivalenco, v kateri je materin dar rojstva hkrati dar smrti, objem ljubljene pa hkrati naznanja izgubo ali razkroj jaza. Materinsko telo in njegovi nadomestni objekti ljubezni so v samem temelju zavajajoči: so vir življenja preoblečen v lepoto, vendar okužen s klicami smrti, so prizorišče, ki obljublja enotnost, in spomin na rano, ki je temelj življenja. Materinska podoba (maternica) ni le izenačena s smrtjo v smislu vrnitve v

32. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, Random House, New York 1974, str. 159.



neživo negibnost (grob). Še več, tako mati kot ljubljena služita kot prisposodi za moško smrtnost, kot fiksni podobi človekove usode. Za de Beauvoirjevo je ženska »življenje, nujno potrebno za obstoj moškega, a ki ga hkrati obsoja na končnost in smrt.«<sup>33</sup> Eva, kot privilegirana podoba primordialne matere, uteleša in evocira to grozljivost enotnosti in izgube, neodvisne identitete in samozkroja, lepote in ugodja telesa ter njegovega zkroja.

Medtem ko figure Eve utelešajo ranljivost človeštva, pa tipi ženskosti, ki izhajajo iz podobe Device Marije, *Mater Dolorose*, ki objokuje mrtvo Kristusovo telo, upodabljajo mater, ki neguje in celi ter je zato odrešitev od mesa, greha in krivde. Devici Mariji in Persofoni pogosto pripisujejo granatno jabolka kot atribut, da bi plodnost Persofone povezali s krščanskim prepričanjem v obnovo, nesmrtnost in Vstajenje. V funkciji Device Usmiljenja je Marija lik zmage nad »slabo« smrtjo, ki jo povzročita greh in zkroj, ki ju je vpeljala Eva. Devica Marija je posrednica živim, ker spokorjenim nudi zatočišče pod svojim plaščem, posrednica umrlih duš pred Bogom ob Poslednji Sodbi. Ker je izvor celjenja, tolažbe in odgoditve poslednje sodbe, deluje kot podoba obljubljenega celote, tako da je, paradokсно, njeno posebno območje vplivanja podobno ambivalentno kot vice, kot to mejno področje. Iz nje izhajajo predstave breztelesne, eterične in nematerialne muze, posrednice in angela, ki služi kot most z onostranstvom in ki prinaša spoznanje o Nezninem, o Božanstvu, ali pa pomaga pri prehajanju živih v svet mrtvih.<sup>34</sup>

Zgodbe o čudežu njene smrti na značilen način vključujejo predstavo odsotnosti telesa, da bi tako označile zmagoslavje nad smrtjo. Marina Warner opozarja, da je osupljiv vidik tega dogodka pomanjkanje slehernih sodobnih zapisov: »Nihče ne ve za njen grob, nikjer ni telesa, da bi ga lahko častili, nikjer relikvij, da bi se jih lahko dotikali ..., izginotje Marijinega telesa ... je navdihnilo nadvse plodne predstave ... saj simbol čistosti ne more trohneti v grobu.«<sup>35</sup> V mitičnem Vnebovzetju je Marija takoj po smrti oživiljena in popeljana v nebesa v spremstvu angelov. Pojemovno prva in druga neizvršitev pogrebne obreda povsem obide razpad in propadanje telesa ter s tem Marijo že od samega začetka postavlja izven »ženske« sfere materialnega časa in razpada telesa, in jo tako umesti v »moško« simbolno sfero večnih, nespre-

33. *Ibid.*, str. 187.

34. James Hall, *Dictionary of Subjects and Symbols in Art*, John Murray, London 1974.

35. Marina Warner, *Alone of all her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, Random House, New York 1983, str. 82.

menljivih oblik. Z enačenjem spolne nečistosti s prisotnostjo smrti v živem telesu, kakor tudi s telesnim propadom po smrti, krščanska dogma naknadno potrjuje čistost Marijinega telesa kot, pomenljivo, čistost pred smrtjo [*purity from death*]. Nasproti razkrojitvi meja telesa, ki se v spolnosti in smrti zlije z drugostjo, mit o Devici Mariji predstavlja odlagalistično za fantazme o ohranitvi telesne celosti in integritete, o zvezi telesa in duše.

Podoba Device Marije je kot protistrup ambivalentni rani popka, ki je slehernemu otroku zadana ob rojstvu. Prav tako služi razpustu ambivalentnega, mejnega obdobja med smrtjo in vstajenjem. V tem obdobju se telo razkroji v grobu, kjer se duša loči od telesa zato, da prevzame vznemirljivo vlogo dvojnika. Vnebovzeta Devica postane vzvišen primer krščanskega hrepenenja po stalni in nespremenljivi popolnosti sleherenega, od mrtvih vstalega individuuma.<sup>36</sup> Kot je feminizacija demoniziranega mesa materialna reprezentacija drugosti, Ženske kot živalskega stvora, je tudi feminizacija ideala, povečevane substance, reprezentacija drugosti, Ženske kot nebeškega bitja, ki ga moramo častiti v njenem neokrnjenem blišču. Prav zato, ker je v njeni mitološki konstrukciji od samega začetka odsotna materialnost ali telo, deluje Devica Marija kot povzetek brezčasne, nerazločene, nesmrtno lepote in blaženosti, kot prisposoda poraza smrti in obljuba večnega življenja.

S tem, ko je podoba celosti in usmiljenja, označuje »breztelesna« Devica Marija zmago nad smrtjo ter se zato zdi v popolnem nasprotju z Evo, varljivko in zapeljivko, katere zveza s smrtjo in razpadom temelji na tem, da se jo enačenju s človeškim (ali živalskim) telesom in seksualnostjo. Pa vendar je najti pomembno vzporednico med obema »materama kulture« v dejstvu, da je, v nekem drugem smislu, Eva prav tako povezana z »breztelesnostjo«, dasiravno v slabšalnem pomenu nenaravnosti narejenosti in retorike. Ne le, da materin dar rojstva vara glede podtalnega vrenja smrti, ne le, da ženska lepota in olepševanje maskirata razpad. R. Howard Bloch opozarja, da stvaritev ženske kot dopolnila moškemu v *Genezi* sovpadne s stvaritvijo jezika kot dopolnila stvarem. Čeprav je Eva s svojim drugotnim položajem glede na Adamovo enost povezana s časovnostjo, razliko, telesom in materijo, je nastop Eve dojet tudi kot sinonim za izgubo dobesednosti, za metaforo figuralnega kot derivacije, odklona, denaturalizacije, kot tropični zasuk vstran. Eva je »postranska zadeva«.<sup>37</sup>

36. *Ibid.*

37. R. Howard Bloch (»Medieval Misogyny«, v: *Representations*, št. 20, 1987, str. 11) se sklicuje na Philo Judaeusovo branje *Geneze* 2.21: »Te besede v njihovem dobesednem pomenu imajo naravno mita. Le kako lahko kdorkoli sprejme trditev, da je bila ženska ali človeško bitje nasploh ustvarjena iz rebra moškega.«

Zaradi svoje drugotne narave, svoje drugosti, je Ženska dojeta kot ornament, narejenost ali dekoracija, tako da smrt kot trohnenje, ločenost ali podvojitve vlada v dveh nasprotnih sferah, ki pa sta obe povezani z ženskostjo: prvič v slabosti, ranljivosti in trohnljivosti mesa, in drugič v umetnih oblačilih in znakih, ki dopolnjujejo golo telo narave. Ženska je paradokсно povezana z naravo in materialnim telesom, ki, ker je postavljeno izven semioze, spravlja v nevarnost stabilne in večne kulturološke oblike. Ženska služi kot označevalec izvirne, rajske celosti telesa, kot enotnost označevalca in označenca, še pred prekinitvijo, ki jo povzroči padeč na zemljo, rojstvo (maternica), telo (soma) in jezik (sema). Istočasno je tudi povezana, zaradi svoje izpeljane narave, s figuralno reprezentacijo in z narejenostjo, s prelomom med označevalcem in označencem (sema/grob). Blochova teza je, da slabšalna zveza ženskega telesa z narejenostjo besed ali besednih znakov služi mizoginističnemu kodiranju ženskosti kot »sprevrženosti«, kot »presežka«, glede na to, da so besede presežek in sprevrženost podob v duhu, ravno tako kot je telesno ali čutno »presežek« in »sprevrženost« duha ali duše. Pa vendar poleg tega v zvezi s figurativnim in retoričnim ženskost ni samo idealizirana. Ženska se v tem modelu vnovič pojavi kot prizorišče alegoričnega izjavljanja »z drugimi besedami«, znotraj retorične strategije, v kateri ravno manjka telo. Ženska je bodisi v poziciji resnice ali njenega nasprotja, v poziciji retorike, ki artikulira neartikulabilni Onstran ali Božansko s tem, ko govori »z drugimi besedami« ali v poziciji retorike, ki zavaja z napačnimi argumenti, ki je varljiva, ker je v svojem artikuliranju povsem nestalna. Kot kopija in dopolnilo moškega, Ženska podvaja in izkrivlja tudi tedaj, ko predstavlja njegovo resnico.

Ta ambivalentna umestitev Ženske kot dejavnika, ki zaceli rano, prisotnost smrti v življenju, pa čeprav je Ženska hkrati dojeta kot njen izvor, najde še nek drug izraz v predstavi ljubljene kot prizorišča samoizpolnitve. »V ženski je v pozitivni obliki utelešen manko, ki ga bivajoče nosi v svojem jedru«, pravi de Beauvoirjeva, »in prav v prizadevanju po tem, da ga bo Ženska naredila za celega, moški upa na samoizpolnitev.«<sup>38</sup> Vendar je kljub temu, da ženska kot objekt spolne želje z obljubo celote razdejadi delo smrti, njeno telo dojeta kot prizorišče rane, pogled na njeno telo pa kot vir smrti za moškega.<sup>39</sup> Poleg podob

38. Simone de Beauvoir, *nav. delo*, str. 160.

39. Simone de Beauvoir (*nav. delo*, str. 190) navaja Michela Leirisa: »Trenutno se nagibam k temu, da ženski organ obravnavam kot nekaj nečistega ali kot rano, ki zaradi tega ni nič manj privlačen, vendar sam po sebi nevaren, kakor vse, kar je krvavo, sluzasto in okuženo.«

Device Marije, ki nima groba, in Eve kot maternice, iz katere smrt vstopa v svet, ponuja mit o Meduzi tretjo različico zveze ženska–smrt–maternica–grob.

Če razumemo žensko diabolčnost kot izhajajočo iz grške besede *diaballo* – ki pomeni prevesti, kakor tudi razcepiti, povzročiti spor in razliko, zavrniti, obrekovati in zavajati – potem nastopi nadaljnja kulturološka povezava med ženskostjo in dejavnikom smrti. Ne le, da močna seksualnost *femme fatale* povzroči, da njen ljubimec izgubi glavo, in z njo tudi družbeno identiteto ter občutek varnih ločnic, ki opredeljujejo njegov jaz. Pri Freudu ženske genitalije predstavljajo še en vidik ženske kot mesta nevarnega, varljivega razcepa: »Groza pred Meduzo je tako groza pred kastracijo, ki je povezana s pogledom na nekaj«, namreč na odsotnost penisa. Razcepljene genitalije so tu zamenjane ali prevedene v množstvo kač kot »multiplikacijo simbolov penisa«. <sup>40</sup> Freud opozori na neko ambivalenco, ko pravi, da ob izgledu Meduzine glave gledalec otrdi od groze (kar sam razlaga kot preneseni pomen za erekcijo), čeprav se pogled nanjo hkrati prevede v prizor tolažbe: »Otrdel je v posedovanju penisa in ta otrdelost mu zagotavlja, da ga še ima.« Tako kot fetiš, je tudi ta mitična podoba »grozljiva« v tem, da istočasno straši in pomirja, s tem, ko hkrati deluje kot mesto manka in kot tisto, kar manko prikriva. Tako kot izgled trupla živemu vzbuja občutek obvladovanja smrti, to prikazovanje »spolnega« manka omogoča gledalcu izolirati svojo lastno Drugost (ranljivost in cepitev v jazu) s tem, da jo prevede na spolno drugačno telo, s tem pa vnovič deluje po načelu zamenljivosti med mrtvim in ženskim telesom.

Glede na to, da je za Freuda »obglaviti = kastrirati«, Meduzina grožnja s kastracijo ne le preti opazovalcu s smrtjo, temveč pomeni obglavljenje Meduze tudi kastracijo kastracije. Grožnja s kastracijo uprizarja uboj metonimije za Drugo seksualnost, za ženske genitalije, ki so bile kulturološko razumljene kot označevalec kastracije. Ta dvojna kastracija prav tako vključuje uprizoritev in nato nasilno odstranitev glave kot metafore ženskih genitalij, ki so prav tako kulturološko konstruirane kot prispodoba *par excellence* za povezavo med rojstvom in smrtjo, za odsotnost in razcep, na katerem je utemeljena eksistenca, in za pripoznanje, ki ga bo zanikala tolažeča iluzija celosti, katere privilegirana zahodnjaška prispodoba je »erekcija«. V zvezi maternica–grob je vselej implicirana postavitev ženskega v bližino nesemiotičnega realnega, v smislu mogočnosti smrti kot praznine, ki utemeljuje življenje, a je vendar onstran narcisističnih želja in kulturnih zakonov, smrti, proti kateri so le–ti konstruirani,

---

40. Sigmund Freud, *Medusa's Head* (1940), SE 18, str. 273.

a pred katero tudi oni klecnejo. Pomanjkanje celosti ali odsotnost, tisto »ne vse«, »ne eno« ženskega telesa, povzroči grozljivo spoznanje o našem resničnem stanju, ki ga lahko presežemo le tako, da to neizogibnost izoliramo v drugem in tako ne v samem sebi, ter jo nato, drugič, z odstranitvijo znamenja neizogibnosti iz telesa, še bolj izoliramo. Istočasno retorična zamenjava s presežkom prav tako lajša in artikulira grozo pred mankom. Kakor hitro je glava odstranjena od telesa, multiplikacija penisa kot simbolov kače ni več nekaj nevarnega, temveč nekaj pomirjajočega. Natanko v tej zvezi monstrozne »manj kot celote« in tropične zamenjave kot »presežka«, ženska zaznamuje kulturološki sistem, kakor tudi točko njegovega izginotja, njegovega momenta neuspeha.

De Beauvoir sklene, da je Ženska izmišljena, a navkljub temu obstaja izven te konstrukcije: »ne le, da je inkarnacija sanj moškega in kulture, temveč tudi njuna frustracija. Nobena figurativna podoba ženske ne obstaja, ki ne bi takoj klicala po svojem nasprotju ... pod katerimkoli vidikom jo že obravnavamo, vedno prihaja do istih sprememb v eno ali drugo stran, saj se nebstveno nujno vrača v bistveno.«<sup>41</sup> Ženska je kulturološko konstruirana kot Drugi moškega in kot grozljivo prizorišče, kjer se dve nasprotujoči vrednoti sesujeta v eno, vključno z ambivalentnim dejstvom, da služi artikulaciji tistega, kar je zunanje kulturi, kakor tudi tiste notranjosti, ki je potlačena, zavrnjena ali izključena. Ženska nadalje deluje skozi dvojnost, ki je ne dolguje le svoji protislovni semantični kodiranosti, temveč tudi temu, da je ravno tako kot smrt takoj vpisana v sfero mitičnega repertoarja podob kulture, retoriki, tekstualnosti in tudi nesemiotičnemu realnemu, naravni materialnosti. Ženska je prizorišče posredovanja med zatekanjem k goli dejstvenosti telesa in prevajanjem tega telesa v znak, v katerem to telo manjka.

Vrnimo se k »Filozofiji kompozicije«. Če se lepota, ženskost in melanholija kulturološko nanašajo na smrt, potem lahko Poejevo uporabo končnega termina »najbolj poetična« razumemo na naslednji način. S smrtjo lepa Ženska služi kot motiv za ustvarjanje umetniškega dela in kot njegov objekt reprezentacije. Kot neživo telo lahko Ženska prav tako postane umetniški objekt ali pa jo lahko primerjamo z njim. Nikakor ni brez razloga, da beseda *corpus* označuje tako telo umrlega človeka ali živali, kot tudi zbirko spisov.<sup>42</sup> Ker umiranje

41. Simone de Beauvoir, *nav. delo*, str. 210.

42. Albert D. Hutter (»The Novelist as Resurrectionist: Dickens and the Dilemma of Death«, v: *Dickens Studies Annual*, 12, 1983, str. 11) trdi, da primerjava *corpura* literature z razstavo teles v pravi mrtvašnici ni nič nezaslišanega, »glede na zgodovino same mrtvašnice in odnosa javnosti do mrtvašnice kot teatra, kjer so telesa razstavili, kakor da so iz voska ... kamor so gledalci ... prišli ne le identificirati telesa, temveč, si jih kot spektakel tudi ogledati.«

Ženske predstavlja analogijo ustvarjanju umetniškega dela in ker upodobljena smrt služi kot dvojniki svojega formalnega stanja, zaznamuje »smrt lepe ženske« *mise en abyme* teksta, moment samorefleksivnosti, kjer se zdi, da tekst komentira samega sebe in svoj lastni proces nastajanja, ter se tako razstavi.<sup>43</sup> Poejev izbor superlativa nakazuje, da literarna upodobitev ženske smrti ni omejena na tematsko razsežnost reprezentacije. Prej vključuje referenco na poetično učinkovitost teksta, kolikor je ta kontingentna samo-referencialnosti. Roman Jakobson definira poetsko funkcijo jezika kot »osredotočenost na sporočilo zaradi njega samega« in zatrjuje, da je poetska funkcija jezika prevladujoča in določujoča, ne pa tudi edina funkcija besedne umetnosti. Poetska funkcija privilegira samo-referencialno razsežnost znaka in poudarja vsaj referencialnost na nesemiotični svet: »s promoviranjem otipljivosti znakov, poudarja poetska funkcija temeljno dihotomijo znakov in objektov.«<sup>44</sup>

»Poetska« in »samo-refleksivna« dihotomija med znaki in objekti ali telesi, ki jo povzroči podoba ženske smrti, potemtakem artikulira vzajemnost nežive »some« in njenega navideznega nasprotka »seme«. Pesem, ki časti smrt lepe ženske, deluje – kot vpisan nagrobni kamen, reliefna skulptura ali spomenik, kakor je to na grobovih v navadi že iz časov klasične antike – kot »sema« ali znak za označenje groba »junakinje«, ki nadomesti telo umrle. Ker je minljiva eksistenca oblika propada, je lahko življenje enačeno s smrtjo in smrt z življenjem, tako da je za Platona telo grob, »soma« je izenačena s »sema«.<sup>45</sup>

Zdi se, da Poejeva poetika računa na občinstvo, ki se ne meni za referenta, nesemiotično telo, in osredotoča svoje branje izključno na podobo kot samorefleksivni, materializirani znak. Ta obrat stran od referencialnosti lahko služi,

---

43. Na podoben način Ong (*Interfaces of the World: Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*, Cornell University Press, Ithaca 1977, str. 239) trdi, da se zato, ker »pisava vselej v sebi nosi element smrti ... delo o smrti pogosto, čeprav bojazljivo, zlahka spremeni v delo o literaturi.« Razlog za to zvezo med pisavo in smrtjo umešča Ong v nekaj lastnosti pisave: 1. da je vsa pisava pretekla, posthumno meri na preteklost; 2. da je nesmrtnost teksta primerljiva nesmrtnosti mrtvih teles ali spomenikov in s tem paradoksalno ohranja obstoj svojega stvarnika po njegovi ali njeni smrti, čeprav je sama mrtva, neživa, nadomestek za mrtvo osebo; 3. da so teksti apotropični in da s ponazarjanjem neke vrste življenja po smrti namigujejo na življenje brez smrti; 4. da je oseba, na katero se v samem aktu pisanja naslavljamo, odsotna, da je v samem aktu branja pisec odsoten tako, da lahko tekst dojamemo kot nekaj, kar deluje onstran smrti pošiljalca in sprejemnika.

44. Roman Jakobson, »Closing Statement: Linguistics and Poetics«, v: *Style in Language*, Thomas A. Sebeok (ur.), Technology Press of MIT, Cambridge, Mass. 1960, str. 365.

45. Sally Humphreys, *nav. delo*, pogl. »Death and Time«.

podobno kot pribežališče, ki ga lepota omogoča kulturi, kot zaščita privilegiranih oblik samo-predstave kulture, namreč reprezentacije in jezika. »Če bi bila popolna izpolnitev konstativne, referencialne funkcije jezika v popolnem izbrisu objekta te funkcije«, pravi Johnsonova, »potem lahko jezik ohrani svojo 'nedolžnost' le, kolikor se odpove svoji referencialni veljavi.«<sup>46</sup> Ker gre za »poetično« temo, Poejeva fantazma ženske smrti ni »kriva« resničnega nasilja. Vendar bodo nadaljnji primeri v tej knjigi pokazali, da zveza med »poetičnim«, kot samorefleksivnim, in superlativom »najbolj« lahko vsebuje presežek samoreferenčnosti, ki poveže artikulirajoče sestvo z njegovim objektom artikulacije. S tem se lahko »najbolj poetična« nanaša na estetski dogodek, kjer se samorefleksivnost vrne v referencialnost v obliki izničenja izjavljalca in izjave, kjer se »soma« zopet izenači s »semo«.

Poejev »najbolj poetična« potemtakem poudarja skrajno disjunkcijo med označevanjem ali reprezentacijo in referencialnostjo. Retorično povzdigovanje poetičnega, v njegovi ekspresivni in zaščitniški samoreferencialnosti, do najvišje stopnje, nakazuje tudi meje reprezentacije. Ker je smrt onstran sleherne izkustvene sfere govorečega subjekta, je vedno kulturološko konstruirana, je vselej metaforična; je označevalec manka, kateremu samemu manjka fiksni označenec v simbolnem registru; označevalec gotovosti, ob katerem merimo in preverjamo vse ostale kulturne vrednote, ki pa je sam nemerljiv, gotov zgolj v svoji negativnosti. Funkcionira, kot pravi Michel Deguy, kot »metafora *par excellence*«, kot superlativna prispodoba, kot nek *a priori*, kot neznan dogodek, ki se vpisuje v človeško eksistenco v obliki »prefiguracije« (»pré-figuré«) in zato priključuje figuralno kvaliteto vseh stvari.<sup>47</sup>

Poejevo povezovanje najbolj poetičnega s smrtjo meri na ta vidik reprezentativne nemožnosti, ki se ironično sprevrne v presežno produkcijo figuracij. Kajti »najbolj poetična« se prav tako nanaša na kulturološko prenasičenost in vseprisotnost podob »smrti lepe ženske«. Zaradi vprašanja nerepresentabilnosti postane smrt na nekem drugem nivoju povezana še z enim nerepresentabilnim vidikom človekovega obstoja, z večkrat kodiranim ženskim telesom v njegovih

46. Barbara Johnson, *The Critical Difference*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1980, str. 92.

47. Michel De Guy, *Figurations*, Galimard, Pariz 1969. Garrett Stewart (*Death Sentences. Styles of Dying in British Fiction*, Harvard University Press, Cambridge 1984, str. 51) ponuja podoben primer za tropičnost in zato samorefleksivno naravo vseh narativnih reprezentacij smrti, trdeč, da »Smrt stoji kot stožerni moment za jezik na robu tišine, za evokacijo na robu nevidnega, za narativnost na robu zaprtja.«

treh funkcijah: kot prizorišče izvirnega, predrojnega prostora bivanja, kot prizorišče fantazem želje in drugosti, in kot prizorišče anticipiranega mesta zadnjega počitka. Poejevo navidezno protislovno povezovanje smrti in ženskosti se še enkrat izkaže za pomenljivo logično v kontekstu zahodne kulturne mitologije.

V sledečih poglavjih drugega dela te knjige bom analizirala različne vidike te poetične samorefleksivnosti, kakor se vrti okoli zveze med ženskostjo, smrtjo in estetizacijo, in kakor vključuje prevod trupla v žensko telo in v artefakt. Pokazala bom, kako lahko estetsko uprizarjanje smrti ženske služi epistemološkemu razpravljanju o tem, kako se lahko polastimo sveta skozi akt videnja in kako lahko pogled na smrt drugega ponudi vednost o lastni smrti ali o tem, kar ji sledi. Istočasno bom pokazala, kako lahko objektivizacija in razosebljenje Ženske s smrtjo služi estetskemu razpravljanju o pogojih umetniškega ustvarjanja, oziroma, natančneje, žrtvovanju, ki ga zahteva reprezentacija; dvoumni fascinaciji, vsebovani v prevajanju telesa, ki je kulturološko konstruirano kot živ naravni material, v neživo estetsko obliko; nevarni spremenljivosti meja med tema dvema registroma. Enačenje ženskosti in smrti je takšno, da medtem ko je v kulturoloških pripovedih žensko truplo obravnavano kot umetniško delo ali pa je lepa ženska ubita zato, da bi omogočila nastanek umetniškega dela, pa obratno umetniška dela vzniknejo le na račun smrti lepe ženske in so tudi obravnavana kot ženska trupla.

Prevedel Zlatko Skrbiš



Stephen J. Gould

## MOŠKI BRADAVIČKI IN KLITORISNI GRIČKI\*

Markis de Condorcet, goreč pristaš Francoske revolucije, ki pa za Jakobince ni bil dovolj radikalen – in se je moral zato skrivati pred vlado, ki je odredila njegovo smrt in ga končno tudi pogнала vanjo – je 1793 zapisal, da »je človekova izpopolnjenost zares neskončna.... Nič drugega je ne omejuje kot trajanje zemlje, kamor nas je umestila narava.« Kot je tako prikladno pripomnil Dickens: »To je bil najboljši čas, to je bil najslabši čas.«

Le leto zatem, ko je Condorcet umiral v zaporu, je slaven glas z druge strani kanala objavil še eno hvalnico napredku v svetu, za katerega so mnogi menili, da je na robu propada. Ta traktat, imenovan *Zoonomia, or the Laws of Organic Life* [*Zoonomija ali zakoni organskega življenja*], je spisal Erazem Darwin, Charlesov stari oče.

*Zoonomia* je predvsem disertacija o mehanizmih človeške fiziologije. Vendar pa v okviru anahronistične tradicije, ki jo je 1859 vpeljal vnuk Charles in ki biološka dela presoja po njihovem odnosu do velike evolucijske prelomnice, *Zoonomia* svojo sodobno slavo dolguje nekaterim bežnim odlomkom, ki so naklonjeni organski transmutaciji.

Evolucijske odlomke v *Zoonomia* najdemo v 8. točki 4. dela 39. razdelka z naslovom »O generaciji«, ki prinaša mišljenje Erazma Darwina o reprodukciji in embriologiji. Embriologijo je videl kot zgodbo nenehnega napredovanja k večji velikosti in kompleksnosti. Ker so njegova evolucijska razglabljanja povsem analogna njegovemu konceptu embriologije, gre tudi organska transformacija po eni poti k številnejšemu in boljšemu.

---

\* Pravi in najustreznejši naslov tega spisa bi se moral glasil »Joški in ščegetavčki« – toda to bi lahko napačno razumeli kot seksizem, saj ljudje ne bi vedeli, da gre za *moške* joške. Moja žena, mojstrica za naslove, je predlagala zgornjo alternativo. (V obdobju največje priljubljenosti vaginalnih deodorantov, tistih najbolj nepotrebnih od vseh vsiljenih proizvodov, je hotela na trg lansirati vzporedni izdelek za moške pod nazivom »ziher tič«.) Ta esej je prva objavila revija *Natural History*, ki jo izdaja skupina odličnih, a malce preopreznih ljudi, in sicer pod naslovom »Freudovski spodrsrljaj« – kar ni nič groznega, a tudi ne zares povedno.

»Ali bi si bilo preveč drzno zamišljati, da so se v dolgem obdobju, odkar obstaja zemlja, ... vse toplokrvne živali razvile iz enega živega vlakna ... s sposobnostjo, da se s svojo lastno dejavnostjo nenehno izpopolnjujejo in da z generacijo prenesejo te spolnitve na svoje potomstvo – svet brez konca?«

Zadnji stavek kaže, da je evlucijski mehanizem, ki ga predlaga Erazem Darwin, podedovanje *koristnih* lastnosti, ki so jih organizmi pridobili v času svojega življenja. Ta zgrešena teorija dedovanja je prišla v poznejšo zgodovino pod oznako lamarckizem, Erazmova navedba (Erazem je bil Lamarckov sodobnik) pa ponazarja zmotnost tega poimenovanja. Podedovanje pridobljenih lastnosti je bila ustaljena ljudska modrost tistega časa, ki jo je Lamarck gotovo uporabil, nikakor pa ni bila izvirna ali značilna le zanj. Za Erazma je ta evlucijski mehanizem nujno vključeval koncept vsestranske uporabnosti. Nove strukture so nastale le, kadar je bilo potrebno, in to z neposrednim organskim naprezanjem k jasnemu cilju. Erazem razpravlja o adaptacijah v treh velikih kategorijah: reprodukcija, zaščita in obramba, hrana. O zadnji piše:

»Zdi se, da je bilo vse ... proizvedeno postopoma v mnogih generacijah z nenehnim prizadevanjem živih bitij, da si zagotovijo potrebno hrano, nato pa prenešeno na njihovo potomstvo, ki se je stalno izboljševalo v zahtevani smeri.«

V tem dolgem razdelku obravnava Erazem le eno morebitno izjemo v načelu vsestranske uporabnosti: »Dojke in seski vseh samcev štirinožcev, ki jim zdaj ni mogoče pripisati nobene rabe.« Ponuja tudi dva izhoda iz te latentne dileme: prvič, da so seski pri samcih sledovi nekdanje uporabnosti, če – kot je menil Platon – »so bili ljudje skupaj z vsemi drugimi živalmi v začetni dobi sveta najprej hermafroditi, nato pa v toku časa ločeni na samce in samice«; in drugič, da lahko nekateri samci proizvajajo mleko in torej pomagajo hraniti svoje potomce (ob pomanjkanju vsakega neposrednega dokaza Erazem kot možen analogon navaja hranilne tekočine mlečne barve, ki nastajajo v golšah tako golobov kot tudi golobic).

Trdovratnost anomalij v stoletjih spreminjajočih se prepričanj je lahko zares osupljiva. Te eseje pišem že dolga leta, in njihova posledica je, da dobivam stotine pisem bralcev, ki jih bega ta ali ona navidezna čudnost narave. Moja zbirka je velika, in tako sem dobil kar dober občutek za vprašanja in posebnosti evlucije, ki se razgledanim bralcem, ki pa niso znanstveniki, zdijo zagonetna. Vsa ta leta presenečen (in, priznam, začuden) opažam, da nobena stvar bolj ne

bega ljudi kot prav problem, ki ga je Erazem Darwin izbral za osnovni izziv svojemu konceptu vsestranske uporabnosti: moške bradavice. Prejel sem nad ducat prošenj, naj pojasnim, kako je lahko evolucija proizvedla tako nekoristno strukturo.

Vzemimo moj zadnji primer, ki prihaja izpod peresa vznemirjene knjižničarke. »Imam vprašanje, na katerega mi nihče ne zna odgovoriti; ne vem, kje in kako naj iščem odgovor. Zakaj imajo moški bradavice? ... To vprašanje me bega vsakič, ko vidim gole moške prsi!«

Presenečen sem opazil, da sta bili njeni dve navedbi natančno vzporedni razlagam, ki jih je podal Erazem Darwin. Najprej, poroča, je vprašala zdravnika. »Dejal mi je, da so moški v primitivnih družbah nekoč dojili otroke.« To se ji ni zdelo verjetno, pa je poskusila z Darwinovim prvim argumentom o bradavicah kot sledi nekdanje uporabnosti: »Mi lahko poveste – ali je nekoč obstajal le en spol?«

Če ste privrženi – kot je bil Erazem in kot je mučno razširjena inačica »populističnega« ali »plakatnega« darvinizma še zmeraj – načelu vsestranske uporabnosti vseh delov vseh bitij, potem bradavice pri samcih zares predstavljajo nerešljivo dilemo; od tod (predpostavljam) moja zajetna korespondenca. A kot pri tako mnogih trdovratnih ugankah rešitev ni v nadaljnjih raziskavah znotraj vzpostavljenega okvirja, temveč prej v spoznanju, da je ta okvir pomanjkljivi pogled na življenje.

Recimo, da začnemo z drugačnega stališča in se osredotočimo na pravila rasti in razvoja. Zunanje razlike med samci in samicami se razvijejo postopoma iz zgodnjega embria, ki je tako splošen, da mu ne moremo zlahka določiti spola. Klitoris in penis sta en in isti organ, njuna zgodnja oblika je identična, kasneje pa se zaradi delovanja testosterona pri moških fetusih poveča. Podobno so velike sramne ustnice pri samicah in modniki pri samcih ista, pri mladih embrijih neločljiva struktura, ki se pri moških fetusih kasneje poveča, nabere in zlije ob vzdolžni središnji liniji.

Ne dvomim, da moramo velikost in občutljivost prsi pri sesalskih samicah šteti za adaptacijo, toda manjša inačica pri samcih ne potrebuje prav nobene adaptacijske razlage. Samci in samice niso ločene entitete, ki bi jih naravna selekcija oblikovala neodvisno. Oba spola sta različici enotnega temeljnega načrta, izdelanega v poznejšem embriološkem razvoju. Samci sesalcev imajo bradavice zato, ker jih samice potrebujejo – embrionalna pot do njihovega razvoja ustvari zametke pri vseh sesalskih fetusih in kasneje pri samicah prsi poveča, pri samcih pa jih pusti majhne (in brez vidne funkcije).

Podoben primer, ki ponazarja splošno načelo, imamo pri pandi, ki iz kosti v njegovem zapestju – koželjničnega sezamoida – razvije zelo funkcionalen

lažni »palec«. Zanimivo, odgovarjajoča kost v gležnju – golenični sezamoid – je povečana na enak način (a niti približno tako močno), čeprav povečanje goleničnega sezamoida nima nobene opazne funkcije.

D. Dwight Davis v svoji veliki monografiji o velikem pandi (1964) pravi, da evolucija deluje na področjih rasti. Koželjnični in golenični sezamoid sta homologni strukturi, na kateri verjetno vplivajo isti genetski dejavniki. Če naravna selekcija deluje v smeri povečanega koželjničnega sezamoida, se bo večji golenični sezamoid verjetno »na tej poti pridružil«. Davis je iz tega primera potegnil važno sporočilo: organizmi so integralne in okorne strukture, ki »se upirajo« sili selekcije, da bi po dovoljenih poteh privedla do sprememb; kompleksne živali niso zbirka samostojnih, optimalnih delov, ki bi jih bilo mogoče ločiti. Davis piše, da »učinek, ki ga opazimo pri simpatetičnem povečanju goleničnega sezamoida, ... močno navaja na misel, da se za hipretrofijo koželjničnega sezamoida skriva zelo preprost mehanizem, ki morda vključuje en sam dejavnik.«

Po mojem mnenju, ki je sorodno Davisovemu konceptu okornosti in integracije, so bradavice pri samcih ekspektacija, ki temelji na smereh spolne diferenciacije v embriološkem razvoju sesalcev.

Na tej točki bi lahko bralci oporekali z najbolj uničujočo repliko: »Pa kaj?« Zakaj bi se ukvarjali z drobnimi primeri, ki se šlepajo na primarnih adaptacijah? Osredotočimo se na pomembno stvar, adaptacijsko vrednost samičjih prsi, in pustimo ob strani nepomembni okras samcev, ki je njihova posledica. Najvažnejše so adaptacije; njihovi stranski učinki so nepomembne drobnarije organske zasnove, postranske malenkosti. Mislim, da je ta argument standardno stališče strogih darvinističnih adaptacionistov.

Z dolgo in težko razumljivo splošno argumentacijo bi lahko zagovarjal pomembnost strukturne neadaptiranosti (to sem storil v več tehničnih člankih). A naj namesto tega nadaljujem po najprivlačnejši poti, kar jih poznam, in predstavim še drugi primer, ki temelji na človeški spolnosti. Gre za zadevo, ki jo je mogoče konceptualno v celoti primerjati z izvorom moških bradavic, a je za človeško kulturo povsem drugačnega pomena; še več, to je zadeva, v kateri je predsodek o uporabnosti vnesel nepotrebno bolečino in strah v življenja milijonov (zadeva, v kateri bi človek zares lahko trdil, da so freudovske tradicije zagotovile – dasi nenamerno – izrazito zgrešeno, a silovito orožje za podrejanje žensk). Oglejmo si anatomsko lokacijo orgazma pri človeških samicah.

Ženske že od zarje naših dni vedo, da se poglavitno mesto stimulacije do orgazma nahaja na klitorisu. Z revolucijo, ki jo je 1953 sprožilo Kinseyevo

poročilo, je ta informacija do zdaj postala dostopna tudi moškim, ki iz kateregakoli razloga tega niso uspeli dognati sami na bolj nazorne izkustvene in čutne načine.

Podatki so nedvoumni. Oglejmo si le tri najbolj brana obsežna poročila – Kinsleyevo poročilo iz 1953, knjigo Mastersa in Johnsona iz 1966, in *The Hite Report* [Poročilo Hite] iz 1976. Kinsey v svoji študiji genitalne anatomije poroča, da je ženski klitoris enako bogato obdarjen s čutnimi živci kot moški penis – in torej enako pripravljen na vzdraženje. Stene nožnice, po drugi strani, »so brez vsakih končnih tipalnih organov in so dokaj neobčutljive na nežen dotik ali rahel pritisk. Pri večini posameznic ta neobčutljivost obsega vse dele nožnice.«

Posebno prepričljivi so podatki o samozadovoljevanju. Kinsey na osnovi vzorca 8.000 žensk poroča, da je 84 odstotkov posameznic, ki so kdajkoli masturbirale, odvisnih »predvsem od ustničnih in/ali klitorisnih tehnik«. *The Hite Report* na osnovi 3.000 posameznic ugotavlja, da 79 odstotkov žensk, ki masturbirajo, to počne z neposredno stimulacijo klitorisa in bližnje vulve, medtem ko le 1,5 odstotka uporablja nožnično ustje.

Podatki o spolnih odnosih potrjujejo ta vzorec. Shere Hite poroča, da nastopi orgazem med spolnim odnosom v 30 odstotkih, in pogosto se ga doseže le s hkratnim draženjem klitorisa z roko. Hiteova sklene: »Izkušnja večine žensk je, da med spolnim odnosom *ne* dosežejo orgazma.« Masters in Johnson sta v svojo študijo vključila le ženske, ki so doživele orgazem med spolnim odnosom. Vendar sta ugotovila, da so vsi orgazmi fiziološko enaki in klitorisni po izvoru. Ta odkritja so navedla Hiteovo do opazke, da je človeška spolna združitev »prej podobna shemi Rube Goldbergove, kot pa zanesljiva pot k orgazmu.... Spolni odnos ni bil nikdar namenjen temu, da ženske vzdraži do orgazma.« Kot je s svojo značilno gospodarnostjo in iskrenostjo že pred tem dejal Kinsey: »Tehnike samozadovoljevanja in božanja so bolj specifično primerne za povzročanje orgazma kot pa tehnike same spolne združitve.«

Takoj ko spoznamo pravo vlogo in omejenost adaptacionističnega argumenta v evolucijski biologiji, nas ta sklep ne bi smel niti najmanj presenetiti. Ne verjamem v zagoneten slog pisanja esejev – graditi napetost, razrešitev pa prihraniti do konca –, kajti tedaj bralci zaradi pomanjkanja pravega konteksta spotoma zgrešijo pomen podrobnosti. Razlog za to, da je orgazem lociran na klitorisu, je preprost – in povsem primerljiv z uganko–ki–to–ni o moških bradavicah. Klitoris je homologen penisu – gre za isti organ, ki ima enako anatomsko organizacijo in zmožnost odzivanja.

Anatomija, fiziologija in izpričani odzivi – vse se ujema. Zakaj torej sploh govorimo o tem problemu? Še posebno, zakaj se zdi obstoj klitorisnega orgazma

tako problematičen? Zakaj, denimo, je Freud klitorisni orgazem označil za infantilni in žensko zrelost definiral s premestitvijo orgazma na nedosegljivo mesto v nožnici?

Seveda je razlog deloma v preprosti moški nečimrnosti. Mi (in s tem mislim pripadnike mojega spola, ne pa ohlapen uredniški zaimek) preprosto ne prenesemo misli – čeprav izhaja iz nazorne biologije –, da seksualni užitek ženske ni nujno neposredni rezultat naših lastnih naporov pri spolnem odnosu. Toda ta problem sega še dlje. Klitorisni orgazem ni paradoks le za tradicije darvinovske biologije, temveč tudi za predsodek o uporabnosti, ki je v osnovi vseh funkcionalno utemeljenih teorij evolucije (skupaj z Lamarckovo in Darwinovo), poleg tega pa tudi za mnogo starejšo tradicijo naravne teologije, ki je v božjem delu videla natančno ujemanje organske oblike s funkcijo.

Pomislite na paradoks klitorisnega orgazma v kateremkoli svetu strogega funkcionalizma (predstavljam darvinistično različico, čeprav lahko vzporedne argumente podamo za celotni obseg funkcionalističnega mišljenja, od Paleyeve naravne teologije do Cuvierjevega kreacionizma). Evolucija je posledica boja med organizmi za diferenciran reprodukcijski uspeh. Seksualni užitek, skratka, mora evolvirati kot stimul za reprodukcijo.

Ta formulacija velja za moške, saj vrhunec seksualnega vzdraženja nastopi med ejakulacijo – osnovni in neposredni nasledek spolnega odnosa. Pri moških je največji užitek povezan z največjo možnostjo zaploditve potomcev. V tej perspektivi bi moral biti tudi seksualni užitek žensk osredotočen na dejanje, ki povzroči oploditev – na sam spolni odnos. Toda kako je lahko naš svet funkcionalen in darvinističen, če je lokacija orgazma ločena od mesta spolnega odnosa? Kako je lahko seksualni užitek na tak način ločen od njegovega funkcionalnega pomena v darvinistični igri življenja? (Po najbolj divergentnem, a prav tako funkcionalističnem stališču nekaterih konzervativnih kristjanov je Bog ustvaril seks zato, da spodbuja razmnoževanje; vsaka raba v vsakem drugem kontekstu je bogokletje.)

Elisabeth Lloyd, filozofinja znanosti na Berkeleyu, je pravkar končala kritični pregled razlag, ki so jih v novejšem času dali evolucionistični biologi o izvoru in pomenu ženskega orgazma. Skoraj vsi ti poskusi sledijo obžalovanja vredni tradiciji spekulativnega pripovedovanja zgodb v a priori adaptacionističnemu smislu. Mislim, da je Donald Symons edini znanstvenik v vsej novejši darvinistični literaturi, ki je predstavil to, kar se mi zdi pravičen odgovor – namreč, da ženski orgazem sploh ni adaptacija. (Glej njegovo knjigo *The Evolution of Human Sexuality* [*Evolucija človeške seksualnosti*], 1979.)

Mnogi od teh znanstvenikov ne vedo niti preprostih dejstev o zadevi; predpostavljajo, da ženske orgazme sproža spolni odnos, in oblikujejo površne

darwinistične sklepe. Druga skupina priznava domnevni paradoks nepovezanosti med orgazmom in spolnim odnosom, nato pa ponuja novo vrsto adaptacijske razlage, ki ponavadi temelji na tem, da gojenje tesnih stikov s seksualnim užitek ohranja parno zvezo. Desmond Morris (*The Naked Ape [Gola opica]*, 1969), najbolj brani propagator tega pogleda, piše, da je ženski orgazem evolviral zaradi vloge pri promoviranju parne zveze, ki jo zagotavlja s tem, da »dejanje spolne kooperacije s parnim partnerjem prinaša izjemno vedenjsko nagrado.« Morda najbolj androcentrično od vseh priljubljenih spekulacij pa je razmišljanje Georgea Pugh (*Biological Origin of Human Values [Biološki izvor človeških vrednot]*, 1977), ki govori o »razvoju ženskega orgazma, zaradi katerega žensko lažje zadovolji en sam moški, in ki deluje tudi psihološko, tako da v ženski ustvari močnejšo čustveno navezanost«. Ali pa Eibl-Eiblsfeldt, ki trdi (1975), da evolucija ženskega orgazma »poveča njeno pripravljenost za podrejanje in poleg tega ojača njeno čustveno navezanost na partnerja«.

Ta priljubljena spekulacija o parni zvezi ponavadi temelji na dodatni – skoraj zagotovo zmotni – biološki predpostavki, da je sposobnost orgazma pri samici posebno človeška poteza. Toda Symons v svojem občudovanja vrednem pregledu tovrstne literature pokaže, da medtem ko večina sesalskih samic med spolno združitvijo sicer ne izkusi orgazma, pa jih podaljšana stimulacija klitorisa – bodisi umetno v laboratoriju (kakorkoli neprijeten je ta kontekst s človeškega stališča) ali pa v naravi z drgnjenjem ob drugo žival (pogosto samico) – pri velikem številu sesalcev, skupaj z mnogimi primati, vendarle privede do orgazma. Symons sklene, da »lahko orgazem najkrajše označimo kot potencial, ki ga imajo vse sesalske samice.«

Adaptacijske zgodbe o ženskem orgazmu pokrivajo celotno paletu – nevprašljiva ostaja le sama predpostavka adaptacije. Sarah Hardy (1981), recimo, se loti napada na androcentrizen v evlucijskem razmišljanju, vendar celotnega podjetja ne označi za propadlo, temveč pokaže, da lahko enako dobro adaptacijsko zgodbo pove s stališča, osredotočenega na žensko. Staro teorijo parne povezanosti obrne na glavo in pravi, da je ločenost orgazma in spolnega odnosa adaptacija za promiskuitetno vedenje, ki ženskam omogoča, da si zagotovijo podporo večih moških in s tem onemogočijo vsakemu od njih, da bi poškodoval njene otroke. (Pri mnogih vrstah samec, ki izpodrine predhodnega samičinega partnerja, ubije njene mladiče, verjetno zato, da bi v takojšnjem parjenju povečal možnost svojega lastnega reprodukcijskega uspeha.)

Zares, nihče ne prekaša Hardyjeve v njeni privrženosti adaptacionistični predpostavki, da je orgazem nujno evolviral zaradi darvinistične koristnosti

pri spodbujanju reprodukcijskega uspeha. Izbor jezika zelo pogosto izdaja skrite predsodke; pri Hardyjevi bodite pozorni na enačenje neadaptiranosti tako z obupom nasploh kot tudi z zametovanjem ženske seksualnosti posebej.

»Ali naj torej domnevamo, da je [klitoris] nepomemben? (...) Varnejše bi bilo meniti, da tako kot večina organov (...) služi – ali je včasih služil – nekemu namenu (...). Odsotnost očitnega namena dopušča možnost, da tako orgazem kot žensko seksualnost nasploh odpravimo kot 'neadaptacijsko'.«

Toda zakaj so adaptacionistični argumenti »varnejši« in zakaj lahko neadaptiranost »odpravimo«? Sam se ne počutim ponižanega, ker so moje bradavice stranski pojav v splošnem vzorcu človeškega razvoja, ne pa znak tega, da so predniki mojega spola nekoč dojili. V resnici se mi zdi ta neadaptacionistična razlaga še posebno privlačna, saj me uči nečesa pomembnega o strukturnih pravilih razvoja in nasprotuje prevladujočemu in prisilnemu predsodku, ki škoduje evolucionistični biologiji s tem, da omejuje število dovoljenih hipotez. Zakaj naj bi ločitev orgazma od spolnega odnosa žensko ponižala, če pa le zabeleži temeljno (pa čeprav neupoštevano) dejstvo človeške anatomije, ki pač združuje oba spola kot različici skupnega vzorca v razvoju? (Tak argument bi veljal le, če bi bile adaptacije »dobre«, vsi ostali vidiki anatomije pa »nepomembni«. Sam sem brez dvoma zelo navezan na vse svoje dele telesa in ne delam takih neustreznih razvrščaj in razlik med njimi.)

Lahko bi nadaljeval, a se bom tukaj ustavil; očitno je namreč, da bi bilo za to razpravo – čeprav je zabavna – mogoče reči, da je brez vsakega družbenega pomena. Ti biologi sicer morda uživajo in propagirajo svoj pogled na življenje, toda ali ni vse to povsem *entre nous*? Hočem reči, koga pa konec koncev brigajo spekulacije, če ne povzročajo nobene opazne škode v življenju ljudi? Toda zgodovina psihologije žal kaže, da je ena najvplivnejših teorij tega stoletja – nazor, ki je imel neposreden in zelo negativen učinek na milijone žensk – temeljila na zmotni predpostavki, da klitorisni orgazem pri zreli ženski ne more biti naraven. Govorim seveda o teoriji Sigmunda Freuda o prenosu od klitorisnega k nožničnemu orgazmu.

Freud v svoji značilni in najvplivnejši knjigi *Three Essays on the Theory of Sexuality* [*Tri razprave o teoriji seksualnosti*]\* (1905, v celotni obliki pa objavljena šele 1915), v tretjem eseju – »Preobrazbe v puberteti« – pravi: »...vodilna erogena cona je tudi pri deklici klitoris.« Kot znanstvenik, ki se je

\* Prevodi navedb, ki sledijo, so prevzeti iz preвода originala, ki ga je za založbo Studia Humanitatis opravila Mojca Dobnikar. Knjiga je v tisku. [op.prev.]



najprej šolal v anatomiji, pozna tudi razlog – namreč, ta cona je »torej homologna moški genitalni coni na glavicu«.

Freud nadaljuje: »Vse, kar sem lahko zvedel o masturbaciji pri majhni deklici, je zadevalo klitoris in ne delov zunanjih genitalij, pomembnih za poznejše spolne funkcije.« Do tukaj je vse lepo in prav; Freud opazi pojav, pozna njegovo anatomsko osnovo, in zato bi moral klitorisni orgazem identificirati kot resničen biološki izraz ženske seksualnosti. Še zdaleč ne, kajti Freud nato opiše domnevno preobrazbo v puberteti, ki določi seksualnost zrele ženske.

Puberteta zvišuje libido dečkov, pri deklicah pa proizvaja nasproten učinek – »ponovni val potlačitve«. Pozneje seksualnost stopi na novo pot. Freud piše:

»Ko je končno seksualni akt dopuščen in klitoris vzdražen, ta še vedno ohrani vlogo prevajanja tega vzdraženja na sosednje ženske organe, denimo tako, kot lahko trsko smolastega lesa uporabimo za to, da zažgemo trdnejša drva.«

Tako se srečamo s Freudovo slavno teorijo ženske seksualne zrelosti kot prenosa od klitorisnega orgazma k nožničnemu orgazmu.

»Če se prenos erogene vzdražljivosti s klitorisa na vhod v nožnico posreči, ženska s tem zamenja cono, ki je vodilna v poznejši seksualni dejavnosti ...«.

Ta dogma o prenosu od klitorisnega k nožničnemu orgazmu je postala razpoznavni znak popularne kulture v zanosnih dneh prodornega freudovstva. Ustvarila je pričakovanja (in zatorej frustriranost in pogosto bedo) milijonov izobraženih in »prosvetljenih« žensk, ki jim je brigada psihoanalitikov in na stotine člankov v revijah in »poročnih priročnikih« zatrjevalo, da morajo v dokaz zrelosti opraviti to biološko nemogočo premestitev.

Freudova nebiološka teorija je naredila dodatno škodo še na dva načina. Prvič, Freud frigidnosti ni definiral le kot nesposobnost za seksualno dejanje ali kot neučinkovitost tega dejanja, temveč je v svojo osnovno definicijo postavil neuspeh pri izvedbi tega ključnega prenosa s klitorisa v nožnico. Tako je ženska, ki močno uživa v seksu, a le s stimulacijo klitorisa, po Freudovi terminologiji frigidna. »Ta anestezija,« piše Freud, »lahko postane trajna, če se klitoris brani opustiti svojo vzdraženost ...«.

Drugič, domnevno večjo pojavnost nevroze in histerije pri ženskah je Freud pripisoval težavnosti tega prenosa; moški svojo seksualno cono preprosto

ohranijo nespremenjeno od otroštva, medtem ko morajo ženske prestati nevarni premik s klitorisa v nožnico. Freud nadaljuje:

»V tem, da ženske zamenjajo vodilno erogeno cono, pa tudi v potlačitvenem pritisku pubertete, ki hkrati odstrani infantilno moškost, so glavne determinante za večjo nagnjenost ženske k nevrozi, zlasti k histeriji. Te determinante so torej najtesneje povezane z bistvom ženskosti.«

Skratka, Freudovo napako lahko strnemo tako, da rečemo, da je navadno biologijo ženske seksualnosti definiral kot odklon na osnovi neuspeha pri opuščanju neke infantilne težnje.

Viri Freudove čudne teorije so kompleksni in vključujejo mnoga vprašanja, ki jih ta esej ne obravnava (še posebno njegove androcentrične predsodke pri interpretiranju spolnega akta z moškega zornega kota in pri definiranju stimulacije tako klitorisa kot penisa v otroštvu kot temeljno moške oblike seksualnosti, ki se ji mora zrela ženska izogibati). A naslednji pomemben vir najdemo v perspektivi, ki je v osnovi vseh čudaških teorij, ki sem jih obravnaval v tem eseju, od moških bradavic kot virov mleka do klitorisnega orgazma kot domiselne pogruntavščine za utrjevanje parnih vezi – to je predsodek o uporabnosti ali izključna privrženost funkcionalističnim razlagam.

Bolj ko berem Kinseya, bolj ga občudujem zaradi njegove človečnosti senzibilnosti in preprostega poguma. (Njegovo poročilo *Sexual Behavior in the Human Female* [Seksualno vedenje ženske] iz 1953 je izšlo v času, ko je bil v Ameriki na višku mecharthizem, in je privedlo do ukinitve financiranja njegove raziskave in do dejanskega konca njegovih programov še v času njegovega življenja – glej esej »Of Wasps and WASPs« [»O osah in belih anglosaksonskih protestantih«] v moji prejšnji knjigi *The Flamingo's Smile* [Flamingov nasmeh].) Kinsley je bil umirjen mož. Pisal je suhoparno in klinično (verjetno bolj zaradi nuje kot pa zaradi značajskih nagnjenj). Pa vendar, vsake toliko plane na dan njegova strast in njegov srd izbruhne v enem samem dobro vodenem stavku. Kinsey nikjer ne izraža večjega razburjenja kot v svojem komentarju o Freudovi teoriji prehoda od klitorisnega k nožničnemu orgazmu.

Kinsey umesti svojo razpravo o Freudu v pravi kontekst – v svoj razdelek o seksualni anatomiji (14. poglavje – »Anatomy of Sexual Response and Orgasm« [»Anatomija seksualnega odziva in orgazma«]). Prinaša neomajne podatke o samozadovoljevanju odraslih in o ohranjanju se klitorisni lokaciji orgazma pri zrelih ženskah. Razloga za klitorisni orgazem ne umesti v kakšno spekulativno teorijo o funkciji, temveč v temeljno strukturo seksualne anatomije.

»Pri vsaki obravnavi funkcij odraslih genitalij, še posebno njihove dovzetnosti za čutno stimulacijo, je pomembno in nujno, da upoštevamo homologne izvire teh struktur pri obeh spolih.«

Kinsey nato podaja dolgo in prekrasno jasno razpravo o anatomskih homologijah, posebno o ključni enotnosti penisa in klitorisa. Sklene, da »so nožnične stene pri veliki večini žensk dokaj neobčutljive... Nobenega dokaza ni, da je nožnica kdajkoli edini vir vzdraženja ali celo primarni vir erotičnega vzdraženja pri katerikoli ženski.« Kinsey je tako položil temelje za gladko odpravo Freudove škodljive teorije. Navaja (v dolgi opombi, kajti njegovo besedilo ni polemično) kompendij psihoanalitičnih izjav iz časov viška freudovstva med dvajsetimi in štiridesetimi leti tega stoletja. Vzemimo le tri primere s tega seznama.

1. (1936) »Če ta prehod [s klitorisa v nožnico] ni uspešen, tedaj ženska v spolnem aktu ne more doživeti zadovoljitve.... Prvi in neizbežni pogoj normalnega orgazma je senzibilnost nožnice.«

2. (Tudi 1936.) »Edini kriterij frigidnosti je odsotnost nožničnega orgazma.«

3. (1927) »Pri frigidnosti je občutenje, ki prinaša užitek, po pravilu locirano na klitoris, v nožnični coni pa ga ni.«

Edini odstavek, v katerem Kinsey podaja svojo oceno, sodi med najboljše zavrnitve v umerjenem tonu (in s konciznim zadnjim stavkom), kar sem jih kdajkoli prebral.

»To vprašanje je dokaj pomembno zato, ker se velik del literature in mnogi klinični zdravniki, skupaj s psihoanalitiki in nekaterimi kliničnimi psihologi in poročnimi svetovalci, močno trudijo, da bi svoje pacientke naučili »klitorisne odzive« premestiti v »nožnične odzive«. Nekaj stotin žensk v naši lastni študiji in več tisoč pacientk določenih kliničnih zdravnikov je imelo veliko težav, ker niso uspeli opraviti te biološko nemogoče stvari.«

Moram se torej vprašati, zakaj je bil lahko Kinsey tako neposreden in dovzeten že 1953, medtem ko so bile domala vse evolucionistične razprave o ženskem orgazmu v zadnjih dvajsetih letih ne le biološko zmotne, ampak tudi topoumne in povsem spekulativne? Žal mi je, da ta esej spreminjam v nekakšno pokvarjeno ploščo polemičnega ponavljanja, toda to razpravo ves čas – od Erazma Darwina o seskih pri samcih do Sarah Hardy o klitorisnemu orgazmu – prežema en sam moment. Napaka je v močno omejenem (in pogosto zmotnem) funkcionalističnem pogledu na življenje. Večina funkcionalistov ni napačno

interpretirala moških bradavic, saj njihov nemoteč obstoj ne predstavlja nobenega izziva. Toda klitorisni orgazem ima v srži življenja preveč osrednje mesto za vsako interpretacijo, ki se ne osredotoča na vlogo seksualnosti v reprodukcijskem uspehu. In vendar nam očitna, neadaptacijska strukturna alternativa leži pred nosom kot najbolj elementarno dejstvo seksualne anatomije – homologija penisa in klitorisa.

Kinseyeva sposobnost, da se pretolče skozi to močvaro prav do jedra močnega razvojnega argumenta, ima zanimive korenine. Kinsey je svojo kariero začel s tem, da je dvajset let posvetil taksonomiji os, ki tvorijo šiške. To je počel v dvajsetih in tridesetih letih tega stoletja, preden se je ameriška evolutijska biologija strnila okrog darvinističnega funkcionalizma. V Kinseyevih dneh je mnogo (verjetno večina) taksonomov pristajala na to, da je variabilnost v vrstah na mnogih mikro–geografskih področjih po naravi neadaptacijska. Kinsey je sledil tej strukturni tradiciji in nikdar ni prevzel predsodka o uporabnosti. Tako je lahko zapopadel pomen tega elementarnega dejstva homologije med penisom in klitorisom – dejstva, ki ga ima vsakdo pred nosom, a postane nevidno, če je predsodek o uporabnosti dovolj močan.

Dobro se spomnim, kaj mi je pred mnogimi leti, ko sem se močno nagibal k funkcionalizmu, dejal Francis Crick. Kot odgovor na adaptacijsko zgodbo, ki sem jo ves vnet in zagnan izumil, da bi pojasnil pomen repetitivne DNK, je pripomnil: »Zakaj vi evolucionisti vedno poskušate določiti vrednost neke stvari, še predno veste, kako je sestavljena?« Takrat sem to pripombo zavrnil kot nepremišljen ugovor zagrizenega molekularnega reduktionista, ki ne razume, da morajo evolucionisti vedno težiti k »zakaj« kot tudi h »kako« – k rezultatu enako kot k učinkovitim vzrokom struktur.

No, po dolgih letih ubadanja z vprašanjem adaptacije razumem smisel Crickove pripombe. Če bi imele vse strukture neki »zakaj« v pojmih adaptacije, bi bila moja prvotna zavrnitev upravičena, saj bi vedeli, da »zakaj« obstaja ne glede na to, ali smo pojasnili »kako« ali ne. Vendar sem se do danes prepričal, da mnoge strukture (skupaj z moškimi bradavicami in klitorisnim orgazmom) nimajo neposrednega adaptacijskega »zakaj«. To ugotovimo s preučevanjem smeri genetike in razvoja – ali pa tako, kot mi je zelo pravilno dejal Crick, da najprej razumemo, kako je struktura zgrajena. Drugače rečeno, najprej moramo opredeliti »kako«, da bi ugotovili, ali naj sploh vprašujemo »zakaj« ali ne.

Začel sem z Erazmom, starim očetom Charlesa Darwina, končujem pa z njegovim soimenjakom, Desiderijem Erazmom, največjim od renesančnih učenjakov. Dva od več kot 3.000 antičnih pregovorov, zbranih v njegovi *Adagia*

iz 1508, sta morebiti najbolj znana in izjemno primerna za bistvo tega eseja (ki ni žolčen spis proti adaptaciji, temveč poziv za razširitev z alternativnimi hipotezami in za plodno tekmovanje in sintezo med funkcionalno in strukturalno perspektivo). Najprej pripomba o omejitvah zunanjega videza: »Nihče se ne rani drugače kot sam.« Drugič, verjetno najslavnejša od zooloških metafor o človeškem značaju: »Lisica pozna mnoge zvijače, jež pa le eno, vendar je ta najboljša od vseh.« V tej dihotomiji so nekateri prevzeli ježevo vlogo, sam pa bom svoj glas namenil raznolikosti možnih variant – kajti naš kompleksni svet lahko ponudi mnogo načinov odrešitve, in psi pekla nenehno prežijo na nas.

Prevedel Borut Cajnko



**ESEJI 4-5/1994 (PROBLEMI 7-8/1994, letnik XXXII)**

**Uredništvo Esejev:** Gregor Golobič, Zoran Kanduč, Peter Klepec, Gorazd Korošec, Jenez Krek, Dragana Kršić, Darja Zaviršek, Alenka Zupančič, Tadej Zupančič.

Vlogo Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

**Glavni urednik revije *Problemi*:** Miran Božovič

**Odgovorna urednica revije *Problemi*:** Alenka Zupančič

**Sekretar uredništva:** Uroš Grilc

**Naslov uredništva:** Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«)

**Žiro račun:** 50104-678-83669, z oznako: »za Probleme«

**Izdajatelj:** Društvo za teoretsko psihoanalizo, Vošnjakova 8, Ljubljana.

**Tisk:** Paco

**Stavek:** Klemen Ulčakar

**Oblikovanje:** VSSD

**Naklada:** 1050 izvodov

**Naročnina za leto 1994:** 5250,00 SIT

**Cena te številke:** 1050,00 SIT. V ceno je vračunan prometni davek.

Revijo denarno podpira Ministrstvo za kulturo.

Po sklepu Ministrstva za kulturo, št. 415-493/94, z dne 14. 6. 1994, šteje revija med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov.









