

## KAZALO

## PROBLEMI

I. Teorija	
Jacques L. Lagrange, <i>Uvod v teorijo grup</i> ..... 5	
Jacques-Alain Ménéziez, <i>Grupa</i> ..... 6	
Trnovc Mark, <i>Zbirka</i> ..... 15	
Alenka Zupanič, <i>Le groupe des quaternions</i> ..... 21	
II. Geometrija	
G. W. F. Hegel, <i>Adelovinski učbenik</i> ..... 43	
G. W. F. Hegel, <i>Geometrija brez pomoči pravega Predgovora</i> ..... 49	
G. W. F. Hegel, <i>Predgovor k izdavi geometrijske Referenca</i> ..... 63	
III. Fizika	
Robert S. Woodhouse, <i>Newtonova dinamika</i> <i>Splošna teorija in izračuni</i> ..... 71	
Jane Stanič, <i>Fizika laboratorijev in učbenik za učence</i> <i>in profesorje pri fiziki</i> ..... 85	
Harvey Zakas, <i>Newton, njegova teorija gibanja in koncepti sil</i> ..... 99	
IV. Matematika	
Harvey Zakas, <i>Matematika</i> ..... 119	
Harvey Zakas, <i>Definicije in izračuni</i> ..... 139	
V. Priloge	
Sigismond Dvornik, <i>Referenčni in dodatni seznam</i> ..... 157	





---

# K A Z A L O

---

## IN O PSIHANALITIKOVI ŽELJI

### I. Gon

Jacques Lacan, <i>O Freudovem »Trieb« in o psihoanalitikovi želji</i> .....	5
Jacques-Alain Miller, <i>Komentar Lacanovega teksta</i> .....	9
Bruce Fink, <i>Želja in goni</i> .....	15
Alenka Zupančič, <i>La jetée ali ljubezen kot pulzija</i> .....	31

### II. Hegel

G. W. F. Hegel, <i>Kdo misli abstraktno?</i> .....	43
G. W. F. Hegel, <i>Osnovne črte filozofije prava. Predgovor</i> .....	49
G. W. F. Hegel, <i>Predavanja o zgodovini filozofije. Reformacija</i> .....	63

### III. Filozofija

Roger S. Woolhouse, <i>Narava Spinozove substance:</i> <i>Spinozov Bog in razsežni svet</i> .....	71
Jure Simoniti, <i>Pojem izkustva kot sintetična sodba</i> <i>a posteriori pri Kantu</i> .....	85
Slavoj Žižek, <i>Hegel: Od izsiljene izbire h konkretni občosti</i> .....	99

### IV. Dva, tri

Tomaž Erzar, <i>Dva v analizi</i> .....	119
Peter Klepec, <i>Deleuzove tri forme mišljenja</i> .....	139

### V. Freud

Sigmund Freud, <i>Seksualnost v etiologiji nevroz</i> .....	157
---	-----

---

# P R O B L E M I

---





## Jacques Lacan

### O FREUDOVIEM »TRIEB« IN O PSIHOANALITIKOVI ŽELJI<sup>1</sup>

Gon, kot ga na podlagi izkustva nezavednega konstruira Freud, prepove psihologizirajočemu mišljenju tisto zatekanje k instinktu, v katerem svojo nevednost skriva za predpostavko, da v naravi obstaja neka morala.

Vpričo trdovratnosti psihologa, ki je v celoti *in per se* v službi tehnokratskega izkoriščanja, ne bomo nikoli dovolj poudarili, da gon, freudovski gon, nima nič opraviti z instinktom (noben Freudov izraz ne dopušča pomešati tega dvojega).

Libido ni spolni instinkt. Na to nas bi moralo v zadostni meri opozoriti že dejstvo, da je pri Freudu konec koncev nakazana redukcija libida na moško željo.

Libido je pri Freudu energija, dovoljena za nekakšno kvantimetrijo, ki jo je še toliko lažje vpeljati v teorijo, ker je neuporabna, saj so v njej prepoznani zgolj določeni *kvantumi* konstantnosti.

Njena spolna obarvanost, ki jo Freud tako formalno ohranja kot vpisano v njeno najintimnejšo naravo, je barva praznine, izobešena v svetlobi neke zevi.

Ta zev je tista, ki jo sreča želja na mejah, ki ji jih vsiljuje načelo, ironično imenovano načelo ugodja, da bi jo napotilo nazaj k realnosti, za katero lahko rečemo, da ni tu nič drugega kot polje *praxis*.

Prav iz tega polja freudizem ureže željo, katere načelo se v osnovi nahaja v nemožnostih.

Takšen je relief, ki bi ga bil v tem lahko razbral moralist, če našega časa ne bi tako zelo mučile idilične zahteve.

1. To je povzetek komentarjev, ki sem jih izrekel na nadvse zanimivem kolokviju, ki ga je v Rimu sklical profesor Enrico Castelli. Kolokvij je bil drugi v seriji srečanj na temo problemov, ki jih pred etiko postavljajo učinki znanosti, ki jih zna Enrico Castelli tako dobro formulirati kot vprašalne aporije.

Kolokvij je pod naslovom »Tehnika in kazuistika« potekal na univerzi v Rimu, od 7. do 12. januarja 1964.

Izognil sem se temu, da bi tu prehitro in v nekontrolirano distribucijo podal stvari, ki sem jih odtlej arturkuriral v zvezi z gonom na *École Normale Supérieure*, v predavanjih, ki so se začela le nekaj dni za tem.

Ta tekst sem dal za *Atti* kolokvija v povzetek mojega nastopa in komentarjev.

Prav to je pomen Freudovega stalnega sklicevanja na *Wunschgedanken* (*wishful thinking*) in na vsemoč mišljenja: tu ni ošvrknjena megalomanija, temveč pomiritev nasprotij.

To bi lahko pomenilo, da je Venera izgnana iz našega sveta: teološki propad.

Toda Freud nam razkrije, da gre Imenu-Očeta zahvala za to, da moški ne ostane priklenjen na spolno upravo [*service sexuel*] matere, da se agresivnost napram Očetu nahaja v načelu Zakona in da je Zakon v službi želje, ki jo vpelje prek prepovedi incesta.

Kajti nezavedno kaže, da je želja pripeta na prepoved, da je ojdipska kriza določujoča za samo spolno zorenje.

Psiholog je to odkritje takoj obrnil v nesmisel, da bi iz njega potegnil moralo o pomenu materinske zadovoljitve, psihoterapijo, ki pootroči odraslega, na da bi kaj bolj pripoznala otroka.

Psihoanalitik se vse prepogosto vpreže v isti voz. Kaj se tu izgubi?

Če je strah pred kastracijo v načelu spolne normalizacije, potem ne smemo pozabiti, da ob tem, ko se nedvomno nanaša na transgresijo, ki jo prepoveduje v ojdipovem kompleksu, vpliva tudi na poslušnost le-temu, ko prepreči njegov zdrs na homoseksualno pobočje.

Torej je prej privzete kastracije tisto, ki ustvari manko, iz katerega se vzpostavlja želja. Želja je želja želje, želja Drugega, smo dejali, namreč podvržena Zakonu.

(Našo pozornost zbudi dejstvo, da mora ženska skozi isto dialektiko – čeprav se zdi, da je k temu nič ne sili: izgubiti mora tisto, česar nima –: to nam omogoči artikulirati, da falos s svojo odsotnostjo [*par défaut*] tvori vsoto simbolnega dolga: debeten konto, kadar ga imamo, in spodbijan kredit, kadar ga nimamo.)

Kastracija je čisto novo gibalno, ki ga je Freud vpeljal v željo, s čimer je željinemu manku dal smisel, ki je v Sokratovi dialektiki še ostal enigmatičen, čeprav je bil ohranjen v pripovedi *Simpozija*.

Odtlje se *eronova agalma* pokaže kot načelo, prek katerega želja spremeni naravo ljubečega. V svojem iskanju Alkibiad izda skrivnost ljubezenske prevare in njene nizkotnosti (ljubiti pomeni hoteti biti ljubljen), na katero je bil pripravljen pristati.

V kontekstu te razprave nismo mogli iti tako daleč, da bi pokazali, kako koncept gona slednjega predstavi kot montažo.

Goni so naši miti, je dejal Freud. Tega ne smemo razumeti kot napotilo na irealno. Tako kot vsi miti namreč tudi goni mitificirajo realno; v tem primeru

tisto, ki tvori željo, s tem ko v njej reproducira razmerje subjekta do izgubljenega objekta.

Objektov, ki kot dobički in izgube lahko zasedejo njegovo mesto, ne manjka. Toda le v omejenem številu lahko igrajo vlogo, ki bi jo še najbolje simbolizirala kuščarjeva samopohaba, ko v stiski spusti svoj rep. Nesrečna avantura želje na ogradi užitka, nad katero bdi nek zlobni bog.

Ta drama ni naključje, za kakršnega jo imajo. Je bistvena: kajti želja prihaja od Drugega, užitek pa je na strani Reči.

Freudova druga topika se ukvarja s tem, kako zgornje vpliva na pomnožujoče razčtetverjenje subjekta. Priložnost več, da ne vidimo tistega, kar bi nas v njej moralo zbosti v oči, da namreč identifikacije določa želja, ne da bi to zadovoljilo gon.

Razlog je v tem, da gon razcepi subjekt in željo, pri čemer se želja vzdržuje zgolj iz njej nepoznanega razmerja med tem razcepom in objektom, ki ga povzroča. Takšna je struktura fantazme.

Kaj je potemtakem lahko analitikova želja? Kakšno je lahko zdravljenje, ki se mu posveti?

Ali bo padel v pridigarstvo, ki pridigarja omalovažuje s tem, da vero nadomesti z naklonjenostjo [*bons sentiments*], in se kot on lotil pretiranega »vodenja«?

Tu lahko zgolj pripomnimo, da se z izjemo tega libertina, ki je v genialnem stoletju pisal velike komedije, ni še nihče – tudi v času razsvetljenstva ne – obregnil ob privilegij zdravnikov, ki ni nič manj religiozen kot kakšen drugi.

Ali se lahko analitik zateče v to staro investituro, ko ta v laični obliki napreduje v smeri neke socializacije, ki se ne bo mogla izogniti ne evgeniki ne politični segregaciji anomalije?

Ali bo psihoanalitik prevzel štafetno palico, ne neke eshatologije, temveč pravic nekega prvega smotra [*fin première*]<sup>2</sup>?

Kaj je torej smoter [*fin*] analize onstran terapije? Ko gre za to, da naredimo analitika, ne moremo, da ne bi razlikovali med njima.

Kajti kot smo dejali, ne da bi se spuščali v gibalo transferja, v psihoanalizi v zadnji instanci deluje analitikova želja.

Stil filozofskega kongresa pa, kot se zdi, prej navaja k temu, da vsak uveljavlja svojo lastno neprepustnost.

2. eshatologija je nauk o poslednjih rečeh (v francoščini *fin dernières*) človeka in človeštva (nauk o smrti, sodbi, koncu sveta ipd.). Izraz »prvi smoter« torej tu nastopa kot nasprotje eshatologije. Op. prev.

Tega nam ni nič težje storiti kot komu drugemu, toda v polju formiranja psihoanalitikov ta postopek premeščanja privede do kakofonije poučevanja.

Recimo, da v svojem poučevanju tehniko povezujem s prvim smotrom.

Obžalovali smo ugotovitev, da se v celoti nismo dovolj dotaknili pomembnega vprašanja, ki ga je zastavil Enrico Castelli.

Nihilizem (in očitek nihilizma) nam je tu prišel prav, da nas je obvaroval soočenja z demoničnim oziroma s tesnobo, kakor hočete.

Prevedla Alenka Zupančič



## Jacques-Alain Miller

### KOMENTAR LACANOVEGA TEKSTA<sup>1</sup>

Lacanova spis »O Freudovem 'Trieb' in o psihoanalitikovi želji« izpostavlja disjunkcijo med gonom in željo. Na prvi pogled je to težko uvideti, saj Lacan govori o *Freudovem* gonu in o psihoanalitikovi želji, toda tekst je kljub temu posvečen disjunkciji med gonom in željo. Poudarja dejstvo, da ju ne smemo zamenjevati tako, kot ju je Lacan sam zamenjal v »Pomenu falosa«.<sup>2</sup>

V pričujočem tekstu najdemo stavek, ki sem ga komentiral maloprej: »Želja prihaja od Drugega, užitek pa je na strani Reči.« Na tem mestu Lacan izpostavi disjunkcijo med označevalnim redom – njegovim mestom, ki je Drugi – in užitkom, ki ga tu povzema Freudov koncept *das Ding* (Reč), ki ga je Lacan predelal v *Seminarju VII, Etiki psihoanalize*.

Pričujoči tekst je zoperstavljen »Pomenu falosa«, saj slednji temelji na zamenjavi gona in želje. Lacan že od začetka poudari, da se gon v Freudovem delu razlikuje od katerekoli vrste spolnega instinkta, najpoprej zato, ker gre za kvantifikabilno energijo, in, drugič, zato, ker je njegova spolnost »barva praznine« oziroma brez barve (*couleur de vide*). Ta podoba dejansko opozarja na to, da freudovski gon ni naravno vpisan v razmerje med spoloma. Razmerje gona do njegove zadovoljitve očitno ne vključuje Drugega spola kot takega.

Zato Lacan pravi, da je gon »izobešen v svetlobi neke zevi«. Kar Lacan poskuša s to podobo doseči, je razmerje med gonom in zevjo, ki jo piše -φ. »Želja sreča [to zev] na mejah, ki ji jih vsiljuje načelo [ugodja]«, pravi Lacan. To pomeni, da je želja vpisana znotraj meja načela ugodja, drugače rečeno, da želja ostaja ujetnica načela ugodja – to nakazuje že nasprotje med ugodjem in užitkom, na katerega sem že opozoril. Želja ostaja ujetnica in tisto, kar se

1. [Komentar je kratek izvleček iz dvournega predavanja, ki ga je imel Jacques-Alain Miller 18. maja 1994 v okviru svojega letnega seminarja z naslovom *Donc*, ki je potekal pod okriljem Oddelka za psihoanalizo Univerze Paris VIII – Saint-Denis. Tekst, ki ga je transkribiral Jacques Peraldi in uredila Catherine Bonningue, prevajamo po angleškem prevodu Brucea Finka, v: *Reading Seminars I and II. Lacan's Return to Freud*, SUNY Press, New York 1996, str. 422-427.] (Op. ur.)
2. [Prim. slov. prev. Marjana Šimenca v: Jacques Lacan, *Spisi*, Analecta, Ljubljana 1994, str. 233-242.]

nahaja onstran nje, je vrednost užitka (*la valeur de la jouissance*). Prav to poudarja Lacan, ko pravi, da se »načelo [želje] v osnovi nahaja v nemožnostih«. Kaj to pomeni?

Lacan naglasi »ne«, ki je prisoten v želji kot taki, kar gre lahko celo tako daleč, da sproži fantazme transgresije. V tem pomenu lahko reče, da v Freudovem lastnem delu željo vpelje prepoved – na ta način Lacan povzema Ojdipov kompleks.

Dejansko prepoved, dobro znano prepoved incesta, Lacan prevaja predvsem kot prepoved zadovoljive želje po materi (*désir de la mère*),<sup>3</sup> in Lacan je že v *Seminarju VII* omenil, da je to zgolj metafora za prepoved, izraženo v označevalcih (*l'interdit signifiant*) užitka. Prepoved incesta pomeni: Ne boš imel dostopa do tistega, kar je tvoj največji užitek. V tej zgodbi odmeva trditiv, da se prepoved, ki je izražena v označevalcih, nanaša na sam užitek. Tu Lacan poudarja, da je v tem pogledu želja vselej povezana s prepovedjo užitka, in zaradi tega je glavni označevalec želje -φ. Željo vselej vpelje manko, zato je želja na isti strani kot zakon.

Bolj ko govorimo o fantazmi transgresije zakona, bolj se nagibamo k trditvi, da je objekt želje prav prepovedani objekt, in bolj poudarjamo dejstvo, da je želja podvržena zakonu. To je velika poanta, ki jo Lacan formulira v tem kratkem tekstu: želja je podvržena zakonu in v tem pomenu prihaja od Drugega.

Lacan pred tem želje seveda ni predstavil na ta način. Predstavljal jo je, nasprotno, vselej kot kršitev, vselej kot uporniško in diabolično.

Toda tu, v disjunkciji med željo in užitkom, je želja podvržena stran. Celo v fantazmi transgresije želja ne gre onstran neke določene točke. Onstran želje se nahajata užitek in gon, katerega zadovoljitev je ta užitek. V tej novi konceptualni razdelitvi užitek ni povezan s prepovedjo.

Gonu bi ne moglo biti bolj vseeno za prepoved; o prepovedi ne ve ničesar in gotovo ne sanja o tem, da bi jo prekršil. Gon sledi svojemu nagnjenju in vselej doseže zadovoljitev. Želja samo sebe zatre s preišljevanji, kot so: »Hočejo, da naj to storim, zato tega ne bom storil/a«, ali »Po tej poti naj ne bi šel/šla, zato hočem iti po tej poti, morda pa tega v zadnjem trenutku vseeno ne bom zmogel/zmogla«.

Z drugimi besedami, funkcija želje se predstavlja hkrati kot podvrženje in oklevanje, in kot tesno povezana s kastracijo, kastracijo užitka, zaradi tega je glavni simbol želje -φ.

3. [Francoski izraz bi lahko tu pomenil »materina želja«.]

Kaj je tisto, kar daje telo užitku? Kako se v tej dialektiki inkarnira užitek? Lacanov odgovor je, da se tukaj užitek inkarnira na isti način kot v primeru kuščarjeve samopohabe [ko v stiski spusti svoj rep]: drugače rečeno, užitek je utelešen v izgubljenem objektu. In vsi ti objekti »kot dobički in izgube«, kot pravi sam, zasedejo mesto  $-φ$ . Z drugimi besedami povedano, tu bi lahko podali glavno formulo:  $a/-φ$ . Formula tukaj pomeni, da je želja povezana z  $-φ$ , medtem ko je užitek povezan z objektom  $a$ :

$$\begin{array}{l} a \quad \diamond \quad \text{užitek} \\ -\phi \quad \diamond \quad \text{želja} \end{array}$$

Tisto, kar v mitu privzame obliko prepovedi, je v osnovi izguba. Prepoved je mit o izgubi. To Lacan tako ljubko imenuje »nesrečna avantura želje na ogradi užitka«. Vsakič, ko skuša želja napredovati proti užitku, ta odpade (*ça tombe*) tako kot kuščarjev rep. Treba je priznati, da je to dokaj simpatičen prikaz za  $-φ$ , in da je tudi prikaz za objekt  $a$ , to je, za izgubljene objekte, ki zapolnijo to praznino. Prav tako dobi tu Lacanovo branje druge Freudove topike resnično veljavo, ko pravi, da »želja določa identifikacije, ne da bi to zadovoljilo gon«. Gon in želja sta dva različna reda, ki ju ne smemo zamenjati med seboj.

Iz tega bi lahko potegnili poduk, ki zadeva konec analize, da namreč vsaka problematika želje vedno vodi k identifikaciji, kar napeljuje na misel, da se želja zadovolji z identifikacijo. *Identifikacija je način, na katerega je želja zadovoljena*. Celo histeričarkina nezadovoljena želja – s čim je zadovoljena, če ne z identifikacijo z nezadovoljenostjo drugega? Zato je želja v določenem smislu bistveno zadovoljena skozi identifikacijo. Zato Lacan v svojem zgodnjem delu pravi, da je želja želja po pripoznanju. To pomeni, da je želja vedno želja, ki ji je treba reči: »Ti si to ali ono«. Lacan je s pojmom pripoznanja pokazal, da je želja zadovoljena preko identifikacije. Kar je Freud imenoval gon, je nekaj popolnoma drugačnega; moramo ga ločiti od drsečih funkcij želje zato, ker bi gonu ne moglo biti bolj vseeno za željo po pripoznanju. Nobena identifikacija ne more zadovoljiti gona.

To moramo upoštevati, ko govorimo o »prehodu«. Kajti, prehod kot procedura po eni strani obljublja formo pripoznanja. Subjektu obljublja identifikacijo z označevalcem, »AE« [*Analyste de l'École*, Analitik Šole], medtem ko je gon indiferenten do identifikacije. Treba je dognati, ali lahko institucijo drugačnega razmerja med subjektom in identifikacijo prevedemo v drugačno razmerje med subjektom in gonom.



Naj se vrnem k formuli  $a/-\phi$ . Najpoprej,  $-\phi$  označuje manko v označevalnem redu, to je, manko v Drugem. Označuje manko užitka. To imenujemo kastracija in to Lacan označi za skrivnost – skrivnost, ki se ji subjekt pogosto odloči izogniti. Drugič, izgubljeni objekti zavzamejo mesto [tega manka]. To je tisto, kar Lacan predlaga kot vez med označevalnim redom in užitkom. Vključuje, po eni strani, manko oziroma  $-l$  v označevalnem redu, ki ga označuje  $-\phi$ , to je, kastracijo, in, po drugi strani, funkcijo izgubljenega objekta.

Kasneje Lacan poda natančnejši pomen kastracije. S tem ko govori o seksualnem ne-razmerju, poda odgovor na skrivnost. Tistemu, kar manjka v označevalnem redu, da naslednji pomen: manjkajo predvsem označevalci, ki so zmožni šifrirati razmerje med spoloma; označevalec falosa zavzame mesto [oziroma nadomesti] te manjkajoče označevalce, falos se tedaj pojavi kot prikritje seksualnega ne-razmerja – ne kot končni odgovor na skrivnost, temveč kot napačni odgovor nanjo.

Ni razloga, da bi dva registra, s katerima sem pričel, zadovoljitev in pomenjanje, dojeli kot telo in duha. Nasprotno, označevalec prežema telo. Ko govorimo o omrtvičujočem učinku označevalca, poudarjamo, da je Freud sam poudaril dejstvo, da je človeško telo postopoma omrtvičeno do te mere, da se mora užitek zateči v splošno-znane erogene cone. To omrtvičenje je tako popolno, da Lacan naredi telo za mesto primordialnega Drugega, tj. mesto, v katerega je najprej vpisan označevalec s svojim omrtvičujočim učinkom.

V tej konstrukciji prideta v ospredje dva termina. To, kar se zgodi v Lacanovi konstrukciji, je, da je funkcija simbolnega falosa izbrisana in da je želja razvrednotena. Skozi celotno obdobje svoje teoretske razdelave skuša Lacan življenjske funkcije opreti na željo. Toda, ko enkrat razlikuje gon od želje, pride do razvrednotenja želje, ko poudari predvsem »ne«, na katerem temelji želja. Kar postane bistveno, je, nasprotno, gon kot aktivnost, povezana z izgubljenim objektom, ki proizvede užitek, in, drugič, fantazma.

Fantazma in gon, kot dva načina subjektovega razmerja do izgubljenega objekta, stopita v središče Lacanove teorije, zlasti v teoriji prehoda.

Kaj je drugega fantazma v Freudovem delu? Je pomen, ki je povezan z zadovoljivitvijo. Produkcija pomena in produkcija zadovoljitve sta najbolje združena v fantazmi.

V tem pomenu postane fantazma bistveni termin, medtem ko je želja razvrednotena. Za željo je bistvena njena zagata [impasse]. Njeno načelo, pravi Lacan, se v osnovi nahaja v nemožnostih, in lahko bi rekli, da njena dejavnost pride v slepo ulico (*est dans l'impasse*). To je v grobem tisto, kar Lacan pravi



v svoji »Propoziciji iz 1967«:<sup>4</sup> »Naša zagata [je] zagata subjekta nezavednega«. Lahko bi rekli: naša zagata je zagata subjekta želje. Načelo gona se ne nahaja v nemožnostih. V gonu ni zaprečenega subjekta. Medtem ko sta subjekt in želja razcepljena, subjekt in gon nista. Gon nikoli ne pride v zagato.<sup>5</sup>

To Lacan komentira na zabaven način, ko pravi, da je subjekt srečen. Manko biti je na strani želje, in to je v osnovi zapisano z  $-\phi$ . Toda na strani gona ni nobenega manka-biti. Kar Freud imenuje gon, je neka dejavnost, ki se vselej zgodi. Vodi h gotovemu uspehu, medtem ko želja vodi v gotovo tvorbo nezavednega, namreč, v spodletelo dejanje ali spodrseljaj: »Priložnost mi je ušla iz rok«, »Pozabil/a sem ključ«, itn. To je želja. Gon ima, nasprotno, svoje ključ v roki.

To pomeni odstraniti [*lever*] fantazmo – fantazmo kot nespoznanje gona (tako jo Lacan bolj ali manj tu opiše), kot tisto, na kar se opira želja, da ne bi spoznala smeri, ki ji jo naznači gon (če bi želja sledila gonu, bi nikoli ne izgubila svojih ključev, toda fantazma prekrije gon, in zato želja blodi) –, kakšen vpliv ima odstranitev fantazme na gon? Kakšen vpliv ima na razmerje med subjektom nezavednega in gonom? Se subjekt lahko prilagodi gonu in njegovi gotovosti? Problematika odstranitve fantazme, prekoračitve ekrana, ki ga predstavlja, meri na razgaljenje užitka. Zato, kot pravi Duchamp, »Nevesto slečejo do golega njeni samci, celo«.<sup>6</sup>

Nevesta je užitek. Bi jo lahko poročili?

Ob nekončanem koncu analize, ob koncu analize, za katero je videti, da nikoli ne bo prišla do zaključka, včasih opazimo intenzifikacijo pomena subjektive spodletelosti, nek »tega ne morem storiti«, ki je videti kot inhibicija na svoji najvišji točki. Gre za okrepitev manka-biti, spodletelosti-biti (*manque-à-être*), tistega, kar hočem, spodletelosti-biti tistega, kar hočem biti. To nakazuje zadnjo povezavo med identifikacijo in željo.

Nevesto slečejo do golega njeni samci, celo. Kdo jo hoče razgaliti? Kdo hoče razgaliti užitek? Kdo hoče pod njim odkriti [temeljno] fantazmo?

- [V *Scilicet*, I (1968): str. 14-30; prim tudi slov. prev. Mladena Dolarja z naslovom »Propozicija z dne 9. oktobra 1967 (prva verzija)«, v: *Problemi-Razprave*, št. 4-5/1983, Ljubljana.]
- [*Il n'y a pas d'impasse de la pulsion* bi lahko prav tako prevedli kot »Ne obstaja nekaj takega, kot je zagata gona« ali »Gon ne pozna zagate«.]
- [Naslov glavnega, čeravno nedokončanega, umetniškega dela Marcela Duchampa, je »*La Mariée à nu par ses célibataires, même*« (1915-1923), besedo *célibataires* bi lahko prevedli tudi kot »samski moški«.]

Obstajata dva samca: analizand in analitik. Lacan dopolni svoj tekst »O Freudovem 'Trieb'« z »in o analitiki želji« s tem, da reče, da je tisti, ki hoče razgaliti užitek, samec analitik: njegova želja je razgaliti subjektov užitek, medtem ko subjektovo željo vzdržuje zgolj nespoznanje gona, nespoznanje, ki ga poznamo kot fantazmo.

Prevedla Dragana Kršić in Peter Klepec

Bruce Fink

## ŽELJA IN GONI<sup>1</sup>

Zgolj ljubezen dovoli užitku, da popusti želji.  
Lacan, *Seminar X*, 13. marec 1963

Lacanova poudarjanje želje lahko bralcem pusti občutek, da je končni cilj analize, da dialektizira analizantovo željo in jo potem osvobodi smrtonosnega objema želje Drugega. Res je, da v ima zgodnjih fazah analize dialektizacija subjektive želje določene pozitivne učinke: zmanjšanje fiksacije in upad tesnobe («Želja je zdravilo za tesnobo,» kot pravi v *Seminarju VIII*, Pariz: Seuil, 1991, str. 430). Prav tako je res, da je veliko let – skozi cela petdeseta vse do zgodnjih šestdesetih – sam Lacan videl željo kot ključ za uspešen zaključek analize.<sup>2</sup>

Zgodnjo fazo Lacanovega dela je zaznamovalo verjetje, da lahko analizo pripeljemo do uspešnega konca prek simbolnega reda, ker je želja fenomen jezika in ker, strogo rečeno, brez jezika ne obstaja nič takega kot človeška želja. Lacan obširno razpravlja, na kakšen način je želja premeščena in kako se premika kot funkcija simbolnega reda, se pravi funkcija jezika. Njegov znani tekst o »Ukradenem pismu« Edgarja Allana Poea razloži, kako je želja različnih likov v Poejevi zgodbi določena z njihovim položajem znotraj določene simbolne oziroma označevalne strukture. Tu poudari dejstvo, da življenja pacientov določajo njihova »ukradena pisma«\* – drobci pogovorov njihovih staršev (se pravi diskurza Drugega), ki pogosto niso namenjeni njihovim ušesom, ki so se

1. Članek temelji na zgodnejšem osnutku poglavja iz moje knjige *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique* (Cambridge: Harvard UP, 1997).

2. V tem oziru glej odlično periodizacijo Lacanovega dela v (neobjavljenem) seminarju Jacquesa-Alaina Millerja *Donc* iz let 1993-94, na katerem temelji precej argumentov tega članka; kratki izvleček iz tega seminarja je vključen kot »Commentary on Lacan's Text«, v *Reading Seminars I and II: Lacan's Return to Freud*, uredili Bruce Fink, Richard Feldstein in Maire Jaanus (Albany: SUNY Press, 1996), str. 422-427. (Prevod Millerjevega spisa »Komentar Lacanovega teksta« je najti v priloženi številki. Op. ut.)

\* Besedna igra, ki velja tako v francoščini kot v angleščini: *the letter* hkrati pomeni pismo in črko (op. prev.).

neizbrisno vrezali v njihov spomin in zapečatili njihovo usodo; pacienti prinesejo tista pisma/črke v analizo in analitiki jih skušajo narediti čitljive, skušajo razkriti skrite determinante želje svojih pacientov.<sup>3</sup>

To je tisti Lacan, ki nas neprestano opozarja, da moramo biti pri tem, kar naši analizanti povedo, pozorni na črko, ne pa na tisto, *kar so hoteli povedati*, na njihov nameravani pomen, saj ne vedo, kaj govorijo – so govorjeni skozi označevalce, ki jih naseljujejo, to je skozi diskurz Drugega. To je tisti Lacan, ki se vrne k Freudovemu vztrajanju, da je pri formaciji simptomov pomembna nesmiselna povezava črk, ki jo Freud imenuje »verbalni mostovi«. V podganarjevem primeru nam Freud na primer pove, da se »podganji kompleks« razvije iz elementov – *Ratten* (podgane), *Raten* (obroki) in *Spielratten* (hazarderji) –, ki niso povezani zaradi svojih pomenov, temveč zaradi dobesednih razmerij med črkami samih teh besed. To je tisti Lacan, ki pokaže, do kakšne mere nas obvladujejo označevalci, diskurz naših staršev, ki določa našo usodo, in trdi, da moramo skozi analizo priti do sprejetja tega, da nas jezik mortificira in da smo na nek način živi mrtveci – naša telesa so popisana [*overwritten*] in naseljuje nas jezik, ki živi skozi nas.<sup>4</sup> To smrtonosno usodo moramo subjektivirati, moramo jo narediti za svojo; moramo sprejeti odgovornost za met kocke na začetku našega univerzuma – željo naših staršev, ki nas je privedla na svet\*\* – in sami sebe pripeljati do biti tam, kjer je njihova želja služila kot vzrok naše lastne želje.

3. V tem kontekstu glej Freudove pripombe v pismu Fliessu: »Za nazaj sem lahko z gotovostjo zasledil histerijo, ki se je razvila v kontekstu občasne blage depresije [...] ki se je prvič pojavila pri enajstih mesecih in lahko sem ponovno slišal besede, ki sta si jih v tistem času izmenjala dva odrasla! Kot da bi prihajale iz gramofona«; glej *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess* (Cambridge: Harvard University Press, 1988), str. 226 (pismo z datumom 24. januar 1897). Freud se je tako kar dobro zavedal, da so besede zapisane ali vrezane v naš spomin, še preden jih lahko razumemo (glej tudi stran 234, pismo z datumom 6. april 1897, kjer Freud omenja »histerične fantazme, ki se redno [...] vračajo k stvarem, ki so jih otroci slučajno slišali v zelo zgodnjih letih in jih razumeli zgolj naknadno«). Zato nam Lacan pravi, da je tako pomembno, da »pazimo, kaj govorimo« v prisotnosti otrok: »Besede ostanejo«, drugače rečeno, so posnete (*Seminar II*, Pariz: Seuil, str. 232). V tej zvezi glej drugo poglavje moje knjige *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

4. Kot pravi Miller, željo zanima naše telo kot mrtvo, kot mortificirano, kot popisano z označevalcem (*Donc*). Z Lacanovimi besedami: »zaradi delovanja označevalca telo predstavlja posteljo za Drugega« (*Scilicet* I [1968]: str. 58), drugače rečeno, označevalec spremeni telo v ozemlje, področje ali medij Drugega.

\*\* Besedna igra: metaforična fraza *bring us into being*, ki pomeni spočeti nas, ustvariti nas, v drugem delu stavka privzame svoj dobesedni pomen: »pripeljati do biti« (op. prev.).



To je tisti Lacan, ki formulira *proces* analize kot razvezovanje vozlov v analizantovi želji, cilj analize kot »nič drugega kot to, da osvetlimo manifestacije subjektive želje« (Seminar VIII, str. 234) in uspešen *konec* analize kot razvoj »odločne želje« ali »odločene želje«: želje, ki ne dopusti, da bi jo ustavile ovire ali jo preusmeril Drugi, nekoč nezavedna želja, ki ni več podvržena prepovedi, tiste vrste želja, ki – po sicer dolgem obdobju analize – lahko reče »Ne« analitikovi zahtevi, naj se analizant naslednji dan vrne na dodatno analizo, tiste vrste želja, ki ji postane vseeno, kaj hoče ali govori Drugi.<sup>5</sup>

To je tisti Lacan, ki reče, da se mora analizant naučiti, da »ne popusti glede svoje želje«, da ne pusti, da bi želja Drugega prevladala nad njegovo lastno željo – kajti krivda nastopi, ko popustimo (glej Seminar VII, *Etika psihoanalize*, Ljubljana: Analecta 1988, str. 322). To je tista faza Lacanovega dela, kjer je želji podeljena določena utopična ostrina. Lahko nas ponese tja, kamor hočemo iti – onstran nevroze.

### Od subjekta želje k subjektu užitka

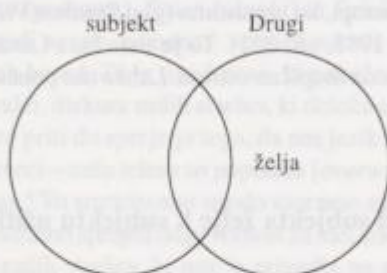
Želja prihaja od Drugega, užitek pa je na strani Reči.<sup>6</sup>  
- Lacan, *Écrits*, Pariz: Seuil, 1966, str. 853

[Je] določena povezava brezglavosti s transmisijo življenja kot takega, s prenašanjem strasti iz enega posameznika na drugega v označevalni večnosti človeškega rodu, in sicer ta, da *Gelüst* ni stvar glave.  
- Lacan, *Seminar VIII*, str. 254

V pozni fazi Lacanovega dela se ne spremeni toliko splošna ideja o tem, kaj naj bi analiza želela doseči, kot način, kako so ti cilji izraženi. Cilj ostane isti: omogočiti subjektu, da se loči od Drugega in deluje brez prepovedi ali vplivov konkretnih drugih ali vrednot in sodb ponotranjenega Drugega.

- 
5. Iz tega izhaja, da v analizi prenehanje ni nekaj »bistvenega«: analitik še naprej vabi analizanta, naj se vrne, ne glede na vse. Ko je njegova želja dovolj odločena, analizant sam preneha z analizo, ne da bi zapravljaj še tedne in mesece razglabljaajoč, kako bo pogrešal analitika, ali pa povzema delo, ki sta ga skupaj opravila!
  6. Glej moj prevod »O Freudovem 'Trieb' in psihoanalitikovi želji« v *Reading Seminars I and II*, str. 419. (Slovenski prevod omenjenega Lacanovega spisa najdete v pričujoči številki.)

V pozni fazi svojega dela Lacan uvidi, da nezavedna želja ni neka radikalna, revolucionarna sila, za kakršno jo je nekoč imel. Želja je podložna zakonu! Kar zakon prepoveduje, želja išče. Išče zgolj transgresijo, to pa naredi željo v celoti odvisno od zakona (to je od Drugega), ki jo ustvarja. Zato se želja ne more nikoli povsem osvoboditi Drugega, saj je Drugi odgovoren za sam obstoj želje. Če s skicami, ki jih Lacan uporabi v *Seminarju IX* (in jih Jacques-Alain Miller do potankosti razvije), prikažemo subjektovo razmerje do Drugega, lahko rečemo, da želja ostaja vpisana, na desni strani, znotraj Drugega, medtem ko je subjekt nekaj drugega, neka druga Reč\*\*\*.



Slika 1

Kaj je ta druga Reč? Če subjekta ne konceptualiziramo več kot čisti manko, ki povzroča željo, kot to vidimo v Lacanovem zgodnjem delu, kaj je potem subjekt? Kaj je tisto, o čemer lahko govorimo, da obstaja zunaj Drugega, kot neodvisno od Drugega? S freudovskimi besedami je to *id*, *id*, ki je sedež ali mesto gonov, saj se zdi, da so freudovski goni nesocializirani, nevzgojeni in neobvladljivi, vsaj na začetku.<sup>7</sup> Sledijo svoji lastni poti, ne da bi se ozirali na to, kar je primerno ali dovoljeno. Če to povemo z besedami Jacques-Alaina Millerja, ki mu dolgujem ta opis zgodnjih in poznih faz v Lacanovem delu:

\*\*\* V angleščini *someThing else* (op. prev.).

7. Nenavadno je, da so goni nekaj, kar analizant, ko prvič pride v analizo, pogosto opiše kot najbolj tuje, najbolj Drugo: »Tega nočem, vendar v tem vseeno uživam.« Rečeno s freudovskimi besedami, želeči subjekt lahko na nek način mislimo kot jaz (delno zavedni in delno nezavedni), ki se brani pred tiste vrste zadovoljitvijo, za katero se žene *id*. Za jaz je lov za zadovoljitvijo, v katerega se spušča *id*, sporen in grozeč, saj se *id* ne zmeni za družbene norme in ideale, ko izbira objekte in odprtine, partnerje in prakse.

Gonu bi ne moglo biti bolj vseeno za prepoved; o prepovedi ne ve ničesar in gotovo ne sanja o tem, da bi jo prekršil. Gon sledi svojemu nagnjenju in vselej doseže zadovoljitev. Želja samo sebe zatre s premišljevanji, kot so: »Hočejo, da naj to storim, zato tega ne bom storil/a«, ali »Po tej poti naj ne bi šel/šla, zato hočem iti po tej poti, morda pa tega v zadnjem trenutku vseeno ne bom zmogel/zmogla«. [...]

Skozi celotno obdobje svoje teoretske razdelave skuša Lacan življenjske funkcije opreti na željo. Toda, ko enkrat razlikuje gon od želje, pride do razvrednotenja želje, ko poudari predvsem »ne«, na katerem temelji želja. Kar postane bistveno, je, nasprotno, gon kot aktivnost, povezana z izgubljenim objektom, ki proizvede užitek [...]

Za željo je bistvena njena zagata [impasse]. Njeno načelo, pravi Lacan, se v osnovi nahaja v nemožnostih, in lahko bi rekli, da njena dejavnost pride v slepo ulico (*est dans l'impasse*). To je v grobem tisto, kar Lacan pravi v svoji »Propoziciji iz 1967«:<sup>8</sup> »Naša zagata [je] zagata subjekta nezavednega«. Lahko bi rekli: naša zagata je zagata subjekta želje. Načelo gona se ne nahaja v nemožnostih. V gonu ni zaprečenega subjekta. [...] Gon nikoli ne pride v zagato. (»Komentar Lacanovega teksta«, str. 10-13)

Na kratko lahko rečemo, da se Lacan v svojem mišljenju premakne od identificiranja subjekta – in ko reče »subjekt«, misli *tisto*, kar je najbolj bistveno – z nezavedno željo k identificiranju subjekta z gonom. Po njegovem v zvezi s človeškim subjektom niso več najpomembnejša raznolika, metonimična gibanja želje, temveč zadovoljitev sama. Lacanovski subjekt je tu brezglavi subjekt – Lacan v tem kontekstu uporablja izraz »acefalni« –, ki se žene za zadovoljitvijo, neke vrste nesubjekt, če ga mislimo v tradicionalnih filozofskih ali psiholoških okvirih. Tega subjekta pred analizo obkrožata, utesnjujeta in kolikor je to le mogoče utišata jaz in nadjaz, pa tudi želja, ki se formira v jeziku na podlagi diskurza Drugega, diskurza, ki prenaša želje, vrednote in ideale Drugega. V Lacanovem zgodnejšem delu je bil prav subjekt tista obrambna drža, ki je obkrožala, utesnjevala in utišala gone, ki so glasno zahtevali zadovoljitev, obrambna drža, ki smo jo zavzeli glede na nepremagljivo izkustvo užitka. Zdaj pa se po drugi strani na subjekta gleda kot na gon, medtem ko postane cilj analize pri kliničnem delu z nevrotiki (ne psihotiki ali perverzneži)<sup>9</sup>

8. V *Scilicet* I (1968): str. 14-30.

9. Za psihozo je značilen majhen nadzor nad goni; običajne notranje sile, ki prepovedujejo – t.j. simbolno strukturirane instance, kot sta jaz in nadjaz (ali ideal jaza) – se niso dovolj razvile in ne morejo streti avtomatskega izražanja gonov. Pri nevrozi je ravno obratno: subjekt

transformacija fantazme, ki podpira analizantovo željo, saj ta želja ovira iskanje subjektive zadovoljitve.<sup>10</sup> Analizant se mora rekonstituirati, ne v razmerju do zahtev in želje Drugega, temveč v razmerju do parcialnih objektov, ki prinašajo zadovoljitev: objekt *a*.

Iz tega sledi, da sami goni doživijo neke vrste transformacije med procesom analize, kajti goni se oblikujejo, ko se s svojimi potrebami naslavljamo na ljudi okrog nas (po navadi naše starše) in kot funkcija zahtev, s katerimi se na nas obračajo ti ljudje (da jemo, da izločamo, itn.). Zato Lacan v svojem zgodnjem delu za gon uporabi matem, ki vključuje »D« za zahteve, ki jih naslovimo na Drugega, in zahteve, ki jih Drugi naslovi na nas: ( $S \hat{\Delta} D$ ). Zahtevo Drugega, naj jem, izpolnim z mojo lastno zahtevo, da Drugi zahteva, naj jem.<sup>11</sup> Zahteva odgovori na zahtevo, zahteva replicira zahtevi v začaranem krogu.

Vendar pa se do *Seminarja XI* (1964) Lacanova formulacija gona spremeni: gon gre okrog objekta in ga obkroži, ga na nek način izolira (to je, ga loči). Gon je tako povezan z objektom *a*, ne pa z zahtevami Drugega ali zahtevami, naslovljenimi na Drugega. Na ta način konceptualizirani gon je še naprej gramatično strukturiran – preskakujoč iz aktivnega v pasivni način, iz nagiba, da bi jedel, v nagib, da bi bil jeden, iz potrebe, da bi tepel, v potrebo, da bi bil tepen<sup>12</sup> – in tako ni povsem izločen iz simbolnega registra, iz Drugega kot jezika; vendar se za navodila in dovoljenja ne obrača na nikogar, na nobenega Drugega. To bi lahko razumeli kot spremembo v Lacanovi teoretizaciji gona samega – to je, lahko bi mislili, da je bil leta 1964 prepričan, da gon ni nikoli povezan z zahtevo Drugega, niti pred niti po analizi – vendar pa sam menim, da je to bolje razumeti kot transformacijo, skozi katero gre gon med potekom

ne more priti do zadovoljitve gonov zaradi pretirane prepovedi in lahko doseže zadovoljitev v nezadovoljitvi ali v mučenju samega sebe, t.j. zgolj v užitku simptoma. Dejansko je del problema v tem, da nevrotik, v nasprotju s perverznejšem, noče vedeti, kaj ga vzburja, ker se to ne sklada z njegovo podobo samega sebe. Rečeno metaforično: želja ne želi vedeti, od kod prihaja prava zadovoljitev, zato jo sistematično spregleda.

10. Miller uporablja izraz »*lever le fantasme*«, po kopitu bolj znanega izraza »*lever le symptôme*«, »dvigniti« ali odstraniti fantazmo, kar je podobno odstranitvi simptoma. Glej njegov »Komentar Lacanovega teksta«, str. 13.
11. Kot pravi Lacan, ki tu obrne na glavo vrstni red zahtev, Drugi »zahteva, da dovolimo, da nas nahranijo [to je, da se nehamo vznemirjati, odpremo usta itn.] kot odgovor na našo zahtevo, da smo nahranjeni« (*Seminar VIII*, str. 238).
12. Kot pravi Lacan, »ni fantazme požiranja, ki se ne bi v določenem trenutku iztekla v svojo inverzno obliko [...] fantazmo biti požrt« (*Seminar XII*, 20. januar, 1965).



analize. Gon, ki je pod jarmom najprej zahtev Drugega in potem želje Drugega, je končno svoboden, da se lahko žene za objektom *a*.<sup>13</sup>

Pozorni moramo biti na to, da kronologija transformacije gona natančno ustreza trem Lacanovim logičnim momentom – alienaciji, separaciji in preko-račitvi fantazme – ki jih lahko predstavimo v obliki treh metafor:

<u>Drugi</u>	<u>objekt <i>a</i></u>	<u><i>S</i></u>
<i>S</i>	<i>S</i>	objekt <i>a</i>

Če *S* označuje subjekt kot gon ali subjekt kot zadovoljitev, vidimo, da subjektu najprej vlada Drugi (ki ga lahko tukaj vzamemo kot Drugega zahteve ali Drugega kot zahtevo, D) in potem objekt *a* kot želja Drugega (ki je ista kot subjektova želja). Šele na koncu subjekt kot gon, če lahko tako rečemo, dobi, kar mu gre, ne v razmerju do Drugega, temveč do objekta *a*. Te tri metafore ali substitucije lahko torej zapišemo takole:

<u>zahteva</u>	<u>želja</u>	<u>subjekt kot gon</u>
subjekt kot gon	subjekt kot gon	objekt <i>a</i>

Iz treh različnih zornih kotov, ali celo iz enega samega, bi lahko govorili o teh treh momentih kot o treh statusih subjekta: 1) subjekt kot konstituiran v razmerju do zahteve ali subjekt kot zahteva, 2) subjekt kot želja in 3) subjekt kot gon. Nevrotik pogosto pride v analizo potem, ko je obtičal pri zahtevah Drugega in od analitika hoče, da mu pove, kaj naj stori, to je, da izreče zahteve; s tem, ko tega noče storiti, analitik skuša odpreti prostor želje, v katerem analizantova želja pride na plano izpod jarma želje Drugega; s tem, ko igra vlogo objekta *a*, skuša analitik postaviti pod vprašaj analizantovo interpretacijo želje Drugega v temeljni fantazmi in pripeljati do njene transformacije, tako da nič več ne prepoveduje prizadevanja za zadovoljitvijo. Lahko bi rekli, da je subjekt zgolj te tri različne modalnosti na vsaki stopnji analitičnega procesa: kot zahteva

---

13. Miller označi objekt *a* v tem kontekstu kot zadovoljitev samo: gon zapazi in izolira objekt kot zadovoljitev. Kot pravi Miller, »Objekt, ki ustreza gonu, je *zadovoljitev kot objekt*. Danes bi kot definicijo Lacanovega objekta *a* predlagal naslednjo tezo: objekt *a* je zadovoljitev kot objekt. Ravno tako kot razlikujemo med instinktom in gonom, moramo razlikovati med izbranim objektom [spolnim partnerjem, na primer] in objektom libida, pri čemer je slednji *zadovoljitev kot objekt*«. (Citirano po slovenskem prevodu: »O perverziji«, *Razpol 10*, str. 15.).

subjekt običi v imaginarnem registru; kot želja je subjekt v bistvu drža glede na simbolnega Drugega; in kot gon obstaja »subjekt v realnem«. <sup>14</sup> V tem smislu bi imel subjekt imaginarni, simbolni in realni obraz, ki bi vsak prevladoval v določeni točki analitičnega procesa, cilj analize pa bi bil, da bi analizanta skozi te različne momente privedla do točke, v kateri pride v ospredje subjekt kot gon – to je, subjekt kot realno.

### Služiti analizantovemu erosu

Kako lahko subjekt, ki je šel skozi radikalno fantazmo, živi gon?

Vse to je onstran analize in ni bilo še nikoli razmejeno.

- Lacan, *Seminar XI*, Ljubljana: Analecta, 1996, str. 256

Lacan tu noče reči, da »polno analizirani« subjekt postane neke vrste nepretrgoma delujoči stroj za iskanje ugodja, temveč prej, da želja preneha prepovedovati subjektu, da bi dosegel zadovoljitev. Eden mojih analizantov je precej lepo izrazil nevrotično zadrego, ko je dejal, da ni mogel »uživati v svojem užitku«, in tako namignil, da je bila njegova zadovoljitev nekako uničena, skvarjena zaradi istočasnega občutka nezadovoljstva ali neugodja. Nemara je eden od načinov, kako izraziti cilj analize, tale: *omogočiti analizantu, da lahko končno uživa svoj užitek.*

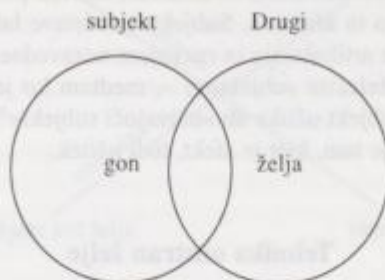
Lacanova poanta ni v tem, da moramo nevrotika pripeljati do točke, ko mora povsem odvreči simbolne omejitve gonov, v celoti odvreči jaz in nadjaz, temveč do točke *neke nove vrste sprejetja gonov in tipa zadovoljitve, ki ga iščejo.* <sup>15</sup> Kot pravi Miller, to ne pomeni, da je zadovoljitev nujna ali zapovedana (kajti to bi bilo enakovredno vrnitvi k nadjazu, ki nam zapoveduje, da uživamo, da zadovoljimo gone), temveč možna in dovoljena. Gonom »dopustimo«, da gredo svojo pot, da sledijo svoji smeri. <sup>16</sup> »Dovolimo jim njihovo perverzno«, kolikor goni vselej iščejo obliko zadovoljitve, ki je, iz freudovskega ali tradicionalno moralističnega stališča, dojeta kot perverzna – goni ne iščejo heteroseksualne genitalne reproduktivne spolnosti, temveč delni objekt, ki nudi užitek.

14. *Écrits*, str. 835.

15. Eden Lacanovih redkih primerov tega, kako bi deloval nekdo potem, ko je prekoračil temeljno fantazmo in osvobodil gone njihovih omejitev, je glavni junak v noveli *Le guerrier appliqué* Jeana Paulhana (Pariz: Gallimard, 1930).

16. Jacques-Alain Miller, »O perverziji«, *op. cit.*, p. 17.

V tem smislu lahko zapolnimo prazen prostor na Sliki 1 na sledeči način:

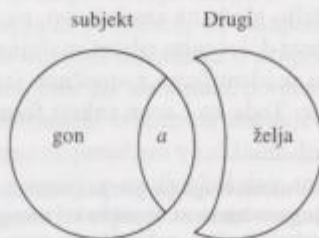


Slika 2

Od revolucionarnega značaja nezavedne želje se Lacan obrne nekam drugam. Revolucionar ni bil dejansko nič več kot upornik proti zelo specifičnemu zakonu in kot tak do skrajnosti in povsem odvisen od tega, proti čemur se je upiral. Nova konfiguracija, ki jo išče, vsebuje neke vrste »harmonijo« (čeprav oklevamo, ko takšen izraz uporabljamo v zvezi z Lacanom) med željo in goni. Želja se nauči, kako držati usta zaprta in pustiti ugodju, da prevlada.<sup>17</sup>

Na nek način ta razvoj v Lacanovi teoriji ne predstavlja radikalne spremembe v njegovi splošni usmeritvi, saj je že v *Seminarju VIII* (1960-1961) poudaril, da analiza služi analizantovemu Erosu.<sup>18</sup> Lahko rečemo, da Lacan preide od pojmovanja Erosa kot želje k pojmovanju Erosa kot užitka.

17. Če to pogledamo z ozirom na separacijo, bi lahko predlagali, da gon vzame objekt s sabo in ga loči od Drugega kot želje.



Slika 4

18. Ne pa njegovemu »dobremu« (glej na primer *Seminar VIII*, str. 18).

Ta razlika med željo in užitkom, oziroma med označevalcem (kajti želja je artikulirana zgolj v označevalcih) in užitkom, ustreza pomembni freudovski razliki med predstavo in afektom. Subjekta predstave lahko tu povežemo z nezavednim in tako z artikulacijo in razvojem nezavedne želje – Lacanovim subjektom želje ali želečim subjektom –, medtem ko je subjekt afekta ali »čustveni« subjekt subjekt užitka ali »uživajoči subjekt«<sup>19</sup>. Kajti, kot se hitro naučimo kot kliniki, je tam, kjer je afekt, tudi užitek.

### Tehnika onstran želje

Raven identifikacije pa je mogoče – prek ločitve subjekta v izkustvu – prekoračiti, kolikor teži analitikova želja, ki ostaja neki *x*, v smeri, ki je natančno nasprotna identifikaciji. Subjektovo izkustvo je tako prišlo na raven, kjer se iz realnosti nezavednega lahko prikaže gon.  
- Lacan, *Seminar XI*, str. 256, 257

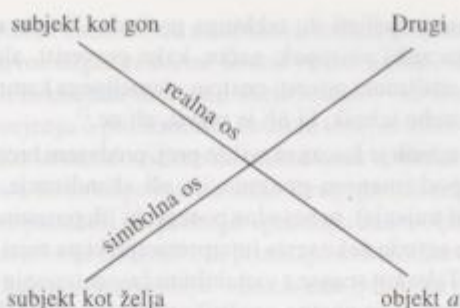
V zgodnjih 50-ih letih, v zgodnji fazi njegovega dela, Lacan postavi teorijo, da se mora analizant prebiti skozi imaginarno motnjo v njegovem razmerju do Drugega. Od začetka do srede šestdesetih let Lacan predlaga, da se je potrebno prebiti skozi samo analizantovo simbolno razmerje – razmerje, v katerem se razvije želja. V tej slednji perspektivi se je treba prebiti skozi subjekta nezavedne želje (oziroma subjekta kot nezavedne želje), ki moti analizantovo razmerje do objekta *a*, ki torej moti subjekta kot zadovoljitev (glej Sliko 3).

Želja je tu obramba pred zadovoljitvijo in subjekt kot želja je tako obramba pred subjektom kot gonom, pri čemer se prvi vmešava v in moti užitek drugega.

Če analizo teoretiziramo zgolj v okviru želje, lahko pride do tega, da analizant izoblikuje svojo željo glede na analitikovo, pa čeprav to ni analitikov izrecni cilj. To lahko ustreza določenim ciljem analitika, da bi pacientov »šibki jaz« pripravil do tega, da se identificira z »močnim jazom« analitika – gre za rešitev prek identifikacije. Toda ko Lacan enkrat formulira pojem separacije

19. Željo tudi lahko povežemo z načelom ugodja, gon pa s tistim, kar leži onstran načela ugodja. Z Millerjevimi besedami, je gon »dejavnost, ki poteka kot transgresija [prestop] načela ugodja in ki se vedno konča z zadovoljitvijo – zadovoljitvijo gona –, medtem ko subjekt lahko zaradi tega trpi, je nesrečen, ga to obremenjuje in bi se tega rad rešil« (*Donc*, 18. maj 1994). Po drugi strani pa je želja »vpisana znotraj meja načela ugodja, drugače rečeno, želja ostaja ujetnica načela ugodja« («Komentar Lacanovega teksta», str. 9).





Slika 3: modificirana shema L

od smrtonosnega objema želje Drugega, postane želja povezana z jezikom (označevalcem), identifikacijo (ki temelji na jeziku) in interpretacijo, medtem ko je užitek zunaj jezika, nima nobenih vezi z identifikacijo in zahteva orodja onstran interpretacije.

Razvozlavanje in tolmačenje nezavednega se lahko sprevrže v neskončni proces. Za Lacanovo zadnjo konceptualizacijo analize sta še vedno ključna, a ne zadostna. Nista primerna za tiste vrste transformacijo, ki jo išče Lacan. Po Lacanu analiza ne bi smela biti neskončni proces; namesto tega bi morala vključevati neko konkretno potezo, premik v subjektivni poziciji – tisto, kar imenuje prekoračitev temeljne fantazme.

O tem pozicijskem premiku priča institucionalni postopek, ki ga poznamo po imenu »prehod«, postopek, ki ga je Lacan razvil v poznih šestdesetih letih tega stoletja za svoj psihoanalitični inštitut, *École freudienne de Paris*, in ki ga inštitut, ki ga je ustanovil tik pred svojo smrtjo, *École de la Cause freudienne*, še vedno uporablja. Lacan se je odločil, da bo uporabil takšen postopek – v katerem mora analizant obsežno diskutirati o svoji analizi z dvema drugima analizantoma, ki potem o tem, kar sta slišala, poročata skupini izkušenih analitikov –, da bi zbral informacije o tem, kar imenuje »onstran analize«, in kar ni bilo nikoli teoretizirano ali preučeno v kakšnem drugem kontekstu. Pripravljenost analizantov, da govorijo o svoji izkušnji v analizi tako, da gredo skozi prehod (*la passe*), prispeva k večjemu razumevanju rezultatov analize – kako »lahko subjekt, ki je šel skoz radikalno fantazmo, živi gon« (*Seminar XI*, str. 256), kako izkusi gon potem, ko je bila njegova fantazma, v najboljšem primeru, radikalno transformirana ali odstranjena, ali kako in zakaj analiza tako rekoč

ne more analizanta pripeljati do takšnega prehoda. V tem smislu je prehod neke vrste verifikacijski postopek, način, kako preveriti, ali se je Lacanova stava – da je moč analizante povesti onstran »temeljnega kamna kastracije«<sup>20</sup> – potrdila skozi uporabo tehnik, ki jih je razvil, ali ne.<sup>21</sup>

Mnoge od teh tehnik je Lacan razvil že prej, predvsem brezbesedne posege, ki jih poznamo pod imenom puntuacija ali skandiranje (to je, seanse z variabilnim časom trajanja), in besedne posege, ki jih poznamo kot »orakeljski govor«. Slednji je seveda neke vrste interpretacija, ki pa meri na nekaj onstran učinkov pomena. Tako kot seanse z variabilnim časom trajanja tudi ta analizanta sooči z vprašanjem skrivnostne analitikove želje (želje Drugega) in mu neprestano kaže, da želja Drugega ni nikoli tisto, kar on vedno misli, da je. Kolikor želja Drugega igra vlogo objekta *a* v analizantovi temeljni fantazmi, potem lahko šele s tem, ko postavimo pod vprašaj željo Drugega, analizanta privedemo k drugemu koraku: od druge k tretji metafori, kot jih tukaj predstavljam, od situacije, v kateri je subjekt podvržen želji Drugega (svoji interpretaciji želje Drugega), k situaciji, v kateri subjekt ni več podvržen:

želja Drugega  
—  
subjekt kot gon

subjekt kot gon  
—  
objekt *a*

### Užitek in analitikova želja

[Analitikova želja] je razgaliti subjektov užitek, medtem ko subjektovo željo vzdržuje zgolj nespoznanje gona, nespoznanje, ki ga poznamo kot fantazmo.

- Miller, »Komentar Lacanovega teksta«, str. 14.

20. Kastracija je konec koncev vsilitev izgube zadovoljitve (za fanta na zaključku ojdipskega konflikta je to na primer izguba matere ali nadomestka matere kot primarnega libidinalnega objekta); nevrotik, subjekt, ki se ni sposoben osredotočiti na preostale možnosti zadovoljitve, nenehno obžaluje to izgubo. Namesto teh možnosti »ljubi« svojo kastracijo, se trmasto opira te izgube in noče najti zadovoljitve kje drugje.
21. Lacanove stave, da lahko psihoanaliza analizanta povede dlje, kot se pogosto misli, da je možno, bi se morali po mojem lotiti na večih ravneh. Pogosto poslušam terapevte, kako na primer govorijo, da so začutili, da določeni pacienti niso bili dobri kandidati za terapijo in da je njihovo delo z njimi izgledalo kot socialno delo ali poklicno/zakonsko svetovanje. Kako lahko sploh vemo vnaprej, preden smo se posvetili vprašanju naše želje kot analitikov, ali nekdo je ali ni »sposoben za analizo«? Lacanova stava je po mojem ta, da ne moremo nikoli predvideti, da nekdo ni sposoben iti skozi analizo ali napredovati v svoji analizi.

Ta naslednji korak zahteva, da analitikova želja neprestano vstopa v igro – ne le včasih, temveč neprestano, na koncu vsake seanse, ko analitik ponovi »Vidiva se jutri«, in nemara tudi med samo seanso – ne le zato, da spodbudi analizanta h govorjenju o pomembnih stvareh, temveč zato, da »razgali« analizantov užitek. Ko se osredotočimo na to, kar hoče analizant, na analizantove »najgloblje želje« – ki so odgovori na željo Drugega (ali celo njena odklanjanja) –, analizantu pustimo, da prekrije vprašanje zadovoljitve. Zelo pogosto nam analizant govori o dejavnostih, ki prinašajo zadovoljitev, vendar nam zelo hitro tudi pove, kako se mu gnusijo. »Samo ena ljubimka me je doslej zares vzburla, vendar nisem mogel prenesti tistega, s čimer se je ukvarjala.« »Tisti lik v filmu me je zares razgrel, toda to ni tiste vrste razmerje, ki bi si ga želela zase.« Če se osredotočimo na tisto, kar analizant pravi, da hoče ali noče, našo pozornost nenamerno omejimo na obrambo, na držo, ki jo je prevzel želeči subjekt glede na užitek.

Namesto tega moramo naglasiti in poudariti vzdraženje, vzburljenje, zakrito in sistematično neprepoznano/nespoznano ugodje. Tudi če se analizantu gnusi njegov užitek, ga je vseeno treba osvetliti – seveda ne na tak način, da bi se analizant čutil obtoženega, da se zadovoljuje na posebej čuden, perverzen ali gnusen način. Analitik mora poudariti tista mesta v analizantovem diskurzu, kjer je izražen užitek, vendar pa se mora vzdržati neodobravanja (in »razčistiti« vsak nesporazum, zaradi katerega bi analizant utegnil meniti, da analitik njegovega uživanja ne odobrava). Naravna tendenca analizanta – »naravna« v smislu, da nas fantazma oslepi za užitek – je, da pozabi ali ne prepozna zadovoljitve: jo razloži drugače ali zanjo ne prevzame odgovornosti. Analizant ne razglša spontano, »Kjer je užitek (kjer se – id – zadovolji), moram nastati kot subjekt tega užitka!«<sup>22</sup> Nikakor. Analizant skuša ta užitek spontano predstaviti kot nekaj drugega – kot tesnobo na primer. Kot nam pove Freud, je tesnoba univerzalna valuta afekta v smislu, da lahko vsako čustvo spremenimo vanjo. Oznanja čustvo – to je, zadovoljitev – ki ni želeno in ki je moteče na neki ravni.<sup>23</sup>

22. Cf. *Écrits*, str. 524.

23. Kot nam pove Freud v svojih *Predavanjih za uvod v psihoanalizo*, v sanjah tesnobo pogosto ustvari cenzura kot zadnji poskus, da bi prikrila zadovoljitev, ki jo sanjajoči dobi iz dejavnosti ali situacije, ki bi jih »višje instance« sanjajočega imele za nesprejemljive. Ko sem novo analizantko vprašal, če se spominja kakšnih spolnih fantazij, je rekla »Niti ne,« potem pa začela opisovati ponavljajoče se sanje, v katerih je imela občutek, da se tla pred njo odpirajo, ona pa je tesnobo skušala doseči trdna tla pod nogami. Njena tesnoba v teh ponavljajočih se sanjah, ki so bile omenjene v spolnem kontekstu, je bila sama na sebi neke vrste užitek.

Ko analizant reče, da ga »je prevzel čuden občutek«, subjekt na ta način govori o neke vrste neprepoznani zadovoljivosti. Kjer analizant poroča o trpljenju ali veliki žalosti, gre za mesto zakrinkanega užitka. Obstaja neke vrste temeljna ekvivalenca med afektom in užitkom (s Freudovimi besedami: med afektom in libidom oziroma libidinalno sprostitvijo), ki je sistematično neprepoznana zaradi fantazme<sup>24</sup> oziroma načinov, kako bi radi videli sami sebe, in analitik ne sme zamuditi priložnosti, da pokaže na zadovoljitev v tistem, kar analizant označi kot »boleči« afekt. To pa zahteva premaganje pacientovega odpora, da bi videl, od kod užitek zares prihaja, kaj je tisto, kar ga zares vzburja; in zgolj s premaganjem tega odpora lahko potem analizant zavzame drugačno pozicijo – drugačno subjektno pozicijo – glede na ta užitek, glede na gone, ki nudijo zadovoljitev. Zgolj takrat lahko analizant neha inhibirati svoje »lastno« iskanje zadovoljitve na ravni *id*.

V nekem primeru histerije, ki sem ga obravnaval na drugem mestu, je analizantka – ki jo imenujem Jeanne – pokazala nezadovoljstvo zaradi svojega manka spolne zadovoljitve in zdelo se je, da – v sanjah, ki so bile povezane s filmom *Nespodobno povabilo* (v sanjah je čutila, da ne more odreči pomoči svojemu možu in se mora spustiti v razmerje z nekom drugim, ker je ponujena vsota denarja tako velika) – išče razlog, da bi premagala svoje inhibicije. V takšnem primeru bi bil naš cilj dati besedo tistemu spolnemu gonu, ki išče izpolnitev v sanjah (ne družbenim stigmam, ki so s tem povezane), v upanju, da bomo analizanta pripeljali do točke, ko bo potrdil, »Jaz sem tisto.« – Jaz sem tisti gon, tisto hrepenenje.« Če bi analitik poudaril zgolj podobo prostitutke, ki prejema denar za spolnost, in moralno »nespodobnost«, ki to podobo obkroža, bi bilo to tako, kot če bi analizantki dejal, da je ona prepoved in njena kršitev – z drugimi besedami, da je želja in samo želja. Temu Lacan pravi »analiziranje obrambe pred gonom« (*Écrits*, str. 599). Prepoznanje gonov kot svojih lastnih pa je po drugi stani tisto, kar Lacan imenuje subjektivacija, pojav subjekta tam, kjer je bil, kjer so bili goni (ki jih ni imel za svoje). Subjektivirati gone

---

Naj tu preprosto spomnim na intimno razmerje med tesnobo in orgazmom, o katerem govorita tako Freud kot Lacan (glej na primer *Seminar X*, 13. marec 1963). Freud je pogosto omenjal, da se zdi, da določeni napadi tesnobe privzamejo orgazmično kvaliteto, kjer je oseba vsa razburjena na način, ki spominja na neke vrste spolno vzbujenost. Napadi tesnobe, »krči« in »napadi panike« tako nudijo zadovoljitev v obliki, ki je neizurjeno oko pogosto ne more prepoznati.

24. Kot pravi Lacan, zaradi zaradi plašnic, ki nam jih nadene fantazma, vsi vidimo svet skozi objektiv naših fantazem.



pomeni, da jim damo mesto, ali morda pomen, ki ga jim drugače odrekamo. To, da jih vidimo kot naše lastne, je korak k temu, da jim dovolimo, da se izrazijo, to pa moramo združiti s progresivno interpretacijo o vzrokih in razlogih simbolnih omejitev, ki so naložene zadovoljivosti – v primeru Jeanne s smislom, da ji je spolnost vselej pomenila *izdajstvo* enega ali drugega starša. Izdajstvo je bilo pomen, ki ga je v spolnost vrezala Jeannina interpretacija želje njenih staršev, in zgolj s tem, da je bila ta interpretacija postavljena pod vprašaj (kar je le delno uspelo med potekom njene analize), je lahko spolnost izkusila drugače.

Pacient pride najprej v analizo s »krizo zadovoljivitve« in na problem zadovoljivitve moramo biti pozorni skozi celoten analitični proces. Pacientova »kriza zadovoljivitve« pomeni, da zadovoljitev, ki jo dosežejo, slabi oziroma je dojeta kot »napačne vrste«. Vprašanje zadovoljivitve je bilo za Freuda vedno v ospredju in Lacan Freudovo pozicijo povzame rekoč: »subjekt je vedno srečen.«<sup>25</sup> Na nek način subjekta vselej nekaj vzburja, pa čeprav je to njegova lastna nezadovoljitev. Vedno je, z besedami Jacques-Alaina Millerja, »srečen na ravni gona... tako srečen, da subjekt to zadovoljitev ponavlja, čeprav se zdi, da prinaša nezadovoljstvo« (*Donc*, 18. maj, 1994). Subjekt vselej uživa, pa čeprav se brani pred užitkom. Čeprav nam Lacan pravi, da je »užitek prepovedan vsakomur, ki govori« (*Écrits*, str. 821), s tem misli na neke vrste neposredno, »oceansko« ugodje, ki je pred črko, pred jezikom, pred triangulacijo;<sup>26</sup> kajti vsi – naj bo to še tako v nasprotju s tem, kako stvari občutimo – dosežemo določene

25. *Scilicet* I (1968).

26. To je eden od pomenov tega, da je lacanovski subjekt »med jezikom in užitkom«: subjekt »ima« lahko bodisi neke vrste prvobitno ugodje bodisi jezik, vendar ne obojega (to je »vel«, »izsiljena izbira«, ko moramo otroka »zapeljati«, privabiti ali podžgati, da se odloči za jezik). Kot pravi Lacan, subjekt »ustreza nasprotju načelo realnosti/načelo ugodja« (*Seminar VII*, str. 37), z drugimi besedami, nasprotju med jezikom in neke vrste prvobitnim, »enostavnim« užitkom »pred črko«. Fantazma je poskus, kako pripeljati ta dva elementa izbire – subjekt jezika in užitek – skupaj na tak način, da sta »sestavljava« (če si sposodimo izraz iz *Conditions* Alaina Badiouja [Paris: Seuil, 1992]). Fantazma tako poskuša premagati ali/ali, izbiro, ki je odgovorna za nastanek subjekta in izgubo zadovoljivitve; uprizori poskus, da bi preokrenili to izgubo. Subjekt je »med jezikom in užitkom« tudi v smislu, da je subjekt vez med močno afektivno izkušnjo in mislijo (tu Freud uporabi izraz »predstava«), ki jo spremlja. Ta vez pogosto preide v obsesijo; na primer, podganar kot odrasel človek ne vidi povezave med svojo jezo in svojim očetom, dokler mu Freud ne dovoli, da izrazi svojo jezo med analitično seanso in jo potem interpretira v smislu, da je povezana z njegovim očetom. S to interpretacijo Freud dopusti podganarju, da nastopi kot vez med svojim afektom (užitkom) in svojimi mislimi (artikuliranimi v jeziku) o očetu. Močna afektivna izkušnja je v lacanovski terminologiji  $S_1$ , medtem ko je misel  $S_2$ . Subjekt je tisti blisk med njima, ki vzpostavlja njuno vez ali povezavo.

zadovoljitve: iz naših simptomov, iz kritiziranja nas samih, itn. Subjekt želje nastopi kot drža glede na zadovoljitev gona, kot obramba proti njej. Ta subjekt vidi sebe v želji, ne pa v užitku gona. Lacanov pristop, kolikor ga lahko označimo kot »rokovanje« z željo, »vmešavanje v« željo ali celo »rektifikacija želje« (*Seminar X*, 22. maj, 1963), pomeni modifikacijo v razmerju med zadovoljivitvijo in željo, to je, med goni in njihovo prepovedjo, med subjektom užitka in subjektom želje.<sup>27</sup>

Namesto da bi razvezovali vozle v analizantovi želji, tako da se lahko ta žene za svojo »pravo željo«, moramo razvezati vozle v analizantovem užitku, vozle, ki nastajajo v medsebojnem razmerju med željo in užitkom.

Prevedel Boris Čibej

27. Ta Lacanov pristop bi lahko v določenih ozirih razumeli kot vrnitev k kvazi freudovskemu ekonomskemu modelu – kjer ima prednost zadovoljitev –, vendar gre hkrati tudi za sintezo ekonomskega in dinamičnega modela. Da bi prevladala zadovoljitev, je potrebna nova konfiguracija želje (kot povezane z jazom in nezavednim) glede na gone (id in nemara nadjaz, kolikor ta ukazuje zadovoljitev gonov). Lahko bi rekli, da obrambe proti zadovoljitvi tvorijo eno instanco – subjekt kot željo – v novi topografiji, kjer je druga instanca subjekt kot gon. Te instance se ne skladajo povsem s Freudovimi instancami.

Alenka Zupančič

## LA JETÉE ALI LJUBEZEN KOT PULZIJA

Obstaja neko pobočje Lacanove teorije subjekta, ki je bilo deležno velike pozornosti, številnih interpretacij in komentarjev. Gre za pobočje, ki zadeva povezavo označevalca, zakona in želje. Izguba, manko, želja, zakon brez temelja, razcep subjekta, etika želje, heroizem manka, nemožno kot točka transcendence, ki podpira željo – to je nekaj ključnih pojmov, ki izhajajo iz tega pobočja in ki artikulirajo določeno subjektivno figuro: figuro želje oziroma subjekt nezavednega. Obstaja pa še neko drugo pobočje Lacanove teorije, pobočje pulzije oziroma gona<sup>1</sup>, iz katerega izhaja neka druga subjektivna figura: ne subjekt nezavednega, temveč »brezglavi subjekt«, *sujet acéphale* (izraz je Lacanov). Začeli bomo s kratkim orisom Lacanove teorije gona, katere pomen bomo nato poskušali izostriti ob nekem filmskem primeru.

Lacan kot ključno oziroma temeljno raven vsake pulzije izpostavi njeno krožno naravo, njeno povratno gibanje, njeno sprevračanje in obrnljivost. Pulzija izhaja iz nekega vira (npr. erogene cone), se kot puščica požene iz njega in se nato na neki točki obrne ter vrne »sama nase«. Na svoji poti nekaj obkroži oziroma proizvede, in to »nekaj« je dejanski objekt pulzije. K temu se povrnemo kasneje, zaenkrat ostanimo pri tem specifičnem gibanju pulzije, ki ga lahko opišemo kot *tja-in-nazaj* pulzije.



1. Skozi celoten tekst bomo oba izraza uporabljali kot sinonima. Čeprav se v zadnjem času vedno bolj uveljavlja izraz gon, v slovenskem prevodu Lacanovega *Seminarja XI*, ki bo tu naša osnovna referenca, nastopa izraz pulzija.

Na področju t.i. skopične pulzije, tj. pulzije, ki nastopa v registru pogleda, je ta *tja-in-nazaj* viden v krožnem gibanju, ki v nekakšno zanko poveže dve dimenziji pogleda, *videti* in *biti viden*. V ponazoritev slednjega se Lacan skliče na primer, ki ga navaja Sartre. Gre za primer nekoga, ki gleda skozi ključavnico in na hodniku nenadoma zasliši korake, kar ga dobesečno zvede na občutek sramu. V svoji interpretaciji tega primera Lacan poudari, da v prvem času (času, ko subjekt gleda skozi ključavnico, tj. času, ko je na delu dimenzija *videti*) voyer želi videti objekt *kot odsoten*. Da bi razumeli to opazko, ne smemo pozabiti, da objekt skopične pulzije ni tisto, kar subjekt gleda oz. vidi (npr. naga ženska, spolni akt,...) temveč *sam pogled*. Prav ta pa nastopa kot skrit, kot izključen oz. odsoten iz dane konfiguracije. Nato nastopi intervencija drugega (za katero zadošča že zgolj rahel šum na hodniku) in z njo vznikne dimenzija *biti viden*. S tem je pogled kot izgubljeni objekt nepričakovano znova najden v konfiguraciji sramu. To seveda pomeni, da znova najdeni pogled ni pogled drugega, ki preseneti subjekta, ko gleda skozi ključavnico – drugi preseneti subjekta kot tistega, ki je sam in v celoti prav ta skriti pogled. Kot da bi zaradi intervencije drugega subjekt za hip ugledal samega sebe kot ta objekt, ki ga za nobeno ceno noče videti. Prav to pa ima izredno subjektivirajoč učinek, ki se lepo kaže v rdečici sramu, ki oblije subjekt. Če ta osnovna konfiguracija kaže, da med »videti« in »biti viden« ne gre za razmerje recipročnosti, kot tudi ne za enostavno izmenjavo vlog, kjer bi subjekt (tisti, ki vidi) postal objekt (tisti, ki je viden) – saj je trenutek subjektivacije prav trenutek, ko se subjekt, zahvaljujoč šumu korakov, »ugleda« kot objekt. Lahko bi celo rekli, da v izhodišču sploh nimamo subjekta. Tisti, ki naj bi z vso subjektivno suverenostjo gledal skozi ključavnico, ni v resnici nič drugega kot objekt (skriti pogled). Subjekt postane šele v trenutku, ko je prisiljen soočiti se z objektnim momentom v sebi, oziroma tedaj, ko mu drugi nehote pomoli pod nos objektni strdek njegovega lastnega užitka. Subjektivira se natanko v razmerju do tega užitka.

Glede na omenjena dva momenta, ki ju povzemata dimenziji *videti* in *biti viden*, Lacan vztraja, da pulzija ni ne prvi ne drugi, temveč tisto, kar oba artikulira skupaj, prepogne drugega na drugega v okviru enega in istega gibanja. Zato Lacan freudovsko dvojico *beschauen* in *beschauen werden* (videti in biti viden) nadomesti z, oziroma bolje, poveže v enem samem, težko prevedljivem izrazu: *se faire voir*, »storiti se videti«, ki povezuje tri glagolske načine, o katerih govori Freud v zvezi z gonom, aktivni, pasivni in povratni. »Storiti se videti« bi bila torej formula skopične pulzije, ki v enem loku opiše pot subjekta, ki se na neki točki »pobjekti« do te mere, da izgubi glavo, oziroma,



gledano iz druge perspektive, ki na neki točki vznikne iz polja pulzije kot »subjekt brez glave«.

Ne smemo namreč pozabiti, da *tja-in-nazaj* pulzije implicira tri, in ne dva časa. Vrnitev pulzije v izhodišče je treba razlikovati od tega, kar nastopi v nekem tretjem času in kar Lacan, ki tu sledi Freudu, imenuje *ein neues Subjekt*, novi subjekt. K temu pristavi: »... ni bil že prej tu neki subjekt, namreč subjekt pulzije, marveč je to, da vidimo, kako nastopi subjekt, nekaj novega.«<sup>2</sup> Prav nastop tega subjekta Lacan opredeli z besedami, da imamo tu opravka s »subjektivacijo brez subjekta« oziroma z »brezglavo subjektivacijo«.

Za razliko od želje pulzija ni pulzija Drugega, v celoti je »spočeta« v subjektu, ne da bi pri tem obstajal nek subjekt pulzije, ki bi predhodil njenemu kroženju. V pulziji je na delu nek časovni paradoks, ki ga lahko zaenkrat pojasnimo prek razlikovanja med subjektom kot »krajem«, kjer se spočenja pulzija (imenujemo ga lahko enostavno telo, pri čemer ne smemo pozabiti, da gre za telo, ki je že šlo skoti označevalni stroj, saj vemo, da lahko katerikoli njegov del prejme vrednost erogene cone in da ni v razporeditvi ti. »pulzionalno zasedenih« con nič naravnega), in subjektom pulzije, ki je lahko zgolj rezultat njenega obtoka, to, kar se v njem pojavi novega.

To nas pripelje k drugi nenavadni potezi pulzije: nastopa kot paradoksalna vez nečesa, kar je v radikalnem smislu »avto« oz. »samo« (referenčno) – pulzija v celoti izhaja iz neke cone v subjektu in se vanjo vrne – in neke radikalne drugosti, ki vznikne v določenem trenutku njene krožne poti. Lacan nenehno poudarja, da v krožnosti pulzije »presledek, ki nastaja zaradi heterogenosti odhoda in vrnitve, odpira neko zev«, da je »pulziji, ki se invaginira skozi erogeno cono, v obračanju, ki ga predstavlja njen žep, naloženo, da gre iskat nekaj, kar vsakokrat ustreza v Drugem«, in da zgolj prek tega, kar se proizvede v krožnem gibanju pulzije, »subjekt pride do tistega, kar je v pravem pomenu razsežnost velikega Drugega«<sup>3</sup>. Skratka, opravka imamo z nekim presenetljivim »kratkim stikom« med tistim najbolj intimnim subjekta in Drugostjo kot tako.

Vendar pa razmerje do Drugega, ki se vzpostavi v pulziji, ne zadeva polarnosti spolov, ne gre za razmerje moškega spola do ženskega spola, temveč za razmerje »živega subjekta do tistega, kar izgubi, ker mora za svojo reprodukcijo skozi spolni cikelus«<sup>4</sup>. Z drugimi besedami, razmerje do Drugega tu implicira

2. Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Analecta, Ljubljana 1996, str. 164.

3. *Ibid.*, str. 178, 180.

4. *Ibid.*, str. 183.

razmerje do izgubljene Reči oziroma do tega, kar Lacan ob mitu *lamele* imenuje nesmrtno, neustavljivo in neuničljivo življenje. Pulzija oziroma gon je ime za način, kako se to nesmrtno in neuničljivo življenje artikulira v smrtnem in »uničljivem« subjektu. K temu se podrobneje vrnemo kasneje, zaenkrat poudarimo zgolj to, da v pulziji obstaja neka kreacionistična dimenzija. V kroženju pulzije se ustvari nekaj novega, nepričakovanega, in prav to nekaj je resnični objekt pulzije. Zato Lacan, ki se tokrat opre na angleški jezik, razlikuje med *aim* in *goal*, med »tarčo«, na katero meri pulzija, in tem, kar ustvari na svoji poti proti tej tarči in ki je pravi objekt pulzije. To ponazori z besedami:

»Kadarkoli pitate usta – tista usta, ki se odpirajo v registru pulzije –, jih ne zadovolji hrana, marveč kot temu pravimo, ustno ugodje.«<sup>5</sup>

Drugače rečeno, ko pitamo usta, jih zadovoljimo, pa če to hočemo ali ne. In čeprav objekt, ki smo ga zaužili, nikoli ni »Tisto pravo«, se nekaj »tistega« proizvede v samem aktu zaužitja in prav to »nekaj tistega« je pravi objekt pulzije. Ob tem kar najlepše izstopi razlika med objektom želje in objektom pulzije. Na prvi pogled se zdi, da so objekti želje isti »parcialni objekti« kot objekti pulzije (pogled, glas,...). Dejansko Lacan, ko govori o pulziji, evocira iste objekte, ki sicer nastopajo kot privilegirani objekti želje. Zato se samo po sebi postavlja vprašanje, kakšna je pravzaprav razlika med njimi. Odgovor je iskati prav v dvotirnosti pulzije, v razpotju med *aim* in *goal*. *Aim* pulzije je vselej nek parcialni objekt, ki je dejansko neoločljiv od objekta želje. Toda objekt pulzije ne nastopa na ravni *aim*, temveč na ravni *goal*, ki je raven zadovoljitve. Objekt pulzije zato, strogo vzeto, ni ta ali oni objekt, temveč *zadovoljitev kot objekt*<sup>6</sup>. To pomeni, da čeprav ima pulzija glede na registre, v katerih se pojavlja (skopični, oralni, analni,...), različne »objekte«, je resnični objekt pulzije en sam (in vselej isti). Prav to pa nam pomaga razumeti, na kaj meri izraz »brezglavost subjekta« oziroma postavka, da je gon mehanizem »brez subjekta«: subjekt v svoji želji meri, cika na skopični objekt, analni objekt,... nikoli pa ne meri na zadovoljitev kot objekt, niti je nujno ne dojema kot take, ko do nje pride. Skratka, ne le da do te zadovoljitve pride ne glede na ali neodvisno od subjektove volje oziroma želje, ampak je ta zadovoljitev tudi največkrat nekaj, česar subjekt noče. Gon zadovolji nekaj v subjektu, vendar pa hkrati v subjektu

5. *Ibid.*, str. 155.

6. Cf. Jacques-Alain Miller, »O perverziji«, *Razpol 10 (Problemi 5-6/97)*, str. 15.

ni nobene instance (tudi na ravni nezavednega ne), ki bi to zadovoljitev hotela, si prizadevala zanjo. Ali kot pravi Lacan: »[Ljudje] zadovoljujejo nekaj, kar nedvomno nasprotuje tistemu, s čimer bi se lahko zadovoljilo, ali – bolje povedano – zadoščajo *nečemu*. Niso zadovoljni s svojim stanjem, toda kljub temu, četudi v tem tako malo zadovoljujočem stanju, se zadovoljujejo. Vprašanje je ravno v tem, kateri je tisti *se*, ki je tu zadovoljen.«<sup>7</sup> – Prav v tem smislu velja, da gon nima subjekta. In če pulzija doseže zadovoljitev, ne da bi dosegla svoj cilj, je razlog v tem, da konec koncev njen cilj ni nič drugega kot to, da se povrne v krožno gibanje.

Tu naletimo na temeljno razliko med željo in pulzijo: če se želja zadovoljuje iz tega, da je nezadovoljena, pa pulzijo vzdržuje prav dejstvo, da je zadovoljena. To razliko bi lahko izrazili tudi prek statusa nemožnega. Če se želja vzdržuje iz nemožnega, ki ga identificira z nedostopnim, pa je za pulzijo značilno to, da si, kot pravi Lacan, utre pot »med dvema stenama nemožnega«. Za pulzijo torej nemožno ni nedostopno – je prej tisto, kar tlakuje pot pulzije.

Da bi tem konceptualizacijam dali neko otipljivejšo oporo, se lahko skličemo na nek film, ki pravzaprav ni film, temveč foto roman (kolaž zaporednih fotografij, ki jih spremlja *off* glas pripovedovalca), namreč *La jetée* Crisa Markerja.

*La jetée* je zgodba o moškem, ki ga je zaznamovala neka podoba iz otroštva. Ko je bil še majhen, se je nekoč znašel na ploščadi letališča, kamor so starši vodili otroke gledat letala. V spomin se mu je vtisnil obraz ženske, ki je stala na robu ploščadi, obraz, ki ga je nenadoma navdala groza. Megleno je videl nekega moškega, kako se je opotekel in padel. Šele kasneje je dojel, da je videl smrt človeka. Zgodba se nadaljuje po nedoločenem časovnem presledku. Vmes je prišlo do tretje svetovne vojne, ki se je ravnokar končala. Površje zemlje ni več primerno za bivanje. Moškega spet najdemo v katakombah, kjer je skupaj z mnogimi drugimi ujetnik zmagovalcev omenjene vojne. Le-ti ujetnike uporabljajo za poskuse, s katerimi želijo najti alternativo prostoru, ki je odslej zaradi radijacije nedostopen in v katerem se ljudje ne morejo več premikati. Alternativo iščejo v času (premikanju oz. potovanju po času). Ujetnike pošiljajo v različne čase, kjer naj bi se integrirali. Junaka naše zgodbe izberejo za te poskuse, ker spoznajo, da nosi v sebi neko izjemno močno mentalno podobo, ki naj bi olajšala premikanje v času in integracijo vanj. Projicirajo ga v različne trenutke preteklosti, kjer kmalu naleti na žensko, katere obraz se mu je tako močno vtisnil v spomin. Od tega trenutka dalje se vse odvija v obliki odhodov

7. Štirje temeljni koncepti psihoanalize, op. cit., str. 153-4.



in povratkov, gibanja tja-in-nazaj. Vsakič, ko ga pošljejo v preteklost, znova najde omenjeno žensko v različnih okoliščinah in kontekstih. Skupaj se sprehajata, se pogovarjata, se ljubita, obiskujeta različne kraje... Kar zadeva njo, nam pove pripovedovalčev glas, je kot naravni fenomen sprejela dejstvo, da se moški, ki ga je klicala »moj fantom«, prikazuje in izginja iz njenega življenja. Za moškega pa premikanje po času postaja vse lažje. Zaradi uspeha teh poskusov se eksperimentatorji odločijo, da ga bodo poslali še v prihodnost. To je mnogo težje, toda nazadnje uspe in naš mož tu sreča druga fantomska bitja, ki ga povabijo, da z njimi ostane v tej fantomski prihodnosti. Toda to zavrne in da prednost eksistenčnemu modusu sedanjika, kjer, če lahko tako rečemo, realno telesa še ni povsem eliminirano. Torej se vrne. Na koncu filma smo spet na letališki ploščadi, kamor je prišel junak na srečanje z žensko, ki ga čaka tam, na robu ploščadi. Steče proti njej. Za njim vidimo enega od moških, ki so ga držali v ujetništvu, kako dvigne pištolo in ustrelj vanj. Obraz ženske navda groza, krogla zadene moškega, ki se opoteče in pade. Pripovedovalčev glas nam pove, da je v tem trenutku mož dojel, da je tistega daljnega dne na letališki ploščadi videl svojo lastno smrt.

Marsikaj bi lahko rekli ob tej težko umestljivi mojstrovini, ki ni ne film, ne fotografija, ne literatura, čeprav je hkrati vse to troje. Toda omejili se bomo na nekaj opazk, ki lahko osvetlijo problematiko gona.

Začnimo na povsem formalni ravni, tj. ravni, ki zadeva narativno zgradbo *La jetée*. Dve sekvenci na letališki ploščadi, ki uokvirjata »film«, zelo zgovorno izražata temeljno strukturo pulzije, v tem primeru skopične pulzije. Prvi čas je čas »videnja« oziroma »gledanja«. Otrok je tisti, ki gleda, ki *vidi* stvari, katerih pomena ne razume, otrok, ki ga ne vidimo, ker je njegovo gledišče gledišče kamere ali, natančneje, fotografskega aparata. Vidi torej obraz ženske, ki ga nenadoma navda groza vpričo nečesa, kar vidi in česar otrok ne razume. Ta podoba ga močno zaznamuje. Ne sme nam uiti, da gre tu za podobo, ki je bistveno zgrajena okoli nečesa izvotljenega, okoli praznine. Dejansko bi lahko rekli, da je to, kar otroka tako presune na obrazu ženske, natanko praznina (kasneje spoznamo, da gre za izgubo ljubljenega bitja), ki se zrcali v njem. To tvori nek prvi čas. Na koncu, torej v nekem drugem času, imamo opravka s sprejnitvijo izhodiščne konfiguracije: zdaj je on (otrok kot odrasel) tisti, ki *je viden*, viden s strani nas in pa strani ženske, katere obraz ga je tako zaznamoval v prvi sekvenci. Kar se dogaja med obema sekvencama, bi lahko opisali kot tretjo sekvenco, v kateri moški na nek način obkroži, sklene pot okoli tiste praznine, okoli katere je bila zgrajena izhodiščna podoba (podoba ženske, na



katere obrazu se zrcali izguba). Lahko bi tudi rekli, da izvotljenost, ki je osišče izhodiščne podobe, kasneje postane odprtina v neko drugo realnost – prav tisto realnost, ki je bila izgubljena v izhodiščni sekvenci in ki je prizorišče njune ljubezni.

Imamo skratka naslednjo konfiguracijo: gledati oziroma videti, ki se zaradi nečesa, kar odgovori v Drugem in kar ima izjemno subjektivirajoč učinek, vrne nase v obliki »biti viden«, biti sam gledani objekt, ta objekt, katerega odsotnost je moški videl v prvem času. A to ne pomeni, da se pulzija sklene, ko subjekt postane objekt. Kot smo že poudarili, se pulzija sklene z vznikom *novega subjekta*, ki je ravno tisto, kar v neki novi subjektivni figuri artikulira skupaj oboje (»objekt« in »subjekt«, »videti« in »biti viden«). Subjekt pulzije ni niti tisti, ki vidi, niti tisti, ki je viden, temveč, če povzamemo Lacanovo formulo, tisti, ki se »stori videti«.

Druga stvar, ki lepo izstopi že na povsem formalni ravni, je neka figura, ki dobro izraža pomen formulacije »subjektivacija brez subjekta«: gre za časovno figuro oziroma za figuro časa, ki se sklene na tisti paradoksalen način, ki zbujata vprašanja kot – »Toda kako je mogoče, da junakova smrt predhodi temu, kar mu ostaja življenje?« To vprašanje je seveda temeljno vprašanje pulzije, ki se po Lacanu artikulira natanko okoli tega, kar bi lahko imenovali »izgubljeno življenje«.

Vemo, da v ozadju Lacanove teorije pulzije obstaja neka skrajno presenetljiva podoba, ali bolje mit, namreč mit *lamelle* kot »organa pulzije«:

»Lamela je nekaj popolnoma ploskega, kar se premika kot ameba. Samo malce bolj zapletena je. Vendar zleze povsod skoz. (...) preživi sleherno cepitev, prenese sleherni delitveni poseg. In tudi teče. (...) To je libido kot čisti življenjski nagon, se pravi nagon nesmrtnega življenja, neustavljivega življenja, ..., poenostavljenega in neuničljivega življenja. Prav za to so prikrajšana tista živa bitja, ki so ujeta v cikel spolne reprodukcije.«<sup>8</sup>

Lahko bi rekli, da na svoji krožni poti pulzija na nek način zajame v svojo mrežo nek delež tega neuničljivega in nesmrtnega življenja, ki je seveda lahko še kako smrtonosno za subjekt, ki išče homeostazo v načelu ugodja. Prav zato je Lacan vpeljal pulzijo s sledečim Heraklitovim fragmentom: *Loku je ime življenje, njegovo delo pa je smrt*. Pulzija oziroma gon smrti ni gon, ki meri na

8. *Ibid.*, str. 182.

smrt. Ne meri ne na življenje ne na smrt. »Smrtonosen« je lahko prav zato, ker je ravnodušen do smrti, ker se nanjo ne ozira, ker ga smrt ne zanima.

Če torej pulzijo dojamemo v perspektivi tega izgubljenega (nesmrtnega) življenja, ki je »na novo ustvarjeno« znotraj njenega polja, potem lahko rečemo, da je časovni paradoks, ki je na delu v *La Jetée* (junakova smrt predhodi temu, kar mu ostane življenja) natanko realno tiste zevi, v kateri se inavgurira pulzija.

Če se za trenutek vrnemo k vprašanju »subjektivacije brez subjekta«, ki je še ena definicija pulzije, lahko rečemo, da implicira prav tisti časovni paradoks, ki ga v znanstvenofantastični literaturi imenujejo »časovna zanka«. Njegov učinek je, da nekaj »odvečnega« vznikne tam, kjer, logično vzeto, ne bi smelo biti ničesar. Prav v tem je zanimivost mnogih znanstvenofantastičnih zgodb. Vzemimo na primer film *Nazaj v prihodnost*. Mladi junak se nenadoma znajde v nekem trenutku preteklosti, ko še ni bil rojen in ko imata njegova starša precej težav, da bi se srečala in »se spoznala« v bibličnem pomenu besede. Tu je torej, in seveda je odveč, odveč do te mere, da skoraj onemogoči svojo bodočo eksistenco, saj se njegova mama, namesto da bi se zaljubila v očeta, zaljubi vanj. Tudi tu naletimo na neko podobo, zgrajeno okoli praznine, ki jo mora zasesti junak. Mladenič je s seboj v preteklost prinesel družinsko fotografijo, na kateri je slikan skupaj s starši. Toda glede na to, kako se obrnejo stvari, začne izginjati iz fotografije. Namesto njega začne zevati praznina. Glavna junakova naloga tako postane zagotoviti svoje lastno rojstvo, se pravi spariti starše. Morda bi lahko – le na pol v šali – ob tem primeru govorili o eksistencialni pulziji, katere formula ni »storiti se videti«, temveč »storiti se spočeti«.

Kam se v tem filmu umešča trenutek subjektivacije? Natanko v točko, kjer se »videti« sprevrne v »biti viden«: če v nekem prvem času mladenič gleda, opazuje ljudi z neko distanco, »kot da« od zunaj, pa se vse spremeni, ko mu mama vrne pogled, ga začne videti, tj. se zaljubi vanj. Ta trenutek natančno ustreza temu, kar Lacan potegne iz Freudove obravnave pulzije. Kaj imata skupnega »videti« in »biti viden«, saj konec koncev gledati nek tuj objekt ni isto, kot biti gledan s strani neke tuje osebe. Freud odgovarja, da je treba koren skopične pulzije v celoti iskati v subjektu, v tem, da subjekt vidi samega sebe. Vendar pa to ne pomeni, da se vidi v ogledalu, struktura, ki jo izpostavi Freud, je *Selbst ein Sexualgleich beschauen*, kar Lacan prevede z: gleda se v svojem spolnem udu. Pri tem poudari, da ta formulacija ostane identična v svojem obratu: *Sexualgleich von eigener Person beschaut werden*. Lacanov komentar: »Kakor se številka dve veseli, da je neparna, tako nekako se spolovilo, ali bingelj, veseli, da je gledano. Le kdo je kdaj zares dojel to zares subjektivirajočo

naravo takšnega občutka?»<sup>9</sup> V *Nazaj v prihodnost* imamo opravka prav z nekim takšnim učinkom.

Pojdimo sedaj korak naprej in poskusimo artikulirati razliko med željo in pulzijo izhajajoč iz časovne figure, ki jo implicira vsaka od njiju.

Lahko bi rekli, da je subjekt želje subjekt, ki živi v permanentnem časovnem zamiku, v nenehni časovni razliki – v tistem pomenu, v katerem govorimo o časovni razliki med kraji, ki ležijo v različnih časovnih pasovih. Živi v zamiku glede na tisto prazno množico, ki tvori jedro njegove biti, »hrani« se z mankom, ki ga ustvarja ta zamik, to je z dejstvom, da objekt njegove želje nikoli ni na isti časovni dolžini kot on. Zasleduje objekt želje, se podi za njim, toda vselej ostane v zamiku – prav od tod izhaja neskončna metonimija, ki definira željo. To, kar subjekt zasleduje, ga na nek način vseskozi spremlja, premika se skupaj z njim, a mu kljub vsemu oziroma prav zato ostaja za vedno nedostopno, ker se nahaja v nekem drugem času. Subjekt se dogovori za srečanje s tem objektom ob devetih, toda za objekt, ki živi v drugem časovnem pasu, je tedaj ura enajst in je že drugje. Objekt živi v paralelnem času, ki je subjektu nedostopen, hkrati pa vzdržuje njegovo željo.

V nasprotju s tem pa časovna figura, ki je na delu v pulziji, ni figura časovne razlike, temveč figura časovne zanke, zaradi katere se nek košček te druge, »zamaknjene« realnosti ujame v časovnost subjekta, v tukaj in zdaj, in se vanjo integrira. Tako dobimo neko precej nenavadno sliko, ki zbuja vtis bizarnosti in nelogičnosti. Prav iz tega razloga Lacan poudari, da se pulzija najprej kaže kot nekaj, kar nima ne repa ne glave, da se kaže kot *montaža* – v tistem smislu, kot govorimo o montaži v nadrealističnih lepljenkah. Pojavitev »novega subjekta« je učinek tega, da se v dano realnost ujame košček neke druge realnosti, ki je tu »ne bi smelo biti«, in poruši njeno linearnost.

Vrnimo se k *La jetée*, ki s tem, ko mehanizem pulzije naveže na dimenzijo ljubezni, izriše neko paradoksalno figuro pulzije. Ta vez se zdi skorajda protislovna: ljubezen se vzdržuje iz neke brezpogojne zahteve, meri na absolut in v tem smislu ni nikoli povsem zadovoljena. Pulzije pa so po drugi strani vselej parcialne pulzije in vselej najdejo svojo zadovoljitev, četudi proti subjektovi volji. Pa vendar *La jetée* artikulira prav neko »ljubezensko pulzijo« oziroma umešča samo ljubezen na raven tiste druge realnosti, ki se stke in je dostopna zgolj v pulziji. Ljubezen tu ni del subjektive realnosti (ne njegove, ki je realnost

9. *Ibid.*, str. 179.



življenja v ujetništvu, ne njene, ki je – tako lahko domnevamo – realnost ti. »samskega življenja«), temveč je tisto drugo prizorišče, ki se kot nekakšen tujek ujame v subjektovo realnost in tam vztraja toliko časa, da se potuji sama realnost.

*La jetée* ni ljubezenska zgodba v običajnem pomenu besede. Še manj – to je treba poudariti, saj zgolj obnova vsebine lahko zbudi napačen vtis – zgodba o nemogoči ljubezni, ki bi lahko obstajala zgolj v nekem drugem zaprtem kraju in času in ki bi nato postala dragocen predmet spomina. S takšno ljubezensko zgodbo imamo opravka na primer v filmu *Bridges of Maddison County* (*Najini mostovi*), kjer imata ljubimca – poročena gospodinja srednjih let, ki jo igra Meryl Streep, in že malo prileten fotograf, ki ga igra Clint Eastwood – en teden in en določen kraj, kjer lahko živita svojo ljubezen, nakar se mora vsak vrniti k svojemu vsakdanjemu življenju. Glede tega je film *La jetée* mnogo radikalnejši in se ne pusti tako zlahka ujeti v logiko fantazme. Razlog je seveda prav v tem, da ne izriše figure želje, temveč figuro pulzije. *La jetée* ne uprizarja nemogoče ljubezni, temveč prej ljubezni, ki si utre pot »med dvema stenama nemočnega«. *Bridges of Maddison County* je film, ki zelo posrečeno prikaže delovanje fantazme kot tistega mehanizma, ki omogoča subjektu, da okusi nekaj tega, kar se nahaja onstran (načela ugodja), v neki »drugi realnosti«, ne da bi za hip zapustil domeno tostran načela ugodja. Drugače rečeno, fantazma je tisto, kar omogoča razmerje subjekta do neke druge realnosti (realnosti užitka), do neke radikalne drugosti, hkrati pa zagotavlja, da ta druga realnost ne spremeni prav ničesar na tej strani in da vselej ostane »drugje«, opazovana skozi varno posredništvo »okna fantazme«. Tu ni nobenega »novega subjekta«. Realno (ljubezenskega) srečanja je od vsega začetka živeto kot nemogoče in začne delovati kot objekt, ki uteleša samo to nemožnost oziroma odsotnost sedanjika. – Postane dragocen objekt, dragulj, ki ga položimo v skrinjico za nakit, ki je tu skrinjica spomina. Od časa do časa skrinjico odpremo in si z velikim zadovoljstvom pasemo oči na tem dragulju, ki se blešči od nemožnosti, ki jo uteleša.

Kar je na *La jetée* še posebej zanimivo, pa je prav dejstvo, da v nasprotju s tem izpelje neko ostro ločitev med subjektom spomina in subjektom ljubezni. Seveda smo že od samega začetka filma v mediju spomina. Junaka projicirajo v preteklost prek njegovega spomina in sprehaja se med podobami, nam pove pripovedovalec, kot v muzeju, ki je tu muzej njegovega spomina. Toda to, kar se dogaja, ko je z žensko, je povsem drugega reda. Redu spomina pripada podoba ženskega obraza, ne pa tudi njuna ljubezen, ki *se naseli v oziroma vznikne natanko iz tiste izvotljenosti, praznine, okoli katere je zgrajena podoba, ki se junaku tako vtisne v spomin*. Njuna ljubezen ne pripada redu spomina,



temveč prej ređu »luknje v spominu«. Dvakrat v filmu slišimo, da sta skupaj »brez spominov in brez načrtov«. Ta stavek, ki bi ga lahko vzeli tudi kot izraz neke zelo zlahka vzete ljubezni, je v resnici čisto nasprotje tega. S tem pristavkom, da se moški, katerega zgodbo pripoveduje *La jetée*, ne vrača vselej znova k ženski zato, ker jo ljubi, temveč jo ljubi zato, ker se vselej znova vrne k njej. Iz njunih srečanj se odlepi neka figura ljubezni, ki je seveda subjektivna figura, a ne da bi bil kdorkoli od njiju subjekt te ljubezni. To nas napotuje na neko Lacanovo formulacijo, ki zveni precej enigmatično:

»Ljubezen je mogoča zgolj v tej onstranskosti, potem ko se je naprej odpovedala svojemu objektu. (...) Edino tu lahko vznikne pomen neke ljubezni, ki je brez meje, ker je zunaj mejà zakona, in le od tod ta ljubezen lahko živi.«<sup>10</sup>

»Ljubezen, ki se odpove svojemu objektu« – kaj to pomeni? Vemo, da to ne more pomeniti t.i. platonske ljubezni, saj slednjo karakterizira prav to, da se nikoli ne odreče svojemu objektu, da ostane prilepljena nanj kot na tisto nemožno-realno, ki jo vzdržuje. Ali pomeni odreči se temu, kar imenujemo partner, torej ne ljubiti nikogar specifičnega, temveč ljubiti »kar tako«, v abstraktnem? Seveda ne. Ljubezen, ki se je odpovedala svojemu objektu, je ljubezen, ki privzame formo pulzije, je brezglava ljubezen, ljubezen, ki je preživela ločitev med *aim* in *goal*, med drugim kot objektom subjektivnih aspiracij in tistim nečem radikalno drugim, kar se proizvede, ko sta skupaj, in kar je pravi objekt ljubezni. To ni ljubezen, ki sledi shemi »ljubiti sebe preko drugega« oziroma shemi recipročnosti med »ljubiti« in »biti ljubljen«. Je ljubezen, na katere prizorišču nastopata dve osebi, ki druga drugi govorita nekaj takega kot: »Ti nisi *Tisto*, toda najdem ga prav, ko sem s teboj«. To pomeni, da ne gre za logiko dopolnjevanja (ali zapolnjevanja), kjer bi vsak v drugem našel objekt, ki ga išče. Čeprav vsak od partnerjev meri na drugega, pa pravi objekt ljubezni vznikne, ko se obe subjektivni poti križata na neki *no man's land*, ki je realni prostor ljubezenskega srečanja. To je tisti tretji člen, kjer vznikne »novi subjekt«. Že res, da je ljubezen stvar dveh (subjektov) – toda stvar dveh, ki deluje le, če obstaja nek tretji člen, ker lahko sama (za)živi kot subjekt.

Realno ljubezni bi torej lahko umestili v prehod od manka-bití, ki se hoče zapolniti z nekim »imeti«, k odpovedi temu »imeti«, do katere pride zahvaljujoč vzniku nečesa, kar več ne manka-bití.

10. *Ibid.*, str. 258.



## G. W. Hegel

KDO MISLI ABSTRAKTNO?<sup>1</sup>

Misliti? Abstraktno? – *Sauve qui peut!* Reši se, kdor se more! Tako že slišim, kako razglaša izdajalec, ki ga je kupil sovražnik, da bo tu govor o metafiziki. Zakaj *metafizika* je beseda, tako kot *abstraktno* in malone tudi *mišljenje*[...]<sup>2</sup> je beseda, pred katero vsakdo pobegne bolj ali manj tako kot pred bolnikom s kugo.

Ni pa mišljeno tako hudobno, da naj bi tu pojasnjevali, kaj da je misliti in kaj da je abstraktno. Lepemu svetu ni nič tako nezno kot pojasnjevanje. Meni samemu je dovolj grozno, kadar kdo začne pojasnjevati, saj za silo razumem vse sam. Tu bi se izkazalo, da je pojasnitev mišljenja in abstraktnega takointako že docela odveč; saj ravno samo zato, ker lepi svet že ve, kaj je abstraktno, pred tem beži. Kot si ne poželiš tistega, česar ne poznaš, tega tudi sovražiti ne moreš.

Tudi ni v načrtu, da bi zahrbtno hoteli pobotati lepi svet z mišljenjem ali pa z abstraktnim; denimo tako, da bi bilo pod videzom lahkotne konverzacije vtihotapljeno mišljenje in pa abstraktno, tako da bi se kot neznanec in ne da bi bilo zbudilo zgražanje priplazilo v družbo in bi ga družba sama neopazno potegnila noter ali, kot pravijo Švabi, priplavšala noter, in bi zdaj avtor tega zapleta razkril tega sicer tujega gosta, namreč abstraktno, ki ga je bila vsa družba pod nekim drugim naslovom obravnavala in pripoznavala kot dobrega znanca. Takšne scene prepoznavanja, s katerimi naj bo svet proti svoji volji poučevan, imajo na sebi neopravičljivo napako, da hkrati osramote in da si je ta, ki je v ozadju vlekeli niti, hotel z umetnijo pridobiti kanček slave, tako da ona osramotitev in ta ničemurnost odpravita učinek, saj prav narobe celo odbijeta stran pouk, kupljen za takšno ceno.

1. Napisano v Bambergu, po 2. januarju in pred 1. julijem 1807, najverjetneje šele od aprila dalje. O objavi za Heglovega življenja ni podatkov. Prva znana objava 1835 (*Werke* zv. XVII).

2. V rkp. manjka vejica »und beinahe auch *Denken*[...] ist das Wort.«; mesto so 1835 popravili v »und beinahe auch *Denken* das Wort ist.«, kar daje stavku pomen: »tako kot je *abstraktno* in malone tudi *mišljenje* beseda, [...]«

- 5 Takointako bi bilo snovati takšen načrt že izjalovljeno; zakaj njegova izpeljava terjaja, da beseda uganke ni izrečena že vnaprej. To pa se je že zgodilo – z naslovom; v tem bi, ko bi se ta sestavek obnašal tako zahrbtno, te besede ne smele nastopati že kar na začetku, temveč bi morale kot minister v komediji<sup>3</sup> skozi vso igro hoditi v površniku ter ga šele v zadnjem prizoru odpeti in dati, da ven zasveti zvezda modrosti. Odpenjanje metafizičnega površnika ne bi tu naredilo niti toliko dobrega vtisa kot odpenjanje ministrovega, zakaj tisto, kar bi spravilo na dan, bi ne bilo kaj več kot nekaj besed; saj bi tisto najboljše od te šale sestajalo ravno v tem, da bi se pokazalo, da je imela družba samo stvar že zdavnaj v posesti; na koncu bi dobila samo ime, nasproti temu pa ministrova zvezda pomeni nekaj realnega, možnjiček z denarjem.
- 6 Kaj je mišljenje, kaj je abstraktno – da to vsak navzoči ve, se v dobri družbi predpostavlja, in v taki se nahajamo. Vprašuje se edinole po tem, *kdo* da je, ki misli abstraktno. Kot že omenjeno, namera ni ta, da bi [družbo] pobotali<sup>4</sup> s temi rečmi, od nje pričakovali, da se bo pečala z nečim težkim, ji delali slabo vest, češ, da lahkomišelnost zanemarja nekaj takšnega, kar pri bitju, obdarjenem z razumom, narekujejo položaj in stan. Namera je marveč, pobotati lepi svet o tem s samim seboj, če si drugače ravno ne dela slabe vesti spričo tega zanemarjanja, ima pa vendar vsaj notranje neki določen respekt pred abstraktnim mišljenjem kot pred nečim visokim in se ga ogne, ne zato, ker bi ji bilo preneznatno, temveč ker ji je previsoko, ne zato, ker bi ji bilo prenavadno, temveč ker ji je preodlično, ali narobe, ker se ji zdi, da je neka *espèce*<sup>5</sup>, nekaj posebnega, nekaj, po čemer se ne odlikuješ v splošni družbi tako, kot z novim nakitom, marveč tako, kot s siromašno obleko ali pa tudi z bogato, najsitidi ta sestoji iz starinsko vdelenih draguljev ali pa še tako bogate vezenine, ki pa je zdavnaj postala staromodna ter iz družbe izključuje ali pa se v njej smeši.
- 7 Kdo misli abstraktno? Neomikani človek, ne pa omikani. Dobra družba zato ne misli abstraktno, ker je to prelahko, ker je to prenizko, nizko ne po

3. Namigi na neko danes neznano burko.

4. V rkp. je pomotoma ponovljen »nichts«, v prevodu torej: »namera ni ta, da bi [družbe] ne pobotali [...]»

5. O *espèce* prim. *Fenomenologija duha*, odst. 519 in 554; »*espèce*, »od vseh vzdevkov najstrašnejši; zakaj označuje povprečnost in izraža najvišjo stopnjo zaničevanja« [Diderot, *Rameaujev nečak*] ... *zgleich* [...] le nekaj povsem posamičnega, neka *espèce*; in bivanje dobrega in plemenitega predoče[no] kot kaka posamezna anekdota, pa naj bo fingirana ali resnična, je najbolj grenko, kar se o njem da reči. «



vnanjem stanu, ne spričo praznega vihanja nosu, ki se nareja, kot da je prekoračilo tisto, česar ne zmore, temveč spričo notranje neznatnosti stvari. Predsodek in prezir do abstraktnega mišljenja je tako velik, da bodo fini nosovi tu vnaprej zavohali satiro ali ironijo; vendar vedo tudi, saj so bralci *Morgenblatta*<sup>6</sup>, da je za satiro razpisana nagrada in da bi jaz torej rajši verjel, da jo zaslužim, in zanjo konkuriral, ne pa že tu kar tako razdajal svojih stvari.

Za mojo tezo [Satz] mi je treba navesti le primere, za katere bo vsakdo priznal, da jo vsebujejo. Torej, morilca peljejo na morišče. Za navadno ljudstvo je morilec in nič več. Dame morda pripomnijo, da je močan, lep, zanimiv moški. Onemu ljudstvu se ta pripomba zazdi odurna; kaj, morilec, pa lep? Kako je mogoče biti tako slabega mišljenja in morilca imenovati lepega; pač tudi ve niste kaj dosti boljšega! To je npravna izprijenost, ki vlada med odličnimi ljudmi, doda morda duhovnik, ki pozna temelj teh reči in srca.

Poznavalec ljudi preišče, po kakšni poti se je oblikoval ta hudodelec, najde v njegovi [življenjski] zgodbi slabo vzgojo, slabe družinske razmere<sup>7</sup> med očetom in materjo, kakšno neznanško strogost ob lažjem prestopku tega človeka, ki ga je ogorčila nasproti občanskemu redu, kako prvo reakcijo na to [ogorčenje], ki ga je iz tega [reda] izgnala in naredila, da se zdaj lahko vzdržuje le še s hudodelstvom. –

Našli se bodo pač ljudje, ki bodo rekli, če bodo kaj takega slišali: ta hoče opravičiti tega morilca! Pa saj se spomnim, da sem v mladih letih slišal tožiti nekega župana, da, češ, pisci knjig gredo vse predaleč in skušajo povsem iztrebiti krščanstvo in poštenost; češ, eden je napisal obrambo samomora; grozno, o pregrozno! –

Na nadaljnja vprašanja se je izkazalo, da je šlo za *Trpljenje mladega Wertherja*<sup>8</sup>. Tole pomeni abstraktno mišljeno: v morilcu ne videti nič razen tega abstraktnega, da je morilec, in po tej enostavni kvaliteti zbrisati na njem vse ostalo človeško bitje. Čisto drugače [je ravnala] neka tenkočutna, sentimentalna leipziška družba [Welt]. Kolo in hudodelca, ki je bil vanj sprepleten, je posula in opletla s cvetličnimi venci. –

6 *Morgenblatt für gebildete Stände* [Jutranjik za omikane stanove] je začel izhajati 1. januarja 1807, naslednji dan je razpisal natečaj za satiro, ki se je iztekel 1. julija 1807.

7. 1835: »najde v njegovi [življenjski] zgodbi, v njegovi vzgoji slabe družinske razmere«.

8. Goethejev »roman v pismih« je izšel 1774, v predelavi 1789.

- To pa je spet nasprotna abstrakcija. Kristjani že lahko uganjajo rožnokriževstvo ali celo križnoroževstvo, križ ovijajo z rožami. Križ je tista že iz davna posvečena vešala in kolo. Izgubil je svoj enostranski pomen, biti orodje onečašujoče kazni, in pozna, nasprotno, predstavo o najhujši bolečini in najgloblji zavrženosti, skupaj z najbolj radostno sladkostjo in božansko častjo. V nasprotju s tem pa je leipziški, z upletenimi vijolicami in makom, nekakšna kotzebuejevska sprava<sup>9</sup>, neke vrste malovredna zmirjenost sentimentalnosti s tistim slabim.
- 12 Čisto drugače sem nekoč slišal neko preprosto staro žensko, starko iz hiralnice, kako je ubila abstrakcijo morilca in ga naredila živega za slavo. Odsekana glava je bila položena na tnalno, in sonce je sijalo; pa kako lepo, je rekla, sonce božje milosti obsijava *Binderjevo* glavo! – Nisi vreden, da te sonce obsije, rečeš lumpu, na katerega se razjeziš. Ona ženska je videla, da je morilčevo glavo obsijalo sonce in da je bila tudi tega še vredna. Povzdignila jo je od kazni na tnalno v sončno milost božjo, ni sprave proizvedla z vijolicami in svojo sentimentalno ničemurnostjo, temveč ga je videla v višjem soncu sprejetega v milost.
- 13 Ti, stara, tvoja jajca so pokvarjena, reče kupovalka branjevki. Kaj, odvrne ta, moja jajca pokvarjena? Pokvarjena je mogoče kar ona! Ona mi bo to rekla o mojih jajcih? Ona? Mar niso njenega očeta uši na deželni cesti požrle, mar ni njena mati ušla s Francozi in njena stara mati umrla v hiralnici, – naj si za svojo candrasto rutko kupi celo srajco; saj se ve, odkod ima to rutko in svoje kapice; ko bi oficirjev ne bilo, bi zdaj marsikatera ne bila tako nališpana in ko bi milostive gospe bolj gledale na svoje gospodinjstvo, bi marsikatera sedela v kaznilnici, – naj si kar zakrpa luknje v nogavicah! – Skratka, lasu ne pusti dobrega na njej. Misli abstraktno in jo subsumira po rutki, čepici, srajci itn. in pa po prstih in drugih delih telesa, pa po očetu in vsej rodovini, povsem edinole pod hudodelstvo, da so se ji jajca zdela pokvarjena; vse na njej je skozinskoz pobarvano s temi pokvarjenimi jajci, v nasprotju s tem pa bi oni oficirji, o katerih je branjevka govorila – če je sicer, o čemer je zelo dvomiti, kaj na tem –, najbrž imeli na njej videti čisto druge reči.
- 14 Če gremo od deklice k služabniku, ni služabniku nikjer slabše kot pri možu nizkega stanu in nizkih dohodkov, in tem bolj mu je, čim odličnejši je

9. Obsojencu na smrt na kolesu so ude upletli med naperke kolesa in mu potem trli kosti. V soočenju s tem je sentimentalistično cvetje po Heglovem sprava na ravni burk, kakršne je pisal August v. Kotzebue (1761-1819).

njegov gospodar. Preprosti človek spet misli abstraktneje, dela se odličnega nasproti služabniku in se obnaša do njega kot do služabnika; oklepa se tega enega predikata. Najbolje se služabnik počuti pri Francozih. Odlični mož je s služabnikom familiaren, Francoz z njim celo dober prijatelj; kadar sta sama, ima [služabnik] celo glavno besedo, glej Diderotovega *Jacques et son maître*<sup>10</sup>, gospodar ne počne drugega kot jemlje ščepec tobaka in gleda na uro in v vsem drugim pušča služabniku na voljo. Odlični mož ve, da služabnik ni le služabnik, temveč da ve mestne novice, pozna dekleta, ima v glavi dobre predloge; o tem ga sprašuje, in služabnik sme reči, kar ve o tem, po čemer je principal spraševal. Pri francoskem gospodarju sme služabnik ne le to, temveč sme tudi prinesiti snov v razpravo, imeti in zagovarjati svoje mnenje, in če gospodar nekaj hoče, to ne gre z ukazom, temveč mora svoje mnenje najprej razumno dopovedati služabniku in ga z dobro besedo prepovoriti, da njegovo mnenje prevlada.

V vojski nastopa isti razloček; pri pruski<sup>11</sup> je vojaka mogoče pretepati, je torej sodrga; zakaj kar ima pasivno pravico biti pretepano, je sodrga. Tako velja prostak oficirju za ta abstraktum tepežnega subjekta, s katerim se mora pečati gospod, ki ima uniformo in *porte d'epée*, in to je, da bi se spečal s hudičem in se mu predal.

Prevedel Božidar Debenjak

10. Diderotov *Fatalist Jacques in njegov gospodar* je nastal neugotovljenega leta med 1773 in 1775, bil v nemščino preveden že 1785 (delno, Schiller) oz. 1792 (Milius), v slovenščino 1951 (Pavle Jarc) v okviru Diderotovih *Izbranih spisov*.

11. 1835: »pri avstrijski je vojaka mogoče pretepati [...]«.





G.W.F. Hegel:

## OSNOVNE ČRTE FILOZOFIJE PRAVA

### Predgovor

Izdajo tega očrta je neposredno pobudila potreba, da svojim slušateljem 2  
dam v roke vodilo k predavanjem, ki jih ustrezno svojemu učiteljskemu  
mestu [Amt] imam o *Filozofiji prava*. Ta učbenik je nadaljnja, zlasti bolj  
sistematična izpeljava istih temeljnih dojemov, ki jih o tem delu filozofije  
vsebuje že *Enciklopedija filozofskih ved* (Heidelberg 1817), katero sem sicer  
namenil za svoja predavanja.

To pa, da naj bi izšel ta očrt v tisku in bo potemtakem prišel tudi pred širše 3  
občinstvo, je pobudilo, da sem *opombe*, ki naj bi sprva v kratki omembi  
nakazale sorodne ali drugačne predstave, nadaljnje nasledke in podobno,  
kar bi nato v predavanjih dobilo primerno pojasnitev, marsikdaj že tu dalje  
izpeljal, da bi abstraktnjšo vsebino besedila mestoma ponazoril in se  
obširneje oziral na predstave, ki se kar ponujajo in so bile v tedanjem času  
običajne. Tako je nastalo neko število obširnejših opomb, kot jih sicer prinaša  
smoter in slog kakega kompendija. Kompendij v pravem pomenu besede  
pa ima za predmet tisti zaobseg kake vede, ki ga imajo za skončanega, in  
tisto zanj svojstveno je, da, morda izvzemši kak majhen dostavek tuintam,  
predvsem zložitev in ureditev bistvenih momentov neke vsebine, ki je  
zdavnaj že ravno tako priznana in znana, kot ima ona oblika svoja zdavnaj  
dogovorjena pravila in manire. Od filozofskega očrta se ta krog ne pričakuje,  
morda že zato ne, ker si predstavljajo, da je tisto, kar filozofija prinaša  
predse, neko ravno tako neprespano delo kot Penelopina tkanina, ki je bila  
vsak dan znova začeta.

Vsekakor ta očrt najpoprej odstopa od navadnega kompendija z metodo, ki 4  
v njem tvori tisto vodilno. Da pa se filozofski način napredovanja od ene  
materije k drugi in védovnega dokazovanja, ta spekulativni spoznavni način  
sploh, bistveno razločuje od drugih spoznavnih načinov, se tu predpostavlja.  
Uvid v nujnost takšne različnosti je edini lahko tisto, kar bo filozofijo zmoglo

iztrgati iz sramotnega propadanja, v katero se je pogreznila v naših časih. Spoznalo se je pač, da so oblike in pravila formalne logike, definiranja, delitve in sklepanja, ki jih vsebujejo pravila razumskega spoznanja, za spekulativno vedo nezadostne, ali pa bolj le začutilo kot spoznalo, in nato se je ta pravila le odvrгло kot sponse, da bi se iz srca, fantazije, naključnega nazora govorilo samovoljno; in ker tedaj vendarle morajo nastopiti tudi refleksija in miselna razmerja, se brezzavestno postopa po zaničevani metodi čisto navadnega zaključevanja in rezoniranja. –

Naravo spekulativnega védenja sem v svoji *Vedi logike* izčrpno razvil; v tem očrtu je bila zato dostavljena le tuintam kaka pojasnitev o nadaljevanju in metodi. Pri konkretni in v sebi tako mnogovrstni takovšnosti predmeta je bilo resda zanemarjeno, da bi v prav vsaki posameznosti pokazali in izpostavili logično vodenje naprej. Deloma je bilo to moči, predpostavljajoč seznanjenost z védovno metodo, šteti za odvečno, deloma pa bo samo padlo v oči, da celota in tudi izoblikovanje njenih členov sloni na logičnem duhu. S te plati prvenstveno bi sam tudi želel, da bi pojmovali in presojali to razpravo. Zakaj to, za kar v njej gre, je *veda*, in v vedi je vsebina bistveno vezana na *obliko*.

- 5 Od tistih, za katere se zdi, da to jemljejo najtemeljiteje, je sicer moči slišati, da je oblika, češ, nekaj vnanjega in za stvar vseenega, gre, češ, le za slednjo; dalje lahko za posel pisatelja, posebno filozofskega, postavimo to, da odkriva *resnice*, pove *resnice*, širi *resnice* in pravilne dojéme. Če pa premotriš, kako se tak posel ponavadi dejansko uganja, vidiš po eni strani, da vedno znova pogrevajo isto staro rihto in jo dele na vse strani – posel, ki bo pač imel tudi kako zaslugo za duševno omiko in prebujjo, dasiravno bi ga lahko bolj šteli za zelo zaposleno odvečnost, – »zakaj imajo Mojzesa in preroke, naj jih poslušajo«. Prvenstveno imaš mnogovrstno priložnost, da se čudiš tonu in pretenziji, ki jo je pri tem moči prepoznati, namreč kot da bi svetu manjkalo le še teh vnetih razširjevalcev resnic in kot da bi pogreta rihta prinesla nove in nezaslišane resnice in bi jo prvenstveno vselej »v zdajšnjem času« kazalo jemati si k srcu. Po drugi strani pa vidiš, da kar ena stran izdaja takšnih resnic, jih druga stran z ravno takimi razdajanimi resnicami spodriva in odplavlja. Kaj je pa v tem prerivanju resnic niti staro niti novo, temveč trajno, kako naj se to dvigne ven iz teh motritev levo, desno brez oblike – kako drugače naj se razločuje in potrди kot z *vedo*?

- 6 Takointako je o *pravu*, *nравnosti*, *državi resnica ravno tolikanj stara*, kot v *javnih zakonih*, *javni morali* in *religiji očitno prikazana in znana*. In kolikor misleči duh ni zadovoljen s tem, da jo poseduje na ta najbližji način, kaj ta

resnica potrebuje več, kot da jo tudi *dojame* in tisti že na sebi umni vsebini pridobi tudi umno obliko, da se bo prikazovala upravičena za svobodno mišljenje, ki ne obstane pri *danem*, pa naj bo to podprto po vnapi pozitivni avtoriteti države ali pa strinjanja ljudi ali pa po avtoriteti notranjega občutja in srca in neposredno pritrjujočega pričevanja duha, temveč izhaja od sebe in ravno s tem zahteva, da sebe vé v najgloblji notrini zedinjeno z resnico?

Enostavno obnašanje prostodušne duševnosti je, držati se z zaupljivim prepričanjem javno znane resnice in na tej čvrsti podlagi graditi svoj način ravnanja in čvrsto stališče v življenju. Nasproti temu enostavnemu obnašanju se odpira denimo že domnevna težava, kako se iz neskončno *različnih mnenj* da razločevati in poiskati ono, kar je v tem obče pripoznano in veljavno; in to zadrego je lahko mogoče jemati za pravo in resničnostno resno zavzetost [Ernst] za stvar. Zares pa so tisti, ki se kako ponašajo s to zadrego, v položaju, da od dreves ne vidijo gozda, in navzoča je le ta zadrega in težava, katero sami prirejajo; in ta njihova zadrega in težava je marveč dokaz, da hočejo nekaj drugega kot tisto obče pripoznano in veljavno. Zakaj če gre resničnostno za to, in ne za *ničemurnost* in *posebnost* mnenja in biti, bi se držali tistega substancialno pravega, namreč zapovedi nrvnosti in države, in bi svoje življenje uravnavali po njih. –

Nadaljnja težava pa prihaja s te plati, da človek *misli* in v mišljenju išče svojo svobodo in temelj nrvnosti. Ta pravica, če je še tako božanska, pa se sprevrne v neprav, če za mišljenje velja le to in se mišljenje vé svobodno le tedaj, kar in kolikor *odstopa od obče-pripoznanega in veljavnega* in si je vedelo iznajti nekaj *posebnega*.

Predstava, kot češ, svoboda mišljenja in duha sploh se dokazuje le z odstopanjem, celo sovražnostjo do javno pripoznanega, se je v našem času mogla najčvrsteje zakoreniniti *v odnosu do države* in se je potemtakem moglo zdeti, da ima kaka filozofija o državi bistveno to nalogo, iznajti in dati *tudi* neko *teorijo*, in to ravno neko novo in posebno. Če vidiš to predstavo in njej ustrezno gnanje, bi naj menil, kakor, češ, da bi še ne bilo prej na svetu in tudi ne vprično navzoče nobene države in državnega ustroja, temveč kakor da naj bi *zdaj* – in ta *zdaj* traja kar naprej – morali začeti čisto od kraja in da je nrvni svet čakal samo na takšno *zdajšnje* izmišljenje in dokopanje in utemeljenje. Za *naravo* priznavajo, da jo ima filozofija spoznati, *kakor ona je*, da kamen modrijanov leži *nekje* zakopan, ampak *v naravi sami*, da je *v sebi unna* in da ima védenje raziskati in dojemajoč zajeti ta v njej vprični, *dejanski* um, ne tistih na površini se kažočih upodob



in naključnosti, temveč njeno večno harmonijo, toda kot njen *imanentni* zakon in bistvo. *Nravni svet* pa, država, on, um, kakor se udejanja v elementu samozavedanja, naj ne uživa sreče, da je um tisti, ki se je zares v tem elementu spravil do krepkosti in oblasti, se v tem zatrjuje in prebiva.<sup>1</sup> Duhovni univerzum naj bo marveč prepuščen naključju in samovolji, bo naj *od boga zapuščen*, tako da se, češ, po tem ateizmu nramnega sveta *resnično* nahaja *zunaj* njega in obenem, ker naj bo v njem vendarle *tudi* um, je, češ, resnično le neko problema. V tem pa, češ, je upravičenost, kar obveza za vsako mišljenje, da tudi samo vzame zalet, vendar ne za to, *da bi iskalo* kamen modrijanov, zakaj s filozofiranjem našega časa je iskanje prihranjeno in je vsakdo zagotov, da ima že kar iz prve [so wie er steht und geht] ta kamen v svoji oblasti. Zgodi se kajpada, da se tisti, ki v tej dejanskosti države žive in svoje védenje in hotenje nahajajo v njej zadovoljeno – in teh je mnogo, kar več kot pa jih meni in ve, zakaj *v temelju* so to vsi –, da torej vsaj tisti, ki imajo z *zavestjo* svojo zadovoljitev v državi, smejejo tistim zaletom in zagotavljanjem in jih jemljejo za prazno igro, pa naj veselejše ali resnejše, zabavno ali nevarno. Tisto nemirno gnanje refleksije in ničemurnosti in pa sprejem, na katerega naleti, bi bili pač stvar zase, ki se na svoj način razvija v sebi; toda *filozofija* sploh je ta, ki jo je to poganjanje izpostavilo mnogoteremu zaničevanju in spravilo na slab glas. Najslabše od zaničevanj je to, da je, kot rečeno, vsakdo že kar iz prve prepričan, da se spozna na filozofijo sploh in jo je sposoben zavrniti. Nobeni drugi umetnosti in vedi ni izkazano to zadnje zaničevanje, da meniš, da jo kar naravnost imaš v sebi.

- 9 Zares, kar smo videli, da je o državi izšlo od filozofije novejšega časa, [in to] z največjo pretenzijo, je upravičevalo pač vsakogar, ki je imel veselje sodelovati z besedo, do tega prepričanja, da prav takšno lahko naredi tudi kar naravnost iz sebe in si s tem dokaže, da ima v posesti filozofijo. Takointako je ta sebe tako imenujoča filozofija izrecno izjavila, da *resnično samo ne more biti spoznano*, temveč da je resnično to, kar si vsakdo pusti, da se mu o nramnih predmetih, prvenstveno o državi, vladi in državnem ustroju, *dvigne iz srca, duševnosti in navdušenja*. Kaj vse o tem ni bilo povedanega zlasti po okusu mladine? Mladina si je to tudi dala povedati. *Svojim da On*

1. Na tem mestu je Eduard Gans, ko je 1833 in ponovno 1840 delo izdal kot VIII. zvezek *Zbranih del*, vstavil *Dodatek* iz Heglovih predavanj o *Nramnem pravu in državoslovju* iz zimskega semestra 1822/23. Mi ga uvrščamo na konec.



v spanju, je bilo naobrtno na vedo, in s tem se je vsak speči prišteval k *Njegovim*; kar dojemov je tako dobil v spanju, to je bilo seveda tudi [njegova] roba potem. –

Eden vojskovodij te plehkosti, katera sebe imenuje filozofija, gospod *Fries*\*<sup>3</sup>, si ni mogel kaj, da ne bi ob neki slavnostni javni priložnosti, ki je postala razvpita, v govoru o predmetu države in državnega ustroja podal predstavo, češ: v ljudstvu, v katerem vlada pristni duh skupnosti, bi prihajalo vsakemu poslu javnih zadev *življenje od spodaj iz ljudstva*, bi se vsakemu posameznemu delu za ljudsko omiko in služenje ljudstvu posvečale *žive družbe, nezlomljivo združene s sveto verigo prijateljstva*, in podobno. – To je glavni smisel plehkosti, da namesto na razvoj misli in dojéma staviš vedo nasprotno na neposredno zaznavo in naključno utvaro, in da ravno tako bogato členitev npravnega v sebi, katera je država, arhitektoniko njene umnosti, ki z določno razločitvijo krogov javnega življenja in njihovih upravičenj ter s strogostjo mere, v kateri se drži vsak steber, lok in oporje, stori, da krepkost celote izhaja iz harmonije njenih členov, – to oblikovano zgradbo pusti, da se zlije skupaj v čežano »srca, prijateljstva in navdušenja«. Kakor je po Epikurju svet sploh izročén subjektivni naključnosti mnenja in samovolje, tako seveda npravni svet *ni*, toda po takšni predstavi naj bi bil. Z enostavnim domačim sredstvom, da staviš na *občutje*, kar je delo [Arbeit], in sicer večtisočletno, uma in njegovega razuma, je seveda prihranjen ves

\* O plehkosti njegove vede sem dal pričevanje drugje; prim. *Veda logike* (Nürnberg 1812), Uvod str. XVII.<sup>2</sup>

- Zadevno mesto je opomba pod črto v prvi izdaji; za drugo izdajo prve knjige *Vede logike* (1831) jo je Hegel izpustil; ponovno je postala dostopna z reprintom prve izdaje 1966: »Neka najnovejša obravnava te vede, *Friesov Sistem logike* [Jakob Friedrich Fries: *System der Logik*, Heidelberg 1811, op. prev.], se vrača k antropološkim podlagam. Plehkost predstave ali mnenja, ki je pri tem za osnovo, na sebi in za sebe in pa izvajanj me odvezuje truda, da bi se kakorkoli oziral na to brezpomembno objavo.«
- Jakob Friedrich Fries (1773-1843) je bil kot profesor filozofije in matematike Heglov predhodnik v Heidelbergu. Na zborovanju 1817 na Wartburgu ob obletnici Luthrovih tez je govoril zbranim nemškimi študentovskim zvezam (Burschenschaften); ker je bil zaradi tega govora začasno suspendiran v *preganjanju demagogov*, so sodobniki te Heglove besede brali z mešanimi občutki. To je bil čas, ko je Sveta aliansa z vsemi sredstvi branila status quo in so nemške oblasti izkoristile atentat študenta Sanda na komediografa Augusta v. Kotzebue, da so vpeljale cenzuro celo na univerzo. Heglova *Filozofija prava* je bila napisana že 1819, a jo je Hegel pustil v rokopisu in močno predelal, da je sploh lahko izšla 1821. Njegov srd na poklicnega kolega, ki je s *plehkostjo* izžival represalije oblasti, je bil večji kot morebitni ozir na javno mnenje.

trud umnega uvida, vodenega od mislečega dojéma, in spoznanja. *Mefistofeles* pri Goetheju – dobra avtoriteta – pravi o tem približno, kar sem tudi sicer navedel:

- 10 Kar zaničuj razum in vedo,  
 človekove najvišje dare –  
 izročil si se vragu  
 in moraš iti pozlu.<sup>4</sup>
- 11 Neposredno blizu pameti je, da takšen pogled privzema tudi podobo *pobožnosti*; zakaj s čim vse se to uganjanje ni skušalo avtorizirati! Z bogaboječnostjo in biblijo pa je menil, da si daje najvišje upravičenje zaničevati npravni red in objektivnost zakonov. Zakaj kajpak je tudi pobožnost tista, ki tisto resnico, katera je v svetu razprostrta v neko organsko kraljestvo, umotava v enostavnejši nazor občutja. Ampak kolikor je [pobožnost] prave vrste, opusti obliko te regije, brž ko stopi ven iz notrine na dnevno svetlobo razgrinjanja in razodetega bogastva ideje, in s seboj prinese iz svoje notranje službe božje čaščenje nasproti neki resnici, sostvujoči na sebi in za sebe ter vzvišeni nad subjektivno obliko občutja, in pa zakonom.
- 12 Pri tem je moči narediti razpoznavno, da se v tovrstni retoriki, do katere se našopiri ona plehkost, daje na znanje posebna oblika slabe vesti; in sicer najpoprej, da tam, kjer je *najbolj brez duha*, največ govori o *duhu*, kjer govori najbolj mrtvo in suhoparno, ima na ustih besedo *življenje* in *vpeljati v življenje*, kjer oznanja največje samoljubje prazne ošabnosti, največkrat besedo *ljudstvo*. Najbolj svojstveno razpoznavno znamenje, ki ga nosi na čelu, pa je sovraštvo do zakona. Da se pravo in npravnost, in dejanski svet prava in npravnega, zajame *z mislijo*, si z mislijo daje obliko umnosti, namreč občosti in določnosti, to, *zakon*, je tisto, v čemer ono občutje, ki si pridržuje poljubnost, ona vest, ki tisto pravo stavi v subjektivno prepričanje, z razlogom vidi tisto, kar mu je najbolj sovražno. Obliko tistega pravega kot *dolžnosti* in kot *zakona* občuti kot *mrtvo*, *hladno črko* in kot *spono*; zakaj v njem ne prepozna sebe samega, sebe v njem potemtakem ne kot svobodnega, ker je zakon um stvari in ta [stvar] občutju ne dopušča [verstattet], da bi se gredo ob lastni partikularnosti. *Zakon* je zato, kot je bilo v teku tega

4. Kar zaničuj ves um in vedo./ človekovo najvišjo moč./...

In da se tudi ni izročil vragu./ bi moral vendarle pozlu.

Goethe, *Faust*, I. del, Študijska soba, vv. 1851-2, 1866-7. Mesto navaja Hegel tudi v *Fenomenologiji duha*.

učbenika nekje pripomnjeno,<sup>5</sup> prvenstveno šibole, po katerem se razločijo napačni bratje in prijatelji tako imenovanega ljudstva.

Vtem pa, ko se je rabulistovstvo samovolje polastilo imena *filozofija* in zamoglo obširno občinstvo pripraviti do mnenja, kot da je takšno uganjanje filozofija, je postalo skoraj celo nečastno govoriti še filozofsko o naravi države; in pravicoljubnim možem ne gre zameriti, če jih obide nestrpnost, brž ko slišijo govoriti o filozofski vedi o državi. Še manj se je čuditi, če so naposled vlade obrnile pozornost na takšno filozofiranje, saj se takointako filozofija pri nas ne izvaja, kot denimo pri Grkih, kot neka privatna umetnost, temveč ima neko javno existenco, ki zadeva občinstvo, prvenstveno ali edinole v državni službi. Če so vlade svojim učenjakom, ki se posvečajo tej stroki, izkazale zaupanje, da se za izoblikovanje in vsebnost filozofije povsem zanašajo nanje – pa najsi je tuptatam, če hočete, to bila ne toliko zaupanje kolikor ravnodušnost do vede same in je bila njena stolica ohranjena le tradicionalno (kot so, kolikor mi je znano, v Franciji stolice vsaj za metafiziko pustili ugasniti) –, jim je bilo mnogokje to zaupanje slabo poplačano, ali, v drugem primeru, kjer bi hoteli videti ravnodušnost, bi kazalo v uspehu, v propadu temeljitega spoznanja, videti pokoro za to ravnodušnost. Najpoprej se plehkost zdi denimo najbolj združljiva vsaj z vnanjim redom in mirom, ker ne pride do tega, da bi se dotaknila substance stvari, jo celo le slutila; s tem bi, vsaj najpoprej, policijsko ne imela nič zoper sebe, ko bi država ne vključevala v sebi še potrebe po globlji omiki in uvidu in pa od vede zahtevala njeno zadovoljitev. A plehkost sama od sebe pelje glede npravnega, prava in dolžnosti sploh, na tista načela, ki v tej sferi tvorijo tisto plehko, na principe *sofistov*, s katerimi nas *Platon* tako odločno seznanja, – principi, ki to, kar je prav, postavljajo na *subjektivne smotre in mnenja*, na *subjektivno občutje* in *partikularno prepričanje*, – principi, iz katerih sledi razrušitev tako notranje npravnosti in poštene vesti, ljubezni in prava med privatnimi osebami, kot razrušitev javnega reda in državnih zakonov. Pomen, ki ga morajo takšne prikazni dobiti za vlade, se ne bo dal morda odvrniti z naslovom, ki bi se opiral na poklonjeno zaupanje samo in na avtoriteto funkcije [Amt], da bi od države terjali, naj pokvari to, kar je substancialni vir dejanj, občja načela, in celo pusti biti in počenjati kljubovanju le-tem, kot da bi se tako spodobilo. *Komur bog da funkcijo, temu da*

5. V obsežni *Opombi* k § 258 v polemiki s v. Hallerjem.



tudi razum, je neka stara šala, za katero pač v naših časih ne bo koga, ki bi jo hotel celo kot resno uveljaviti.

- 14 V pomembnosti načina filozofiranja, ki so jo okoliščine osvežile pri vladah, ni mogoče prezreti momenta varstva in podpore, katerega je, zdi se, študij filozofije postal potreben z več drugih strani. Zakaj če bereš v tako mnogih produkcijah s strokovnega področja pozitivnih ved, enako pa religiozne spodbude in druge nedoločne literature, kako v njih ni le izpričano prej omenjeno zaničevanje filozofije, da jo takšni, ki hkrati dokazujejo, da so v tvorbi misli povsem zaostali in jim je filozofija nekaj čisto tujega, vendarle obravnavajo kot nekaj, s čimer so sami opravili, – temveč kako se prav tam izrecno zmerjajo filozofijo in njeno vsebino, *dojemajoče spoznanje Boga* ter fizične in duhovne narave, *spoznanje resnice* razglašajo za bedasto, celo pregrešno pretenzijo [Anmaßung], kako obtožujejo, omalovažujejo in obsojajo *um* in spet *um* in v neskončnem ponavljanju *um*, – ali, kako dajejo vsaj spoznati, kako nerodni so velikemu delu počenjanja, ki naj bo vedovno, oni vendar neodvnljivi zahtevki [Ansprüche] dojéma, – če imaš, pravim, pred seboj takšne pojave, bi skoroda dal prostora misli, da *te strani* tradicija ni več ne častitljiva ne zadostna, da bi filozofskemu študiju zagotavljala *toleranco* in javno eksistenco.\* – Te v naših časih običajne deklamacije in pretenzije proti filozofiji ponujajo svojevrstni prizor, da imajo po eni strani po svoje prav zaradi one plehkosti, do katere je bila ta veda degradirana, po drugi strani pa same koreninijo v tem elementu, proti kateremu so nevhvaležno naperjeni. Zakaj vtem ko je ono tako se imenujoče filozofiranje razglasilo spoznanje resnice za bedast poskus, je *izenačilo*, tako kot despotizem *rimskih* cesarjev plemstvo in sužnje, krepost in pregreho, čast in nečast, poznavanje in nevednost, *niveliralo* vse misli in vse snovi, – tako da dojémi resničnega, zakoni npravnega tudi niso nič več kot mnenja in subjektivna prepričanja in so hudodelska načela kot *prepričanja* postavljena

\* Takšni nazori so mi prišli na misel ob nekem pismu Johannesa v. Müllerja (Werke [Dela, Tübingen 1810-19], VIII, str. 56), kjer o razmerah v Rimu leta 1803, ko je bilo to mesto pod francosko oblastjo, piše med drugim: »Na vprašanje, kako je z javnimi učilišči, je neki profesor odgovoril: *On les tolère comme les bordels* [Tolerirajo jih kot bordele].« – Tako imenovano *umoslovje*, namreč *logiko* lahko pač še slišiš *priporočati*, najbrž v prepričanju, da se z njo kot suho in neplodno vedo bodisi takointako več ne ukvarjajo ali pa, če se to kdajpakdaj zgodi, dobiš v njej le brezvspebinske formule, ki torej ne dajo nič in ne pokvarijo ničesar, da priporočilo potemtakem nikakor ne bo škodilo pa tudi nič koristilo.



s temi zakoni v enako dostojanstvo, in da so ravno tako vsaki še tako ogoljeni in partikularni objekti in še tako slamnate materije postavljeni v enako dostojanstvo s tem, kar tvori interes vseh mislečih ljudi in vezi nravnega sveta.

Zato velja ceniti kot *srečo* za vedo – zares je to, kot omenjeno, *nujnost stvari* –, da se je ono filozofiranje, ki se je hotelo kot neka *šolska modrost* presti v sebi naprej, postavilo v bližje razmerje z dejanskostjo, v kateri gre z načeli pravic in dolžnosti resno in ki živi na dnevni luči zavesti le-teh, in da je potemtakem prišlo do *javnega preloma*. Ravno *ta stav filozofije do dejanskosti* je tisti, ki ga zadevajo nespornosti, in s tem se vračam k tistemu, kar sem opomnil poprej, da je filozofija, ker je *doumevanje [Ergründen] umnega*, ravno s tem *zajetje vpričnega in dejanskega*, ne pa upostavljanje nečesa *onstranskega*, ki naj bi bilo bogvečje – ali o čemer se pač vé reči, kje je, namreč v zmoti kakega enostranskega, praznega rezoniranja. V teku razprave, ki sledi, sem opomnil, da celo *Platonova republika*, ki velja za pregovor *praznega ideala*, ni bistveno pojmovala nič drugega kot naravo grške nravnosti, in da je potem v zavesti globljega principa, ki je vdiral vanjo, ki pa je lahko bil na njej le kot neko še ne zadovoljeno hrepenenje in s tem le kot poguba, moral *Platon* iz ravno tega hrepenenja iskati pomoč proti le-tej, a ker je [pomoč] morala priti iz višav, jo je lahko najpoprej iskal le v neki *vnanji* posebni obliki one nravnosti, prek katere bi, kot si je zamislil, obvladal ono pogubo in s katero je njen globlji gon, svobodno neskončno osebnost, ravno najgloblje prizadel. S tem pa se je dokazal kot veliki duh, da je ravno princip, okrog katerega se vrtilo razločujoče njegove ideje, stožer, okrog katerega se je vrtil [tedaj] predstoječi prevrat sveta<sup>6</sup>.

Kar je umno, to je dejansko;

in kar dejansko je, to je umno.

V tem prepričanju stoji vsaka prostodušna zavest in pa filozofija, in od tega izhaja le-ta ravno tako v motrenju *duhovnega* univerzuma kot tudi *naravnega*. Če refleksija, občutje ali katero že podoba ima subjektivna zavest, *vpričnost* šteje za nekaj *ničemurnega*, je čezno čez in to bolje ve, se nahaja v ničemurnem, in ker ima dejanskost le v vpričnosti, je tako sama le ničemurnost. Če obratno *ideja* velja za tisto, kar je le kaka taka ideja, kaka predstava v kakem menjenju, pa nasprotno filozofija naklanja uvid, da ni nič dejanskega

6. Besedo »tedaj« je pripisal Hegel v svojem osebnem izvodu.

- razen ideje. Za to potem gre, da v kaznosti časnega in prehodnega spoznaš substanco, ki je imanentna, in večno, ki je vprično. Zakaj tisto umno, kar je sinonimno z idejo, vtem ko v svoji dejanskosti obenem stopa v vnanjo eksistenco, nastopa v nekem neskončnem bogastvu oblik, prikazni in upodob ter ovija svoje jedro s pisano skorjo, v kateri zavest najpoprej domuje in ki jo dojem šele predre, da bi našel notranji utrip in ga ravno tako še čutil utripati v vnanjih upodobah. Neskončno mnogovrstna razmerja pa, ki se tvorijo v tej vnanjskosti, zaradi sisanja bistva vanjo, ta neskončni material in njegovo reguliranje ni predmet filozofije. Vmešavala bi se s tem v reči, ki se je ne tičejo; da bi o njih dajala dober nasvet, si lahko prihrani; *Platon* bi bil lahko opustil priporočanje dojljam, naj z otroki nikoli ne stoje na miru, naj jih vedno zibljejo v rokah, ravno tako *Fichte* izpopolnjevanje *potnih listin* do te mere, da je, kot so temu rekli, *konstruiral*, da se pri sumljivih v potno listino ne da le osebni opis, temveč se naj vanjo naslika portret. V takšnih izvajanjih ni od filozofije videti več niti sledu, in ona lahko takšno ultramodrost tembolj opusti, ker se naj spričo te neskončne množice predmetov pokaže ravno najliberalnejša. S tem se bo veda pokazala tudi karseda oddaljena od mržnje, ki jo ničemurnost boljevedstva meče na množico okoliščin in institucij – mržnje, v kateri si je malenkostnost najbolj sama všeč, ker le s tem pride do samoobčutja.
- 18 Tako naj tedaj ta razprava, kolikor vsebuje državoslovje, ne bo nič drugega kot poskus, *dojeti in predočiti državo kot nekaj v sebi umnega*. Kot filozofski spis mora biti karseda oddaljen od tega, da bi naj konstruiral neko *državo, kakor naj bo*; pouk, ki lahko leži v njem, ne more meriti na to, da bi državo poučeval, kakšna naj bo, temveč kakopak, kako naj bo ona, npravni univerzum, spoznana.
- 19 Ἰδοὺ Ρόδος, ἰδοὺ καὶ τὸ πῆδημα.  
*Hic Rhodus, hic saltus.*
- 20 Dojéti *kar je* – je naloga filozofije, zakaj to *kar je* – je um.<sup>7</sup> Kar zadeva individuum, je takointako vsak *sin svojega časa*; tako je tudi filozofija *njen čas zajet v mislih*. Ravno tako bedasto je umišljati si, da gre katerakoli filozofija *čez čez njen vprični čas*, kakor, da kak individuum preskakuje svoj čas, skače *čez čez Rodos*. Če gre njegova teorija zares *čez čez to*, če si zgradi svet, *kakor naj bo*, le-ta pač eksistira, toda le v njegovem menjenju – mehkem elementu, kateremu se da utvoriti vse poljubno.

7. Kurzivni *kar je* je že pri Heglu – namenoma – brez vejic, zgolj kot kategorija

Z malo spremembe bi se ona rečenica glasila:

*Tu je roža, tu pleši.*

Kar leži med umom kot samozavednim duhom in umom kot navzočo dejanskostjo, kar oni um ločuje od te in mu ne da v njej najti zadovoljitve, je spona kakšnega abstraktuma, ki ni osvobojen do dojéma. Um spoznati kot rožo v križu vpričnosti in se te s tem veseliti, ta umni uvid je *sprava* z dejanskostjo, ki jo filozofija izpolni tistim, katerim je bilo kdaj notranje naloženo, *dojéti* in v tem, kar je substancialno, ravno tako zadobiti notranjo svobodo, kot tudi s subjektivno svobodo ne stati v čem posebnem in naključnem, temveč v tem, kar je na sebi in za sebe.

To je tudi tisto, kar tvori konkretnejši smisel tega, kar je bilo zgoraj abstraktnije označeno kot *enotnost oblike in vsebine*, zakaj *oblika* v svojem najkonkretnejšem pomenu je um kot dojemajoče spoznavanje, in *vseбина* je um kot substancialno bistvo npravne in pa naravne dejanskosti; zavestna identiteta obeh je filozofska ideja. – Velika svojeglavost je, svojeglavost, ki je človeku v čast, da ničesar noče pripoznati v nastrojenosti, kar ni upravičeno z mislijo, – in ta svojeglavost je značilnost novejšega časa, takointako pa svojstveni princip protestantizma. Kar je *Luther* začel kot vero v občutju in v pričevanju duha, to je isto, kar si tisti nadalje dozoreli duh prizadeva zajeti v *dojému* in se tako v vpričnosti osvoboditi in s tem v njej najti sebe. Kot je postalo neka slavna beseda, da polovična filozofija pelje proč od Boga – in to je ista polovičnost, ki spoznavanje stavi v neko *približevanje* k resnici –, resnična filozofija pa da pelje k Bogu, je isto z državo. Tako kot se um ne zadovolji s približevanjem, ki ni ne krop ne voda in ga zato izpljuneš, ravno tako malo se zadovolji s hladnim obupom, ki priznava, da v tej časnosti gre pač slabo ali kvečjemu povprečno, toda ravno v njej ni dobiti nič boljšega in je le zato treba biti v miru z dejanskostjo; toplejši mir z njo je tisti, ki ga priskrbi spoznanje.

Da povemo še besedo o *poučevanju*, kakšen naj svet bo, prihaja za to filozofija takointako vselej prepozno. Kot *misel* sveta se prikaže šele v času, potem ko je dejanskost dovršila svoj proces oblikovanja in se izgotovila. To, kar uči dojém, nujno kaže ravno tako zgodovina, da se šele v zrelosti dejanskosti idealno prikazuje nasproti realnemu in si ono zgradi isti svet, zajet v njegovi substanci, v podobi nekega intelektualnega kraljestva. Če filozofija slika svoje sivo v sivem, tedaj je neka podoba življenja ostarela, in s sivim v sivem se je ne da pomladiti, temveč le spoznati; Minervina sova začne svoj let šele, ko se spušča mrak.

21

22

23

24



- 25 Vendar čas je, da sklenemo ta predgovor; kot predgovoru mu je takointako pritikalole, da govori vnanjsko in subjektivno o stališču spisa, pred katerim stoji. Če naj se filozofsko govori o kaki vsebini, prenese ta le védovno, objektivno obravnavo, tako kot mora tudi avtorju ugovor druge vrste kot pa védovna obravnava stvari same veljati za neki subjektiven po-govor in poljubno zagotavljanje in mu biti vseeno.

Berlin, 25. junija 1820

\* \* \*

- 26 K besedilu je Eduard Gans v *Werke* pristavil dodatek po predavanjih o *Naravnem pravu in državoslovju* (zimski semester 1822/23):

### *Dodatek*

- 27 Obstajata dve vrsti zakonov, zakoni narave in pa prava: zakoni narave kratkomalo so in veljajo tako, kakor so; ne utrpe nobene zakrnitve, čeprav se v posameznih primerih lahko proti njim pregrešiš. Da bi vedeli, kaj je zakon narave, se moramo z njo seznaniti, zakaj ti zakoni so pravilni; le naše predstave o njih so lahko napačne. Merilo teh zakonov je zunaj nas, in naše spoznavanje jim nič ne pridoda, jih ne spravi više: le naše spoznanje o njih se lahko razširi. Poznavanje prava je po eni strani prav takšno, po drugi strani pa ne. Z zakoni se ravno tako seznanimo, kot so kratkomalo tu; tako jih ima bolj ali manj občan, in pozitivni jurist nič manj ne obstane pri tem, kar je dano. A razloček je, da se pri pravnih zakonih duh motritve povzdigne in da že različnost zakonov opozarja na to, da niso absolutni. Pravni zakoni/postave so tisto *postavljeno*, od ljudi *izhajajoče*. S tem lahko notranji glas nujno stopi v kolizijo ali pa se mu priključi. Človek ne obstane pri bivajočem [Daseiendes], temveč trdi, da ima v sebi merilo tega, kaj je prav; lahko je podvržen nujnosti in oblasti vnanje avtoritete, a nikoli kakor nujnosti narave, zakaj vedno mu njegova notrina pravi, kako naj bo, in v samem sebi najde potrditev ali nepotrditev tega, kar velja. V naravi je najvišja resnica, da kak zakon *sploh je*; v zakonih prava stvar ne velja, ker je, temveč vsakdo zahteva, naj ustreza njegovim lastnim kriterijem. Tu torej je mogoč spopad tega, kar je, in tega, kar naj bo, tistega na sebi in za sebe sostvujočega prava, katero ostaja nespremenjeno, in samovoljnosti določila



tistega, kar naj za pravo velja. Takšna ločitev in takšen boj se nahaja le na tleh duha, in ker prednost duha potemtakem, kot se zdi, pelje do nemiru [Unfriede] in nesreče [Unseligkeit], te često iz samovolje življenja napotujejo nazaj na motritev narave in naj si jo vzameš za zgled. Ravno v teh nasprotjih nasebstvujoče-zasebstvujočega prava in pa tega, kar samovolja uveljavlja kot pravo, pa leži potreba, da se temeljito seznaniš s tistim pravim [das Rechte]. Njegov um mora priti človeku nasproti v pravu; motriti mora torej umnost prava, in to je stvar naše vede, v nasprotju s pozitivno jurisprudenco, ki ima često opraviti le z oporečji. Vprični svet ima za to še neko bolj perečo potrebo, zakaj v starih časih je bilo tu še upoštevanje in strahospoštovanje pred obstoječim zakonom; zdaj pa se je omika dobe obrnila drugače, in misel se je postavila na čelo vsega tistega, kar naj velja. Teorije se soočajo z bivajočim [Daseiendes] in se hočejo prikazovati kot na sebi in za sebe pravilne. Poslej nastaja specialna potreba spoznati in dojeti misli prava. Ker se je misel povzdignila v bistveno obliko, je treba skušati tudi pravo pojmovati kot misli. To se zdi, da odpira na stežaj vrata naključnim mnenjem, če naj pride misel o pravu; ampak resničnostna [wahrhaft] misel ni nobeno mnenje o stvari, temveč dojem stvari same. Dojem stvari nam ne prihaja od narave. Vsak človek ima prste, lahko ima čopič in barve, pa zato še ni noben slikar. Ravno tako je z mišljenjem. Misel prava ni morda to, kar ima vsakdo iz prve roke, temveč pravilno mišljenje je poznavanje in spoznavanje stvari, in naše spoznanje naj zatorej bo védovno.

Prevedel Božidar Debenjak



G.W.F. Hegel

## PREDAVANJA O ZGODOVINI FILOZOFIJE

II. del, 3. razdelek:  
*Ponovna oživitev ved*

### C. REFORMACIJA

Glavna revolucija je nastopila v Luthrovi *reformaciji*, ko je iz neskončne razdvojenosti in grozne trde vzgoje, v kateri je stal trdovratni germanski značaj in katero je moral prehoditi, duh prišel do zavesti sprave samega sebe, in sicer v tej podobi, da mora [sprava] biti izvršena v duhu. Iz tistega onstranskega je bil človek poklican v prezenco duha, in zemlja in njena telesa, človeške kreposti in nrvnost, lastno srce in lastna vest sta mu začela nekaj veljati. Če tako v Cerkvi zakonska zveza kajpada ni veljala za nekaj nenravnega, pa sta vendar odpovedovanje in neporočenost imela višjo veljavo, medtem ko se je zdaj zakonska zveza prikazovala kot nekaj božjega. Revščina je veljala za višjo kot posest in živeti od miloščine za višje kot pošteno se prehranjevati z delom svojih rok; zdaj pa se vé, da tisto bolj nrvno ni revščina kot smoter, temveč živeti od svojega dela in se veseliti tega, kar proizvedeš. Pokorščina, slepa, človeško svobodo zatirajoča pokorščina je bila tisto tretje, nasprotno pa je se je zdaj vedelo, da je poleg zakonske zveze in posesti božja tudi svoboda.

Ravno tako se je človek vrnil nazaj vase po plati spoznanja, nazaj iz onstranstva avtoritete, in um je bil spoznan kot tisto na sebi in za sebe obče in v tem kot tisto božje. Spoznano je zdaj bilo, da mora tisto religijsko imeti v duhu človekovem svoje mesto in da mora v njegovem duhu biti opravljen celoten proces odrešenjskega reda, da je njegovo posvečenje njegova lastna stvar in da prek tega stopa v razmerje do svoje vesti in neposredno do Boga, brez onega posredovanja duhovnikov, ki imajo tisti pravi odrešenjski red v svojih rokah. Resda je tudi še neko posredovanje po nauku, uvidu, opazovanju samega sebe in svojih ravnatev; toda to je neko posredovanje

brez pregradne stene, medtem ko je tam neka neomajna, železna pregradna stena ločevala laike od Cerkve. Duh Božji je torej ta, ki mora prebivati v srcu človekovem in to v njem pobujati.

- 3 In čeravno so že Wiklef, Hus, Arnold iz Brescie iz sholastične filozofije izšli k podobnemu cilju, pa vendarle niso imeli značaja, da bi bili nagovarjali enostavno in brez učenega sholastičnega prepričanja in da bi bili potrebovali le duha in duševnost. Šele z Luthrom se je začela svoboda duha, v jedru, in je imela to obliko, da se je držala v jedru. [Ta začetek sprave človeka s samim seboj, s čimer je božanskost uvedena v njegovo dejanskost, je tako šele le princip.]<sup>1</sup> Eksplicacija te svobode in njeno sebe misleče zajetje je bilo nekaj naslednjega, tako kot se je pač nekaj izoblikovanje krščanskega nauka v Cerkvi sami zgodilo šele pozneje.
- 4 Bruno in Vanini spadata v čas reformacije; v tem času je nastopila. Že prej so naredili opaznega začetek tega principa, – subjektivnega principa človekovega lastnega mišljenja, lastnega vedenja, njegove dejavnosti, njegove pravice, posesti, njegovega zaupanja vase, tako da se človek zadovoljuje v svoji dejavnosti, umu, fantaziji itn., v svojih produktih, – da ima veselje ob svojih delih in svoja dela motri kot nekaj dovoljenega in upravičenega, v kar bistveno sme postavljati in naj postavlja svoje interese. To je začetek sprave človeka s samim seboj, – božanskost uvedena v njegovo dejanskost, dejanskost podjarmljena; to je šele le princip.
- 5 To *veljanje subjektivnega* pa je zdaj potrebovalo neke višje potrditve in *najvišje potrditve*, da bi bilo popolnoma legitimirano in celo postalo absolutna dolžnost; in da bi lahko zadobilo to potrditev, je moralo biti pojmovano v svoji najčistejši podobi. Najvišja potrditev principa pa je religijska potrditev, tako da je ta princip lastne duhovnosti, lastne samostojnosti spoznan v odnosu do Boga in k Bogu; potem je posvečen po religiji. Gola subjektivnost, gola človekova svoboda, da ima neko voljo in z njo uganja to ali ono, še ne upravičuje; barbarska volja, ki se izpolnjuje le s subjektivnimi smotri, ki nimajo obstanka pred umom, ni upravičena.<sup>2</sup> A četudi ima volja smotre, in to take, ki so primerjeni obliki umnosti, tako kot pravica, moja svoboda, ampak ne kot svoboda tega posebnega subjekta, temveč kot svoboda človeka sploh, kot zakonska svoboda, kot pravica, ki pripada

1. V [oklepaju] je del besedila po prvi izdaji, ki je bil v drugi izdaji izpuščen.

2. Del stavka za podpičjem se v 1. izdaji glasi: zakaj drugače bi bila upravičena barbarska volja, ki se izpolnjuje le s subjektivnimi smotri, ki nimajo obstanka pred umom.



ravnotako tudi drugemu, četudi zadobi samo-volja [Selbstwille] obliko občosti, – pa leži v tem vendarle samo dovoljenost; in veliko je že to, če je [smoter]<sup>3</sup> pripoznan kot dovoljen in ne kot nekaj na sebi in za sebe grešnega. Umetnost, industrija zadobita po tem principu novo dejavnost, tako da sta zdaj dejavna na pravičen način. [Še vedno pa] je princip [lastne duhovnosti in samostojnosti] tako najpoprej omejen po svoji vsebini najpoprej [zgolj]<sup>4</sup> na posebne sfere predmetov. Šele kadar je [ta] princip véden in spoznan v odnosu do nasebstvujoče-zasebstvujočega predmeta, tj. v odnosu do Boga, in s tem pojmovan v svoji popolni čistosti, prost gonov, končnih smotrov, zadobi [s tem najvišjo]<sup>5</sup> potrditev, – tako zadobi svojo veljavnost zagotovost človeka v sebi v odnosu do Boga.

To je zdaj tisto, kar je *luthrovska vera*, da človek stoji v razmerju do Boga in se mora v tem prikazovati le, imeti bivanje le kot *tale*; tj. njegova pobožnost in up njegovega zveličanja in vse drugo terja, da je zraven njegovo srce, njegova intima [Innerstes]. Zahtevan je njegov občutek, njegova vera, kratkomalo tisto njegovo, – njegova subjektivnost, intimna zagotovost sebe samega; le to lahko pride resničnostno v poštev v odnosu do Boga: Človek sam mora na sebi samem v svojem srcu opraviti pokoro, kesanje, in njegovo srce mora biti napolnjeno s Svetim duhom. Tako je tu princip subjektivnosti, čistega odnosa do mene, svoboda, ne le pripoznan, temveč je kratkomalo zahtevano, da gre v kultu, v religiji le zanj. To je najvišja potrditev principa, da le-ta velja le pred Bogom, da je potrebna le vera lastnega srca, premagovanje lastnega srca; s tem je potem ta princip krščanske svobode šele vzpostavljen in spravljen do zavesti, do resničnostne zavesti. S tem je bilo v intimo človeka postavljeno neko mesto, za katero edinole gre, na katerem je le pri sebi in pri Bogu; in pri Bogu je on le kot on sam, v vesti naj bo doma pri sebi. Te hišne pravice naj ne morejo motiti drugi; nihče naj si ne lasti pravice, da bi v njej veljal. Vsa vnanjskost v odnosu do mene je izgnana, ravnotako vnanjskost hostije: le v použitju in veri sem v odnosu do Boga. Razložek med laiki in duhovniki je s tem odpravljen, ni nobenih laikov več; zakaj vsakdo je zase napoten na to, da z ozirom nase v religiji vé, kaj ta je. Prištevnosti se ne da odstraniti; dobrih del, brez dejanskosti duha v

3. Besedo *smoter* [der Zweck] dodajamo po prvi izdaji, druga ima tu zaimsek *es*, ki pomeni bodisi »to«, bodisi se nanaša na *pravica* [das Recht].

4. Dopolnjeno po prvi izdaji; druga ima samo: *Tako je princip [...]*

5. Dopolnjeno po prvi izdaji.

sebi, ni več, tako kakor je srce v sebi, direktno zase v razmerju do Boga, – brez posredovanja, brez Device in brez svetnikov.

- 7 To je največji princip, da izgine vsa vnanjskost v točki absolutnega razmerja do Boga; s to vnanjskostjo, to odtujenostjo samega sebe je izginilo vse hlapčevstvo. S tem je zvezano, da so ukinjene molitve v tujem jeziku in uganjanje ved v njem. V jeziku je človek producirajoč: prva vnanjskost je ta, ki si jo človek daje prek jezika; to je prva, najenostavnejša oblika produkcije, bivanja, do katere [človek] pride v zavesti; kar si človek predstavlja, si tudi notrinsko predstavlja kot govorjeno. Ta prva oblika je nekaj polomljenega, tujerodnega, če naj se človek izraža v tujem jeziku ali v njem občuti tisto, kar se tiče njegovega najvišjega interesa. Ta prelom s prvim izstopanjem v zavest je tako odpravljen; tu pri samem sebi biti v svoji lastnini, govoriti v svojem jeziku, spada ravnoliko k obliki osvoboditve.<sup>6</sup> Luther bi ne bil dovršil reformacije, ko bi ne bil Biblijo prevedel v nemščino; in brez te oblike, da misliš v svojem jeziku, bi subjektivna svoboda ne bila mogla obstajati. Zdaj je torej princip subjektivnosti postal moment religije same; in s tem je zadobil svoje absolutno pripoznanje in je v celem pojmovan v obliki, v kateri edino je lahko moment religije. Boga častiti v duhu, ta beseda je zdaj izpolnjena; duh je le pod pogojem svobodne duhovnosti subjekta. Zakaj le ta je tista, ki more biti v razmerju do duha; subjekt, poln nesvobode, ni duhovno v razmerju, Boga ne časti v duhu. To je tisto obče principa.
- 8 Ta princip pa je bil *najprej* pojmovan znotraj religije, s tem je zadobil svojo absolutno upravičenost, se pa je najpoprej prikazal postavljen le v odnosu do religijskih predmetov; ni bil še razširjen na nadaljnji razvoj subjektivnega principa samega. Vendar človek je prišel do zavesti, da je na sebi spravljen in da se le v svojem zasebstvu more spraviti. Tolikanj je človek v svoji dejanskosti dobil tudi neko drugo podobo; ta sicer pridni, kreпки človek tudi, kolikor uživa, lahko to dela s čisto vestjo; uživati življenje zase, na to se ni več gledalo kot na nekaj, čemur se odpovej, temveč odpovedalo se je meniški odpovedi. A na nadaljnjo vsebino se princip najpoprej še ni razširil.
- 9 *Drugič* pa je bila pobliže pojmovana religijska vsebina kot konkretna, tako kot je za predstavo, pomnjenje – ali tako kot ima zgodovinsko podobo; in s tem je v to duhovno svobodo prišel začetek in možnost nekega neduhovnega načina. Puščena je bila torej stara vera Cerkve, *Credo*; ta vsebina, naj je sama še tako spekulativna, ima neko zgodovinsko plat. V tej suhi obliki je

6. 1. izdaja: *spada ravnoliko bistveno k osvoboditvi.*

bila sprejeta in puščena, tako da naj bo verovana v tej obliki, subjekt naj nanjo gleda kot na tisto zagotovo, motri kot tisto resnično, kot najvišjo resnico. S tem je v sovisnosti, da je pa bilo postavljeno čisto na stran spekulativno spoznavanje, dogmatična vsebina izoblikovana na spekulativni način. To, kar je bilo potreba, je zagotavljanje [Vergewisserung] človeka v svoji notrini o svojem odrešenju, svojem zveličanju, razmerje subjektivnega duha do absoluta, oblika subjektivnosti kot hrepenenja, pokore, spreobrnjenja. Ta novi princip je bil postavljen kot tisto pretežno, tako da je, češ, vsebina resnice kratkoma važna; toda zapopadek nauka o naravi, procesu Boga je bil pojmovan v podobi, kakršna se najpoprej prikazuje za predstavo. Zavržena je bila ne samo vsa ta končnost, vnanjskost, oskrnitev, formalizem sholastične filozofije, in to po pravici; a po drugi strani je bil postavljen ob stran tudi filozofski razvoj cerkvenih nauk, in ravno v tej sovisnosti, da se je subjekt poglobil vase, v svoje srce. To poglobljanje, njegova pokora, njegovo spreobrnjenje, to ukvarjanje subjekta s seboj je bilo moment, ki je najpoprej veljal. V vsebino se subjekt ni poglobljal, in tudi prejšnja poglobitev duha vanjo je bila postavljena ob stran in zavržena. Še prav do tega dne bomo v katoliški Cerkvi in njeni dogmi našli odzvene in obenem dediščino filozofije aleksandrijske šole; v njej je mnogo več filozofskega, spekulativnega kot v protestantskem zapopadku nauka, dogmatiki, če je sploh v tej še neki objektivum in ni bila docela izpraznjena, v kateri je potem vsebina držana bolj zgodovinsko, v obliki zgodbe, s čimer nauk postane suh. Povezava filozofije s teologijo srednjega veka je bila v katoliški Cerkvi v glavnem ohranjena; v protestantizmu pa se je nasprotno subjektivno religijski princip ločil od filozofije, in šele v tej je potem na resničnostni način spet doživel vstajenje.

V tem principu je torej ohranjena religijska vsebina krščanske cerkve sploh, tako da [ta vsebina] zadobi potrditev po pričevanju duha, da naj ta vsebina tolikanj velja zame, kolikor se uveljavlja v moji vesti, mojem srcu. To je smisel besed: »Če se ravnate po mojih zapovedih, boste v sebi začutili, da je moj nauk tisti resničnosten.« Kriterij resnice je, kako se to v mojem srcu potrjuje in izkazuje; da *jaz* pravilno sodim, spoznam, ali je to, kar smatram za resnično, tudi resnica, se mora izkazovati na mojem srcu. Kar je [resnica] v *mojem* duhu, to je [resnica]; in narobe, moj duh ima prav le tedaj, če je ona v njem, če je on na ta način v tej vsebini. Ni mogoče izolirati enega ali drugega. Vsebina tako nima potrditve na sebi sami, katero je zadobila po filozofski teologiji, po spekulativnem mišljenju, s tem, da se spekulativna ideja v njem samem uveljavlja; nima tudi potrditve, ki je kaki vsebini, kolikor



ima neko historično vnanjo plat, dana historično, tako da se poslušajo zgodovinska pričevanja in se njena pravilnost določa po tem. Nauk se ima potrditi s stanjem mojega srca, s pokoro, spreobrnjenjem in veselostjo duševnosti v Bogu. V nauku se začenja pri vnanjski vsebini, in tako je [nauk] le vnanjski; toda vzet tako brez odnosa, kako se moj duh, moje srce obnaša v sebi, pravzaprav nima nobenega smisla. In ta začetek je, kot krščanski krst in vzgoja v krščanstvu, obenem obdelava duševnosti z vnanjskim seznanjanjem. Resnica evangelija, krščanskega nauka eksistira le v resničnostnem obnašanju do njega; le-to je bistveno takorekoč neka uporaba vsebine, da jo narediš podučno [erbaulich]. In to je ravno tisto, kar je bilo rečeno, da se duševnost v sami sebi rekonstruira, se v sebi posvečuje, postane posvečena; in to posvečenje je tisto, za katero je vsebina neka resnična. Ni nobene uporabe vsebine za kaj več, kot da je duševnost podučena, prebujena k zaupanju, radosti [Freudigkeit], pokori, spreobrnjenju, za prebuditev procesa duševnosti v sami sebi. – Neko drugo in nepravilno obnašanje do vsebine je, da se jemlje kot vnanjska, npr. po velikem novem principu eksegeze, naj se spisi Nove zaveze obravnavajo kakor kak grški ali latinski in drug pisatelj, kritično, filološko, historično. Bistveno obnašanje duha je le za duha. In neko sprevrnjeno počenjanje trmaste eksegeze je izkazovati na tak vnanjski filološki način resnico krščanske religije, kot je to počela ortodoksija; vsebina postane tako brez duha. – To je torej *prvo* obnašanje duha do te vsebine, tako da je ta vsebina sicer bistvena, da pa je ravnoliko bistveno, da je do nje v razmerju sveti in posvečujoči duh.

- 11 Ta duh pa je, *drugič*, bistveno tudi misleči duh. Mišljenje kot tako se mora v njem tudi razvijati, in sicer bistveno kot ta oblika najnotranjše enotnosti duha s samim seboj: za razločevanje, motrenje te vsebine priti in preiti v to obliko najčistejše enotnosti duha s seboj. Mišljenje je najpoprej abstraktno mišljenje in se tako kaže: in to abstraktno mišljenje vsebuje neko razmerje do teologije, do religije. Vsebinska, o kateri je tu beseda, kolikor je tudi sprejemana le historično, vnanjsko, naj vendarle bo religijska; eksplikacija narave Boga naj bo v njej. V tem leži pobljža zahteva, da se misel, za katero je notranja narava Boga, – da se ta misel postavi tudi v odnosu do te vsebine. Kolikor pa je misel najpoprej razum in razumska metafizika, bo umno idejo iznesla proč iz vsebine in jo tako naredila prazno, da ostane le vnanjska zgodovina, ki je brez interesa.
- 12 *Tretje* obnašanje je potem [razmerje] konkretnega spekulativnega mišljenja. Po navedenem stališču in tako, kakor je določena religioznost in njena



oblika, je najpoprej zavržena vsaka spekulativna vsebina kot taka in njena izpeljava; in to, kako so bile krščanske predstave obogatene z zakladom filozofije staroveškega sveta in z globljimi idejami vseh prejšnjih orientalskih religij itn., – vse to je bilo postavljeno ob stran. Vsebina je imela objektivnost; toda ta je imela le ta pomen, da naj bi bila objektivna vsebina začetek, ne pa obstajala zase; bila bi naj le začetek, ob katerem naj bi se duševnost v sebi duhovno omikala in posvečevala. Vsa obogatitev vsebine, s katero je ta postala filozofska, je s tem zapuščena; in le tisto poznejše je, da se duh kot misleč spet poglobi vase, da bi bil konkreten, umen.

Bil pa je princip reformacije moment vsebstva duha, prostosti [Freisein], 13  
 prihajanja-k-sebi-samemu; svoboda ravno se pravi, biti v določni vsebini v razmerju sam do sebe, – živost duha, biti povrnjen vase v tem, kar se prikazuje kot tisto drugo. To, kar kot tisto drugo ostaja v duhu, je bodisi neasimilirano, bodisi mrtvo, in duh je neprost, vtem ko to pušča obstajati v sebi kot tuje. Določilo torej, da je duh bistveno prost v sebi, pri samem sebi, – ta abstraktni moment tvori temeljno določilo. Kolikor tedaj duh gre naprej k spoznavanju, k duhovnim določilom, se razgleda, izstopi v neko vsebino, se bo v njej obnašal kot v svoji lastnini in bistveno v njej hotel uveljavljati in imel tisto svoje. Vtem ko se v tej vsebini giblje kot v svoji lastnini, korači naprej k spoznavanju, se bo gibal kot konkreten; zakaj [duh] je konkretna bit. Ta lastnina se po eni strani določa kot končno, naravno svetovno bistvo, po drugi strani pa kot notrinska lastnina, kot mistično, božansko, krščansko bitje in žitje [Wesen umd Leben].

To konkretno podobo spoznavanja, ki pa v začetku ostaja potemtakem še 14  
 motna, nam je zdaj premotriti; to je tretja perioda naše obravnave, v katero s tem vstopamo.

Prevedel Božidar Debenjak

Vira:

*Suhrkamp Theorie Werkausgabe*, 20. zv, str. 49-58.

*Hegels Geschichte der Philosophie*. In *zusammenhängender Auswahl herausgegeben v. Dr. Alfred Bäumler* (1923), str. 293-297.



Roger S. Woolhouse

## NARAVA SPINOZOVE SUBSTANCE: SPINOZOV BOG IN RAZSEŽNI SVET

Descartes je znamenit po svojem dualizmu.<sup>1</sup> Verjame namreč, da obstajata dve vrsti substance oziroma dva načina, kako so stvari lahko realne: stvar je lahko realna kot duhovna oziroma misleča realnost (duh) in stvar je lahko realna kot materialna oziroma razsežna realnost (telo). Nasprotno pa je Spinoza znamenit po svojem monizmu glede substance. Res je, da Spinoza verjame, da obstaja neskončno mnogo načinov, kako so stvari lahko realne, in ne zgolj omenjena dva, po katerih so stvari realne ali kot misleče ali kot razsežne stvari. Toda Spinoza obenem verjame, da je lahko ena in ista substanca realna na vse te načine. Kar zadeva kategorijo misleče substance, Descartes verjame, da obstajajo številne instance le-te. Po Descartesu namreč obstaja množstvo duhov, kajti Bog in od Boga ustvarjeni človeški duhovi so vsi individualne misleče substance. Kar pa zadeva kategorijo razsežne substance, Descartes verjame, da obstaja zgolj ena sama instanca le-te. In to je razsežni materialni svet, ki ga je ustvaril Bog. To se pravi, da v Descartesovih očeh posamezna človeška telesa, posamezna drevesa oziroma kamni niso ločene materialne substance. Naštete stvari so zgolj deli mase razsežne materije, ki konstituira materialni svet, ki ga je ustvaril Bog.

Spinoza se strinja z Descartesom glede tega, da obstaja ena sama razsežna substanca. Toda za razliko od Descartesa obenem verjame, da obstaja tudi ena sama misleča substanca, in ne množstvo različnih individualnih substancialnih duhov. Poleg tega pa Spinoza verjame, da je ta ena razsežna substanca istovetna z edino mislečo substanco. To edino razsežno in mislečo substanco Spinoza imenuje Bog. Že dolgo časa obstaja nagnjenje k domnevi, da ima Spinoza takrat, kadar govori o edini razsežni substanci, ki jo imenuje Bog, v mislih prav tisto edino razsežno substanco, za katero Descartes pravi, da jo je ustvaril

---

1. Objavljamo prevod predavanja, ki ga je imel prof. Roger S. Woolhouse z Univerze v Yorku na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Ljubljani 21. aprila 1998 v okviru predavanja iz Novoveške filozofije.

Bog. Se pravi, obstaja nagnjenje k domnevi, da Spinoza materialni razsežni svet našega vsakdanjega izkustva povzdigne v Boga. Sam menim, da je takšno razumevanje Spinoze popolnoma zgrešeno. Spinozova razsežna substanca, Spinozov Bog, ni razsežni materialni svet našega vsakdanjega izkustva s svojimi različno oblikovanimi razsežnimi deli. Spinozova razsežna substanca oziroma Bog je prej nekaj, kar šele omogoča obstoj razsežnega materialnega sveta z njegovimi različno oblikovanimi razsežnimi deli. Spinozova edina razsežna substanca namreč nikakor ni podobna običajnim razsežnim stvarem, kot sta, na primer, okrogli kovanec ali pa podolgovata miza, se pravi stvarem, ki jih sam imenuje modusi razsežne substance. Razsežna substanca je prej nekaj, kar šele omogoča obstoj takšnih stvari. Spinozova edina razsežna substanca je torej nekaj, kar je prej podobno bistvu oziroma formi razsežnosti kot pa dejanskemu razsežnemu materialnemu svetu, ki to formo oziroma bistvo uteleša.

Nastopil bom torej *proti* tisti interpretaciji, po kateri Spinozova edina razsežna substanca, Spinozov Bog, sovпада z razsežnim materialnim svetom našega vsakdanjega izkustva. Pred tem pa bi rad navedel nekaj zgledov takšne zmotne interpretacije. Te zglede najdemo tako v Spinozovem kakor tudi v našem času. Naštejmo nekatere med njimi. Angleški filozof John Harris je leta 1698, tj. dve desetletji po objavi Spinozove *Etike*, zapisal, da Spinoza verjame, da je »Bog celotna masa bitij oziroma materije v univerzumu« (Harris 31). Šest let kasneje, leta 1704, je neki drug angleški filozof, Samuel Clarke, zapisal, da je »Spinoza ... trdil, da ni nikakršnih substancialnih razlik, ampak da je *materialni svet* v celoti in v vseh svojih delih nujno bivajoče bitje; in da razen samega univerzuma ni nobenega drugega Boga« (Clarke 2.532). Podobno je H. H. Joachim v začetku našega stoletja zapisal, da »Spinoza sledi Descartesovemu zgledu, ... ko telesni oziroma materialni univerzum imenuje 'res extensa'. Toda 'res extensa' ni stvaritev Boga: 'res extensa' je sam Bog.... Bog ... je ... razsežna stvar – telesni univerzum« (Joachim 68-9). Vidimo torej, da so številni interpreti domnevali, da je treba Spinozovega Boga, njegovo edino razsežno substancno, istovetiti z razsežnim materialnim svetom našega vsakdanjega izkustva.

Takšno razumevanje Spinoze – razumevanje, proti kateremu bom sam nastopil – se je pojavilo že v Spinozovem času, tako da poznamo celo Spinozovo lastno reakcijo nanj. Spinoza je takšno razumevanje *odločno odklanjal in zavračal*. Spinoza sam eksplicitno pravi, da njegove edine razsežne substance ne smemo istovetiti z razsežnim materialnim univerzumom. To je razvidno iz njegove korespondence z Angležem Henryjem Oldenburgom. Spinoza je Oldenburgu pisal o načrtovani objavi svoje *Etike*, ta pa ga je svaril pred tem. Spomnil



ga je, da je že njegovo prejšnje delo, *Teološko-politična razprava*, pri bralcih vzbudilo domnevo, da njegove ideje kvarno vplivajo na religijo. Spinoza je nato, vidno zaskrbljen, Oldenburga prosil, naj navede tista mesta iz tega dela, ki so vzbudila tak vtis. Oldenburg pa je v odgovoru zapisal, da je imel v mislih »tista mesta, ki na dvoumen način obravnavajo Boga in naravo, za katero mnogi menijo, da ju zamenjujete med sabo« (Pismo 71; S 239). Spinozova reakcija na ta namig, da namreč svojo edino razsežno substancno, Boga, zamenjuje oziroma istoveti z naravnim materialnim svetom našega vsakdanjega izkustva, je nadvse jasna. Pravi namreč, da so tisti, ki mislijo, da njegova knjiga »temelji na istovetenju Boga z naravo (s katero razumejo določeno maso oziroma telesno materijo) ... v zmoti« (Pismo 73; S 331). Sam Spinoza torej eksplicitno zanika, da bi bilo treba njegovo edino razsežno substancno istovetiti z razsežnim materialnim svetom, ki je bil Descartesova razsežna substanca. Spinozovi bralci torej niso uvideli tega, da se njegova razsežna substanca korenito razlikuje od Descartesove razsežne substance, ki pa sama je razsežni materialni svet našega vsakdanjega izkustva. Niso uvideli tega, da Spinozova razsežna substanca ni razsežni materialni svet okroglih kovancev in podolgovatih miz, ampak nekaj, kar ta svet okroglih kovancev in podolgovatih miz šele omogoča. Niso uvideli tega, da je Spinozova edina razsežna substanca prej podobna formi oziroma bistvu tega sveta kot pa temu svetu samemu. Niso uvideli tega, da sta Spinozova edina razsežna substanca in razsežni materialni svet vsakdanjega izkustva dve radikalno različni realnosti.

Poskusil bom razviti in razložiti misel, da realnost Spinozove razsežne substance ni ista kot realnost razsežnega materialnega sveta oziroma Descartesove razsežne substance. V filozofiji 17. stoletja je razširjena misel, da obstajata dve območji obstoja oziroma realnosti: območje abstraktnih form, narav oziroma bistev in območje dejanskih materialnih objektov, ki takšne forme utelešajo. To misel srečamo pri Spinozi, pa tudi pri Descartesu in Leibnizu. Poglejmo najprej Descartesa in Leibniza.

Descartes zelo jasno razlikuje med realnostjo oziroma obstojem tega, kar sam imenuje nespremenljive, večne narave, bistva oziroma forme, in realnostjo oziroma obstojem dejanskih fizikalnih stvari v materialnem razsežnem svetu. Takole pravi:

Pri sebi nahajam nešteto idej nekih stvari, o katerih, dasi morda zunaj mene ne bivajo nikjer, vendar ni mogoče reči, da niso nič. [Saj] si jih vendar ne izmišljam, temveč imajo svoje resnične in nespremenljive narave: kadar si na primer

predstavljam trikotnik, morda takega lika ni nikjer na svetu razen v moji zavesti in ga nikdar ni bilo, pa vendar resnično ima neko določeno naravo ali bistvo ali obliko, nespremenljivo in večno, ki si je nisem izmislil in ki ni odvisna od moje misli. (*Med.* 94)

Descartes tu očitno razlikuje med naravo, formo oziroma bistvom trikotnika na eni strani in dejanskimi trikotnimi stvarmi v materialnem svetu na drugi. Toda zmotno bi bilo domnevati, da Descartes z naravo, formo oziroma bistvom trikotnika misli samo našo duhovno idejo trikotnika. Razlika med Descartesovimi naravami, formami oziroma bistvi in kakršnokoli idejo, ki bi jo lahko imeli o njih, postane očitna, če pomislimo, da imamo lahko tudi takšne ideje, ki jih Descartes imenuje »izmišljene« – se pravi ideje, ki jim ne ustreza nobena narava oziroma bistvo. Po Descartesu torej obstajajo »ideje, ki ne vsebujejo resničnih in nespremenljivih narav, ampak samo takšne narave, ki si jih je izmislil in jih sestavil naš um« (*Replies* 1, CSM 2.83). Takšne fiktivne ideje, se pravi ideje, ki si jih »izmišljamo sami«, Descartes ponazori s sireni in kralatimi konji (*Med.* 68). Kot kaže nek Leibnizov primer, je dejansko *nemogoče*, da bi nekaterim od teh fiktivnih idej ustrezale kakršnekoli narave. Obstaja pravilni heksaeder, kocka; vsak geometer bi se strinjal s tem. Najbrž bi si lahko zamislili, da obstaja tudi pravilni dekaeder (*NE* 293). Toda ob tem bi se motili. Lik pravilnega dekaedra namreč ne obstaja; je preprosto nemogoč. To je mogoče celo dokazati z geometrijskimi dokazi. Obstaja torej *ideja*, ki jo imamo: *ideja* pravilnega dekaedra. Ni pa nikakršne njej ustrezne narave, forme oziroma bistva. Ta stvar je preprosto nemogoča. Pri Descartesu, ki je za generacijo starejši od Spinoze, torej najdemo razliko med dvema vrstama realnosti: na eni strani imamo večne in nespremenljive narave oziroma bistva, katerih realnost se razlikuje od realnosti njihovih utelesitev v materialnem svetu na drugi strani. Povsem enako razliko najdemo tudi pri Leibnizu, ki je za generacijo mlajši od Spinoze. Leibniz pravi, da ne smemo vseh stavkov o obstoju neke stvari razumeti na enak način. Nekateri stavki, ki govorijo o obstoju oziroma realnosti neke stvari, so namreč, kot pravi, »eksistencialni«, nekateri pa »esencialni« (*GI*; Park 80-81). Tako je na primer stavek »Obstaja človek, ki je nagnjen h grehu.« po Leibnizu *eksistencialen*. Trdi namreč, da obstaja nek dejanski človek iz mesa in krvi, ki je nagnjen h grehu. Po drugi strani pa je stavek »Obstaja ravninski lik, ki je v konstantnem razmerju do neke točke.« *esencialen*. Trdi namreč, da obstaja tak lik, kot je krog. In s tem ne zatrjuje obstoja nekih dejanskih krožnih materialnih stvari, kot so kovanci, ampak prej obstoj narave, forme oziroma bistva nečesa, kar bi se lahko utelesilo v neki dejansko krožni

materialni stvari. Za to, da bi bilo res, da krog obstaja (esencialno), se pravi za to, da bi obstajala takšna stvar, kot je krog, ni nujno, da sploh obstaja kakšna dejanska krožna stvar (eksistencialno). Zadošča, da je geometrijsko *možno*, da so stvari oblikovane na ta način. Tako kot Descartesovih »narav« tudi Leibnizovih »večno trajajočih bistev« ne smemo razumeti zgolj kot *ideje*, ki jih imamo o stvareh. Bistva so namreč, kot pravi Leibniz, »neodvisna od našega mišljenja« (NE 293). Dejstvo, da so bistva neodvisna od našega mišljenja in da se razlikujejo od naših idej, se kaže v tem, da lahko, po eni strani, posedujemo ideje, za katere zmotno mislimo, da ustrezajo nekemu bistvu, kot v primeru pravilnega dekaedra, in v tem, da lahko, po drugi strani, tvorimo ideje že obstoječih bistev: »izumiteljeva ideja ... ima kot svoj arhetip realno možnost oziroma božjo idejo« (NE 268).

Povsem enako distinkcijo med večnimi in nespremenljivimi bistvi, katerih realnost se razlikuje od realnosti njihovih utelesitev v materialnem svetu, najdemo tudi pri Spinozi. Spinoza namreč v nekem svojem zgodnjem delu razlikuje med »bivanjem bistva«, »eksistencialnim bivanjem« in »bivanjem ideje« (Met. Th. 1.2; C 304-5). Pravi namreč, da je »eksistencialno bivanje« bivanje neke dejanske stvari v materialnem svetu; »eksistencialno bivanje stvarim pripisujemo po tem, ko jih je ustvaril Bog.« Za bivanje bistva pa pravi, da je drugačno. Bistvo se v splošnem »razlikuje od bivanja in ga je prav gotovo mogoče pojmovati brez bivanja.« Se pravi, bistvo kroga se razlikuje od bivanja krožnega objekta v materialnem svetu. Bivanje oziroma realnost bistva pa se ne razlikuje samo od bivanja oziroma realnosti obstoječih stvari v materialnem svetu, ampak tudi od bivanja naših idej. Pravi namreč, da se »stvar, ki si jo zamišljamo jasno in razločno oziroma po resnici ... razlikuje od ideje.« Nato pa dodaja, da je treba priznati, da imajo bistva »bivanje zunaj uma«. Tudi po Spinozi potemtakem obstaja območje bistev, ki se razlikuje od njihovih morebitnih utelesitev v materialnem svetu, in od idej, ki jih lahko imamo o njih. Tudi v Spinozovih očeh torej naši ideji kroga ustreza bistvo oziroma forma kroga, medtem ko naši ideji pravilnega dekaedra ne ustreza nobeno večno bistvo.

Reči torej, da obstaja lik, ki je v konstantnem razmerju do neke točke, pomeni reči, da obstaja takšno večno bistvo, kot je krog; reči, da ne obstaja takšen lik, kot je pravilni dekaeder, pomeni reči, da ni takšnega večnega bistva, kot je dekaeder. Lahko si sicer mislimo, da imamo idejo takšnega lika; lahko si mislimo, da bi morda kak kos lesa oblikovali na ta način – toda, če res tako mislimo, smo preprosto zmedeni. Lahko si mislimo, da obstaja tak lik, toda ob tem se motimo. Tak lik ne obstaja. Takšnega bistva namreč ni.



Ker se Descartesova, Spinozova in Leibnizova bistva oziroma narave razlikujejo tako od idej, ki jih imamo o njih, kakor tudi od dejanskih materialnih stvari, ki jih lahko utelešajo, se seveda zastavlja vprašanje, kje natanko in kako obstajajo ta bistva oziroma narave? Jedro odgovora se razodeva v dejstvu, da Leibniz bistva in forme, ki jih razlikuje od naših idej, imenuje »božje ideje v duhu Boga«. In ta Leibnizova misel, da so forme oziroma bistva ideje v duhu neskončne misleče substance, se sklada s tem, kar o njih pove Descartes. Gassendi je Descartesu zastavil več vprašanj o njegovih nespremenljivih večnih bistvih in naravah. Gassendi pravi, da se takšne večne stvari kosajo z Bogom in ga celo ogrožajo. »Zelo težko bi bilo trditi,« pravi, »da razen vseomogočnega Boga obstaja še kakšna druga 'nespremenljiva in večna narava'« (*Objections* 5; CSM 2.221). Descartesov odgovor je, da se večne forme in bistva nikakor ne kosajo z Bogom; nasprotno, *same forme in bistva so odvisni od Boga*: »Mislim, da bistva stvari in matematične resnice o teh stvareh, do katerih se lahko dokopljemo, niso neodvisni od Boga« (*Replies* 5; CSM 2.261). V podobnem tonu je Descartes pisal tudi Mersennu glede dejstva, da imajo bistva in forme, na katerih temeljijo geometrijske resnice, svoje bivanje v Bogu. »Matematične resnice, ki jih imenujete večne ... niso nič manj odvisne od Boga kakor ostale njegove stvaritve« (CSM 3.23).

Medtem ko Descartes o tem, kako natanko imajo bistva svoje bivanje v Bogu, ne pove nič bolj določnega, pa je Leibniz zelo precizen. Jasno je, da obstajajo v božjem *duhu*. Po Leibnizu je Bog »ne le vir eksistenc, temveč tudi esenc, kolikor so realne« (*Monad.* 140); v nadaljevanju pa nato zapiše, da je »božji razum ... območje večnih resnic ali idej, od katerih so odvisne.«

Če Descartes in Leibniz verjameta, da je božji duh, se pravi neskončna misleča substanca, domovanje nespremenljivih in večnih bistev – kaj pa o tem misli Spinoza? Kje po Spinozi obstajajo nespremenljiva in večna bistva? Od česa so odvisna?

Videli smo že, da Spinoza reče, da imajo bistva svoje bivanje zunaj človeškega uma. Toda na kakšen način bivajo zunaj našega duha? Spinoza pravi, da so bistva »odvisna ... samo od božjega bistva, v katerem so vsebovane vse stvari. In v tem smislu se sam strinjam s tistimi, ki trdijo, da so bistva stvari večna« (*Met. Th.*; C 304-5). Tako kot po Descartesu in Leibnizu tudi po Spinozi večna bistva geometrijskih likov brez božjega bistva ne bi obstajala. V očeh vseh treh potemtakem nespremenljive narave in bistva brez Boga ne bi obstajali. Toda Spinoza se kljub temu ujemanju v nekem ključnem oziru razlikuje od Descartesa in Leibniza. Ta razlika izhaja iz dejstva, da Bog ne za Descartesa in



ne za Leibniza ni razsežna, ampak zgolj misleča substanca. Medtem ko je Bog po Spinozi tudi neskončna razsežna substanca. To pa pomeni, da je za Descartesa in Leibniza odvisnost bistev geometrijskih oblik od Boga v resnici odvisnost od božjega *duha*. Spinozov Bog pa ni samo misleča substanca, ampak je obenem tudi razsežna substanca. Ima tako atribut mišljenja kakor tudi atribut razsežnosti. Ko torej Spinoza pravi, da so bistva geometrijskih likov »vsebovana« v Bogu oziroma v atributih Boga, to po moje pomeni, da so bistva vsebovana v Bogu oziroma v božjih atributih prav kolikor ima Bog atribut *razsežnosti* oziroma kolikor je sam Bog *razsežna* substanca.

Pri Descartesu, Spinozi in Leibnizu smo orisali razliko med dvema vrstama realnosti, razliko med večnimi bistvi oziroma formami na eni strani in utelesitvami teh bistev v materialnem svetu našega vsakdanjega izkustva na drugi. Videli smo, da so v očeh vseh treh ta bistva odvisna od Boga, obstajajo v njem oziroma so vsebovana v njem – toda medtem ko so po Descartesu in Leibnizu odvisna od Boga oziroma obstajajo v njem kot misleči substanci, pa so po Spinozi odvisna od Boga oziroma obstajajo v njem kot razsežni substanci.

Na osnovi te razlike med dvema vrstama realnosti – realnosti bistev oziroma form in realnosti materialnih utelesitev teh bistev oziroma form v razsežnem materialnem svetu – se lahko vprašamo takole: v katero vrsto realnosti spadata Descartesova in Spinozova edina razsežna substanca?

Kar zadeva Descartesa, je seveda jasno, da ga moramo takrat, ko trdi, da »obstaja razsežna substanca«, razumeti – v Leibnizovi terminologiji – »eksistencialno«. Descartesova razsežna substanca je namreč zgolj utelešenje bistva oziroma forme razsežnosti. Descartesova razsežna substanca je preprosto razsežni materialni svet našega vsakdanjega izkustva. Ko pa Spinoza trdi, da »obstaja razsežna substanca«, ga moramo razumeti – v Leibnizovi terminologiji – »escencialno«. Po Descartesu je razsežna substanca utelešenje bistva oziroma forme razsežnosti, forme oziroma bistva, ki – podobno kot forme oziroma bistva posameznih modusov razsežnosti, kot sta na primer krog ali trikotnik – obstaja v duhu Boga. Toda Spinozova razsežna substanca dejansko je forma oziroma bistvo same razsežnosti. Kajti videli smo, da je Spinozova razsežna substanca tisto, od česar so odvisni večna bistva oziroma forme posameznih oblik in geometrijskih likov, oziroma tisto, v čemer večna bistva oziroma forme obstajajo. Torej mora biti Spinozova razsežna substanca prej podobna bistvu oziroma formi kot pa materialni utelesitvi takšne forme, saj je sama tisto, v čemer bistva in forme možnih materialnih razsežnih stvari obstajajo.

Na tem mestu moramo povedati še nekaj več o razmerju med bistvi oziroma formami in njihovimi utelesitvami v materialnem svetu. Krožne stvari, na primer kovanci, lahko v materialnem svetu obstajajo samo zato, ker obstaja (esencialno) nekaj takega kot krog, se pravi samo zato, ker obstaja takšna forma oziroma bistvo. Po drugi strani pa v materialnem svetu ni pravega dekaedra prav zato, ker ni takšne forme oziroma bistva. To namreč ni oblika, ki bi jo lahko privzel kos voska ali lesa. Prav obstoj form oziroma bistev posameznih razsežnih oblik je tisti, ki omogoča obstoj dejanskih materialnih stvari, ki imajo takšne oblike. Videli smo že, da so za Descartesa, Spinozo in Leibniza takšne forme in bistva odvisni od Boga. Torej bi morala biti tudi možnost obstoja dejanskega materialnega sveta, sestavljenega iz materialnih stvari z različnimi oblikami, pri vseh treh odvisna od Boga. Za Spinozo odvisnost form in bistev od Boga seveda pomeni odvisnost od Boga kot razsežne substance. Spinoza hoče torej reči, da brez razsežne substance, brez forme, narave oziroma bistva razsežnosti tudi dejanskega razsežnega materialnega sveta ne bi bilo. Po Spinozi razsežna substanca ni dejanski razsežni materialni svet. Razsežna substanca je nekaj, kar omogoča, zagotavlja možnost obstoja dejanskega materialnega sveta z vsemi njegovimi posameznimi razsežnimi stvarmi, kot so okrogli kovanci in podolgovate mize.

Pravkar sem rekel, da obstoj form oziroma bistev geometrijskih oblik zagotavlja možnost obstoja dejanskih razsežnih materialnih stvari s temi oblikami. Rekel sem tudi, da Bog zagotavlja možnost obstoja dejanskega razsežnega materialnega sveta, ki vsebuje dejanske razsežne materialne stvari, prav zato, ker so te stvari odvisne od Boga bodisi kot razsežne substance, kot je to pri Spinozi, bodisi kot misleče substance, kot je to pri Descartesu in Leibnizu. Da bi to trditev o »zagotavljanju« podkrepil, bom podrobneje pretresel, kaj misel 17. stoletja doseže s tem, ko bistva – bistva geometrijskih likov in nujne resnice o njih – postavlja v odvisnost od Boga.

Bertrand Russell je Leibnizov premislek na to temo označil kot »škandalozen« (BR 178). Leibnizova misel, da bi lahko geometrijska bistva in resnice o njih prebivala v božjem duhu, ki jim podeljuje tudi realnost, po Russellu božjo vednost zamenjuje z resnicami, ki jih pozna Bog. Zakaj obstoj bistva kroga in neobstoj bistva pravega dekaedra ne bi mogel biti neodvisen od Boga, se je spraševal Russell. Zakaj te možnosti oziroma nemožnosti terjajo Boga?

Neprierno bolj naklonjen in nazoren prikaz Leibnizovega premisleka na to temo je nekaj let kasneje podal nek drugi angleški filozof, C. D. Broad. Po njem je Russellovo razumevanje Leibniza »popolnoma zgrešeno«, zato je sam

predlagal naslednji premislek: »Možnosti, ki ne obstajajo dejansko, bistva, ki nimajo dejanskih utelesitev, in stavki, ki veljajo ne samo za dejansko, ampak tudi za zgolj možno, so v nekem smislu realni.« je zapisal Broad. V nadaljevanju pa pravi, da jih je moral tudi sam Leibniz videti tako. »Leibnizu se je zdelo,« pravi, da možnosti »ne morejo kar prosto lebdeti v praznem; ... bivanje možnosti, neutelešenih lastnosti, hipotetičnih dejstev itn. mora biti na nek način odvisno od nečesa dejansko bivajočega« (CDB 157). Torej, nadaljuje Broad, »pravi problem je v tem, kakšno bivanje pripisati ... možnostim in ... hipotetičnim dejstvom.« In Leibnizova misel, da je Bog vir realnosti možnosti in bistev, po Broadu predstavlja poskus odgovora na vprašanje, kakšno vrsto realnosti je treba pripisati možnostim in bistvom.

Mislím, da Broad tu pravilno razume Leibniza (in Descartesa). Tako Leibniz kakor tudi Descartes verjameta, da je možnost obstoja takšnih krožnih stvari, kot so kovanci v razsežnem svetu in nemožnost obstoja kosov voska v obliki pravilnega dekaedra odvisna od obstoja oziroma neobstoja določenih bistev v duhu Boga. Takšne možnosti oziroma nemožnosti brez Boga ne bi bile *realne* možnosti oziroma nemožnosti. Leibniz pravi takole: Bog je »vir ... esenc, kolikor so realne; oziroma kolikor je realnega v možnem ... Brez njega ne bi bilo ničesar realnega v posibilih« (*Monad.* 140). Na nekem drugem mestu pa pravi, da je »Bog sam vir vseh bistev ... Možne stvari imajo svojo realnost prav v njem« (*Ult. Orig.*; MP 139-40). Prav to je tudi tisto, kar je imel v mislih Descartes, ko je v nekem pismu Mersennu zapisal, da so »večne resnice ... resnične oziroma možne samo zato, ker jih Bog pozna kot resnične oziroma možne.« Če torej Bog ne bi obstajal, te resnice ne bi bile resnične, »kajti obstoj Boga je prva in najbolj večna izmed vseh možnih resnic in edina, iz katere izhajajo vse ostale« (CSM 3.24).

Ta Descartesova misel, da namreč brez Boga krogi in pravilni dekaedri ne bi bili niti možnosti niti nemožnosti, kaj šele oblike, ki jih materialne stvari dejansko privzemajo ali pa ne, je nedvomno vredna naše pozornosti. Leibniz si na nekem mestu zamisli nasprotnika, ki trdi, da je nesmiselno misliti, da bistva oziroma forme predhajajo dejanskim materialnim stvarem. Zamisli si nasprotnika, ki trdi, da dejanskost takšnih krožnih materialnih stvari, kot so kovanci, oziroma ne-dejanskost kosov lesa v obliki pravilnih dekaedrov, ne terja nikakršne predhodne možnosti. Leibnizov nasprotnik torej pravi takole: »možnosti oziroma bistva, ki bi predhajali obstoju ali pa bi bili onstran njega, so imaginarni oziroma fiktivni« (*Ult. Orig.*; MP 139-40). Leibniz to seveda zanika. Trdi namreč, da »ne bistva ne resnice o njih, ki jih poznamo kot večne resnice, niso



fiktivni.« Kaj natanko pomeni ta Leibnizov odgovor? Kaj natanko je po Leibnizu odvisno od vprašanja, ali v božjem duhu obstajajo bistva geometrijskih likov kot možnosti, da so dejanske materialne stvari lahko oblikovane na ta način? Menim, da hoče Leibniz reči tole: če bistva in večne resnice o njih ne bi imele realnosti, ki jim jo podeljuje njihov obstoj v božjem duhu (če bi bile torej »imaginarne« oziroma »fiktivne«), to ne pomeni, da bi bile lažne, ampak da ne bi bile ne resnične ne lažne. Kar torej hoče reči Leibniz, je tole: če Bog ne bi podeljeval realnosti bistvu trikotnika in resnici o njem, da je namreč vsota njegovih notranjih kotov enaka dvema pravima kotoma, to ne pomeni, da bi bila ta resnica zdaj lažna – kot da bi bila zdaj vsota notranjih kotov drugačna. Prej gre za to, da ta resnica ne bi bila ne resnična ne lažna, saj (esencialno) sploh ne bi bilo trikotnika. Se pravi, da brez Boga preprosto ne bi bilo takšnega lika, kot je trikotnik, ki sicer očitno obstaja; brez Boga preprosto ne bi bilo geometrije. Leibniz tako pravi, da kot »brez Boga ... ne bi bilo nič obstoječega,« tako tudi »geometrija ne bi imela predmeta, če ne bi bilo Boga« (T 228). Podobno tudi Descartes pravi, da moramo sprejeti obstoj realnih in nespremenljivih narav, ki so odvisne od Boga, saj bi sicer morali reči, »da je obenem celotna geometrija lažna« (CSM 2.262). Brez Boga kot opore bistev geometrijskih likov bi bile vse naše ideje teh likov enako fiktivne kot naša domnevna ideja oblike pravilnega dekaedra. Ker takšne oblike ni, je geometrija pač ne morejo preučevati – se pravi, da preprosto ni stvari, o kateri bi bilo mogoče izrehati resnice ali laži. Podobno, če sploh ne bi bilo *nikakršnih oblik*, kot jih ne bi bilo, če ne bi obstajale v božjem duhu, potem sploh ne bi bilo geometrije.

Vse to najdemo tudi pri Spinozi, namreč v 8. pravilu 1. dela *Etike*, kjer poskuša razložiti, kako imamo lahko »resnične ideje nebivajočih modifikacij« (*Etika* 1.8; 98). Spinoza se ob tem sprašuje, kako bi lahko imeli resnično idejo trikotnika kljub temu, da v dejanskem materialnem svetu ne bi bilo nikakršnih utelesitev bistva trikotnika, se pravi nikakršnih trikotnih stvari? Leibnizov odgovor na to vprašanje poznamo: resnična ideja trikotnika je tista, ki ustreza božji ideji trikotnika, se pravi tista, ki ustreza nespremenljivemu bistvu oziroma formi trikotnika, ki obstaja v duhu Boga. Rekel sem že, da bi bil Spinozov odgovor na to vprašanje v tem, da je resnična ideja trikotnika tista, ki ustreza nespremenljivi formi oziroma bistvu trikotnika, ki obstaja v Bogu kot razsežni substanci, oziroma je odvisna od Boga kot razsežne substance. In natanko takšen je njegov odgovor tudi tukaj. Resnične ideje neobstoječih modifikacij imamo lahko zato, ker je »njih bistvo tako zapopadeno v drugem, da se lahko pojmujejo po tem« (*Etika* 1.8; 98). To »drugo«, po čemer se pojmujejo, je seveda substanca;



to pa po moje pomeni prav toliko kot tole: da namreč nespremenljivo bistvo oziroma narava trikotnika obstaja oziroma je vsebovana v razsežni substanci. Spinoza torej razmišlja takole: o trikotnikih lahko mislimo in jih razumemo zato, ker jih razumemo na osnovi razsežnosti. Razsežnost tako rekoč »jamči« za trikotnike, jim »daje oporo« in »podeljuje legitimnost«. Za razliko od »resnične« ideje trikotnika, o katerem lahko mislimo in ga razumemo na osnovi bistva razsežnosti, pa je naša ideja lika pravilnega dekaedra lažna. Če bi namreč poskušali misliti in razumeti tak lik in se dokopati do njegovih nadaljnjih lastnosti, bi morali to storiti na osnovi razsežnosti. Tega pa seveda ne zmoremo; ideja tega lika je namreč lažna ideja, ki je razsežnost ne omogoča in ne dopušča. Tako na osnovi razsežnosti uvidimo, da je pravilni dekaeder nemožen lik. Pravilni dekaeder je namreč oblika, ki je razsežnost ne more privzeti, oziroma oblika, ki je v razsežnosti ni mogoče realizirati. Forma oziroma bistvo trikotnika obstaja v razsežnosti in se pojmuje po njej; forma oziroma bistvo lika pravilnega dekaedra pa ne obstaja v razsežnosti in je ni mogoče pojmovati po njej. Razsežnost namreč takšne forme oziroma bistva ne omogoča in ne dopušča. Se pravi, da takšnega lika preprosto ni.

Kaj pa sama razsežnost oziroma sama razsežna substanca? Spinoza za substanco pravi, da obstaja v sebi in se pojmuje po sebi. Prav zaradi tega je, kot pravi, »resničnost substanc ... zgolj v njih samih« (*Etika* 1.8; 98). Čeprav lahko torej trikotnik razumemo na osnovi razsežnosti, pa ni ničesar bolj temeljnega, na osnovi česar bi morali razumeti samo razsežnost. Toda če je za razliko od resničnosti trikotnika resničnost razsežne substance v njej sami, kaj tedaj pomeni posedovati resnično idejo same razsežne substance? Posedovati geometrijsko spoznanje v grobem pomeni posedovati resnično, se pravi jasno in razločno idejo razsežnosti. Na osnovi tega, da je resničnost razsežne substance v njej sami, sledi, da posedovati resnično, se pravi jasno in razločno idejo razsežne substance, pomeni vedeti, da razsežna substanca obstaja. Kot pravi Spinoza v nadaljevanju: »Ko bi torej kdo dejal, da ima jasno in razločno, se pravi resnično idejo substance, da pa ne ve za gotovo, ali taka substanca biva, bi bilo to isto, kakor ko bi dejal, da ima resnično idejo, a da ne ve za gotovo, če ni nemara lažna« (*Etika* 1.8; 98). Seveda bi bilo mogoče dvomiti o tem, ali geometrija sploh je pristen podvzem; s tem bi seveda dvomili tudi o tem, ali razsežna substanca dejansko obstaja. Če pa o tem, da je geometrija pristen podvzem, ne dvomimo, se pravi, če trdimo, da posedujemo resnično, jasno in razločno idejo razsežnosti, seveda ne moremo obenem dvomiti o obstoju razsežne substance. Samo dejstvo, da je geometrija pristen predmet, in ne zgolj poigravanje z

besedami, torej jasno kaže, da razsežna substanca obstaja. Če je forma oziroma bistvo trikotnika resnična ideja – kakor je resnična takrat, kadar obstajajo pristne resnice o trikotniku –, potem razsežna substanca seveda obstaja.

To je torej tisto, kar po Spinozi pomeni obstoj razsežne substance. Obstoj razsežne substance ne pomeni tega, da obstaja dejanski razsežni materialni svet z vsemi svojimi dejanskimi razsežnimi materialnimi stvarmi, kot so krožni kovanci in trikotni kosi sira. Kar obstoj razsežne substance pomeni, je to, da je tak svet realna možnost. Prej kot dejanski razsežni svet je torej razsežna substanca nekaj, kar šele omogoča in jamči za tak svet. Spinozovo prepričanje, da razsežna substanca obstaja, potemtakem ni nič drugega kot prepričanje, da je preučevanje razsežnosti, se pravi geometrija, *realno* preučevanje, oziroma prepričanje, da obstaja nekaj, kar omogoča in jamči za materialni razsežni svet. Razsežna substanca po Spinozi ni utelesitev bistva oziroma atributa, kot je še za Descartesa. Spinozova razsežna substanca je prej podobna samemu bistvu oziroma atributu; je namreč tisto, od česar so bistva odvisna, tisto, kar jim podeljuje legitimnost, tisto, čemur dolgujejo svojo realnost. Za razliko od Descartesove razsežne substance, Spinozova razsežna substanca ni razsežni materialni svet.

Začel sem z utečenim razumevanjem Spinoze, po katerem je njegova razsežna substanca, ki jo imenuje Bog, istovetna z Descartesovo edino razsežno substanco, ki pa sama je materialni razsežni svet našega vsakdanjega izkustva, svet, ki ga je po Descartesu ustvaril Bog. V nadaljevanju sem poskušal pokazati, da je takšno razumevanje zgrešeno. Dejstvo namreč je, da Spinozova razsežna substanca, ki jo sam imenuje Bog, ni materialni razsežni svet s svojimi krožnimi kovanci in trikotnimi kosi sira. Ker je Spinozova razsežna substanca, njegov Bog, nekaj, kar vsebuje bistva oziroma forme teh oblik, to seveda pomeni, da je Spinozov Bog vendarle v marsičem bolj podoben Descartesovemu in Leibnizovemu Bogu, kot pa se navadno domneva. Kajti, kot smo videli, ena od funkcij njunega Boga se natanko ujema z eno od funkcij Spinozovega Boga – da namreč podeljuje realnost in resničnost formam in bistvom geometrijskih oblik, ki jih lahko privzemajo stvari v materialnem svetu. Razlika je seveda v tem, da je forma oziroma bistvo same razsežnosti za Descartesa in Leibniza ideja v duhu Boga, medtem ko je forma oziroma bistvo razsežnosti za Spinozo sam Bog oziroma aspekt le-tega.

**Bibliografske okrajšave:**

- BR: Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (nova izdaja: London, 1937).
- C: Edwin Curley (prev.), *The Collected Works of Spinoza*, vol. 1 (Princeton, 1985).
- CDB: C. D. Broad, *Leibniz: An Introduction* (Cambridge, 1975).
- Clarke: Samuel Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God* (1704), v: *The Works*, 4 zv. (London, 1738; ponatis New York, 1977).
- CSM: John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch (prev.), *The Philosophical Writings of Descartes*, 3 zv. (Cambridge, 1984-1991).
- Etika*: Spinoza, *Etika*, prev. Primož Simoniti (Ljubljana, 1963).
- GI*: Leibniz, *General Inquiries about the Analysis of Concepts and Truths* (glej Park).
- Harris: John Harris, *The Atheistical Objections against the Being of God: Eight Sermons* (London, 1698).
- Joachim: H. H. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza* (New York, 1964).
- Met. Th.*: Spinoza, *Metaphysical Thoughts* (glej C).
- Med.*: Descartes, *Meditacije*, prev. Primož Simoniti (Ljubljana, 1973).
- Monad.*: Leibniz, *Monadologija* (1714), v: *Izbrani filozofski spisi*, prev. Mirko Hribar (Ljubljana, 1979).
- MP: Mary Morris in G. H. R. Parkinson (prev.), G. W. Leibniz: *Philosophical Writings* (London, 1973).
- NE*: Leibniz, *New Essays* (glej RB).
- Objections*: Gassendi, Mersenne, *Objections to Descartes' Meditations* (glej CSM 2).
- Park: G. H. R. Parkinson (prev.), *Leibniz's Logical Papers: A Selection* (Oxford, 1966).
- Pisma*: Spinoza, *Pisma* (glej S).
- RB: Peter Remnant and Jonathan Bennett (prev.), G. W. Leibniz: *New Essays on Human Understanding* (Cambridge, 1981).
- Replies*: Descartes, *Replies to Objections to Meditations* (glej CSM 2).
- S: Samuel Shirley (prev.), Spinoza: *The Letters* (Indianapolis, 1995).
- T: Leibniz, *Essais de Theodicée* (Pariz, 1969).
- Ult. Orig.*: Leibniz, *On the Ultimate Origination of Things* (glej MP).

Prevedel Miran Božovič

1. ISBN 978-961-234-179-5

2. ISBN 978-961-234-180-1, [www.dobrota.si](http://www.dobrota.si), [www.dobrota.si](http://www.dobrota.si), [www.dobrota.si](http://www.dobrota.si), [www.dobrota.si](http://www.dobrota.si)





# Jure Simoniti

## POJEM IZKUSTVA KOT SINTETIČNA SODBA A POSTERIORI PRI KANTU

### I. Sintetične sodbe a posteriori

Princip celotne *Kritike čistega uma* bi lahko strnili v odstavek iz *Analitike načel*:

»Toda transcendentalna filozofija ima lastnost, da poleg pravila (ali, nasprotno, občega pogoja k pravilom), ki je dan v čistem pojmu razuma, lahko hkrati a priori pokaže primer, na katerega mora biti to pravilo aplicirano. Vzrok prednosti, ki jo ima v tem pred vsemi drugimi poučnimi znanostmi (razen matematike), pa je v tem: da obravnava pojme, ki se morajo na svoje predmete nanašati a priori; torej njihova objektivna veljavnost ne more biti dokazana a posteriori, kajti s tem ne bi pojasnili one dignitete transcendentalne filozofije, temveč mora ta prikazati pogoje, pod katerimi so lahko predmeti dani v skladu z onimi pojmi, v občih, a zadostnih značilnostih. V nasprotnem primeru bi bili ti brez vsake vsebine, torej bi bili le gole logične forme in ne čisti razumski pojmi.«<sup>1</sup>

A pred *Analitiko* stoji *Estetika* in Kant svoje *Kritike* v bistvu ne bi mogel začeti drugače kot s stavkom:

»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 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.«<sup>2</sup>

1. KrV, B 174-175.

2. KrV, B 1, v: *Eseji* 4-5/1994 (*Problemi* 7-8/1994, letnik XXXII), prev. Zdravko Kobe.

Že na začetku sta dana tako čutnost kot razum, tako čutni vtisi kot njihova razumska predelava: ne moremo začeti zgolj z enostavnimi čutnimi danostmi, temveč morajo biti te že izvorno združene v sintezi, kar ponazarja že znani stavek iz začetka Transcendentalne logike: »Misli brez vsebine so prazne, zori brez pojmov pa slepi.«<sup>3</sup> Da so misli brez vsebine prazne, mora veljati z tudi za logiko:

»V transcendentalni logiki izoliramo razum (...) in povzdignemo iz našega spoznanja le del mišljenja, ki ima svoj izvor zgolj v razumu. Raba tega čistega spoznanja pa temelji na pogoju, da so nam predmeti dani v zoru, na katerega lahko to rabo apliciramo. Kajti brez zora manjka vsemu našemu spoznanju objekt, in to ostane popolnoma prazno.«<sup>4</sup>

Kant logiki, in v tem je njena transcendentalnost, pripiše odnos do objekta, doda ji vsebino. Tako bi vsako spoznanje, ki bi bilo v nasprotju s transcendentalno logiko, ne imelo nikakršne vsebine, »kajti njej ne sme nasprotovati nobeno spoznanje, ne da bi hkrati izgubilo vso vsebino, tj. vsak odnos do kateregakoli objekta, torej vso resnico.«<sup>5</sup> Torej logika ni abstrahiranje od vsebine, temveč določa vsebinskost samo: transcendentalna logika je logično pred predmeti zora, na katere je aplicirana. To je tudi pot Kantove filozofije: od pogojenega, logično kasnejšega, k pogojem, logično predhodnemu. Zato je za začetek, in ta začetek je edino možen, potrebno poiskati neko pojavno obliko, ki kot pogojena že vsebuje v sebi združene *vse možne elemente kritične filozofije*.

Ta pojavna oblika niso enostavne čutne danosti, amorfná masa vtisov, saj o njih ne moremo govoriti vnaprej: ti sploh niso pojavna oblika in to tudi ne morejo biti, temveč so naknadna, transcendentalna konstrukcija. Začeti tudi ni mogoče s čistimi in praznimi razumskimi pojmi, saj:

»Ker se razen zora nobena predstava ne nanaša na predmet neposredno, se tudi pojem ne nanaša na predmet neposredno, temveč na katerokoli drugo predstavo predmeta (naj bo ta zor ali že sama pojem). Sodba je torej posredno spoznanje predmeta, torej predstava predstave njega samega.«<sup>6</sup>

3. KrV, B 75.

4. KrV, B 87.

5. KrV, B 87.

6. KrV, B 93.

S pojmi razum oblikuje sodbe in na zor, brez katerega bi bil prazen, se nanaša prav preko sodbe. Ta pojavna oblika, ki vsebuje združene vse možne elemente kritične filozofije je torej *sodba*, in sicer *syntetična sodba a posteriori*. Izrečena sodba je točka, ob kateri se človek šele lahko vpraša o pogojih možnosti tega, kar je izrekel.

Torej je izhodišče kritične filozofije *sodba*, a zakaj *syntetična* in zakaj *a posteriori*? Lahko priznamo obstoj analitičnih sodb *a posteriori*, toda da bi lahko izrekli tako sodbo, na primer: »Danica in Večernica sta ena in ista zvezda«, moramo prej vsaj enkrat izreči tudi *syntetični* sodbi *a posteriori*, na primer: »To je Danica« in »To je Večernica«. Analitični stavki so vedno objektivni in ne govorijo o človekovi spoznavni zmožnosti, ker pa je bistvo kritične filozofije ravno določiti pogoje in meje te spoznavne zmožnosti, morajo biti izhodišče te ravno *syntetični* stavki: Kantova filozofija kot znanost o *subjektivnih* pogojih možnosti spoznanja izhaja torej iz *syntetičnih* stavkov. Aposteriornost pa je utemeljena s tem, da se vsako spoznanje lahko začne le z izkustvom; za spoznanje *a priori* se moramo vedno prej zavedati neke sodbe *a posteriori*. O predmetih človek sploh ne more imeti apriornih pojmov, tudi če bi spoznavali reči na sebi; čisti razumski pojmi so *a priori* možni le tako, da glede na formo šele omogočajo izkustvo.<sup>7</sup> Da lahko govorimo o apriorni vednosti, moramo predpostaviti po času predhodno aposteriorno vednost (in da lahko izrečemo aposteriorno sodbo, moramo predpostaviti logično predhodno apriornost).

Ker postavimo *syntetično* sodbo *a posteriori* kot *izhodišče* kritične filozofije, nastopa v njenem načrtu realna raba razuma pred logično: ko rabo razuma omejimo na pojavnost, sploh lahko govorimo o začetku transcendentalne filozofije. Če izhajamo iz *syntetične* sodbe *a posteriori*, ne moremo končati ne

7. O tem v zaključku dedukcije A, KrV, A 128-130, v: *Filozofija skozi psihoanalizo VII., Razprave* 1-2/1993, *Problemi* 4-5/1993, prev. Zdravko Kobe: »Če bi bili predmeti, s katerimi ima opraviti naše spoznanje, reči same na sebi, o njih sploh ne bi mogli imeti nobenih *a priori* pojmov: Kajti od kod naj bi jih vzeli? Če bi jih vzeli od objekta (ne da bi tukaj še enkrat raziskali, kako nam bi mogel biti objekt znan), bi bili naši pojmi zgolj empirični in ne *a priori* pojmi. Če bi jih vzeli iz samih sebe, tedaj tisto, kar je zgolj v nas, ne more odločiti ustroja predmeta, različnega od naših predstav, tj. ne more biti temelj, zakaj naj bi obstajala kaka reč, ki ji pripada nekaj takega, kot imamo v mislih mi, in vsa ta predstava ni, nasprotno, prazna. (...) Čisti razumski pojmi so torej *a priori* možni in v odnosu do izkustva celo prav nujni le zato, ker ima naše spoznanje opraviti zgolj s pojavi, katerih možnost leži v nas, katerih povezava in enotnost (v predstavi predmeta) se nahaja zgolj v nas in mora torej predhoditi vsemu izkustvu ter ga glede na formo tudi šele omogočiti. In iz tega temelja, izmed vseh edino možnega, je bila potem izpeljana tudi naša dedukcija kategorij.«

v empirizmu, ki postavlja v izhodišče enostavne čutne danosti, ne v racionalizmu, ki izhaja iz čistih razumskih pojmov brez aplikacije in aplikabilnosti na zor. Sopostavljanje pojma in zora, razuma in čutnosti, apriornega in aposteriornega je temelj transcendentalne filozofije. Aposteriorno ne more biti več kot izhodišče, ki že vnaprej predpostavlja apriorno, česar pa se po času zavemo kasneje, apriorno pa ne more biti več kor pogoj, in pogoj je vselej pogoj nečesa: pogoj možnosti transcendentalne filozofije je torej obstoj sintetičnih sodb a posteriori, katerih pogoj so apriorne sodbe; zato se Kantov projekt lahko začne le s trditvijo, da se vse spoznanje začenja z izkustvom.

Aposteriorno moramo postaviti v izhodišče, saj nam le to lahko zagotovi tisto *realno*:

»Naš pojem nekega predmeta lahko vsebuje kar in kolikor hoče, toda mi moramo iti ven iz njega, da bi mu podelili eksistenco. ... Naša zavest vse eksistence pa (naj bo neposredna preko zaznave ali preko zaključkov, ki nekaj povezuje z zaznavo) povsem pripada k enotnosti izkustva, in eksistence zunaj tega polja nikakor ne moremo določiti kot nemogočo, vendar pa je predpostavka, ki je ne moremo z ničemer opravičiti.«<sup>8</sup>

Dokaz eksistence pa je vedno sinteza,<sup>9</sup> in iz tega lahko potegnemo še eno konsekvenco: dejanskost je pred možnostjo (to je tudi razlog nemožnosti obstoja nečesa neizkustvenega, predvsem Boga, in odtod Kantova kritika ontološkega dokaza o Bogu). Kar pa se tiče kritične filozofije, to pomeni, da moramo najprej imeti izkustvo, šele nato mu določimo apriorne pogoje možnosti: niso le apriorni pogoji možnosti izkustva apriorni pogoji dejanskega izkustva, temveč je predvsem dejanski obstoj izkustva oziroma sintetičnih sodb a posteriori apriorni pogoj možnosti apriornih pogojev. Kolikor je sintetična sodba a posteriori tista, ki priskrbi spoznavnemu aparatu realnost, eksistenco, je tudi mesto resnice oziroma neresnice. Enostavne čutne danosti ne izrekajo ničesar, čisti razumski pojmi pa so le apriorni pogoji izkustva: oboji so onstran resnice in neresnice.

8. KrV, B 629.

9. O tem: KrV, B 630 (podčrtali mi): »...ker pa je povezava vseh realnih lastnosti v stvari *sinteza*, o katere možnosti a priori ne moremo soditi, ker nam realnosti niso dane specifično, in če bi se to le zgodilo, se v tem ne bi dogodila nobena sodba, kajti značilnost možnosti sintetičnih spoznanj moramo vedno iskati v izkustvu, ...«



## 2. Subjekt – jaz – cogito

Če smo postavili za izhodišče kritične filozofije sintetično sodbo a posteriori, lahko iz tega izpeljemo mesto »jaza« v Kantovem sistemu: izhodišče torej ni več jaz kot kartezijanski cogito. Pojem jaza se konstituira ob pojmu zavesti (samozavedanja), vendar zavest pri Kantu ni več prvo spoznanje: z notranjim zorom je tako kot z zunanjim; slednji vsebuje le relacijske predstave predmeta, ne pa tistega notranjega v objektu, notranji zor pa je zgolj duh, ki je aficiran le skozi lastno dejavnost, skozi postavljanje predstav zunanjega čuta.<sup>10</sup> In naprej:

»Če naj zmožnost samoovedenja poišče (aprehendira) tisto, kar leži v duhu, ga mora aficirati, in edino na ta način lahko proizvede zor samega sebe, katerega forma, ki je v temelju že poprej prisotna v duhu, pa v predstavi časa določa način, kako je raznoliče skupaj v duhu; *in zato duh samega sebe ne zre tako, kakor bi se neposredno predstavljal spontano, temveč po načinu, kako je od znotraj aficiran, torej tako, kakor se sebi pojavlja, in ne, kakor je.*«<sup>11</sup>

Na eni strani imamo mesto, v katerem smo aficirani od zunanjega in notranjega zora, kjer smo torej enako oddaljeni od objekta in subjekta; po drugi strani pa subjekt v smislu »jaz mislim« ne sme biti predstavljen kot nekaj poljubnega:

»'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 nemožne ali da vsaj zame ne bi bile nič. Tista predstava, ki je lahko dana pred vsem mišljenjem, se imenuje zor. Torej je vse raznoliče zora v nujnem odnosu do 'Jaz mislim' v istem subjektu, v katerem se nahaja to raznoliče. Ta predstava pa je akt spontanosti, tj. ne moremo je imeti za pripadajočo

10. Povzeto iz Dedukcije B, KrV, B 67-68, v: *Filozofija skozi psihoanalizo VII., Razprave 1-2/1993, Problemi 4-5/1993*, prev. Zdravko Kobe: »No, skozi gofa razmerja vendarle ni nikoli spoznana kaka stvar na sebi; in ker so nam skozi zunanji čut dane zgolj relacijske predstave, je tako vsekakor potrebno soditi, da lahko ta v svoji predstavi vsebuje le razmerje nekega predmeta do subjekta in ne tistega notranjega, kar na sebi pripada objektu. Z notranjim zorom je povsem enako. ... v njem pravzaprav ravno predstave zunanjega čuta tvorijo tisto snov, s katero navdajamo svojega duha, ... Tisto, kar lahko kot predstava predhodi vsakemu dejanju, da kaj mislimo, pa je zor, in če ne vsebuje nič drugega kot razmerja, forma zora; in ker ta ne predstavlja ničesar, če ni nekaj postavljeno v duhu, ne more biti nič drugega kot način, kako je duh aficiran skozi lastno dejavnost, namreč skozi to postavljanje njenih predstav in s tem skozi samega sebe, tj. biti ne more nič drugega kot notranji čut po svoji formi.«

11. KrV, B 68-69 (podčrtali mi); *ibidem*.

čutnosti. Imenoval bi jo *čista apercepcija*, da bi jo razlikoval od *empirične*, ali tudi *izvorna apercepcija*, ker je to tisto samozavedanje, ki proizvede predstavo 'Jaz mislim', ki mora moči spremljati vse druge in je v vsej zavesti ena in ista, medtem ko nje same ne more spremljati nobena več. Njeno enotnost bi imenoval tudi *transcendentalna enotnost* samozavedanja, da bi označil možnost apriornega spoznanja iz nje.<sup>12</sup>

Zato moramo razlikovati objektivno in subjektivno transcendentalno enotnost apercepcije; objektivna je tista, skozi katero je vse v zoru dano raznoličje poenoteno v pojem objekta, subjektivna pa je *določilo notranjega čuta*, skozi katero je tisto raznoličje zora empirično dano za takšno povezavo. Ker »...je empirična zavest danega raznoličja enega zora prav tako podvržena čistemu apriornemu samozavedanju ...«<sup>13</sup>, se lahko vprašamo:

»Kako pa se jaz, ki mislim, razlikuje od jaza, ki zre samega sebe, (saj si lahko kot možne predstavljam vsaj še druge načine zrenja) in je vendarle istoveten s tem drugim kot isti subjekt, kako torej lahko rečem: *Jaz*, kot inteligenca in *misleči* subjekt, spoznam samega *sebe* kot *mišljeni* objekt, kolikor sem si poleg tega dan v zoru, le da, enako kot pri drugih fenomenih, ne kot sem pred razumom, temveč kakor se sebi pojavljam ...«<sup>14</sup>

Če torej privzamemo, da spoznamo objekte le tako, kakor smo zunanje aficirani, potem tudi z notranjim čutom zremo sami sebe le tako, kakor smo mi notranje aficirani *od samih sebe*, torej *spoznamo svoj lastni subjekt le kot pojav, ne pa po tem, kar je sam na sebi*, oziroma: »... *jaz obstajam le kot inteligenca, ki se zaveda svoje zmožnosti povezovanja*.«<sup>15</sup>

Najprej se zavedamo delovanja razuma kot enotenja predstav, preko tega pa se zavedamo samega sebe. Identiteto samega sebe lahko a priori mislimo le na podlagi identitete svojega dejanja, »...ki vso sintezo aprehenzije (ki je

12. KrV, B 132: *ibidem*.

13. KrV, B 144: *ibidem*.

14. KrV, B 155: *ibidem*.

15. KrV, B 158-159 (podčrtali mi): *ibidem*. Na dolgo se ta citat glasi: »Zavest samega sebe torej še zdaleč ni spoznanje samega sebe, ne glede na vse kategorije, ki skozi povezavo raznoličja v apercepciji tvorijo mišljenje *objekta nasploh*. Tako kot za spoznanje od sebe različnega objekta poleg mišljenja objekta nasploh (v kategoriji) vendarle potrebujem še neki zor, s katerim določim tisti obči pojem, tako tudi za spoznanje samega sebe poleg zavesti oziroma poleg tega, da se mislim, potrebujem še neki zor raznoličja v sebi, s katerim določim to misel, in jaz obstajam le kot inteligenca, ki se zaveda svoje zmožnosti povezovanja.«

empirična), podvrže neki transcendentalni enotnosti in tako šele omogoči njeno povezanost po apriornih pravilih.«<sup>16</sup> Kant torej omeji rabo vseh intelektualnih načel na področje aposteriornega. Izhodišče kritičnega načrta potemtakem ne more biti kartezijanski *cogito*, samozavedanje. Mesto samozavedanja je le v tem, da: »Kar je raznoliko dano v čutnem zoru, nujno spada pod *izvorno sintetično enotnost apercipije* ...«<sup>17</sup> Apercipija ni prvotno stanje spoznavajočega subjekta, niti ne privilegirani cilj spoznanja: apercipija je zgolj tisto, kar zagotavlja izvorno sintetično enotnost pocnotenemu raznoličju. Samozavedni subjekt je sicer kot apriorni pogoj izgradnje izkustva logično predhoden vsakemu izkustvu (transcendentalna enotnost samozavedanja), a časovno vzpostavljen kasneje (empirično samozavedanje). *Samozavedni subjekt torej v nasprotju s kartezijanskim ne more obstajati, preden bi proizvedel kak objekt*. Spet lahko rečemo, da v izhodišču stoji izkustvo, torej sintetična sodba a posteriori, ne pa na primer *cogito, ergo sum*.

Izvorno dani samozavedni subjekt brez zunanjega sveta ne spada v *transcendentalno* filozofijo; načelo pa, ki odstrani in prekorači meje izkustva, se imenuje transcendentno. Tako lahko govorimo o dialektičnih sklepih čistega uma<sup>18</sup>:

»V sklepu uma *prvega razreda* sklepam iz transcendentalnega pojma subjekta, ki ne vsebuje nič raznoličja, na absolutno enotnost tega subjekta samega, o katerem nimam na ta način nobenega pojma. Ta dialektični sklep bom poimenoval transcendentalni *paralogizem*.«<sup>19</sup>

Paralogizem je napaka v sklepanju po formi, ne glede na vsebino, tako ima ta transcendentalni paralogizem »...svoj temelj v naravi človeškega razuma in ga spremlja neizogibna, čeprav ne nerazrešljiva, *iluzija*.«<sup>20</sup> Sodba: *Jaz mislim* služi le temu, da prikaže vse mišljenje kot pripadajoče zavesti. *Jaz* ni pojem temveč prazna predstava brez vsebine: »Ta Jaz ali On ali Ono (stvar), ki misli,

16. KrV, A 108: *ibidem*.

17. KrV, B 143 (podčrtali mi): *ibidem*.

18. KrV, B 397: »Tako obstajajo sklepi uma, ki ne vsebujejo nobene empirične premise, in preko katerih mi iz nečesa, kar poznamo, sklepamo na nekaj drugega, o čemer nimamo nobenega pojma, in čemur kljub temu, skozi neizogiben videz, podelimo objektivno realnost. Takšne sklepe bi z ozirom na njihov rezultat raje poimenovali *sofistične (vernünftehde)* kot umne sklepe.«

19. KrV, B 397-398.

20. KrV, B 399 (podčrtali mi).

ne predstavlja nič drugega kot transcendentalni subjekt misli = x, ...<sup>21</sup> Transcendentalni subjekt je videti kot subjektivni korelat transcendentalnemu objektu; ta je ob vseh spoznanjih enak = X in lahko priskrbi odnos do predmeta, objektivno realnost: sam sicer ne vsebuje nobenega določenega zora, a je tista nujna enotnost zavesti in sinteze raznoličja, ki to poveže v eni predstavi. Transcendentalni objekt tvori a priori nujno enotnost, saj brez njega ne bi imeli predmetnega odnosa. Da lahko vzpostavimo predmetni odnos, moramo zunaj sebe postaviti nek singularni, prazni objekt – to pa je transcendentalni objekt. Transcendentalni objekt je torej apriorni pogoj slehernega izkustva, in zatorej obravnavan v Transcendentalni analitiki, v dedukciji kategorij. Tako je tudi transcendentalni subjekt v Analitiki obravnavan kot pogoj možnosti izkustva in nič več:

»Stavek: Jaz mislim je s tem vzet le problematično; ne kolikor bi vseboval zaznavo obstoja (kartezijanski cogito, ergo sum) temveč zato, da bi po njegovi goli možnosti videli, katere lastnosti lahko sledijo iz tega tako enostavnega stavka za njegov subjekt (naj tak obstoji ali ne).«<sup>22</sup>

O *jazu*, subjektu, pa ne smemo trditi nič več, kot izhaja iz tega enostavnega stavka: Jaz mislim, saj bi sicer zašli v empirično psihologijo, znanost, ki ni zasnovana na apriornih pogojih. Transcendentalni subjekt torej ni neka psihološka danost mimo zora, in če bi označili misleča bitja za enostavne substance, ki vključujejo osebnost in se zavedajo lastne eksistence ločeno od vse materije bi »...storili korak preko čutnega sveta in bi stopili na polje noumena ...«<sup>23</sup>.

Zdaj govorimo o transcendentalnem subjektu Analitike, ki je, vsebovan v stavku: Jaz mislim, realiziran v vsakem spoznanju in v vsakem objektu. Tako je konstitutiven za kritično filozofijo; bistvena lastnost te filozofije je ravno omejitev načel razuma na aplikacijo na čutne danosti, torej na področje izkustva. Tako je tudi um, kot tisti, »...mimo katerega ni v nas najti nič višjega, ...«<sup>24</sup> obravnavan le v dialektiki, saj nima neposredne aplikacije na izkustvo. Zato je treba transcendentalni subjekt ali jaz analitike ločiti od jaza dialektike: slednji postane predmet paralogizma, ki se lahko razreši šele v *Kritiki praktičnega uma*: nujni postulat čistega praktičnega uma je *nesmrtnost* duše, ki teoretično ni dokazljiv, saj je neločljivo povezan s praktičnim zakonom, in »...izvira iz

21. KrV, B 404.

22. KrV, B 405.

23. KrV, B 409.

24. KrV, B 355.



nujnega pogoja, da mora trajanje ustrezati popolni izvršitvi moralnega zakona.«<sup>25</sup> Čisti um je šele kot čisti praktični um razrešil tiste naloge, ki jih je postavil spekulativni, na primer kot paralogizme, »...ker mu je manjkala značilnost vztrajnosti, da bi psihološki pojem zadnjega subjekta, ki je v samozavedanju nujno pripisan duši, dopolnil v realno predstavo o substanci ...«<sup>26</sup> *Jaz* dialektike kot nesmrtni subjekt je zahteva čistega spekulativnega uma po absolutni totalnosti pogojev; ker pa se pojmi nanašajo na zore in spoznamo predmete kot pojave, je *jaz* kot totalnost pogojev možen le v praktičnem oziru, a je z ozirom na čisti spekulativni um le dialektični videz.

Ta *jaz* dialektike ni razumski pojem in se ne nanaša na predmet – ne proizvede objekta, temveč ga konstituira um.<sup>27</sup> Um tako poenoti različne razumskih pojmov skozi *ideje*, za katere pa velja:

»...raba transcendentálnih idej ni nikoli konstitutívna, ... Nasprotno pa imajo te izjemno in nepogrešljivo nujno regulatívno rabo, namreč da usmerjajo razum proti določenemu cilju, ...«<sup>28</sup>

Transcendentálna ideja pa ni le hipotetična, kajti zakon uma, ki išče enotnost principov, je nujen, »...saj bi brez njega ne imeli uma, brez tega pa nobene povezane rabe razuma, zaradi pomanjkanja slednje pa nobene zadostne lastnosti empirične resnice, ...«<sup>29</sup> Tako imamo tri vrste transcendentálnih idej: psihološke, kozmološke in teološke, nas pa zanimajo le prve. Ideje ne kažejo, »...kakšen je nek predmet, temveč kako naj mi pod njegovim vodstvom *iščemo* ustroj in povezavo predmetov izkustva nasploh.«<sup>30</sup> Če torej privzamemo *psihološke ideje*, moramo »...povezati vse pojave, delovanja in dovzetnost naše čudi pod vodstvom notranjega izkustva tako, *kot če* bi bila ta čud enostavna substanca, ki, ker ima osebno identiteto, vztrajno eksistira (vsaj v življenju), medtem ko se njena stanja, h katerim spadajo stanja telesa le kot zunanji pogoji, stalno

25. KpV, 238, v: Immanuel Kant, *Kritika praktičnega uma*, Analecta, Ljubljana 1993, prev. Rado Riha.

26. KpV, 239: *ibidem*.

27. KrV, B 671: »Um se nikoli ne nanaša naravnost na nek predmet, ampak zgolj na razum in preko njega na njegovo lastno empirično rabo; um torej ne *ustvari* nobenih pojmov (objektov), temveč jih le *uredi* in jim da tisto enotnost, ki jo imajo lahko v svojem največjem obsegu, tj. glede na totaliteto vrste...«

28. KrV, B 672.

29. KrV, B 679.

30. KrV, B 699.

menjajo.«<sup>31</sup> Objekt psihološke ideje sem jaz sam kot misleča narava, duša. Skozi izkustvo in kategorije ne morem nikoli dospeti do sistematične enotnosti vseh pojavov notranjega čuta:

»Namesto izkustvenega pojma (o tem, kaj duša dejansko je), ki nas ne more peljati daleč, vzame um pojem empirične enotnosti vsega mišljenja in proizvede s tem, da misli to enotnost brezpogojno in izvorno, iz tega pojma pojem uma (idejo) enostavne substance, ki na sebi nespremenljiva (osebno identična) sodi v skupnost z drugimi dejanskimi rečmi zunaj nje; z eno besedo: o enostavni, samostojni inteligenci.«<sup>32</sup>

Ta enostavna substanca ali *jaz*, obravnavana v Dialektiki, se ne vključuje v kritični projekt Kantove filozofije, kolikor tega omejimo na Analitiko, na razumske pojme in čutni zor. A kakšen je potem smisel tega *jaza*? Kolikor brez transcendentalnih idej ne bi imeli povezanega izkustva, je tudi psihološka ideja nujna:

»...smernice pravil razuma se stekajo v eno točko, ki, čeprav je ta le ideja (focus imaginarius), tj. točka, iz katere ne izhajajo razumski pojmi, saj leži povsem zunaj meja možnega izkustva, vendarle služi temu, da tem priskrbi največjo enotnost poleg največjega obsega. *Od tod pa sicer izvira prevara ...*«<sup>33</sup>

Prvi stavek citata nam pove, da že na ravni razumskih pojmov smernice vodijo do idej uma, torej so transcendentalne ideje (immanentno) vsebovane že v Analitiki, namreč kolikor brez uma ne bi imeli povezane rabe razuma. A za tem pride svarilo, saj ne smemo misliti, da ideje uma kažejo ustroj nekega predmeta, kar je transcendentalni paralogizem. Človek se tej prevari izogne le z negativno, kritično filozofijo, ki ustreza pravi znanosti. Na področju idej, ki segajo izven polja možnega izkustva, se človek zave dialektičnosti teh idej,

31. KrV, B 700; sem bi sodil še tale citat: KrV, B 705-706: »Pojmi realnosti, substance, vzročnosti, pa tudi nujnosti v obstoju nimajo poleg rabe, ki omogoča empirično spoznanje predmeta, nobenega pomena, ki bi določal katerikoli objekt. Služijo torej lahko le kot pojasnilo možnosti stvari v čutnem svetu, ne pa možnosti *samega sveta kot celote*, kajti taka pojasnitev bi lahko temeljila le na nečem zunaj sveta in torej ne bi mogla biti predmet možnega izkustva. (...) Tako nisem le upravičen, ampak tudi primoran realizirati to idejo, tj. postaviti ji dejanski predmet, toda le kot neki Nekaj nasploh, ki ga na sebi ne poznam, in kateremu dam, glede na vse to, kot temelju one sistematične enotnosti, le take lastnosti, ki so analogne razumskim pojmom v empirični rabi.«

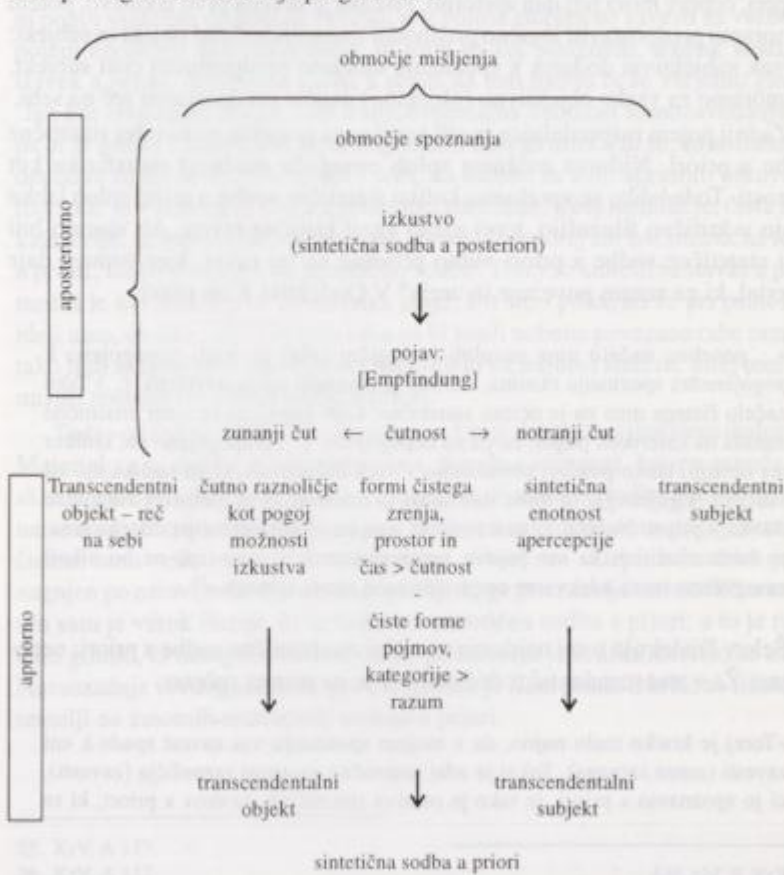
32. KrV, B 710.

33. KrV, B 672 (podčrtali mi).

končnosti svojega uma: to je metakritična raven; ko ovrednoti zmotnost idej lastnega uma kot specifično človeško, pa se zave potrebnosti, celo nujnosti, ker odpravlja specifično človeške zmote, tudi specifično človeške *kritične metode*.

### 3. Sintetične sodbe a priori

Lahko bi celo sestavili tabelo temeljnih pojmov kritične filozofije, ki bi nam pomagala zaradi svoje preglednosti:



Kot izhodišče smo postavili izkustvo, sintetično sodbo a posteriori, ne pa samonanašajočega subjekta, saj je to mesto, kjer smo enako oddaljeni od čutnih vtisov in apercipcije, od subjekta in objekta. Na eni strani postavimo reč na sebi, ki jo Kant eksplicitno omenja, kot transcendentni objekt; njegov obstoj je tisto, kar zagotavlja ločen izvor vsemu tistemu, kar v spoznavnem procesu ni subjektivno. Toda če na eni strani predpostavimo obstoj transcendentnega objekta, moramo na drugi obstoj transcendentnega subjekta, ki je subjekt na sebi, brez kakršnekoli aplikacije na čutne danosti. Lastnosti tega transcendentnega subjekta ni mogoče spoznati in se njegovega obstoja tudi ne zavedamo vnaprej, čeprav mora biti dan apriorno. Po času je seveda prvo izkustvo, potem pa moramo predpostaviti logično predhodni transcendentalni objekt in subjekt: za vsak subjektivni dodatek k spoznanju moramo predpostaviti čisti subjekt, kot moramo za vsako objektivno (objektno) danost predpostaviti reč na sebi.

Zadnji pojem razpredelnice in cilj kritičnega projekta pa so torej sintetične sodbe a priori. Njihova možnost sploh omogoča možnost metafizike kot znanosti. Toda lahko se vprašamo, koliko sintetične sodbe a priori sploh lahko sodijo v kritično filozofijo, torej njeno zgolj kritično raven. Ali morajo biti torej sintetične sodbe a priori nujno prisotne na tej ravni, kjer čutnost daje material, ki ga razum povezuje in ureja? V Dialektiki Kant pravi:

»... posebno načelo uma nasploh (v logični rabi) je: najti nepogojeno k pogojenemu spoznanju razuma, s čimer je enotnost njega dovršena. (...) Tako načelo čistega uma pa je očitno *sintetično*; kajti pogojeno se sicer analitično nanaša na katerikoli pogoj, ne pa na nepogojeno. (...) Nepogojeno pa, kolikor res obstoji, lahko posebej premislimo v vseh določitvah, ki ga razlikujejo od vsakega pogojenega, in mora dati skozi to material za prenekatere sintetične stavke a priori. Načela, ki nastanejo iz tega najvišjega principa čistega uma, pa bodo z ozirom na vse pojave *transcendentna*, tj. principu ne bo nikoli omogočeno imeti adekvatne empirične rabe njega samega.«<sup>34</sup>

Šele v Dialektiki torej najdemo material za sintetične sodbe a priori: nepogojeno. Že v transcendentalni dedukciji A je na primer rečeno:

»Torej je kratko malo nujno, da v mojem spoznanju vsa zavest spada k eni zavesti (mene samega). Tukaj je zdaj sintetična enotnost raznoličja (zavesti), ki jo spoznamo a priori, in tako je osnova sintetičnih stavkov a priori, ki se

34. KrV, B 364-365.



tiče čistega mišljenja, tako kot sta prostor in čas osnova stavkov, ki se tičejo forme čistega zrenja.«<sup>35</sup>

Takoj zatem pa poda primer takega sintetičnega stavka a priori:

»Sintetični stavek: da mora biti vsa različna *empirična zavest* povezana v enotnem samozavedanju, je nasploh prvo in sintetično načelo našega mišljenja nasploh.«<sup>36</sup>

Toda ker je samozavedanje kot transcendentalna enotnost apercepcije apriorni pogoj vsakršne empirične zavesti, je v pojmu empirične zavesti že vsebovan pojem enotnosti samozavedanja: to torej ni več sintetični, ampak analitični stavek a priori. Sintetična sodba a priori na tem mestu bi se verjetno glasila: 'Jaz kot empirična zavest sem transcendentalna enotnost samozavedanja', to pa bi že sodilo v dialektiko, k paralogizmu čistega uma. Zdi se, da se transcendentalna raven šele vzpostavlja s tem, da ločeno in zato apriorno obravnava tisto, kar je v sintetični sodbi a posteriori združeno: torej raznoličje, čista zora, kategorije, enotnost apercepcije; vsak stavek, ki se torej zdi kot sintetična sodba a priori, lahko zvedemo na analitično sodbo. Torej so sintetični stavki a priori možni le kot dialektični. Dialektika pa je, kot smo pokazali že pri psihološki ideji uma, dvojna: tako kot brez uma ne bi imeli nobene povezane rabe razuma, tako tudi analitične sodbe a priori napotujejo na nujnost sinteze, torej moramo misliti nujnost sintetične sodbe a priori.

Toda »od tod pa sicer izvira prevara...«, kar je druga, svarilna stran dialektike. Material za te stavke daje nepogojeno, popolna enotnost, kar pa seveda ni v skladu z naravo našega končnega spoznanja. Sintetične sodbe a priori so torej naravna dialektika uma, ki je nujna, kolikor k spoznavnemu pogojenemu po čistem umu vedno sodi tudi nepogojeno. Absolutni sklepi, h katerim je um nagnjen po naravi so kvečjemu tisto gonilo, ki ga predstavlja metakritična raven: um sam je vzrok iluzije, ki se kaže kot sintetična sodba a priori, a to je ravno tisto gonilo, ki omogoča kritični načrt, po katerem je kritika metafizike trajna. Navsezadnje ves dogmatizem, proti kateremu je Kant postavil kritično filozofije, temelji na zmotnih sintetičnih sodbah a priori.

35. KrV, A 117.

36. KrV, A 117.



Slavoj Žižek

## HEGEL: OD IZSILJENE IZBIRE H KONKRETNI OBČOSTI

### *Heglovska izsiljena izbira*

Hegel je bil prvi, ki je primerno razdelal moderni pojem *individualizacije* prek *sekundarne identifikacije*. Na začetku je subjekt potopljen v partikularno življenjsko obliko, v katero se je rodil (družina, lokalna skupnost). Edini način, da se izvleče iz svoje prvobitne »organske« skupnosti, da pretrga svoje vezi z njo in se afirmira kot »avtonomni individuum«, je ta, da premesti svojo zavezo in prepozna substanco svoje biti v drugi, sekundarni skupnosti, ki je hkrati univerzalna in »umetna«, ne več »spontana«, temveč »posredovana«; skupnosti, ki se vzdržuje skozi dejavnost neodvisnih svobodnih subjektov (država proti lokalni skupnosti; poklic v sodobnem pomenu – delo v velikem anonimnem podjetju – proti »osebnemu« razmerju vajenca do mojstra-obrtnika; akademska skupnost vednosti proti tradicionalni modrosti, ki se prenaša iz generacije v generacijo; itn., vse do matere, ki se bolj zanaša na priročnike za nego otrok kot na nasvete staršev). Ta premik od primarne k sekundarni identifikaciji ne implicira neposredne izgube primarnih identifikacij: zgodi se prej to, da primarne identifikacije prestanejo nekakšno transsubstanciacijo, delovati začnejo kot pojavna oblika univerzalne sekundarne identifikacije (prav s tem, da sem dober član svoje družine, prispevam k pravilnemu delovanju svoje države). Tu leži heglovska razlika med »abstraktno« in »konkretno« univerzalnostjo: univerzalna sekundarna identifikacija ostane »abstraktna«, če je direktno zoperstavljena partikularnim oblikam primarne identifikacije, tj., če sili subjekta, da se odpove svojim primarnim identifikacijam: »konkretna« postane, ko vase povzame primarne identifikacije in jih preobrazi v pojavne načine sekundarne identifikacije. To napetost med »abstraktno« in »konkretno« univerzalnostjo je mogoče jasno razbrati v krškem družbenem statusu zgodnje krščanske cerkve: na eni strani je obstajala zagretost radikalnih skupin, ki niso videle nobene možnosti, da bi se resnična krščanska drža povezovala z obstoječim prostorom prevladujočih družbenih razmerij, in je zato predstavljala

grožnjo družbenemu redu; na drugi strani pa so obstajali poskusi, da bi krščanstvo pomirilo z obstoječo strukturo dominacije, tako da človek lahko sodeluje v družbenem življenju, zaseda svoje določeno mesto v njem (kot sluga, kmet, obrtnik, fevdalni gospod...) in ostane dober kristjan – izpolnitev določene družbene vloge ni bila le kompatibilna z dejstvom, da si kristjan, temveč je bila dojeta kot specifičen način izpolnitve univerzalne dolžnosti biti kristjan.

Na prvi pogled torej vse izgleda jasno in nedvoumno: Kant je filozof abstraktne univerzalnosti (sledječ Kantu pa tudi Fichte): v Kantovi filozofiji univerzalno (moralni zakon) deluje kot abstraktni *Sollen*, to, kar »mora biti« in kar kot tako nosi v sebi teroristični/subverzivni potencial – univerzalno tu pomeni nemogočo/brezpogojno zahtevo, katere moč negativnega zruši vsako konkretno totaliteto; proti tej tradiciji abstraktne/negativne univerzalnosti, zoperstavljene njeni partikularni vsebini, Hegel poudari, da se resnična univerzalnost udejanji v nizu konkretnih določitev, ki jih abstraktno stališče razuma dojemata kot oviro polni realizaciji univerzalnega (univerzalna moralna dolžnost se udejanji, postane dejavna skozi konkretno bogastvo partikularnih človeških strasti in prizadevanj, ki jih Kant razvrednoti kot »patološke« ovire). Toda ali so stvari res tako preproste? Da ne bi zgrešili pravega heglvskega pomena nasprotja med abstraktno in konkretno univerzalnostjo, ga moramo »križati« z nekim drugim nasprotjem, nasprotjem med pozitivno univerzalnostjo kot golim ravnodušnim/nevtralnim medijem soobstoja njenih partikularnih vsebin (»nema univerzalnost« vrste, ki jo definira to, kar imajo njeni elementi skupnega), in univerzalnostjo v njenem dejavnem obstoju, ki je individualnost, afirmacija subjekta kot enkratnega in nezvedljivega na partikularno konkretno totaliteto, v katero je vpet. Rečeno s Kierkegaardom je to razlika med pozitivno bitjo univerzalnega in univerzalnim-v-postajanju: druga stran univerzalnega kot pomirjujočega nevtralnega medija/posode za njegovo partikularno vsebino je univerzalno kot moč negativnosti, ki spodje fiksno vsake partikularne konstelacije; ta moč pa se udejanji v obliki individuove absolutne egoistične kontrakcije vase, zanikanja vsake določene vsebine. Razsežnost univerzalnega postane dejanska (ali rečeno s Heglom, postane »za sebe«) zgolj tako, da »postane obstoječa« kot univerzalna, tj. tako, da se zoperstavi vsej svoji partikularni vsebini, tako, da vstopi v »negativno razmerje« s svojo partikularno vsebino.

Glede na nasprotje med abstraktno in konkretno univerzalnostjo to pomeni, da edina pot k resnično »konkretni« univerzalnosti vodi prek polne afirmacije



radikalne negativnosti, s katero univerzalno negira celotno svojo partikularno vsebino: v nasprotju z zavajajočim videzom je prevladujoča oblika abstraktne univerzalnosti »nema univerzalnost«<sup>1</sup> nevtralne »posode«<sup>2</sup> za partikularno vsebino. Z drugimi besedami, univerzalnost lahko postane konkretna zgolj tako, da preneha biti nevtralno-abstraktni medij svoje partikularne vsebine in *samo sebe vključi med svoje partikularne podvrste*. To pomeni, da je prvi korak h »konkretni univerzalnosti«<sup>3</sup> paradokсно radikalna negacija celotne partikularne vsebine: zgolj skozi takšno negacijo univerzalno pride do svojega obstoja, postane vidno »kot tako«. Spomnimo se tu Heglove analize frenologije, s katero se končuje poglavje »Opazujoči um«<sup>4</sup> v *Fenomenologiji duha*: Hegel uporabi eksplicitno falično metaforo, da bi pojasnil nasprotje med dvema možnima branjema stavka »duh je kost«<sup>5</sup> (vulgarno materialistično redukcioniistično branje – oblika naše lobanje dejansko in neposredno določa poteze človeškega duha – in spekulativno branje – duh je dovolj močan, da lahko svojo identiteto afirmira prek najbolj inertne snovi in le-to »odpravi«, tj., tudi najbolj inertna snov ne more uiti moči posredovanja, ki je lastna duhu). Vulgarno materialistično branje je primerljivo tistemu pristopu, ki v falosu vidi zgolj organ za uriniranje, medtem ko spekulativno branje zmore v njem razpoznati tudi mnogo višjo funkcijo oploditve (tj. natanko spočetje, »konceptijo«<sup>6</sup> kot biološko anticipacijo *koncepta*)... Na prvi pogled imamo tu opravka z dobro znanim osnovnim gibanjem *Aufhebung* (odprave/povzdignjenja): iti moraš skozi najnižje, da bi spet prišel do najvišjega, do izgubljene totalitete (v kontrakciji »noči sveta«<sup>7</sup> moraš izgubiti neposredno realnost, da bi jo znova našel kot »postavljeno«, posredovano s simbolno dejavnostjo subjekta; odpovedati se moraš neposredni organski celoti in se prepustiti omrtvičujoči dejavnosti abstraktnega razuma, da bi spet našel izgubljeno totaliteto na višji, »posredovani«<sup>8</sup> ravni, kot totaliteto uma). Zdi se torej, da se ta premik ponuja kot idealna tarča za standardno kritiko: da, seveda, Hegel prepozna grozo psihotične kontrakcije vase in njene »izgube realnosti«, da, prizna potrebo po abstraktnem razkosanju, toda zgolj kot korak, ovinke na zmagoviti poti, ki z neizprosno dialektično nujnostjo vodi nazaj k znova vzpostavljeni organski celoti... Prepričani smo, da takšno branje *zgreši poanto* Heglove argumentacije:

»Tisto globoko, kar duh žene od znotraj navzven, ampak le tja v svojo *predstavno zavest* in pušča v njej, – in *nevednost* te zavesti, kaj to je, kar sama pravi, je isto zvezanje visokega in nizkega, ki ga na živem narava naivno izraža v zvezanju svoje najvišje dovršitve, organa ploditve, in organa scanja.«<sup>9</sup>

Neskončna sodba kot neskončno bi bila dovršitev samega sebe zajemajočega življenja; v predstavi ostajajoča zavest le-te pa se obnaša kot scanje.«<sup>1</sup>

Natančno branje tega odlomka jasno pokaže, da Heglova poanta NI v tem, da mora v nasprotju z vulgarno empiričnim mišljenjem, ki vidi zgolj scanje, prava spekulativna drža izbrati ploditev. Paradoks je v tem, da z *neposredno izbiro ploditve le-to nujno izgubimo*: »pravega pomena« ni mogoče izbrati neposredno, tj. začeti MORAMO z napačno izbiro (scanja) – pravi spekulativni pomen vznikne zgolj skozi ponovno branje, kot naknadni učinek (ali stranski produkt) prvega, »napačnega« branja.<sup>2</sup> Isto pa velja za družbeno življenje, v katerem neposredna izbira »konkretne univerzalnosti« partikularnega etičnega življenjskega sveta lahko konča zgolj v regresiji k predmodernejši organski družbi, ki zanika neskončno pravico subjektivnosti kot temeljno potezo modernosti. Ker subjekt-državljan moderne države ne more več sprejeti svoje potopljenosti v neko partikularno družbeno vlogo, ki mu dodeljuje določeno mesto znotraj organske družbene celote, edina pot k umski totaliteti moderne države vodi skozi grozo revolucionarnega terorja: neizprosno je treba raztrgati prisile predmoderne organske »konkretne univerzalnosti« in v polni meri zatrditi neskončno pravico subjektivnosti v njeni abstraktni negativnosti. Z drugimi besedami, poanta Heglove zaslužno slavne analize revolucionarnega terorja iz *Fenomenologije* ni v zlahka vidnem dejstvu, da je revolucionarni projekt vseboval enostransko neposredno zatrditev abstraktnega univerzalnega uma in je bil zato obsojen, da propade v samodestruktivnem besu, saj ni bil sposoben organizirati prenosa svoje revolucionarne energije v konkreten stabilen in diferencirani družbeni red; Heglova poanta je prej v uganki, zakaj moramo kljub temu, da je bil revolucionarni teror zgodovinska slepa ulica, iti skozenj, da bi prišli do moderne umske države... Tu lahko vidimo, kako zelo so se motili konservativni britanski heglolci iz konca 19. stoletja (Bradley in njemu podobni), ki so družbeno logiko Heglove konkretne univerzalnosti interpretirali, kot da zahteva identifikacijo vsakega posameznika z njegovim mestom znotraj artikulirane in hierarhične celote telesa globalne družbe – to je natanko tisto, kar moderni pojem subjektivnosti izključuje.

1. G.W.F. Hegel, *Fenomenologija duha*, prev. Božidar Debenjak, Analecta, Ljubljana 1998, str. 180.
2. To poanto dolgujem Mladenu Dolarju, glej poglavlje »Frenologija duha« v njegovi knjigi *Samozavedanje. Heglova fenomenologija duha 2*, Analecta, Ljubljana 1992.

Z drugimi besedami, dojeti absolut ne le »kot substanco, temveč prav tolikanj kot subjekt« pomeni, da ko smo soočeni z radikalno izbiro med organsko celoto in »norostjo« enostranske poteze, ki celoto vrže iz tira v nevarno neravnotežje, ima ta izbira strukturo izsiljene izbire, tj. izbrati moramo enostransko »norost« proti organski celoti. Ko smo torej soočeni z izbiro med predmodernim organskim družbenim telesom in revolucionarnim terorjem, ki sprosti destruktivno silo abstraktne negativnosti, *moramo izbrati teror* – zgolj na ta način lahko ustvarimo teren za novo porevolucionarno pomiritev med zahtevami družbenega reda in abstraktno svobodo posameznika. Pošastnost revolucionarnega terorja je absolutno nepogrešljiv »izginevajoči posrednik« – ta izbruh radikalne negativnosti, ki je porušil stari uveljavljeni red, je na nek način očistil teren za nov umski red moderne države. – Sled tega ekscesa negativnosti ostaja tudi v najbolj stabilni moderni državi v obliki nujnosti *vojne* kot formi, v kateri od časa do časa znova vznikne abstraktna radikalna negativnost in razburka subjektovo potopljenost v stabilni družbeni red, njegovo identifikacijo s partikularno družbeno vlogo, tj. ga spomni, da tako njegova partikularna družbena vloga kot stabilni družbeni red, v katerem sodeluje, temeljita na radikalni negativnosti.<sup>3</sup> Isto velja za par *Sittlichkeit/Moralität*, tj. za nasprotje med subjektovo potopljenostjo v njegov konkretni družbeni življenjski svet in njegovo abstraktno individualistično/univerzalno nasprotovanje temu konkretnemu podedovanemu univerzumu: v tej izbiri moramo izbrati *Moralität*, tj. dejanje posameznika, ki v imenu širše univerzalnosti spodkoplje določen pozitivni red nravi, ki definira njegovo družbo (Sokrat proti konkretni totaliteti grške mestne državice; Kristus proti konkretni totaliteti Judov). Hegel se popolnoma zaveda, da je pozitivna oblika, v kateri ta abstraktna univerzalnost pride do dejanskega obstoja, ekstremno nasilje: druga stran notranjega miru univerzalnosti je destruktivni bes napram vsaki partikularni vsebini, tj. univerzalnost »v postajanju« je ravno nasprotje mirnega nevtralnega medija vse partikularne vsebine – zgolj na ta način lahko univerzalnost postane »za sebe«; zgolj tako lahko pride do »napredka«.

3. Če to povemo s termini Ernesta Laclaua, ki zoperstavlja antagonizem in strukturo razlik: za Hegla vsak sistem razlik – vsaka pozitivna družbena struktura – temelji na antagonističnem boju, in vojna je vrnitev antagonistične logike »Mi proti Njim«, ki za vselej grozi vsaki strukturi razlik.



## »Konkretna univerzalnost«

Torej lahko natančno določimo trenutek, ko je »Hegel postal Hegel«: šele ko se je odpovedal estetski/grški viziji organske družbene totalitete *Sittlichkeit* (ki je svoj najbolj artikuliran izraz dobila v posmrtno objavljenem *System der Sittlichkeit* iz let 1802-3, tekstu, ki vsekakor kaže v smer tega, kar se je kasneje razvilo kot »organsko« protofašistično korporativno pojmovanje družbe), tj., ko se je v celoti zavedel, da je edina pot k resnični konkretni totaliteti ta, da mora subjekt v vsaki neposredni izbiri med abstraktno negativnostjo in konkretno celoto izbrati abstraktno negativnost. Ta premik je lepo viden v nihanju mladega Hegla pri njegovem vrednotenju krščanstva: Hegel »postane Hegel«, ko v celoti vzame nase razdiralen »abstraktno-negativen« škandal pojavitve Kristusa, tj. ko se odpove nostalgичnemu upanju vrnitve k novi verziji grških nravi kot rešitvi problemov moderne. V tem smislu »sprava« zrelega Hegla ostaja povsem dvoumna: označuje spravo razcepa (ozdravitev rane družbenega telesa), kot tudi spravo S TEM razcepom kot ceno za individualno svobodo. V pogledu politike bi tako lahko obrnili na glavo standardni mit o mladem »revolucionarnem« Heglu, ki je kasneje izdal svoje subverzivne izvore in postal državni filozof, opevajoč obstoječi red kot utelešenje uma, kot »dejansko obstoječega boga«: prej je bil mladi Hegel tisti, katerega »revolucionarni« projekt – vsaj gledano z današnje perspektive – napoveduje fašistično »estetizacijo političnega«, vspostavitev novega organskega reda, ki odpravlja moderno individualnost, medtem ko je »Hegel postal Hegel« prek svojega vztrajanja na neobhodni zatrditvi »neskočne pravice individualnega«, tj. na tem, da pot h »konkretni univerzalnosti« vodi zgolj prek polne zatrditve »abstraktnne negativnosti«.

Drugi način, kako ugledati ta prehod od predheglovskega Hegla k »Heglu, ki je postal Hegel«, zadeva majhno, a pomembno spremembo v družbeni strukturi. V *System der Sittlichkeit* se družba deli v tri stanove, od katerih vsak implicira posebno etično držo: kmetstvo z držo predrefleksivnega zaupanja, potopljenostjo v substanco; podjetniki oz. meščanski razred s svojo reflektirano držo individualnega tekmovanja in dosežkov (civilna družba v pravem pomenu besede, industrija, menjava); plemstvo, univerzalni razred, ki vodi politično življenje in gre v vojno, pripravljen tvegati življenje, ko je to potrebno. Pomenljivo je, da ko je Hegel »postal Hegel«, univerzalni razred ni več plemstvo (kot zemljeposestniki so plemiči vključeni v kmečki razred), temveč razsvetljena državna birokracija. Ključna točka te spremembe je, da je zdaj ne le plemstvo, temveč vsi, vsak posameznik iz kateregakoli razreda lahko mobiliziran in mora



v vojno: absolutna negativnost, tveganje smrti, ki razkroji vse fiksne vezi z določeno vsebino, ni več privilegij posebnega razreda, temveč postane univerzalna pravica/dolžnost vsakega državljana. Onstran in nad njegovim posebnim mestom znotraj družbenega telesa tako vsak državljan sodeluje pri abstraktni/absolutni negativnosti: noben posameznik ni povsem izčrpan v tem, kar ga zvaja na njegovo partikularno mesto v družbeni zgradbi.<sup>4</sup>

To je razlog, zakaj Hegel v znanem odlomku iz Uvoda v *Fenemonologijo duha* pozdravlja *razum* (NE um!), njegovo neskončno moč, da raztrga vsako organsko vez in obravnava kot ločeno tisto, kar izvorno spada skupaj in dejansko obstaja zgolj kot del svojega konkretnega konteksta: »razum« je tu drugo ime za moč umišljanja, da razkroji vsako organsko celoto, moč, ki predhaja *sin-tezi* umišljanja, katere najvišji izraz je *logos* (kot je rad opozarjal Heidegger, v starogrščini *legein* pomeni tudi »zbrati skupaj«). Prav zato so tisti, ki zagovarjajo tezo, da se mora subjekt prostovoljno podrediti in sprejeti svoje mesto znotraj konkretne totalitete substancialnega reda, kar se da daleč od Hegla: sam obstoj subjektivnosti vključuje »lažno«, »abstraktno« izbiro Zla, Zločina, tj. eksczesno »enostransko« gesto, ki harmonični red celote vrže iz ravnotežja. Zakaj? Ker

4. Morda je problem te trojiške artikulacije družbene zgradbe v tem, da poskuša Hegel stisniti v sinhroni red tri različna globalna načela družbene organiziranosti: (1) predmoderno kmečko/fevdalno načelo, ki v fevdalni družbi strukturira celoto družbe (sami obrtniki so organizirani v bratovščine in stanove, ne delujejo na svobodnem trgu; državna moč sama je paternalistična in vključuje naivno predrefleksivno zaupanje njenih subjektov/podložnikov v božjo pravico kralja, da vlada); (2) moderno tržno-liberalno načelo civilne družbe, ki prav tako določa način, kako deluje kmečko življenje (pri čemer je samo kmetijstvo organizirano kot veja industrijske produkcije) in politično nadstrukturo (država, reducirana na »policijo-državo«, »nočnega čuvaja«, ki zagotavlja pravne in policijsko/politične pogoje življenja civilne družbe); (3) plansko državnosocialistično logiko, v kateri državna birokracija kot univerzalni razred poskuša voditi tudi celotno produkcijo, vključno s kmetijstvom (nič čudnega, da je bil največji trud stalinizma kot najvišjega izraza te tendence, uničiti kmetijstvo, skupaj z njegovo naivno predrefleksivno držo). Ali je ta tri načela dejansko mogoče »posredovati« v izčrpen in stabilen »silogizem družbe«? Problem je v tem, da je vsako od njih razcepljeno od znotraj, vpleteno v antagonistično napetost, ki vpelje pravo *politično* razsežnost: arhaični organski red se lahko sprevrne v fašistično populistično nasilje proti »Njim«: liberalizem je razcepljen med konservativno držo *laissez-faire* in aktivističnim stališčem *égalité*; državni socializem ustvarja reakcijo v obliki spontane lokalne samoorganizacije. Ali potemtakem ta tri načela ne potrebujejo (ali vsebujejo) četrtega načela, namreč natanko načela *političnega kot takega*, načela družbenega antagonizma, demokratične destabilizacije artikuliranega družbenega telesa, načela, ki od časa do časa najde svoj izraz v različnih oblikah »spontane« ali »neposredne« demokracije (na primer delavski sveti v revolucionarnem vrenju konec prve svetovne vojne ali demokratični »forumi« v razpadajočem socializmu)?

je takšna arbitrarna izbira nečesa trivialnega in brezsubstančnega, takšno delovanje na podlagi čiste kaprice, ki ni utemeljena v nobenih »dobrih razlogih« (»To hočem, ker to hočem!«), paradokсно edini način, kako se lahko univerzalno afirmira »za sebe«, proti določeni partikularni vsebini. Ta vstop univerzalnega »kot takega« v eksistenco, v protislovje z vsako določeno vsebino, to nasilno enostransko sprejetje neke »abstraktne« poteze, ki le-to iztrga iz njenega konkretnega življenjskega konteksta in s tem privede do omrtvičenja organske celote Življenja, je trenutek, ko se udejanji subjekt proti uravnoteženemu substancialnemu redu. Zato je povsem zgrešen strah, da bo heglovsko dialektično gibanje ustvarilo negativnost, ki bo »premočna«, da bi jo bilo mogoče vključiti nazaj v krog dialektičnega posredovanja: dejstvo, da je »substancia subjekt« oziroma da jo je »treba pojmovati tudi kot subjekt«, pomeni, da v dialektičnem procesu *vselej pride* do te eksplozije organske enotnosti, nova »posredovana« enotnost, ki nastopi kasneje, pa nikakor ne nakazuje vrnitve »na višji ravni« k izgubljeni izhodiščni enotnosti – v na novo vzpostavljeni »posredovani« totaliteti imamo opravka z *substancialno drugačno* enotnostjo, enotnostjo, ki temelji na razdiralni moči negativnosti, enotnostjo, v kateri *sama ta negativnost pride do pozitivnega obstoja*.

Kaj je torej Heglova »konkretna univerzalnost«, če ni organska artikulacija neke celote, v kateri vsak element igra svojo edinstveno, partikularno in nena-domestljivo vlogo? Morda nam tu lahko pomaga referenca na glasbo; vzemimo pojem *violinskega koncerta* – kdaj in na kakšen način ga obravnavamo kot dejansko »konkretno univerzalnost«? Ko ga ne razdelimo enostavno na njegove partikularne forme (klasicistični violinski koncert, veliki romantični koncerti od Mendelsona prek Čajkovskega do Sibeliusa, itn.), temveč njegove »vrste« ali »etape« razumemo kot različne poskuse dojeti samo univerzalnost pojma – jo določiti, ji dati obliko, se spopasti z njo. Zelo pomenljivo je že, da so Mozartovi violinski koncerti precejšen neuspeh (vsaj merjeno z njegovimi visokimi standardi in v primerjavi z njegovimi klavirskimi koncerti) – nič čudnega, da je njegov najpopularnejši komad za violino, violo in orkester *Sinfonia concertante*, ki je nekakšen tujek (v njej violini še ni dovoljeno prevzeti avtonomne vloge glede na orkester, tako da imamo opravka s simfonijo v »koncertnem« modusu, ne pa z violinskim koncertom v strogem pomenu besede). Razlog za to verjetno tiči v dejstvu, ki ga je izpostavil Adorno, da je namreč violina precej bolj kot klavir ultimativni glasbeni instrument in izraz subjektivnosti: koncert za violino solo, z njegovo interakcijo med violino in orkestrom, tako morda predstavlja ultimativni poskus izraziti to, kar je nemški idealizem

imenoval interakcija med subjektom in substanco; Mozartov neuspeh priča o dejstvu, da njegov univerzum še ni bil univerzum radikalne zatrditve subjektivnosti, ki se je pojavila šele z Beethovnom. Vendar pa so tudi ob Beethovnovem edinem violinskem koncertu zadeve precej problematične: obtožili so ga, in to ne brez osnove, da je glavno melodično linijo v prvem stavku poudaril na preveč repetitiven način, tako da meji na glasbeni *kič* – kratko rečeno, ravnotežje med violino in orkestrom, med subjektom in substanco je že zamajano v ekscesu subjektivnega. Pravi protipol temu ekscesu je zato (spet edini) Brahmsov violinski koncert, ki so ga zelo posrečeno označili za »koncert *proti* violini«: v njem masivna simfonična teža orkestra konec koncev pogoltno solo glas violine, se bori proti njenemu ekspresivnemu navalu in ga zmelje ter violino zvede na enega od elementov simfoničnega tkiva. Morda je bil zadnji člen v tem razvoju Bartokov »koncert za orkester« (tj. zgolj za orkester, ne da bi bilo enemu instrumentu dovoljeno izstopati kot nosilcu solo glaslu), ki je pravi protipol Schumannovemu »koncertu brez orkestra« (najbolj natančni formuli njegovega zdrsa v norost, tj. v psihotično osamitev, ki je vedno bolj izgubljala oporo v »velikem Drugem«, substancialnem simbolnem redu)... Vsem tem primerom je skupno to, da niso zgolj partikularni primeri univerzalnega pojma »violinski koncert«, temveč prej obupan poskus izboriti si pozicijo v razmerju do same univerzalnosti tega pojma: v vsakem od naštetih primerov je univerzalni pojem »zamajan« na specifičen način – utajen, obrnjen na glavo, odvržen zaradi pretiranega poudarka na enem od njegovih polov. Skratka, nikoli ni bilo violinskega koncerta, ki bi v celoti »udejanjil svoj pojem« (dialog, ki bi ustvarjal produktivno napetost in spravo med violino in orkestrom, subjektom in substanco): vsakič neka nevidna ovira prepreči izpolnitev pojma. (Ta inherentna ovira, ki preprečuje neposredno udejanjenje pojma, je drugo ime za Lacanovo realno.) Tu imamo primer Heglove »konkretne univerzalnosti«: proces ali zaporedje partikularnih poskusov, ki niso enostavno primeri nevtralnega univerzalnega pojma, temveč se z njim borijo in mu dajo specifičen ton – univerzalno je zato v polni meri vpleteno v proces svoje partikularne eksemplifikacije, tj. ti partikularni primeri na nek način odločajo o usodi samega univerzalnega pojma.

Tistih, ki se še spominjajo Althusserjeve antiheglovske izdelave pojma *naddoločenosti* kot ključne kategorije marksistične dialektike, ne bo presenetilo, da Althusserjeva polemika proti Heglovemu pojmu univerzalnosti meri na napačnega naslovnika: poteza, ki jo Althusser izpostavi kot ključno značilnost *naddoločenosti* (v vsaki partikularni konstelaciji je univerzalnost »naddoločena«,



njen specifični zven ali ton ji daje edinstven sklop konkretnih pogojev; povedano v besednjaku marksistične dialektike, *izjema je pravilo*, nikoli ne naletimo na primerno utelešenje univerzalnosti kot take), je prav temeljna poteza Heglove konkretne univerzalnosti. Zato ne zadošča trditi, da se konkretna univerzalnost artikulira v tkivu partikularnih konstelacij, situacij, v katerih specifična vsebina hegemonizira univerzalni pojem; upoštevati bi morali tudi, da vsi ti partikularni primeri neke univerzalnosti nosijo znamenje svojega ultimativnega neuspeha: vsaka zgodovinska figura violinskega koncerta je predvsem *neuspeh*, da bi v polni meri in pravilno udeležili »pojem« violinskega koncerta. Heglova »konkretna univerzalnost« torej vključuje realno neke temeljne nemožnosti: univerzalnost je »konkretna«, strukturirana kot tkivo partikularnih oblik, natančno zato, ker ji je za vselej onemogočeno najti figuro, ki bi ustrezala njenemu pojmu. Zaradi tega je, kot reče Hegel, univerzalni rod vselej *ena svojih lastnih vrst*: univerzalnost obstaja le, kolikor v osrčju partikularne vsebine te univerzalnosti obstaja zev, luknja, tj., kolikor med vrstami nekega rodu vselej ena vrsta manjka – namreč vrsta, ki bi ustrezno utelesila sam rod.

### »Raje kot nič ne hoteti...«

Pojem, ki najbolje ponazarja nujnost »lažne« («enostranske«, »abstraktne«) izbire v dialektičnem procesu, je pojem »trmoglave navezanosti«; ta tako dvoumen pojem je na delu skozi celotno Heglovo *Fenomenologijo*. Po eni strani označuje patološko navezanost na neko partikularno vsebino (interes, objekt, ugodje...), ki jo moralistična sodeča zavest zaničuje. Hegel nikakor enostavno ne obsodi takšne navezanosti: vseskozi poudarja, da je takšna navezanost ontološki *a priori dejanja* – junakovo (subjektivno) dejanje, s katerim ta zamaje ravnotežje družbeno-etične totalitete nravi, njegova skupnost vselej nujno izkusi kot zločin. Po drugi strani pa je mnogo bolj pogubna »trmoglava navezanost« navezanost nedejavnega subjekta, ki ostaja patološko vezan na svoje abstraktne moralne standarde in v njihovem imenu obsoja vsako dejanje kot zločinsko: takšno trmoglavo oklepanje abstraktnih moralnih standardov, ki bi nam dalo pravico soditi o vsaki dejavni subjektivnosti, je ultimativna oblika Zla.

Kar zadeva napetost med etnično partikularnostjo in univerzalizmom, »trmoglava navezanost« hkrati označuje subjektivno oklepanje njegove partikularne etnične identitete, ki je ni pod nobenim pogojem pripravljen opustiti, in neposredno sklicevanje na abstraktno univerzalnost kot tisto, kar ostaja isto,



nespremenljivo trdno ogrodje v univerzalnem spreminjanju vsake partikularne vsebine. Pravi dialektični paradoks je seveda ta, da če naj se subjekt iztrga iz substancialne vsebine svoje partikularne etnične totalitete, lahko to stori zgolj tako, da se oklene neke radikalno kontingentne idiosinkratične vsebine. Zato je »trmoglava navezanost« hkrati odpor spremembi-posredovanju-univerzalizaciji IN sam dejavnik te spremembe: ko se ne glede na okoliščine navežem na neko naključno partikularno potezo, na katero me ne veže nobena notranja nujnost, mi ta »patološka« navezanost omogoči, da se rešim iz potopljenosti v svoj partikularni življenjski kontekst. To je tisto, kar Hegel imenuje »neskončna pravica subjektivnosti«: da v imenu neke malenkostne, idiosinkratične poteze, ki nima zame nobenega posebnega pomena, tvegam vse, svojo celotno substancialno vsebino. Paradoks je torej v tem, da lahko pridem do univerzalnega-za-sebe zgolj skozi trmasto navezanost na neko kontingentno partikularno vsebino, ki deluje kot »negativna velikost«, kot nekaj na sebi povsem ravnodušnega, česar pomen v celoti leži v dejstvu, da utelesi subjektovo arbitrarno voljo (»To hočem, ker to hočem!«- in bolj ko je ta vsebina malenkostna, bolj pride do izraza moja volja...). Ta idiosinkratična poteza je seveda na sebi kontingentna in nepomembna: je metonimija praznine, nič – hoteti ta X je način, kako »hoteti Nič«.

Neposredno nasprotje »trmoglave navezanosti« kot najvišjega izraza subjektive trmaste samovolje je seveda *disciplina*. Pojem disciplinine moči formiranja (natanko v njeni »travmatični« razsežnosti poslušnosti slepemu, nesmiselnemu ritualu) je bil ključen za Heglov pojem subjektivnosti. V njegovih *Gymnastalreden*, ki jih je imel na koncu šolskega leta, ko je bil ravnatelj nürenberške gimnazije, je vztrajal na nujnosti slepega drila v vojaški službi. Zakaj? Ne gre le za to, da ta slepi dril, zmožnost ubogati nesmiselna pravila, omogoča kasnejšo smiselno avtonomno duhovno dejavnost (najprej se moramo naučiti in navaditi na slovnična pravila ter družbena pravila obnašanja, če se hočemo kasneje svobodno posvetiti »višji« ustvarjalni dejavnosti) in je tako »odpravljen« (*aufgehoben*), zveden zgolj na nevidni temelj višje dejavnosti. Ključna poanta je prej ta, da brez tega radikalnega povnanjenja, tega žrtvovanja vse notranje substancialne duhovne vsebine, subjekt ostane vpet v svojo substanco in se ne more pojaviti kot čista samonanašujoča se negativnost – resnični spekulativni pomen nesmiselnega zunanega drila je v radikalni opustitvi vsake »notranje« substancialne vsebine mojega duhovnega življenja; zgolj skozi takšno opustitev lahko vzniknem kot čisti subjekt izjavljanja, ki ni več navezan na noben pozitivni red in ki ni zakoreninjen v nobenem partikularnem

življenjskem svetu. Tako kot Foucault tudi Hegel vztraja na tesni povezavi med disciplino in subjektivacijo, čeprav ji da malce drugačen pomen: subjekt, ki ga proizvedejo disciplinske prakse, ni »duša kot ječa telesa«, temveč – če tvegamo to formulacijo – natanko subjekt brez duše, subjekt, oropan globine svoje »duše«.

Heglova poanta je torej natanko nasprotje tega, kar se mu običajno pripisuje: »mehanske« dejavnosti nesmiselnega drila in slepe pokorščine ni nikoli mogoče povsem odpraviti v »višji« duhovni dejavnosti Smisla. A ne zaradi nezvedljivega preostanka materialne inercije, temveč nasprotno prav zato, ker jamči za subjektovo avtonomijo v razmerju do njegove substancialne vsebine: popolna »odprava« mehanskega drila v duhovni vsebini (rečeno z Lacanom: simbolne mašinerije v Pomenu) bi se iztekla v popolno potopitev subjekta v substanco. V kolikor nesmiselni mehanični dril sili subjekta, da se distancira od vsake substancialne vsebine, se mora subjekt od časa do časa otresti samozadovoljne potopitve v substancialno totalnost pomena in se soočiti s praznino čiste negativnosti – v tem je po Heglu pomen vojne, ki jo ima za nujno natanko, kolikor vključuje nesmiselno žrtvovanje in destrukcijo, ki spodkoplje samozadostnost naše vsakodnevne rutine. In tudi tu je treba Hegla dopolniti z Lacanom: razlog, zaradi katerega subjekt prenaša ta nesmiselni dril samodiscipline, je presežni užitek, ki se proizvede v njem. Z drugimi besedami, dopolnitev duhovne totalitete z nesmiselnim drilom ni nič drugega kot dopolnitev polja Pomena z *objet petit a*: priča o dejstvu, da Hegel ni bil »semantični idealist« in da se je dobro zavedal, kako se področje pomena samo ne more nikoli zapreti in se utemeljiti v samoreferenčnem krogu – opreti se mora na »nedeljivi preostanek« užitka, ki ga daje slepa mehanična vaja. Zgled tega najdemo tudi v religiji v razmerju do filozofskega mišljenja: ali ni molitev »najvišji« primer mehanično-repetitivne dejavnosti, ki sama proizvaja svojo zadovoljitev, tj. užitek, kot poudarja sam Hegel v *Predavanjih o filozofiji religije*?

Prednost Heglove razlage disciplinskih praks pred Foucaultovo je v tem, da Hegel na nek način poda transcendentalno genezo discipline, ko odgovori na vprašanje: kako se (to, kar bo postalo) subjekt (Althusserjev »individuum«), hote podvrže formacijski disciplini oblasti? Kako in zakaj se ji pusti ujeti? Heglov odgovor je seveda strah pred smrtjo kot absolutnim gospodarjem: ker je moj telesni obstoj podvržen naravnemu razpadu in ker se ne morem znebiti telesa in ga povsem zanikati, lahko zgolj utelesim negativnost: namesto da bi neposredno negiral svoje telo, živim svoj telesni obstoj kot permanentno negativacijo, podrejenost, omrtvičenje, discipliniranje telesa... Življenje formacijske

discipline – ki jo Hegel imenuje *Bildung* – je torej poskus nevtralizirati presežno življenjsko substanco v meni, živeti svoje dejansko življenje, kot da sem že mrtev, otepati se želje, ki mi da »občutek, da sem živ«. Pozitivni lik gospodarja, ki me dejansko zatira, je v zadnji instanci nadomestek za radikalno negativnost smrti, absolutnega gospodarja – to pojasni zagato obsesivnega nevrotika, ki si celotno življenje organizira kot pričakovanje trenutka, ko bo njegov gospodar umrl, tako da bo lahko končno zares zaživel, »užival življenje«; ko obsesivčev gospodar dejansko umre, je seveda učinek njegove smrti natanko nasproten – obsesivec je soočen s praznino smrti, z absolutnim gospodarjem, ki je tičal pod realnim gospodarjem. Hegel že nakaže, Lacan pa eksplicira način, kako ta odpoved telesu, telesnim užitek, sama proizvede nek užitek – ki je natanko to, kar Lacan imenuje presežni užitek. Temeljna »perverzija« človeške libidinalne ekonomije je v tem, da ko je prepovedana ali »potlačena« neka dejavnost, ki nudi ugodje, ne dobimo enostavno življenja stroge pokorščine zakonu, oropane vsega užitkov – samo prakticiranje zakona postane libidinalno investirano, tako da prepovedna dejavnost nudi sebi lasten užitek. Ob asketu na primer Hegel poudari, da njegova brezkončna mortifikacija njegovega telesa postane vir perverzega presežnega užitka: sama odpoved libidinalni zadovoljitvi postane avtonomni vir zadovoljitve in to je »uzda«, zaradi katere hlapec sprejme svoje hlapčevstvo.

Ključni problem je torej grozljiva možnost dialektične sprevrnitve *negiranja telesa v utelešeno negacijo*, potlačitve libidinalne nuje do tiste mere, ko sama ta potlačitev začne nuditi libidinalno zadovoljitev. V tem je mojstrstvo *mazo-hizma*: kako se lahko erotizira samo nasilno zanikanje in zavrnitev erotične zadovoljitve? Kako se lahko libidinalna investicija ne le loči od svojega neposrednega cilja, temveč celo premesti iz njega v prav tisto dejavnost, ki mu nasprotuje. Freudovo ime za to izvorno »ločljivost« erotičnega vzgiba od njegovega »naravnega« objekta je seveda prav *gon smrti*. Da bi pojasnil nihilistično zanikanje afirmativne volje do življenja, je Nietzsche v *H genealogiji morale* vpeljal znano razlikovanje med ne hoteti in hoteti sam nič: nihilistično sovraštvo do življenja je »upor najbolj temeljnim predpostavkam življenja, vendar pa to je in ostaja volja!... (...) človek bo še raje hotel nič, kot nič ne hotel...«<sup>5</sup> Tu se velja spomniti, da Lacan (ki mu Nietzsche sicer ni referenca) implicitno uporabi isto razlikovanje pri definiciji histerične anoreksije: anoreksični subjekt ne zavrača enostavno hrane in noče jesti, temveč prej *je sam nič*. Za Lacana je

5. F. Nietzsche, *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 345.



človeška želja (za razliko od živalskega instinkta) vselej in konstitutivno posredovana z referenco na nič: pravi objekt-razlog želje (kot zoperstavljen objektom, ki zadovoljujejo naše potrebe) je po definiciji »metonimija manka«, nadomestek za nič. (Prav zato je za Lacana *objet petit a* kot razlog želje izvorno izgubljeni objekt: ne le, da ga želimo, ker je izgubljen – ta objekt ni nič drugega kot pozitivirana izguba.)<sup>6</sup>

Tako se vračamo k problematiki »trmoglave navezanosti«, saj je ključnega pomena, da ne pozabimo na sovisnost med ločljivostjo od vsake določene vsebine in presežno navezanostjo na nek partikularni objekt, zaradi katere smo ravnodušni do vseh ostalih objektov – Lacan, ki tu sledi Kantu, takšen objekt imenuje »negativna velikost«, tj. objekt, ki s samo svojo pozitivno prezenco deluje kot nadomestek praznine nič (ali brezna nemogoče Reči), tako da *hoteti ta partikularni objekt in za vsako ceno ohranjati »trmoglavo navezanost«* nanj predstavlja prav konkretno obliko »hotenja nič«. Prešek in manko navezanosti torej v strogem pomenu sovpadata, kajti pretirana navezanost na partikularni kontingentni objekt je sam dejavnik usodne raz-vezanosti: če vzamemo nek patetični primer: Tristanova brezpogojna, pretirana navezanost na Izoldo (in obratno) je bila ravno oblika njegove raz-vezanosti, presekanja vseh vezi s svetom in potopitev v nič. (Lepa ženska kot podoba smrti je standardna poteza našega fantazmatskega prostora.)

Vidimo lahko, kako ta paradoks do potankosti ustreza Lacanovemu pojmu sublimacije kot povzdignjenja nekega partikularnega pozitivnega objekta v »dostojanstvo Reči«: subjekt postane pretirano navezan na objekt tedaj, ko ta objekt začne delovati kot nadomestek za nič. Tu pa se razidejo poti Nietzscheja na eni strani ter Freuda in Lacana na drugi: kar Nietzsche odpravi kot »nihilistično« gesto, ki gre proti instinktom, ki afirmirajo življenje, to Freud in Lacan razumeta kot samo temeljno strukturo človeškega gona kot zoperstavljenega naravnim instinktom. Drugače rečeno, Nietzsche ne more sprejeti radikalne razsežnosti gona smrti, tj. dejstva, da je presešek volje čez golo samozadostno zadovoljitev vselej posredovan z »nihilistično« trmoglavo navezanostjo na nič. Gon smrti ni zgolj neposredno nihilistično nasprotovanje vsaki življenje afirmirajoči navezanosti; je prej sama formalna struktura reference na nič, ki nam

6. Ali ni to povezano z logičnim razlikovanjem med zunanjo in notranjo negacijo? Osnovni postopek stalinistične paranoje je bil v branju zunanje negacije kot notranje: ravnodušnost ljudstva do izgradnje socializma (ne hoteti je) je bila brana kot aktivno zaročništvo proti njej (hoteti, da do nje ne pride, tj. zoperstavljeni se ji). Lahko torej rečemo, da je področje gona smrti prav ta zev med zunanjo in notranjo negacijo, med nič ne hoteti in aktivno hoteti nič.



omogoča, da presežemo bebavi samozadovoljni življenjski ritem in postanemo »strastno zavezani« neki Stvari, naj bo to ljubezen, umetnost, vednost ali politika, za katero smo pripravljeni tvegati vse. Natanko v tem pomenu je nesmiselno govoriti o sublimaciji gonov, ker gon kot tak vključuje strukturo sublimacije: od instinkta h gonu pridemo tedaj, ko namesto, da bi merili neposredno na cilj, ki bi nas zadovoljil, zadovoljstvo dosežemo s kroženjem okoli praznine, s tem, da vsakič znova zgrešimo objekt, ki je nadomestek za to osrednjo praznino. – Ko torej subjekt želi serijo pozitivnih objektov, je treba razlikovati med objekti, ki jih dejansko želi kot partikularne objekte, in Objektom, ki ga želi kot nadomestek za nič, tj. ki deluje kot »negativna velikost« v Kantovem pomenu besede.

### »Vključite me ven!«

Nietzschejevo razlikovanje med »nič ne hoteti« in »hoteti sam nič« moramo brati na ozadju Lacanove distinkcije, ki jo je razvil ob primeru nekega pacienta Ernsta Krisa (gre za primer »patološkega« samoobtoževanja plagiatstva), distinkcije med »nič ne ukrasti« in »ukrasti sam nič«: ko analitik (Kris) pacientu – intelektualcu, obsedenemu s predstavo, da kolegom nenehno krade ideje – dokaže, da v resnici ni ničesar ukradel, to še ne dokazuje, da je enostavno nedolžen. Pacient dejansko krade sam »nič«, tako kot anoreksik *je sam nič*, ne pa enostavno nič ne je. Kaj natanko pomeni ta odlomek, na katerega se pogosto sklicujejo? Darian Leader<sup>7</sup> je zadevni primer navezal na nek drug primer, v katerem pacient pove anekdoto o moškem, za katerega je njegov delodajalec sumil, da je nekaj ukradel: ko odhaja iz tovarne, kjer dela, vsak večer sistematično preiščejo njegov voziček – ničesar ne najdejo, dokler na koncu ne ugotovijo, da krade same vozičke... V istem smislu, in kot poudari Lacan, velja, da je, ko Krisov pacient pokaže svojo obsedenost s »patološkim« občutkom plagiatstva, bistveno, da njegovega samoobtoževanja ne vzamemo prezlahka in poskušamo dokazati pacientu, da v resnici kolegom ni ukradel ničesar – pacient (kot tudi analitik) ne vidi, da »resnično plagiatstvo nastopa v obliki samega objekta, v dejstvu, da ima za tega moža nekaj vrednost le, če pripada nekemu drugemu«<sup>8</sup>: pacientov strah, da je vse, kar poseduje, ukradeno, prikriva globoko zadovoljstvo –

7. Glej Darian Leader, *Promises lovers make when it gets late*, Faber and Faber, London 1997, str. 49-66.

8. Darian Leader, *op. cit.*, str. 56.

užitek – ki ga najde v samem dejstvu, da NIMA ničesar, kar bi resnično pripadalo njemu, tj. ničesar, kar bi bilo v pravem pomenu besede »njegovo«. Na ravni želje ta tatinska drža pomeni, da je želja vselej želja Drugega, nikoli neposredno »moja« (nek objekt želim le, če ga želi drugi) – zato lahko avtentično »želim« zgolj tako, da zavrnem vse pozitivne objekte želje in želim sam nič (še enkrat v vseh pomenih te besede, vse do zelenja tiste specifične oblike nič, ki je sama želja – zato je človeška želja vselej želja po želji, želja biti objekt želje Drugega). Tudi tu zlahka ugledamo homologijo z Nietzschejem: volja je lahko zgolj »volja do volje«, hotenje, ki hoče samo hotenje, prav v kolikor je volja, ki aktivno hoče nič. (Druga dobro znana oblika takšne spretnitve je okarakteriziranje romantičnih zaljubljenecv kot tistih, ki so dejansko zaljubljeni v ljubezen in ne v ljubljeno osebo.)

Tu je ključnega pomena samorefleksivni obrat, zaradi katerega je sama (simbolna) forma všeta med svoje elemente: hoteti samo hotenje je hoteti nič, tako kot ukrasti sam voziček (tj. natanko obliko-nosilca ukradenih dobrin) pomeni ukrasti sam nič (praznino, ki potencialno vsebuje ukradene dobrine). Ta »nič« konec koncev predstavlja samega subjekta, je prazen označevalec brez označenca, ki zastopa subjekt. Subjekt torej ni neposredno vključen v simbolni red: vključen je kot prav tista točka, kjer se zlomi označevanje oziroma pomenjanje. Slavna replika Sama Goldwyna, ki je na nesprejemljivo poslovno ponudbo odgovoril »Vključite me ven! (*Include me out!*)«, zelo lepo izraža ta vmesni status subjektovega razmerja do simbolnega reda med neposredno vključitvijo in neposredno izključitvijo: označevalec, ki »zastopa subjekt za druge označevalce«, je prazen označevalec, »označevalec brez označenca«, označevalec, zaradi katerega (oz. v obliki katerega) »nič (subjekt) šteje kot nekaj«. V tem označevalcu subjekt ni enostavno vključen v označevalno mrežo – prejgre za to, da je sama njegova izključitev iz nje (ki jo nakazuje dejstvo, da ta označevalec nima nobenega označenca) vanjo »vključena«, v njej zaznamovana, »registrirana«. Opravka imamo z enakim položajem kot pri znani otročariji, ki jo Lacan pogosto citira: »Tri brate imam, Ernsta, Pavla in sebe« – tretji člen (»sebe«) označuje način, kako je subjekt hkrati vključen v serijo (kot »sebe«) in izključen iz nje (kot odsotni »subjekt izjavljanja«, ki ima tri brate, vključno z njim samim), tj. ta člen me ravno »vključi ven«. Refleksivnost torej vzdržuje zev med subjektom izjavljanja in subjektom izjave: ko – če vzamemo star in razvpit Freudov primer – pacient reče »Ne vem, kdo je to [oseba v mojih sanjah] bil, toda NI bila moja mama!«, je uganka v naslednjem: zakaj je zanikal nekaj, česar mu nihče ni rekel? Drugače rečeno, resnično sporočilo pacientovega stavka

»To NI bila moja mama!« ne leži v izjavljeni vsebini, temveč v samem dejstvu, da je bilo to sporočilo izrečeno – resnično sporočilo je v samem dejanju izustena tega sporočila (tako kot oseba, ki, čeprav je ni nihče obdolžil kraje, že vehementno zarjuje »Jaz tega nisem ukradel!« – zakaj se brani, če pa nikomur še na misel ni prišlo, da bi ga obdolžil?). Dejstvo, da je bilo sporočilo sploh prenešeno, je potemtakem podobno vozičku, ki bi moral biti prej »izključen notri« kot »vključen ven«: pove nam veliko in poda ključni element z ozirom na vsebino (kraj).

Formula »vključite me ven« je kar najbolj natančna definicija obsesivne subjektivne drže. Kaj je namreč cilj obsesivne drže? Doseči pozicijo čistega nevidnega posrednika, tj. v intersubjektivnih razmerjih igrati vlogo tega, kar se v kemiji imenuje »katalizator«: snov, ki pospeši ali celo sproži proces kemične reakcije, ne da bi ta nanjo kakorkoli vplivala ali jo spremenila. Iz osebne izkušnje se spominjam katastrofalnih posledic ene svojih dobrohotnih intervencij. Spal sem v sobi, kjer je moj prijatelj, analitik, sprejemal paciente; ob tej sobi je bila še ena, kjer je sprejemal paciente nek drug analitik. Nekoč sem se sredi dneva vrnil v stanovanje, da bi tam odložil paket; ker sem po glasovih sklepal, da drugi analitik sprejema paciente, sem po prstih tiho odšel v svojo sobo in položil paket v skrinjo. Pri tem sem na mizi opazil knjigo, ki ni sodila tja, in pa zev na knjižni polici, kamor je knjiga očitno sodila – ker se nisem mogel upreti prisilni skušnjavi, sem knjigo spravil na njeno pravo mesto in spet po prstih zapustil stanovanje. Kasneje sem od svojega prijatelja izvedel, da sem s svojim dejanjem, s tem, da sem zgolj spravil nek predmet na njegovo mesto, povzročil živčni zlom analitika iz sosednje sobe. Knjigo, ki sem jo našel na mizi, si je ta analitik sposodil pri mojem prijatelju, v čigar sobi sem živel. Malo pred mojim prihodom je omenjeni analitik stopil v sobo, in ker se mu je mudilo k pacientu, ki je že čakal, je knjigo hitro vrgel na mizo. Takoj po mojem odhodu je moral pacient na stranišče, analitik pa je izkoristil priložnost in spet stopil v mojo sobo, da bi knjigo spravil na njeno mesto – lahko si predstavljamo, kako je bil šokiran, ko je opazil, da je *knjiga že na svojem mestu na polici*. Med njegovima dvema obiskoma sobe je preteklo le nekaj minut in slišal ni nobenega šuma (ker sem se po prstih splazil v sobo in iz nje), tako da je bil prepričan, da je knjigo sam spravil na polico. Ker pa se je hkrati jasno spominjal, da jo je pred nekaj minutami zgolj vrgel na mizo, je mislil, da halucinira in izgublja nadzor nad svojimi dejanji – celo moj prijatelj, ki mu je analitik kasneje povedal zgodbo, je mislil, da se slednjemu meša... Nekaj podobnega se zgodi v izvrstnem filmu bratov Coen *Blood Simple*: privatni detektiv, ki ga ljubosumni mož najame, da



bi ubil njegovo ženo in njenega ljubimca, namesto tega ubije samega moža. Kasneje ljubimec najde moževo truplo in misli, da je zločin zagrešila njegova ljubica (žena ubitega), ter zabriše sledi. Žena pa po drugi strani prav tako napačno domneva, da je moža ubil njen ljubimec. Ker par ne ve, da je bil vpleten še nekdo tretji, to pripelje do nepričakovanih zapletov. To je torej nedosegljivi ideal, h kateremu teži obsesivni nevrotik: da bi bil »vključen« (da bi posredoval v situaciji), toda tako, da je »zunaj«, kot nevidni posrednik, ki nikoli ni zares štet, vključen med elemente dane situacije.

— V *Sleeping With an Enemy* Julia Roberts uide svojemu patološko sadističnemu možu in privzame novo identiteto v majhnem mestu v državi Iowa; ko se trudi, da bi jo izsledil, mož najde njeno staro slepo mamo in se ji približa v domu za ostarele. Da bi jo pripravil k temu, da bi mu povedala, kje se nahaja hčerka, se izdaja za policijskega inšpektorja, ki ve, da je hčerkin mož patološki morilec, in jo želi opozoriti, da ji je na sledi, ter jo tako zaščititi pred maščevanjem. Mož torej uporabi sam napor obvarovati Julia Roberts pred njegovim besom kot sredstvo, da jo izsledi in se maščuje – s tem, ko se vključi v serijo tistih, ki želijo Julia Roberts zaščititi, se »vključi ven« z ozirom na to, kaj dejansko je... Podoben obrat nudi verjetno najboljšo rešitev podžanra t. i. »*locked-room mystery*« detektivk (umor, ki se »ne bi mogel zgoditi«, ker je do njega prišlo v hermetično zaprtem prostoru), ki so specialiteta Diksona Carra: morilec je prav oseba, ki je umor odkrila – vpiti začne »Umor! Umor!«, kar bodočo žrtev pripravi do tega, da odklene vrata svoje sobe, nato pa jo hitro umori – ker je morilec tisti, ki je umor »odkril«, ga nihče ne sumi... Tudi tu je morilec »vključen ven« iz serije tistih, ki poskušajo odkriti zločin. (To je seveda logika tatu, ki sam vpije »Ujemite tatu!« in se vključi ven iz serije potencialnih tatov.) V obeh primerih je napaka vpletenih v tem, da v svojem iskanju nevarnega morilca v serijo osumljenih pozabijo vključiti sam voziček, tj. tiste, ki so vpleteni v raziskovanje ali preprečevanje zločina. Tudi tu je ključnega pomena vez med »nemogočim« vpisom subjektivnosti v serijo in prazno formo (»označevalca brez označenca«): serija se »subjektivira«, ko in zgolj ko je eden od njenih elementov prazen, tj. element, ki v serijo vpisuje samo njeno formalno načelo – ta element ni enostavno element, ki »ne pomeni nič«, prej gre za to, da »pomeni sam nič« in kot tak zastopa subjekt.

— Tako se vračamo k uganki refleksije, samoreferenčnega refleksivnega obrata, ki je kosubstancialen s subjektivnostjo. Potlačitev najprej nastopi kot poskus *regulirati želje*, ki v vladajočem družbeno-simbolnem redu veljajo za »nedovoljene«; vendar pa se ta moč potlačitve v psihični ekonomiji lahko ohranja le,



če jo podpira želja po regulaciji, tj. sama formalna dejavnost regulacije/potlačitve/podreditve postane libidinalno investirana in se spremeni v avtonomni vir libidinalne zadovoljitve. Ta zadovoljitev, ki jo nudi sama regulativna dejavnost, ta želja po regulaciji igra natanko isto strukturno vlogo kot voziček v zgodbi, ki jo navaja Leader: podrobno lahko preiskujemo vse želje, ki se jih subjekt trudi regulirati, toda ključ do specifičnega modusa njegove subjektivne pozicije dobimo zgolj, če »vključimo ven« vanjo željo po sami regulaciji... Ta refleksivni obrat je elementarna operacija histerije: sprevrnitev nemožnosti zadovoljiti željo v željo, da bi želja ostala nezadovoljena (in jo na ta način obrniti v »reflektirano« željo, »željo po želji«). Morda tu tiči meja Kantove filozofije: ne v njenem formalizmu kot takem, temveč prej v dejstvu, da Kant ni mogel in/ali hotel vključiti forme v vsebino, je šteti kot del vsebine. Na prvi pogled se morda zdi, da je prav Kant to storil: ali ni skrivnostno dejstvo, da v moralnem dejavniku čista FORMA moralnega zakona LAHKO deluje kot gonilo, motivacijska sila praktične dejavnosti, ravno ključna točka Kantove etične teorije? Tu pa je treba vpeljati heglovsko razlikovanje med »na sebi« in »za sebe«: Kant izvrši ta korak (»vključitve ven« forme v samo vsebino) NA SEBI, ne pa tudi ZA SEBE, tj. ni pripravljen sprejeti vseh konsekvenc te »izključitve ven« forme v vsebino in jo še naprej obravnava kot »čisto formo«, abstraktno zoperstavljeno njeni vsebini (v tem je tudi razlog, zakaj v svojih formulacijah neprestano »pada nazaj« v standardno pojmovanje človeka kot razcepljenega med univerzalnim klicem dolžnosti in bogastvom patoloških egoističnih vzgibov). Hegel je na nek način mnogo bližji Kantu, kot se zdi na prvi pogled: razlika med njima je pogosto zgolj v komaj opazni zevi, ki ločuje nasebje od zasebja.



Tomaž Erzar

## DVA V ANALIZI

### I. Vpeljava označevalca

Znamenito temeljno pravilo psihoanalitičnega zdravljenja pravi, da mora pacient analitiku brez zadržkov povedati vse, kar mu pride na misel. Že dolgo vemo, da ta zahteva sploh ni nedolžna; le kako naj bo govorjenje na ravni mišljenega, še več, na ravni prostega asociiranja?! Postaviti enačaj med misel in govor je enako nemogoče, kakor je na primer nemogoče postaviti enačaj med asociacijami idej, o katerih so govorili empiristi, in prostimi asociacijami, ki si jih je izbrala za metodo pisanja struja moderne poezije. Težavnost te zahteve je Lacan v XI. seminarju povzel v formulo nemogoče oziroma izsiljene izbire: če je namreč enačaj nemogoč, se pravi, če ne moremo imeti obojega, govorjenja in mišljenja, potem moramo hočeš nočeš nekaj izbrati, pri čemer v analizi seveda vedno izberemo govorjenje na račun mišljenja, tisto nemišljeno, tisti izpuščeni del mišljenja pa s tem postane predmet obravnave. Skozi zahtevo po govorjenju se tako odpre prostor nemišljene oziroma nezavedne želje.

Poskusimo sedaj vpeljati označevalno razsežnost. Ta na prvi pogled izhaja kar neposredno iz drugega dela izbire, se pravi tistega dela, ki ga v analizi nujno izberemo in v katerem se nahaja govorjenje brez mišljenja. Kdor v analizi govori, govori, ne da bi mislil oziroma vedel, kaj govori; njegov govor je vselej lahko podvržen pretresu z vidika tistega dela mišljenja, ki je moral ostati zunaj. Prav temu pretresu pravimo sprevernitev sporočila ali *vpeljava* označevalne razsežnosti, oziroma na kratko, označevalca: ko govorimo, pravzaprav proizvajamo oziroma se zanašamo le na označevalce, torej na razlike, ki so za nas nesmiselne, kolikor napotevajo druga na drugo; iz tega izhaja, da se našemu, za nas smislennemu govorjenju lahko vselej pritakne še ena nesmiselna poteza, še ena črka, še en glas, še en vzdih, še ena beseda, še en trzljaj z očesom, ki kljub svojemu navideznemu nesmislu daje nov pomen povedanemu. O tem, kaj smo uspeli povedati, ali, kar je enako, kakšne razlike smo uspeli postaviti, odloča nesmiselna razlika ali označevalec. Toda, in to je ključno za razumevanje tega, kako vznikne označevalna razsežnost, ta pretres je zgolj hipotetičen: govor kot izbrani del je *lahko* podvržen pretresu z vidika manjkajočega dela, toda to

ne pomeni, da je ta pretres tudi že dejansko opravljen, saj se opira zgolj na možnost nemišljenega. Kar je ostalo zunaj govorjenja, je čista, vsebinsko povsem prazna možnost, o kateri si pač vsak lahko misli karkoli prav zato, ker gre za nemišljeno. To navsezadnje velja za vsak govor: govorjenje se ne sprevrta samo, se pravi samo s tem, da obstaja možnost, da nam smisel izrečenega uhaja; seveda se izjav neizogibno drži izjavljanje, toda ta vez med izjavami in izjavljanjem je povsem splošna, je zgolj možnost. Tisto nemišljeno oziroma nezavedno je delovna *hipoteza* analitičnega diskurza, ki jo bo treba šele udejanjiti z vpeljavo ali izluščenjem označevalne razsežnosti govorjenja. S tega vidika, se pravi z vidika možnosti so vpeljava hipoteze, izluščenje označevalne razsežnosti in moč sprevrtačenja, ki jo ima analitični diskurz, ena in ista dejavnost: izluščenje označevalca je dejavni poseg, ki vpelje neko splošno hipotezo v konkretni diskurz in s tem diskurzu podeli poseben pomen oziroma posebno, označevalno strukturo.

Udejanjenje te možnosti ali mišljenje nemišljenega je torej neka dejavnost, dejavnost sprevrtačenja smisla v nesmisel, govorjenja v mišljenje. Denimo tej dejavnosti *interpretacija* in kar takoj povejmo, da je tudi interpretiranje dejavnost govorjenja. Interpretacija je dejavni ali, kot je nekoč rekel Lacan, polni govor, govor, ki meri na tisto še nemišljeno in ga s svojim posegom tudi udejanja. Toda kako lahko neki govor udejanja nezavedno mišljenje, če pa govoriti pomeni izbrati tisti del izbire, kjer se nahaja govorjenje brez mišljenja? Je potem jedro polnega govora oziroma interpretiranja molk? Se interpretacija, čeprav je polni govor, umešča v tisti neizbrani del, kjer se nahaja mišljenje brez govorjenja? Gotovo je, da molk deluje oziroma interpretira, toda prav tako je gotovo, da deluje samo na ozadju rečenega. Tudi če se v analizi molči, tega molka ne gre razumeti kot zlato, se pravi kot čisto mišljenje, ampak največkrat prav kot nemisel oziroma zagato asociiranja in interpretiranja. Noben, tudi v analizi ne, ne more sprevrtači govorjenja nekoga drugega samo z nemim sklicevanjem na splošno možnost sprevrtačenja, z nemim mišljenjem nemišljenega. Poseg interpretacije je lahko samo poseg z besedo. Iz tega nedvoumno sledi, da se tudi interpretacija umešča v tisti del izbire, kjer se nahaja govorjenje brez mišljenja, in da s samo interpretacijo v analizo še nismo nujno vpeljali označevalne razsežnosti. Ta še vedno ostaja zgolj možnost, prav kakor se interpretiranje lahko izkaže za navadno govorjenje. Povedano preprosto, kakor ni vsak nesmisel nekega govorjenja že tudi označevalni nesmisel, tako tudi vsak trzljaj z očesom, vsak glas in vsaka beseda v analizi še ni vpeljava označevalca. Naj molči ali govori, ali celo razlaga in pripoveduje lastno zgodbo,



analitik ne more vpeljati označevalne razsežnosti enostransko, se pravi zanašajoč se na to, da bo že sam njegov poseg, *karkoli to že bo*, vpeljal označevalno razsežnost tudi v analizantove besede. Prav to je ključni problem vpeljave: sporočilo je sprevrnjeno šele takrat, ko lahko *zanesljivo* rečemo, da je običajni poseg z besedo postal poseg označevalca.

Označevalne razsežnosti torej ni mogoče vpeljati v analizo tako, da izhajamo bodisi samo iz izbranega dela, se pravi govorjenja, bodisi samo iz neizbranega dela, torej mišljenja oziroma molčanja. Vpeljava označevalca je očitno nekaj več, kot daje videti izključujoča izbira. Potrebno je drugačno razumevanje same izbire, in sicer razumevanje, ki kljub izključujočnosti upošteva oba dela izbire hkrati. Označevalec se lahko govorjenju pritakne samo, če se to govorjenje kot izbrani del ozira k izgubljenemu delu izbire. Izbira ene možnosti priključuje na plan oziroma odpre, evocira še drugo možnost, četudi je ta zdaj izgubljena. Še več, izbira ene možnosti in oziranje k drugi, izgubljeni možnosti šele vzpostavi oziroma realizira izbiro kot tako; izključujoča izbira namreč ne obstaja sama, onstran dejanskega izbora, ampak je tudi sama samo možnost, ki potrebuje neko dejavnost izbiranja, ki bo to možno izbiro šele udejanjila. Izbira – tu se mi zdi Althusserjev izraz najbolj primeren – *interpelira* nekoga, ki jo bo prepoznal s tem, da bo izbral. Pa ne le prepoznal – in tu Althusser odpove, ker ni izpostavil zgolj možnega statusa izbire –, ampak tudi udejanjil kot izbiro. Izbira interpelira subjekta, kar pomeni, da ga priključuje v bivanje, da subjektivira, toda tudi izbiratelj interpelira izbiro, kar pomeni, da ji podeli obstoj prav s tem, ko se dojame kot nekdo, ki je izbral. Z obeh strani interpelacije gre torej za udejanjenje neke možnosti, ki se ji obstoj podeli šele vnazaj, potem ko je bila kot možnost že izničena. Rezultat tega udejanjenja je zato minimalen: neka možnost, ki sploh še ni bila dana, je sedaj izničena, kar ostane, oziroma, kar sedaj obstaja, pa je le še spomin na to možnost, za katero sploh ni jasno, kaj je ponujala. Prav zaradi tega, ker potrebuje dejavni poseg izbiratelja, da bi postala dejanska, je izbira za izbiratelja izključujoča izbira, saj mu nikoli ni ponudila dveh dejanskih opcij. Izbiratelj nikoli ni imel izbire med opcijama, med govorjenjem in mišljenjem, ampak samo izbiro *med izbiranjem in neizbiranjem*. Zanj zato ni izgubljena samo druga možnost, ampak z njo vred tudi možnost izbiranja, za katero se je pred izbiranjem zdelo, da je prava možnost izbire, ne pa izključujoča izbira.

V tem je paradoks interpelacije: gre za udejanjenje in prepoznanje nečesa, česar še ni, pa tudi izničenje in spomin na izgubo tega, česar ni več, pri čemer sploh ne vemo, kaj naj bi to bilo. Tu odpove tudi Lacanova formula izsiljene izbire, ali vsaj njeno površno tolmačenje, ki izbiro postavlja v ločnico med

predsimbolnim in simbolnim; sploh ne gre za to, da smo kot govoreča bitja postavljeni pred nemogočo izbiro, ampak da to izbiro kot govoreča bitja lahko *udejanjamo*. Gre za hkratni vznik, izluščenje ali udejanjenje izbire in izbiratelja, in to je prava subjektivizacija, ki je nezavedna prav zato, ker izbiratelj ne ve, kakšna je bila njegova vloga pri tem, da zdaj obstaja samo kot izbiratelj, ki je že izbral in ki pravzaprav nikoli ni mogel zares izbrati, se pravi kot subjekt izključujoče izbire. Subjekt in izbira sta sočasna: subjekt ni nič drugega kot udejanjenje izbire in izbira nič drugega kot še ne udejanjeni subjekt. Dokler je bila izbira samo možna, je bil tudi izbiratelj samo čista možnost, ki je imel pred sabo popolno svobodo izbiranja, polnost možnega, skratka nek »vse«. Ko pa se izbira udejanji, se udejanji skupaj z njo tudi izbiratelj, ki sedaj ugotovi, da pravzaprav sploh nikoli ni imel prave izbire; brž ko se je prepoznal kot izbiratelj, že je ostal brez vsega. Ne gre torej za to, da bi sedaj izbiratelj vendarle nekaj imel, namreč izbrani, okrnjeni del, govor brez mišljenja, narobe, ta del ima samo tako, da ga meri na ozadju »vsega«, kar je izgubil, se pravi ne le mišljenja brez govorjenja, ampak tudi neomejenih možnosti izbiranja, ki jih je imel pred dejansko izbiro. Zato seveda ne drži, da bi bil bistveni protipol govorjenja neko preprosto molčanje, molk kot izključeni del izbire, molk, ki lahko to govorjenje vselej sprevrne. Govorjenju gotovo uhaja mišljenje kot njegov bistveni del, toda to je še čisto splošni in univerzalni problem, ki ne more spreverniti nobenega sporočila; mišljenje pa uhaja govorjenju tudi konkretno, prav kolikor mu uhaja na ozadju tega, da nemara sploh ni bilo potrebno, da mu uide. Šele tedaj se govorjenje zave izgubljenega mišljenja kot svoje osebne napake, osebne, partikularne, nenujne izbire, spričo katere se izbrani del kaže kot izbira »nič«, kot popolnoma zgrešena izbira, saj govorjenje ostaja brez »vsega«.

Ko je imel izbiratelj na voljo »vse«, je naredil tisto nemogoče, izbral je »nič«. Toda, kot smo videli, ta »nič« je njegov le, kolikor izbiratelj prepozna dejanje izbiranja kot njegovo osebno dejanje, kot svojo lastno usodo, kot svojo lastno zgodbo, *ki je ne bi bilo treba udejanjiti*. Toda brž ko jo prepozna kot svojo, že prepozna tudi sebe kot izbiratelja, izbiro kot nemogočo izbiro in sebe kot nekoga, ki jo je uresničil. Uresničenje ali udejanjenje nemogoče izbire torej ni nič drugega kot prepoznanje te nemožnosti kot osebne nemožnosti, ali prepoznanje samega sebe za nemožnega. Uresničenje nemožnosti je tako samo v tem, da nekdo to nemožnost vzame nase in postane sam garant in priča, da ta nemožnost res obstaja. To je *edini možni način uresničenja nemožnosti*, ki sedaj biva kot subjekt. Subjekt je sam ta nemožnost, čisti »nič«, nekdo, ki je

udejanjil nemogoče. Zdaj nima ničesar; prav zato, ker se dojema kot nekdo, ki je uresničil nemogočo izbiro, izbiratelj v bistvu nima ničesar, saj tudi izbranega dela ni sam izbral, ampak se je v njem znašel, ko je vnačaj ugotovil, da je pravzaprav izbral. Zato seveda tega dela nič bolj ne poseduje, kakor ne poseduje obeh izgubljenih delov, mišljenja in neomejene izbire. Pač pa oba oziroma vsi trije posedujejo njega, ki ima vso konsistenco samo še v tem, da se jih spominja kot izgubljenih možnosti. In to je sedaj on sam, subjekt kot spomin na izgubljeno polnost, ki je nikoli ni imel.

Zdaj lažje razumemo, zakaj Freud o analizantu pravi, da je njegova prava naloga spominjanje in da je vse drugo, kar počne, odpor. Ta naloga je navsezadnje v nasprotju s temeljnim pravilom, ki zahteva necenzurirano pripovedovanje asociacij. Ni pa seveda v nasprotju s tem, kar smo izluščili kot rezultat tega pravila, in to je subjektivacija kot spomin na izgubljeno možnost. Subjekt ni nič drugega kot spomin, edini dokaz in priča nečesa, kar je sedaj izgubljeno. Prav zato subjekt s svojim vznikom, z vznikom čistega spomina postavlja neko uganko, uganko spomina na preteklost, ki je ni bilo, uganko vprašanja brez odgovora, obstoja brez identitete. Subjekt je uganka obstoja in identitete in ta uganka je eno z uganko izsiljene izbire. Subjekt je, kot rečeno, edina možna uresničitev nemožne izbire. Iz tega izhaja, da lahko označevalec oziroma razsežnost označevalca v analizo vpeljemo samo naenkrat, se pravi tako, da upoštevamo »čas« pred izbiro in »čas« po izbiri, nemožnost in njeno udejanjenje, mednju pa postavimo prepoznanje ali subjektivacijo. V tej smeri lahko interpretiramo tudi Lacanov izrek iz seminarja *Še*, ki pravi, da je »označevalec znak nekega subjekta« (str. 116), kar razumemo kot opozorilo, da označevalec ni dan kot tak z neko vnaprejšnjo odločitvijo, recimo z odločitvijo za govorjenje ali interpretiranje, ampak ga v tekoči diskurz lahko vpelje samo subjektivacija kot vnačajšnje prepoznanje izgubljene možnosti, ki je ni bilo. Zato seveda drži, da je tam, kjer je bila izluščena označevalna razsežnost, nujno tudi subjekt, saj je to delo izluščanja opravil sam. Ne gre torej za to, da brez vpeljave označevalca ni subjekta, ampak za to, da vpeljava označevalne hipoteze zahteva subjektivacijo, da *vpeljava označevalca ni nič drugega kot subjektivacija*. Nikoli torej ni mogoče vpeljati označevalca za nekoga drugega: poljubno govorjenje ali zgodbo lahko sprevrnemo samo tako, če jo prepoznamo za lastno zgodbo, za zgodbo o sebi.

Vpeljati splošno hipotezo o nemišljeni plati rečenega v odnos med analitikom in analizantom pomeni torej postaviti kot dejansko nekaj, kar dvomi v svoj obstoj in kar predstavlja čisto uganko. Toda – in to je ključno – ta vpeljava



ni splošna, ta postavitev oziroma udejanjenje nečesa, kar nima identitete, ne velja za kogarkoli; uganka tega obstoja ni uganka nasploh, ampak je uganka sama sebi, uganka-subjekt, kakor tudi hipoteza označevalca ali nemišljenega ni neka splošna hipoteza, ampak je sedaj udejanjena kot hipoteza-subjekt. Vprašanje po nemogočem obstoju brez identitete ni splošno vprašanje, ampak je vprašanje samo za vpraševalca, saj *ne obstaja drugače kot po njem*. On sam je to vprašanje, ta uganka; on sam je dobil obstoj samo tako, da si je zastavil vprašanje po obstoju nečesa brez identitete. On sam je vpeljal označevalca, tako da je sam postal označevalec. V splošnem velja, da postaviti pravo vprašanje pomeni preiti mejo med tem, za kar se zdi, da gotovo obstaja, in tem, za kar se zdi, da ne obstaja, pa vendar zahvaljujoč vprašanju vsiljuje svoj obstoj. Vprašanje izvabi na plan izza navidez smiselnega govorjenja njegovo nemisel, nesmisel govorjenja. Toda tega prehoda v resnici ni mogoče narediti v splošnem, označevalca ni mogoče vpeljati, ne da bi eden od govorcev to vprašanje vzel nase kot subjektivacijo. Kajti prav subjektivacija je tisto, česar na začetku, se pravi v polju smiselnega govora še ni bilo in kar si je moralo svoj obstoj izboriti na ozadju tega, za kar se zdi, da gotovo obstaja. Povedano drugače, kolikor noben od obeh govorcev v analizi ni pripravljen vzeti nase statusa subjekta, vpeljava označevalca spodleti, z njo pa tudi možnost analitičnega diskurza oziroma analize. Ko Freud govori o odporu zoper spominjanje, govori o odporu zoper subjektivacijo.

## II. Kdo je torej subjekt v analizi?

Marsikomu se to vprašanje zdi odveč, kolikor meni, da je to lahko samo pacient. Z našega vidika pa je to vprašanje šele začetek reševanja uganke, ki ji pravimo subjekt. Če namreč drži, da je vpeljava označevalca lahko samo enkratna, ena in osebna, in da je ena sama tudi subjektivacija, pa tudi odpor zoper njo, potem bi si lahko mislili, da je tudi v analizi subjekt samo eden. Freud v tehničnih spisih pogosto govori o odporu analizanta zoper analitika ali zoper interpretacijo, skratka zoper pritisk, za katerega se zdi, da je lociran glede na izvor in ga je mogoče prenesti z ene osebe na drugo. Nekdo, ki ve, kaj je nezavedno oziroma ima neposredni dostop do njega, izvaja pritisk na nekoga drugega, ki tega nezavednega noče prepoznati za svojega in se prepoznanju upira. Toda videli smo, da so vsi odpori le pojavne oblike temeljnega odpora zoper pritisk, ki ga implicira izsiljeno izbiranje, to je zoper pritisk k prepoznanju



sebe kot subjekta, ki je vselej samo pritisk, ki ga nihče ne more izvajati zavestno, ne nase ne na koga drugega. Tudi Freud bo kasneje, torej po letu 1920, govoril samo še odporu jaza zoper nezavedno, se pravi o odporu, ki je lociran v samega govorca in ki je nezaveden kakor samo nezavedno. Toda kako je potem mogoče, da se nezavedno hkrati upira in vsiljuje? In da bo paradoks še večji, kako se to nezavedno obnaša do nezavednega nekoga drugega, na primer analitika??

Subjekt v analizi oziroma subjekt analize je vsak, ki se v njej prepozna kot dejavnik izsiljene izbire. Kdo torej v resnici izsiljeno izbira v analizi? Noben Freudov tekst o tem ne govori bolj jasno, čeprav, kot bomo videli, nehoti, kot tehnični spis »Nasveti zdravniku pri psihoanalitični obravnavi« (1912). Ustavimo se za hip kar pri uredniški opombi, ki pravi, da se v tem spisu prvič pojavi termin enako porazdeljene pozornosti, »ki predstavlja nujno nasprotje zahteve analizirancu, da brez kritike in izjeme izreče vse, kar mu pride na misel«.<sup>1</sup> Vzemimo ta uredniški napotek resno, kar bi pomenilo, da eni zahtevi, ki je postavljena pred analizanta in ga sili v nemogoče izbiro, postavimo ob bok drugo zahtevo, tokrat analitiku. Kaj točno pomeni ta zahteva analitiku? Freudove formulacije te zahteve gredo zelo jasno v eni sami smeri, ki se konča z navodilom, naj »nezavednemu bolnika posveti svoje lastno nezavedno kot sprejemni organ«. Toda kaj naj to pomeni? Freud na koncu spisa pravi, da je »zdravnikovo nezavedno sposobno, da (...) ponovno vzpostavi nezavedno, ki je determiniralo bolnikove asociacije (str. 306), kar bi lahko pomenilo, da imata zdravnik in pacient vsak svoje nezavedno in da zdravnikovo nezavedno, ki je bolj prečiščeno in lažje dostopno, opravlja delo za pacientovo nezavedno, ki se upira ozavedenju. Zdravnikovo ozavedenje lastnega nezavednega pomaga pacientovemu nezavednemu, ki determinira njegovo življenje, da dopolni vrzeli v pacientovi zgodbi. Toda o tej »ponovni vzpostavitvi« v samem spisu ni niti sledu.

Spis se začneja z vprašanjem, kako naj analitik ohrani v spominu goro materiala, ki jo v analizo prinaša pacient. To vprašanje spomina je ključno, kolikor tudi za pacienta velja, da je njegova naloga spominjanje, kar z našega vidika pomeni, da mora svoje asociacije, potem ko so interpretirane oziroma sprejete, prepoznati kot spomine oziroma dele neke zgodbe, ki govori o njem samem. Šele skozi vrnitev in sprejnitev sporočila asociacije postanejo spomini; ali še drugače, pacientovo asociiranje postane spominjanje tedaj, ko se pacient prepozna kot subjekt. *Samo subjekt ima spomine*. Zdaj pa Freud govori o analitikovih spominih in pravi, da si analitik ničesar ne sme zapomniti zavestno

1. Prim. str. 301 slov. prevoda v: *Problemi* 3-4/1998.

oziroma hote. Še več, pozabiti mora še tisto malo, kar ve. Kaj še pravijo napotki? Zdravnik naj pacineta posluša nenamerno, nepristransko, tako rekoč mimogrede; pristane naj na to, da bo pomen povedanega spoznal šele naknadno; sprijazniti se mora s pomanjkljivostjo lastnega spoznanja; uči naj se na svojem bolniku; zaupa naj spominu, čeprav si ničesar ne sme zavestno zapomniti. Z eno besedo, prepusti naj se »svojemu nezavednemu spominu« in pusti naj se presenetiti. Toda kaj naj to pomeni drugega, če ne tega, da je izsiljeni izbiri v enaki meri kot analizant podvržen tudi analitik. Kakor eden ne ve, kaj govori, in mora zaradi temeljnega pravila vztrajati v tej situaciji, kjer njegove asociacije postajajo spomini in kjer sam postaja subjekt, tako drugi ne ve, kaj posluša, in mora zaradi tega, ker ne ve vsega, vztrajati v nevednosti, kjer si ničesar ne sme zapomniti in kjer mora zaupati lastnemu nezavednemu, ki bo izbralo oziroma izbiralo med asociacijami namesto njega. Iz tega jasno izhaja, da analitik pacientovih asociacij v spomine *ne sprevrča zavestno*, ampak nehote, prek pozabe samega sebe, prek izgube običajnega spomina, ki mu šele odpre dostop do nezavednega spomina. Ta spomin pa ni le njegov, ampak skupni spomin, skupna prepustitev neki izbiri, ki je nista hotela, a jo bosta morala, če naj se analiza odvija v skladu s pravili, prepoznati za svojo.

Večkrat slišimo, da je pristna nevednost analitika pogoj spoznanja oziroma pridobitve vednosti, kakor je nepristna vednost za pacienta ovira na poti do nezavedne vednosti. Toda kaj to pomeni za samega analitika, kako naj bo pristno neveden? V omenjenem spisu pravi Freud z besedami kirurga: 'Ne vem, kaj delam, morda ve kaj o tem le Bog', in dodaja: »Z nečim podobnim naj bi se zadovoljil analitik« (str. 305). Toda to ne pomeni, da bo analitikovo delo v analizi lahko opravilo kako nezavedno, ki prihaja od drugod, kako nezavedno, ki mu mora analitik samo zaupati in ki je bilo vpeljano in spoznano nekje drugod; narobe, prav analitikovo nezavedno, kakor vznikne v tej nemogoči izbiri med lastno zavestno vednostjo in prepustitvijo pacientovi nevednosti, je tisto nezavedno, za katerega gre in ki mu je treba zaupati. V tem je ves problem analitikove pristne nevednosti, da namreč *tani njegova*, da sam ne more vedeti, kdaj je res neveden, ampak za to potrebuje pacienta: analitik mora zaupati nezavednemu, pravi Freud, toda da bi to lahko v resnici naredil, mora zaupati pacientovi nevednosti. Analitik torej nima neposrednega dostopa do nezavednega: zaupati mora tistemu oziroma temu, po čemer ga lahko dobi, se pravi pacientovemu govorjenju, ki pa mu po definiciji ne gre zaupati, ker ni pristno.

Čeprav Freud v tehničnih spisih pogosto govori v imenu popolnega spoznanja kot ideala znanstvene obravnave, vselej nakaže, da ne gre za neskončno

približevanje neki celoti ali celoviti obravnavi, ampak za presenečenje, ki prihaja v analizi tudi za analitika. Vednost, za katero gre v analizi, prihaja kot presenečenje, kot sprevernitev obstoječega spoznanja, ne pa kot njegova dopolnitev. Ni torej sporočilo sprevernjeno samo pacientu, ni samo ta presenečen, ko se v njegov svet smiselnega govorjenja in spoznanja prikrade vrzel nesmisla in nevednosti, ampak velja, kot pravi Freud, da »najbolje uspejo prav primeri, pri katerih (...) se pustimo presenetiti z vsakim obratom in do katerih pristopamo vedno znova nepristransko in brez predpostavk« (*ibid.*). Tu lahko Freudovo misel še izostrimo: presenečenja, ki za analitika prihaja s strani pacienta, namreč ne smemo razumeti kot dopolnilo, dodatek, kot presenečenje, ki v strogem smislu za analitika ni relevantno, ampak kot bistveno presenečenje, saj meri na njegovo vednost in jo sprevrne v nevednost. Presenečenje je prav v tem, da analitik odkrije, da tam, kjer je mislil, da *ne gre* za njegovo vednost, torej zanj kot analitika, ki ga avtorizira prav vednost o nezavednih procesih, *v resnici gre* zanj, kolikor je neveden in ne bi smel biti tam, kjer je. Gre za njegovo nevednost, ki pa je prav nevednost o tem, kaj pomeni biti analitik; gre za njegovo nezavedno, ki mu mora zaupati, čeprav ga sama izhodiščna situacija analize sili v to, da zaupa analizantovemu nezavednemu.

Šele prepustitev tej *temeljni skupni nevednosti*, ki za oba prihaja kot presenečenje, analitika avtorizira za analitika, kar je seveda protislovno. Freud od analitika zahteva, da ve, ker je pač analitik, in da hkrati ne ve, ker mora vso vednost pozabiti in začeti vsakič znova. Kar analitika seveda pripelje v pozicijo, ko ne ve, kaj res ve in česa ne ve, saj se mu ločnica med obema vsiljuje kot presenečenje oziroma kot sprevernitev. Mar je mogoče ta razcep opisati lepše, kot se je zapisalo Freudu, ki pravi, da naj analitik »ne spekulira in tuhta, dokler analizira« (str. 305), kar lahko prevedemo kot napotek »naj analitik ne analizira, dokler je analitik«, naj ne bo on sam, dokler je analitik, temveč naj bo – kdo le? – pacient, subjekt brez identitete?! Torej ne drži, da razcep med navidezno vednostjo in pravo, nezavedno vednostjo, ki prihaja prek presenečenj, obeleža le pozicijo analizanta. Kakor on ne sme izbirati, kaj bo povedal, ampak mora izbrati in s tem realizirati izsiljeno izbiro, se pravi udejanjiti sebe kot nemogočo izbiro, kot subjekta, tako tudi analitik »izbora, ki ga je dobil od bolnika (...) ne sme nadomestiti z lastno cenzuro« (*ibid.*). Seveda, saj je prav v tem vsa cenzura, v tem je analitikova nemogoča izbira, kolikor se ne sme ograditi od pacienta z neko namišljeno cenzuro, z neko namišljeno vednostjo, ki si jo je pridobil kdo ve kdaj, nemara celo v kaki namišljeni samoanalizi, ampak mora »postati z njim eno« in pacientovo nevednost vzeti kot lastno nevednost, kot



sprevrnjeno sporočilo samemu sebi. S tem pa seveda analitik prevzame vlogo subjekta oziroma se hočeš nočeš subjektivizira: šele kot subjektu mu je dan vpogled v nezavedno, šele kot nekdo, ki je izgubil identiteto, ki ne ve več, kdo je, lahko interpretira.

Analitik, če naj opravlja svoje delo uspešno in si ne zapisuje med seanso, marveč z enako pozornostjo posluša vse, kar mu je rečeno, mora zaupati svojemu nezavednemu spominu, pravi Freud. Toda je to res njegov spomin? Freud zapiše, naj analitik odvrta »od svoje zmožnosti pomnjenja vse zavestne vplive« (str. 303). Tako si bo zapomnil stvari, ki jih tako ali drugače že ve (»sestavni deli materiala, ki se že ujemajo s kakim sklopom, postanejo za zdravnika tudi zavestno dostopni«), druge stvari pa se mu bodo »ustrežljivo pojavile v spominu takoj, ko analiziranec izreče nekaj novega, s čimer jih je mogoče povezati«. Takoj nas zbode v oči, da se analitik pravzaprav sploh ne spominja tega, kar mu je bilo povedano, ampak enako kakor pacient samo asociira. 'Ustrežljivo' se mu zbudijo spomini na povedano, toda ti spomini so bili priklicani kot asociacije, ki jih sam zavestno ni niti sprožil niti si jih zavestno ni zapomnil. In v tem je sprevrnitev sporočila, ki jo pacient opravi za analitika: kar se temu kaže kot pacientove »nove« asociacije, so v resnici njegovi lastni spomini, ki sedaj zanj prihajajo kot presenečenje. Nad analitikovim »izjemnim« spominom zato ni presenečen samo pacient, kot pravi Freud, ampak dosti bolj analitik. Ne gre namreč samo za to, da je ta kompliment »nezaslužen« (str. 303), kolikor mu je ta izjemni spomin priskrbel sam pacient, marveč tudi za to, da je zaslužen, saj ga je analitik plačal z lastno subjektivacijo.

Poziciji analitika in analizanta sta tu povsem vzajemni, kolikor je njuno asociiranje ali spominjanje lahko samo nezavedno, kar pomeni, kolikor gre za asociacije, ki si jih podajata in sprevračata v spomine med seboj in ki zato niso njune, kadar bi sama hotela, ampak kadar se jima vrnejo kot spomini, ki sta jih sposobna prepoznati kot lastne. Rekli smo, da je subjekt spomin na preteklost, ki je ni bilo. Zdaj lahko ta spomin dopolnimo, kolikor velja, da se nihče ne more sam spominjati lastne preteklosti, oziroma, da nihče ne more zavestno in hote obujati spomine za nekoga drugega. Analitik in analizant se lahko kot subjekta skupaj spominjata preteklosti, ki je vsak zase nikoli nista imela in ki kot skupna preteklost ni daljša od njunega druženja v analizi. Iz tega sledi pomemben sklep: subjektivacija analitika niti ne zaostaja niti ne prehiteva z ozirom na analizantovo subjektivacijo, ampak je lahko *le sočasna* z njo. Freudova sklepna misel, ki pravi, da analitik »ponovno vzpostavi nezavedno, ki je determiniralo bolnikove asociacije« tedaj pomeni, da analitik z interpretacijo



sicer res vzpostavi nezavedno, le da je to nezavedno že bilo vzpostavljeno, pa tega sam ni vedel, ker je bilo tudi njegovo nezavedno. Šele v tem smislu ga je res vzpostavil ponovno, prav kakor se vsako potlačeno »ponovno« vrača. Zato ne velja samo, kot pravi urednik Freudovih spisov, da je enako razpršena pozornost »nujno nasprotje« temeljnega pravila, marveč ta pozornost in vse, kar iz nje izhaja, ni nič drugega kot temeljno pravilo, kakor se zastavlja analitiku. Eni subjektivaciji nujno odgovarja druga, točneje rečeno, kot subjekt se lahko prepoznam samo tako, da se oprem na drug subjekt, kar pomeni, da za oba to prepoznanje prihaja po drugem, ne da bi drugi vedel, kako omogoča to prepoznanje, ki je hkrati tudi njegovo prepoznanje. Subjekt v analizi je eden, a je neizogibno podvojen.

### III. Imaginarni subjekt

Če bi imeli v analizi opravka z dvema subjektoma, se pravi z dvema nezavednima izbirama, ki bi bili vzporedni in ki bi zato nosili s seboj vsaka svojo zalogo nemišljenega, potem bi bilo vračanje sprevernjenega sporočila čisto naključje, naključni trenutek, ko bi se neizbrana dela obeh izbir za hip prekrila. Z vidika tehničnih napotkov se zdi, da sta analitik in analizant izsiljeno izbiro realizirala vsak zase, torej ločeno, sledeč vsak svojemu temeljnemu pravilu, toda natančno branje Freuda pokaže, da lahko temu pravilu, ki terja asociiranje oziroma spominjanje, sledita samo skupaj.<sup>2</sup> Enaka poanta nemara izhaja iz Lacanove teorije diskurza, kjer je vsakič na delu ena sama želja, eno samo nezavedno, ki pa vendarle vzpostavlja družbeno vez, kar pomeni, da sta v to željo na nerazločljiv način vključena dva.

Videli smo, da se lahko analitik prepusti »svojemu« nezavednemu spominu samo zato, ker je ta vključen v analizantove asociacije, od koder prihaja bodisi denegacija bodisi osupla potrditev tega spomina. Prav to trdi Freud, ko pravi, da »v tem spominjanju pride do zmot samo v trenutkih in na mestih, kjer analitika zmoti lasten odnos, ko torej resno zaostane za idealom analitika« (str. 303). Prav takrat torej, ko misli nase, analitik odstopa od ideala enakomerno

2. Mimogrede, iz tega izbaja zelo drugačno ovrednotenje Kripke-Wittgensteinovega paradoksa »sledenja pravilu«, kjer ne gre samo za to, da sam ne vem, kateremu pravilu sledim, že manj samo za to, da drugi ne more vedeti, kateremu pravilu sledim, ampak za to, da se ta nevednost lahko izkaže samo kot vzajemna nevednost.

razpršene pozornosti, ki pa seveda ni nič drugega kot prepustitev pacientovemu asociiranju oziroma lastni subjektivaciji. Analitik skrene v spominu takrat, ko misli nase in se ne vključuje več kot subjekt v analizantove asociacije. Temu pravi Freud *terapevtska ambicioznost*: analitik se boji za svoj ugled, strah ga je zase, misli nase oziroma na to, kako bo »s svojim novim in večkrat kritiziranim sredstvom«, torej analizo, »dosegel nekaj, kar bo lahko prepričljivo učinkovalo na druge« (str. 305). Tedaj zagotovo zgreši in se zmoti, saj je prav taka drža sama na sebi že zmotna, kolikor odstopa od temeljne zahteve in kolikor analitika odvrta od subjektivacije. V tem je tudi vsa skrivnost t. i. napačnega prepoznanja, kjer gre točno za to, kdo je bližje statusu subjekta. Analitik, pravi Freud, je pred pacientom samo po tem, da prvi odstrani »subjektivne motive« za pozabo nekega spomina, kar za nas pomeni, da je prvi dosegel status subjekta, medtem ko se analizant temu še upira. Povedano drugače, analitik že asociira oziroma se spominja, medtem ko analizant še misli nase in molči, kar samo pomeni, da izpričuje svoje nezavedne terapevtske ambicije.

Kar torej pravi Freud o analitikovi zmoti in analizantovem napačnem prepoznanju, nas znova opozarja, da gre v analizi vselej za eno samo asociiranje in eno samo spominjanje, en sam spomin. Podobi, ki ovirata ta vzajemni niz asociacij, sta dve, lastna oseba in oseba sogovornika, edina preteklost tega vzajemnega spomina, ki sicer nima nobene narcistično prepoznavne preteklosti, pa je preteklost same subjektivacije. Od tod zlahka pojasnimo Freudov napotek analitiku, ki pravi, da pacientov molk najlažje spodbudimo k nadaljnjim asociacijam, če pacienta opozorimo, da misli na osebo analitika. Kajti ne gre le za to, na koga misli pacient, enako možno je, da misli nase, toda z vidika asociiranja je to eno in isto, kakor tudi analitik lahko misli nase tako, da razmišlja o učinkih, ki ga ima njegovo delo na druge. Recimo raje takole: brž ko nekdo v analizi razmišlja o samem sebi oziroma se boji zase, misli hkrati tudi na drugega, oziroma na to, kako ga vidi drugi, saj je v njegov narcizem nujno vključena tudi neka narcistično sprejemljiva podoba za drugega; in brž ko nekdo razmišlja o sebi, asociiranje ni več mogoče, saj se narcistične podobe upirajo redukciji oziroma izničenju, ki ga prinaša subjektivacija. Enako velja za spomin: kolikor bi se ga lotevali zavestno oziroma narcistično, bi nujno zapadli zmotam in pozabam; samo pozaba samega sebe kot osebe vodi k tistemu spominu, ki ima vedno prav in si zasluži kompliment »izjemno dobrega spomina«. Jasno, kajti tak spomin je nujno vzajemen, skupen, in kot tak ima seveda vedno prav, saj ne govori, ali bolje, ne priča o ničemer drugem kot o *skupni, vzajemi* subjektivaciji analitika in analizanta.

S tega vidika je tudi vseeno, ali lastni odpor zoper asociiranje projeciramo v drugega in trdimo, da se upira naši interpretaciji, medtem ko se dejansko sami upiramo prav tistemu asociiranju, ki ga zahteva drugi, ali pa se drugi res upira našemu interpretiranju oziroma asociiranju. Kakor sta namreč v asociiranju oziroma sledenju temeljnemu pravilu eno, tako sta tudi v odporu zoper spominjanje analitik in analizant eno; izmeničnemu spominjanju in asociiranju se izmenično upira narcizem enega ali drugega, ne da bi mogla kdajkoli vedeti, kdo se dejansko upira in kdo asociira. Ta negotovost in zrcalno projeciranje v drugega bijeta v oči v vsakem Freudovem tehničnem spisu, brž ko teče beseda o odporu. Bolje rečeno, v teh spisih ne gre za nič drugega kot za tehniko odpravljanja odpora. Problem je seveda v tem, ko je treba odpor pojasniti še kako drugače kot s preprosto projekcijo v pacienta. V sklepu »Nasvetov zdravniku pri psihoanalitični obravnavi« Freud opiše skušnjavo, za katero, kot pravi, so posebej dojemljivi mladi in vneti analitiki, da bi namreč »v analizo vnesli velik del lastne individualnosti«, kar pomeni, da bi pacientu razkrili svoje duševne težave in mu tako pomagali pri premagovanju odporov. Freud svari pred to lažno enakopravnostjo, v kateri naj bi bilo »eno zaupanje vredno drugega« in ki še preveč spominja na sugestivno tehniko analize, saj »v težjih primerih praviloma odpove zaradi nenasitnosti, ki jo vzbudi pri bolniku, ki bi potem rad obrnil razmerje in ki se mu zdi zdravnikova analiza zanimivejša kot lastna« (str. 308). Tako svarilo in iz njega izhajajoča nepristopnost analitika je z vidika vzajemne subjektivacije povsem odveč: ne samo zato, ker pacientovo zaupanje ne velja analitiku in ker nobeno premagovanje odporov ni možno na drugi osebi, ampak samo na samem sebi, na lastnem narcizmu, to seveda drži, toda razlog temu je, da je taka zrcalna situacija, kjer zaupanje kliče po zaupanju in kjer se zaupanje lahko nepredvidljivo in »nenasitno« sprevrže v nezaupanje, nujni nasledek vzajemne subjektivacije. Rečeno z Lacanom iz seminarja *Še*, z vpeljavo označevalca še nismo odpravili vzajemnosti oziroma imaginarne dualnosti, ampak smo jo šele vzpostavili; za prehod oziroma izhod iz vzajemnosti bo potrebno odpraviti prav dualizem med neoznačevalno razsežnostjo narcizma in označevalno razsežnostjo subjektivacije. Nič čudnega torej, da se Freudu, ker v svoji tehniki ostaja na ravni tega dualizma, ta zrcalni dualizem kaže kot nerazrešljivi boj med analitikom in analizantom.

Opisi tega boja so tako rekoč na vsaki strani tehničnih spisov; najbolj ključno pa Freudovo dualistično pojmovanje nezavednega stopi na plan ob vprašanju transferja in transferne ljubezni. Sedaj lažje razumemo, zakaj je Lacan v omenjenem seminarju za ljubezen dejal, da je vzajemna in da se hrani z dimenzijo



imaginarnega: v ljubezni vztraja košček imaginarnega, namreč objekt *a*, ta pa ljubezensko razmerje sprevača v nerazmerje, v Eno, oziroma v skupno obrambo pred realnim. Z naše perspektive bi temu rekli takole: ker je subjektivacija oziroma prekinitev z narcizmom nujno vzajemna, zanjo ni nobenega garanta razen same vzajemnosti, kar samo pomeni, da to še ni prava prekinitev, to še ni prekinitev z mojim lastnim narcizmom, ampak s skupnim, vzajemnim narcizmom. V tem smislu je skupna prekinitev še vedno odpor zoper pravo prekinitev in seveda ljubezen analizanta do analitika vzajemna ljubezen, vzajemni odpor, v katerem še vztraja, pri vsakem posebej, moment lastnega narcizma. Pred to vzajemnostjo analitiku ni pomoči: nobena tehnika, nobena nepristopnost ga ne more obvarovati pred tem, da se ne bi v subjektivaciji znašel na isti strani kot analizant, četudi bo krivdo za to dualno situacijo projeciral na pacienta in nenehno kazal na izjemno zvičajnost odporov. Seveda drži, da je razkritje lastnega nezavednega, ki ga Freud odsvetuje, brez terapevtskih učinkov, toda brez učinkov je tudi njegovo skrivanje, saj je to nezavedno že ves čas na delu, ne da bi analitik vedel, kako, prav zato, ker to ni samo njegovo nezavedno. Izbral ga je skupaj z analizantom, kar ne pomeni samo, da nobeden od njiju ne more vedeti, kako se je znašel v tej nemogoči izbiri, ampak da tudi ne more vedeti, ali se je res znašel v njej.

Od tod postane jasno, zakaj se taka situacija Freudu kaže kot neskončen proces. Takšno razkrivanje nezavednega nima meje, ker ne more odpreti prostora za nekaj tretjega, kar bi lahko prekinilo imaginarno zrealjenje, projiciranje in pretikanje razloga za to stanje zdaj na eno, zdaj na drugo stran. Prav to namreč pomeni imaginarnost objekta *a*: objekt *a* je razlog oziroma vzrok želje, ki vse do tedaj, dokler ne stopi za željo, beži pred njo in jo s tem poganja. Taka želja, ki ima svoj razlog še pred seboj, je seveda lahko samo želja Drugega, torej (še vedno) imaginarna želja, ki subjektu ne dopušča, da bi zapustil svojega vzajemnega partnerja in v Drugem izluščil drugega. V tem smislu analitik in analizant drug za drugega opravljata vlogo velikega Drugega oziroma vlogo subjekta-ki-se-zanj-predpostavlja-da-ve (sss). Predpostavljena vednost se pretika z ene strani kavča na drugo: analitik ve, toda ve samo, če vednost povsem iskreno pripiše analizantu in se pristno prepusti lastni nevednosti; tudi pacient ve, toda ve samo, če vednost pripiše analitiku in se prepusti temeljnemu pravilu. Sedaj lahko zelo konkretno zagrabimo temeljno napako vseh tistih pojmovanj transferja, ki status sss nesimetrično dodelijo samo analitiku kot poslušalcu. Miller na primer pravi: »Kadar se pogovarjamo, si tako rekoč zaporedoma delimo oblast [nad smislom], tako da se komunikacija nekako uravnoteži. V psihoanalizi pa



je sama struktura odnosa nesimetrična, saj zmeraj le eden daje material, drugi pa ima strukturno funkcijo, da ta material interpretira, da ga posluša, sprejema, presoja.«<sup>3</sup> Toda prava razlika med običajno komunikacijo in analitskim diskurzom ni v tem, da bi bila predpostavka v prvem simetrična, v drugem pa nesimetrična, marveč da je ta predpostavka, ali kot smo dejali sami, hipoteza, vpeljana v analitski diskurz za ceno vzajemne subjektivacije, medtem ko običajna komunikacija poteka v samoumevnem svetu smisla in »nekritičnega« narcizma.

Poglejmo problem natančneje. V obeh terminih, ki pri Lacanu opisujeta analizo, torej tako pri zaprečenem subjektu kot pri subjektu-ki-se-zanj-predpostavlja-da-ve, je neka subjektivacija, se pravi dejavnost govorjenja, ki se ozira k svojemu izgubljenemu delu, se pravi k svojemu nesubjektiviranem stanju. Ta izbira je enkrat predstavljena po plati izgube, kot realizirana izbira, kot subjekt ali manko, nič in nevednost, drugič kot spomin na možnost izbire, kot izbira, ki bi lahko bila možna, kot nedosegljiva polnost oziroma predpostavljena vednost. V tem smislu termina ne opisujeta samo udejanjene izbire, ampak tudi neudejanjeno izbiro, ki se drži svojega udejanjenja, pri čemer subjekt nastopa kot artikulacija ali vezni člen obeh plati izbire in se zato pojavlja v obeh terminih. To pa seveda še zdaleč ne pomeni, da je treba v analizi to izbiro porazdeliti med analitika in pacienta na tak način. V istem predavanju Miller tudi pravi, da se analitik »ne sme identificirati s sss«, kar gotovo drži, toda nič ne pove o tem, kakšna bi v tem primeru bila analitikova identiteta, ki pa seveda mora biti definirana v razmerju do analizanta. V označevalni razsežnosti, za katero gre, oziroma, ki naj bi jo analitik vpeljal, veljajo namreč samo razlike! Če analitik ni sss, potem je lahko samo še subjekt, ta subjekt pa lahko interpretira samo tako, da – četudi samo za hip – resnično verjame, da ima ključ do nezavednega analizanta, ki tedaj zanj prevzame status sss. To, da pacient ne ve, kaj govori, se pravi, da je subjekt, gre z roko v roki s predpostavko, da vednost kljub temu obstaja v njegovem govorjenju, da torej obstaja v tem govorjenju tudi subjekt-ki-se-zanj-predpostavlja-da-ve. Ne gre torej za to, da se analitik ne sme identificirati s sss, ampak za to, da se je, brž ko posluša, že subjektiviziral, da je že izgubil identiteto in s tem postal deležen tudi statusa sss, le da ne ve, kako. Enako velja za analizanta, tudi on je udeležen na predpostavljeni vednosti, le da ne ve, kako. Prav zato sta v tem deleženju in iskanju prave udeležnosti povsem vzajemna, oba hkrati subjekta, toda le tako, da se ozirata nazaj, na čas,

3. Prim. njegovo drugo predavanje o transferju, v: *Gospodstvo, analiza, vzgoja*, DDU Univerzum, Ljubljana 1983, str. 91.

ko še nista bila subjekta in sta imela možnost izbire. Prav zato ker vpeljava označevalca potisne vstran smisel ali polnost rečenega, se bo subjekta kot rezultata vpeljave vedno držala predpostavka izgubljenega smisla oziroma izgubljene polnosti.

Vzajemnost subjekta in subjekta-ki-se-zanj-predpostavlja-da-ve torej ni empirično dejstvo običajne komunikacije niti znak tehnične nezkušenosti analitika, ampak izhaja iz vzajemnosti, v katero sta potegnjena oba govorca v analizi, kolikor poskušata vanjo vpeljati razsežnost označevalca. *Vzajemnost izhaja iz same vpeljave hipoteze*, saj se ta lahko udejanji samo tako, da to, kar je bilo prej videti tako rekoč na doseg roke, vnazaj spremeni v izgubljeno možnost. Hipoteza je zdaj, torej po vpeljavi, svojo lastno hipotetičnost prenesla na to, kar se je prej, pred vpeljavo, zdelo trdna resničnost: zdaj imata obe, tako hipoteza kot stanje pred njeno vpeljavo, enak status možnosti, obe sta enako resnični in neresnični, obe samo možni hipotezi in obe trdni resničnosti, in v tem sta vzajemni. Toda rekli smo tudi, da vpeljava hipoteze ni nič drugega kot subjektivacija oziroma udejanjenje nemogoče izbire. Domnevno polna, resnična izbira skozi subjektivacijo postane nemogoča ali neresnična izbira prav zato, ker sam obstoj subjekta priča o njeni nemožnosti, pri čemer seveda priča tudi o njeni edini možni realizaciji. Subjekt tako spaja oba svetova, resničnega in neresničnega, svet domnevne, še neudejanjene izbire in svet že udejanjene, a izgubljene izbire, toda spaja ju le tako, da ne more vedeti, na kateri strani se nahaja sam. Prav zato smo na začetku lahko dejali, da vpeljava označevalca ne izhaja samo iz izbranega dela, se pravi govorjenja brez mišljenja, ampak iz razlike med izbiranjem in neizbiranjem, med udejanjeno in neudejanjeno izbiro, kolikor sta obe povezani prek subjekta. Subjekt je njuna »nemogoča, a mogoča« artikulacija: nemogoča zato, ker nimata nobene skupne točke, saj je izbira med izbiranjem in neizbiranjem neizprosno izključujoča, *ali eno ali drugo, nikoli pa oboje*, a mogoča zato, ker je subjekt njuna skupna točka, kolikor je sam razcepljen na dvojce, *je eno in drugo, nikoli samo eno, nikoli on sam*. Zaprečeni subjekt tako ni samo entiteta brez identitete, ampak je zaradi svojega vmesnega mesta med dvema platema izbire neizogibno podvojen s svojo zrcalno podobo, kar pomeni, da nikoli ne more vedeti, na kateri strani se nahaja on sam in kje njegova zrcalna projekcija.

Sklep je zdaj na dlani: ker subjekt, ki vpelje hipotezo, ne ve, na kateri strani udejanjenja te hipoteze se nahaja sam, ampak s svojim obstojem spaja ti dve strani, sam tudi ne more vedeti, ali je hipotezo res vpeljal. Subjekt sam ne more vedeti, ali je res že vpeljal označevalec in ali je tako res postal subjekt.

Paradokсно rečeno, subjekt nezavednega sam ne more vedeti, da je res subjekt nezavednega; in prav zato je subjekt nezavednega: še vedno je podvržen nezavednemu, ne da bi lahko zanesljivo vedel, kako mu je podvržen. Tako odgovornosti za vpeljavo označevalca oziroma za lastno subjektivacijo ne more prevzeti sam, dokler ni prepoznan za subjekta po drugem, ki prav tako išče prepoznanje lastne subjektivacije. Oba nujno potrebujeta drug drugega, le da tega nikoli ne moreta vedeti, saj se jima ta potreba kaže kot nekaj, kar naj bi prišlo od zunaj in v kar sama nista vpletena. Prepoznanje lahko opravita samo tako, da ne vesta, da ga opravljata in da s tem opravljata nehote tudi lastno prepoznanje. Zato je njuno prepoznanje lahko samo nezavedno, se pravi za nekoga tretjega, ne pa za njiju, medtem ko je za njiju njuno razmerje imaginarno, kolikor je hkrati za oba nujno in za vsakega posebej izključujoče. Subjekt je torej imaginarna kategorija, prav kakor je histerična želja želja Drugega in kakor je, vsaj do vpeljave nečesa tretjega, nemogoče zanesljivo ugotoviti, čigava je pravzaprav ta želja. Znak te nevednosti je izključujočnost analitskega razmerja, kakor jo izpostavljajo Freudovi napotki glede odpora: analitik in analizant potrebujeta drug drugega, da bi prišla do ozavedenja nezavednega, a tega ne vesta in upata, da bosta stvar lahko opravila sama. Povedano drugače, čeprav bi vsak zase zelo rada prevzela odgovornost za svojo izbiro, pravzaprav bi prevzela kar vso odgovornost, kar je je, tega ne moreta narediti, ker sta za izbiro odgovorna oba in bi si zato odgovornost morala porazdeliti. To je past slehernega narcizma: seveda bi narcizem zelo rad nadjazovsko prevzel vso krivdo nase in se za lase potegnil iz močvirja neodgovornosti, toda prav v tem je še vedno narcizem, saj hoče vse opraviti sam. Na gladini močvirja se še vedno zrcali podoba Narcisa.

#### IV. Odprava označevalca

Začeli smo z vprašanjem, kako v izsiljeno izbiro med govorjenjem in mišljenjem vpeljati označevalce, in ugotovili, da je vpeljava odvisna od tega, ali se bo našel nekdo, ki bo prevzel odgovornost za udejanjenje izbire. Ta nekdo je lahko samo subjekt, ki pa ni odgovoren le za izpad mišljenja, ampak za izbiro kot tako, za odločitev med izbiranjem in neizbiranjem.<sup>4</sup> Prav te odgovornosti,

4. Tu bi spet lahko odprli novo poglavje in poskušali pojasniti, zakaj sta se Deleuze in Badiou lahko našla, tako vsaj pravi Badiou v svoji knjigi o Deleuzu (*Deleuze. »La clameur de l'Être«*,



ki je nujna za subjektivacijo, pa si ne more naprtiti sam, saj ne more vedeti, da gre res samo za to čisto izbiro, kajti z udejanjenjem izbire si je za vselej zaprl možnost, da bi videl obe plati izbire. Lahko sicer, kot je rekel Lacan v petdesetih letih in nato še enkrat v seminarju *Še*,<sup>5</sup> pohiti z vnaprejšnjim priznanjem, da je res on sam subjekt, toda taka naglica je vedno skok v prazno, saj se opira samo na imaginarne projekcije. Da bi ugledal izbiro kot čisto izbiro, se pravi kot izbiro med dvema dejanskima možnostima, potrebuje še nekoga, ki ga bo prepoznal kot subjekta te čiste izbire. Toda tudi ta drugi nima prave, čiste izbire, ko izbira med prepoznanjem in neprepoznanjem; če bi namreč imel pravo izbiro, potem bi že bil popolnoma odgovoren subjekt in ne več subjekt nezavednega in se kot tak ne bi ujel v past nemogočega medsebojnega prepoznanja. Ker torej tudi drugi potrebuje lastno prepoznanje, če hoče prepoznati prvega, ker ena izsiljena izbira terja drugo izsiljeno izbiro, nobeden od njiju ne more prevzeti odgovornosti za čisto izbiro. Čista izbira je v tem smislu vselej izbira med nezavedno subjektivacijo in odpravo subjekta; iz tega sledi, da lahko samo nekdo tretji, ki je sam že opravil to izbiro prepozna vzajemna subjekta za subjekta, ki nista več subjekta nezavednega, ampak dejavna in odgovorna subjekta čiste izbire.

Ena nečista izbira interpelira drugo nečisto izbiro, toda to ne pomeni, da gre tu za kako enostavno imaginarnost v smislu Lacanove relacije  $a - a'$ , marveč prav za označevalnega subjekta, kolikor je ta imaginaren. Subjekt označevalca je sam zase neprepoznava, neidentična meja med eno in drugo opcijo izbire; prav zato, ker je sam meja, ne more potegniti meje med opcijama in nima prave izbire. Tudi izbire med izsiljeno izbiro in čisto izbiro ne. Subjekt je lahko samo izbran. Zato seveda ni sposoben pravega prepoznanja, ker ne more prepoznati lastne vključenosti v delo prepoznanja, ker *ne prepozna lastnega prepoznanja*. Njegovo prepoznanje je lahko samo nezavedno, kar tu pomeni, da je še vedno imaginarno, kolikor ne more enoznačno prestopiti meje med zavednim in nezavednim. Vedno mu ostane še en kos nezavednega, ki mu onemogoča čisto izbiro. Od tod sledi, da je prepoznanje subjekta lahko prepoznanje samo

Hachette, Pariz 1997, str. 21) ob ideji čiste izbire kot izbire med izbiranjem in neizbiranjem, kar ju umešča na drugi breg glede na idejo izsiljene izbire in subjekta nezavednega. Z našega vidika namreč ne gre za dva bregova, ampak za spregledani problem vzajemnega prepoznanja oziroma subjektivacije, ki šele vnaprej daje izbiri njeno izgubljeno čistost.

5. Prim. »Logični čas in vnaprejšnje zatrjevanje gotovosti«, v: J. Lacan, *Spisi*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1993, str. 45-60, in *Seminar Jacquesa Lacana, Knjiga XX, Še 1972-73*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1985, str. 42.



za nekoga tretjega, ki poseže med oba zrcalna partnerja in tako odpravi njuno vzajemnost. Hkrati z njo seveda odpravi tudi njuno subjektivacijo oziroma razsežnost označevalca oziroma nezavednega. Pravi odgovor na vprašanje, kako vpeljati označevalec, se tako glasi: zanesljivo lahko vpelje označevalec oziroma potrdi njegovo vpeljavo šele razsežnost, ki označevalec tudi odpravi, kolikor na mesto označevalnega, zrcalnega prepoznanja postavi pravo, nezrcalno, simbolno prepoznanje, ki se opira na nekaj tretjega, denimo na realno. Za subjekt nas torej lahko prepozna samo nekdo, ki nas hkrati z prepoznanjem tudi desubjektivira in osvobodi za čisto izbiro. In šele tedaj sta v analizi res dva, se pravi, šele tedaj ko so trije, histerična želja spusti iz rok oba imaginarna partnerja in se sprevrne v željo analitika. Narcisa lahko iz analize prežene šele taka prekinitvev z lastnim narcizmom, ki ni vzajemna, ampak jo opravi nekdo tretji.

Pravi odgovor na vprašanje, kako vpeljati označevalec, se tako glasi: zanesljivo lahko vpelje označevalec oziroma potrdi njegovo vpeljavo šele razsežnost, ki označevalec tudi odpravi, kolikor na mesto označevalnega, zrcalnega prepoznanja postavi pravo, nezrcalno, simbolno prepoznanje, ki se opira na nekaj tretjega, denimo na realno. Za subjekt nas torej lahko prepozna samo nekdo, ki nas hkrati z prepoznanjem tudi desubjektivira in osvobodi za čisto izbiro. In šele tedaj sta v analizi res dva, se pravi, šele tedaj ko so trije, histerična želja spusti iz rok oba imaginarna partnerja in se sprevrne v željo analitika. Narcisa lahko iz analize prežene šele taka prekinitvev z lastnim narcizmom, ki ni vzajemna, ampak jo opravi nekdo tretji.

Najprej seveda vpelje označevalec, ki je v analizi res dva, se pravi, šele tedaj ko so trije, histerična želja spusti iz rok oba imaginarna partnerja in se sprevrne v željo analitika. Narcisa lahko iz analize prežene šele taka prekinitvev z lastnim narcizmom, ki ni vzajemna, ampak jo opravi nekdo tretji.

1. Diferenciacija je v analizi ključna, saj je v analizi res dva, se pravi, šele tedaj ko so trije, histerična želja spusti iz rok oba imaginarna partnerja in se sprevrne v željo analitika. Narcisa lahko iz analize prežene šele taka prekinitvev z lastnim narcizmom, ki ni vzajemna, ampak jo opravi nekdo tretji.



Peter Klepec

## DELEUZOVE TRI FORME MIŠLJENJA

Filozofsko trojstvo, ki ga tvorijo predfilozofski plan, ki ga je potrebno trasirati (imanenca), konceptualne osebe, ki jih je potrebno izumiti (insistenca) in filozofski koncepti, ki jih je potrebno ustvariti (konsistenca), seveda ni edino filozofsko trojstvo v *Qu'est-ce que la philosophie?* – tudi sama filozofija skupaj z umetnostjo in znanostjo tvori trojico, trojico mišljenja, ali, kot tudi pravi Deleuze, »tri velike forme mišljenja« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 186)<sup>1</sup>. »Tisto, kar me zanima«, pravi Deleuze v *Pourparlers*, »so razmerja med umetnostjo, znanostjo in filozofijo. Nobena izmed teh disciplin nima privilegija nad drugo. Vsaka od njih je kreativna. Resnični objekt znanosti je kreirati funkcije, resnični objekt umetnosti je kreirati senzibilne agregate in resnični objekt filozofije je kreirati koncepte.« (*Pourparlers*, 168) V pričujočem prispevku si bomo ogledali Deleuzovo pojmovanje treh form mišljenja, razmerij med njimi, njihovega razmerja do virtualnega, tako kakor ga kajpak pojmuje Deleuze, ter njihovega razmerja do kaosa v specifično deleuzovskem pomenu besede.

Najprej si seveda velja zastaviti vprašanje, zakaj sploh trojstvo, zakaj filozofija ni dovolj, zakaj filozofija v nekem pomenu potrebuje tudi še znanost in umetnost? zaradi tega, najkrajše rečeno, ker za Deleuza filozofija ni samozadostna. Filozofija se mora povezovati z drugimi načini mišljenja. V *Pourparlers* Deleuze pravi takole: »Prepričan sem, da ima filozofija svoj surovi material, ki ji omogoča, da vstopi v zunanja razmerja, ki so toliko bolj nujna, z drugimi

---

1. Deleuzovo delo oziroma okrajšavo zanj navajamo v oklepaju skupaj z arabsko številko strani, kjer je najti navedeno mesto. Navajamo pa: *Critique et clinique*, Éditions de Minuit, Pariz 1993; *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1968; *Image-temps, Cinéma 2*, Éditions Minuit, Pariz 1985; *Logika smisla*, prevedel Tomaž Erzar, zbirka Temeljna dela, Krtina, Ljubljana 1998; »Po čem prepoznamo strukturalizem?«, v: *Sodobna literarna teorija* (zbornik), ur. Aleš Pogačnik, prevedel Stojan Pelko, zbirka Temeljna dela, KRTINA, Ljubljana 1995, str. 41-64; *Le Plé. Leibniz et le baroque*, zbirka »Critique«, Éditions de Minuit, Pariz 1988; *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Pariz 1990; *Podoba-gibanje*, prevedel Stojan Pelko, Studia Humanitatis, ŠKUC in Filozofska fakulteta, Ljubljana 1991; *Qu'est-ce que la philosophie?*, Éditions de Minuit, Pariz 1991.

disciplinami«. (*Pourparlers*, 122) Filozofija ne more brez posrednikov, toda ti posredniki niso nujno zgolj in samo filozofskega izvora. »Tisto«, pravi Deleuze, »kar je bistveno, so posredniki. Kreacija, to so posredniki. Brez njih ni dela. Posredniki so lahko ljudje – za filozofa umetniki ali znanstveniki, za znanstvenika filozofi ali umetniki. [...] Za svoje izražanje potrebujem posrednike, oni pa se nikoli ne izražajo brez mene – vselej delamo skupinsko [à plusieurs], četudi se to ne vidi.« (*Pourparlers*, 171) To skupinsko delo je za filozofijo v nekem pomenu neizogibno, saj se ne-filozofija nahaja v samem jedru, središču filozofije. Ne-filozofija je bolj notranja, pravi Deleuze, od same notranjosti filozofije, ne-filozofija je, skratka, filozofiji ekstimna (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 43).

Vendar pa ne-filozofija kot »bolj notranja notranjost od same notranjosti«, kot ekstimnost, kot tisto, »kar je v filozofiji več od nje same« in ki se nahaja na mestu ekstimnosti, ne predstavlja nečesa, kar ni mogoče misliti, nasprotno, filozofija *mora* ne glede na vse *misliti* ne-filozofijo. Ne-filozofija torej ne pomeni nečesa, kar bi filozofiji vselej ostajalo nedostopno in nedosegljivo, ne-filozofija je lahko *realno* filozofije le – povsem očitno je, da François Laruelle, ki ga Deleuze parafrazira ob koncu *Qu'est-ce que la philosophie?*, ne-filozofijo razume kot realno v lacanovskem pomenu besede, medtem ko Deleuze sam raje o govori o »Ne«, o »Non« – če jo filozofija more in tudi mora misliti. Le tako se lahko filozofija »vselej vrača na isto mesto«, k premisleku tistega, kar jo od znotraj cepi, k premisleku ne-filozofije.

Filozofija, umetnost in znanost torej tvorijo tri forme, tri oblike mišljenja, ki »se križajo, prepletajo, toda brez sinteze ali identifikacije.« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 187) Mišljenje ima tako tri »pojavnne oblike« – mislimo lahko bodisi s pomočjo konceptov, bodisi s pomočjo funkcij, bodisi s pomočjo občutkov. Vse tri oblike mišljenja imajo tudi dokaj podobno notranjo strukturo:

filozofija	koncept	plan imanence	konceptualne osebe
umetnost	občutek	plan kompozicije	estetske figure
znanost	funkcija	plan reference	delni opazovalci

Kot je razvidno iz gornje sheme nima le filozofija svojega trojstva (koncept, plan imanence, konceptualne osebe), pač pa podobni trojstvi nastopata tudi v umetnosti (občutek, plan kompozicije, estetske osebe) in znanosti (funkcija,



plan reference, delni opazovalci). Toda, čeprav imajo tri discipline mišljenja podobno oziroma enako strukturo, to še ne pomeni, da delujejo na enak način. Postopki, operacije, ki so jim lastne, so v nekem pomenu sicer podobne, a vendar obenem tudi zelo različne. Zato tudi Deleuze ne zagovarja interdisciplinarnosti v tem smislu, da filozofija posega in poseže v znanost na tak način, kot bi se ji sami pač zdelo. In obratno, še zdaleč ni samoumevno, da umetnost, na primer, poseže kjerkoli, kadarkoli in kamorkoli v polje filozofije. Če pa je tako, če razmerje med tremi formami mišljenja ni poljubno, oziroma, bolje, če naj to razmerje ne bo prepuščeno poljubnosti in arbitrarnosti, potem ga je potrebno urediti. Drugače rečeno, razmerja med tremi formami mišljenja bi morala spoštovati nekaj pravil.

Prvo pravilo, ki zadeva trojno razmerje filozofije, umetnosti in znanosti, je v tem, da so vse tri oblike mišljenja »nezvedljive druga na drugo« (Ibid., 204). Filozofijo, umetnost in znanost bi bilo mogoče, pravi Deleuze, dojeti kot zvrsti melodičnih linij, ki so druga drugi sicer tuje, a se ne prenehajo križati in sovpadati (Prim. *Pourparlers*, 170). Primer, ki ga sicer Deleuze sam ne navaja, ki pa se za pojasnitev razmerja treh form mišljenja ponuja sam od sebe, je seveda baročna polifonija – vsak glas oziroma vsako glasbilo ima svojo melodično linijo, ki mestoma sovpada, mestoma pa se povsem oddalji od ostalih melodičnih linij. Takšno sovpadanje in križanje, medsebojno približevanje in oddaljevanje treh disciplin imenuje Deleuze *interferenca*. Obstajajo tri pravila interference, tri temeljna pravila, ki zadevajo razmerje med filozofijo, umetnostjo in znanostjo. Prvo in izhodiščno pravilo je za Deleuza v tem, da mora vsaka »disciplina pri tem napredovati s svojimi lastnimi sredstvi« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 204). To je tudi prvi tip interference, s katerim imamo opravka denimo takrat, ko nek filozof ustvari koncept občutka ali pa funkcije (na primer, koncept, ki spada v riemannovski prostor, ali pa je tak primer iracionalno število, itn.), oziroma takrat, ko znanstvenik ustvari funkcijo, ki poseže v drugo polje – denimo, ko Fechner razdeli teorijo barve in zvoka, ko Lautman pokaže, da matematika aktualizira virtualne koncepte, ali pa, ko se Klee v svoji abstraktni umetnosti približa konceptu in funkciji. Kljub temu, da se v okviru tega prvega tipa interference lahko, denimo, filozofiji postavi vprašanje, ki zadeva obe drugi obliki mišljenja, znanost in filozofijo, recimo – ali gre pri geometrični figuri za nekaj lepega, še posebej ob, na primer, zadnje čase popularnih razglabljanjih ob risbah, ki nastanejo kot računalniški iztis »nenavadnih atraktorjev« –, skratka, navkljub temu ostajajo razmerja med disciplinami zunanja ali ekstrinzična, »saj vsaka disciplina ostaja na svojem lastnem planu in uporablja svoje lastne

elemente« (*Ibid.*, 205). Ta prvi tip interference zato Deleuze tudi imenuje *zunanji* ali *ekstrinzični* tip. Z *drugim* tipom interferenc, *notranjim* ali *intrinzičnim*, imamo opravka tedaj, ko, denimo, koncepti in konceptualne osebe navidez zapustijo plan imanence in se spustijo na nek drug plan med funkcije in delne opazovalce, ali pa med občutke in estetske figure, seveda pa bi se lahko zgodilo in se tudi dejansko dogaja tudi obratno. Ta drsenja, prehodi, zdrsi, so v resnici zelo subtilni, tako kot je, na primer, primer Zaratustre v Nietzschejevi filozofiji, ali pa Igiturja v Mallarméjevi poeziji – gre za plane, ki jih je zelo zapleteno in težko določiti. In na koncu obstaja še *tretji* tip interference, ki ga Deleuze imenuje *ilokalizabilna* ali *nevmestljiva, neomejena* interferenca. Pri tem tretjem tipu interference je vsaka posamezna disciplina na svoj način v razmerju do negativnega. Ne moremo reči samo, pravi Deleuze, da nas mora umetnost formirati, zbuditi, nas naučiti čutiti, kot tudi ne moremo reči, da nas mora filozofija naučiti dojemati, in da nas mora znanost naučiti spoznati. »Takšne pedagogije so možne zgolj, če je vsaka disciplina zase v bistvenem razmerju do Ne-ja, ki jo zadeva. Plan filozofije je pred-filozofski, kolikor ga obravnavamo neodvisno od konceptov, ki ga bodo zavzeli, toda ne-filozofija se nahaja tam, kje se plan sooči s kaosom. *Filozofija ima potrebo po ne-filozofiji, ki jo obsega, potrebo ima po nefilozofskem razumevanju, tako kot ima umetnost potrebo po ne-umetnosti, znanost pa po ne-znanosti.* Tega pa ne potrebujejo kot začetka ali kot konca, zaradi katerega bi po svoji realizaciji izginile, pač pa v vsakem trenutku njihovega postajanja ali njihovega razvoja. Torej, če se trije Ne-ji razlikujejo tudi v razmerju do cerebralnega plana, pa se ne razlikujejo v razmerju do kaosa, v katerega so pogreznjeni možgani.« (*Ibid.*, 205-206) Drugače rečeno, vse tri forme mišljenja, umetnost, znanost in filozofija, niso le določene z medsebojnim razmerjem, vsaka izmed njih se mora soočiti s kaosom.

Umetnost, znanost in filozofija se s kaosom soočijo tako, da utrejo plan – prva plan kompozicije, druga plan reference, tretja plan imanence. Kaos za Deleuze vselej premagamo s pomočjo plana, ki ga seka in prečka (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 191) – že »prvi filozofi so uvedli plan imanence kot rešeto, ki je napeto čez kaos« (*Ibid.*, 45). Toda kaj pravzaprav pomeni »utreti, trasirati« plan? Kaj pomeni teza, da vsak plan deluje kot izrez, rez v kaos? Je takšen plan potem isto kot mnenje, ki je kot nekakšen dežnik, sončnik, ki naj bi nas obvaroval pred kaosom? (Prim. *ibid.*, 190) Na kaj pravzaprav meri Deleuze in kakšen kaos ima v mislih, ko govori o kaosu – je ta kaos nekaj polnega, saj govori o tem, da vselej zarežemo vanj, nekaj predhodnega, saj je očitno vselej na razpolago, pripravljen, da zarežemo vanj, je morda nekaj vseobsegajočega – saj

Deleuze govori o tem, da bi koncept, ki bi vseboval vse komponente, če bi tak koncept sploh obstajal, bil namreč kaos sam? (Prim. *ibid.*, 21) Je kaos – kozmos, kaos-kozmos, kot Deleuze v *Logiki smisla* zapiše tudi kasneje pogostokrat ponovljeno skovanko za »kaotični univerzum« (Prim. *Logika smisla*, 11, 169, 247). In nazadnje, a še zdaleč ne najmanj pomembno – zakaj Deleuze govori o tem, da ima kaos tri hčere, tri Kaoide – umetnost, znanost in filozofijo? (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 196)

Poskusimo najprej odgovoriti na vprašanje, kaj je za Deleuza kaos. »Kaos definiramo manj z njegovim neredom, kot z njegovo neskončno hitrostjo, s katero se razprši sleherna forma, ki se oblikuje o njem. To je neka praznina, ki ni nič, pač pa *virtualno*, ki vsebuje vse možne delce in ki raztrga vse možne oblike, ki vzniknejo, da bi takoj izginile, brez konsistence, reference, brez konsekvence. Gre za neko neskončno hitrost rojstva in izginotja.« (*Ibid.*, 111-112) Kaos je torej neka neskončna hitrost, ki povzroči, da se vse določitve, ki nam jih uspe podati o njem, razpršijo, razdrejo, sesujejo. »Tisto, kar je dejansko značilno za kaos, ni toliko odsotnost določitev kot neskončna hitrost, s katero te določitve vznikajo in izginjajo: ne gre za gibanje iz ene določitve v drugo, pač pa, nasprotno, za nemožnost razmerja med dvema določitvama, saj se ena ne pojavi, ne da bi druga že izginila, in nobena se ne pojavi kot izginjajoča, ne da bi druga izginila kot oblikujoča se. Kaos ni neko inertno ali stacionarno stanje, kaos ni neka mešanica naključij. Kaos kaotizira in v neskončnost razvezuje vsako konsistenco.« (*Ibid.*, 44-45)

Zadnja opredelitev kaosa je najbrž ključna – kaos je neskončna hitrost, ki ji neskončno hitro uspe razvezati vsako konsistenco, ki razformira vsako formo, ki vsako konsistenco naredi za nekonsistentno. Kot tak je kaos absolutni protipol koncepta, katerega drugo ime je ravno konsistenca. Kako se s kaosom spopada filozofija? Problem filozofije je v tem – pridobiti, proizvesti neko konsistenco, vzpostaviti neko polje konsistence, ne da bi pri tem izgubili neskončnost, »dati konsistenco, ne da bi pri tem karkoli izgubili od neskončnega«. Znanost ima drugačen in pravzaprav manjši problem – kaos mora dati referenco, postaviti mora nek plan reference, cena za to pa je, da se odpove neskončnim gibanjem in hitrostim. Prvo, kar v boju s kaosom tako stori znanost, je vzpostavitev neke luči, neke odprtine, luknje za svetlobo, skratka, znanost najprej postavi nek relativni horizont. Filozofija nima ničesar skupnega z referenco, plan imanence ravno ni relativni horizont, ki vselej funkcionira kot neka limita in ki se spreminja skupaj z opazovalcem, pač pa je absolutni horizont, ki je neodvisen od vsakega opazovalca. Kot neskončna množica je plan imanence gibanje, prav



njegove krožne variable pa poskrbijo za to, da se ohrani neskončno gibanje. Za razliko od filozofije in znanosti, ki kaosu zoperstavita plan, prva plan imanence, druga plan reference, pa umetnost vzame nek delček, kos kaosa v sam kader, v plan kompozicije, da bi potem oblikovala nek sestavljeni kaos, ki bi postal čuten. Umetnost ni kaos, pač pa kvečjemu neka sestavljenka iz kaosa, umetnost spremeni kaotično variabilnost v kaoidno varieteto. Tudi umetnost se bori s kaosom, njen cilj je vznik, nastanek, ustvaritev neke vizije, Občutka, ki bi vsaj za trenutek zasvetil skozi kaos.

Kaos kot neskončna hitrost je torej za vse tri oblike mišljenja problem ravno zato, ker je *neskončen*. Skozi razmerje do kaosa mora namreč vsaka oblika mišljenja na svoj način in s svojimi sredstvi rešiti problem neskončnosti, ki ga zastavlja kaos. Kakšno je sploh razmerje filozofije, umetnosti in znanosti do neskončnega? Filozofija želi rešiti neskončno, to pa stori tako, da mu dá konsistenco: trasira plan imanence, ki v neskončnost potegne dogodke ali konsistentne koncepte. Znanost se, nasprotno, neskončnemu odpove, da bi dobila referenco: trasira nek plan koordinat, ki so nedoločene, vsakokrat znova definira stanja stvari, funkcij ali referenčnih propozicij. Umetnost pa hoče ustvariti končno, ki bi ponovno dalo neskončno: trasira nek plan kompozicije, ki je sestavljen iz monumentov in občutkov. Filozofija skuša ohraniti neskončne hitrosti tako, da jim dá *konsistenco, ki je lastna virtualnemu*. Filozofsko rešeto zareže v kaos in selekcionira neskončna gibanja misli, pri tem pa se opremi z ustvarjenimi koncepti, temi konsistentnimi delci, ki so tako hitri kot samo mišljenje. Znanost h kaosu pristopi čisto drugače: neskončnemu, neskončni hitrosti se odpove, da bi tako pridobila, dobila *referenco, ki je zmožna aktualizirati virtualno*. Filozofija tako virtualnemu dá konsistenco s pomočjo konceptov, znanost pa v tem, ko se odpoveduje neskončnemu, referenco, ki jo aktualizira, udejanji s funkcijami. Funkcija je kot nekakšna upočasnitev v sliki – upočasniti pomeni postaviti mejo kaosu, skozi katerega prehajajo vse hitrosti. Takšna, pravi Deleuze, je pot, na kateri se spuščamo od virtualnega k stanjem stvari: na tej poti ne srečamo koncepta, pač pa funkcije. Znanost se spušča od kaotičnega virtualnega k stanjem stvari in telesom, ki ga aktualizirajo, na drugi strani imamo filozofijo in dogodek – tu ne gre več za to, da bi bila virtualnost kaotična, pač pa je postala konsistentna. Dogodek ni iz stanj stvari, pač pa se v stanju stvari aktualizira. Dogodek, v nasprotju s stanjem stvari, niti ne začinja niti ne neha, pač pa je pridobil ali ohranil neskončno gibanje, ki mu sam daje konsistenco. Je virtualno, kolikor se razlikuje od aktualnega, toda neko virtualno, ki ni več kaotično, pač pa je postalo konsistentno ali realno na planu imanence, ki izruva kaos. Dogodek,



pravi Deleuze, je realen, ne da bi bil aktualen, idealen, ne da bi bil abstrakten. Videti je, da smo obtičali na točki, ko si moramo, preden je sploh mogoče dojeti temeljno razliko med znanostjo in filozofijo, oziroma funkcijo in konceptom, najprej ogledati enega izmed ključnih Deleuzov pojmov – pojem virtualnega.

Pojem virtualnega je Deleuze vpeljal v *Différence et répétition* in najbolje je, če kar njemu samemu prepustimo besedo. »Virtualno ni zoperstavljeno realnemu, pač pa zgolj aktualnemu. Virtualno poseduje polno realnost kot virtualno. Za virtualno bi morali reči natanko tisto, kar je Proust dejal za stanja resonance: »So realna, ne da bi bila aktualna, idealna, ne da bi bila abstraktna«; so simbolna, ne da bi bila fiktivna. Virtualno bi morali definirati kot nek strogi del realnega objekta – kot da bi objekt imel enega svojih delov v virtualnem, kot da bi bil vanj potopljen kot v objektivno dimenzijo.« (*Différence et répétition*, 269) Vsak objekt je torej za Deleuza dvojen, toda tako, da si polovici nista podobni, ena polovica ima virtualno, druga aktualno podobo. Virtualno, nadalje, ni nekaj nedoločenega, pač pa je vselej celovito določeno – Deleuze si tu izposoja Leibnizov termin *durchgängige Bestimmung*, *determination complète*<sup>2</sup>, ki ga je Leibniz pridržal zgolj za najvišje in najpopolnejše bitje, Boga, in ki ga je kasneje Kant kritiziral ter po svoje predelal v razdelku o »Idealu čistega uma« v *Kritiki čistega uma*.

Toda virtualno ni Bog, ni ne *ens realissimum* ne *ens necessarium*. Ravno tako virtualno ni nek rezervoar možnosti. Edina nevarnost je, poudarja Deleuze, da zamenjamo virtualno in možno (*Ibid.*, 272). Možno za Deleuza »napoteva na formo identitete v konceptu, medtem ko virtualno označuje neko čisto množstvo v Ideji« (*Ibid.*, 273). Deleuze se tudi v tej točki sklicuje na Bergsona – »gre za avtorja«, pravi, »ki je kritiko možnega pripeljal najdlje, in ki se tudi največkrat sklicuje na pojem virtualnega.« (*Ibid.*, 274, op. 1) Možno je za Deleuza kategorija platonizma – neka stvar je možna le izhajajoč iz identičnega,

2. Za Kanta, kot se glasi v *Kritiki čistega uma*, je »celovito določen le pojem reči na sebi« (*Kritik der reinen Vernunft*, B 604/A 576), medtem ko so nam dani zgolj fenomeni. »Takšno načelno Kantovo stališče ima seveda izjemo, gre namreč za obravnavo ideala čistega uma, kjer Kant uvaja načelo celovite določitve, ki je v tem, da vsaka reč predpostavlja skupek vseh možnih predikatov. Ta skupek pa ni dan kot neka dovršena celota, prav tako pa ni dan v vsej svoji konkretnosti. Kljub temu, da celovite določitve nikoli ne moremo upodobiti in konkretno, je ideal čistega uma tudi edini pojem, ki je celovito določen, čeprav tako, da moramo vedno znova, za vsak predikat določiti, da bodisi spada bodisi ne spada vanj. O tem prim. Peter Klepec, »O idealu čistega uma«, *Problemi-Eseji*, št. 3-4/1992, letnik XXX, str. 91-125, Ljubljana 1992.

je torej kopija le-tega. Reči, da smo neko stvar napotili na njeno možnost pomeni, da smo njeno eksistenco ločili od njenega koncepta, medtem ko se virtualno v bivajočem aktualizira kot imanentna moč in se odtegne, izmakne vsaki podobnosti s svojimi aktualizacijami. »Aktualizacija virtualnega je vselej izvršena s pomočjo razlike, divergence ali diferenciacije. Aktualizacija nič manj ne prelomi s podobnostjo kot procesom kot z identiteto kot načelom. Aktualni termini niso nikoli podobni virtualnosti, ki jo aktualizirajo.« (*Ibid.*, 273) Razlika med možnim in virtualnim je torej v tem, da je možno podobno realnemu, da ga posnema, kopira, reprezentira, medtem ko imamo pri aktualizaciji virtualnega opravka s pravili razlike in divergence – aktualno ni ne podobno ne kopija virtualnega, ki pa ga vseeno uteleša. Virtualno ni zunaj teles, nasprotno, nahaja se v njih, čeprav mu telesa niso podobna. Drugače rečeno, virtualno eksistira, je aktualizirano le skozi diferenciacijo. V tej točki Deleuze vpeljuje svoj koncept diferent/ciacije (Prim. *ibid.*, 271 ff.) Medtem ko je diferenciacija celota diakritičnih razmerij, ki nastopijo znotraj Ideje-strukture, predstavlja diferenciacija proces aktualizacije takšne strukture. Diferenciacija zaznamuje aktualizacijo virtualnosti, toda tvori šele prvo polovico pojma razlike. Tisto, kar je diferencirano mora biti najprej razlikovano od samega sebe, edino virtualno pa se razlikuje od samega sebe. Diferenciacija je, kot gibanje virtualnega proti aktualizaciji, po svojem bistvu časovna – čas kot trajanje se nenehno deli in cepi. V tem, ko se čas kot trajanje deli, spreminja svojo naravo, vendar to ne pomeni, da je čas razstavljen na trenutke, saj je neko intenzivno mnoštvo. Ni primerno reči, da trajanje je, saj trajanje vselej postaja. Trajanje je virtualna totaliteta, toda totaliteta, ki ni nikoli dana. »Bergson je trdil: celota ni niti dana niti je ni mogoče dati (in zmeta tako moderne kot antične znanosti je bila prav v tem, da sta si dali celoto, četudi vsaka na svoj način). Veliko filozofov je že trdilo, da ni celota niti dana niti je ni mogoče dati; od tod so izpeljali edinole sklep, da je celota pojem, ki nima smisla. Bergsonov sklep je močno drugačen: celote ni mogoče dati zato, ker je Odprto in ker je zanjo značilno, da se nenehno spreminja oziroma poraja nekaj novega, skratka, da traja.« (*Podoba-gibanje*, 19) V tem pomenu moramo torej razlikovati »totalno strukturo nekega področja kot množico virtualnega soobstoja in podstrukture, ki ustrezajo različnim aktualizacijam na tem področju. Za strukturo kot virtualnost velja, da je še vedno nediferencirana, četudi je povsem in popolnoma diferencirana. Za strukture, ki se utelešajo v tej ali oni aktualni formi (sedanji ali pretekli), velja, da se diferencirajo – in da je zanje ravno aktualizacija resnična diferenciacija. Struktura je neločljiva od tega dvojnega vidika oziroma tega kompleksa, ki ga lahko

skušamo orisati z imenom diferent/ciacija, pri čemer je *t/c* univerzalno določeno fonemsko razmerje. « (»Po čem prepoznamo strukturalizem?«, 50-51)

Virtualnega si torej za Deleuza ne smemo predstavljati kot dvojno latenten ali predhodni fantom realnega, virtualno ni povezano s procesom realizacije, pač pa s procesom aktualizacije, oziroma, kot ga tudi imenuje Deleuze – diferenciacije. Natančneje rečeno, virtualno *je* ta proces. Če tako Deleuze virtualno zoperstavlja (formalno) aktualnemu, pri čemer je treba spomniti na to, da sta oba realna, tega zoperstavljanja ne bi smeli dojeti kot nove različice Aristotelovega para materije in forme, saj virtualno ni nek neoblikovani rezervoar možnosti, ni nedoločeno, pač pa ga je potrebno misliti kot »celovito določenega«. (*Différence et répétition*, 270) Po drugi strani je virtualno kot diferenciacija mesto problemov, za katere aktualno predlaga rešitev. Vsak organizem za Deleuza predstavlja rešitev za nek problem, drugače rečeno, aktualizacija, ki je obenem tudi diferenciacija, je resnična kreacija, vsaka kreacija pa je tudi rešitev problema. Virtualno je tako določeno na dvojen način, je problem kot virtualnost iznajdene in izumljene rešitve, hkrati je določeno s kroženjem v virtualnem množstvu problemov ali klic aktualizacij – nek problem (virtualnost) je določen kot diferenciacija nekega drugega problema (neke druge virtualnosti). Skratka, virtualno v sebi združuje štiri termine: aktualizacijo, diferenciacijo, integracijo in rešitev. Vsaka diferenciacija je namreč neka lokalna integracija, neka lokalna rešitev, ki se z drugimi združuje v množici rešitev ali v globalni integraciji. Neko podobno strukturo najdemo, mimogrede rečeno, na delu tudi kasneje v *Qu'est-ce que la philosophie?* – tu kot rešitev problema, oziroma kot dobro predstavljeni problem, nastopa koncept. Dobro predstavljeni problem pa je v resnici že rešen problem. Če je koncept neka rešitev problema se pogoji tega problema nahajajo v planu imanence, ki ima vselej lokalno konstrukcijo. In, nenazadnje, tako kot »virtualni objekt vselej obstaja kot fragment samega sebe« (*Différence et répétition*, 135), je tudi koncept vselej neka fragmentarna celota.

Poudarek, da je virtualno nek fragment samega sebe, če se vrnemo zopet nazaj k virtualnemu, nekoliko preseneča – kako lahko Deleuze govori hkrati o fragmentarnosti in o celoviti določitvi, oziroma, kot vprašuje sam – »kako lahko hkrati govorimo o celoviti določitvi in samo o enem delu objekta?« (*Ibid.*, 270) Najenostavneje rečeno – »virtualni objekti so utelešeni v realnih objektih« (*Ibid.*, 134). Deleuze se pri tem sklicuje na delne objekte Melanie Klein in na Lacanovo koncepcijo »objet petit a«. Dva dela objekta, virtualno in aktualno, sta v realnosti nemišljiva kot ločena dela, najprej zato, ker realni objekti utelešajo



virtualne, to pa je mogoče, drugič, le zato, ker je »po svojem bistvu virtualni objekt pretekli [passé].« (Ibid., 134) V tej točki se Deleuze opira na Bergsona, zlasti na slovito Bergsonovo teza o izvoru časa, ki se ob svojem nastopu oziroma razvoju takoj loči na dva poganjka, dva žarka, brizga, curka, *deux jets*.

Deleuze je nemara zadeve še najjasneje postavil pri obravnavi podobe-kristal v *Image-temps*: »Čas se mora ob nastopu ali razvitju istočasno razcepiti: razcepi se na dva nesimetrična curka, v enem mineva ves sedanjik, drugi shrani vso preteklost. Čas sestoji v tem razcepu, in v kristalu vidimo ta razcep oziroma čas. Podoba-kristal ni čas, toda v kristalu vidimo čas. V kristalu vidimo večno utemeljitev časa, nekronološki čas, Kronos in ne Kronos.« (Image-temps, 109) Če torej Deleuze poudarja, da se vsak objekt sestoji iz dveh neenakih in nesimetričnih polovic, pri čemer ima ena polovica virtualno, druga pa aktualno podobo – v kakšni povezavi je to s filozofijo, znanostjo in umetnostjo? To vprašanje je še posebej umestno glede na to, da se Deleuzova koncepcija virtualnega opira na Bergsonovo teorijo nastopa časa, ki nastopi v dveh *jets*. Deleuze pa ob koncu *Qu'est-ce que la philosophie?* tako filozofijo kot tudi možgane, *cerveau*<sup>3</sup>, te *Un-Tout*, ki združujejo vse tri oblike mišljenja, z besedno igro označi označi za *superjet* (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 198), umetnost za *injet* (Ibid., 200) in znanost za *éjet* (Ibid., 202)?

Če se skozi razliko aktualno/virtualno vrnemo k razmerju med filozofijo in znanostjo, potem je mogoče reči, da sta si znanost in filozofija povsem zoperstavljeni. Deleuze govori celo o neposredni konfrontaciji, ki se dogaja »v treh glavnih točkah zoperstavitve, kjer se grupirajo serije funkcij na eni in pripadnosti konceptov na drugi strani. Najprej gre za sistem reference in plan imanence, nato za neodvisne variable in neločljive variacije, in, končno, za delne opazovalce in konceptualne osebe. Funkcija v znanosti določa stanje stvari, stvari ali telesa, ki aktualizira virtualno na planu reference in v sistemu koordinat; koncept v filozofiji izraža dogodek, ki dá virtualnemu konsistenco na planu imanence in v urejeni obliki.« (Ibid., 126-127) Na eni strani imamo tako funkcije, na drugi koncepte, na eni strani imamo aktualna stanja stvari, na drugi virtualne dogodke. Kot da bi imeli opravka z dvema tipoma množtev, ki se opirata na dva prekrížana vektorja, na prvem stanja stvari, na drugem

3. Deleuze je v *Pourparlers* priznal, da se je navdihoval pri mikrobiologiji možganov, ki je videti kot nek rizom, »an uncertain system« s svojimi probabilnimi, napol naključnimi kvantitetami, »pri filmu«, pristavlja na istem mestu Deleuze, »me zanima to, da lahko ekran razumemo kot neke možgane«. (Pourparlers, 204)



dogodke, ki absorbirajo (oziroma, kot pravi tudi Deleuze, adsorbirajo) stanja stvari (Prim. *ibid.*, 144). Objekt znanosti pa niso ne dogodki ne koncepti, pač pa funkcije, ki se predstavljajo kot propozicije v diskurzivnih sistemih. Elementi funkcij se imenujejo funktivi, *fonctifs*. Znanstveni pojem ni določen s koncepti, pač pa s funkcijami ali propozicijami. Nek koncept ima lahko za svoje sestavine funktive, ne da bi imel najmanjšo znanstveno vrednost, pač pa zgolj zaznamuje razlike med koncepti in funktivi. Temeljna razlika med znanostjo in filozofijo seveda, kot smo že poudarili, zadeva njuno razmerje do kaosa. Ključna poteza kaosa je za Deleuza neskončna hitrost, s katero razprši sleherno formo, sleherno konsistenco, s katero se skušamo ubraniti pred njim. Če skuša filozofija pridobiti konsistenco tako, da bi pri tem ne izgubila neskončnosti, pa znanost postopa drugače – postavi skuša plan reference, nek relativni horizont. Filozofija nima ničesar skupnega z referenco, plan imanence ravno ni relativni, pač pa absolutni horizont, koncept ravno ni, tako kot funkcija, propozicionalen, saj ne pripada nobenemu diskurzivnemu sistemu in nima nobene reference – filozofija pač ni diskurzivna tvorba.

Znanost se ukvarja le s stanji stvari in z njihovimi pogoji, zato ji propozicije ali funkcije povsem zadoščajo, medtem ko filozofija nima potrebe po nekem doživetem, po *vécu*, ki ima neko svoje fantomsko življenje in ki je zunanji konceptom. Filozofski koncept se ne sklicuje na doživeto, pač pa vzpostavi, postavi nek dogodek, ki preleti vsako doživeto, torej tudi stanje stvari. Propozicija nikoli nima intenzije, ki jo ima koncept, propozicija ima vselej zgolj ekstenzijo. Propozicije se definirajo s svojo referenco, referenca pa ne zadeva Dogodka. (*Ibid.*, 27) Dogodek ni iz stanj stvari, pač pa se v stanju stvari aktualizira. V nasprotju s stanjem stvari dogodek ne začinja, a tudi ne neha, pač pa je pridobil ali ohranil neskončno gibanje, ki mu sam daje konsistenco. Je virtualno, kolikor se razlikuje od aktualnega, toda neko virtualno, ki ni več kaotično, pač pa je postalo konsistentno ali realno na planu imanence, ki izruva kaos. Koncept zgrabi dogodek, njegovo postajanje, njegove neločljive variacije, medtem ko funkcija zajame stanja stvari, čas variabel z njihovimi razmerji glede na čas. Seveda pa se postavlja vprašanje, za kateri čas gre – menimo, da Deleuze tu potihem vpeljuje razliko, ki jo je sicer razdelal v *Logiki smisla*, razliko med časom kot Aiônom in časom kot Kronosom: »Če je bil Kronos omejen in neskončen, je Aiôn nezamejen kot prihodnost in preteklost, a končen kot trenutek. Če je bil Kronos neločljivo povezan s kroženjem in pripetljaji, ki se lahko primerijo kroženju, kot so blokade ali prenatrženja, razbitja, razstavitve, otdelosti, se Aiôn razteza v ravni črti, ki

je na obeh straneh nezamejena. Vselej že pretekli in večno še prihajajoči Aiôn je večna resnica časa: *čista prazna forma časa*, ki se je osvobodila svoje telesne vsebine in tako razmotala njen krog, se potegne v neko črto in je zavoljo tega nemara še nevarnejša, še bolj labirintska, še bolj mučna. (Logika smisla, 160) Drugače rečeno, Aiôn je čas sprevernitve, »čas, ki je iz tira« in ravno zato Deleuze govori, prvič, o tem, da ima koncept moč ponavljanja, ki se loči od diskurzivne moči funkcije, nadalje, virtualno realnost, koncept je namreč netelesen, medtem ko funkcije spadajo v realno stanje. In nenazadnje, koncept se zgolj pojavi, se zgolj pokaže – koncepti so pošasti, monstrumi, ki se ponovno rojevajo iz svojih ostankov, drobcev, ruševin, izvržkov. (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 133)

Znanost in filozofija, funkcija in koncept, si stojita nasproti tudi kot dve različni hitrosti. Znanost predstavlja neko upočasnitev v sliki, neko fantastično upočasnitev. »Funkcija je neka Upočasnitev«. (*Ibid.*, 112) Upočasniti pomeni postaviti mejo kaosu, skozi katerega prehajajo vse hitrosti, zato sta prva funkcionalna meja, limita, in variabla, pri čemer referenca predstavlja razmerje med vrednostmi variable, ali bolje, razmerje variable kot abscise hitrosti z mejo. Limita oziroma meja ima tudi nek drug pomen, gre za neko zunanje kadriranje, za zunanjo referenco – znanosti ne preganja njena lastna enotnost, pač pa plan reference, ki ga konstituirajo vse meje ali robovi, s katerimi se sooči s kaosom. Če rečemo s Kuhnom – znanost je paradigmatična, medtem ko je filozofija sintagmatična. Čeprav znanost predstavlja neko upočasnitev, pa to ne pomeni, da se zadovolji z linearnim časovnim zaporedjem. Znanost razvije čas, ki je lasten seriji, kjer je čas porazdeljen, razvejan, kjer nek »poprej« vselej označuje bifurkacije in prelome, ki bodo še prišli. Lastna imena znanstvenikov se vpišujejo v svoj lastni čas, postavljajo paradigme, ki se projicirajo v sisteme referenc, ki so nujno orientirani v neko smer, drugače rečeno, paradigme jim dajejo neko usmeritev. Kljub temu, da znanost nima opravka s koncepti, vendarle ne deluje povsem »nekonceptualno« – obstajata namreč dve vrsti znanstvenih pojmov: prvič, pojme, ki so egzaktni po svoji naravi, ki so kvantitativni, ki imajo svoj smisel le v svoji natančnosti, in, drugič, pojme, ki so v temelju neegzaktni, pa vendar absolutno rigorozni, ki jih znanstveniki ne morejo pogrešati in ki hkrati spadajo v filozofijo, znanost in umetnost. Takšen pojem je recimo »cona bifurkacije«, s katerim je Bergson vplival tako na psihiatrijo kot tudi na Riemannovo matematiko prostora in fiziko.

Nadalje, trditev, da je znanost diskurzivna, seveda še zdaleč ne pomeni, da je tudi deduktivna. Tako kot filozofija tudi znanost obsega nek »Ne vem«, »Je

ne sais pas«, ki pa postane pozitiven in kreativen. Podobno kot se je filozofija zatekla po pomoč h konceptualnim osebam kot posrednikom, ima tudi znanost svoje lastne posrednike, delne opazovalce, *observateurs partiels*. Konceptualne osebe in delni opazovalci se ne ločijo tako kot koncepti in funkciji, pač pa gre za dva dejavnika izjavljanja, ki se ne razlikujeta le z zaznamim, pač pa tudi po načinu zaznave (ki ni naravna v obeh primerih). V obeh primerih gre za idealno percepcijo in afekcijo, toda na zelo različen način. Vloga delnega opazovalca je »*percipirati in preskusiti*, čeravno njegove percepcije in afekcije niso percepcije in afekcije človeka v splošnem smislu, pač pa pripadajo stvarem, ki jih ta [človek] preučuje.« (*Ibid.*, 124) Delni opazovalci so sile, toda sila ni tisto, kar deluje, pač pa je, kot sta vedela Leibniz in Nietzsche, tisto, kar zaznava in preskuša. In končno, *idealni delni opazovalci so percepcije in čutne afekcije samih funkcijov*. Konceptualne osebe so vselej že na horizontu in nanj delujejo z neskončno hitrostjo; tudi percepcija vanj ne prenese informacije, pač pa obkroži nek afekt (simpatičen ali antipatičen). Nasprotno pa so delni znanstveni opazovalci gledišča v samih stvareh, ki predpostavljajo primerjavo in razdelitev na stopnje, zaporedje kadriranj na osnovi upočasnitve in pospešitve: afekti tu postanejo energetska razmerja, sama percepcija pa kvantiteta informacije. »Gledišče«, pravi Deleuze v *Image-temps*, »se tako dobro prilega stvari, da se stvar nenehno spreminja v procesu postajanja, ki je identičen samemu gledišču.« (*Image-temps*, 191) Nemara pa so delni opazovalci gledišču, kako ga je Deleuze tematiziral v *Le Pli* – gledišče je moč razvrščanja primerov, pogoj za manifestacijo resničnega. (Prim. *Pli*, 30)

Nadaljnja razlika med filozofijo in znanostjo zadeva tudi razliko med filozofskimi in znanstvenimi problemi. V filozofiji nič ne pridobimo, če rečemo, da filozofija postavlja vprašanja, saj so vprašanja beseda, s katero označujemo ireduktibilne probleme v znanosti. Koncept ni propozicija in če ga kljub temu poskušamo prevesti v propozicijo, je to lahko le v obliki, ki je bolj ali manj verjetna in brez znanstvene vrednosti. (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 76) Ko se filozofija primerja z znanostjo namreč pogosto predlaga neko podobo, ki je preveč preprosta in ki znanstvenike spravi le v smeh. Filozofija lahko o znanosti govori le na način aluzije, prav tako pa tudi znanost lahko o filozofiji govori le megleno. Koncepti in funkcije se nujno križajo šele potem, ko so zreli, na pa v procesu njihove konstitucije. Koncept ne reflektira funkcije, ravno tako pa naj bi se funkcija ne aplicirala na koncept. (Prim. *ibid.*, 152) Zamenjevanje koncepta in funkcije namreč konceptu škodi v več pogledih. Prvič zato, ker iz znanosti naredi nek koncept *par excellence*, nek prvi prospekt.



Drugič zato, ker filozofski koncept zamenjuje z logičnim, tako da dobimo faktučne propozicije oziroma drugi prospekt, kar pa z drugimi besedami pomeni, da smo izgubili koncept, saj logika koncept tako rekoč dvakrat ubije. In tretjič, takšna zamenjava filozofskemu konceptu pusti nek reducirani in degenerirani del, del, ki ga obstruži in obreže mnenje.

Navkljub tej nevarnosti, ki preži na filozofijo v njenem razmerju z znanostjo, pa filozofija znanost vendarle potrebuje, in sicer zato, ker znanost neprenehoma križa možnost konceptov in ker koncepti nujno prinašajo s sabo aluzije na znanost, ki pa niso ne primeri ne aplikacije ne refleksije. V znanosti in filozofiji ni problem v odgovoru na neko vprašanje, pač pa je potrebno z nekimi višjim »okusom« kot problematično zmožnostjo koadaptirati ustrezajoče elemente v teku njihove določitve, na primer, izbrati dobre in neodvisne variable, učinkovitega delnega opazovalca na tej poti, konstruirati najboljše koordinate enačbe ali funkcije itn. Pravi problem, priznava Deleuze, pa ni toliko razmerje med znanostjo in filozofijo, pač pa razmerje med znanostjo in religijo (Prim. *Qu'est-ce que la philosophie?*, 118ff.). Problem je namreč v tem, da v funkcivih obstaja nekaj figuralnega, nekaj, kar tvori *ideografijo*, ki je lastna znanosti in ki iz neke vizije naredi znanstveno branje. Dejstvo, da so figure definirane prej z neko duhovno napetostjo kot pa z neko prostorsko intuicijo, zbližuje znanost in religijo. Tako kot figura je tudi znanost paradigmatična, referencialna in projekтивna. Edino zdravilo proti unifikaciji in transcendentizaciji znanosti, je takojšnja in vsakokratna zamenjava transcendence z referenco, to pa je mogoče le z nenehnim ustvarjanjem novih planov reference.

Če je torej razmerje med filozofijo in znanostjo razmerje zoperstavitve in konfrontacije, boja, v katerem mora biti filozofija »nenehno na preži«, je razmerje med filozofijo in umetnostjo drugačno. Prepričan sem, pravi Deleuze, da koncept implicira »dve drugi dimenziji, dimenziji percepta in afekta. To je tisto, kar me zanima, ne pa podobe. Percepti niso percepcije, to so paketi občutkov in relacij, ki se pojavijo tistemu, ki jih izkuša. Afekti niso sentiment, pač pa postajanja, ki presežejo tistega, ki gre skozi (postane drugi). Veliki ameriški pisatelji pogosto pišejo s pomočjo perceptov, Kleist in Kafka pa s pomočjo afektov. Afekt, percept in koncept so tri neločljive moči, ki potekajo od umetnosti k filozofiji in obratno.« (*Pourparlers*, 187) V filozofiji je stil usmerjen prav k trem polom, »h konceptu ali novemu načinu mišljenja, perceptu ali novim načinom videnja in slišanja, k afektu ali novim načinom preizkušanja«. (*Ibid.*, 224) Koncept, percept, afekt, pravi Deleuze, to je filozofsko trojstvo, filozofija kot opera – zato, da bi prišlo do gibanja, so potrebni vsi trije. Videti



je, da imamo opravka z novim filozofskim trojstvom – percept, afekt in koncept, v resnici pa imamo v tej preobleki opravka z razmerjem med filozofijo in umetnostjo, saj percept in afekt spadata v umetnost.

Umetnost konzervira, shranjuje, in to je, pravi Deleuze, edina stvar na svetu, ki se konzervira, če seveda odštejemo (industrijske) konzerve. Umetnost seveda konzervira na drugačen način kot industrija, saj industrija doda neko sestavino, ki povzroči, da se stvari ohranijo, medtem ko umetnost ne dodaja ničesar. »Tisto, kar se shrani, stvar ali umetniško delo, je blok občutkov, to se pravi, sestavina perceptov in afektov.« (*Qu'est-ce que la philosophie?*, 154) Percepti niso percepcije, afekti niso afekcije. Percepti so paketi občutkov in relacij, ki se sicer pojavijo tistemu, ki jih izkuša, a so kljub temu neodvisni od njega. Afekti niso sentiment, niso občutki, pač pa so postajanja, ki presežejo tistega, ki gre skozi, drugače rečeno, tisti, ki jih izkusi, ni več isti kot poprej – skozi postane drugačen, drug.

Kako deluje umetnost? Kaj je tisto, kar umetnost naredi za umetnost? Celotno umetnost, trdi Deleuze, bi lahko v celoti povzeli le z dvema besedama – kompozicija, in ... še enkrat kompozicija. »Kompozicija, kompozicija, to je celotna definicija umetnosti.« (*Ibid.*, 181) Kompozicija je estetska in tisto, kar ni komponirano, sestavljeno, pač ni umetniško delo. Umetnost nima mnenja. Nasprotno, umetnost razbije, razstavi trojno organizacijo percepcij, afekcij in mnenj, da bi iz nje naredila spomenik, monument, ki ga sestavljajo percepti, afekti in bloki občutkov. (*Ibid.*, 166) Občutki kot percepti niso več percepcije, ki bi vodile nazaj na objekt (referenco), če že na kaj spominjajo, potem je ta podobnost proizvedena z njihovimi lastnimi sredstvi. Drugače rečeno, če lahko podobnost preganja umetnost, če umetnost tako pogosto enačijo s posnemanjem, je to zato, ker se občutek nanaša le na svoj material. Četudi bi material trajal le nekaj sekund, bi občutku dal moč, da se ohrani, konzervira v večnosti, ki koeksistira s tem trajanjem. (*Ibid.*, 157) Cilj umetnosti je prav to – s pomočjo materiala iztrgati percept percepciji objekta in stanjem percipirajočega subjekta, oziroma iztrgati afekt afekcijam in ga ohraniti. To pa je mogoče le, če sta afekt in percept povezana s postajanjem. V resnici afekt in percept nista nič drugega kot ravno postajanje. »Afekti so natanko človekovo postajanje ne-človek, tako kot so percepti ne-človeška pokrajina (vključno z mestom) narave.« (*Ibid.*, 160) Bit občutka tako ne sestavlja meso, poltenost, *le chair*, pač pa sestavina, kompozicija iz nečloveških sil kozmosa, iz človekovih postajanj ne-človek. (Prim. *ibid.*, 173). Razlika med postajanjem občutka in postajanjem koncepta je v tem, da v prvem primeru nekdo ne neha postajati nekdo-drug, medtem ko

je postajanje koncepta neko dejanje, s katerim se splošni dogodek sam izogne tistemu, kar je. (Prim. *ibid.*, 168)

Razmerje med filozofijo in umetnostjo je morda še najbolj očitno v abstraktnem slikarstvu, ki postavi vprašanje, ki zadeva razmerje umetnosti s konceptom in s funkcijo, s filozofijo in z znanostjo. Tako umetnost kot znanost imata opravka s figurami, toda tisto, kar ju razlikuje od vsake religije je, da ne pretendirata k prepovedani podobnosti, pač pa, da emancipirata nekakšen nivo, da bi nato iz njega naredila nove plane mišljenja, na katerih reference in projekcije spremenijo svojo naravo. Estetske figure nimajo ničesar skupnega s kopijami, *ressemblances*, prav tako ne z retoriko, pač pa so pogoji, v katerih umetnost proizvaja afekte. Estetske figure imajo podobno vlogo, kot jo imajo konceptualne osebe v filozofiji in kot jo imajo delni opazovalci v znanosti. Razlika med konceptualnimi osebami in estetskimi figurami je najprej v tem, da prve predstavljajo moči koncepta, medtem ko druge predstavljajo moči afektov in perceptov. Eni operirajo na planu imanence, ki je neka podoba Misli-Biti (noumen), drugi na planu kompozicije kot podobi Univerzuma (fenomen). Velike estetske figure presegajo afekte in percepte, medtem ko koncepti presegajo trenutna mnenja. Umetnost in filozofija sicer obe zarezeta v kaos, obe se soočata z njim, toda ne gre za isti plan reza, ne gre za isti način naselitve – pri umetnosti gre za konstelacije univerzuma ali afekte in percepte, pri filozofiji za splet imanence in konceptov. Umetnost ne misli nič manj kot filozofija, le da misli s pomočjo afektov in perceptov. (*Ibid.*, 64) Plan kompozicije in plan imanence lahko zdrsneta eden v drugega, in sicer na tisti točki, kjer so ploskve enega zasedene z entitetami drugega. Ob branju Melvilla, Lawrencea ali pa Millerja, trdi Deleuze, bralec nenadoma presenečeno odkrije, da v resnici pravkar bere spinozistični roman (Prim. *ibid.*, 65). Teza, da kaj takega kot je spinozistični roman sploh obstaja, je na prvi pogled videti nekoliko prenapeta, Deleuze pa skuša z njo ponazoriti svojo osnovno tezo, ki nas v nekem pomenu vrača na izhodiščno točko, namreč, da koncept implicira »dve drugi dimenziji, dimenziji percepta in afekta«. Da so afekt, percept in koncept tri neločljive moči, ki potekajo od umetnosti k filozofiji in obratno, za Deleuza na najboljši način daje zgled prav Spinozina *Etika* (Prim. *Pourparlers*, 223ff.; *Critique et clinique*, 172-187). Spinoza kot Vladar, princ filozofov, kot Kristus filozofije, kot najčistejši in obenem najboljši, je tako pravi zgled razmerja med filozofijo in ne-filozofijo. Če namreč drži, da je ne-filozofija tisto najbolj notranje v sami notranjosti filozofije, in obenem tisto najbolj zunanje v samem Zunaju, če je ne-filozofija tisto realno v lacanovskem pomenu besede, ki je filozofiji







## Sigmund Freud

### SEKSUALNOST V ETIOLOGIJI NEVROZ

[Die Sexualität in der Ätiologie der Neurosen]

(1898)

Izdaje v nemškem jeziku:

1898 *Wiener klinischen Rundschau*, 12. zv. (2), str. 21-2, (4), str. 55-7, (5), str. 70-2, (7), str. 103-5, (9., 23., 30. januar in 13. februar).

1906 *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, 1. zv., str. 181-204. (1911, 2. izd.; 1920, 3. izd.; 1922, 4. izd.)

1925 *Gesammelte Schriften*, 1. zv. str. 439-64.

1952 *Gesammelte Werke*, 1. zv., str. 491-56.

Slovenski prevod besedila je narejen po izdaji v *Studienausgabe*, V. zv., Fischer Verlag, Frankfurt na Majni, 1972, str. 13 – 35.

Uredniška opomba:

To delo, ki ga je Freud še pisal, ko so bila prva nadaljevanja že natisnjena, je bilo dokončano 9. februarja 1898, kot zveemo iz njegovega pisma Flieβu (Freud 1950 *a*, pismo št. 83), v katerem ga je Freud podcenjevalno označil kot »gartenlaubeški članek« [Gartenlaube, naslov dunajskega ilustriranega beletrističnega tednika v letih 1853 – 1943]. Dodal je še, da je članek »precej drzen in v osnovi naravnano tako, da povzroča zgražanje, kar mu bo tudi uspelo. Breuer bo dejal, da sem si zelo škodoval.«

Od izida Freudovega zadnjega psihopatološkega dela »Zur Ätiologie der Hysterie« (1896 *c*) sta pretekli dve leti, v katerih se je zgodilo mnogo stvari, ki so Freuda miselno in duševno zaposlovale. 1897 je končal in izdal svoje tristo strani obsežno delo o infantilni cerebralni paralizi, s katerim se je več let ukvarjal z največjim odporom in ki predstavlja njegovo zadnje nevrološko delo. Ko je s to dolžnostjo opravil, se je lahko bolj posvetil psihologiji in kmalu se je lotil podvzetja, ki se je izkazalo za epohalno: svoji samoanalizi. Začel jo je poleti 1897 in že jeseni je lahko pokazal osnovne rezultate: opuščanje teorije travmatske etiologije nevroz, odkritje Ojdipovega kompleksa in vse večji vpogled v infantilno seksualnost kot normalno, ubikvitarno dejstvo. O vseh teh spoznanjih je v svojih pismih poročal Flieβu. (Gl. »Uredniško opombo« k *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, str. 40-1; slov. prev.: *Tri razprave o teoriji seksualnosti*, Studia humanitatis, Ljubljana 1995, str. 9-10.)

V pričujočem delu je komajda mogoče najti sledi teh pomembnih razvijanj (in sočasnega Freudovega napredovanja v razumevanju psihologije travm) in nedvomno je to razlog, da ga je Freud tako omalovažujoče ocenil. Vendarle vsebuje prvi del dober povzetek njegovih spoznanj o etiologiji nevroz, kolikor jih je do takrat objavil. Kolikor se članek ukvarja s sociološkimi problemi, prinaša tudi nekaj novega. V njem izrečena kritika odnosa medicincev do vprašanj seksualnosti, posebno masturbacije, uporabe kontracepcijskih sredstev in problemov zakonskega življenja spominja na celotno serijo Freudovih kasnejših del, v katerih je grajal socialne konvencije civilizacije, od članka »Die 'kulturelle' Sexualmoral« (1908 *d*) do poznega dela *Das Unbehagen in der Kultur* (1930 *a*).

Ob poglobljenih raziskovanjih sem v zadnjih letih prišel do spoznanja, da predstavljajo momenti iz seksualnega življenja prve in praktično najpomembnejše vzroke vsakega primera nevrotičnega obolenja. Ta nauk ni povsem nov; seksualnim momentom so vsi avtorji od nekdanj priznavali določen pomen v etiologiji nevroz; v medicini je bilo za nekatere manj izrazite struje zdravljenje »seksualnih težav« in »slabosti živcev« vedno združeno z eno samo obljubo. Torej ne bo težko spodbijati originalnosti nauka, ko se bomo enkrat odpovedali utajevanju njegove tehtnosti.

V nekaj krajših sestavkih, ki so v zadnjih letih izšli v *Neurologischen Zentralblatt* [1894 *a*, 1895 *b*, 1896 *b*], v *Revue neurologique* [1895 *c* in 1896 *a*] in v *Wiener Klinischen Rundschau* [1895 *f* in 1896 *c*], sem poskušal nakazati snov in stališča, ki dajejo nauku o »seksualni etiologiji nevroz« znanstveno oporo. Izčrpan predstavitev še manjka in sicer predvsem zato, ker nas prizadevanje, da bi pojasnili dejansko spoznano povezanost, privede do vedno novih problemov, za katerih rešitev primanjkuje pripravljanih del. Nikakor pa se mi ne zdi prezgodaj za poskus, da bi usmeril zanimanje zdravnika splošne medicine na odnose, ki jih sam zagovarjam, da bi se le-ta hkrati prepričal o pravilnosti teh trditev in koristih, ki jih lahko iz njihovega poznavanja pridobi za svoje zdravniško delovanje.

Vem, da ne bo manjkalo prizadevanj, da bi zdravnika z etično obarvanimi argumenti odvrnili od tega, da sledi temu predmetu. Kdor se želi pri svojih bolnikih prepričati, ali so njihove nevroze res povezane z njihovim seksualnim življenjem, se ne more izogniti temu, da jih o njihovem seksualnem življenju povpraša in od njih zahteva, da ga razložijo v skladu z resnico. Tukaj pa se lahko nahaja nevarnost tako za posameznike kot za družbo. Govoriti slišim, da

zdravnik nima pravice prodirati v seksualne skrivnosti svojih pacientov, saj s takšnimi izpraševanji grobo rani njihovo sramežljivost – zlasti pri osebah ženskega spola. Njegova nerodna roka lahko družinsko srečo le uniči, pri mladoletnih osebah razžali nedolžnost in spodkoplje avtoriteto staršev; pri odraslih pa bo zdravnik pridobil le neprijetno zaupno vednost in uničil lasten odnos do svojih bolnikov. Torej naj bo njegova etična dolžnost, da se drži daleč vstran od vseh seksualnih zadev.

— Odgovorimo lahko: to izraža zdravnika nevredno pretirano sramežljivost, ki s slabimi argumenti pomanjkljivo prikriva svoje šibke točke. Če je momente iz seksualnega življenja resnično treba spoznati za bolezenske vzroke, sodi ravno zato ugotavljanje in obravnavanje teh momentov brez nadaljnega razmišljanja v področje zdravnikovih dolžnosti. Lahko bi rekli, da žalitev sramežljivosti, ki jo pri tem zagreši, ni nič drugačna in nič hujša kot takrat, ko zato, da zdravi lokalno afekcijo, vztraja pri pregledu ženskih genitalij, da to zahteva, pa ga obvezuje sama šola. Pogosto še slišimo pripovedovanje starejših žensk, ki so svoja mlada leta preživele na podeželju, da so kdaj zaradi preobilnega krvavenja rodil oslabele do izčrpanosti, ker se niso mogle odločiti, da bi zdravniku dovolile pogled na svojo goloto. Vzgojni vpliv, ki ga zdravniki vršijo na javnost, je v teku ene generacije pripeljal do tega, da se pri naših mladih ženah takšno upiranje zgodi le zelo redko. Kjer bi ga srečali, bi bilo obsojeno kot nerazumljiva pretirana sramežljivost, kot sram na nepravem kraju. Mar živimo v Turčiji, bi vprašal zakonski mož, kjer sme bolna žena skozi luknjo v zidu zdravniku pokazati le roko?

— Ni res, da izpraševanje in zaupno poznavanje seksualnih stvari zdravniku priskrbi nevarno moč v odnosu od pacienta. Enak ugovor bi lahko nekdam večjo upravičenostjo namerili proti uporabi narkoze, ki bolniku odvzame zavest in odločitev volje in položi v roke zdravnika, ali in kdaj naj jo dobi nazaj. Vendar je za nas narkoza danes postala nepogrešljiva, ker zdravniškemu prizadevanju bolj koristno pomaga kot karkoli drugega in zdravnik je odgovornost za narkozo sprejel med svoje druge resne obveznosti.

— Zdravnik lahko škoduje v vseh primerih, ko je neroden ali brezvesten, pri raziskovanju seksualnega življenja svojih pacientov nič bolj in nič manj kot v drugih primerih. Vendar pa, kdor si ne pripisuje, da bi ob spoštovanja vredni priložnosti za samospoznanje imel občutek za taktnost, resnost in diskretnost, ki jih potrebuje za izpraševanje nevrotikov, kdor zase ve, da bodo razkritja iz seksualnega življenja pri njem izzvala poželjive skomine namesto znanstvenega interesa, potem stori prav, če se drži stran od teme etiologije nevroz. Zahtevamo samo še, da je zadržan tudi do obravnave nevrotičnih.



Prav tako ni res, da bolniki raziskavi njihovega seksualnega življenja postavljajo nepremagljive ovire. Odrasli se po krajšem obotavljanju navadno vzamejo v roke z besedami: Saj sem vendar pri zdravniku, temu lahko vse povem. Številne ženske, ki v življenju dovolj težko prenašajo nalogo skrivanja svojih seksualnih občutkov, čutijo olajšanje, kadar pri zdravniku opazijo, da tu nad njihovo zdravljenje ni postavljen noben drug ozir in se mu zahvalijo, da se smejo kdaj tudi v seksualnih stvareh obnašati povsem človeško. Videti je, da se iz zavesti laikov sploh nikoli ni izgubilo prikrito poznavanje prevladujočega pomena seksualnih momentov za nastanek nevrotičnosti, kot si ga sam na novo poskušam izboriti v znanosti. Kako pogosto doživimo prizore, kot je naslednji: Pred seboj imamo zakonski par, v katerem eden od njiju trpi zaradi neuroze. Po mnogih uvodih in opravičilih, da zdravniku, ki hoče pomagati v takšnih primerih, ni mogoče postaviti običajnih omejitev ipd., obema izrazimo domnevo, da razlog za bolezen leži v nenaravnem in škodljivem načinu spolnega občevanja, ki sta ga najverjetneje izbrala po zadnjem ženinem porodu. Zdravniki praviloma nimajo navade skrbeti za te odnose, toda to bi bilo neprimerno le v primeru, če bi tudi bolni neradi kaj slišali o tem itd. Tedaj pa se ena stran zadene ob drugo in reče: Vidiš, takoj sem ti dejal(a), da bom zaradi tega zbolel(a). In druga odgovori: To sem si mislil(a) tudi jaz, toda kaj naj naredimo?

V določenih drugačnih okoliščinah, kot recimo pri mladih dekletih, ki so sistematično vzgajana v prikrivanju svojega seksualnega življenja, se je treba zadovoljiti s prav skromno količino odkrite podpore. Pri tem je pomembno, da se izkušen zdravnik svojim bolnikom ne približa nepripravljen in da od njih praviloma ne more zahtevati pojasnjevanja, temveč zgolj potrditev svojih domnev. Kdor hoče slediti mojim navodilom, kako si pripravimo morfologijo nevroz in kako jo je treba prevesti v etiologijo, ta potrebuje od bolnikov le malo priznanj. Že v preveč ustrežljivo podanem opisovanju svojih bolezenskih simptomov mu le-ti večinoma izdajo poznavanje za tem skritih seksualnih dejavnikov.

Bilo bi zelo ugodno, če bi bolniki bolje vedeli, s kakšno gotovostjo je poslej možna zdravnikova razlaga njihovih nevrotičnih težav in sklepanje iz teh na delujočo seksualno etiologijo. Gotovo bi bila za njih spobuda, da se odpovejo tajnosti od tistega trenutka, ko so se odločili, da zaprosijo za pomoč ob svojem trpljenju. Mi vsi imamo interes, da višja stopnja odkritosti med ljudmi, kot smo jo zahtevali do sedaj, postane dolžnost tudi v seksualnih stvareh. Seksualna morala lahko pri tem samo pridobi. Dandanes smo v zadevah seksualnosti vsi skupaj hinavci, tako bolni kot zdravi. Le koristilo nam bo, če pride v seksualnih stvareh zaradi splošne odkritosti do veljave določena količina strpnosti.



Zdravnika ponavadi zelo malo zanimajo nekatera vprašanja, ki jih nevropatologi obravnavajo glede nevroz, kot recimo ali je upravičeno strogo ločevati histerijo in nevrastenijo, ali smemo poleg tega razlikovati še histeronevrastenijo, ali naj štejemo prisilno predstavljanje k nevrasteniji ali pa ga naj pripoznamo kot posebno nevrozo ipd. Zdravniku je dejansko lahko vseeno za takšna razlikovanja, dokler se na zadevno odločitev ne navezuje nič drugega, noben globlji uvid in nobeno napotilo za terapijo, dokler je bolnik v vseh primerih poslan v vodno zdravilišče ali pa mu je dano slišati – da mu nič ne manjka. Drugače pa je, če sprejmemo naša stališča o vzročni zvezi med seksualnostjo in nevrozo. Vzbudi se novo zanimanje za simptomatologijo posameznih nevrotičnih primerov in v praksi postane pomembno, da zapleteno sliko pravilno razčlenimo v njene komponente in da znamo te pravilno poimenovati. Morfologijo nevroz je namreč mogoče z neznatnim trudom prevesti v etiologijo in iz spoznanja le-te izhajajo seveda nova terapevtska navodila.

Pomembna odločitev, ki jo s skrbno presojo simptomov zagotovo lahko vselej sprejmemo, je sedaj v tem, ali ima primer značaj nevrastenije ali psihonevroze (histerija, prisilno predstavljanje). (Zelo pogosti so mešani primeri, v katerih so znaki nevrastenije združeni z znaki psihonevroze, toda presojo letih bomo prihranili za pozneje.) Z izpraševanjem bolnika uspemo samo pri nevrastenikih odkriti etiološke momente iz seksualnega življenja; le-ti so bolnikom seveda poznani in pripadajo sedanjosti, pravilneje življenjskemu obdobju spolne zrelosti (čeprav tudi ta razmejitev ne dopušča vključitve vseh primerov). Pri psihonevrozah takšno izpraševanje malo opravi; morda nam prinese vednost o momentih, ki jih moramo priznati za povode in ki so povezani s seksualnim življenjem ali pa tudi ne; v prvem primeru se potem ne izkažejo na drugačen način kot etiološki momenti nevrastenije, torej lahko povsem pogrešamo specifično zvezo s povzročitvijo psihonevroze. In vendar se nahaja tudi etiologija psihonevroz v vsakem primeru v seksualnem. Skozi nenavadni ovinek, o katerem bo govora pozneje, lahko to etiologijo spoznamo in razumemo, da nam bolnik o njej ni znal nič povedati. Dogodki in vplivi namreč, ki so podlaga vsake psihonevroze, ne pripadajo aktualnosti, temveč že davno pretekli, tako rekoč predzgodovinski življenjski epohi, zgodnjemu otroštvu, in zato jih bolnik tudi ne pozna. Pozabil jih je – samo v nekem določenem pomenu.

Torej seksualna etiologija v vseh primerih nevrose; toda pri nevrasteniji aktualne vrste, pri psihonevrozah momenti infantilne narave; to je prvo veliko nasprotje v etiologiji nevroz. Drugo se pokaže, če upoštevamo razliko v simptomatiki nevrastenije same. Tu najdemo po eni strani primere, v katerih silijo v

ospredje določene težave, značilne za nevrastenijo: pritisk v glavi, utrudljivost, dispepsija, zaprtje, spinalna iritacija itd. V drugih primerih se ti znaki umaknejo v ozadje in bolezenska slika sestoji iz drugih simptomov, ki vsi pokažejo odnos do osnovnega simptoma »tesnobe« (odkrita tesnoba, nemir, tesnoba pričakovanj, kompletni, rudimentarni in suplementarni napadi tesnobe, lokomotorična omedlevica, agorafobija, nespečnost, stopnjevanje bolečine itd.). Prvemu tipu nevrastenije sem prepustil njegovo ime, drugega pa označil kot »tesnoba neuroza« in ločitev utemeljil na drugem mestu,<sup>1</sup> kjer upoštevam tudi dejstvo praviloma skupnega nastopanja obeh nevroz.<sup>2</sup> Za naš namen zadošča poudarek, da je simptomatični različnosti obeh oblik vzporedna razlika etiologij. Nevrastenijo je vselej mogoče zvesti na stanje živčnega sistema, pridobljeno z ekscisivno masturbacijo ali spontano nastalo zaradi pogostih polucij: pri tesnobni neurozi redno najdemo seksualne vplive, katerih skupen moment je zadrževanje ali nepopolna zadovoljitev kot *coitus interruptus*, abstinenca pri živahnem libidu, tako imenovano frustrirano vzbujenje ipd. V manjšem sestavku, v katerem sem si prizadeval vpeljati tesnoba neurozo, sem izrekel formulo, da je tesnoba nasploh le od svoje (normalne) uporabe odvrtni libido.<sup>3</sup>

Kjer so v enem primeru združeni simptomi nevrastenije in tesnobne neuroze, kjer gre za mešan primer, se držimo empirično odkritega načela, da ustreza mešanju nevroz součinkovanje več etioloških momentov in pričakovanje se vedno potrdi. Vsekakor bi bilo vredno podrobno izpeljati, kako pogosto so ti etiološki momenti v soodvisnosti seksualnih procesov medsebojno organsko povezani, npr. *coitus interruptus* ali nezadostna potencia moških z masturbacijo.

Ko smo obravnavani primer nevrastenične neuroze zanesljivo diagnosticirali in njene simptome pravilno razvrstili, je mogoče simptomatiko prevesti v etiologijo in potem od bolnika drzno zahtevati potrditev naših domnev. Začetni odpor nas ne sme zbegati; trdno vztrajamo na tem, kar smo sklenili, in končno premagamo vsak odpor s tem, da poudarimo neomajnost svojega prepričanja. Pri tem izvemo vse mogoče iz človekovega seksualnega življenja, s čimer bi lahko napolnili uporabno in poučno knjigo, naučimo pa se tudi vsestransko obžalovati, da velja znanost o seksualnosti še dandanes za nečastno. Ker so majhna odstopanja od normalne *vita sexualis* veliko prepogosta, da bi smeli njihovemu odkritju pripisovati vrednost, lahko pri nevrotično bolnih velja kot

1. [Gl. Freudovo prvo delo o tesnobni neurozi (1895 b), *Studienausgabe*, VI. zv., str. 25 ff.]

2. [*Ibid.* str. 47 ff.]

3. [*Ibid.* str. 43.]

razlaga le težka in dolgo časa trajajoča abnormalnost seksualnega življenja; da pa bi lahko bolnika, ki je psihično normalen, s svojim pritiskom pripravili do tega, da samega sebe obdolži izkrivljenega seksualnega prestopka, lahko mirno pustimo v nemar kot imaginarno nevarnost.

Če na ta način ravnamo s svojim bolnikom, se tudi prepričamo, da za nauk o seksualni etiologiji nevrastenije ni negativnih primerov. Vsaj pri meni je to prepričanje postalo tako gotovo, da sem diagnostično uporabil tudi negativni izid izpraševanja, namreč da bi samemu sebi dopovedal, da takšni primeri ne morejo biti nevrastenija. Tako sem večkrat prišel do tega, da sem moral namesto nevrastenije privzeti progresivno paralizo, ker mi ni uspelo dokazati po mojem nauku potrebne izdatne masturbacije, in naknadno mi je pritrdil potek teh primerov. Enkrat drugič, ko je bolnik ob odsotnosti očitnih organskih sprememb tožil o pritisku v glavi, glavobolu, dispepsiji in se je z mojimi seksualnimi sumi soočil z odkritostjo in preiščeno gotovostjo, sem se domislil domneve o latentnem gnojenju v obnosnem sinusu in nek specialistično izšolan kolega je to sklepanje na podlagi seksualno negativnega izpraševanja potrdil, s tem ko je bolnika z izpraznitvijo zaudarjajočega gnoja iz votline rešil njegovih težav.

Vtis, kot da bi vendarle obstajali »negativni primeri«, lahko nastane tudi na drug način. Včasih z izpraševanjem ugotovimo normalno seksualno življenje pri osebi, katere nevroza je pri površnem opazovanju videti dovolj podobna nevrasteniji ali tesnobni nevrozi. Z bolj prodornim raziskovanjem pa potem redno odkrijemo resnično stanje stvari. Za takšnimi primeri, ki smo jih imeli za nevrastenijo, tiči psihonevroza, histerija ali prisilna nevroza. Zlasti histerija, ki posnema tako mnogo organskih afekcij, lahko z lahkoto vara kot kakšna od aktualnih nevroz,<sup>4</sup> s tem ko njene simptome povzdigne v histerične. Takšne histerije v obliki nevrastenije sploh niso zelo redke. Toda nikakor ni brezvredna informacija, če nevrastenijo s seksualno negativno informacijo navežemo na psihonevroze; to lahko dokažemo po poti, ki edina zanesljivo razkrinka histerijo, po poti psihoanalize, ki jo bomo pozneje omenili.

Morda bo sedaj marsikdo, ki je zlahka pripravljen, da pri svojih nevrasteničnih bolnikih upošteva seksualno etiologijo, le-to vendarle grajal kot enostranskost, če ga ne pozovemo, da pozornost nameni tudi drugim momentom, ki jih avtorji splošno omenjajo kot vzroke nevrastenije. Seveda mi ne

4. [Kasneje uporabljen termin »aktualne nevroze« se prvokrat pojavi na str. 169, kjer je podan dodaten komentar.]



pride na misel, da bi pri nevrozah vse druge momente nadomestil s seksualno etiologijo, tako da bi razglasil razveljavitev njihovega učinkovanja. To bi bil nesporazum. Nasprotno menim, da se k vsem znanim in najbrž upravičeno priznanim etiološkimi momentom avtorjev za nastanek nevrastenije pridružujejo tudi seksualni, ki do sedaj niso bili upoštevani v zadostni meri. Po moji oceni pa ti zaslužijo, da jim v etiološkem nizu<sup>5</sup> dodelimo posebno mesto. Kajti le njih ne pogrešamo v nobenem primeru nevrastenije, sami so zmožni proizvesti nevrozo brez nadaljnje pomoči, tako da se zdi, da so drugi momenti znižani na vlogo pomožne in suplementarne etiologije; samo oni dopuščajo zdravniku, da spozna gotove povezave med njihovo raznolikostjo in množvom bolezenskih slik. Če nasprotno postavim skupaj primere, ki so domnevno postali nevrastenični s prenaprežanjem, razburjanjem, po tifusu ipd., se mi v simptomih ne pokaže nič skupnega, iz vrste etiologije si ne bi mogel ustvariti nobenega pričakovanja glede simptomov, kot iz bolezenske slike obratno ne bi znal sklepati na učinkujočo etiologijo.

Seksualni vzroki so tudi tisti, ki zdravniku prvi nudijo oporo za njegovo terapevtsko delovanje. Dednost je nedvomno pomemben dejavnik, kjer obstoji; dopušča, da se izoblikuje velik bolezenski učinek, kjer bi se sicer pojavil le zelo neznamen. Sama dednost ni dostopna za zdravnikov vpliv; vsakdo prinese s seboj svoja dedna bolezenska nagnjenja; na tem ne moremo nič več spremeniti. Tudi ne smemo pozabiti, da moramo prav v etiologiji nevrastenije dednosti odreči prvo mesto. Nevrastenija (v obeh oblikah) spada k afekcijam, ki jih brez težav dobi vsakdo dedno neobremenjen. Če bi bilo drugače, bi bil nepredstavljen ogromen porast nevrastenije, o katerem tožijo vsi avtorji. Kar zadeva civilizacijo, na katere seznam grehov imamo pogosto navado pripisati vzrok za nevrastenijo, bi avtorji tudi utegnili imeti prav (čeprav najbrž po čisto drugih poteh, kot se jim dozdeva); toda stanje naše civilizacije je za posameznike prav tako nekaj nespremenljivega; ta moment sicer pri svoji občevalnosti za člane taiste družbe nikoli ne pojasni dejstva izbire obolenja. Zdravnik, ki ni nevrasteničen, je vendar podvržen enakim vplivom domnevno usodne civilizacije kot nevrasteničen bolnik, ki naj ga obravnava.<sup>6</sup> Pomen izčrpavajočih vplivov ostane z zgoraj navedenimi omejitvami nespremenjen. Toda veliko preveč se

5. [Prim. opozorilo na »etiološki niz« v *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905 d), str. 142, op. 2; slov. prev.: *Tri razprave o teoriji seksualnosti*, str. 115; kot tudi namigovanje v drugem delu o seksualnosti v etiologiji nevroz (1906 a), str. 157.]

6. [Prim. dosti bolj izčrpno obravnavo tega vprašanja v delu »Die »kulturelle« Sexualmoral und die moderne Neurosität« (1908 d) in *Das Unbehagen in der Kultur* (1930 a).]



je zlorabljal moment »prenaprezanja«, ki ga zdravniki svojim pacientom tako radi priznavajo za vzrok njihove nevroze. Povsem res je, da vsakdo, ki je zaradi seksualnih škodljivosti predisponiran za nevrastenijo, slabo prenaša intelektualno delo in psihični trud v življenju, toda nikoli nihče ne postane nevrotičen samo zaradi dela ali razburjanja. Duševno delo je prej zaščitno sredstvo proti nevrasteničnemu obolenju; prav najbolj vztrajnim intelektualnim delavcem je nevrastenija prihranjena in kar nevrasteniki obtožujejo kot »bolezen povzročajoče prenaprezanje«, praviloma ne zasluži, da bi bilo pripoznano za »duševno delo« niti po kvaliteti niti po obsegu. Zdravniki se bodo pač morali navaditi, da uradniku, ki se »preobremenjuje« v svojem uradu, ali gospodinji, ki ji je postalo njeno gospodinjstvo pretežko, pojasnijo, da niso zboleli, ker so poskušali izpolniti svoje pravzaprav lahke obveznosti za civilizirane možgane, temveč ker so medtem hudo zanemarili in skazili svoje seksualno življenje.<sup>7</sup>

Vendar nam seksualna etiologija omogoči nadaljnje razumevanje vseh posameznosti zgodovin bolezni pri nevrastenikih, nepojasnjene izboljšave med potekom bolezni in prav tako nerazumljiva poslabšanja, ki jih zdravniki in bolniki potem navadno povezujejo z izbrano terapijo. V moji več kot dvesto primerov obsegajoči zbirki je npr. zabeležena zgodba moža, ki je potem, ko mu obravnava pri domačem zdravniku ni koristila, odšel k pastoru Kneippu,<sup>8</sup> in od tega zdravljenja naprej je izredno izboljšanje zaznamovalo eno leto med njegovim trpljenjem. Ko pa so se eno leto po tem težave ponovno okrepile in je spet iskal pomoč v Wörishofenu, je uspeh drugega zdravljenja izostal. Pogled v družinsko kroniko pacienta razreši dvojno uganko: šest in pol mesecev po prvi vrnitvi iz Wörishofena je bolnikova žena rodila otroka; zapustil jo je torej na začetku še ne ugotovljene nosečnosti in po svoji vrnitvi je smel z njo naravno občevati. Ko pa se je po poteku tega zanj zdravilnega časa zaradi ponovnega *coitus interruptus* njegova nevroza spet razvnela, se je drugo zdravljenje moralo izkazati za neuspešno, ker je zgoraj omenjena nosečnost ostala zadnja.

Nek drug primer, kjer je bilo prav tako potrebno pojasniti nepričakovani učinek terapije, je bil še bolj poučen, s tem da je vseboval nerazumljiv odklon v simptomih nevroze. Mladostnega nevrotika je njegov zdravnik zaradi tipične

7. [Nekaj opomb o »Überarbeitung« se nahaja tudi v *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, str. 109; slov. prev.: *Tri razprave o teoriji seksualnosti*, str. 82.]

8. [Sebastian Kneipp (1821-1897), znan po svojih zdravljenjih z mrzlo vodo in naravnimi zdravilnimi metodami v Bad Wörishofenu na Bavarskem. K njegovim metodam sodi npr. bosonoga hoja po mokri travi. Pričujoči primer Freud na kratko omeni v svojem prvem delu o tesnobni nevrozi (1895 b), *Studienangabe*, VI. zv., str. 39 f.]

nevrastenije poslal v uspešno vodeno vodno zdravilišče. Na začetku je bilo njegovo stanje tam čedalje boljše, tako da so obstajali vsi izgledi, da bo pacient odpuščen kot hvaležen privrženec hidroterapije. V šestem tednu pa je nastopil preobrat; bolnik »vode ni več prenašal«, postajal je čedalje bolj živčen in po dveh nadaljnjih tednih je končno neozdravljen in nezadovoljen zapustil ustanovo. Ko se je pri meni pritoževal nad to prevaro terapije, sem se malo pozanimal o simptomih, ki so ga prizadeli med kuro. Začuda se je med njo zgodila sprememba. V zavod je odšel s pritiskom v glavi, utrujenostjo in dispepsijo; med obravnavo pa so ga motili razburjenost, napadi bojazni, vrtoglavica med hojo in motnje spanja. Sedaj sem bolniku lahko dejal: »Nepravični ste do hidroterapije. Zboleli ste, kar ste sami zelo dobro vedeli, zaradi že dolgo nadaljevane masturbacije. V zavodu ste to vrsto zadovoljitve opustili in zato hitro okrevali. Ko pa ste se dobro počutili, ste nespametno iskali stike z neko damo, sopicientko, ki so lahko vodili le k vznburjenju brez normalne zadovoljitve. Lepi sprehodi v bližini zavoda so vam ponudili za to dobro priložnost. Zaradi tega odnosa ste ponovno zboleli in ne zato, ker je nenadoma nastopila intolerantnost do hidroterapije. Sicer pa iz vašega sedanjega počutja sklepam, da isti odnos nadaljujete tudi v mestu.« Zagotovim lahko, da mi je bolnik nato potrdil besedo za besedo.

Sedanja terapija nevrastenije, ki je najbolj ugodno v rabi prav v vodnih zdraviliščih, si postavlja za cilj, doseči izboljšanje živčnega stanja preko dveh momentov: z zaščito in s krepitvijo pacienta. Zoper to terapijo ne bi vedel navesti nič drugega, kot da ne upošteva seksualnih pogojev primera. Po moji izkušnji je nadvse zaželjeno, da si zdravniški vodje takšnih zavodov zadostno pojasnijo, da nimajo opraviti z žrtvami civilizacije ali dednosti, temveč – *sit venia verbo* – s seksualnimi pohabljenici. Tako bi si potem po eni strani lažje pojasnili tako njihove uspehe kot neuspehe, po drugi strani pa bi dosegli nove uspehe, ki so bili do sedaj prepuščeni naključju in vedenju bolnika, na katerega niso vplivali. Če neko tesnobno-nevrastenično ženo pošljemo stran od doma v vodno zdravilišče, kjer se razbremenjena vseh dolžnosti lahko kopa, telovadi in obilno prehranjuje, bomo gotovo nagnjeni k temu, da pogosto sijajno izboljšanje, ki je tako doseženo v nekaj tednih ali mesecih, pripišemo na račun miru, ki ga je bolnica uživala, in okrepiteve, ki ji jo je prinesla hidroterapija. Utegne biti tako; pri tem pa spregledamo, da je pacientka zaradi oddaljenosti od doma prekinila zakonsko občevanje in da ji je šele ta začasna izključitev bolezni povzročajočih vzrokov dala možnost, da okreva ob smotrni terapiji. Zanemarjanje tega etiološkega vidika se naknadno maščuje s tem, ko se na videz tako

zadovoljiv zdravstveni uspeh izkaže kot zelo bežen. Kratek čas po tem, ko je pacient vrnjen v svoje življenjske razmere, se simptomi obolenja ponovno pojavijo in ga silijo, da bodisi od časa do časa del svoje eksistence neproduktivno preživi v takšnih ustanovah ali ga pripravijo do tega, da svoje upanje na ozdravitev usmeri drugam. Torej je jasno, da se terapevtskih nalog pri nevrasteniji ne lotimo v vodnih zdraviliščih, temveč znotraj življenjskih razmer.

V drugih primerih lahko naš etiološki nauk zdravniku v zavodu pojasni izvor neuspehov, ki so se dogodili v samih zavodih in ga opozori, kako jih lahko prepreči. Masturbacija pri odraslih dekletih in zrelih moških je dosti pogostejša, kot ponavadi domnevamo, in kot škodljivost ne učinkuje samo s proizvajanjem nevrasteničnih simptomov, temveč tudi s tem, da bolnika drži pod pritiskom za sramoto dojete skrivnosti. Zdravnik, ki nevrastenije ni navajen prevesti v masturbacijo, obračuna z bolezenskim stanjem tako, da se sklicuje na gesla kot anemija, podhranjenost, prenaprezanje itd., in ob uporabi za to izdelane terapije potem pričakuje pacientovo ozdravitev. Toda na njegovo začudenje se pri bolniku časi izboljšanja izmenjujejo z drugimi časi, v katerih se v težki nerazpoloženosti simptomi poslabšajo. Izid neke takšne obravnave je nasploh dvomljiv. Če bi zdravnik vedel, da se bolnik ves čas bojuje s svojo seksualno navado, da je zapadel v obup, ker ji je moral spet enkrat podleči, bi pacientu znal odvzeti njegovo skrivnost, razvrednotiti v njegovih očeh njeno težo in ga podpirati v njegovih odvajalnih bojih, bi bil uspeh terapevtskega prizadevanja s tem res zagotovljen.

Odvajanje od masturbacije je samo ena novih terapevtskih nalog, ki za zdravnika sledijo iz upoštevanja seksualne etiologije in ta naloga je kot vsako drugo odvajanje videti rešljiva samo v bolnišnici in pod stalnim zdravniškim nadzorom. Prepuščen samemu sebi, ima masturbant navado poseči po zanj ugodni zadovoljitvi pri vsakem vplivu, ki povzroča nerazpoloženost. Zdravniška obravnava si pri tem ne more zastaviti drugega cilja, kot znova okrepljenega nevrastenika privedi do normalnega spolnega občevanja, kajti enkrat zbudjene in dosti časa zadovoljevana seksualne potrebe ni mogoče več utišati, temveč zgolj prestaviti na drugo pot. Povsem analogno opažanje velja sicer tudi za vse ostale abstinencijske kure, ki so le navidezno uspele tako dolgo, dokler se zdravnik zadovolji s tem, da bolniku odtegne narkotična sredstva, ne da bi poskrbel za vir, iz katerega izvira imperativna potreba po nečem takšnem. »Navada« je samo golo rečko brez pojasnjevalne vrednosti; ni vsak, ki je imel priložnost nekaj časa jemati morfij, kokain, kloralhidrat ipd., s tem pridobil »sle« po teh stvarih. Podrobnejše raziskovanje praviloma pokaže, da so ti narkotiki določeni



za nadomestek – neposredno ali po ovinkih – nezadostnega seksualnega užitka, in kjer se normalno seksualno življenje ne more več vzpostaviti, lahko z gotovostjo pričakujemo povratek tistega, česar se je odvadil.<sup>9</sup>

Drugačna naloga je zdravniku naložena z etiologijo tesnobne nevroze in obstoji v tem, da pripravi bolnika do opustitve vseh škodljivih načinov seksualnega občevanja in sprejme normalne seksualne odnose. Razumljivo je, da pripada ta obveza predvsem bolnikovemu zdravniškemu zaupniku, domačemu zdravniku, ki svojim klientom hudo škodi, če se ima za preveč odličnega, da bi posegel v to sfero.

Ker gre pri tem zlasti za zakonce, zdravnikovo prizadevanje kmalu zadene ob maltuzianske tendence glede omejitev števila spočetij v zakonu. Nedvomno se mi zdi, da se te namere čedalje bolj razširjajo med našim srednjim slojem; srečal sem zakonce, ki so začeli preprečevati spočetje že po prvem otroku, in druge, katerih seksualno občevanje je to namero hotelo upoštevati že od poročne noči naprej. Problem maltuzianstva je obširen in zapleten; tukaj ga ne nameravam širše obravnavati, kakor bi bilo pravzaprav potrebno za terapijo nevroz. Razpravljati imam namen le o tem, katero stališče do tega problema lahko najboljše zavzame zdravnik, ki priznava seksualno etiologijo nevroz.

Očitno je najbolj narobe, če hoče zdravnik – vedno s kakšnimi pretvezami – ta problem ignorirati. Kar je nujno, ne more biti pod mojo zdravniško častjo, in zakoncema, ki mislita na omejitev spočenjaja otrok, je potrebno stati ob strani z zdravniškim nasvetom, če nečemo ene ali obeh strani izpostaviti nevrozi. Ni mogoče oporekati, da postanejo maltuzianski ukrepi kdaj nujni v zakonu in teoretično bi bila ena največjih zmag človeštva, ena najbolj občutnih osvoboditev izpod naravne prisile, ki ji je podvržen naš rod, če bi dosegli, da odgovorno dejanje spočenjaja otrok povzdignemo v samovoljno in nameravano delovanje in ga ločimo od vezanosti na nujno zadovoljitev naravne potrebe.

Uvideven zdravnik bo vzel nase odločitev, v katerih okoliščinah je uporaba ukrepov za preprečevanje spočetja upravičena in škodljive pripomočke med njimi bo moral ločiti od nenevarnih. Škodljivo je vse, kar ovira izpolnitev

9. [To je Freudovo najbolj izčrpno obravnavanje masturbacije, ki je bilo publicirano tiste čase. Nadaljnja pojasnila se nahajajo v *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905 d), »Über infantile Sexualtheorien« (1908 c) in v »Über die weibliche Sexualität« (1931 b); gl. str. 92 ff., str. 177 in str. 281 ff.; slov. prev.: *Tri razprave o teoriji seksualnosti*, str. 64; »O infantilnih seksualnih teorijah«, *Problemi Eseji*, 1-2/1992, str. 165; »O ženski seksualnosti«, *Ženska seksualnost*, Analecta, Ljubljana 1991, str. 29.]



zadovoljitve; kot je znano, v tem času nimamo nobenega zaščitnega sredstva proti spočetju, ki bi zadostil vsem upravičenim zahtevam, t.j. da je varen, udoben, da ne škoduje užitku pri koitusu in da ne prizadene ženske tenkočutnosti. Tu je zdravnikom postavljena praktična naloga, za rešitev katere lahko hvalevredno zastavijo svoje moči. Kdor popolni to luknjo v naši zdravniški tehniki, je neštetim ohranil življenjski užitek in obvaroval njihovo zdravje, in seveda pri tem utrl pot globoko segajoči spremembi v naših družbenih razmerah.<sup>10</sup>

Vzpodbude, ki izhajajo iz spoznanja seksualne etiologije nevroz, s tem niso izčrpane. Glavni dosežek, ki je možen v korist nevrastenikov, spada v profilakso. Če je masturbacija vzrok nevrastenije v mladosti in če pozneje preko z njo povzročenege zmanjšanja potence pride tudi do etiološkega pomena za tesnobno nevrozo, je preprečevanje masturbacije pri obeh spolih naloga, ki zasluži več upoštevanja, kot ga je našla doslej. Če razmislimo o vseh manjših in hujših poškodbah, ki izhajajo iz domnevno čedalje bolj razširjajoče se nevrastenije, spoznamo že kar interes ljudstva za to, *da stopijo moški v spolno občevanje s polno potenco*. V stvareh profilakse pa je posameznik precej nemočen. Skupnost mora doseči zanimanje za zadevo in podati svoj pristanek k ustvarjanju splošno veljavnih naravnosti. Zaenkrat smo še zelo oddaljeni od takšnega stanja, ki bi obetalo pomoč in zato lahko naši civilizaciji upravičeno naložimo odgovornost za razširjenost nevrastenije. [Prim. str. 164] Veliko bi se moralo spremeniti. Zlomiti je treba odpor generacije zdravnikov, ki se ne morejo več spomniti svoje lastne mladosti; premagati je treba ošabnost očetov, ki se pred svojimi otroci neradi spustijo na raven človeškosti, treba se je bojevati proti nerazumljivi sramežljivosti mater, ki se jim sedaj praviloma zdi nedoumljiva, toda nezaslužena usoda, da »je postal nervozen ravno njihov otrok«. Predvsem pa je potrebno v javnem mnenju ustvariti prostor za diskusijo o problemih seksualnega življenja; o tem moramo biti zmožni govoriti, ne da bi bili opredeljeni za kalilca miru ali špekulanta nizkih nagonov. In tako preostane tudi tukaj dovolj dela za naslednje stoletje, v katerem se mora naša civilizacija znati pogoditi z zahtevami naše seksualnosti!

Vrednost pravilnega diagnostičnega ločevanja psihonevroz od nevrastenije se kaže tudi v tem, da zahtevajo prve drugačno praktično oceno in posebne terapevtske ukrepe. Psihonevroze nastopijo pod dvema vrstama pogojev, bodisi samostojno bodisi zaradi aktualnih nevroz<sup>11</sup> (nevrastenije ali tesnobne nevroze).

10. [K problemu uporabe kontracepcijskih sredstev se Freud povrne v svojem delu »Die «kulturelle» Sexualmoral« (1908 d).]

11. [Gl. op. na str. 163. Čeprav je pojem kot tak star, se opis tukaj prvokrat pojavi. Gl. tudi nadaljnje napotilo v drugem delu o seksualnosti v etiologiji nevroz (1906 a), str. 156, spodaj.]

V zadnjem primeru imamo opraviti z novim, sicer zelo pogostim tipom mešanih nevroz. Etiologija aktualne nevroze je postala pomožna etiologija psihonevroze; dobimo bolezensko sliko, v kateri morda prevladuje tesnobna nevroza, ki pa sicer vsebuje poteze prave nevrastenije, hysterije in prisilne nevroze. Ne ravnamo dobro, če se spričo takšnega mešanja morda odpovemo ločevanja posameznih nevrotičnih bolezenskih slik, ker si primera vendar ni težko razložiti na naslednji način: Kot dokazuje prevladujoča izoblikovanost tesnobne nevroze, je obolenje tukaj nastalo pod etiološkim vplivom aktualne seksualne škodljivosti. Dotični individuum pa je bil poleg tega s posebno etiologijo disponiran za eno ali več psihonevroz in bi bil enkrat spontano ali ob pristopu nekega drugega oslabljujočega momenta obolevel za psihonevrozo. Z aktualno etiologijo tesnobne nevroze je bila sedaj dodana še manjkajoča pomožna etiologija za psihonevrozo.

Za takšne primere se je upravičeno udomačila terapevtska vaja, da pustimo ob strani psihonevrotične komponente v bolezenski sliki in obravnavamo izključno aktualno nevrozo. Če nevrasteniji smotno stopimo naproti, uspemo v zelo mnogih primerih obvladati tudi [psiho]nevrozo, ki jo le-ta potegne za seboj. Drugačno presojo pa zahtevajo tisti samostojni preostali primeri psihonevroze, ki so nastopili spontano ali po preteku iz nevrastenije in psihonevroze mešanega obolenja. Ko sem govoril o »spontanem« nastopu psihonevroze, s tem nisem nemara menil, da pri anamnezični poizvedbi pogrešamo vsak etiološki moment. To se prav lahko primeri, lahko pa opozarja tudi na nek indiferenten moment, duševni vzgib, slabotnost zaradi somatičnega obolenja ipd. Pri vseh teh primerih moramo vztrajati na tem, da prava etiologija psihonevroze ne leži v teh povodih, temveč da ostaja nedoumljiva za običajni način anamnezičnega poizvedovanja.

Kot je znano, je to praznina, ki se jo je poskušalo zapolniti z domnevo o posebnih nevropatskih dispozicijah, katerih eksistenca terapiji takšnih bolezenskih stanj seveda ni pustila dosti izgledov za uspeh. Nevropatična dispozicija sama je bila dojeta kot znamenje splošne degeneracije in s tem je prišla ta udobna umetna beseda do prekomerne uporabe nasproti ubogim bolnikom, pri pomoči katerim so zdravniki prav nemočni. Na srečo je drugače. Nevropatična dispozicija res eksistira, toda oporekati moram temu, da zadošča za proizvodnjo psihonevroze. Nadalje moram oporekati temu, da predstavlja sovpadanje nevropatskih dispozicij in sprožajočih vzrokov poznejšega življenja zadostno etiologijo psihonevroz.

Z zvajanjem bolezenske usode posameznika na doživetja njegovih prednikov se je šlo predaleč in pri tem je bilo pozabljeno, da leži med spočetjem in

posameznikovo zrelostjo dolgo in pomembno obdobje življenja, otroštvo, v katerem so lahko pridobljene kali za poznejše obolenje. Tako je dejansko pri psihonevrozi. Resnično etiologijo najdemo v doživetjih otroštva in sicer spet – in izključno – v vtisih, ki se tičejo seksualnega življenja. Narobe ravnamo, da povsem zanemarjamo seksualno življenje otrok; kolikor sem spoznal, so sposobni vseh psihičnih in mnogih somatičnih seksualnih delovanj. Kot zunanje genitalije in obe spolni žlezi ne predstavljajo človekovega celotnega spolnega aparata, prav tako se njegovo spolno življenje ne začne šele s puberteto, kot bi rada videla groba opazovanja. Res pa je, da organiziranost in razvoj vrste človeka stremi k preprečevanju izdatnejše seksualne dejavnosti v otroški dobi; videti je, da se morajo seksualne nagonске sile pri človeku nabirati, da bi nato s svojo sprostitvijo v času pubertete služile velikemu kulturnemu smotru. (Wilhelm Fließ) Iz tovrstne zveze je mogoče približno razumeti, zakaj morajo seksualna doživetja otroštva učinkovati patološko. Toda njihov učinek le malenkostno pride do izraza v času, ko se dogajajo; dosti pomembnejši je njihov *naknadni učinek*, ki lahko nastopi šele v poznejših obdobjih zorenja. Ta naknadni učinek, ni možno drugače, izhaja iz psihičnih sledi, ki so jih pustila za seboj infantilna seksualna doživetja. V intervalu med doživljanjem teh vtisov in njihovo reprodukcijo (bolj krepitvijo iz nje izhajajočih libidinalnih vzpodbud) pomembnega izoblikovanja ni doživel samo somatski seksualni aparat, temveč tudi psihični aparat, in zato sedaj ob učinkovanju tistih zgodnejših seksualnih doživetij sledi abnormalna psihična reakcija, nastanejo psihopatološke tvorbe.

V teh namigih sem lahko navedel le glavne momente, na katere se opira teorija psihonevroz: naknadnost, infantilno stanje spolnega aparata in duševnega instrumenta. Da bi dosegli resnično razumevanje mehanizmov nastanka psihonevroz, bi potrebovali širše izpeljave; predvsem bi bilo neizogibno, da bi verodostojno prikazali določene domneve o sestavi in načinu delovanja psihičnega aparata, ki se mi zdijo nove. V knjigi o »razlagi sanj«, ki jo sedaj pripravljam, bom našel priložnost, da se dotaknem teh fundamentov psihologije nevroz. Sanje spadajo namreč v isto vrsto psihopatoloških tvorb kot histerične fiksne ideje, prisilne predstave in blodne ideje.<sup>12</sup>

Ker nastanejo pojavi psihonevroze s pomočjo naknadnosti iz nezavednih psihičnih sledi, so dostopni za psihoterapijo, ki mora tukaj vsekakor kreniti po

12. [Freudova *Traumdeutung* (1900 a), ki je izšla ne celi dve leti za pričujočim delom, vsebuje v sedmem poglavju prvo popolno predstavitev njegovih pogledov o strukturi in načinih funkcioniranja psihe.]



drugih, kot po doslej edino uhojenih sugestijah z ali brez hipnoze. Z opiranjem na »katarzično« metodo, ki jo je podal J. Breuer, sem v zadnjih letih domala izdelal terapevtski postopek, ki ga imenujem »psihanalitičen« in kateremu dolgujem številne uspehe, medtem ko smem upati, da njegovo učinkovitost še znatno povečam. V leta 1895 objavljenih *Studien über Hysterie* (z J. Breuerjem) so bila podana prva poročila o tehniki in dosegu metode. Od takrat se je marsikaj na tem, kot smem trditi, spremenilo na boljše. Medtem ko smo takrat skromno izrekli, da se lahko lotimo samo odpravljanja histeričnih simptomov, ne pa zdravljenja histerije same,<sup>13</sup> se mi je od takrat ta razlika izkazala za brezvsebinsko, torej se je pokazala možnost za resnično zdravljenje histerije in prisilnih predstav. Zato me je res živo zanimalo, kar sem v publikacijah prebral od kolegov: »V tem primeru je ostroumen postopek, ki sta ga izumila Breuer in Freud, odpovedal«, ali: »Metoda ni dala tistega, kar se je zdelo, da obeta.« Pri tem sem imel skoraj občutke človeka, ki je v časopisu našel svojo osmrtnico, a se je smel zaradi svojega boljšega poznavanja počutiti pomirjenega. Postopek je namreč tako težak, da se ga je treba na vsak način naučiti; in ne morem se spomniti, da bi se ga bil kateri mojih kritikov hotel naučiti od mene, tudi ne verjamem, da so se, podobno kot jaz, s tem dovolj intenzivno ukvarjali, da bi ga lahko samostojno odkrili. Opombe v *Studien über Hysterie* so povsem nezadostne, da bi bralcu omogočile obvladanje te tehnike, tudi si na noben način ne prizadevajo za takšen popolni poduk.

Psihoanalitična terapija trenutno ni splošno uporabna; poznam naslednje njene omejitve: Zahteva določeno mero zrelosti in uvida pri bolniku, zato ni primerna za otroke ali za duševno manj razvite in neizobražene odrasle. Pri preveč priletnih osebah ji spodleti pri tem, da bi v skladu z nakopičenim materialom pri njih zahtevala vse preveč časa, tako da bi prišli do konca zdravljenja v življenjskem obdobju, za katerega živčno zdravje ni več pomembno. Nena zadnje je možna samo tedaj, kadar je bolnik v normalnem psihičnem stanju, iz katerega je mogoče obvladati patološki material. Med histerično zmedenostjo, nastopom manije ali melanholije ni mogoče s sredstvi psihoanalize nič opraviti. Takšne primere lahko podvržemo postopku šele potem, ko smo z običajnimi sredstvi dosegli pomiritev viharjih pojavov. V praksi kronični primeri psiho-nevroz metodo nasploh boljše prenašajo kot primeri akutnih kriz, pri katerih je v skladu z naravo stvari osnovni poudarek hitrost reševanja. Zato tudi dajejo

13. [Prim. zaključne stavke Freudovega zgodnejšega predavanja »Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene« (1893 h), *Studienausgabe*, VI. zv., str. 24.]



histerične fobije in različne oblike prisilne nevroze najboljše delovno področje za novo terapijo.

Da je metoda ujeta v navedene meje, je mogoče večinoma pojasniti iz razmer, v katerih sem jo moral izdelovati. Moj material so ravno kronično nervozni iz bolj izobraženih slojev. Zdi se mi res prav možno, da se da postopek z dopolnjevanjem izoblikovati tudi za otroke in za ljudi, ki iščejo pomoč v bolnišnicah. Navesti moram tudi, da sem svojo terapijo do sedaj preizkusil samo na težkih primerih histerije in prisilne nevroze; ne bi vedel, kako bi bilo pri tistih lahkkih primerih obolenj, za katere je že pri nekajmesečni indiferentni obravnavi videti, da se bodo vsaj navidezno iztekla v ozdravitev. Razumljivo je, da je lahko nova terapija, ki zahteva mnoge žrtve, računala samo na takšne bolnike, ki so že neuspešno uporabili priznane zdravilne metode ali katerih stanja so upravičevala sklep, da ne bi mogli od teh krajših in udobnejših zdravilnih postopkov ničesar pričakovati. Tako sem se moral z nepopolnim instrumentom takoj lotiti najtežjih nalog; preizkus je imel toliko večjo dokazno moč.

Bistvene težave, ki se sedaj postavljajo nasproti psihoanalitični metodi zdravljenja, se ne nahajajo v njej sami, temveč v pomanjkanju razumevanja za bistvo psihonevroz pri zdravnikih in laikih. Gre le za nujen korelat k tej popolni nevednosti, če se ima zdravnik za upravičenega, da z najbolj neustreznimi zagotovili bolnika tolaži ali ga pregovarja k terapevtskim ukrepom. »Pridite za šest tednov v moj zavod in izgubili boste svoje simptome (potovalno tesnobo, prisilne predstave itd.).« Dejansko je zavod z razvedrilom, nego in zaščito nepogrešljiv za pomiritev akutnih slučajev med potekom psihonevroze; za odpravo kroničnih stanj ne ponudi – ničesar; in sicer odlični, domnevno znanstveno vodeni sanatoriji ravno tako malo kot navadna vodna zdravilišča.

Bilo bi več vredno in bolj primerno za bolnika, ki se končno mora sprijazniti s svojimi težavami, če bi zdravnik govoril resnico, ki jo spoznava vse dni: Psihonevroze kot vrsta niso na noben način lahka obolenja. Ko se začne histerija, ne more nihče vnaprej vedeti, kdaj se bo končala. Večinoma se zaman tolažimo s prerokbami: »Nekega dne bo nenadoma mimo.« Ozdravitev se dovolj pogosto izkaže za goli sporazum o obojestranski strpnosti med zdravim in bolnim v pacientu ali poteka po poti preobrazbe simptoma v fobijo. S težavo pomirjena histerija dekleta po kratki prekinitvi z zakonsko srečo ponovno oživi v histeriji soproge, samo da je sedaj soprog, neka druga oseba kot prej, zaradi svojih interesov pripravljen molčati o primeru obolenja. Kjer vsled bolezni ne pride do manifestne življenjske nezmožnosti, tam tudi skoraj nikoli ne umanjka izguba svobodnega razmaha duševnih moči. Prisilne predstave se ponavljajo skozi

vse življenje; na fobije in druge omejitve volje do sedaj ni bilo mogoče vplivati. Vse to se laiku zamolči in zato je oče histerične hčerke zgrožen, kadar npr. naj privoli v enoletno obravnavo svojega otroka, ko pa je bolezen trajala morda šele nekaj mesecev. Laik je tako rekoč globoko notranje prepričan o odvečnosti vseh teh psihonevroz, zato nima nobene potrpežljivosti pri poteku bolezni in nobene požrtvovalnosti pri terapiji. Če se razumno vede vpričo tifusa, ki traja tri tedne, zloma noge, ki za zdravljenje zahteva šest mesecev, če se mu zdi razumno nadaljevanje ortopedskih ukrepov skozi več let, takoj ko se pri njegovem otroku pokažejo prve sledi deformacije hrbtenice, izvira ta razlika iz boljšega razumevanja zdravnikov, ki svojo vednost laiku prenesejo v pošteni razlagi. Šele ko bo postal uvid v bistvo teh afekcij zdravniška splošna last, se bosta tudi do psihonevroz vzpostavili odkritost zdravnikov in voljnost laikov. Psihoterapevtska radikalnost obravnave le-teh bo bržkone vselej zahtevala posebno izšolanost in bo nezdržljiva z opravljanjem drugih zdravniških dejavnosti. Zato se obeta temu, v bodočnosti številnemu razredu zdravnikov, priložnost za slavne dosežke in zadovoljujoč vpogled v duševno življenje človeka.

Prevedla Mateja Peršak



## **PROBLEMI 7-8/1998, letnik XXXVI**

**Uredništvo:** Miran Božovič, Mladen Dolar, Tomaž Erzar, Zoran Kanduč, Peter Klepec, Zdravko Kobe, Gorazd Korošec, Janez Krek, Dragana Kršič, Stojan Pelko, Renata Salecl, Marjan Šimenc, Darja Zaviršek, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek.

Vlogo Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

**Glavna in odgovorna urednica revije *Problemi*:** Alenka Zupančič

**Tajnik uredništva:** Uroš Grič

**Naslov uredništva:** Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«),  
telefon: 041 755-050

**Žiro račun:** 50104-678-83669, z oznako: »za Probleme«

**Izdajatelj:** Društvo za teoretsko psihoanalizo, Vošnjakova 8, Ljubljana

**Oblikovanje:** AOOA

**Stavek:** Klemen Ulčakar

**Tisk:** Cicero

**Naklada:** 1050 izvodov

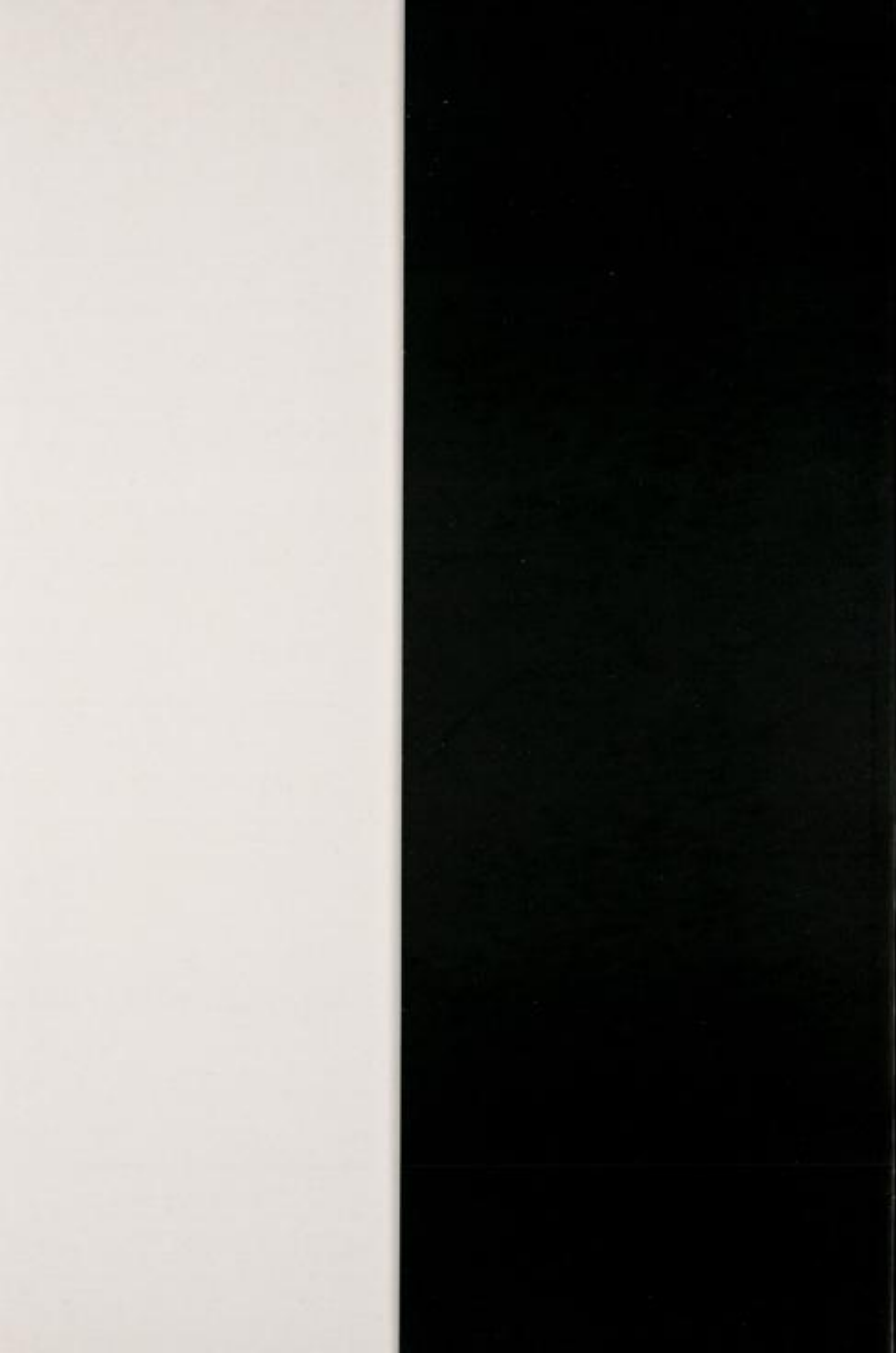
**Naročnina za leto 1998:** 5250,00 SIT

**Cena te številke:** 1575,00 SIT. V ceno je vračunan prometni davek.

Revijo denarno podpira Ministrstvo za kulturo.

Po sklepu Ministrstva za kulturo, št. 415-345/95, z dne 5. 4. 1995, šteje revija med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov.







ISSN 0555-2419



9 770555 241012