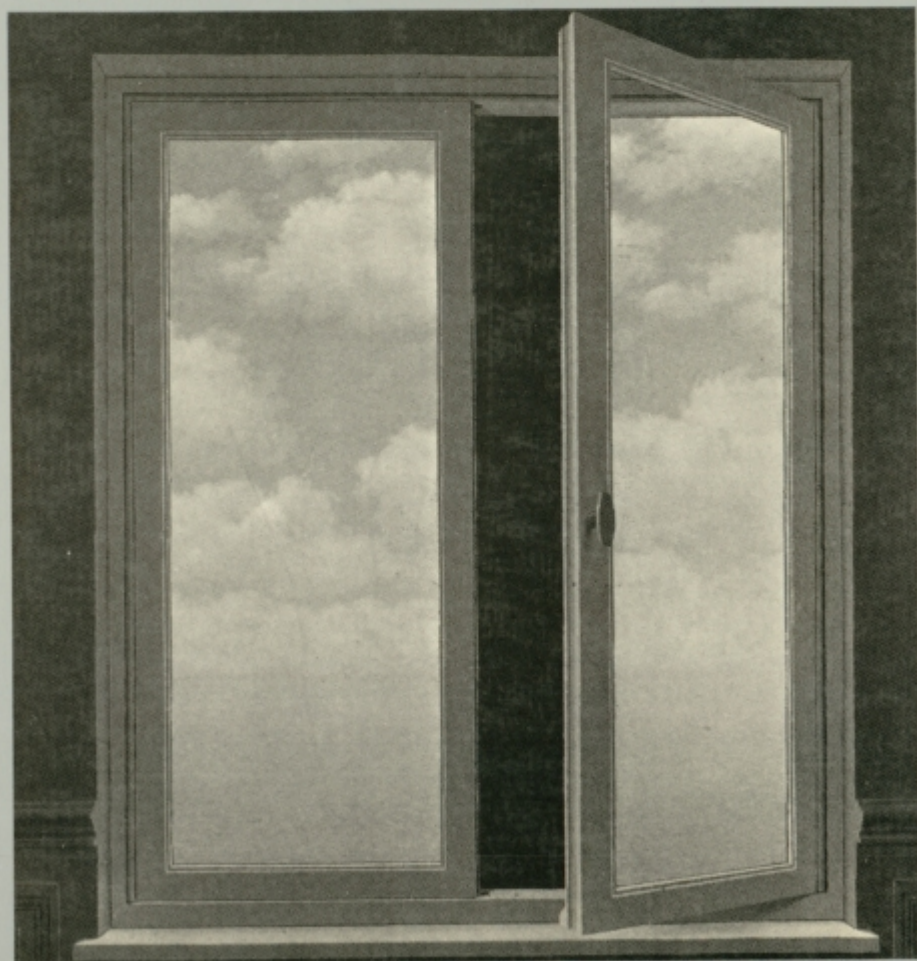


RAZPOL

7

GLASILO FREUDOVSKEGA POLJA



Zoja Skušek – Močnik
GLEDALIŠČE KOT OBLIKA
SPEKTAKELSKJE FUNKCIJE

Slavoj Žižek
HEGEL IN OZNAČEVALEC

Braco Rotar
GOVOREČE FIGURE

Rastko Močnik
MESČEVO ZLATO

Mladen Dolar
STRUKTURA
FAŠISTIČNEGA GOSPOSTVA

Rado Riha
FILOZOFIJA V ZNANOSTI

Valentin Kalan
TUKIDIDES, LOGOS
ZGODOVINE IN RAZREDNI
BOJ

Zbornik
GOSPOSTVO, VZGOJA,
ANALIZA

Nenad Miščević
JEZIK KOT DEJAVNOST

Jure Mikuž
PODOBA ROKE

Slavoj Žižek
FILOZOFIJA SKOZI
PSIHOANALIZO

Sigmund Freud
DVE ANALIZI

Zbornik
HITCHCOCK

Rado Riha, Slavoj Žižek
PROBLEMI TEORIJE
FETIŠIZMA

Zbornik
OD GALILEJA DO PLATONA

Jacques Lacan
SEMINAR XX – ŠE

Mladen Dolar, Slavoj Žižek
HEGEL IN OBJEKT

RAZPOL 7

Lacan
Seminar VIII: Transfer
Platon, Simpozij

Lacanova orijentacija
Jacques-Alain Miller, E

«Bog je nezaveden»
Avguštin, O zakonskem

Psihoanaliza avant la lettre
Slavoj Žižek, Zakaj B
Jeremy Beatham, Fraga

Filozofija skozi psihoanalizo

Zdravko Kobe, La L

Mirza Solić II obznanjuje

Pariz, je ostalo izmenljivo usmerjeno periodiko, ki je nastala v ravnih delcih

a podprto Fondation du Champ freudien. Gre za revijo, ki se ukvarja s

the Freudian Field, freudovskimi orientacijami, freudovskimi

šolami, freudovskimi teorijami, freudovskimi aplikacijami, freudovskimi

prakticami, freudovskimi raziskavami, freudovskimi literarnimi deli, freudovskimi

menovanjem, freudovskimi teorijami, freudovskimi aplikacijami, freudovskimi

Oriente, 31 rue de Navarin, 75009 Pariz, Francija. La Parcellaire Via

caso dal'Organo 43, 00152 Roma, Italija; Wo es war, Društvo za teorijo

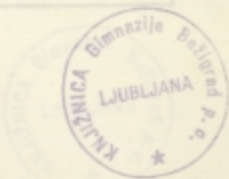
psihonoalizo, Vojkova 8, 61000 Ljubljana, na Horu Voharj 1192 Wien,

Prusdorf, Haidhofgasse 8-10, Austria; Fato, Rua Arcajua 62, Barra Sadead,

40160 Boia, Brazilija; Razpol, Društvo za teorijo psihonoalizo, Vojkova

8, 61000 Ljubljana; in El Analisis, Munitar 400, 2, 48 00023 Barcelona,

Španija.



ODPISANO

Knjižnica

1

RAZPOL 7



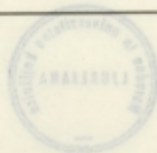
019963284

GINNIZIJA BEZIGROD LJ

COB:SS 8

Mreža **Scilicet II** obsega poleg **Ornicar?**, revije Freudovskega polja, ki izhaja v Parizu, še ostalo lacanovsko usmerjeno periodiko, ki je nastala v raznih dežela s podporo **Fondation du Champ freudien**. Gre za — angleščino: **Newsletter of the Freudian Field**; francoščino: **Ornicar?**; italijanščino: **La Psicanalisi**; nemščino: **Wo es war**; portugalsščino: **Falo**; slovenščino in srbohrvaščino: **Razpol**; in španščino: **El Analiticon**.

Naslovi publikacij mreže **Scilicet II**: **Newsletter of the Freudian Field**, Department of English, The University of Florida, Gainesville, FL 32611, USA; **Ornicar?**, 31 rue de Navarin, 75009 Paris, Francija; **La Psicanalisi**, Via Francesco dall'Ongaro 43, 00152 Roma, Italija; **Wo es war**, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Vošnjakova 8, 61000 Ljubljana, ali Hora Verlag, 1195 Wien, Nussdorf, Hackhofergasse 8-10, Avstrija; **Falo**, Rua Aracaju 62, Barra Salvador, 40160 Bahia, Brazilija; **Razpol**, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Vošnjakova 8, 61000 Ljubljana; in **El Analiticon**, Muntaner 499, 5^o, 4a, 08022 Barcelona, Španija.



TRANSFER

Lacan

Seminar VIII: Transfer

Platon, Simpozij

Lacanova orientacija

Jacques-Alain Miller, Etika v psihoanalizi

»Bog je nezaveden«

Avguštin, O zakonskem stanu in poželenju

Psihoanaliza avant la lettre

Slavoj Žižek, Zakaj Bentham?

Jeremy Bentham, Fragment o ontologiji

Filozofija skozi psihoanalizo

Zdravko Kobe, La faute qu'on appelle cercle

Alenka Zupančič, Matematika sublimnega

Povezave freudovskega polja

Mladen Dolar, Filozofija v operi

Slavoj Žižek, »Rano zaceli le kopje, ki jo zada«

Fons rerum ac verborum memoriã digniorum in usum humaniorum
scholarum et studiosae juventutis copiosus et locuples

Cirkus



TRANSFER

Tekst uredil Jacques-Alain Miller

Z dovoljenjem Jacquesa-Alaina Millerja objavljamo v sedmi številki Razpola prevod X, XI. in XII. poglavja seminarja Jacquesa Lacana iz leta 1960-1961 o transferju. Prevod je narejen po izdaji Le Séminaire de Jacques Lacan. Texte établis par Jacques-Alain Miller. Livre VIII: Le transfert. Éditions du Seuil, Pariz 1991, str. 163-213.

X

AGALMA

*Agalma in mojster.
Fetiška funkcija.
Past za bogove.
Od parcialnega objekta k drugemu.
Subjekt je drugi.*

Zadnjič sem vam kot svojevrstno štafeto zaupal besedo, za katero sem vam obenem dejal, da ji do prihodnjic puščam vso njeno vrednost enigme – besedo *ágalma*.

Nisem si mislil, da bom to tako dobro povedal. Za večino je bila namreč enigma tako popolna, da so se spraševali – *Kaj? Kaj je rekel? Ali morda vi veste?* Navsezadnje bi tistim, ki so izražali takšno zaskrbljenost, kdo iz moje hiše lahko ponudil tale odgovor – ki dokazuje, da ima sekundarna vzgoja vsaj pri meni svoj namen – da to namreč pomeni *okras, nakit*.

Kakor koli že, ta odgovor je bil zgolj odgovor na prvi pogled, ki bi ga pač vsi morali poznati. *Agálla* pomeni kititi, krasiti, in *ágalma* dejansko na prvi pogled pomeni *okras, nakit*. Vendar pa pojem nakita ni tako enostaven

* Prevedeno po Jacques Lacan, *Le Séminaire – Livre VIII: Le transfert*, Editions du Seuil, Pariz 1991, str. 163-213.

in kaj hitro vidimo, da nas lahko pripelje daleč. Pred čem se kitimo? Zakaj se kititi? In s čem?

Če smo tod na središčni točki, nas mora do nje voditi kar precej avenij. Vendar sem konec koncev ohranil prav to besedo, *ágalma*, in iz nje naredil stožer svoje razlage. V tem ne iščite nikakršne skrbi za redkost, temveč prej tole: v besedilu, ki mu pripisujemo kar največjo strogost, v besedilu *Simpozija*, nas namreč nekaj vodi prav k tej bistveni točki.

1

Ta beseda je formalno oznanjena v trenutku, za katerega sem vam že rekel, da v celoti sprevrne prizor. Po igrah hvalnice, ki so se vse dotlej ubadale z ljubezensko snovjo, zdaj vstopi tisti igralec, Alkibiad, ki bo vse spremenil.

V dokaz navajam tole: on sam spremeni pravilo igre s tem, ko si pripiše avtoriteto predsednikovanja. Odslej, nam pravi, ne bomo več peli hvalnic ljubezni, temveč drugemu — še natančneje: vsak svojemu desnemu sosedu. To je že veliko. Če bo šlo za ljubezen, bo ta dejavna, tisto, kar se mora tod izraziti, pa bo prav razmerje enega z drugim.

Opozoril sem vas že, da ne smemo spregledati dejstva, ki se izrazi v trenutku, ko zadeve zavijejo na to področje, kamor jih popelje tisti izkušeni režiser, za katerega predvidevamo, da bi znal biti v samem načelu tega dialoga. Moram reči, da je naše predvidevanje potrjeno z neverjetno mentalno genealogijo, ki izvira iz *Simpozija*: zadnjič sem vas opozoril na predzadnji odmev, na Kierkegaardov *Simpozij*, pa tudi zadnjega sem že imenoval, namreč *Eros in Agape* Andersa Nygrenja, ki se prav tako še vedno obeša na armaturo, na strukturo *Simpozija*. No, od trenutka, ko je treba vpeljati v igro drugega, ta izkušeni režiser ne more nič proti temu, da ta drugi ni en sam, temveč sta druga dva. Drugače povedano, najmanj trije so. Tega pomenljivega dejstva Sokrat v svojem odgovoru Alkibiadu nikakor ne pozabi, ko mu po njegovem izjemnem priznanju, po javni izpovedi, po izpadu, ki je nekje vmes med ljubezensko izjavo in, recimo, sramotitvijo Sokrata, ta odgovori — Nisi govoril zame, temveč za Agatona.

Od tod lahko začutimo, da prehajamo v nek drug register od onega, ki ga smo naznanili v Diotiminem govoru. Tam je šlo za dualno relacijo. Tisti, ki se poda na vzpon proti ljubezni, gre po poti identifikacije in, če hočete,

produkcije, pri tem pa mu pomaga čudež lepega. Zgodi se mu celo, da v tem lepem najde svoj cilj in ga identificira s popolnostjo ljubezenskega dela. Gre torej za dvoumno razmerje, katerega cilj je identifikacija s tistim vrhovnim dobrim, ki sem ga raziskoval lansko leto. Tod pa tematiko najvišjega Dobrega naenkrat nadomesti nekaj drugega – kompleksnost, natančneje, trojnost, ki se ponuja, da nam razkrije tisto, čemur pripisujem bistvo analitičnega odkritja, namreč topologijo, iz katere izhaja relacija subjekta s simbolnim, kolikor se to bistveno razlikuje od imaginarnega in njegovega ujetja.

Tu je naš cilj in to bomo artikulirali prihodnjič, da bi tako zaključili, kar imamo za povedati o *Simpoziju*. To mi bo omogočilo, da na plano spet potegnem stare modele, ki sem vam jih že ponudil o intra-subjektivni topologiji, kakor je namreč treba razumeti Freudovo drugo topiko. To, s čimer se ubadamo danes, je bistveno za dosego omenjene topologije, kolikor se ji moramo namreč približati v zvezi s subjektom ljubezni. Gre prav za naravo ljubezni in za tisto bistveno, a pozabljeno, izpahnjeno pozicijo in artikulacijo, ki pa smo ji ravno mi, analitiki, priskrbeli nov gleženj, s pomočjo katerega se je mogoče lotiti te problematike. Okrog tega se bo koncentriralo vse, kar vam imam danes povedati v zvezi z *ágalma*.

Prav zato je toliko bolj nenavadno, skoraj škandalozno, da vse to doslej ni bilo bolje ovrednoteno, saj gre vendar za čisto analitični pojem. Upam, da se ga boste z mojo pomočjo kaj kmalu dotaknili in da bom tako deležen vašega odobravanja.

Poglejmo najprej, kako je *ágalma* predstavljena v besedilu. Alkibiad govori o Sokratu in pravi, da ga bo razkrinkal. Dobro veste, da se Alkibiad spusti v kar najdrobnejše detajle svoje prigode s Sokratom. Za kaj si je prizadeval? Da mu Sokrat, bi rekli mi, izkaže svojo željo. Ve namreč, da si ga Sokrat želi, toda on potrebuje njegov znak.

Zaenkrat pustimo zadevo v negotovosti. Prezgodaj je še, da bi spraševali zakaj. Smo šele na začetku Alkibiadove poti in zaenkrat ni videti, da bi se ta kaj bistveno razlikovala od tistega, kar nam je bilo doslej povedano. Na začetku, v Pavzanijevem govoru, je šlo za tisto, kar bomo iskali v ljubezni. Rečeno je bilo, da je tisto, kar sleherni išče v drugem, v tej izmenjavi dobrih postopkov, tisto, kar je v drugem *erómenon*, poželjivega. Videti je, da gre tod za isto zadevo.

Alkibiad nam v preambuli pove, da Sokrata njegove ljubezenske dispoziције vlečejo k lepim dečkom. Njegova nevednost je splošna, ničesar ne

ve, vsaj na videz ne. Alkibiad tu ponovi primero s silenom, s katero je bil pričel svojo hvalnico in katere domet je dvojen. Najprej gre za Sokratov videz, ki je vse prej kot lep. Po drugi strani pa silen ni zgolj podoba, ki jo zarišemo s tem imenom, temveč je tudi embalaža, ki ima običajno videz silena, je vsebnik, način, kako predstaviti neko zadevo. Taki so verjetno bili drobni instrumenti industrije časa, majhni sileni, ki so služili kot šatulje za nakit, ali kot embalaža za darila.

Natanko za to gre. Ta topološki napotek je bistven. Pomembno je tisto, kar je v notranjosti. *Agalma* je sicer res okrasje in kitenje, toda tu gre predvsem za nakit, za nekaj dragega – nekaj, kar je v notranjosti. Prav s tem nas Alkibiad iztrga iz dialektike lepega, ki nas je doslej peljala in vodila, nas zapeljevala, in nas spelje na pot poželjivega. Odvrne nas od zmote – in to prav v zvezi s samim Sokratom.

Vedite, nam pravi, da je Sokrat na videz zaljubljen v lepe mladeniče. *Oúte eí tis kalós esti*. Toda če je eden ali drugi lep, *mélei autô oudén*, to mu je prav malo mar, požvižga se na to, celo prezira kaj takega, *kataphronéi*, in to do take mere, da si nihče ne bi mogel misliti, *tosoúton hóson oud' ân héfs oiethete*, sploh si ne morete predstavljati – in po pravici povedano, kateri je navsezadnje cilj, ki mu sledi? Poudarjam ga, saj je v samem besedilu – izrecno je artikuliran s tem, ko je rečeno, da ne sledi zgolj zunanjim dobrinam, denimo bogatstvu, za katerega je sleherni doslej rekel – saj smo delikatni –, da ni to tisto, kar iščemo pri drugih, pa vendar tudi ne gre za nobeno od prednosti, ki bi na kakršen koli način lahko zagotovile *makaría*, srečo, *hypò pléthous*, komurkoli že. Motimo se, če to razlagamo, kot bi šlo za prezir nad dobrinami, ki so dobrine za množico. Kar je zavrnjeno, je prav tisto, o čemer je bilo doslej govora, namreč dobrine na splošno.

Po drugi strani, nam reče Alkibiad, pa naj vas ne zavede njegov nena-vaden videz, le dela se naivnega, *eironeuómenos*, zaslišuje, dela se osla, da bi dobil odgovor, zares se vede kot otrok, zapravlja čas z norčijami. Toda *spoudásantos de autoû* – ne, kot so narobe prevedli, *ko se zresni*, temveč *bodite resni, dobro pazite* – odprite ga, silena. *Anoichthéntos*, na pol odprt, ne vem, če je že kdo videl *agálmata* v njegovi notranjosti.

Alkibiad skratka kar takoj močno podvomi, da bi sploh kdaj lahko kdo videl, za kaj gre. Vemo, da to ni le govor strasti, temveč prav govor strasti na svoji najbolj trepetajoči točki, tisti, ki je v celoti vsebovana v izviru, še preden se sploh pojasni. Tu je, obtežena z vsem tistim, kar nam ima za povedati in kar bo vsak čas udarilo na plan. Gre torej za govorico strasti.

Imamo torej neko enkratno, osebno razmerje — Nihče ni še nikoli videl tistega, za kar gre, kot se mi je razkrilo. Jaz sem jih videl. Našel sem jih, tiste *agálmata*, ki so na tej točki že božanski — *chrysá*, kako je to prekrasno, pa še zlato je — tako dovršeno lepi, tako nenavadni, da preostane le ena pot, *en bracheí*, in to kar najhitreje, po najkrajši možni poti, storiti vse, kar bi Sokrat zahteval od mene. *Poietéon*, to je treba storiti, to postane naloga, vse tisto torej, kar se bo Sokratu zljubilo ukazati.

Ne zdi se mi neumestno lotiti se besedila na tak način. Tega navsezadnje ne beremo tako, kot beremo *France-Soir* ali *International Journal of Psychoanalysis*.

Gre torej za zadevo, katere učinki so presenetljivi. Po eni strani nam o teh *agálmata*, v množini, vse do novega ukaza ne povedo ničesar. Po drugi strani pa to takoj vpelje svojevrstno subverzijo, padec pod streli zapovedi tistega, ki jih poseduje. Mar v tem ne najdete drobec tiste magije, ki sem vam jo že zares zarisal okrog *Che vuoi?* Gre prav za ta ključ, za to bistveno ost topologije subjekta, ki se pričinja s *Kaj hočeš?* Drugače povedano — Mar obstaja neka želja, ki je zares tvoja volja?

Tedaj, nadaljuje Alkibiad, sem si domišljjal, da Sokratu res diši *emeí hórái* — kar prevajajo s cvetom moje mladosti — in prične se prizor zapeljevanja.

Danes ne gremo dlje. Poskusili bomo pokazati, zakaj je nujen ta prehod iz enega časa v drugega, zakaj je namreč treba Sokrata za vsako ceno razkrinkati. Ustavili se bomo torej pri teh *agálmata*.

2

Verjemite mi, da se moje zanimanje za problematiko *ágalma* ne pričinja s tem besedilom. V tem ni prav nobene nevšečnosti, saj že pričujoče besedilo zadostuje, a vam bom vseeno povedal, kako se je to zgodilo.

Prvega srečanja z *ágalma* sicer ne morem povsem natančno datirati, je pa bilo, tako kot vsa srečanja, nepredvideno. Pred nekaj leti mi je beseda padla v oči v nekem verzu Evripidove *Hekube*. Hitro boste razumeli, zakaj. Bilo je to malo pred obdobjem, v katerem sem vpeljal funkcijo falosa na tisto ključno mesto, ki nam ga analitično izkustvo in Freudov nauk kažeta v artikulaciji med zahtevo in željo. Nekako mimogrede mi je padla v oči uporaba tega izraza iz ust Hekube.

Hekuba pravi — Kam me bodo popeljali, kam me bodo odpeljali? Tragedija *Hekube* je dejansko vmeščena v čas obleganja Troje in med vsemi kraji, ki jih v svojem govoru omenja, je tudi Delos. Bo mar to ta hkrati posvečen in okužen kraj? Kot veste, se tam ni smelo niti rojevati niti umirati. In prav v opisu Delosa Hekuba namigne na objekt, ki je tam slovel. Po načinu, s katerim o njem govori, bi sodili, da gre za palmovec. Ta palmovec, nam pravi, je *odinos ágalma días*, se pravi, *odinos*, bolečina, *ágalma días*, ta izraz pa napotuje na Latono. Gre torej za rojstvo Apolona in za *ágalma* bolečine božanstva.

Znova torej nalčimo na tematiko poroda, ki pa je vendarle dovolj drugačna, saj je zdaj prisotno nekakšno deblo, to drevo, ta magična privzdignjena reč, ki je ohranjena kot predmet reference skozi stoletja. Vsaj pri nas, analitikih, bi to moralo zbuditi register tematike falosa, kolikor namreč vemo, da je njena fantazma prav v tem, na obzorju, na katerega se vmešča ta infantilni objekt. Fetiš, ki za njim ostaja, je za nas lahko zgolj odmev tega pomena.

Jasno je, da *ágalma* tokrat nikakor ne moremo prevajati kot nakit ali okras, pa tudi ne kot kip, četudi slednjega pogosto najdemo v tekstih. Kadar prevajamo na hitro, se nam pogosto zdi, da *theôn agálmata* kar dobro sodi skupaj — in da gre torej v tekstu za kipe bogov.

Zdaj vam je gotovo že jasno, zakaj je ta izraz treba poudariti prav v tem pomenu, s tistim skritim poudarkom, če naj se ognemo poti banalizacije, ki skuša vselej zabrisati resnični pomen besedil. Bodite posebej pozorni vsakič, ko srečate *ágalma*. Četudi se morda zdi, da gre za božje kipe, poglejte od blizu — in spoznali boste, da gre vselej za nekaj drugega.

Tukaj se ne gremo ugank. Takoj vam ponujam ključ odgovora, če vam povem, da je vselej poudarjena prav fetiška funkcija objekta.

Tukaj nimam niti etnološkega niti lingvističnega predavanja, zato se pač ne bom obešal na fetiško funkcijo okroglih kamnov v središču kakega templja, denimo Apolonovega, saj je ta reč dovolj razpita. Tam pogosto vidite predstavljenega samega boga. Kaj je vendar fetiš določenega plemena, denimo tistega z zavoja reke Niger? To je nekaj neimenljivega, brezobličnega, po čemer je mogoče priložnostno polivati neizmerne količine bolj ali manj lepljivih in odvratnih tekočin različnih izvorov, od krvi do dreka, in katerih nakopičenost tvori znak, da je tam pač nekaj, okrog česar se koncentrirajo vsakovrstni učinki. Fetiš je sam po sebi vse kaj drugega kot podoba ali ikona, kolikor je ta reprodukcija.

Ta posebna moč objekta je v samem temelju uporabe, pri kateri je poudarek — celo za nas — še vedno ohranjen v izrazih idola ali ikone. Izraz idol, kakor ga denimo uporablja Polievkt, preprosto pomeni — To ni nič, to se meče po tleh. Če pa za nekoga ali neko rečete, *Naredil sem jo (ga) za svojega idola*, to še ne pomeni, da ste naredili zgolj reprodukcijo, sebe ali nje(ga), temveč da ste naredili nekaj drugega, okrog česar se nekaj dogaja.

Prav tako mi ni do tega, da bi sledil fenomenologiji fetiša, temveč bi vam rad pokazal funkcijo, ki jo ta zaseda na svojem mestu. V ta namen vam lahko namignem, da sem poskušal, kolikor je to pač bilo v moji moči, na hitro preleteti vse tiste pasaže grške literature, ki so nam še na voljo in v katerih je uporabljena beseda *ágalma*. Vseh vam pač ne bom bral, saj se nam mudi. Vedite le, da vam skušam iz raznoterih zapogibov pomenom izluščiti osrednjo funkcijo, ki jo je treba videti na meji vseh uporab. Seveda je jasno, da v našem poučevanju ni prostora za idejo, po kateri je poslanstvo etimologije v odkritju pomena pri koreninah.

Korenine *ágalma* niso prav enostavne. Nekateri pisci jo primerjajo z *agauós*, s to dvoumno besedo, kakršna je *ágamai*, *občudujem*, toda tudi *zavidam*, *ljubosumen sem*, iz česar se razvije *agazo*, prenašati z muko, nato pa naprej proti *agafomai*, kar pomeni *biti ogorčen*. Pisci, ki imajo težave s koreninami — namreč s tistimi koreninami, ki bi s sabo nosile nek pomen, kar je absolutno v nasprotju s samim načelom lingvistike — ti pisci torej izpeljujejo *gal* oziroma *gel*, *gel* iz *geláo*, in *gal*, ki je isti v *gléne*, *punčica*, in v *galénen*, ki sem ga nedavno mimogrede citiral, tistem morju, ki se blešči, ker je popolnoma enotno. Skratka, v koreninah je skrita ideja blišča. *Aglaós*, *Aglaj*, briljant, nam tu prav tako domače odmeva. To ni v ničemer nasprotno temu, kar imamo za povedati. Vendar ga postavljam v oklepaj, saj je to zgolj priložnost, da vam pokažem dvoumnosti ideje, po kateri nas etimologija ne pelje k označevalcu, temveč k središčnemu pomenu. Kajti prav tako nas lahko namesto *gal* zanima prvi del fonemske artikulacije, namreč *aga*, kar je natanko tisto, zaradi česar nas *ágalma* zanima v svojem razmerju z *agathós*.

Kar se žanra tiče, dobro veste, da nimam nič proti dometu Agatonovega govora, vendar grem, iskreno povedano, raje naravnost k veliki fantaziji *Kratila*. Tam boste videli, da je etimologija Agatona *agastós*, vreden občudovanja. Sam bog ve, zakaj iskati občudovanja vrednega *agastón*, če pa je v njem *thoón*, hiter. Navsezadnje je v *Kratilu* vse interpretirano na tak način.

Pravlepe reči najdemo v etimologiji *ánthropos*, kjer je artikulirana govornica. Platon je bil res v redu tip.

Po pravici povedano pa se ne gre vrteti okrog te plati *ágalma*, če naj najdemo njeno pravo vrednost. *Agalma* je vselej v razmerju s podobami, vendar pod pogojem, da ste — kot v slehernem kontekstu — pozorni na to, da gre za čisto poseben tip podob. Moram izbrati med referencami. Najdemo jih pri Empedoklu, pri Heraklitu, pri Demokritu. Vzel bom najbolj vulgarne, poetične, tiste, ki so jih v Antiki vsi znali na pamet. Poiskal jih bom v jukstalinarni izdaji *Ilijade* in *Odiseje*. Tako se v *Odiseji*, denimo, pojavi dvakrat.

Najprej v Telemahiji v III. knjigi. Gre za žrtvovanja ob prihodu Telemaha. Pretendenti se seveda na vso moč trudijo in bogu žrtvujejo *boûs*, kar ponavadi prevajajo z junico — gre skratka za vzorec goveje vrste. Kaj hitro pozovejo nekoga po imenu Laerkeja, ki je sirota, tako kot Hefajst, in ga zadolžijo, da za rogove uboge živalice naredi okrasje, *ágalma*. Preskočil bom praktične podrobnosti v zvezi s ceremonijo. Ni namreč toliko pomembno tisto, kar se dogaja potem, saj gre za neke vrste vudu-žrtvovanje, temveč tisto, kar pravijo, da pričakujejo od *ágalma*. *Agalma* je namreč udeležena pri sami stvari. To nam izrecno povedo. *Agalma* je tisto zlato okrasje, ki je žrtvano lakoti boginje Atene. S tem, ko ga bo videla, *kechároito*, bo namreč *poplačana* — namenoma uporabljam to besedo, saj pripada naši govornici. Drugače povedano, *ágalma* nastopa kot neke vrste past za bogove. Obstajajo pač štosi, ki bogovom, tem realnim bitjem, padejo v oči.

Drug primer je v VIII. knjigi iste *Odiseje*. Govori se o tem, kar se je zgodilo med obleganjem Troje, slavna zgodba o velikem konju, ki je v svojem trebuhu nosil sovražnike in vse prihodnje zlo, o tem nosečem konju porušenja mesta. Trojanci, ki so se potegnili vase, se sprašujejo, kaj storiti. Obotavljajo se. Treba je verjeti, da je bilo prav to obotavljanje zanje pogubno, saj bi lahko storili dvoje. Lahko bi razparali trebuh votlega lesa in pogledali, kaj se skriva v njem. Ali pa bi ga zvlekli na vrh mestne utrdbe in ga tam pustili, da bi bil kaj? — *méga ágalma*. Ideja je na las podobna prejšnji, namreč šarm. Gre namreč za zadevo, ki je enako moteča tako za Trojance kot za Grke. Gre za nenavaden predmet. Če naj res čisto vse povemo, tedaj recimo, da gre za tisti slavni izjemni predmet, ki je še vedno v središču cele vrste sodobnih preokupacij — gotovo mi ni treba posebej omenjati nadrealističnega obzorja.

Za Stare je *ágalma* pač nekaj, okrog česar je mogoče ujeti božansko pozornost. Lahko vam ponudim nešteto primerov.

Na nekem drugem mestu Evripidove *Hekube* je govora o žrtvovanju Poliksena Ahilovim manam. Zelo lepo je vse skupaj in izjema nam ponuja priložnost, da v nas prebudimo erotične privide. Gre za trenutek, v katerem junakinja ponuja prsi, za katere nam povedo, da so podobne *ágalma*. Nič ne zahteva, da bi se zadovoljili zgolj s tistim, kar to naznanja — namreč popolnost materinskih organov v grškem kiparstvu. Glede na to, da tedaj to niso bili muzejski predmeti, rad verjamem, da gre veliko prej za tisto, česar naznanilo navsezadnje vidimo vsakič, kadar to besedo rabijo, da bi z njo povedali, kako v svetiščih, templjih in med slovesnostmi obešajo, *anapto*, različne *agálmata*. Magična vrednost tod omenjenih predmetov je predvsem zvezana z omembo tistega, kar dobro poznamo in čemur pravimo *ex-voto*. Povejmo naravnost: za ljudi, ki so bili razločitvi objektov od izvora veliko bliže od nas, so Poliksenove prsi (*les seins*) tako lepe kot svetniki (*les saints*) *ex-voto*. In svetniki *ex-voto* so dejansko togi, narejeni po modelu, vselej popolni.

Ne manjka številnih drugih primerov, vendar naj zaenkrat zadostuje. Dovolj je za to, da razumemo, da gre za pomen *briljantnosti*, za pomen *galantnosti* — kajti slednja beseda pride od *gal*, kar v stari francoščini pomeni blišč. Z eno besedo, za kaj torej gre? — če ne ravno za tisto, česar funkcijo smo analitiki odkrili z imenom parcialni objekt.

3

Funkcija parcialnega objekta je eno največjih odkritij analitičnega raziskovanja. Tisto, kar bi moralo nas, analitike, ob tej priložnosti najbolj presenečati, pa je dejstvo, da je ob odkritju tako izjemnih reči ves naš napor usmerjen prav v izbris njihove izvirnosti.

Pavzanij v nekem trenutku pravi, da so *agálmata*, ki so v določenem svetišču namenjene čarovnicam in ki so tam namenoma zato, da preprečijo Alkmenino rojstvo, *amydrótera*, nekolikanj zabrisane. Prav za to gre — tudi mi smo, kolikor je bilo le mogoče, zabrisali, kaj bi naj pomenil parcialni objekt. Šlo je namreč za odkritje, za odkritje skrajno parcialne narave objekta, kolikor je stožer, središče, ključ človeške želje. Ob tem bi se veljalo za trenutek ustaviti. Toda ne, nikakor, ves naš trud je bil namenjen inter-

pretaciji, ki ga je usmerila proti dialektiki totalizacije, ki ga je sprevernila v ploščat, okrogel, totalen objekt, ki nas je edini vreden, v krožen objekt brez nog in rok, v celoto drugega, v katerem se, kot je znano vsakomur, naša ljubezen nezadržno konča, najde svojo dovršitev.

Celo če se lotimo reči na ta način, ni rečeno, da ta drugi kot objekt želje morebiti ni seštevek cele vrste parcialnih objektov, kar še zdaleč ni isto kot totalni objekt. Tudi ni rečeno, da tisto, kar razvijamo, s čimer rokujemo na podlagi, ki jo imenujemo ono, morebiti ni nič drugega kot obsežna trofeja vseh teh objektov. Ne, na obzorje naše lastne askeze, našega modela ljubezni, smo postavili drugega. Čisto narobe sicer to ni. Toda iz tega drugega smo naredili drugega, na katerega se naslavlja tista bizarna funkcija, ki ji pravimo predanost. Drugega ljubimo zaradi njega samega. Vsaj tedaj, ko smo prispeli do konca in do popolnosti. Genitalni stadij vse to blagoslavlja.

Zagotovo smo kaj pridobili s tem, ko smo odprli določeno topologijo razmerja z drugim, ki pa ni naš izključni privilegij, saj se okoli nje vrtil tudi celotna sodobna personalistična spekulacija. Vseeno pa je dovolj zabavno, da smo pri vsej tej zadevi nekaj pustili povsem ob strani. Celo prisiljeni smo jo pustiti ob strani v trenutku, ko se reči lotevamo s tega posebej poenostavljenega vidika, ki skupaj z idejo predpostavljene harmonije predvideva že rešen problem — da skratka zadostuje ljubiti genitalno, pa že ljubimo drugega zaradi njega samega.

Nisem vam prinesel neverjetnega odlomka o značajskosti genitalnega, ki ga najdete v zvezku z naslovom *Psihoanaliza danes*. Z njim se ubadam drugje, v članku, ki bo prav kmalu izšel. Že dolgo časa vas opozarjam na neumnost tega pridigarstva, ki se vrtil okrog te končne idealnosti. Danes se pri tem ne bomo ustavljali, toda če naj se vrnemo k izviru, moramo v zvezi s tem postaviti vsaj eno vprašanje. Če t.im. predana ljubezen ni drugega kot homologija, razvoj in razcvet samega genitalnega akta, ki mu je treba, rekel bi, dati le besedo, ton in mero, tedaj ni subjekt v nič manjših dvomih, če pri drugem — ki mu posvečamo našo predanost v tej popolni ljubezni, popolni za drugega — res iščemo njegov užitek, kot bi pač samoumevno sklepali po tem, da gre za genitalno spojitvev, ali pa morda njegovo popolnost.

V trenutku, ko hoče avtor, ki mu je vsaj malo mar sloga, dostopnega sodobnemu bralstvu, obuditi tako visoko moralne ideje in tako stara vprašanja, kakršno je vprašanje predanosti, tedaj je ob tovrstnem obujanju na vsak način treba vsaj omeniti neko latentno dvojnost — saj je navsezadnje

takšne termine nemogoče ohraniti v tako simplificirani, celo zguljeni obliki, ne da bi vsaj omenili tisto, kar je tod predpostavljeno, namreč čisto moderno opozicijo subjekta in objekta. Tako se bo naš avtor lotil komentarja te analitične tematike okrog tega pojma – drugega jemljemo kot subjekt in ne zgolj in edinole kot naš objekt.

Objekt, za katerega tukaj gre, je vmeščen v kontekst vrednote ugodja, plodnosti, užitka. Njegova vloga je na omnivalentno funkcijo reducirati enkratnost drugega kolikor mora ta za nas biti subjekt. Če namreč iz njega naredimo zgolj objekt, bo le poljuben objekt, objekt kot vsi drugi – objekt torej, ki ga je mogoče zavreči, zamenjati, skratka, globoko razvrednoten. To je potemtakem problematika, ki se skriva pod idejo predanosti, kakor je artikulirana tedaj, ko iz nje naredimo nujni etični korelativ dostopa k resnični ljubezni, ki bo zadosti konotirana, da postane genitalna.

Bodite pozorni na to, da danes pravzaprav manj kritiziram to analitično neumnost (zaradi česar se tudi odpovedujem citiranju besedil, ki o njej pričajo), bolj pa postavljam pod vprašaj tisto, na čemer ta počiva – da namreč obstaja nekakšna superiornost v korist ljubljene, ljubezenskega partnerja, nad tistim, ki ga v našem eksistencialno-analitičnem besednjaku obravnavamo kot subjekta.

Ne vem, če je ob zaničevanju postopka, po katerem drugega obravnavamo kot objekt, kdorkoli kdaj pripomnil, da ni prav nič bolje, če ga obravnavamo kot subjekt. Priznajmo, da je en objekt vreden drugega, pod pogojem seveda, da damo besedi *objekt* njen izhodiščni pomen, ki meri na predmete, kolikor jih pač razlikujemo in lahko z njimi komuniciramo. Če je torej obžalovanja vredno, da ljubljene postane objekt, je mar potemtakem kaj bolje, če je subjekt? Namesto odgovora zadostuje že opazka, da je – če je en objekt vreden drugega – v primeru subjekta še precej slabše. Ni namreč vreden zgolj drugega subjekta – subjekt, strogo rečeno, je drugi.

Kaj lahko pripišemo temu strogemu subjektu? – nič drugega kot to, da je – tako kot mi – tisto bitje, ki je *énarthron échein épos*, ki se izraža z artikulirano govorico, ki poseduje kombinatoriko in ki zmore na našo kombinatoriko odgovarjati s svojimi lastnimi kombinacijami, ki ga potemtakem lahko vpeljemo v naš račun kot nekoga, ki kombinira tako kot mi.

Prepričan sem, da mi tisti, ki so vzgojeni z metodo, ki smo jo tukaj vpeljali, ne bodo oporekali. To je edina zdrava definicija subjekta oziroma vsaj edina zdrava za nas, saj dovoljuje vpeljavo tega, zaradi česar subjekt nujno vstopa v *Spaltung*, ki ga določa njegova podreditev govorici.

Od tod lahko vidimo, zakaj je strogo nujno, da pride do naslednjega: da je namreč v subjektu ena plat, kjer ono govori kar samo, pri čemer pa subjekt ravno ostaja suspendiran. Potemtakem gre ravno za to, da bi zvedeli — kako je bilo navsezadnje sploh mogoče pozabiti na to vprašanje? —, katera je v tem izvoljenem, privilegiranem odnosu, kakršen je ljubezenski odnos, funkcija dejstva, da je subjekt, na katerega nas med vsemi drugimi subjekti veže ljubezenska vez, obenem tudi objekt naše želje? Če se namreč lotimo ljubezenske relacije, pri tem pa zanemarimo njeno sidrišče, njeno prelomnico, njeno središče težnosti, njen privez, tedaj je o njej nemogoče povedati karkoli, kar bi ne bilo golo glumaštvo.

Nujno je poudariti prav korelativni objekt želje, kajti objekt je natanko to — in ne morda objekt ekvivalence, tranzitivizma dobrin, transakcije s poželenji. Objekt je tisto, na kar meri želja kot taka, saj med vsemi objekti poudari ravno enega, tako da ta postane neprimerljiv z drugimi. Temu poudarku objekta odgovarja vpeljava funkcije parcialnega objekta v analizo.

V zvezi s tem vas opozarjam, da vsa teža, odjek in poudarek metafizičnega diskurza vselej temeljita na določeni dvoumnosti. Drugače rečeno: če bi bili vsi izrazi, ki jih uporabljate, kadar se greste metafiziko, strogo določeni in bi sleherni med njimi ne imel več kot en enoznačen pomen, če bi bil torej dosežen večni cilj profesorjev, zmagoslavje filozofskega besednjaka, tedaj bi se sploh ne mogli več iti metafizike — saj bi ne imeli več ničesar za povedati! Opazili boste, da se matematikom godi precej bolje — tam se namreč lahko poigravamo z znaki z enim samim enoznačnim pomenom, saj v resnici nimajo nobenega pomena. Če torej na bolj ali manj strasten način govorite o razmerjih subjekta in objekta, tedaj pravzaprav pod subjekta že polagate nekaj drugega od tistega strogega subjekta, o katerem sem vam pravkar govoril — kakor tudi pod objekt postavljate nekaj drugega od tistega, kar sem definiral kot nekaj, kar v skrajni konsekvenci meji na strogo ekvivalenco enoznačne komunikacije znaštvenga subjekta. Če vas torej ta objekt preganja, tedaj je to zato, ker je v njem že skrit objekt želje, *ágalma*. To mu daje težo, to je stvar, za katero hočemo vedeti, kje ta sloviti objekt je, katera je njegova funkcija, kje deluje enako dobro v intersubjektivnosti in v intrasubjektivnosti. Ta privilegirani objekt želje za slehernega doseže svoj vrhunec na tej meji, na tej mejni točki, ki sem vas jo naučil obravnavati kot metonimijo nezavednega diskurza. Ta

objekt tod igra vlogo, ki sem jo poskušal formalizirati v fantazmi in h kateri se bom prihodnjič vrnil.

▼ Ta objekt, kakorkoli že o njem govorili v analitičnem izkustvu, bodisi da ga imenujete prsi, falos ali drek, je vselej parcialni objekt. Za to gre, kolikor je analiza metoda oziroma tehnika, ki napreduje po tem zapuščinem in očrnjenem polju, ki ga je filozofija izključila, saj ga s svojo dialektiko ne obvlada in ne doseže — tisto, kar se imenuje želja.

☞ Če v dovolj strogi topologiji ne znamo načrtati funkcije tistega, kar pomeni ta objekt, v svoji figuri obenem tako omejen in tako zmuzljiv, po imenu parcialni objekt; če ne vidite zanimivosti tega, kar vam danes predstavljam z imenom *ágalma* in kar je bistvena točka analitičnega izkustva — no ja, tedaj je zares škoda. Temu niti za trenutek ne morem verjeti, ko pa obenem že ugotavljam, da se zaradi ne-vem-kakšnega nesporazuma po sili stvari vse, kar je najsodobnejšega povedano v analitični dialektiki, vrti prav okrog temeljne funkcije objekta.

◀ V dokaz vam ponujam le to, da je v kleinovski dialektiki radikalno sklicevanje na objekt, bodisi dober ali slab, razumljeno kot prvobiten donesek. Prosim vas, da se za hip zamislite ob tem.

☞ V naši izpeljavi obračamo celo kopico reči, še posebej pa celo kopico funkcij identifikacije. Identifikacije s tistim, od katerega z ljubezenskim pozivom nekaj zahtevamo. Če je ta poziv zavrjen, tedaj identifikacije s tistim, na katerega se naslavljamo kot na objekt naše ljubezni, s tistim tako občutljivim prehodom od ljubezni k identifikaciji. V zvezi s tretjo vrsto identifikacije je treba malo pobrskati po Freudu, po njegovih *Psihoanalitičnih spisih*, kjer boste videli tretjo funkcijo, ki jo privzame določen karakterističen objekt, kolikor je namreč lahko objekt želje drugega, s katerim se identificiramo. Skratka, naši subjektivnosti puščamo, da se v celoti zgradi v pluralnosti, v pluralizmu teh ravni identifikacije, ki jih bomo imenovali ideal jaza, idealni jaz in, prav tako identificiranega, poželjivi jaz.

Vseeno pa je treba vedeti, kam je v tej artikulaciji vmeščen in kako deluje parcialni objekt. Bodite pozorni na to, da je v sedanjem razvoju analitičnega diskurza ta objekt, *ágalma*, mali *a*, objekt želje, kadar ga iščemo s kleinovsko metodo, vselej že tu od samega začetka, še pred slehernim razvojem dialektike, je že tu kot objekt želje. Ta teža, to notranje, središčno jedro dobrega ali slabega objekta se pojavlja v sleherni psihologiji, ki se skuša pojasniti in razviti v freudovskih terminih. To je tisti dobri ali slabi objekt, ki ga Melanie Klein postavlja v izhodišče, v tisti začetek začetkov, ki je celo

pred depresivnim obdobjem. Mar ni tod v našem izkustvu že nekaj, kar je samo po sebi povsem dovolj zgovorno?

Mislim, da sem za danes storil dovolj, če sem vam povedal, da je — v analizi ali zunaj nje — prav okrog tega mogoče in treba konkretno izpeljati delitev med dvema pogledoma na ljubezen.

Eden duši, odklanja, prikriva, izvija, sublimira vse konkretno izkustva v tistem slovitem vzponu k vrhovnemu dobru, zaradi katerega smo prese-nečeni, da v analizi sploh lahko še ohranimo ničvredne bežne odbleske z imenom predanosti, tiste ljubezni-v-Bogu, če naj tako rečem, ki bi naj bila v temelju slehernega ljubezenskega odnosa. Po drugem pogledu — in izkustvo ga potrjuje — pa se vse vrti okrog tistega privilegija, tiste enkratne točke, ki jo nekje zgradi tisto, kar najdemo edinole v bitju, ki ga zares ljubimo. Toda kaj je to? Natanko *ágalna*, tisti objekt, ki smo se ga naučili obkrožiti v analitičnem izkustvu.

Prihodnjič bomo poskusili ta objekt vmestiti v trojno topologijo subjekta, malega drugega in velikega D drugega ter rekonstruirati točko, na kateri zaigra.

In videli bomo, da Alkibiad kot vsakdo drug prav skozi drugega in za drugega da Sokratu spoznati svojo ljubezen.

1. februarja 1961.

XI MED SOKRATOM IN ALKIBIADOM

*Stanje perverzije.
Zakaj Sokrat ne ljubi?
»Nič nisem«.
Sokratova interpretacija
Odkrijte, ki je naše*

V Sokratu so torej *agálmata* in prav to je povzročilo Alkibiadovo ljubezen.

Zdaj se bomo povrnili k prizoru Alkibiadovega govora, namenjenega Sokratu, na katerega Sokrat odgovarja tako, da ponudi njegovo interpretacijo v pravem pomenu besede. Videli bomo, da je to oceno mogoče še popraviti, vendar vseeno lahko rečemo, da ima na prvi pogled Sokratova intervencija strukturno vse značilnosti interpretacije.

Namreč – Vse, kar si tako izjemnega povedal, tako neizmernega v svoji predrznosti, vse, kar si razkril med govorjenjem o meni, si v resnici povedal za Agatona.

Da bi razumeli pomen prizora, ki se odvije od enega do drugega termina, od Alkibiadove hvalnice Sokrata do Sokratove interpretacije, kakor tudi tistega, kar bo sledilo, se velja zadev lotiti nekoliko prej in nekoliko bolj podrobno. Kakšen je pomen tega, kar se od Alkibiadovega prihoda dalje dogaja med njim in Sokratom?

1

Povedal sem vam že, da od Alkibiadovega prihoda dalje ne bo šlo več za hvalnico ljubezni, temveč za hvalnico drugega, zaukazanega po vrsti. Bistvo spremembe je v tem: šlo bo za hvalnico, *épinos*, drugega – in v dialogu je natanko v tem prehod k metafori. Hvalnica drugega ne nadomesti zgolj hvalnice ljubezni, temveč kar samo ljubezen – in to vse od samega začetka.

Ljubezen tega človeka, Alkibiada, je postala zame precejšnja nadloga, poreče Agatonu Sokrat, za katerega vsi vedo, da je bil prav Alkibiad njegova

velika ljubezen. Odkar sem se zaljubil vanj — lepo je videti, kakšen pomen je treba pripisati tem izrazom, bil mu je *erastés* —, nobenega lepotca ne smem niti pogledati niti se z njim pogovarjati, sicer začne ljubosumen in zavisten zganjati čuda, me zmerjati, in malo manjka, da se me ne loti s silo. Zato pazi, da tudi sedaj ne naredi česa takega, pravi Agatonu, ker me je zelo strah njegove blaznosti in ljubezenske strasti.

Temu sledi Alkibiadov dialog z Eriksimahom, iz katerega bo izšel nov vrstni red stvari. Zaželjeno je namreč, da se po vrsti izreka hvalnica vloge tistega, ki je naslednji na desni. *Épainos*, hvalnica, za katero bo šlo, ima — kot sem vam že povedal — simbolno funkcijo, še natančneje, metaforično funkcijo. Kar namreč dejansko izraža, je prav določena funkcija ljubezenske metafore med govorcem in tistim, o katerem je govora. Hvaliti, *épaineîn*, ima namreč tod čisto ritualno funkcijo, ki jo lahko izrazimo takole: lepo govoriti o nekom.

Četudi jo v zvezi s *Simpozijem* ne moremo ustrezno vrednotiti, saj je nastala precej pozneje, vseeno velja omeniti, da Aristotel v svoji *Retoriki* (1. knjiga, 9. poglavje) razlikuje *épainos* in *enkómion*. Rekel sem vam že, da se ne bom loteval njune razlike. Vendar se moramo k njej vseeno vrniti, saj nas stvari silijo prav tja.

Razlikovalno potezo *épainos* je mogoče zelo natančno videti v načinu, s katerim je Agaton vpeljal svoj govor. Pričenja z naravo predmeta, nato pa razvije njegove kvalitete. Gre torej za razvitje predmeta v njegovem bistvu. *Enkómion* pa le s težavo prevedemo v naš jezik, pa tudi termin *kómos*, ki se v njem skriva, ni tu kar tja v en dan. Če mu že moramo najti ustrezen izraz v našem jeziku, tedaj je to nekaj takega kot *panegirik*. Če sledimo Aristotelu, tedaj gre za to, da spletemo predmetu venec iz samih njegovih najvišjih dejstev. To gledišče presega naperjenost na bistvo, ki je značilna za *épainos*, ki mu je potemtakem izsreden.

Vendar se tudi *épainos* od samega začetka ne pojavlja brez dvoumnosti. V trenutku, ko je odločeno, da bo poslej šlo za *épainos*, Alkibiad odvrne, da Sokratova opazka v zvezi z njegovo divjo ljubosumnostjo ne vsebuje niti trohice resnice. Prav narobe: dobrčina Sokrat je tisti, ki bi se ga lotil, če bi v njegovi navzočnosti hvalil koga drugega in ne njega, pa če bi bil to bog ali človek — in zdaj ponovi enako metaforo kot malo prej — *tò cheire*, na vso moč.

V Sokratovem odgovoru je zaznati prizvok, slog, nelagodje in zagato tistega »boš tiho!«, ki meji že na paniko. Tiho bodi, kar je čisto upravičeno

prevedeno z »mar ne moreš držati jezika za zobmi?«. Pri Pozejdonovi veri, odvrne Alkibiad — kar tudi ni kar tako —, nikar ne ugovarjaj, prepovedujem ti kaj takega, saj dobro veš, da v tvoji prisotnosti ne bom hvalil nikogar drugega.

Dobro, reče Eriksimah, pa stori tako, povej hvalnico Sokratu. Ali naj se spravim na tega človeka in se mu maščujem tu vpricho vas, vpraša Alkibiad? Ga moram s svojo hvalnico razkrinkati? Prav za to bo namreč šlo v nadaljevanju. Dejansko tudi tokrat ne gre brez določene zaskrbljenosti, kakor bi šlo obenem za svojevrstno nujnost situacije, pa tudi za implikacijo samega žanra, kolikor namreč lahko hvalnica seže tako daleč, da osmeši tistega, ki mu je namenjena.

Alkibiad pravzaprav predlaga svojevrsten *gentleman's agreement* — Ali naj res? Ali moram res povedati resnico? No, povej: ali mi to dopustiš? Temu se Sokrat ne odpove — Seveda dopustim, še več, celo zahtevam, da govoriš resnico. Precej bom začel, reče Alkibiad. Ti pa vendarle stori takole: če bom rekel kaj, kar ni res, me takoj prekini, če se ti bo zdelo, in reci, da je to laž — kajti nikoli ne bom lagal nalašč. Nikar pa se ne čudi, če bom pri obnavljanju spominov govoril zmedeno. Za moža v mojem stanju pač ni lahka stvar tekoče in po vrsti naštetih posebnosti tvoje čudaške narave — tu spet naletimo na izraz *atopía*. Kako se vendar ne zaplesti v trenutku, ko hočemo zadeve spraviti v red, *katarithmêsai*, jih prešteti in obračunati? in nato se pričinja hvalnica.

Že zadnjič sem vas opozoril na strukturo in temo te hvalnice. Alkibiada zanesljivo zanese v *gélōs*, *geloíos*, v smešno, s tem, ko prične zadeve predstavljati s primero, na katero sem vas že opozoril. Primera bo v njegovem govoru nastopila trikrat, vsakič s skorajda ponavljalno vztrajnostjo. Sokrata torej primerja s tisto grobo in bedno ovojnico, ki jo tvori satir. Na nek način jo je treba odpreti, če naj v njej ugledamo tisto, čemer Alkibiad prvič pravi *agálmata theón*, božji kipi. Ko jih omeni drugič, jih prav tako imenuje božanski, čudoviti. Tretjič pa uporabi izraz *ágalma aretês*, čudo kreposti, čudo vseh čudes.

Spotoma naletimo na primerjavo s satirjem Marsijem, ki je od trenutka, ko je vzpostavljena, pripeljana zelo daleč. Četudi Sokrat protestira, da pač zagotovo ni flavtist, Alkibiad ne odneha in vztraja dalje. Kajti Sokrata ne primerja zgolj s škatlo v obliki satirja, z bolj ali manj bednim objektom torej, temveč natanko s satirjem Marsijem, za katerega pa legenda trdi, da se vsakič, ko se loti akcije, razleže njegov očarljiv spev. Njegova očarljivost je

tolikšna, da je sprožila celo Apolonovo ljubosumje, zaradi česar ga je dal odreti, ker si je sploh upal tekmovati z najvišjo, božansko glasbo. Edina razlika med Sokratom in njim je dejansko ta, pravi Alkibiad, da Sokrat ni flavtist. Ne ukvarja se sicer z glasbo, zato pa pripada rezultat natanko istemu redu.

Na tem mestu se velja spomniti Platonove razlage v *Fajdrosu*, ki zadeva najvišja stanja navdiha, če jih lahko tako poimenujemo, tista, do katerih pride onstran prekoračitve lepote. Obstaja več različnih oblik te prekoračitve, ki jih tokrat ne bom našteval. Med sredstvi, ki jih uporabljajo tisti, ki so *deoménous*, ki so torej potrebni bogov in iniciacij, je tudi pijanost, povzročena s svojevrstno glasbo, ki proizvede stanje, ki ga imenujemo prevzetost. Natanko na to stanje se sklicuje Alkibiad, ko hoče povedati, kaj proizvede Sokrat s svojimi besedami. Četudi so njegove besede brez spremeljave, brez instrumenta, mu uspe proizvesti natanko enak učinek.

Kadar slišimo kakega drugega govornika govoriti o običajnih temah, pa četudi je to odličen govornik, ne naredi, upam si reči, na nikogar nobenega vtisa. Če pa, nasprotno, kdo sliši tebe ali koga drugega, ki govori tvoje besede, pa četudi je *pány phaitlos*, zelo slab govornik — naj jih sliši ženska, moški ali otrok — smo vsi mi vznemirjeni, smo dejansko *katechómetha* — prevzeti smo.

Tako je torej opisano izkustvo, zaradi katerega je Alkibiad prepričan, da se v Sokratu skriva ta zaklad, ta nedoločljivi in dragoceni objekt, ki bo okrepil njegovo odločnost, potem ko je že sprožil njegovo željo. Ta objekt je načelo tistega, kar bo pozneje razvil v zvezi s svojo odločnostjo in nato še s svojimi podvigi do Sokrata. Ustavimo se na tej točki.

S Sokratom se mu je pripetila dogodivščina, ki še zdaleč ni banalna. Ko se je enkrat odločil, se je znal gibati po dokaj varnem področju, saj mu je bila dobro znana pozornost, ki jo je Sokrat že od nekdanj namenjal njegovi *hóra* — prevajamo pač, kakor se posreči — namreč njegovemu *sex-appeal*. Zdelo se mu je, da je zadosti že, če se Sokrat izreče, pa bo on, Alkibiad, od njega že lahko dobil vse tisto, za kar pravzaprav gre, namreč tisto, kar sam definira kot vse, kar Sokrat ve, *pánt' akoúσαι hósaper hoútos eidei*. Gre potemtakem za izpoved teh postopkov. Toda mar se ne moremo ustaviti že ob tem?

Ker Alkibiad že ve, da je ujel Sokratovo željo, mar tedaj ne more laže sklepati o njegovi sokrivdi? — Ker že ve, da je on, Alkibiad, za Sokrata ljubljeni, *erómenos*, čemu tedaj od Sokrata sploh potrebuje znak njegove

želje? Sokrat ni namreč doslej iz te želje delal nobene skrivnosti. Ta želja je pre-poznana, potemtakem znana in lahko bi si mislili, da tudi priznana. Kaj potemtakem pomenijo vsi ti manevri zapeljevanja? Alkibiad razvija njihovo izpoved večče in do podrobnosti, obenem pa tako predrzno in izzivalno za poslušalce, da je mogoče čisto jasno čutiti, kako gre čez mejo, vse do tega, da navsezadnje vpelje celo stavek, ki bo poslej izvor skrivnosti — Vi drugi, ki ste tukaj, zatisnite si ušesa. Gre le za tiste, ki nimajo pravice slišati, še manj pa ponavljati tisto, kar bo izrečeno — in ker bo izrečeno, gre za sluge, za katere je bolje, da ničesar ne slišijo.

Tej skrivnosti Alkibiadove zahtevnosti navsezadnje ustreza Sokratovo vedenje. Če se je namreč ta od vselej kazal kot Alkibiadov *erastés*, tedaj se v nekem drugem registru, v post-sokratični perspektivi, lahko zdi, da v resnici kaže neko veliko zaslugi, ki jo prevajalec *Simpozija* na robu označi z izrazom njegove zmernosti. Vendar pa v kontekstu ta zmernost ni označena kot nujna. Sokrat morda tod res kaže svojo vrlino, toda kakšno je njeno razmerje s subjektom, za katerega gre? — če je res, da tisto, kar nam kažejo na tej ravni, zadeva skrivnost ljubezni.

Drugače povedano: vidite, da skušam obkrožiti situacijo, ki se pred nami razvija v aktualnosti *Simpozija*, če naj povzamem strukturo te igre. Kar takoj povejmo, da vse v Sokratovem vedenju napeljuje na to, da je dejstvo, zaradi katerega sam zavrača vstop v igro ljubezni, tesno zvezano z nekim drugim dejstvom, ki je kot izhodišče postavljeno že od samega začetka — da namreč on ve.

On ve, za kaj gre v ljubezenskih zadevah, to je celo, kot sam pravi, edina zadeva, ki jo pozna. In rekli bomo, da Sokrat zato, ker ve, ne ljubi.

2

S tem ključem dajmo zdaj ves njihov pomen besedam, s katerimi Sokrat sprejme Alkibiadovo povabilo po treh ali štirih prizorih, v katerih ritem napadov slednjega skokovito narašča.

Dvoumnost situacije vztrajno meji na tisto, kar je *geloios*, smešno, komično. Dejansko gre za burkaški prizor, z vabili na obed, ki se končajo tako, da gospod zelo zgodaj in zelo vljudno odide, potem ko so ga dolgo čakali, se nato še enkrat vrne, a jo znova pobriše, in s katerim pride pod rjuhami do dialoga — *Sokrat, ali spiš?* — *Ne še*. Treba je reči, da nas —

predno pride do konca — tisto, za kar gre, popelje skozi celo vrsto dobro izpeljanih vijuganj in nas tako pripravi na določeno raven.

Po tem, ko se je Alkibiad zares izpovedal in mu rekel — tega si želim, in zagotovo bi me bilo sram pred ljudmi, ki tega ne razumejo, zato tebi pojasnim, kaj hočem —, mu Sokrat odgovarja — Lahko rečem, da res nisi neumen, če je to, kar trdiš o meni, resnično in če je v meni neka moč, po kateri bi ti postal boljši. V meni si moral potemtakem najti neverjetno lepoto, povsem drugačno od svoje čedne pojave. Če torej hočeš sedaj, ko si odkril to lepoto, z menoj skleniti dogovor in zamenjati lepoto za lepoto, mora biti tvoj namen dobiti ne majhno prednost pred mano: rad bi zamenjal tisto, kar je v sokratični perspektivi znanosti iluzija, slepilo, *dóksa*, ki ne pozna svoje funkcije, navidezno lepoto za lepoto. In pri Bogu, to ne pomeni nič drugega kot *zamenjati bron za zlato*.

Toda, reče Sokrat, — in tod velja vzeti zadeve tako, kakor so izrečene — sprevidi zmoto, bodi bolj pozoren, *ámeinon skópei*: morda se motiš o meni in jaz v resnici nisem nič, *oudèn ón*. Kajti, mu pravi, pogled našega razuma začne ostro opazovati šele tedaj, ko nas začne izdajati pogled naših oči: ti pa si še daleč od tega. Toda pozor — tam, kjer nekaj vidiš, nisem nič.

Kaj Sokrat v tem trenutku zavrača? Kaj zavrača v trenutku, ko se je vendar že pokazal kot tisti, ki se je skorajda uradno razkril ob vseh Alkibiadovih izpadih, tako da že vsi vedo, da je bil Alkibiad njegova prva ljubezen? Kar Sokrat noče pokazati Alkibiadu, je nekaj čisto drugega. To bi bila, če jo je mogoče definirati s termini, ki sem vam jih že ponudil, metafora ljubezni.

To bi bila metafora ljubezni, kolikor bi se Sokrat sam priznal kot ljubljeni, rekel bi celo, se nezavedno priznal kot ljubljeni. Toda ravno zato, ker Sokrat ve, zavrne to, da bi bil, kakorkoli že, upravičeno ali upravičljivo, *erómenos*, vreden poželenja, kar je vredno tega, da si ljubljen.

Kaj povzroči, da ne ljubi? Kaj prepreči metafori ljubezni, da bi se proizvedla? Da ne pride do zamenjave *erastés* z *erómenos*? Da se ne izrazi kot *erastés* tam, kjer je bil *erómenos*? Sokrat ne more drugače, kot da zavrne, saj zanj ni na njem samem ničesar, kar bi bilo mogoče ljubiti. Njegovo bistvo je tisti *oudèn*, praznina, votlost, ali če uporabimo izraz, ki je bil v rabi pozneje, v neoplatonistični in avguštinski meditaciji, tista *kénosis*, ki predstavlja Sokratov središčni položaj.

Zares je izraz *kénosis*, praznina — zoperstavljen polnosti koga? natanko Agatona — prisoten že v samem izhodišču dialoga, ko se Sokrat, po dolgi

meditaciji v predverju sosednje hiše, končno le primaje na pojedino, sede poleg Agatona in prične govoriti. Videti je, kot bi se šalil, kot bi zganjal norčije — toda je mar v dialogu, ki je v svojem razvoju obenem tako strog in tako skop, sploh mogoče pomisliti, da gre zgolj za mašila? Takole reče — Agaton, ti si poln, in tako kot iz polne posode prelijemo tekočino v prazno s pomočjo cevke, po kateri tekočina odteka, tako se bom tudi jaz napolnil. Brez dvoma gre za ironijo, ki pa hoče izraziti natanko tisto, kar Sokrat predstavlja kot konstitutivno svojega položaja in kar sem vam že tisočkrat ponovil, najdete pa ga v Alkibiadovih ustih. Da namreč, razen v zvezi z ljubezenskimi zadevami, ne ve ničesar. *Amathía, inscientia*, prevaja Cicero in pri tem malo posiljuje latinščino. *Inscitia* je namreč surova nevednost, medtem ko je *inscientia* ne-znanje, postavljeno kot tako, kot praznina, kot klic praznine v središču znanja.

Verjamem, da ste dojeli, kaj vam hočem povedati, saj sem vam namreč razstavil strukturo substitucije, realizirane metafore, ki tvori tisto, kar sem imenoval čudež pojavitve *erastés* na istem kraju, na katerem je bil dotlej *erómenos*. Natanko zaradi spodletelosti tega Sokratu ne preostane drugega, kot da zavrne, da bi ponudil svoj, če naj tako rečemo, simulaker. Če se pred Alkibiada postavlja kot tisti, ki mu ne more pokazati znakov svoje želje, tedaj je to zato, ker odbija, da bi bil kakorkoli predmet, vreden Alkibiadove želje — in ne več nikogaršnje želje.

Bodite pozorni na to, da sokratsko sporočilo, če že vsebuje kaj, kar se nanaša na ljubezen, samo na sebi v temelju ne izhaja iz središča ljubezni. Sokrat nam je predstavljen kot *erastés*, poželjivec, toda nič ni dlje od njegove podobe kot tisto žarčenje ljubezni, ki izhaja, denimo, iz krščanskega sporočila. Od tod ne izhaja niti prisrčnost, niti darovanje, ne mistika in ne ekstaza, celo navadna zapoved ne. Nič ni dlje od Sokratovega sporočila kot *ljubi svojega bližnjega kot samega sebe*, ta formula torej, katere razsežnost je prav izjemno odsotna v tistem, kar pove.

Prav to je vedno presenečalo razlagalce, ki so v svojih očitkih askezi *erosa* trdili, da je tisto, kar zapoveduje to sporočilo, v resnici *predvsem ljubi v svoji duši tisto, kar je zate najbolj bistveno*. V resnici gre le za videz, sokratsko sporočilo, kakor nam je posredovano s Platonom, pa tod ne greši, saj je, kot boste videli, struktura ohranjena. In prav zato, ker je ohranjena, nam omogoča, da kar najbolj pravilno uvidimo skrivnost, skrito za krščansko zapovedjo. *Ce mi Sokrat, ki ve, reče, da se mi nek, injektivno*

Prav zaradi tega je tudi mogoče ponuditi splošno teorijo ljubezni, v sleherni manifestaciji, ki je manifestacija ljubezni. To se vam bo morda na prvi pogled zdelo presenetljivo, toda verjemite mi, da jo potem, ko imate enkrat njen ključ — govorim o tistem, kar imenujem metafora ljubezni — najdete vsepovsod.

Govoril sem vam s pomočjo Victorja Hugoja, obstaja pa tudi izvirna knjiga z zgodbo o Ruth in Booz. Če nas ta zgodba s svojo držo navdihuje — le slaboten um v njej ne vidi drugega kot umazano zgodbo o starcu in služkinji —, tedaj prav zato, ker tudi sami predpostavljamo to nevednost — *Booz ni vedel, da gre za žensko* — in ker je Ruth za Booza nezavedno že objekt, ki ga ljubi. Predpostavljamo tudi, tokrat povsem formalno — *In Ruth ni vedela, kaj hoče Bog od nje* —, da prav tretji, tisti božanski kraj Drugega, kolikor se vanj vpisuje usodnost želje Ruth, podeljuje posvečeno naravo njeni nočni čuječnosti ob Boozovih nogah.

Prav v tej podmeni nevednosti, kamor se v neki zakriti prejšnjosti že vmešča dostojanstvo *erómenos* za slehernega od partnerjev, leži vsa skrivnost pomena ljubezni, ki ga privzame razkritje njihove želje.

3

Vrnimo se k *Simpoziju*, da bi videli, kako se stvari odvijajo.

Alkibiad ne razume. Po tem, ko je slišal Sokrata, mu pravi — Kako je z mano, sem ti razložil, in povedal ti nisem nič drugače, kot mislim. Ti pa se odloči tako, kot se ti zdi, da bo najboljše zate in zame. Sooči ga, kot pravimo, z lastno odgovornostjo. Sokrat pa mu na to odgovarja — V prihodnjih dneh bova razmislila in storila tisto, kar se bo pokazalo najboljše za oba. Skratka, zadeve postavi v okvir nadaljevanja dialoga, zapelje ga na svoje lastne, Sokratove poti. Tako se naredi odsotnega, s čimer naredi opazno Alkibiadovo poželenje.

Ali lahko o tem poželenju rečemo, da gre za poželenje po boljšem? Kar šteje, je dejstvo, da je izraženo z izrazi objekta. Alkibiad ne reče — V imenu mojega dobrega ali mojega zla si želim tega, kar ni primerljivo z ničemer, in kar je v tebi, *ágalma*. Reče — Hočem, ker ga hočem, naj gre za moje dobro ali zlo. Natanko s tem Alkibiad razkrije središčno funkcijo v artikulaciji ljubezenskega razmerja. In prav zaradi tega mu Sokrat zavrne odgovor v tem okviru.

Sokratova zapoved je — Poskrbi za svojo dušo, išči perfekcijo. S svojo držo zavračanja, s svojo strogostjo in resnostjo, s svojim *noli me tangere* Sokrat popelje Alkibiada po poti njegovega dobra. Toda je mar zares gotovo, da se lahko *njegovega dobra* lotimo brez sleherne dvoumnosti? Mar ni tisto, kar je postavljeno pod vprašaj vse odtlej, od kar je ta Platonov dialog šel v svet, prav identiteta objekta želje z *njegovim dobrom*? In mar ga ne bi bilo treba prevajati z dobrim, katerega sled je Sokrat zarisal tistim, ki mu sledijo, on, ki je svetu prinesel nov govor?

Bodimo pozorni na to, da je v Alkibiadovi drži nekaj, rekel bi kar sublimnega, na vsak način pa absolutnega in strastnega, kar meji na neko povsem drugo naravo in na drugačno sporočilo, sporočilo Evangelija, kjer je rečeno: tisti, ki ve, da je na polju zaklad — ne povedo sicer, za kakšen zaklad gre —, je sposoben prodati vse, kar ima, da bi lahko kupil polje in užival v zakladu. Tu je torej meja, ki razlikuje Sokratov položaj od Alkibiadovega. Alkibiad je mož želje.

Toda porekli boste — Zakaj hoče biti ljubljen? V resnici je vendar že in on to ve. Pri njem se čudež ljubezni udejanji šele tedaj, ko postane poželjivec. In ko se Alkibiad izkaže za zaljubljenega, tedaj to ni, kot bi morda kdo mislil, v kogarkoli. Ker je Alkibiad, ker njegove želje ne poznajo meja, kadar se poda v referencialno polje, kakršno je zanj polje ljubezni, izkazuje prav izjemen primer odsotnosti bojazni pred kastracijo; drugače povedano, popolno pomanjkanje tistega slovitnega *Ablehnung der Weiblichkeit*. Splošno znano je, da v antičnih modelih najskrajnejše tipe moškosti vselej spremlja popoln prezir morebitnega tveganja, da bi jim ženska ali pa njihovi vojaki storili tisto, kar se je, kot veste, pripetilo Cezarju.

Alkibiad naredi tokrat Sokratu pravo žensko sceno. A vseeno ne ostane nič manj Alkibiad na svoji ravni. Prav zato moramo, še preden končamo z Alkibiadovim govorom, nameniti vso pozornost dodatku, ki ga prida svoji hvalnici, namreč osupljivemu portretu, ki naj dopolni brezčutno Sokratovo podobo. Brezčutnost pomeni, da celo tega ne more prenesti, da bi ga imeli za pasivnega, ljubljenega, *erómenos*. Sokratovo držo, ki jo Alkibiad rine pred nas kot svoj pogum, tvori globoka indiferenca do vsega, kar se godi okrog njega, četudi je najbolj dramatično.

Ko je enkrat presežen konec tega razvoja, v katerem kulminira dokazovanje Sokrata kot bitja brez primere, Sokrat takole odgovori Alkibiadu — Zdi se mi, da si trezen. V resnici pa se je Alkibiad oglasil iz zavetja nekega *ne vem, kaj govorim*. Če mu Sokrat, ki ve, reče, da se mu zdi, da je trezen,

Néphein moi dokéis, tedaj to pomeni – Četudi si pijan, uspem v tebi nekaj razbrati. In kaj je ta nekaj? To ve Sokrat in ne Alkibiad.

Sokrat razkrije tisto, za kar gre, ko govori o Agatonu.

Alkibiad se proti koncu svojega govora dejansko obrne k Agatonu in mu pravi – To govorim tebi, Agaton, da se mu ne bi pustil prevarati, temveč bi te naše izkušnje poučile, da postaneš previden. To mu pove za dodatek. In Sokratova intervencija bi v resnici ne imela smisla, če bi se ne nanašala prav na ta *dodatek*, kolikor sem ga imenoval interpretacija. Za dodatek, mu pravi, si našel prostor ob koncu svojega govora tudi zanj. Sokrat nam tako pove, da je bila naperjenost na Agatona dejansko prisotna v vseh Alkibiadovih izjavah, da se je prav okrog njega vrtel sleherni njegov govor. Kot bi tvoj govor – tako je treba prevajati, in ne morda govorica – ne imel drugega cilja kot tega, katerega? – da moram jaz ljubiti samo tebe in nikogar drugega, Agatona pa da smeš ljubiti samo ti in nihče drug.

Tvoj naklep nam ni ostal skrit, ampak smo ga spregledali, *katádelon*, v tvojem govoru. Sokrat naravnost pove, da ga bere med vrsticami. In še bolj natančno, *ta drama tvoje invencije*, kot jo imenuje, *ta satyrikón sou dráma*, prav v njej je zadeva popolnoma transparentna, v tej metafori silenov najboljše razberemo zadeve.

Poskusimo zares prepoznati njeno strukturo. Sokrat reče Alkibiadu – Kar konec koncev hočeš, je, da bi te jaz ljubil, Agaton pa bi bil tvoj objekt. Drugačnega pomena temu govoru ne moremo pripisati, razen če si ne pomagamo s kar najbolj površnimi psihološkimi pomeni, z blagim prebujanjem ljubosumja pri drugem, za kar pa tokrat ne gre. V resnici gre prav za to in Sokrat to priznava s tem, ko izraža svojo željo do Agatona in od njega zahteva tisto, kar je najprej Alkibiad zahteval od njega samega. Dokaz za to je – če vse dele dialoga *Simpozija* obravnavamo kot dolg epitalam in če ima tisto, k čemur vodi vsa ta dialektika, kak smisel – tisto, kar se zgodi na koncu, ko Sokrat izreče hvalnico Agatonu.

To, da Sokrat izreče hvalnico Agatonu, je odgovor na Alkibiadovo zahtevo – in to ne preteklo, temveč sedanjo. Ko Sokrat izreka hvalnico Agatonu, zadovoljuje Alkibiada. Zadovoljuje ga za njegovo sedanje dejanje javne izjave, za to, da je na raven univerzalnega Drugega postavil tisto, kar se je med njima dogodilo za tenčicami sramu. Sokratov odgovor je – Lahko ljubiš tistega, ki ga bom hvalil, saj bom s to hvalo jaz, Sokrat, znal ponuditi tvojo ljubečo podobo prav kot podobo tebe, ki ljubiš, in tako boš stopil na pot najvišjih identifikacij, ki jo zarisuje pot lepote.

Velja pa opozoriti, da tod Sokrat — ravno zato, ker ve — eno zadevo zamenja z drugo. Alkibiad si namreč ne želi niti lepote niti askeze niti identifikacije z Bogom, temveč si želi tistega enkratnega objekta, tiste reči, ki jo je videl v Sokratu — in ki mu jo Sokrat zavrne, saj Sokrat ve, da je nima.

Toda Alkibiad si še naprej želi iste reči. Bodite prepričani, da je tisto, kar išče v Agatonu, ista najvišja točka, v kateri se subjekt ukine v fantazmi, njegove *agálmata*.

Sokrat tod zamenja svojo prevaro s tistim, kar imenujem božja prevara. To stori še kako avtentično, kolikor pač ve, kaj je ljubezen. In prav zato, ker ve, mu je usojeno, da se o njej zmoti — da namreč spregleda bistveno funkcijo naperjenega objekta, ki ga tvori *ágalma*.

Včeraj zvečer so nam govorili o teoretskih modelih. Ne moremo si kaj, da bi v zvezi s tem ne omenili, pa četudi zgolj kot oporo naši misli, intra-subjektivne dialektike ideala jaza, idealnega jaza in še posebej parcialnega objekta ter se spomnili majhne sheme sferičnega zrcala, ki sem vam jo predlagal zadnjič.

Pred tem zrcalom se ustvari, vznikne, fantazma realne podobe vaze, skrite v napravi. Če je to iluzorno podobo mogoče vzdržati in dojeti kot realno, tedaj je to zato, ker se oko prilagodi v razmerju do tistega, okrog česar se je realiziralo — namreč okrog cvetlice, ki smo jo vanjo postavili. Naučil sem vas, da znate vzdržati tri pojme, ideal jaza, idealni jaz in *a*, *ágalma* parcialnega objekta, ter vzajemna razmerja teh treh terminov, za katere gre vselej, kadar se konstituira kaj? — natanko tisto, za kar gre v imenu sokratovske dialektike.

Gre za tisto, za kar nam je Freud naznanil, da je bistvo zaljubljenosti, in za kar sem sam, da bi ji dodelil potrebno konsistenco, vpeljal naslednjo shemo. Namreč prepoznanje utemeljitve narcistične podobe, kolikor prav ona tvori substanco idealnega jaza.

Imaginarno utelešenje subjekta — prav za to gre v tej trojni referenci. In dovolili mi boste, da končno le pridem do tistega, kar sem hotel reči — Alkibiad je Sokratov demon.

Alkibiad je to v čisto natančnem pomenu, kolikor nam je v govoru Diotima rečeno, da ljubezen ni bog, temveč demon — da namreč smrtnikom pošilja sporočilo, ki jim ga imajo za dati bogovi.

Prav zato se v zvezi s tem dialogom ne moremo izogniti temu, da bi ne omenili tudi narave bogov.

Zapustil vas bom za petnajst dni, še prej pa vam bom dal domače branje – Ciceronovo *De Natura deorum*.

To je branje, ki mi je predavnimi časi povzročalo precej gorja, če gre soditi po slavnem dlakocepцу, ki je, ko me je zalotil, kako sem se poglobil v to branje, kaj slabo sodil o usmeritvi mojih poklicnih preokupacij.

Preberite, in zgodba vam bo precej bolj jasna. Opazili boste, da ta gospod Cicero ni takšen nebodigatreba, kakršnega vam skušajo opisati, ko pravijo, da so bili Rimljani pač zgolj nadaljevanje nečesa. V resnici je tip, ki je znal stvari urediti tako, da vam gredo naravnost do srca.

Videli boste tudi celo vrsto naravnost smešnih stvari, kot denimo to, da se je v njegovem času hodilo v Atene iskat senco velikih *pin-up* iz Sokratovega časa. Hodili so tja dol v prepričanju, da jih Harmidi čakajo na vsakem vogalu. Zdaj vidite, da se naša Brigitte Bardot v primerjavi z učinkom Harmidov lahko kar pod nosom obriše. Celotno majhni paglavci so imeli tako velike oči.

Pri Ciceronu najdemo prave smešnice. Obstaja celo odlomek, ki vam ga zdaj ne morem v celoti obnoviti, ki pa gre približno takole – Treba je priznati, da je lepe mladce, tiste, za katere so nas filozofi naučili, da jih je prav lepo ljubiti, zlahka najti, saj se vedno najde kateri tu ali tam, je pač tako. Kaj to pomeni? Ima mar izguba politične neodvisnosti za neposreden učinek nekaj rasne dekadence, ali še bolj preprosto, izginotje tistega skrivnostnega bleska, tistega *himeros enargés*, bleščave želje, o kateri nam Platon govori v *Fajdrosu*? O tem ne bomo nikoli ničesar vedeli.

Še marsikaj drugega se boste naučili. Tako boste, denimo, zvedeli, da je še kako resno vprašanje o tem, kam je mogoče lokalizirati bogove. To je vprašanje, ki za nas še ni izgubilo svojega pomena. Če naj tisto, kar vam tu govorim, sploh čemu služi, nekega dne, ko se bodo gotovosti občutno zamajale in ko se boste znašli med dvema stoloma – no, tedaj bo ena od teh zadev zagotovo ta, da vas spomni na realen obstoj bogov.

Zakaj se potemtakem tudi mi ne ustavimo ob tem škandaloznem predmetu, kakršni so bogovi antične mitologije? Ne da bi jih skušali reducirati na svežnje listkov ali na razvrstitve tem, se zgolj vprašajmo, kaj bi znalo pomeniti to, da so se bogovi vedli tako, kakor vam je znano, da je bil torej

njihov najznačilnejši način obnašanja rop, prevara, prešuštvo — pri čemer sploh ne govorim o brezboštvi, saj je bila to navsezadnje njihova zadeva.

Drugače povedano: vprašanje o tem, kaj je božja ljubezen, je pošteno aktualizirano s škandalozno naravo antične mitologije. Vrhunec je že kar pri izviru, pri Homerju. Bolj arbitrarno, bolj neopravičljivo, bolj nekoherentno in bolj bedno kot se vedejo bogovi tam, se sploh ne da obnašati. Berite *Ilijado* — ves čas se vpletajo v človeške zadeve, nenehno se vmešavajo. Vseeno pa si ne moremo misliti, da so to zgodbe, pri katerih bi se ravno na smrt dolgočasili. Te perspektive ne moremo privzeti, pravzaprav je nihče ne more privzeti, celo za tiste najbolj debele Homerje ne. So pač tu — in še kako tu! Kaj bi torej lahko pomenilo to, da se bogovi ljudem predstavljajo zgolj na tak način?

Treba je pogledati, kaj se zgodi, kadar jih prime, da bi denimo ljubili kakšno smrtnico. Nič drugega ne preostane, kot da se smrtnica iz obupa spremeni v oleander ali žabo — drugače se jih ne da zaustaviti. Nič ni bolj oddaljenega od trepeta bitja pred ljubeznijo kot je to ravno božja želja, ali pa želja boginje — ne vidim namreč razloga, zakaj bi tudi njih ne vmešal v to zadevo.

Čakati je bilo treba na Giraudoux, da nam je znova povzel vse razsežnosti, ves odzven čarodejnega mita o Amfitrionu. Pri tem velikem pesniku ni šlo drugače, kot da je samega Jupitra malo obsijal z nečim, kar bi lahko bilo podobno svojevrstnemu spoštovanju Alkmeninih čustev, v resnici pa je s tem naredil zadevo sploh možno. Za tistega, ki zna prisluhniti, ostaja ta mit vrhunec blasfemije, bi lahko rekli, a ga Stari vendarle niso imeli za takega.

Prav tod gredo stvari najdlje. Oskrunjenje božanstev se tod preoblači v človeško vrlino. Drugače povedano: ko pravim, da jih nič ne ustavi, uporabljajo prevaro vsi z najboljšim vred. Prav v tem je ključ cele zadeve: najboljši, realni bogovi, ženejo brezčutnost do tiste točke, o kateri sem pravkar govoril, tako da celo vzdržijo več pasivne kvalifikacije.

Biti ljubljjen pomeni nujno vstopiti v to lestvico poželjivega, za katero vemo, s kakšno težavo so se je osvobodili teologi krščanstva. Če je namreč Bog poželjiv, tedaj je to lahko bolj ali manj. Potemtakem obstaja cela lestvica želje. In kaj torej drugega želimo v Bogu, če ne ravno poželjivega? Toda tedaj — ni več Boga? V trenutku, ko hočemo Bogu dati njegovo najbolj absolutno vrednost, se znajdemo ujeti v neko vrtoglavico, iz katere se le stežka izvlečemo in ohranimo dostojanstvo vrhovnega objekta.

Bogovi Antike so pravzaprav ravnali čisto pošteno. Vedeli so, da se lahko ljudem razkrijejo le skozi kamen spotike, skozi *ágalma* nečesa, kar krši vsa pravila, kot čista manifestacija nekega bistva, ki pa je samo ostalo popolnoma prikrito, katerega skrivnost je bila nekje čisto zadaj. Od tod demonsko utelešenje njihovih spotakljivih podvigov. V tem pomenu pravim, da je Alkibiad Sokratov demon.

Alkibiad ponuja — ne da bi sam vedel — resnično reprezentacijo tistega, kar implicira sokratska askeza. Pokaže tisto, kar ne manjka, verjemite mi, niti dialektiki ljubezni, kakor jo je kasneje razvilo krščanstvo. Prav ob to se bo spotaknila tista kriza, ki bo v 16. stoletju sprevernila dolgo sintezo in, rekel bi, dolgo dvoumnost v zvezi z naravo ljubezni, ki se je opirala in se razvijala v srednjem veku s tisto tako post-sokratično perspektivo.

Hočem reči, da se, denimo, bog Skota Erigene v ničemer ne razlikuje od Aristotelovega boga, kolikor žene kot *erómenon*. Koherentna sta — Bog s svojo lepoto vrti svet. Kakšna je razdalja med to perspektivo in tisto, ki jo ponavadi postavljajo nasproti — ki pa ji ni nasprotna, prav na to vas hočem opozoriti.

Na nasprotni strani namreč oblikujejo perspektivo *agápe*, kolikor nas ta neposredno poučuje, kako nas Bog ljubi kot grešnike, kako nas ljubi tako za naše zlo kot za naše dobro. Dejansko je prav v tem pomen prevrata, ki se je zgodil v zgodovini ljubezenskih čustev in to, dovolj nenavadno, prav v trenutku, ko se je skozi avtentične tekste znova pojavilo platonsko sporočilo. Božanska *agape*, kolikor se naslavlja na grešnika kot takega, je ravno središče in srce lutrovske države. Toda da ne boste mislili, da je to nekaj, kar je prihranjeno izključno za herezijo, za lokalno vstajenje v katolicizmu. Zadosti je že vreči en sam, četudi površen pogled na tisto, kar je sledilo, na protireformizem, namreč na izbruh tistega, kar imenujemo baročna umetnost, pa bo kaj hitro jasno, da ne gre za nič drugega kot prav za prikaz — za vstajenje kot tako — moči podobe z vsem tistim, kar je v njej zapeljivega.

Po dolgem nesporazumu, ki je vzdrževal trojno razmerje v božanstvu, od spoznavajočega k znanemu in vzponu k znanemu v spoznavajočem s pomočjo znanja, zdaj vidimo pristop k tistemu razodetju, ki je naše, po katerem gredo stvari od nezavednega k subjektu, ki se konstituira v svoji odvisnosti, nato pa se povzpnejo k tistemu jedrnemu objektu, ki ga tu imenujemo *ágalma*.

Takšna je struktura, ki ureja ples med Alkibiadom in Sokratom.

Alkibiad kaže prisotnost ljubezni, vendar jo kaže le kot Sokrat, ki ve, ki se lahko zmoti in ki jo ne spremlja drugače kot skozi zmoto. Prevara je vzajemna. Je enako resnična za Sokrata, če gre za prevaro in če se res vara, kakor je resnična za Alkibiada, ki je v to prevaro ujet.

Toda kdo je tisti najbolj avtentični prevarani? — če ne ravno tisti, ki čvrsto in neomajno sledi tistemu, kar mu zarisuje ljubezen, ki jo bom imenoval strašna.

Da ne bi slučajno mislili, da je tista, ki je postavljena v sam izvir tega govora, Afroditita, zgolj smejoča se boginja.

Neki predsokratik — mislim, da Demokrit — pravi, da je bila v izviru čisto sama. Prav ob tej priložnosti se v grških tekstih sploh prvič pojavi izraz *ágalma*. Venera, če naj jo imenujemo z njenim imenom, se rojeva vsak dan.

Vsak dan je rojstvo Afrodite, in če naj si pri Platonu sposodim neko dvoumnost, ki je po mojem mnenju resnična etimologija, tedaj bom pričujoči govor zaključil s temi besedami — *kaleméra*, dober dan, *kaleméros*, dober dan in lepa želja — refleksije o tem, kar sem vam ponudil o razmerju ljubezni s tistim, kar se je od vekomaj imenovalo večna ljubezen. Tega vam ne bo tako težko misliti, če se boste spomnili, da je ta izraz večne ljubezni Dante izrecno postavil na vrata Pekla.

8. februarja 1961

XII TRANSFER V SEDANJIKU

*Propad Drugega.
Dostojanstvo subjekta.
Transfer je zgolj ponovitev.
Resnično gibalno želje.
Sokratova interpretacija.*

Prepričan sem, da ima večina med vami zadevo še vedno v spominu – prispeli smo do konca našega komentarja *Simpozija*.

Že večkrat sem vam vsaj naznanil, če že ne razložil, da se ta Platonov dialog zgodovinsko nahaja na začetku – ne le tistega, kar bi lahko imenovali razlaga ljubezni naše civilizacijske dobe, temveč tudi razvoja te funkcije, ki je nedvomno najbolj globoko, najbolj radikalno in najbolj skrivnostno od vseh razmerij med subjekti.

Na obzorju komentarja, ki sem ga izvajal pred vami, se je zarisal cel razvoj antične filozofije, vse tja do krščanstva.

Kot veste, antična filozofija ni razvila zgolj neke spekulativne drže. Cela območja družbe so se v svoji praktični dejavnosti usmerila s pomočjo spekulacije, ki je izšla iz Sokrata. Zato ni ničesar umetnega ali fiktivnega v postopku, s katerim je Hegel stoično ali epikurejsko držo postavil za predhodnike krščanstva. Te drže je dejansko doživela velika množica subjektov – in to kot nekaj takega, kar je vodilo njihovo življenje na povsem enakovreden, predhoden, pripravljalen način v razmerju do tistega, kar jim je pozneje prinesla krščanska drža, ki prav tako vsebuje razsežnost, ki presega spekulacijo, in ki jo je samo besedilo *Simpozija* še naprej globoko zaznamovalo.

Dejansko se ne da reči, da temeljne teološke drže, ki jih je pridigalo krščanstvo, niso imele odmeva, da niso globoko vplivale na problematiko slehernega, še posebej pa tistih, ki so se v toku zgodovinskega razvoja znašli v izpostavljenem položaju primera, ki so ga privzeli zaradi različnih vzrokov, bodisi zaradi svojih besed bodisi svojih vodilnih dejanj. Gre za tisto, čemur pravimo svetost. Tokrat jo lahko zgolj zarišemo na obzorju in to bodi dovolj.

Bodi dovolj, kajti če bi hoteli tisto, kar imamo za povedati, sprožiti s tega konca, tedaj bi se stvari lotiti na višji ravni. Če pa smo se raje odločili za *Simpozij* kot izhodiščno točko in če smo ga tu komentirali, tedaj je to zato, ker v sebi skriva nekaj še kako radikalnega v zvezi s tistim gibalom ljubezni, katerega naslov nosi in za katerega izraz se oznanja.

1

Upam, da ne pretiravam, če rečem, da so tisto, s čimer smo zadnjič končali, doslej zanemarjali prav vsi komentatorji *Simpozija*, in da potem-takem naš komentar v nadaljevanju zgodovine razvoja virtualnosti, ki jih prikriva ta dialog, predstavlja pomemben datum.

Zdelo se nam je, da smo v samem scenariju tistega, kar se godi med Alkibiadom in Sokratom, uspeli ujeti poslednjo besedo o tem, kar hoče Platon povedati v zvezi z naravo ljubezni. To predpostavlja, da nam je Platon v predstavitvi tistega, čemur lahko rečemo njegova misel, namenoma nastavil prostor skrivnosti — drugače rečeno, da njegova misel v tem dialogu ni v celoti patentirana, razkrita in razvita.

To boste zlahka priznali, saj po mnenju vseh starejših, še posebej pa sodobnih komentatorjev Platona — primer ni edini —, pozoren preizkus dialogov zelo razvidno pokaže, da najdete v njih nek eksoteričen element in obenem nek zaprt element. Kar najbolj nenavadni načini tega zaprtja, vključno z najznačilnejšimi pastmi, ki mejijo na prevaro, na težavnost, proizvedeno kot tako, imajo vsi za cilj, da bi naj ne slišali tisti, ki jim ni treba slišati. To je dejansko strukturno, temeljno, v vsem tistem, kar nam je ostalo od Platonovih izvajanj.

Če priznamo to, priznamo obenem tudi že, da je lahko vselej nekaj spotakljivega v tem napredovanju, v prodiranju, v poskusu preboja in uganjevanja zadnjega gibala tistega, kar nam Platon oznanja. Toda v zvezi s tematiko ljubezni, kakor je predstavljena v *Simpoziju*, na katerega smo se pač omejili, mi, analitiki, zares le s težavo spregledamo zasnovan most in ponujeno roko v artikulaciji zadnjega scenarija *Simpozija*, namreč prizora, ki se odvija med Alkibiadom in Sokratom.

Artikuliral sem ga in vam ga dal čutiti v dveh korakih. V Alkibiadovi izjavi sem vas opozoril na pomen teme *ágalma*, objekta, skritega znotraj subjekta Sokrata. Pokazal sem vam tudi, da ga le s težavo ne vzamemo zares.

Glede na obliko in artikulacijo, s katero so nam predstavljene, te izjave še zdaleč niso metaforične, niso lepe sličice: če naj povemo na hitro, Alkibiad veliko pričakuje od Sokrata. Tu se razkriva struktura, v kateri lahko odkrijemo, kaj smo mi sami, kolikor smo sposobni artikulirati temelj tistega, kar imenujem položaj želje.

Opravičujem se tistim, ki so prišli na novo, vendar predpostavljam, da občinstvo vsaj v najsplošnejših značilnostih pozna razlage, ki sem jih že ponudil v zvezi s položajem subjekta, in ki so razvidne iz topološkega povzetka, ki ga tukaj čisto konvencionalno imenujemo graf.

Njegovo splošno obliko ponuja *splitting*, temeljna podvojitvev dveh označevalnih verig, kjer se konstituira subjekt. To predpostavlja, da imamo poslej za dokazano, da samo to podvojitvev zahteva začetno, izhodiščno logično razmerje subjekta z označevalcem kot takim, da obstoj nezavedne označevalne verige izhaja že iz položaja samega termina subjekta, kolikor je kot subjekt določen z dejstvom, da je opora označevalca.

Naj se tisti, za katere to ni drugega kot afirmacija, še nedokazana propozicija, kar pomirijo. K temu se še povrnemo. Vendar pa smo davi morali spomniti, da smo to že razložili.

V razmerju z nezavedno označevalno verigo, ki je konstitutivna za govorečega subjekta, se želja kot taka predstavlja v nekem položaju, ki ga je mogoče zasnovati edinole na osnovi metonimije, določene z obstojem označevalne verige. Metonimija je fenomen, do katerega pride v subjektu kot opori označevalne verige. Zaradi dejstva, da subjekt prejme pečat označevalne verige, pride na njem nujno do vzpostavitve nečesa, kar imenujemo metonimija, ki ni nič drugega kot možnost nedoločenega drsenja označevalcev po kontinuiteti označevalne verige. Vse tisto, kar se enkrat znajde zvezano v označevalno verigo — element okoliščin, element dejavnosti, element onstrana, termina torej, do katerega tovrstna dejavnost privede — vsi ti elementi se ob ustreznih pogojih kar naenkrat znajdejo v položaju, da jih lahko imamo za enakovredne druge drugim. Poljuben element lahko prejme reprezentativno vrednost tistega, kar je cilj subjektivnega izjavljanja, objekta, h kateremu se subjekt usmerja, pa tudi samega dejanja subjekta.

Toda prav kolikor se nekaj predstavlja kot tisto, kar ponovno ovrednoti svojevrstno neskončno drsenje, kot razkrojevalni element, ki ga sama po sebi subjektu prinaša označevalna fragmentacija, že tudi prejme vrednost privilegirane objekta, ki to neskončno drsenje ustavi. Objekt lahko tako

v razmerju do subjekta prejme tisto bistveno vrednost, ki tvori temeljno fantazmo. Sam subjekt se prepozna kot ustavljen oziroma, če naj vas spomnim na bolj domač pojem, fiksiran. V tej privilegirani funkciji ga imenujemo *a*. In prav kolikor se subjekt identificira s temeljno fantazmo, prejme želja kot taka konsistenco in je lahko zarisana — želja, za katero nam gre, je s samim svojim položajem zakoreninjena v *Horigkeit*, se pravi, če naj spet ujamemo našo terminologijo, se v subjektu postavlja kot želja Drugega z velikim A.

A definiramo kot kraj govora, tisti kraj, ki je evociran vselej, ko gre za govor, tisti tretji kraj, ki vselej obstaja v razmerju z drugim, *a*, vsakič, ko gre za označevalno artikulacijo. Ta A ni absolutni drugi, drugi, ki bi bil tisto, čemur v našem moralnem besedičenju pravimo drugi, spoštovan kot subjekt, kot tisti, ki nam je moralno enak. Ne, ta Drugi, kakor vam ga skušam tu predstaviti, in ki je zahtevan in nujen kot kraj, obenem pa nenehno podvržen vprašanju o tem, kaj njega samega garantira, je vztrajno izginevajoči Drugi, ki prav zaradi tega tudi nas same neprestano postavlja v vztrajno izginevajoč položaj.

No, in prav na vprašanje, ki ga zastavljamo Drugemu o tem, kaj nam lahko da in kaj nam lahko odgovori, se veže ljubezen kot takšna. Ljubezen sicer ni identična s sleherno od zahtev, s katerimi ga naskakujemo, zato pa se vmešča onstran te zahteve, kolikor nam pač Drugi lahko odgovori ali pa tudi ne kot poslednja prisotnost.

Ves problem je v tem, da se zavemo razmerja, ki Drugega, na katerega je naslovljena ljubezenska zahteva, veže s pojavitvijo želje. Drugi nam potemtakem še zdaleč ni enak, Drugi, po katerem hlepimo, je vse kaj Drugega kot ljubezen, je nekaj, kar dobesedno predstavlja njen propad — hočem reči, nekaj, kar ima naravo objekta.

Tisto, za kar gre v ljubezni, je objekt in ne subjekt. Prav v tem ždi tisto, kar bi lahko imenovali strašna zapoved boga ljubezni. Ta zapoved zahteva, da iz objekta, ki nam ga pripiše, naredimo, prvič, nekaj, kar je objekt, in drugič, objekt, pred katerim propademo, nam spodleti, izginemo kot subjekt. Kajti ta propad, to razvrednotenje gre navsezadnje prav na naš račun, nas kot subjekta.

Objektu pa se pripeti natanko nasprotno. Resda uporabljam izraze, ki niso najbolj primerni, toda nič zato, gre predvsem za to, da gre zadeva naprej in da me dobro razumete — temu objektu je skratka pripisana prevelika vrednost. Prav kot tak ima nalogo rešiti naše dostojanstvo sub-

jekta, se pravi, narediti iz nas nekaj drugega od subjekta, ki je podvržen neskončnemu drsenju označevalca. Iz nas naredi nekaj drugega kot subjekt govora, toda prav ta nekaj je enkratno, neprecenljiv, navsezadnje nena-domestljiv, saj je resnična točka, na kateri lahko končno zarišemo tisto, čemur sem rekel dostojanstvo subjekta.

Dvoumnost izraza individualnosti ni v tem, da smo nekaj enkratnega kot tole telo tukaj, in ne neko drugo. Individualnost je v celoti povzeta v privilegiranem razmerju, v katerem kot subjekt kulminiramo v želji.

Tako sem vas le še enkrat popeljal na tisti vrtiljak resnice, na katerem se vrtimo že vse od začetka tega seminarja.

Letos gre za to, da v zvezi s transferjem pokažemo, katere so njegove posledice za najintimnejši del naše prakse.

2

Kako je mogoče, da smo do tega transferja prišli tako pozno? — mi boste gotovo porekli.

Seveda. Za resnice je značilno, da se nikoli v celoti ne razkrijejo. Skratka, resnice so trdna telesa z dovolj perfidno neprosojnostjo. Videti je namreč, da celo tiste lastnosti, ki jo zmoremo udejanjiti v trdnih telesih, nimajo — namreč prosojnosti, saj nam ne razkrivajo ne svojih prejšnjih in ne poznejših trdnosti. Treba jih je obkrožiti, rekel bi celo, da gre za obroč sleparije.

V zvezi s transferjem, kakor se ga lotevamo letos — in videli ste, s kakšnim šarmom sem vas kar nekaj časa vodil k temu, da ste se ubadali z ljubeznijo —, ste morali kljub vsemu opaziti, da sem se ga lotil z določenim nagibom, preko ovinka, ki ni le klasičen ovinec, temveč zapovrh tudi ni ovinec, preko katerega sem se doslej pred vami loteval tega vprašanja.

Doslej sem vedno prihranil tisto, kar sem o tej temi razvil, saj sem vas opozarjal, da se je treba na vso moč paziti videza, namreč tistega fenomena, ki je najpogosteje konotiran z izrazoma pozitivnega oziroma negativnega transferja. Ta izraza pripadata redu zbirke in ravni tistega vsakdanjega govora, s katerim ne le bolj ali manj obveščeno občinstvo, temveč tudi mi sami evociramo transfer.

Ves čas sem vas opozarjal, da je treba kreniti od dejstva, da je transfer v skrajni konsekvenci avtomatizem ponavljanja. Če sem vas torej od začetka

leta pa do danes vodil skozi detajle gibanja Platonovega *Simpozija*, kjer je šlo zgolj za ljubezen, tedaj je bilo to očitno zato, da vas popeljem k transferju z drugega konca. Zdaj gre torej za to, da najprej spojimo obe poti.

Ta razločitev je tako legitimna, da jo lahko najdemo pri različnih avtorjih.

Pri avtorjih lahko beremo prav enkratne zadeve in s pomočjo vodičev, linij, ki vam jih tukaj ponujam, kaj hitro opazimo, da so prišli do še kako osupljivih reči. Prav nič se ne bom jezil, če nam kdo od bolj zagretilih v zvezi s tem pripravi krajše poročilo, ki bi ga nato lahko prediskutirali. Lahko celo rečem, da si tega na tem ovinku naščga seminarja močno želim – in to zaradi natančnih in lokalnih vzrokov, ki jih zdaj ne mislim pojasnjevati, se pa k njim še povrnem. Zagotovo pa je nujno, da nekateri poskusijo posredovati med dovolj heterogeno množico, ki jo sestavljate vi, in med tem, kar skušam sam artikulirati pred vami. Očitno je brez tega posredovanja dovolj nevarno, da me zanese dovolj daleč v neki razpravi, ki ne počne drugega, kot da pojasni tisto, kar letos artikuliramo, torej funkcijo želje – in to ne le pri analizirancu, temveč predvsem pri analitiku.

Sprašujemo se, za koga od obeh je pravzaprav to početje bolj tvegano. Mar za tiste, ki iz tega ali onega vzroka nekaj vedo? Ali pa za tiste, ki ne morejo še ničesar vedeti? Kakorkoli že, obstajati mora način, s katerim se je mogoče lotiti te snovi pred dovolj pripravljenim občinstvom, pa četudi to še nima izkušenj z analizo.

Zdaj, ko je to enkrat povedano, vas opozarjam na članek Hermana Nunberga, ki je izšel leta 1951 v *International Journal of Psychoanalysis* in ki nosi naslov *Transference of reality*, Transfer realnosti. To besedilo je – kot navsezadnje vse, kar je bilo o transferju napisanega – vzorčno glede na težave in zaplete, do katerih pride, če se fenomena transferja lotimo dovolj metodično, oprijemljivo in razsvetljeno. V tem kratkem besedilu, ki obsega čisto natančno devet strani, pride pisec dejansko do tega, da razloči transfer in avtomatizem ponavljanja. To sta, pravi, dve bistveno različni zadevi. To je vendarle precej daleč in jaz sam vam tega ne pravim. Prosil bi torej nekoga izmed vas, da za prihodnjič pripravi desetminutno poročilo o tem, kar je po vašem mnenju mogoče izluščiti iz strukture izjavljenega v tem članku, kakor tudi o načinu, na katerega je to mogoče korigirati.

Zaenkrat pa le povejmo, za kaj pravzaprav gre.

Transfer je Freud izvirno odkril kot proces, poudarjam, spontan proces – in ker smo zgodovinsko na samem začetku pojavitve tega fenomena, je

ta spontan proces dovolj vznemirljiv, da je vzpodbudil k prvi analitični raziskavi enega najeminentnejših pionirjev, Breuerja.

Transfer je zelo hitro zaznan in po samem svojem bistvu zvezan s prisotnostjo preteklosti, kolikor jo pač odkrije analiza. Vsi ti izrazi so zelo obteženi, zato vas prosim, da si zapomnite tisto, kar ohranjam zato, da bi fiksiral ključne točke dialektike, za katero gre.

Prav tako so zelo hitro priznali, v imenu poskusa, ki ga bo potrdilo izkustvo, da je ta fenomen mogoče voditi z interpretacijo.

Interpretacija tedaj že obstaja, kolikor se je namreč izkazala kot eden izmed nujnih nastavkov za dovršitev rememoracije v subjektu. Opazili bodo, da obstaja še nekaj drugega razen težnje rememoracije. Ni še čisto jasno, kaj to drugo je. Na vsak način pa je enakovredno. In ta transfer je takoj spoznan kot tisti, ki ga je mogoče voditi z interpretacijo, potemtakem, če hočete, dovzeten za govorno dejanje.

To pa takoj odpira vprašanje, ki za nas še vedno ostaja odprto, in ki je naslednje.

Sam fenomen je postavljen v položaj opore govornega dejanja. Dejansko hkrati z odkritjem transferja odkrijejo tudi, da je lahko govor doslej nosil, ne da bi to sploh opazili, prav zato, ker je že šlo za transfer. Tako je v skrajni konsekvenci vprašanje ostalo na dnevnem redu vse do danes, dvoumnost pa je ostajala: v trenutni situaciji se preprosto ne da izogniti temu, da transfer — če seveda obstaja interpret — ne bi ohranil na sebi svojevrstne nezvedljive meje.

Te snovi so se na dolgo in široko lotevali za analizo najbolj kvalificirani avtorji. Posebej vas opozarjam na članek Ernesta Jonesa v njegovih *Papers on Psychoanalysis, Funkcija sugestije*, so pa še nešteti drugi.

Katero je v resnici to vprašanje? V osrednjih, normalnih pogojih analize, v nevrozah, je transfer interpretiran na osnovi in s pomočjo instrumenta samega transferja. Ne da se torej izogniti temu, da bi analitik prav na osnovi položaja, ki mu ga daje transfer, analiziral in interpretiral sam transfer ter interveniral v zvezi z njim. Skratka, ostaja nek nezvedljiv rob sugestije, nek vselej sumljiv element, ki se ne drži tistega, kar se dogaja zunaj — tega ne moremo vedeti —, temveč tega, kar je sama teorija sposobna proizvesti.

V resnici te težave v ničemer ne ovirajo napredovanja. Vseeno pa jim je treba zarisati mejo, teoretsko aporijo. Morda nas bo prav to navsezadnje popeljalo k možnosti, da gremo čez. Zaenkrat bodimo pozorni na to in morda bomo že sedaj opazili, po katerih poteh je možno iti čez.

Realnost transferja je torej prisotnost preteklosti. Toda mar se že sedaj ne vsiljuje nekaj, kar nam dovoljuje popolnejšo formulacijo? To je vendar prisotnost, ki je malo več od prisotnosti: je dejavna prisotnost, je — kakor nam naznanjata tako nemški kot francoski izraz — reprodukcija.

V običajnem govorjenju ni dovolj močno poudarjeno tisto, po čemer se ta reprodukcija razlikuje od navadne pasivizacije subjekta. Če je reprodukcija dejavna reprodukcija, tedaj je v manifestaciji transferja nekaj ustvarjalnega. Zdi se mi bistveno opozoriti prav na ta element. In kot je že v navadi, ga ne vrednotim kar tako, temveč je njegove sledi mogoče na bolj ali manj temačen način zaslediti v tistem, kar so avtorji že povedali.

Če si ogledate zgodovinsko poročilo Daniela Lagacha, tedaj boste videli, da je prav v tem ključ razlikovanja, ki ga vpeljuje med ponovitvijo potrebe in potrebo ponovitve, in ki po moje ostaja nekoliko majavo, saj mu manjka prav tista skrajna ost. Najsi je v realnosti to nasprotje še tako didaktično, preprosto ni vključeno, v resnici niti za en sam hip ni postavljeno pod vprašaj v tistem, kar preizkušamo v zvezi s transferjem.

Vzemimo najprej potrebo ponovitve. Brez dvoma fenomenov transferja ne moremo formulirati drugače kot z naslednjo enigmatično obliko — čemu je vendar treba, da subjekt v nedogled ponavlja nek pomen? — v pozitivnem pomenu besedu, hočem reči, tisto, kar nam pomeni s svojim vedenjem. Če to imenujemo potreba, smo že preusmerili tisto, za kar v resnici gre. V tem oziru sklicevanje na neprosojno psihološko dejstvo, kakršno je tisto, na katerega se v svojem poročilu preprosto skliče Daniel Lagache, namreč na učinek Zeigarnik, navsezadnje izkazuje več spoštovanja do tistega, kar je vredno ohranitve v strogi izvirnosti tega, za kar gre v transferju.

Če pa je, po drugi strani, transfer ponovitev potrebe, potrebe, ki se lahko v določenem trenutku izkaže kot transfer, v drugem pa kot potreba, tedaj je jasno, da smo zašli v slepo ulico, saj zapravljamo čas s tem, da govorimo o senci potrebe, o potrebi, ki je že zdavnaj presežena in katere izginotje je prav zaradi tega sploh šele možno.

Obenem pa s tem pridemo do točke, na kateri se transfer dobesedno pojavi kot vir fikcije. V transferju subjekt fabricira, nekaj konstruira. Zdi se mi, da se tedaj ni mogoče izogniti temu, da bi izraza fikcije že kar takoj ne pritegnili v funkcijo transferja. Prvič, kakšna je narava te fikcije? Drugič, kateri je njen objekt? In če gre za fikcijo, kaj hlinimo? In če gre za hlinjenje, za koga to počnemo?

Če ne odgovorimo takoj za osebo, na katero se naslavljamo, tedaj zato, ker ji ne moremo pripisati vedenja. Tako smo s samim fenomenom že sedaj zelo daleč od sleherne hipoteze tistega, kar lahko v grobem imenujemo z imenom simulacija.

Torej ne gre za osebo, na katero se naslavljamo, kolikor to vemo. Vendar tudi ne gre za nasprotje tega: za to, da je treba, kolikor ne vemo, verjeti, da je oseba, na katero se naslavljamo, s tem naenkrat izpuhtela, izginila. Vse, kar vemo o nezavednem od samega začetka, izhajajoč iz sanj, nam govori, da obstajajo psihični procesi, ki se proizvajajo, razvijajo in gradijo, da bi bili slišani, skratka, prav za tega Drugega, ki je enak, tudi če zanj ne vemo. Četudi ne vemo, da so tu, da bi bili slišani, so tu zato, da bi bili uslišani — da bi bili razumljeni s strani Drugega.

Drugače rečeno: iz fenomena transferja se mi zdi nemogoče izločiti dejstvo, da se manifestira v razmerju do nekoga, s katerim govorimo. To dejstvo je konstitutivno. Konstituira namreč neko mejo, obenem pa nas opozarja, naj fenomena transferja ne utopimo v splošni možnosti ponovitve, ki konstituira sam obstoj nezavednega.

V analizi seveda naletimo na ponovitve, ki so povezane s konstanto označevalne verige v subjektu. Te ponovitve je treba strogo ločiti od tistega, kar imenujemo transfer, četudi imajo v določenih primerih lahko analogne učinke. V tem pomenu je upravičeno razlikovanje, v katerega je spodrsnilo, sicer resda s čisto drugega konca, z napačnega konca, tako izjemni figuri, kakršen je Herman Nunberg.

Za hip se bom še enkrat lotil segmenta naše raziskave *Simpozija*, da bi vam pokazal njen poživilen značaj.

3

Spomnite se izjemnega prizora Alkibiadove javne izpovedi in ga poskusite vmestiti v naše izraze.

Gotovo čutite povsem izjemno težo, ki se veže na to dejanje, kakor tudi, da je tod nekaj, kar sega daleč onstran navadnega povzetka tistega, kar se je zgodilo med njim in Sokratom. To ni nič nevtralnega. Dokaz: še preden sploh začne, Alkibiad poišče pomoč v ne-vem-kakšni omembi skrivnosti, ki ne meri zgolj na to, da bi zaščitila njega samega. Pravi — Naj si tisti, ki niso

niti sposobni niti dostojni slišati, vsi prisotni sužnji torej, zamašijo ušesa, kajti so zadeve, ki jih je bolje ne slišati, kadar jih ni mogoče razumeti.

— Pred kom se Alkibiad izpoveduje? Pred drugimi, pred vsemi drugimi, ki s svojim koncertom, svojim telesom, svojim koncilom dajejo na videz kar največjo možno težo tistemu, kar bi lahko imenovali sodišče Drugega. In kaj je tisto, kar daje vrednost Alkibiadovi izpovedi pred tem sodiščem? To, da prizna, kako je hotel iz Sokrata narediti nekaj, kar bi bilo v celoti podvrženo in podrejeno neki vrednosti, ki je drugačna od vrednosti razmerja subjekta do subjekta. Sokrata je poskusil zapeljati, iz njega je hotel na povsem odkrit način narediti nekaj instrumentalnega, podrejenega komu? — objektu njegove lastne, Alkibiadove želje, ki je *ágalma*, dobri objekt.

Še več. Kako naj vendar analitiki spregledamo, za kaj v resnici gre? Čisto jasno je povedano — Sokrat ima v trebuhu dobri objekt. Sokrat ni nič drugega kot ovojnica tega objekta želje.

Prav zato, da bi še posebej poudaril, kako ni Sokrat nič drugega kot ta ovojnica, je hotel Alkibiad izraziti, kako je Sokrat v razmerju do njega le podložnik želje, da mu je Sokrat zaslužnjec z željo. Sokratovo željo, kolikor jo je poznal, je hotel videti izraženo v njenem znaku, da bi tako vedel, da je drugi, objekt, *ágalma*, njegova zahvala.

Toda prav dejstvo, da ni uspel v svojem podvigu, prekrije Alkibiada s sramom, iz njegove izpovedi pa naredi nekaj tako nabitega. Demon *Ajdosa*, sramežljivosti, ki sem vam ga svojčas v zvezi s tem že predstavil, spet posreduje. To je tisto, kar je kršeno. Pred vsemi je namreč razkrita poteza tiste najbolj šokantne skrivnosti, zadnje gibalo želje, ki v ljubezni vselej nalaga, da jo bolj ali manj prikrivamo — njen cilj je namreč padec Drugega, A, v drugega, *a*. Zapovrh pa se ob tej priložnosti še izkaže, da je Alkibiadu njegov podvig spodletel, kolikor bi naj namreč na tej stopnji položil Sokrata.

Se je mar na videz sploh mogoče še bolj približati tistemu, čemur bi lahko rekli iskanje resnice? Lahko bi si mislili, da je prav tu poslednji cilj tovrstnega iskanja, ne v njegovi funkciji prečiščenja, abstrakcije in nevtralizacije vseh elementov, temveč, narobe, kolikor prinaša vrednost odreditve, celo odveze. Vidite, da je to precej drugače od običajnega fenomena neizpolnjenega poslanstva, kot ponavadi pravijo.

Javna izpoved, izpovedana do zadnje besede, z vsem religioznim nabojem, ki ji ga upravičeno ali neupravičeno pripisujemo — videti je, da gre prav za to. Toda mar ni obenem videti tudi tega, da se mora prav ob tem bleščečem pričevanju, posvečenem Sokratovi superiornosti, dovršiti *ho-*

mmage, namenjen mojstru? Mar tega ne podčrtuje dejstvo, da so nekateri opozarjali na apologetsko vrednost *Simpozija*?

Znane so vam obtožbe, ki jim je bil — celo še po svoji smrti — izpostavljen Sokrat, še posebej v pamfletu določenega Polikrata. Vsakomur je znano, da je *Simpozij* delno nastajal v razmerju do te tehtnice — ohranjenih je nekaj citatov drugih avtorjev —, ki ga v tistem času še vedno obtožuje, da je zapeljal Alkibiada in še mnoge druge, da jim je oznanil, kako je prosta pot za zadovoljitev vseh njihovih želja.

Toda kaj vidimo? Paradoks. Neka resnica je tod dana na svetlo, in videti je, kot bi bila po svoje sama sebi zadostna, pa vendar je vsakomur jasno, da vprašanje ostaja — čemu vse to? Na koga se to naslavlja? Koga je treba poučiti v trenutku, ko pride do izpovedi? Zagotovo ne Sokratovih tožnikov. Katera je tista želja, ki žene Alkibiada, da se tako razodene pred javnostjo? Mar ne gre tod za paradoks, ki bi ga veljalo razkriti? Če pogledate od blizu, boste videli, da zadeva ni tako preprosta.

Tisto, kar vsi sprejemajo kot Sokratovo interpretacijo, to tudi res je. Sokrat odvrne Alkibiadu — Vse, kar si tu počel, in bog ve, da to ni očitno, no, to si storil za Agatona. Tvoja želja je skrivnostnejša od slehernega razkritja, ki se mu prepuščaš. Meri namreč še na nekoga drugega. In ta drugi, povem ti, je Agaton.

Dovolj paradokсно je, da tisto, kar Sokratova interpretacija razkriva, kar postavlja kot očitno, ni nič fantazmatskega, kar bi prihajalo iz ozadja preteklosti in bi ne obstajalo več. Če verjamemo Sokratu, tedaj je prav realnost tista, ki opravlja posel tega, čemur bi lahko rekli transfer v procesu iskanja resnice. Drugače povedano, da bi me bolje razumeli: to je približno tako, kot če bi kdo med Ojdipovim procesom dejal — Ojdip si tako zelo prizadeva v iskanju resnice, ki ga bo pogubila, zgolj zato, ker ima en sam cilj, namreč pobegniti z Antigono. Takšen je paradoksen položaj, pred katerega nas postavlja Sokratova interpretacija.

Seveda se tu lesketajo še številne podrobnosti. Lepo je videti, kakšni so možni ovinki, s katerimi lahko preslepimo vrabce, ko s tako bleščečim dejanjem pokažemo, česa vse smo zmožni. Toda od vsega tega, pravi Sokrat, na koncu nič ne zdrži.

Gre enostavno za dejanje, pri katerem se sprašujemo, kako daleč Sokrat res ve, kaj počne. Se mar ne zdi, da med odgovarjanjem Alkibiadu dejansko zaslužno podleže Polikratovi obtožbi? Sokrat, vedež v ljubezenskih zadevah, pokaže Alkibiadu, kje je njegova želja: celo še precej več kot zgolj

pokaže, saj odigra to igro kot neke vrste pooblaščenec. Dejansko se takoj za tem Sokrat spravi izrekati hvalnico Agatona. Nato pa se kar naenkrat, z zaustavitvijo kamere, izmuzne: vidimo le še ogenj, ki je posledica novega vstopa ponočnjakov. Vprašanje tako ostaja enigmatično. Dialog se lahko v nedogled vrača na samega sebe, mi pač ne bomo vedeli, kaj od tistega, kar počne, Sokrat res tudi ve.

Ali pa ga morda nadomesti kar sam Platon? Brez dvoma, saj je on napisal dialog, on, ki je vedel malo več, in s tem celim stoletjem dovolil, da se ubadajo s tem, kar nam on, Platon, zarisuje kot resničen vzrok ljubezni, pri tem pa mislijo, da je treba subjekta speljati na lestvice, ki mu bodo omogočile vzpon k lepemu, ki je vse bolj in bolj pomešan z vrhovnim lepim. Če naj sledimo besedilu, se sami ne čutimo prav nič zavezani tej smeri.

Kot analitiki pa vendarle lahko rečemo tole.

Če ni Sokratova želja, kot je videti iz njegovih izjav, nič drugega kot to, kako pripeljati njegove sogovornike do *gnôthi seautón*, kar je v nekem drugem registru mogoče skrajno prevesti kot *poskrbi za svojo dušo*, tedaj si lahko mislimo, da ga je treba jemati resno. Sokrat je dejansko po eni strani – in razložil vam bom, s kakšnim mehanizmom – eden tistih, ki jim dolgujemo, da imamo dušo – hočem reči, da je dal konsistenco določeni točki, ki jo je zarisala sokratska raziskava, s čemer zaplodi transfer. Toda če drži, da je tisto, kar Sokrat tako zariše – ne da bi vedel – res želja subjekta, kakor jo sam definiram in za katerega očitnega sokrivca se pred nami dejansko razkrije tudi sam Sokrat – če je torej res tako, in če to počne, ne da bi vedel, tedaj se Sokrat nahaja na nekem mestu, ki ga lahko še kako razumemo, kakor lahko obenem razumemo tudi, zakaj je navsezadnje očaral Alkibiada.

Kajti želja je v svoji korenini in svojem bistvu želja Drugega, in prav v tem je resnično gibalno rojstva ljubezni, če je namreč ljubezen tisto, kar se dogaja v objektu, ki mu ponujamo roko, vodeni z našo lastno željo, in ki nam v trenutku, ko naša želja razblešči njegov požar, za hip ponudi tisti odgovor, tisto drugo roko, ki se steguje proti nam kot njegova želja.

Ta želja se vselej izraža ravno kolikor zanjo ne vemo. In Ruth ni vedela, kaj hoče Bog od nje. Toda da bi ne vedela, kaj hoče Bog od nje, je vendarle moralo iti za to, da Bog od nje nekaj hoče. In če ona ne ve ničesar, tedaj to ni zato, ker bi ne vedeli, kaj hoče Bog od nje, temveč zato, ker je prav zaradi te skrivnosti Bog mrknil – četudi je še vedno tu.

Ravno kolikor Sokrat ne ve, kaj želi, in kolikor je to želja Drugega, ravno toliko torej je Alkibiad obseden, s čim? — z ljubeznijo, za katero lahko rečemo, da je edina Sokratova zasluga v tem, da jo je zarisal kot transferno ljubezen in da jo je napotil na njeno resnično željo.

To so torej točke, ki sem jih hotel danes znova fiksirati, da bi lahko prihodnjič nadaljeval. Upam, da mi bo uspelo dovolj očitno pokazati, v kolikšni meri nam zadnja artikulacija *Simpozija*, te apologije, tega scenarija, ki meji na mit, okrog položaja dveh želja dopušča strukturirati situacijo analiziranca v prisotnosti analitika.

Lahko jo bomo torej zares restituirali v njenem pravem pomenu situacije dveh, realne situacije dveh. Obenem bomo lahko na pravo mesto postavili tiste fenomene ljubezni, ki se včasih razvijejo veliko prezgodaj, in ki so tako begajoči za tiste, ki se jih lotevajo — nato pa tudi progresivno kompleksnejše fenomene, kolikor do njih pride zapozneno, skratka, vso vsebino tistega, kar se dogaja na imaginarnem planu. Moderni razvoj analize je verjel — in to ne brez podlage —, da je prav na tem planu treba razviti celotno teorijo razmerja objekta, kakor tudi teorijo projekcije, izraza torej, ki je še vse prej kot zadosten, navsezadnje pa tudi celotno teorijo o tem, kaj je v toku analize analitik analizirancu.

Tega se ne morete lotiti, če pošteno ne umestite položaja, ki ga sam analitik zaseda v razmerju do želje, ki je konstitutivna za analizo in ki je tista, s pomočjo katere vanjo potegnemo subjekta, namreč — *Kaj hoče?*

1. marca 1961

Prevedel Stojan Pelko

PLATON: SIMPOZIJ (212 c)*

ALKIBIADOV PRIHOD

Ko je Sokrat končal, so ga vsi začeli hvaliti, le Aristofan se je pripravljaj, da bi nekaj odgovoril, ker je Sokrat med obnavljanjem svojega pogovora z Diotimo enkrat namignil tudi nanj. V tistem hipu je nekdo nenadoma udaril po vežnih vratih, od tam se je zaslišal silen hrup, ki je naznanjal vesele ponočnjake, in zvoki flavtistke. »Fantje, pogledjte, kdo je,« reče Agaton, »in če so kaki znanci, jih povabite noter, sicer pa jim recite, da ne pijemo več, ampak da smo se že odpravili k počitku.«

Kmalu zatem so na dvorišču zaslišali Alkibiadov glas. Bil je strašansko pijan in na ves glas je kričal; spraševal je, kje je Agaton, in zahteval, da ga odvedejo k njemu. Flavtistka, ki ga je podpirala pod pazduho, in še nekateri izmed spremljevalcev so ga pripeljali torej pred goste; ustavil se je na vratih, ovenčan z neke vrste vencem, gosto spletenim iz bršljana in vijolic, in s celo množico trakov okoli glave, ter rekel:

»Dober večer, možje! Ali sprejmete medse popolnoma nakresanega kolega, da bo pil z vami, ali pa naj zgolj ovenčamo Agatona, zaradi česar smo sploh prišli, in precej za tem odidemo? Včeraj namreč nisem utegnil priti, pa sem zato tukaj danes, s temi trakovi okoli glave, da jih snamem in ovenčam glavo najpametnejšega in najlepšega moža – za takega ga namreč razglašam! Ali se mi mislite smejati, ker da sem pijan? Vi se kar smejte, jaz sem kljub temu prepričan, da govorim resnico. No, takoj mi povejte: ali lahko vstopim pod tem pogojem ali ne? Ali boste pili z mano ali ne?« Vsa družba je zagnala hrup in ga povabila, naj vstopi in si poišče mesto na ležišču. Povabil ga je tudi Agaton. Tako je stopil s pomočjo svoje družčine in ker si je istočasno snemal trakove, da bi ovenčal Agatona in so mu ti padli tik pred oči, ni opazil Sokrata, in se je vsedel k Agatonu v sredo med njim

* Pričujoči prevod je nastal z upoštevanjem prevoda Antona Sovreta (Platon, Simposion in Gorgias, Ljubljana 1960).

in Sokratom. Sokrat se je namreč malo odmaknil, da bi se Alkibiad lahko namestil. Ko je ta sedel, je objel Agatona in ga ovenčal. Tedaj je Agaton rekel:

»Fantje, sezujite Alkibiadu čevlje, da bo lahko ležal z nama.«

»Tako je!« je pritrdil Alkibiad. »Toda kdo je tretji vinski bratec?« V tem se je obrnil in zagledal Sokrata. Ob pogledu nanj je skočil pokonci in zaklical:

»Pri Herkulu! Kaj to pomeni? Ali si to ti, Sokrat? Spet mi pripravljaš zasedo! Zato si se tudi ulegel sem, kot je sploh tvoja navada, da se nenadoma pojaviš tam, kjer te najmanj pričakujem. In zakaj si sedaj prišel sem? In zakaj si se ulegel prav na to mesto? Seveda, ni te ob Aristofanu ali kakem drugem šaljivcu, ki to je ali hoče biti, ampak si napel vse sile, da bi se ugnezdil zraven največjega lepotca v tej sobi!«

Na to je Sokrat odgovoril:

»Agaton, glej, da me braniš, saj je ljubezen tega človeka tukaj postala zame precejšnja nadloga. Odkar sem se namreč zaljubil vanj, ne smem nobenega lepotca niti pogledati niti se z njim pogovarjati, sicer začne ta, ljubosumen in zavisten, zganjati čuda, me zmerjati, in malo manjka, da se me ne loti s silo. Zato pazi, da tudi sedaj ne naredi česa takega! Raje naju spravi, če pa bo hotel uporabiti silo, mi pomagaj, ker me je zelo strah njegove blaznosti in ljubezenske strasti.«

»O, ne«, je zaklical Alkibiad, »med mano in tabo ni sprave! Za te besede pa se ti bom že še maščeval ob kaki drugi priložnosti. Za sedaj, Agaton, mi izroči nekaj teh trakov, da ovijem tudi temu njegovo nenavadno glavo. Naj mi ne očita, da sem tebe ovenčal, njega, Sokrata, ki vse ljudi poseka v besedi (in to ne samo predvčerajšnjim kot ti, ampak vselej), pa potem nisem ovenčal.« S temi besedami je vzel nekaj trakov, jih ovil okoli Sokratove glave in se nato iztegnil. Ko se je namestil, je dejal:

»Dajmo, možje! Nekam trezni se mi zdite. Tega vam ne smem dopustiti! Vi morate piti; tak je naš dogovor! Dokler pa se spodobno ne napijete, imenujem za simpoziarha kar samega sebe. Agaton, reci fantu, naj prinese velik vrč, če imate kje kakšnega. Ne, ne, saj ni treba! Ti, fant, prinesi mi raje kar tisto hladilno vedro!« Videl je namreč, da posoda drži več kot osem meric*. Ko je bilo vedro napolnjeno, ga je najprej izpil sam, nato pa ga je velel napolniti za Sokrata z besedami: »Sokratu, možje, nobena zvijača ne

* kotyle = 0.275 litra.

seže do živega. Kolikokrat se že oglasi poziv k pitju, mož pije, in vendar se nikoli ne opije.«

Vtem je strežnik nalil Sokratu in ta je izpil.

Tedaj se je oglasil Eriksimah:

»Kaj naj storimo sedaj, Alkibiad? V rokah imamo kozarce; kaj ne bomo nič govorili, nič peli? Ali bomo pili, kot da smo preprosto žejni?«

»O, Eriksimah, pozdravljen, najvrlejši sin najvrlejšega in najpametnejšega očeta!«

»Pozdravljen tudi ti!« odvrne Eriksimah. »No, kaj naj storimo?«

»Kar ti ukazuješ. Tebe moramo ubogati,

zato ker zdravnik odtehta množico drugih.*

Ukaži torej, kar te je volja!«

»Torej poslušaj!« reče Eriksimah. »Preden si prišel, smo sklenili, da vsak po vrsti iz leve proti desni pove najlepši govor, kar ga zna, v katerem bo slavil Erosa. Mi vsi tukaj smo že govorili. Ti pa še nisi bil na vrsti, vino si tudi izpil, zato se spodobi, da sedaj ti spregovoriš. In ko boš končal, daj temo, izbrano po svoji želji, Sokratu, ta svojemu sosedu na desni in tako naprej vsi ostali.«

»Lepo se sliši«, je rekel Alkibiad, »toda da bi se pijan človek primerjal s treznimi besedami, to ne bi bilo pošteno. Poleg tega, dragec, ali res verjameš eni sami besedici tega, kar je malo prej rekel Sokrat? Ali ne veš, da je res prav nasprotno? Da je on tisti, ki bi se me lotil, če bi v njegovi navzočnosti hvalil koga drugega in ne njega, pa če bi bil to bog ali človek.«

»Ali boš tiho!« je vzkliknil Sokrat.

»Pri Pozejdonu«, mu odgovori Alkibiad, »nikar ne ugovarjaj, saj dobro veš, da v tvoji prisotnosti ne bom hvalil nikogar drugega!«

»Dobro,« reče Eriksimah, »pa stori tako, če te je volja; povej hvalnico Sokratu.«

»Ali naj res?« vpraša Alkibiad. »Ali misliš, Eriksimah, da moram... Ali se naj spravim na tega človeka in se mu maščujem tu vpricho vas?«

»Hej, ti,« zakliče Sokrat, »kaj imaš za bregom? Ali me misliš hvaliti tako, da se boste smejali na moj račun, ali kaj?«

»Povedal bom resnico. No, povej: ali mi to dopustiš?«

* Iliada, XI 514.

»Seveda dopustim,« je odgovoril Sokrat, »še več, celo zahtevam, da govoriš resnico.«

»Precej bom začel,« je rekel Alkibiad. »Ti pa vendarle stori takole: če bom rekel kaj, kar ne bo res, me takoj prekini, če boš tako mislil, in reci, da je to laž — kajti nikoli ne bom lagal nalašč. Nikar pa se ne čudi, če bom pri obnavljanju spominov govoril zmedeno. Za moža v mojem stanju pač ni lahka stvar tekoče in po vrsti naštetih posebnosti tvoje čudaške narave.

ALKIBIADOV GOVOR

Hvaliti Sokrata, možje, se bom lotil — s pomočjo prispodobe. Ta bo morda mislil, da se hočem norčevati iz njega. Toda ne, prispodobo bom uporabil zavoljo resnice in ne zasmehovanja. Mislim torej, da je Sokrat zelo podoben kipom silenov, ki jih vidimo postavljene v kiparskih ateljejih, kjer jih kiparji izdelujejo s siringami ali piščalmi v rokah: ko jih namreč odpremo, se v njihovi notranjosti pokažejo kipi bogov. In še nekaj pravim: da je podoben satiru Marsiju. Da si naštetim res podoben po zunanosti, Sokrat, temu prav gotovo ne boš oporekal. Da pa si jim podoben tudi v ostalem, me poslušaj dalje. Ti si zloben posmehljivec, ali ni tako? Če ne boš hotel priznati, lahko pripeljem priče. Ali ne igraš na piščal? O, igraš, in to še mnogo bolj čudovito kot Marsij. Poglej, on je potreboval glasbilo, da bi očaral ljudi s spretnostjo svojih ust, kar vsak, ki igra njegove melodije, doseže še danes. Kar je namreč igral Olimp*, pripisujem Marsiju kot njegovemu učitelju. Edino njegove melodije, pa naj jih igra dober flavtist ali slaba flavtistka, lahko prevzamejo in razkrijejo tiste, ki čutijo potrebo po bogovih in posvetitvah, ker so same po sebi božanske. Ti se od njega razlikuješ samo po tem, da brez piščali, z besedami brez spremljave, dosežeš isti učinek. Eno je namreč gotovo: kadar slišimo kakega drugega govornika govoriti o običajnih temah, pa četudi je to odličen govornik, ne naredi, upam si reči, na nikogar nobenega vtisa. Če pa, nasprotno, kdo sliši tebe ali koga drugega, ki govori tvoje besede, pa četudi je zelo slab govornik — naj jih sliši ženska, moški ali otrok — smo vsi mi vznemirjeni in prevzeti. Vsaj jaz, možje, bi vam, ko se vam ne bi zdel docela pijan, pod prisrego opisal učinke, ki so jih imele besede tega moža name in ki jih čutim še sedaj. Kajti

* Olimpos je bil Marsijev učenec.

ko ga poslušam, mi srce bije močnejše kot zamaknjenim karibantom in ob njegovih besedah mi začno solze vreti iz oči; obenem vidim, da se isto dogaja tudi zelo velikemu številu drugih. Ko sem poslušal Perikleja in ostale dobre govornike, sem jim moral priznati, da dobro govorijo, toda nikoli nisem občutil česa podobnega: moja duša se ni nič vznemirila in vznesevoljila ob misli na sužnost, v kateri živi. Nasprotno pa me je ta Marsij tukaj spravil ne samo enkrat v tako stanje, da se mi takemu, kot sem, ni zdelo več mogoče živeti. Tudi za to, Sokrat, ne moreš reči, da ni res. Še več! Dobro vem, da se temu niti sedaj, če bi mu le hotel prisluhniti, ne bi mogel upreti, temveč bi občutil isto. Sili me namreč k priznanju, da ne skrbim za samega sebe, ki mi manjka še toliko stvari, ko se posvečam zadevam Aten. Zato si z vso silo zatiskam ušesa kot pred Sirenami in bežim pred njim v strahu, da ne bi osivel od starosti sedeč tukaj poleg njega. Po drugi strani je Sokrat edini človek, ki je v meni vzbudil občutek, ki ga ne bi nihče pričakoval od mene: občutek sramu pred drugim. In sram sem občutil edino pred njim. Dobro namreč vem, da mu ne morem z ničemer ugovarjati, da mi ne bi bilo treba storiti tistega, kar veleva, toda čim mu obrnem hrbet, že podležem čaščenju množice. Zato se mu izogibam in bežim pred njim, in kadar se zgodi, da ga vidim, me postane sram ob spominu na svoja priznanja. Velikokrat bi z veseljem videl, da ga ne bi bilo več med živimi. Toda če bi se to zgodilo, se spet dobro zavedam, da bi mi bilo še dosti huje; tako na koncu ne vem, kaj naj naredim s tem človekom.

To so torej učinki, ki jih je povzročil ta satir tukaj v meni in v mnogih drugih s svojim piskanjem. Toda poslušajte me še naprej, da vam povem, v čem še je podoben tem, s katerimi sem ga primerjal, in kako čudovita je moč, ki jo ima. Kajti bodite prepričani, da ga nihče izmed vas ne pozna; jaz pa ga bom, če sem že začel, razkrinkal.

Sami lahko na primer vidite, kako se Sokrat zaljubljeno obnaša ob lepih mladeničih, kako se neprestano vrti okoli njih in kako ga njihova družba omamlja. In še nekaj vidite: da ničesar ne razume, ničesar ne ve — vsaj njegova pojava daje tak vtis! Kaj ni to po silensko? Da, povsem! Vendar vedite, da je to samo zunanost, ki ga obdaja kot izdolbenega silena. Če se ga odpre, mar si lahko mislite, vinski bratje, kako poln je v notranjosti modrosti? Vedite, da mu nič ne pomeni, če je kdo lep, — to, nasprotno, tako zelo prezira, da si nihče ne bi mogel misliti — ali bogat ali da ima kako drugo dobrotno, ki jo množica blagruje. Vse te dobrine nimajo zanj nobene veljave in mi sami smo zanj nič, povem vam: že celo življenje se namreč dela

naivnega in se kot otrok norčuje iz ljudi. Toda če se zresnimo in ga odpremo — ne vem, če je že kdo videl kipe v njegovi notranjosti. Jaz sem jih videl enkrat in zdeli so se mi tako božanski in zlati, tako dovršeno lepi in čudoviti, da sem bil pripravljen v trenutku storiti vse, kar bi Sokrat zahteval od mene.

Tedaj sem si domišljal, da Sokratu res diši cvet moje mladosti in pomislil sem, da je to zame nepričakovana priložnost in izredna sreča, da bom lahko, če mu ugodim, slišal vse, kar naš Sokrat ve. Seveda sem bil izredno ponosen na svoj mladostni šarm. Ko sem razmislil o tem, sem odpustil služabnika, s katerim sem do tedaj navadno zahajal k Sokratu, in z njim sem ostal sam. Povedati vam moram čisto resnico, zato me pazljivo poslušajte, ti, Sokrat, pa me ovrži, če lažem. Tako torej, možje, bila sva sama in mislil sem, da se bo takoj začel pogovarjati, kot bi se erast na samem pogovarjal z ugodnikom, in že sem se tega veselil. A zgodilo se ni nič takega. Kot običajno je z menoj prebil cel dan v pogovoru, nato pa me je zapustil in odšel. Po tem sem ga povabil, da bi šel z mano v palestro, in z njim sem telovadil, da bi morda dosegel kaj po tej poti. Večkrat sva torej skupaj telovadila in se ruvala, ne da bi bil kdo zraven. Kaj naj vam še govorim? Na kratko, vse to mi ni prav nič pomagalo. In ko sem videl, da tudi na ta način nisem dosegel ničesar, sem se odločil, da s silo pritisnem na moža in da ne popustim, ko sem se zadeve enkrat že lotil, temveč si o njej končno pridem na jasno. Tako sem ga povabil, da bi obedeloval z mano, in to brez ovinkov, kot da bi bil erast, ki želi nekaj doseči od ugodnika. Tudi tega vabila se mu ni mudilo sprejeti, toda naposled se je vendar pustil prepričati. A ko je prišel prvič, je hotel takoj po obedu oditi. Tedaj me je postalo sram in pustil sem, da je odšel. Svoj poskus sem ponovil še enkrat: ko je poobedeloval, sem ga zapletel v pogovor tja pozno v noč; ko je hotel oditi, sem našel izgovor, da je precej pozno, ter ga prisilil, da je ostal. K počitku se je ulegel na zofo poleg moje, na kateri je tudi obedeloval, in v sobi ni spal nihče razen naju.

Do tukaj bi lahko svojo zgodbo mirno povedal komurkoli. Toda kaj se je zgodilo za tem, tega prav gotovo ne bi slišali iz mojih ust, ko ne bi bilo, prvič, v vinu resnice (z otroki ali brez), kot pravi pregovor; in drugič, zdi se mi krivično zamolčati Sokratovo izredno držo, ko sem že pri tem, da ga hvalim. Ob tem se mi godi enako kot tistemu, ki ga je pičila kača. Komur se je to zgodilo, ta, pravijo, noče nikomur povedati, kako je bilo, razen tistim,

* Običajni pregovor oñnos kai alétheia, ki ustreza našemu: v vinu je resnica, je bil včasih tudi razširjen: oñnos kai paides aletheis (v vinu in otrocih je resnica).

ki jih je prav tako že kaj pičilo, ker naj bi lahko samo ti razumeli in oprostili, če si je drznil v svoji bolečini storiti in reči vse, kar je mogel. Mene je torej pičilo nekaj, kar povzroča še silnejšo bolečino, in to v najbolj ranljivo mesto, ki se ga da pičiti ... v srce ali dušo ali kakorkoli naj že imenujejo to mesto tisti, ki so jih ranile in ugriznile filozofske besede. Ugriz teh je veliko hujši od pika kače, čim naletijo na mlado in ne nenadarjeno dušo, in pripravijo jo do tega, da počne in govori vse mogoče. In glej, okoli sebe vidim vas, Fajder in Agaton, Eriksimah in Pavzanij, Aristodem in Aristofan (da Sokrata niti ne omenjam) in ne vem koliko drugih! Vsak izmed vas je okusil filozofsko blaznost z bakhovskim zanosom! In zato bom vam povedal, ker boste lahko oprostili tistemu, kar se je tedaj zgodilo, kot tudi besedam, s katerimi bom to obnovil. Ve, sluga, in če je tu še kdo, ki ni posvečen in vpeljan v skrivnost, pa naj si s težkimi vrati zapahne ušesa!

Ko je bila torej luč ugasnjena in so strežniki odšli, sem si dejal, da mi pred Sokratom ni treba slepomišiti, ampak mu moram odkrito povedati, kar mislim. Tako sem ga stresel in rekel:

»Sokrat, ali spiš?«

»Ne še,« je odgovoril.

»Ali veš, kaj mi hodi po glavi?«

»Kaj to?« reče.

»Po mojem,« sem odgovoril, »si ti edini erast, ki me je vreden, toda vidim, da se o tem bojiš spregovoriti z mano. No, z mano pa je takole: mislim, da bi bilo docela nespametno, da ti ne bi ugodil v tem primeru kot tudi v vseh ostalih, ko bi kaj potreboval bodisi iz mojega imetja bodisi iz imetja mojih prijateljev. Meni ni namreč nič bolj pomembno, kot da postanem čim boljši, in pri tem, sem prepričan, ne bi mogel imeti boljšega pomočnika od tebe. Potemtakem bi me bilo veliko bolj sram pred pametnimi ljudmi, če ne bi ugodil takemu možu, kot pred množico bedakov, če bi mu ugodil.«

Ko je Sokrat slišal te besede, mi je odgovoril na ta povsem naiven način, ki je zanj tako značilen in običajen:

»Dragi moj Alkibiad, lahko rečem, da res nisi neumen, če je to, kar trdiš o meni, resnično in če je v meni neka moč, po kateri bi ti postal boljši. V meni si potemtakem moral najti neverjetno lepoto, povsem drugačno od svoje čedne pojave. Če torej hočeš sedaj, ko si odkril to lepoto, z menoj skleniti dogovor in zamenjati lepoto za lepoto, mora biti tvoj namen dobiti ne majhno prednost pred mano: namesto navidezne lepote nameravaš

dobiti resnično in dejansko misliš menjati *zlato za bron*^{*}. Toda, moj nadarjeni fant, bodi bolj pozoren: morda se motiš o meni in jaz v resnici nisem nič. Kajti pogled našega razuma začne ostro opazovati šele tedaj, ko nas začne izdajati pogled naših oči; ti pa si še daleč od tega.«

Ko sem to slišal, sem mu odgovoril takole: »Kako je z mano, sem ti razložil in povedal ti nisem nič drugače, kot mislim. Ti pa se odloči tako, kot se ti zdi, da bo najboljše zate in zame.«

»Da, to si dobro rekel;« odvrne Sokrat, »tako bova v prihodnjih dneh razmislila in storila tisto, kar se bo pokazalo najboljše za oba, in to v tej zadevi kot tudi v vseh ostalih.«

Ko sem slišal njegove besede in povedal svoje, ki sem jih — vsaj mislil sem tako — zalučal kot strele, sem si domišljjal, da sem ga rnil. Zato sem se dvignil in ga, ne da bi mu pustil še kaj reči, prekril s svojim plaščem (bila je namreč zima), se ulegel pod njegovo zguljeno ogrinjalo, ovil roki okoli vratu tega zares demonskega in čudnega moža in tako prebil celo noč. Niti za to, Sokrat, ne boš rekel, da je laž. In ko sem vse to poskusil, je mož pokazal tolikšno premoč nad menoj, tolikšen prezir, zasmeh in porogljivost nad mojim mladostnim šarmom — nad tem, za kar sem mislil, da nekaj velja, sodniki (zakaj vi ste sodniki Sokratove prevzetnosti)! Bodite namreč prepričani, zaklinjam se pri bogovih in boginjah: po noči, preživeti s Sokratom, sem vstal, ne da bi se bilo zgodilo kaj bolj nenavadnega, kot če bi spal poleg svojega očeta ali starejšega brata!

Ali si lahko predstavljate, kako mi je bilo tedaj pri srcu? Po eni strani sem se čutil osramočenega, po drugi pa sem moral občudovati njegovo držo, modrost in pogum; saj sem naletel na takega moža, kot sem mislil, da ga ne bom srečal nikoli — namreč na moža, ki bi bil tako moder in tako stanoviten. Zato se nanj nisem mogel niti jeziti ali se ločiti od njegove družbe, niti najti poti, kako bi si ga pridobil. Dobro sem namreč vedel, da ga je z denarjem veliko težje raniti v katerikoli del kot Ajanta z orožjem**

Heraklej je ogrnil Ajanta (kasneje enega prvih junakov pred Trojo) s kožo nemejskega leva, ki ga je zadavil, ker ga ni bilo mogoče raniti z orožjem. Koža ni prekrila samo enega koščka Ajantovega telesa in samo na tem mestu je bilo mogoče junaka raniti z orožjem.. In tudi tam, kjer sem mislil, da ga bom edinole lahko ujel, se mi je izmuznil. Tako nisem več videl

* Iliada, VI 236.

** Elian (*Aelianus*) v *Varia historia* IX, 29 pripoveduje, da je Alkibiad Sokratu poslal denar, vendar ga ta ni hotel vzeti.

izhoda in taval sem naokrog, zaslužnjen od tega človeka, kot ni bil še nihče zaslužnjen od nikogar.

Vse to se je zgodilo, še preden sva skupaj odšla v Poteidajo v vojsko. Tam sva bila člana istega omizja. Brez dvoma je v prenašanju naporov prekašal ne samo mene, temveč tudi vse ostale. Kadarkoli smo se kje znašli odrezani od ostalih (kot se to dogaja na vojnih pohodih) in prisiljeni ostati brez hrane, se ni mogel v vzdržljivosti nihče primerjati z njim. Ko pa je bilo hrane na pretek, jo je zopet edinole on mogel uživati v polnem zamahu, med drugim tudi vino. In četudi mu recimo ni bilo do pijače, nas je vse po vrsti spravil pod mizo, če smo ga enkrat pripravili do tega, da je začel piti, in, kar je najbolj čudno od vsega, Sokrata ni še nihče nikoli videl pijanega. V to, se mi zdi, se boste lahko kmalu prepričali tudi sami. Nadalje je v prenašanju mraza (kajti tam so zime ostre) delal čudeže. Še posebno nekega dne, ko je bilo strašansko mrzlo in so se vsi držali notri, če pa je šel že kdo ven, je navlekel nase čudo plaščev, se obul in okoli nog ovil klobučevino in ovčje kože, je ta skupaj z njimi stopil ven v istem plašču, kot ga je imel navado nositi že prej, in bos je hodil po ledu lažje kot drugi, ki so bili obuti. Vojaki so ga sicer gledali po strani, ker so mislil, da jih hoče na ta način ponižati.

No, to je bilo torej tako. A

*kaj še je naredil in prenesel ta neustrašni mož**

enkrat tam v vojski, tudi to zgodbo se vam spleča slišati. Nekega zgodnjega jutra se je zamislil v neko reč in ostal je prikovan tam na istem mestu, ves poglobljen v ta problem. Ker mu ni mogel priti do konca, ni odšel, temveč je stal še naprej in iskal rešitev. Že je bilo poldne, ljudje so začeli to opazati in eden drugega začudeno opozarjati, da Sokrat stoji na onem mestu že od zgodnjega jutra in o nečem razmišlja. Ko je prišel naposled večer, so nekateri izmed opazovalcev po večerji prinesli ven svoja pregrinjala (kajti bilo je poletje), in ko so ležali v senci, so hrati opazovali, ali bo Sokrat vztrajal tudi preko noči. Ta pa je stal, dokler se ni pokazal nov dan in ni vzšlo sonce. Tedaj se mu je z molitvijo poklonil, zapustil svoje mesto in odšel.

Ali želite slišati, kakšen je bil v boju — kajti pravično je, da se mu tudi v tem oddolžimo. V bitki namreč, po kateri so mi poveljniki dali odlikovanje

* Odiseja IV,242. 32 in XX,196; Herodot, Dela in govori, 218. 326 (skladno z avtoritativno)

za junaštvo, me ni rešil nihče drug kot prav on. Bil sem ranjen, on pa me ni hotel pustiti, temveč je srečno spravil na varno moje orožje in mene samega. Jaz sem, Sokrat, že tedaj zahteval, da dajo poveljniki odlikovanje tebi — in tega mi ne boš niti zameril niti ne boš rekel, da lažem. In medtem ko so poveljniki gledali na moj položaj in so hoteli dati odlikovanje meni, si se ti še bolj vneto od njih potegoval za to, da ga dobim jaz in ne ti.

Še ob neki drugi priložnosti se je splašalo videti Sokrata, in to tedaj, ko se je vojska v begu umikala iz Deliona. Tudi sam sem bil zraven, in to na konju, on pa je bil hoplit. Vojska se je že razkropila in zato se je umikal; z njim je bil tudi Lahes. Slučajno sem naletel nanju in čim sem ju zagledal, sem jima zaklical, naj se ne bojita, rekoč, da ju ne bom zapustil. Tam sem Sokrata še lažje opazoval kot pred Poteidajo, ker sem bil na konju in s tem v manjšem strahu. Kako samo je prekašal Lahesa po prisotnosti duha! Imel sem občutek, da je tudi tam maširal enako kot tukaj v Atenah, *bahato in s poševnimi pogledi*², kot pravi tvoj verz, Aristofan, mirno se oziraje po prijateljih in sovražnikih. Tako je bilo vsakomur že od daleč jasno, da se bo ta boril z vso silo, če se ga kdo samo dotakne. Zato pa se je tudi varno umaknil, on in njegov tovariš, kajti v vojni se takih sploh ne lotevajo, ampak zasledujejo one, ki beže na vrat na nos.

Še mnogo drugih stvari, ki so vredne občudovanja, bi bilo mogoče povedati v hvalnici Sokratu. Res je, da bi se morda dalo v zvezi z drugimi dejavnostmi prav toliko povedati tudi za kakega drugega moža. Vendar pa je na Sokratu ena stvar, ki je vredna vsega občudovanja: to, da ni podoben nikomur izmed teh, ki živijo danes, niti onih, ki so živeli nekoč. Z Ahilom, takim, kot je bil, bi se dalo primerjati Brasida in še koga; tak, kot je bil Periklej, so bili poleg Nestorja in Antenorja tudi drugi; in enako bi lahko našli primerjavo tudi za ostale. Ta mož tukaj pa je tako nenavaden, on sam in njegove besede, da mu ni mogoče najti niti približne primerjave, pa če iščemo med možmi, ki živijo danes ali ki so živeli nekoč. Primerjamo ga lahko edino, ne z ljudmi, kot sem že rekel, ampak s sileni in satiri, in to njega in njegove besede. Kajti tudi njegove besede — to sem vam v začetku pozabil povedati — ne bi mogle biti bolj podobne silenom, ki se odprejo. Če bo kdo hotel slišati Sokratove besede, se mu bodo sprva prav gotovo zdele zelo smešne. V toliko fraz in izrazov so namreč zavite od zunaj — kot v neke vrste kožo objestnega satira. Tako govori o tovarnih oslih, pa o

* Aristofan, Oblaki 362.

nekakšnih kovačih, čevljarjih in strojarjih, in na prvi pogled se zdi, da z istimi besedami govori vedno isto, tako da se jim lahko smeje vsak nevednež ali neumnež. Toda kdor jih vidi odprte in stopi v njihovo notranjost, ta bo odkril, da so edine, ki imajo v sebi razum, odkril bo, da so naravnost božanske, da skrivajo v sebi največ podob kreposti ter zaobjamejo največje število stvari, se pravi vse tiste, na katere se osredotoča človek, ki hoče postati npravno lep in dober.

Tako, možje, toliko lahko povem Sokratu v hvalo; obenem sem primešal tudi ščēpec graje, ko sem vam povedal, kako me je užalil. In seveda jaz nisem edini, s katerim je Sokrat tako ravnal: tukaj je Glavkonov sin Harmid, Dioklov sin Evtidem in še veliko drugih, ki jih tale tukaj vara tako, da se dela erasta, in se nato sam iz erasta prelevi v ugodnika. Prav to govorim tudi tebi, Agaton, da se mu ne bi pustil prevarati, temveč bi te naše izkušnje poučile, da postaneš previden in se ne – kot bedak v pregovoru – tako izmodriš, da vse sam pretrpiš*.

Alkibiadove besede so s svojo odkritosrčnostjo sprožile smeh, saj se je pokazalo, da je še vedno zaljubljen v Sokrata. Ta pa je rekel:

»Zdi se mi, Alkibiad, da si trezen, sicer se ne bi tako zvito sukal naokoli in se trudil skriti, s kakšnim namenom si vse to govoril, kar si šele na koncu omenil kot po naključju. Kot da v resnici ne bi vsega tega rekel samo zato, da bi naju z Agatonom razdvojil! Ti namreč misliš, da moram jaz ljubiti samo tebe in nikogar drugega, Agatona pa da smeš ljubiti samo ti in nihče drug. Toda tvoj naklep nam ni ostal skrit, ampak smo spregledali tvojo satirsko in silensko igro. Dragi Agaton, ne pusti mu, da bi mu to uspelo, temveč pazi, da ne bo nihče zasejal razdora med naju!«

»Sokrat, zdi se mi, da imaš prav,« odgovori Agaton. »To sklepam tudi po tem, da se je ulegel prav med mano in tabo, da bi naju tako razdvojil. Toda to mu ne bo nič pomagalo, ker bom zamenjal svoj prostor in se ulegel poleg tebe.«

»Saj res,« je rekel Sokrat, »ulezi se no sem pod mano!«

»O, Zeus,« je zavzdihnil Alkibiad, »kaj vse moram spet trpeti od tega človeka! Misli, da mora biti povsod pred mano. Pa če že ne more biti drugače, ti čudni človek, potem vsaj pusti Agatona, da se uleže med naju!«

* cf. Ilijada, XVII 32 in XX 198; Heziod, Dela in dnevi, 218.

»To pa ne gre!« ga je zavrnil Sokrat. »Ti si namreč hvalil mene, jaz pa moram spet hvaliti soseda na desni. Če pa bi Agaton legel na mesto pod tabo, bi moral zopet hvaliti mene, čeprav bi ga moral jaz prej hvaliti. Pusti mi torej, dobra duša, da to storim, in fantu ne bodi nevoščljiv za mojo hvalo. Pa tudi sam si strašansko želim, da bi mu lahko zapel hvalnico!«

»Hura!« je zaklical Agaton. »Ali vidiš, Alkibiad, jaz ne morem več ostati tukaj, ampak se moram na vsak način premestiti drugam, da me bo Sokrat lahko hvalil!«

»No, spet ista zgodba!« je rekel Alkibiad. »Kjer je Sokrat, tam za nobenega ne ostane nič več prostora ob lepih fantih. In poglej, kako je tudi sedaj z lahkoto našel razlog, in to še prepričljiv, da se mora Agaton uleči prav zraven njega!«

Agaton je vstal, da bi se ulegel poleg Sokrata. Iznenada pa je planila na vrata množica ponočnjakov, in ker so ostala vrata za nekom, ki je odšel, slučajno odprta, so planili naravnost h gostom in se polegli. Iz vseh kotov je začel odmevati hrup, vsakemu redu je bilo konec in treba je bilo piti brez mere.

Eriksimah, Fajdron in še nekateri drugi so se dvignili in odšli, pravi Aristodem. Njega samega je premagal spanec. Spal je zelo dolgo, ker so bile noči dolge, in zbudil se je šele proti jutru, ko so petelini že peli. Ko se je dvignil, je videl, da so eni pozaspali, drugi odšli. Edino Agaton, Aristofan in Sokrat so bili še budni in pili iz velikega kozarca, ki so si ga podajali iz desne. Pogovor je vodil Sokrat. Aristodem pravi, da se ne spominja, zakaj je v pogovoru šlo, ker mu ni sledil od začetka in ker je vmes tudi zadremal. No, glavno je bilo to, da ju je Sokrat silil k priznanju, da mora pesnik znati spisati tako komedijo kot tragedijo in da je pravi tragik obenem tudi komediograf. Ona dva sta se mu pustila prepričevati, ne da bi mu pazljivo sledila, ker sta bila zaspana. Prvi je zaspal Aristofan, ko se je naredil dan, pa tudi Agaton.

Ko ju je tako uspaval, je Sokrat vstal in odšel, sledil pa mu je kot po navadi Aristodem. Odšel je v Likej, se tam okopal, ostali del dneva nato preživel kot običajno in že ko je bil dan mimo, se je na večer odpravil domov spat.

Prevedla Nataša Homar

Jacques-Alain Miller

ETIKA V PSIHOANALIZI

Govoril bom o etiki in osvetlil freudovski temelj koncepta *jouissance* pri Lacanu.

Dajati Lacanovi izvirnosti večji poudarek kot njegovi zvestobi Freudu je napaka; če so Lacanova razmišljanja ali njegovi koncepti včasih videti novi, neobičajni, je temu tako zaradi nezadostnega razumevanja Freuda in njegove etike.

Ljudje si občasno zamišljajo, da je bil Lacan tisti, ki je vpeljal etiko v psihoanalizo, nemara zaradi tega, ker je v mladih letih strastno bral Spinozo. Toda temu v resnici ni tako. Odprite *Nelagodje v kulturi*,^{*} kjer Freud eksplicitno meri na etiko v zvezi s terapevtiko.

Na prvi pogled je nemara videti, da ta topika presega analitikovo zanimanje, čeprav se dandanes etika križa z znanostjo; na primer, obstaja kolektivna bojazen, ki izvira iz nedavnih raziskav v biokemiji, ki zadevajo človeško reprodukcijo.

Ta bojazen pred znanstvenim napredkom je oblasti pripravila do tega, da skušajo brzdati tovrstno znanstveno raziskovanje. V Franciji poskuša 'Comité Etatique de l'Ethique' razvoj znanosti podrediti neki domnevni etiki, ki ne bi prizadela človeške reprodukcije. Domnevno potemtakem obstaja neko dobro, ki je vredno več kot raziskovanje oziroma iskanje znanstvene resnice. Okoliščine, v katerih se nahajamo ob izteku tega stoletja, so popolnoma drugačne od tistih v prejšnjem, ko je obstajalo splošno verovanje, da bo napredek znanosti čudežno sovpadel z dobrobitjo človeštva. Zdaj je namreč čas kulture in njenega nelagodja, še več, čas kulture in njene groze.

Ker znanstveni napredek že ogroža samo preživetje človeštva, je problem etike v psihoanalizi danes drugačen, kot je bil v Freudovem času. Napredek psihoanalize lahko zaradi terapevtske zmote ogrozi tega ali onega posameznika, vendar pa zazdaj še nihče ne verjame, da bi razvoj psihoanalize kakorkoli ogrožal človeštvo.

* Prevedeno po 'Ethics in Psychoanalysis', *Lacanian Ink*, 5, New York 1992, str. 13-27. S. Freud, *S.E.* XXI, str. 57.

Analiza ni intelektualno potovanje — njena praksa je določeno trpljenje, nakakšna tožba: izjava nekoga, ki se želi spremeniti; brez teh elementov postane analiza težavno opravilo. Nekdo, ki se dobro počuti, nekdo, ki je na vrhuncu svojih sposobnosti, nekdo, ki si zaželi analize zato, da bi sam postal analitik, prav gotovo ne bo spodbujal prakse tovrstne izkušnje. Kadar nekdo reče, 'z mano je vse v najlepšem redu', vedno počakajte na drugo ali tretje srečanje. Kajti praksa analize je v osnovi izkustvo trpljenja, in ne intelektualno potovanje. Če analitik ne bi domneval, da ima v rokah sredstva za ublažitev trpljenja, ga prav gotovo nič ne bi moglo pooblaščati za to, da omenjeno tožbo vzame nase. To analitika postavlja v položaj terapevta, v položaj nekoga, ki misli, da lahko zdravi. Tako v očeh Lacanovih učencev, v očeh Lacana samega, gotovo pa tudi v očeh Freuda psihoanaliza zdravi — psihoanaliza je terapija. Toda zaradi tega še ne smemo izključiti etike; problem namreč predstavlja prav sam pojem kure, ne v smislu procesa, pač pa v smislu rezultata. V psihoanalizi sam pojem kure izhaja iz pojma simptoma.

Analitičnemu simptomu za razliko od psihiatričnega manjka objektivnost. Temelji namreč na subjektivnem samoovrednotenju, tako da ga drugi lahko tudi spregledajo. Obsesivni simptom se včasih kaže v obnašanju, toda za razliko od simptomov, ki jih kažejo psihiatrični pacienti, lahko le-ta ostane omejen na subjektivno notranjost. Nekatere paciente k analizi pripravijo straši ali prijatelji; njihov položaj odpira posebno vprašanje analize: kadar pride subjekt v analizo z vnanjim mandatom, je ključnega pomena prav *subjektivacija* tega mandata. Freud pravi, da tiči značilna težava takšnega zdravljenja, nemara pa tudi neuspeh teh primerov, prav v specifični modalnosti tovrstnega vstopa v analizo.

Prav tako kot analitični simptom sam, tudi njegova ozdravitev sloni na subjektivnem samoovrednotenju. Čeprav lahko analitik domneva, da je pacient ozdravljen, lahko pacient tega ne verjame. To je tisto, kar je Freud imenoval 'negativna terapevtska reakcija': Freud je mislil, da je bil pacient ozdravljen, pacient pa ni verjel, da je ozdravljen, ni hotel biti ozdravljen.

Ta elementarni dejavnik lahko pojasni zagate, v katerih se znajde statistika. Vsakokrat, kadar obiščem Združene države, me sprašujejo po številkah, ki se nanašajo na zdravljenje. Američani so popolnoma brez koristi izvedli obširno raziskavo, s katero so hoteli ovrednotiti rezultate

* S.E. XVIII, str. 145.

psihoanalitičnega zdravljenja, kajti kriteriji analitičnega zdravljenja so subjektivni, odvisni so od subjektove besede. Transfer ovira omenjeno vrednotenje do te mere, da se lahko vprašamo: česa nas lahko ozdravi psihoanaliza? Kakšne vrste ozdravitve lahko analiza dejansko potrdi? Že sam analitični transfer bi lahko predstavljal ozdravitev; dejstvo, da nehamo hoditi k analitiku, pogosto pomeni, da smo ozdravljeni samega analitika kot bolezn.

To bi nas lahko privedlo do tega, da bi začeli razglabljati o tem, ali ni nemara edini namen psihoanalize prav povzročanje določenega zadovoljstva; analiza se namreč konča takrat, ko je subjekt zadovoljen s tem, kar se je zgodilo. To zadovoljstvo je očitno odvisno od izpovedi: od subjektovega soglasja. Težko si je predstavljati kakršnokoli dobrobit, kakršnokoli blaženost, ki bi izključevala telo samega subjekta. Subjektu namreč ni mogoče reči, 'srečen si', če sam trdi nasprotno; težko se je dokopati do objektivnega merila blaženosti. V tem bi bil hedonizem etike psihoanalize; ta hedonizem bi lahko dojel in se ga je tudi dojelo kot psihoanalitično amoralnost. Na začetku je bil hedonizem dejansko videti sestavni del psihoanalize. Če nekoliko formaliziramo – recimo, da je edini program psihoanalize prav program načela ugodja, ki preči celotno Freudovo delo.* V *Nelagodju v kulturi* Freud govori o neizbežnosti tako ugodnih kot bolečih – neugodnih – občutij in o dejstvu, da načelo ugodja izsili zator neugodja. To je v Freudovih očeh vladajoče načelo *tyché*, kjer imamo opraviti z ugodjem in bolečino, ne pa z dobrim in zlom. Ker sta bolečina in ugodje bistvena za človeško naravo, Freud *Lustprinzip* postavi za zakon, ki obvladuje prav vse pojave. Vzemimo analogijo z etiko: kot ima Kant kategorični imperativ za dejstvo uma, tako ima Freud *Lustprinzip* za dejstvo nezavednega. Freud podobno kot Nietzsche podaja genealogijo moralne zavesti. Sem bi lahko prišteli še Michela Foucaulta, ki tudi sam pretresa univerzalno formo moralnega zakona, ne sicer kot vrojeno danost jaza, pač pa v navezavi na določen zgodovinski trenutek. Kar zadeva Kanta, je freudovstvo videti bliže antični morali kot kantovski etiki.

V antiki je 'za vse' nesmiseln; kot tak sploh ni utelešen. Takrat so namreč obstajali gospodarji in sužnji, moralnost pa je zadevala samo gospodarje, sužnjev pa ne. Univerzalna moralnost bi to razliko zbrisala. Razen tega, subjekt v antični morali nikoli ne univerzalizira pravila iz dejanja.

* *Ibid.*, str. 1.

V Kantovih očeh pa subjekt pravilo univerzalizira iz dejanja, misli namesto 'vseh', o 'vseh' in končno prevzame odgovornost za človeštvo. Kolikor je moderna znanost že vzpostavila ta 'za vse', nikakor ne moremo mimo subjekta, ki misli namesto 'vseh'. Vsemogočna moderna znanost daje človeštvu usodno zmožnost popolnega samouničenja. Majhna luknja v ozonskem ovoju, ki je nihče ne pozna in ne vidi, nas sili, da mislimo na ravni 'vseh'; sili nas, da poskušamo domnevno ozonsko luknjo zakrpati ('domnevno' zato, ker je niso nikoli našli). Že Lacanov označevalec (A) nas prepričuje, da luknja dejansko obstaja.

V antiki je bila vojna nekaj neprimerno bolj osebnega. Sovražniku ste lahko pogledali v oči. To opisuje *Iliada* – poznali ste sovražnikovo ime, včasih tudi družino. Vojna je bila nekaj, s čimer so živeli. Danes pa obstaja distanca – pomislite na sloviti 'rdeči gimbi': z enim samim pritiskom nanj lahko nevede uničimo vse.

Antična morala vrhu tega temelji na partikularnosti, kot je med drugimi pokazal tudi Foucault. Poznali so različne stile zmernosti oziroma strogosti v življenju. Lahko bi rekli, da ti stili predstavljajo prav različice načela ugodja, saj je irelevantno misliti o obnašanju z ozirom na vse, z ozirom na človeštvo. Prej gre za dobrobit posameznika.

V antični morali se torej etika srečuje z dietetiko: etika je življenjska dieta. Na primer, zmerna prehrana za dobro počutje in spoštovanje načela ugodja je etično načelo. To je tudi etika prave mere, smisel za razlikovanje med objekti – malo tega, vendar ne preveč. Tako skromen kontekst ustvarja etično atmosfero, ki je popolnoma drugačna od neomejene kantovske morale.

Kantovska morala je brezmejna. V poenostavljeni obliki: 'deluj na takšen način, ki bi lahko veljal za vse, kot da bi moral žrtvovati vse osebne interese, individualno dobrobit, itn.; le naprej!' Z eno besedo, kantovska morala žrtvuje načelo ugodja.

Nasprotno pa antična morala vključuje več različic načela ugodja. Foucault, denimo, pokaže, da vrhu tega razsežnost seksualnosti kot taka v antiki ni v ospredju. V zadevah seksualnosti načelo ugodja ne nastopa kot najvišje načelo. Antična morala je tako stvar ugodja – toda pravilno razumljenega, umerjenega, preudarnega, zmernega, pretanjenega in stiliziranega ugodja. Antična moralnost se razlikuje od Benthamovega izračuna ugodja in dobrobiti, ki že upošteva maksimum, večine, ki se torej kljub svoji povsem

empirični naravi že nanaša na kantovsko univerzalno — predstavlja namreč empirično različico univerzalnega.

Torej tako Bentham kot antična morala sta neko ugodje povezala z logosom, kot da bi bilo kaj takega mogoče. Freudovo načelo ugodja se razlikuje od tistega v antiki natanko v tem, da ugodje uhaja zmernosti in izračunu in ni povezano z razumom. V *Nelagodju v kulturi* Freud trdi, da programa človeškega načela ugodja ni mogoče uresničiti v tem svetu. Prav to pa je bil projekt antične morale.

V Freudovih očeh je načelo ugodja hkrati najvišje načelo in nujen neuspeh. Tako Freud pravega kraljestva načela ugodja ne najde ne v svetu ne v realnosti; kraljestvo ugodja se nahaja v sanjah in Freud tu uvidi, da je raba načela ugodja v osnovi halucinatorna. Ne nanaša se na dejanje, kot so verjeli stari, pač pa na halucinacijo. Zaradi te nezadostnosti načela ugodja je moral Freud vpeljati načelo realnosti. Stari načela realnosti niso potrebovali, ker je v njihovih očeh načelo ugodja že samo po sebi vključevalo realnost. Pravilo, ki bi izključevalo dejanje, je bilo nezamišljivo.

Videti je, da Freud oporeka samemu sebi, ko pravi, da je načelo ugodja najvišje, kajti nekje drugje pravi, da to načelo ustopa pred načelom realnosti. Videti je, da je v tem nekakšna nekonsistentnost, ki jo zrcalita dve struji v psihoanalizi:

NR ; NU

— —

NU NR

Nekateri mislijo, da je ključno vprašanje psihoanalize prav obvladovanje načela ugodja s pomočjo načela realnosti, da analitik zastopa načelo realnosti, da predstavlja vzor, po katerem se moramo zgledovati, s katerim se moramo identificirati. To je psihologija Jaza. Druga struja pa nasprotno trdi, da bi se načelo realnosti moralo pokoravati načelu ugodja — v tej struji ni težko prepoznati tako imenovane angleške šole, ki jo Freud sam graja v neki opombi v *Nelagodju v kulturi*. Tu Freud očitno meri na Abrahama, Kleinovo, Jonesa in njihove pristaše, ki verjamejo v permisivnost v psihoanalizi, medtem ko sam v *Nelagodju v kulturi* pravi, da permisivnost ni izhod, in da lahko povzroči nastanek še bolj okrutnega Nadjaza. Domislím se lahko enega samega načina, kako spraviti Freudove trditve med sabo in kako postaviti problem etike.

Najprej: kar je potrebno za zagon freudovskega načela ugodja, ki mora odpraviti občutja neugodja, je določena količina napetosti, ki je enaka x . Ta 'količina napetosti' vstopi v krogotok, tj. v aparat načela ugodja, ki omogoči nujno zmanjšanje omenjene količine na nič ob njenem izstopu. V tem je uspeh načela ugodja:

$$\text{K.N.} = x \rightarrow \text{K.N.} = 0$$

Dejansko pa vse, kar Freud odkrije v praksi, kaže v nasprotno smer, na to, da do takšnega zmanjšanja na nič ne pride. Prav tako je videti, da bi to zmanjšanje na nič v svoji skrajni točki sovpadlo s samo smrtjo. Potemtakem vselej ostane neka določena količina x' , ki je večja od nič.

$$\text{K.N.} = x' > 0$$

Lacanov *objekt a* je potemtakem vedno ta nezvedljiva količina, ki je delovanje načela ugodja ne more nevtralizirati.

$$\text{K.N.} = x' > 0 \\ \quad \quad \quad [\quad a \quad]$$

Toda na tem mestu imamo opraviti s Freudom. Kaj se zgodi takrat, ko temu aparatu ne uspe doseči svojega cilja? Nekaj podobnega kot takrat, kadar si zaželite svetlobe. Pač prižgete luč in če to ne zadošča, privijete močnejšo žarnico ali pa prižgete še kakšno drugo luč. Pri Freudu je nastop načela realnosti povezan z neuspehom načela ugodja, da bi napetost zmanjšal na nič.

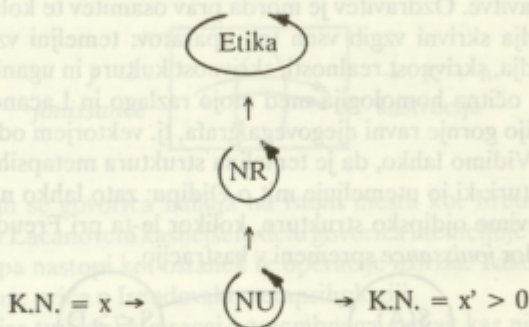
Ker načelo ugodja ni uspešno, je treba vpeljati nov krogotok, imenovan načelo realnosti. V neki perspektivi torej načelo realnosti nadomesti načelo ugodja. V neki drugi perspektivi pa načelo realnosti predstavlja zgolj nadaljevanje načela ugodja – kar je isto.

$$\begin{array}{ccc} & \text{(NR)} & \\ & \uparrow & \\ \text{K.N.} = x \rightarrow & \text{(NU)} & \rightarrow \text{K.N.} = x' > 0 \end{array}$$

Mislim, da je to edini način, kako lahko Freudove koncepte uskladimo med sabo. Kot je Clausewitz rekel, da je vojna nadaljevanje politike z drugimi sredstvi, tako je tudi načelo realnosti nadaljevanje načela ugodja z drugimi sredstvi – prav to je tisto, kar je Lacana navedlo k trditvi, da je vsa realnost fantazmatska.

Vsa realnost se podreja načelu ugodja. Toda v čem tiči razlika? Edina razlika je v čutnih organih. Na primer: nekdo spi in v spanju naleti na neko težavo, recimo, da ga začne tlačiti mora; nato odpre oči in zazna določene podatke iz zunanjega sveta, da bi lahko še naprej zadovoljeval načelo ugodja. Zato Lacan pravi, da oči odpremo zato, da bi podaljšali spanec – in v tem smislu obstaja lažno prebujenje.

Nadaljujmo s tem in recimo, da tisto, kar Freud imenuje program kulture, ki modificira realnost, predstavlja nadaljnjo širitev načela ugodja:



Etika je tako po Freudu najvišja, najbolj kompleksna raven programa kulture. Freud zapiše: »etiklo moramo potemtakem imeti za terapevtski poskus – za poskus, da bi s pomočjo obvladovanja Nadjaza dosegli nekaj, kar doslej še ni bilo doseženo s pomočjo nobene druge kulturne dejavnosti«. Vzgib etičnega programa, ki naj zatre te napetosti in doseže to ničlo, potemtakem predstavlja prav neuspeh kulturnega programa.

Doslej sem predstavil začetek niza načel, povezanih z neuspehom, da bi dosegli to ničlo. Kar ostane, je nekaj, na osnovi česar Lacan ob svojem branju *Nelagodja v kulturi* sklepa, da mora obstajati neka neuničljiva količina, ki sproži te sisteme.

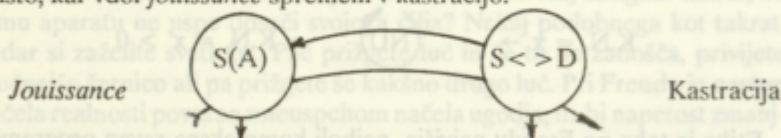
* S.E. V, *Interpretation of Dreams*, 7. poglavje.

Pri Foucaultu najdemo idejo povratka h Grkom, ki bi za nas lahko predstavljala izhod. Kar je napisal kot zgodovino seksualnosti, je pravzaprav – vsaj jaz mislim tako – arheologija psihoanalize. Ker psihoanaliza ni ideološka tvorba, ki bi bila podobna ostalim, Michel Foucault ni mogel ostati v kontekstu obdobja, ki se razteza od 16. do 19. stoletja – prav to obdobje je namreč ves čas raziskoval –, in se je bil potemtakem prisiljen vrniti k začetkom civilizacije.

Tudi Lacan je zasnoval neko arheologijo psihoanalize: preučevanje možnih zgodovinskih pogojev psihoanalize; med te pogoje je uvrstil kantovski prelom. Lacan je očrtal območje onstran dobrobiti, ki ga je odkril Kant. To območje ustreza tistemu, česar ni mogoče zvesti s pomočjo načela ugodja.

To nezvedljivo količino moramo upoštevati pri vseh izračunih domnevne ozdravitve. Ozdravitev je morda prav osamitev te količine, količine, ki predstavlja skrivni vzgib vseh teh aparatov: temeljni vzrok, ki sproži načelo ugodja, skrivnost realnosti, skrivnost kulture in uganko etike.

Obstaja očitna homologija med mojo razlago in Lacanovo enostavno predstavitevjo gornje ravni njegovega grafa, tj. vektorjem od *jouissance* do kastracije. Vidimo lahko, da je temeljna struktura metapsihologije homologna strukturi, ki jo utemeljuje mit o Ojdipu; zato lahko namesto načela ugodja vstavimo ojdipsko strukturo, kolikor le-ta pri Freudu nastopa kot tisto, kar vdor *jouissance* spremeni v kastracijo.



Gornji graf reproducira gibanje, ki sem ga pravkar opisal, do te mere, da bo očetovska metafora, v katero Lacan prevede mit o Ojdipu s svojim slovitim zapisom

IO
—
MŽ

očitno pokazala podrejenost prvotne *jouissance* (Materine želje) Imenu-Očeta, ki je tako rekoč že načelo realnosti. Mit o Ojdipu govori o istih rečeh kot metapsihologija.

Obstaja torej homologija med freudovsko metapsihologijo, ojdipsko teorijo in nastopom funkcije govornice pri Lacanu. Ojdipski mit na ta način zgubi svojo konstitutivno funkcijo, ki jo je imel pri Freudu, Lacan pa lahko zapiše, da je *jouissance* prepovedana vsakomur, ki govori, se pravi vsakomur, ki je umeščen v govorico. To pomeni, da ojdipski mit služi kot superstruktura nad to prvotno strukturo, ki izbriše *jouissance*. S tem ko je ojdipski mit ločil od kastracije, s tem ko je povzdignil logiko kastracije in ojdipski mit pustil na ravni Imagarnega, je Lacan napisal prvega anti-Ojdipa.

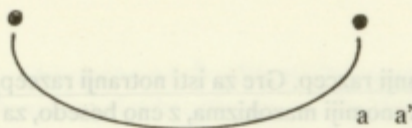
Pravzaprav preveč poenostavljam, ker uporabljam en sam koncept *jouissance*, čeprav Freud terja neprimerno bolj kompleksen aparat. Sam bom izrekel ugovor, ki ga ni izrekel še nihče, kajti kdo razen samega zagovornika bolje pozna vse šibke točke argumenta? Kar ta shema implicira, je to, da se libido vleče vzdolž iste poti kot nagon smrti. Če sledimo sami poti libida, naletimo na smrt. Za Freuda pa je dvojnost ključnega pomena. V *Nelagodju v kulturi* namreč močno poudari dvojnost nagonov. Natanko na tem mestu neuspeha, natanko tu, kjer se zdi, da je gornja shema ne-freudovska, celo proti-freudovska, natanko tu lahko z argumentom dokažemo, da imamo prav, če le pozorno upoštevamo zaporedje Freudovih stališč glede nagonov.

Freud svojo teorijo nagonov razvije v treh kronoloških korakih. Koncepta nagonov ni našel v biologiji, pač pa v poeziji, v Schillerjevi poeziji, v razlikovanju med lakoto in ljubeznijo.

Na osnovi tega razlikovanja je izluščil objektni nagon in nagon Jaza. Označil je dve vrsti nagonov, kot je razloženo v *Vpeljavi narcizma*.

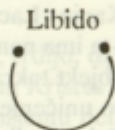
Jaz | objekt

Novost tiči v poenotenju libida. Freud namreč pokaže, da po vsaki izpraznitvi Jaza pride do objektna investicije in obratno. Na osnovi tako enostavne premise, tj. na osnovi premeščanja libida med Jazom in objektom, Freud klasificira celo paleto duševnih motenj: hipohondrijo, paranojo, melanholijo. V enostavni shemi, ki ni nič bolj zapletena od gornje, tiči freudovska utemeljitev zrcalnega stadija. Pri Lacanu vzajemnost med (a) in (a') v zrcalnem stadiju prevaja prav korelativni značaj libida Jaza in objektnega libida.



Tretji korak, korak, ob katerem so analitiki omahovali, znova uvaja dvojnost. Freud umesti libido — libido, ki meri tako na Jaz kot na objekt — na eno stran in na ta način osami nagon smrti. Sam Freud je rekel, da mu v tem drugi analitiki niso sledili, da je bil on sam edini, ki je pripoznal nagon smrti kot tak.

Nagon
smrti



To je privedlo do razkola v zgodovini psihoanalize. Ta problem obravnavajo na primer Hartmann, Kris in Loewenstein v nekem članku o teoriji agresivnosti: kako namreč utemeljiti takšen nagon smrti oziroma vsaj agresivnost, ki zadeva libido? Ves njihov trud — česar na tem mestu ne bom razvijal — je veljal konstruiranju agresivnosti v skladu z libidinalnim modelom. Zbrali so vse Freudove tekste o libidu in poskusili ugotoviti, ali agresivnost deluje na enak način ali ne.

V tej točki lahko umestimo Lacanovo intervencijo. Med Lacanovim in Freudovim delom obstaja neka ključna vez. Lacan namreč pomeni — in v tem je pomen vse etike v psihoanalizi — četrti korak v Freudovi konstrukciji. Kar je namreč ustvaril Lacan — četrti korak —, je prav komunikacija med nagonom smrti in libidom: četrti korak poenotenja. Kako je Lacan poimenoval to ključno vez med libidom in nagonom smrti? Poimenoval jo je *jouissance*.

Nagon smrti

Libido

Jouissance

Če naj Lacanov koncept *jouissance* dojamemo kot poenotenje, moramo uvideti, da le-ta obenem zadeva libido in nagon smrti, libido in agresivnost, ne kot antagonistični sili, ki bi bili druga drugi vnanji, pač pa kot vozlišče,

ki tvori nek notranji razcep. Gre za isti notranji razcep, kot je tisti, ki ga je Freud odkril v ekonomiji mazohizma, z eno besedo, za patologijo ugodja v neugodju.

Medtem ko je Freud to patologijo odkril posredno, pa jo Lacan postavi v samo središče teorije nagonov. Postavimo Lacanov koncept *jouissance* kot četrti korak freudovskega itinerarija. To mu omogoči razvrstitev številnih izkustvenih pojavov – iz mazohizma gotovo naredi temeljno opredelitev subjekta.

Ker je *jouissance* vozlišče nagona smrti in libida, postane sadizem pojav drugotnega pomena. Kar je v Lacanovih očeh ključnega pomena, ni agresivnost do drugega – le-ta ima namreč svoje mesto v spekularnem narcizmu –, pač pa to, da je subjekt takrat, kadar *jouit*, uničen; *jouissance* je sama po sebi neko določeno uničenje, in natanko v tem se razlikuje od načela ugodja, namreč od načela ugodja v smislu neke določene zmernosti in neke določene dobrobiti. Samo ime *jouissance* v osnovi prevaja to, kar se upira zmernosti načela ugodja.

Jouissance vrhu tega v izkustvu prevaja tisto, kar je Freud videl ob obsesivni nevrozi: da namreč simptom izraža prepoved zadovoljitve nagona, prepoved *Befriedigung*. Vendar pa je obenem prisiljen priznati, da je sama ta prepoved zadovoljitve že nadomestna zadovoljitev: »...zadovoljitve, ki se posmehujejo vsem obrambnim ukrepom, prevladajo. Tvorba simptomov zmagaja, če ji uspe prepoved uskladiti z zadovoljitvijo na tak način, da se tisto, kar je bilo izvorno obrambni ukaz ali prepoved, navzame tudi pomnena (*Bedeutung*) zadovoljitve. (...) V skrajnih primerih pacient doseže, da se večina njegovih simptomov ob svojem izvornem pomenu navzame tudi nasprotnega pomena«.

Navsezadnje, kar poskuša Freud tu zapopasti, je tisto, kar je Lacan dejansko zapopadel in poenostavil s konceptom *jouissance*.

Prevedel Miran Božovič

* S.E. XX, str. 112-3.

Avrelij Avguštin

O ZAKONSKEM STANU IN POŽELENJU

I. 1.

Novi krivoverci, dragi moj sin Valerij¹, trdijo, da majhni otroci, rojeni po mesu, ne potrebujejo zdravila, s katerim Kristus ozdravlja grehe, in da smo sovražni zakonskemu stanu, temu božjemu delu, po katerem Bog iz moža in žene ustvari človeka. To s skrajno zlohотноstjo razglašajo zato, ker pravimo, da nosijo otroci, ki se rodijo iz te združitve, izvorni greh, o katerem apostol pravi: »*Po enem človeku je prišel greh na svet in po grehu smrt, in tako je smrt po njem prišla na vse ljudi, ker so vsi grešili*«², in ker ne zanikamo, da so otroci katerihkoli že staršev v oblasti hudiča, razen če se ne rodijo ponovno v Kristusu in niso, po njegovi milosti iztrgani iz oblasti temin, prestavljeni v kraljestvo³ onega, ki ni hotel biti rojen iz združitve teh dveh spolov. Ker torej trdimo, da je ta nauk zaobjet v zelo starodavnem in trdnem pravilu katoliške vere, nas ti zagovorniki novega in napačnega nazora, ki pravi, da v majhnih otrocih ni nobenega greha, ki naj bi ga umila kopel prerodenja, obrekujejo — ali iz nepoštenosti ali iz nepoučenosti —, da obsojamo zakonski stan in trdimo, da je delo Boga, to je človek, ki se rodi

1 Po Pelagiju je vodstvo v istoimenski heretični sekti prevzel Julianus iz Eklana. Ta je v svojem imenu in v imenu svojih prijateljev poslal grofu Valeriju na dvor v Raveni neko pritožbo, v kateri je med drugim obtožil tudi Avguština, da sramoti zakonski stan ter ga razglašaja za delo hudiča.

Kdo je bil Valerij, ni povsem jasno. Ker je bil vpliven aristokrat, ki je na dvoru opravljal visoko vojaško službo, ni bilo čudno, da so se pelagijanci obrnili nanj, četudi je bil sam docela proti pelagijanstvu na osnovi svoje globoke religioznosti in ne političnega prepričanja.

Kot odgovor na Julijanovo pismo je Avguštin napisal prvo knjigo *De nuptiis et concupiscentia*, ki jo je v spremnem pismu, polnem hvalnic, posvetil Valeriju. Čeprav ta v tem primeru ni izrazil svoje izrecne prošnje, pa naj bi sicer prebral več Avguštinovih del in ga v splošnem rad citiral. S tem delom, ki ga je Avguštin napisal v zimi leta 418-419, se je začel njegov neskončni boj z Julijanom, ki ga je zaposloval vse do njegove smrti.

2 Rim 5,12

3 cf. Kol 1,13

v zakonskem stanu, delo hudiča. Pri tem ne vidijo, da dobrega, ki ga predstavlja zakonski stan, ne moremo obtoževati zaradi izvirnega zla, ki ga spremlja, enako kot slabega, ki ga predstavljajo prešuštva in nečistovanja, ni mogoče opravičevati z naravnim dobrim, ki se rodi ob tem. Kot je namreč greh, ki ga nosijo otroci te ali one zveze, delo hudiča, tako je človek, rojen temu ali onemu paru, delo Boga.

Naš namen v tej knjigi je torej ločiti — kolikor nam bo blagovolil pri tem pomagati Gospod — slabo, ki ga predstavlja telesno poželenje, zaradi katerega nosi človek, ki je rojen po njem, izvirni greh, od dobrega, ki ga predstavlja zakonski stan. Tega sramotnega poželenja, ki ga nesramneži nesramno povzdigujejo, namreč ne bi bilo, ko človek ne bi bil grešil. Toda zakonski stan bi kljub temu obstajal; tudi brez telesnega poželenja bi se rojevali potomci v telesu tega življenja, seveda brez te bolezni, brez katere se v telesu, zapisanem tej smrti⁴, sedaj ne morejo rojevati.

11.2.

Tri razlogi me vodijo, da o tej stvari pišem prav tebi. Naj jih na kratko predstavim. Prvi je tvoja velika skrb, ki je Kristusov dar, za zakonsko čistost. Drugi razlog je, da si se tem brezbožnim govoricam, ki se jim v pričujoči knjigi postavljamo po robu z razpravo, učinkovito uprl s čuječim in doslednim izvajanjem dela na svojem položaju. Tretji pa je novica, da si dobil v svoje roke neko njihovo pismo, in čeprav bi se mu lahko v svoji silni trdnosti vere smejal, je vendarle dobro, če znamo tudi z obrambo pomagati tistemu, kar verjamemo. Tudi apostol Peter zahteva, da moramo biti pripravljeni *odgovoriti vsakomur, ki nas vpraša za razlog naše vere in upanja*⁵, medtem ko apostol Pavel pravi: *Vaše govorjenje naj bo zmeraj ljubeznivo, polno zdrave pameti, da boste vedeli, kako morate odgovarjati komurkoli*⁶. To so glavni razlogi, ki so me gnali, da se s svojimi besedami, kakršne mi bo blagovolil podeliti Gospod, obrnem nate. Nikoli si namreč nisem dovolil, da bi kakemu izjemnemu možu na tako vzvišenem položaju, kot si ti — še posebej, če ne uživa zasluženega spoštovanja v pokoju, ampak je še vedno zavzet z uradnimi in celo vojaškimi posli —, vsiljeval v branje kako izmed

⁴ cf. Rim 7,24

⁵ 1 Pet 3,15

⁶ Kol 4,6

svojih delc, ne da bi me prosil zanj. Če bi storil kaj takega, se moja vnema gotovo ne bi dala kosati z nesramnostjo; in če sem to storil tudi sedaj, te prosim, da mi zavoljo omenjenih razlogov velikodušno oprostiš in z blagohotno pazljivostjo obrneš list.

III.3.

Da je tudi zakonska čistost božji dar, je razvidno iz besed blaženega Pavla, ki o tem med drugim pravi: *Želel pa bi, da bi bili vsi ljudje kakor jaz. Toda vsak ima svoj milostni dar od Boga, eden tako, drugi tako*⁷. Pravi torej, da je tudi zakonska čistost božji dar. In čeprav je slabša od zdržnosti, ki naj bi ji, kot je želel, sledili vsi ljudje, kakor ji je sledil sam, je vendar božji dar. Iz tega vidimo, da nam njegove besede, ko nam naročajo, naj uresničimo eno izmed tega dvojega, povedo, da lahko tak dar sprejmemo in obdržimo le ob pristanku naše lastne volje. Ko pa to dvojje predstavljajo kot božji dar, nas učijo, koga naj poprosimo zanj, če ga nimamo, komu se moramo zahvaliti, če ga imamo, ter nas opozarjajo, da ima naša volja pri njegovem iskanju, sprejemanju in ohranjanju le malo moči brez božje pomoči.

4.

Kaj naj rečemo v primeru, ko tudi pri nekaterih brezbožnikih naletimo na zakonsko čistost? Naj rečemo, da grešijo, ker zlorablajo božji dar, se pravi, ker ga ne navezujejo na čaščenje Boga, od katerega so ga prejeli? Ali pa je v teh primerih ne bi smeli šteti za božji dar, kolikor gre za neverne, glede na apostolovo izjavo: *Vse, kar ne izvira iz prepričanja, je greh*⁸? Toda kdo bi si drznil reči, da je božji dar greh? Duša, telo in vse dobro, kar je po naravi v njiju, je namreč tudi pri grešnikih božji dar, ker je to ustvaril Bog in ne oni. Potemtakem so njihova dejanja tista, na katera se nanašajo besede: *Vse, kar ne izvira iz prepričanja, je greh*⁹. Kadar se torej zdi, da ljudje brez vere ravnavo v skladu z zakonsko čistostjo, počno to bodisi zato, da bi ugajali sebi ali drugim, bodisi da bi se v vdajanju svojim spridenim željam

⁷ 1 Kor 7,7

⁸ Rim 14,23

⁹ Rim 14,23

izognili nevščeečnostim, ki bi jih delali ljudje, bodisi da bi služili hudobnim duhovom. Nikakor pa s takim ravnanjem ne zajezijo grehov, temveč zgolj z enimi premagajo druge. Pazimo torej, da za čistega v resničnem pomenu besede ne bi imenovali tistega, ki svoji ženi ne ohranja zakonske zvestobe zaradi resničnega Boga.

IV. 5.

Tako je zveza moža in žene, katere cilj je spočeti potomstvo, naravno dobro zakonskega stanu. Kdor po njem sega, kot to počno živali, se pravi tako, da je njegova namera usmerjena v slo po nasladi in ne v željo po potomstvu, to dobro zlorablja. Sicer pa tudi nekatere živali, ki so brez razuma, zlasti večina ptičev, ohranjajo nekakšen, če se naj tako izrazim, zakonski dogovor in zdi se, da skupna skrb za gnezdo, medsebojna delitev časa, ki ga partnerja posvečata valjenju jajc, ter njuna izmenična vnema pri hranjenju mladičev kažejo na to, da jima je ob združitvi bolj pomembna ohranitev vrste kot potešitev instinkta. Prvo od tega je pri živalih podobno človeku, drugo je pri človeku podobno živalim.

K naravi zakonskega stanu torej spada: da se moški in ženska združita v skupnost z namenom, da imata otroke; da se med seboj ne varata, saj vse skupnosti naravno izključijo nezvestega tovariša; da neverni, ki imajo v lasti to očitno dobro, tega obrnejo v zlo in greh, ker segajo po njem brez prepričanja. Enako torej tudi telesno poželjenje, zaradi katerega *si meso želi, kar je zoper duha*¹⁰, verujoči pari v zakonskem stanu obrnejo, da je v skladu z pravičnostjo. Kajti njihov namen je roditi otroke, ki se bodo prerodili, kar se bo zgodilo tako, da se bodo otroci, ki se bodo rodili kot otroci tega sveta, ponovno rodili kot otroci Boga. Zato parom, ki otrok nimajo s tem namenom, željo, ciljem, da bi iz udov prvega človeka prešli med Kristusove ude, temveč se ponašajo, neverni roditelji, z nevernim naraščanjem, ne moremo pripisati zakonske čistosti, pa četudi imajo – kot zahtevajo poročne table – odnose zgolj zato, da bi spočeli otroke. Ker je namreč čistost krepost, kateri nasprotna pregreha je nečistost, in ker vse kreposti, tudi tiste, ki jih izvaja telo, prebivajo v duhu, kako bi potem mogli z zdravo pametjo trditi, da je telo čisto, ko pa sam duh nečistuje daleč od

¹⁰ Gal 5,17

resničnega Boga? To obsoja tudi sveti psalm rekoč: *Zakaj glej, kateri odstopijo od tebe, se pogube; uničil si vsakogar, ki nečistuje daleč od tebe*¹¹. Zatorej ni niti zakonska niti vdovska niti deviška čistost resnična čistost, če ni v službi resnične vere. In četudi posvečeno devišstvo po pravici velja več kot zakonski stan, bo vseeno vsak kristjan zdrave presoje bolj kot vestalko ali krivoverno devico cenil poročeno kristjanko, tudi če je poročena ponovno. Toliko namreč pomeni prepričanje, o katerem pravi apostol: *Vse, kar ne izvira iz prepričanja, je greh*¹², in o katerem v pismu Hebrejcem piše: *Brez vere pa ne moremo biti Bogu všeč*¹³.

V. 6.

Potemtakem je očitno zmotno misliti, da tedaj, ko obsojamo telesno poželenje, obsojamo zakonski stan – kot da bi ta bolezen izhajala iz zakona in ne iz greha. Ali nista bila prva zakonca, čigar zakonski stan je blagoslovil Bog z besedami: *Rodita in se množita*¹⁴, *naga in ni ju bilo sram*¹⁵? Zakaj sta potem po storjenem grehu občutila sram ob svojih udih, če ne zato, ker je greh v njiju povzročil nespodobni vzgib, ki ga zakonski stan prav gotovo ne bi poznal, ko človek ne bi bil grešil? Ali pa je razlog morda v tem – kot trdijo nekateri, ki so veliko premalo pozorni na to, kar berejo –, da so bili ljudje sprva slepi, kot so spočetka slepi psi, in so, kar je še bolj nemogoče, vid dobili ne z odraščanjem kot psi, temveč s storjenim grehom? Naj nam ne pride kaj takega na misel! Zagovorniki tega mnenja se sicer opirajo na besede: *Vzela je od njegovega sadu in jedla in dala tudi svojemu mužu, ki je bil z njo, in sta jedla. In odprle so se obema očmi in sta spoznala, da sta naga*¹⁶. Na osnovi teh besed si ne preveč bister duh predstavlja, da so bile njune oči sprva zaprte, saj so se nato, po pričevanju Pisma, odprle. Toda ali je imela Sarina dekla Agara, tedaj ko je bil njen sin žejen in je jokal, zaprte oči, če jih je nato odprla in zagledala studenec¹⁷? In kaj sta ona dva učenca po Gospodovem vstajenju potovala z njim z zaprtimi očmi, če Evangelij pravi,

11 Ps 73,27

12 Rim 14,23

13 Heb 11,6

14 1 Mz 1,28

15 1 Mz 2,25

16 1 Mz 3,6-7

17 cf. 1 Mz 21,19

da so se jima pri Gospodovem lomljenju kruha *odprle oči in sta ga spoznala*¹⁸? Ne, in potemtakem moramo besede o prvima človekoma: *Odprle so se obema oči*¹⁹ razumeti v tem smislu, da sta postala pozorna, da vidita in spoznavata nekaj, kar se je v njunih telesih zgodilo na novo, čeprav sta se seveda ti telesi njunim široko odprtim očem vsak dan kazali goli in znani. Kako bi sicer Adam mogel z zaprtimi očmi poimenovati vse živali polja in vse ptice neba, ki jih je Bog privedel predenj²⁰? To je lahko storil samo tako, da jih je razlikoval med seboj, razlikoval pa jih je lahko samo tako, da jih je videl. Nenazadnje, kako bi mu lahko Bog pokazal ženo, ko Adam na to reče: *To je zdaj kost iz mojih kosti in meso iz mojega mesa*²¹? In slednjič, če bo šel kdo v prerekanju tako daleč, da bo trdil, da je mogel Adam živali razlikovati, ne da bi jih videl, zgolj z otipavanjem, me zanima, kaj bo odgovoril na to, da je žena videla prepovedano drevo, iz katerega se je namenila vzeti sad in da je videla, kako prijetno je pogledati ga očem²².

Bila sta torej *naga in ju ni bilo sram*²³, ne zato, ker ne bi videla, marveč zato, ker v svojih udih, ki sta jih videla, nista čutila ničesar, kar bi v njiju povzročilo občutek sramu. Saj ne piše: *Oba sta bila naga* in tega nista vedela, temveč: *Oba sta bila naga in ni ju bilo sram*. Ker se namreč ni zgodilo še nič, kar se ne bi smelo, ni sledilo nič, kar bi vzbujalo občutek sramu.

VI. 7.

Od trenutka, ko je prvič prekorščil božjo postavo, je človek v svojih udih začel nositi drugo postavo, ki se je bojevala proti njegovemu razumu²⁴, in začutil je zlo svoje nepokorščine, ko je spoznal, da si je nepokorščino svojega mesa zaslužil povsem upravičeno. Sicer pa tudi kača v svojem zapeljevanju obljublja, da bodo oči spregledale na ta način, da bodo spoznale, kar bi bilo boljše ne poznati. In prav tedaj je človek v sebi začutil to, kar je storil, tedaj je ločil slabo od dobrega — ne tako, da bi se mu izognil, temveč tako, da mu je podlegel. Pravzaprav bi bilo krivično, ko bi se mu

18 cf. Lk 24,13 in 30-31

19 1 Mz 3,7

20 cf. 1 Mz 2,19

21 1 Mz 2,23

22 1 Mz 3,6

23 1 Mz 2,25

24 cf. Rim 7,23

njegov suženj, se pravi njegovo telo, pokoraval, ko pa se sam ni pokoraval svojemu Gospodu. Kaj naj bi bil sicer razlog, da moremo oči, ustnice, jezik, roke, noge, hrbet, vrat in boke premikati tako, kot ustreza njihovim nalogam, če je naše telo zdravo in vsch ovir prosto, medtem ko se udi, ki so namenjeni ustvarjanju potomstva, ne pokoravajo volji, temveč je treba počakati, da jih vzburi poželenje, ki je na nek način neodvisno, in tega včasih ne stori, ko si duša želi, drugič zopet stori, čeprav je duša proti temu? Kako bi človekova svobodna volja ne mogla zardeti, ko pa je zaradi prezira božjega ukaza izgubila oblast nad svojimi lastnimi udi? In kje bi se našel boljši dokaz, da je človeška narava pokvarjena zaradi svoje nepokorščine, kot prav v neposlušnosti teh udov, po katerih se v zaporedju generacij ohranja človekova narava? Prav zato tem delom telesa pravimo naravni. Ko sta prva človeka v svojem mesu začutila ta vzgib, nespodoben, ker je bil neposlušen, in ko sta zardela v goloti, sta svoje ude prekrila s figovimi listi, da bi vsaj z odločitvijo svojega sramu prekrila vzgib, ki se je izmaknil nadzoru njune volje, in da bi — ker ju je bilo sram, da sta si nespodobno želela — s tem, da sta jih zakrila, storila, kar se je spodobilo.

VII. 8.

Ker se je dobro zakonskega stanu obdržalo kljub spremljajočemu ga zlu, nespametni mislijo, da to ni zlo, temveč nekaj, kar spada k dobremu. Vendar pa razliko med tem dvojim ne vidi samo pretanjeni razum, temveč tudi najbolj naravno razširjena razsodnost, enako kot sta jo videla prva človeka in kot jo upoštevajo poročeni še dandanes. To, da sta pozneje ustvarila potomstvo, predstavlja dobro zakona; to, kar sta pred tem v sramežljivosti prekrila, pa je zlo poželenja, ki se izogiba vsem pogledom in v sramu išče skrivališče. Zakonski stan si potemtakem lasti zaslugo, da celo iz tega zla potegne nekaj dobrega; zardeva pa, ker se brez njega ne more udejantiti. Če bi na primer nekdo s poškodovano nogo navkljub šepanju dosegel nekaj dobrega, cilj ne bi postal slab zaradi slabega, ki ga predstavlja šepanje, niti ne bi šepanje postalo dobro zaradi dobrega, ki ga predstavlja doseženi cilj. Na enak način ne smemo obsojati zakonskega stanu zaradi slabega, ki ga predstavlja čutna sla, niti te hvaliti zaradi dobrega, ki ga predstavlja zakonski stan.

VIII. 9.

Prav gotovo ima apostol v mislih to bolezen, ko takole govori verujočim, tudi poročenim: *Zakaj to je božja volja, vaše posvečenje: da se vzdržite nečistovanja, da vsakdo izmed vas ohrani svoje telo v svetosti in časti, ne pa v razuzdanem poželenju kakor pogani, ki ne vedo za Boga*²⁵. Naj torej poročeni vernik ne sega po tujem telesu, kar počno tisti, ki si žele žene drugega, in naj tudi svojega lastnega ne prepusti boleznemu telesnemu poželenju. Te zahteve pa ne smemo jemati tako, kot da je apostol prepovedal zakonsko opravilo — to je namreč dovoljeno in pošteno —, temveč jo moramo razumeti v tem smislu, da zakonsko opravilo, ki se mu je pridružila čutna sla samo zato, ker je predhodno storjeni greh v njem uničil svobodno voljo — in to je zlo, ki ga sedaj spremlja —, ni odvisno od volje, temveč od nujnosti, brez katere pa v ustvarjanju potomstva vendarle ne more doseči sadu, ki si ga želi ta volja. In cilj te volje v zakonu verujočih parov ni ta, da bi se rodili otroci tega sveta, ki bodo prešli, temveč da bi se rodili otroci, ki bodo, ponovno rojeni v Kristusu, ostali. Če zakonca v tem uspeta, se jima bo zakon oddolžil s polnostjo sreče; če ne, bosta v njem našla mir, ki ga daje dobra volja. Kdor ima pri ravnanju s svojim telesom, se pravi s svojo ženo, v srcu to namero, gotovo z njim ne ravna v razuzdanem poželenju, kakor pogani, ki ne vedo za Boga²⁶, temveč v svetosti in čistosti, kot verujoči, ki upajo v Boga. Ko torej človek sega po tem zlu poželenja, mu ne podleže, če zategne vajeti njegovemu razbrzdanemu in nespodobnemu kipenju in ga ukroti, izpreže in izpusti pa ga samo tedaj, ko želi telesno roditi potomstvo, ki se bo prerodilo duhovno, ne pa z namenom, da bi duha v sramotni sužnjosti podvrget mesu.

Tako so tudi sveti očetje po Abrahamu in pred Abrahamom, ki jim je Bog dal vedeti, da mu ugajajo, ravnali s svojimi ženami, in v to ne sme dvomiti noben kristjan. Nekaterim izmed njih pa je bilo dovoljeno imeti tudi več žena, saj je to zahtevala potreba po potomstvu, nikakor pa ne želja po pestrosti čutnega ugodja.

²⁵ 1 Tes 4,3-5

²⁶ 1 Tes 4,5

IX. 10.

Ko bi namreč dejstvo, da Bog naših očetov, ki je tudi naš Bog, ni odklanjal množstva žena, pomenilo, da dopušča še silneje divjati strastem, bi tudi vsaka sveta žena služila večjemu številu mož. Toda kaj bi tisto, ki bi to storila, gnalo v to, če ne sramotno poželenje, ko pa ta svoboda ne bi dala nič večjega števila otrok? Da se dobremu zakonskega stanu vendar prej približa zveza enega moža z eno ženo in ne zveza enega z večimi ženami, je jasno razvidno iz prve zveze, ki jo je sklenil Bog zato, da bi ta začetek predstavljal prihodnjim zakoncem najlepši primer, po katerem bi se lahko zgledovali. Ko pa se je za tem človeški rod širil, so se nakatere dobre žene združile z nekaterimi dobrimi moškimi, več žena z enim možem. Tako vidimo, da je prvi način združitve bolj odgovarjal zmernosti, ki jo narekuje dostojnost, drugega pa je dovolila narava rodovitnosti. Poleg tega je prvenstvo enega nad mnogimi tudi bolj naravno kot prvenstvo mnogih nad enim, brez dvoma pa daje naravni red prvenstvo prej možem nad ženami kot ženam nad mošmi. To upoštevajoč pravi tudi apostol: *Glava ženski je moški*²⁷ in: *Žene, podrejte se svojim možem*²⁸, apostol Peter pa: *Tako je Sara ubogala Abrahama in ga je imela za gospodarja*²⁹. In četudi je tako, da ima narava raje prvenstvo enega in da številčnost lažje sprejmemo pri podrejenih, ne bi bila zveza enega moža z večimi ženami nikoli zakonsko dovoljena, ko se iz nje ne bi rodilo večje število otrok. Če ima potemtakem ena razmerje z večimi – in to zato, da bi si povečala čutno slo, saj potomstva ne poveča –, ne more biti žena, temveč je hotnica.

X. 11.

Verujočima zakoncema pa ni bila dodeljena samo rodovitnost, katere sad so otroci, niti čistost, katere vez je zvestoba, temveč tudi zakrament zakonskega stanu, na kar se nanašajo apostolove besede: *Možje, ljubite svoje žene, kakor je Kristus ljubil Cerkev*³⁰. Brez dvoma je bistveno sporočilo tega zakramenta to, da zakoncema, združenima v zakonski zvezi, nalaga ostati

27 1 Kor 11,3

28 Kol 3,18

29 1 Pt 3,6

30 Ef 5,25

skupaj, dokler živita, in da razen v primeru nečistovanja³¹ ne dovoljuje ločitve enega zakonca od drugega. To velja tudi za razmerje med Kristusom in Cerkvijo: on in ona živita v večnost, ne da bi ju kdaj razdružila kaka ločitev. V mestu našega Boga, na njegovi sveti gori³², se pravi v Kristusovi Cerkvi, vsi verujoči zakonci, ki so nedvomno Kristusovi udi, spoštujejo ta zakrament do te mere, da možu ni dovoljeno zapustiti neplodne žene, da bi se oženil z drugo, ki je plodna, četudi se ženijo oziroma možijo med seboj zato, da bi dobili potomstvo. Če mož to stori, je kriv prešuštva, ne pred postavo tega sveta, kjer je dovoljeno z ločitvenim listom pretrgati zakon in brez kazni z drugo ženo skleniti novega — kar je po božjem pričevanju celo sveti Mojzes dovolil Izraelcem zaradi njihove trdosrčnosti³³ —, temveč pred postavo Evangelija; enako je kriva prešuštva tudi žena, če se poroči z drugim. Ko je tako zakonska zveza enkrat sklenjena, ostanejo njene določbe med živimi tako trajne, da sta mož in žena, ki sta se ločila, prej zakonca drug drugemu kot tistima, ki sta se jih oklenila na novo. Ko ne bi ostala zakonca, seveda ne bi šlo za prešuštvo. No, če je ženi umrl mož, s katerim jo je družil pravi zakon, lahko sklene nov pravi zakon z onim, s katerim je prej prešuštvovala. Med zakonci torej ostaja neka zakonska vez, ki je ne pretrga niti ločitev niti zveza z drugim. Vendar ostaja zakonska vez v teh primerih kot kazen za prestop, ne pa kot vez dogovora, enako kot duša odpadnika, ki, če naj tako rečem, zapusti zakon s Kristusom, ne izgubi zakramenta vere, ki ga je dobil s kopeljo prerojenja, četudi je vero že izgubil. Kajti ko bi se mu zakrament vzelo tedaj, ko bi odšel, bi ga gotovo dobil nazaj, ko bi se vrnil. Tako pa predstavlja zakrament, ki je ostal v njem, najhujšo kazen in ne zasluge, vredne plačila.

XI. 12.

Kadar se zakonca sporazumno odločita, da se za vedno odpovesta telesnemu poželenju, ni več ničesar, kar bi lahko pretrgalo njuno zakonsko vez. Da, s kolikor več ljubezni in sloge — ne v poželjivih objemih teles, temveč ob prostovoljnih vzgibih svojih duš — se bosta medsebojno obvezala spoštovati dogovor, toliko bolj trdna bo njuna vez. Kajti angel ni lagal, ko

³¹ cf. Mt 5,32

³² Ps 47,2

³³ cf. Mt 19, 8-9; Mr 10,5

je rekel Jožefu: *Ne boj se vzeti k sebi Marije, svoje žene*³⁴. Marijo imenuje »žena« zaradi zaroke, ki jo je Jožef pred tem sklenil z njo, ki je še ni poznal po telesni združitvi in je tudi v prihodnje ni smel spoznati. Pa vendar naziv »žena« ni postal neveljaven niti lažen, čeprav v njenem zakonu nikoli ni prišlo niti ni smelo priti do telesne združitve. Ta devica je bila še bolj sveto in čudovito prijetna svojemu možu, ker je bila tudi brez moža rodovitna, odličnejša od njega po svojem sinu, enaka mu po veri. Zaradi tega zvestega zakona sta si oba zaslužila, da se imenujeta Kristustova starša, ne samo ona, njegova mati, temveč tudi on, njegov oče kot mož njegove matere, kajti bil je to oboje po duhu, ne po mesu. Četudi pa je on oče zgolj po duhu in ona mati tudi po mesu, sta vendarle oba starša njegove ponižnosti in ne vzvišenosti, njegove šibkosti in ne božanskosti. Kajti tudi evangelist ne laže, ko pravi: *Njegov oče in mati sta se čudila temu, kar se je govorilo o njem*³⁵ niti ne na drugem mestu: *Njegovi starši so hodili vsako leto v Jeruzalem*³⁶ in malo naprej: *In njegova mati mu je rekla: Otrok, zakaj si nama to storil? Tvoj oče in jaz sva te žalostna iskala*³⁷. Da bi jima pokazal, da ima poleg njiju očeta, ki ga je rodil brez matere, jima odgovori: *Kako, da sta me iskala? Mar nista vedela, da moram biti pri tem, kar je mojega Očeta*³⁸? A da si ne bi kdo mislil, da se jima je s temi besedami odpovedal kot staršema, evangelist nadaljuje in doda: *Vendar nista razumela besed, ki jima jih je rekel. Nato se je vrnil z njima in prišel v Nazaret ter jima je bil pokoren*³⁹. Komu je bil pokoren, če ne staršema? In kdo je bil pokoren, če ne Jezus Kristus, ki se, čeprav je bil božje narave, ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom⁴⁰. Zakaj jima je bil pokoren, ko pa je bila njuna vloga daleč pod božjo, če ne zato, ker je sam sebe izničil tako, da je prevzel vlogo hlapca⁴¹, kar je bila vloga njegovih staršev? Toda ker ga je mati rodila brez semen svojega moža, onadva gotovo ne bi bila starša njegove vloge hlapca, ko ne bi bila tudi brez telesne združitve zakonca. Prav zato je treba rodovnik, ko se v naštevanju pride do Kristusovih staršev, zaključiti z Jožefom (kar se je tudi zgodilo), da se ne bi v tem zakonu storilo krivice moškemu spolu, ki je gotovo močnejši spol. Resnica pa s tem v ničemer ni okrnjena, saj sta bila tako Jožef kot Marija

34 Mt 1,20

35 Lk 2,33

36 Lk 2,41

37 Lk 2,48

38 Lk 2,49

39 Lk 2,50-51

40 Flp 2,6

41 Flp 2,7

iz Davidovega rodu, iz katerega je bilo, po besedah prerokov, namenjeno priti Kristusu.

13.

V zakonu Kristusovih staršev lahko torej najdemo vse tri dobre lastnosti zakonskega stanu: naraščaj, ki ga spoznamo v samem Gospodu Kristusu; zvestobo, ker ni bilo prešuštva; zakrament, ker ni bilo ločitve.

XII.

V njunem zakonu ni bilo edino telesnega odnosa, ker do njega v grešnem telesu ne more priti brez telesnega poželenja, ki izhaja iz greha in brez katerega je želel biti spočet tisti, ki mu je bilo namenjeno biti brez greha, ne v grešnem mesu, temveč v *podobi grešnega mesa*⁴². S tem nas je hotel tudi poučiti, da je vsako meso, ki je rojeno iz telesnega odnosa, grešno meso, saj samo tisto meso, ki ni bilo rojeno iz telesnega odnosa, ni bilo grešno meso. Vendar pa odnos med zakoncema, ki ima pred očmi potomstvo, ni že sam greh, ker je dobra volja duha tista, ki vodi spremljajoče jo telesno poželenje, in ne obratno, in ker človekova svobodna volja, tedaj ko usmerja (kot je tudi prav) rano greha v ustvarjanje potomstva, ne podleže nadvladi greha. Ta rana povzroča neke vrste srbečico, ki gospoduje v umazanih prešuštvih, nečistovanjih, razuzdanostih in nespodobnostih vseh vrst, v nujnih opravilih zakon pa se pusti podvreči. V prvem primeru je obsojanja vredna sramota vdajati se takemu gospodarju; v drugem primeru dostojnost zardeva pred takim služabnikom. Čutna sla torej ni dobro zakonskega stanu, temveč je nespodobnost grešnikov, nujnost roditeljev, gorečnost poltenih, sramežljivost zakoncev. Zakaj torej tisti, ki po soglasju prekinejo s telesnimi odnosi, ne bi ostali zakonci, ko pa sta to ostala Jožef in Marija, ki odnosov nikoli nista niti imela?

XIII. 14.

Večje število otrok je bilo za cerkvene očete ključnega pomena pri ustvarjanju in ohranjanju božjega ljudstva, v katerem je moral biti Kristus

⁴² Rim 8,3

najprej naznanjen. Te potrebe pa sedaj ni več, kajti gotovo je, da dandanes vsa ljudstva, kakršnokoli je že njihovo telesno rojstvo, ponujajo veliko množico otrok, ki se bodo rodili duhovno. Sledeče besede: *Je čas objemanja in čas, ko se vzdržiš objemanja*⁴³ se torej očitno nanašajo na oni čas in na ta čas: oni je bil namreč čas objemanja, ta pa je čas, ko se objemanja vzdrži.

15.

Zato tudi apostol v zvezi s tem pravi: *To pa vam povem, bratje, da je čas kratek. Odslej naj bodo tisti, ki imajo žene, kakor da jih ne bi imeli, tisti, ki jočejo, kakor da ne bi jokali, veseljaki, kakor da ne bi bili veseli, trgovci, kakor da ne bi imeli lastnine, in tisti, ki ta svet uživajo, kakor da ga ne bi uživali, zakaj podoba tega sveta je minljiva. Želim pa, da bi bili vi brez skrbi*⁴⁴. Če naj na kratko podam razlago, je ta odlomek treba razumeti takole: *To pa vam povem, bratje, da je čas kratek* pomeni, da se božje ljudstvo ne sme več razširjati po telesnem rojstvu, temveč da ga je treba odslej zbirati po duhovnem prerojenju. *Naj torej tisti, ki imajo žene, odslej ne podlegajo več telesnemu poželenju, veseljaki, ki se veselijo zaradi kake trenutne ugodnosti, se naj bojijo večne sodbe, trgovci naj pazijo, da jim lastnina ne prirase k srcu, in tisti, ki ta svet uživajo, naj pomnijo, da preminejo in ne ostanejo, zakaj podoba tega sveta je minljiva. Zelel pa bi, pravi, da bi bili vi brez skrbi*, kar pomeni: želel bi, da se vaše srce povzdigne do tistega, kar ne mine. Nato apostol povzame in reče: *Kdor ni oženjen, skrbi za to, kar je Gospodovo, kako bi ugajal Gospodu, kdor pa je oženjen, skrbi za to, kar je posvetno, kako bi ugajal ženi*⁴⁵ in s tem na nek način razloži tisto, kar je rekel zgoraj: *Naj bodo tisti, ki imajo žene, kakor da jih ne bi imeli*. Kajti oženjeni, ki skrbijo za to, kar je Gospodovo, kako bi ugajali Gospodu, in ki sredi posvetnega ne skrbijo za to, kako bi ugajali ženi, žene takorekoč nimajo. To se zlahka zgodi, če tudi oni svojim ženam ne ugajajo zato, ker so bogati, na visokih položajih, plemenitega rodu ali privlačni na pogled, temveč ker so zvesti, pobožni, čisti in dobri.

43 Prd 3,5

44 1 Kor 7,29-32

45 1 Kor 7,32-33

XIV. 16.

Toda kot je treba to od zakoncev zahtevati in hvaliti, tako jim je treba nekaj drugega dopustiti, da se jih ne bi pahnilo v obsojanja vredni sramoti: v nečistovanje in prešuštvo. Da bi se izognili temu zlu, so namreč tudi tisti odnosi med zakoncema, ki nimajo za cilj potomstva, temveč vdajanje zmagoslavnemu poželenju, sicer ne z ukazom predpisani, vendar pa privolitvi dovoljeni, saj se zakoncema v zvezi s tem nalaga, naj se ne odtegujeta drug drugemu, da ju zaradi njune zdržnosti ne bi skušal satan⁴⁶. Zapisano je namreč takole: *Mož naj ženi spolni dolžnost, prav tako tudi žena možu. Žena nima oblasti nad svojim telesom, marveč mož, enako pa tudi mož nima oblasti nad svojim telesom, marveč žena. Ne odtegujta se drug drugemu, razen morda za nekaj časa, in sicer sporazumno, da se bosta posvetila molitvi. Potem pa bodita zopet skupaj, da vaju zaradi vajine zdržnosti ne bi skušal satan. To pa velja kot privolitev, ni pa ukaz*⁴⁷. Kjer je torej potrebna privolitev, tam se brez dvoma nahaja krivda. Če potemtakem odnos med zakoncema, katerega cilj je potomstvo, ni tisti, ki bi bil obsojanja vreden (ne, prav ta odnos mora biti lasten zakonskemu stanu), je apostol zakoncema po privolitvi dopustil torej prav to, da v času, ko ne živita v zdržnosti, drug od drugega zahtevata, kar sta si dolžna dati po mesu, ne iz želje po potomstvu, temveč iz sle po nasladi. Ta sla pa ni obsojanja vredna zaradi zakonskega stanu, temveč ji je prav zaradi njega podeljena privolitev. Tako lahko zakonski stan hvalimo tudi zato, ker celo za odnos, ki se vda poželenju in ne spada k njemu, najde opravičilo: ta odnos namreč ne postavlja ovir otroku, ki ga zakonski stan zahteva.

XV. 17.

Kljub temu je nekaj drugega, če imata zakonca odnose zgolj iz želje po potomstvu (kar je na sebi brez krivde), kot če jih imata v iskanju čutnega ugodja, seveda v okviru zakona (kar ima na sebi odpustljivo krivdo, ker ob zadovoljevanju sle niti s slabo željo niti s slabim dejanjem ne postavljata ovir nastajanju potomstva, čprav to ni njun cilj). Kajti tisti, ki ravnajo tako, niso zakonci, čeprav se jim tako reče, ker ne negujejo resničnega zakonskega

⁴⁶ cf. 1 Kor 7,5

⁴⁷ 1 Kor 7,3-6

stanu, temveč ta častni naziv kot zastor razstrejo pred svojo nespodobnost. Izdajo se, ko gredo v svojih dejanjih tako daleč, da otroka, ki so ga rodili proti svoji volji, izpostavijo, ker se jim upira, da bi bitje, ki se ga boje spočeti, hranili in negovali. Ko torej njihova temačna krivičnost besni zoper lastne otroke, ki jih je nehote spočela, jo jasna krivičnost privede na svetlo in tu se skrita pokvarjenost izda z očitno krutostjo. Včasih se ta poltena krutost oziroma ta kruta poltenost ne obotavlja seči niti po strupih za neplodnost; če pa ti niso učinkoviti, že spočeti plod v drobovju tako ali drugače uniči in izvrže v želji, da bi njen otrok umrl, še preden bi živel, in če je že začel živeti pod srcem, da bi ga ubila, še preden bi ga rodila. Če sta mož in žena taka, prav gotovo nista zakonca; in če sta bila taka že od vsega začetka, se nista združila v zakonu, temveč v razvratnosti. Če pa nista oba taka, si upam reči, da je ali ona na nek način hotnica svojega moža ali on priležnik svoje žene.

XVI. 18.

Ker torej zakonski stan ne more biti več tak, kakršen bi mogel biti zakonski stan prvih človekov, ko ne bi vmes posegel greh, naj bo vsaj tak, kakršen je bil zakonski stan svetih očetov. To se pravi: ker je v tem telesu, zapisanem smrti⁴⁸, sramote vredno telesno poželjenje, ki ga pred grehom v raju ni bilo in mu po njem tam ni bilo dovoljeno ostati, neizogibno, naj mu zakonca ne služita, temveč naj raje njega samega primorata, da služi razširjanju potomstva. Ali z drugimi besedami: ker je, kot smo že dejali, sedaj čas, ko se naj zakonci vzdržijo objemanja⁴⁹, ni več potrebe po izpolnjevanju te dolžnosti, saj vsa ljudstva od vsepovsod ponujajo tolikšno obilico otrok, ki se bodo duhovno rodili, da *naj tisti, kdor more razumeti, razume*⁵⁰ dobro, ki ga predstavlja ta prejkone izvrstna zdržnost. Kdor pa tega ne more razumeti⁵¹ in se ženi, ne greši⁵², in tudi žena, ki se ne more obvladati⁵³, se naj omoži. *Za človeka je dobro, da se ženske ne dotika*⁵⁴. Toda ker *ne doumejo te besede vsi, temveč tisti, katerim je dano*⁵⁵, pač preostaja, da ima

48 cf. Rim 7,24

49 cf. Prd 3,5

50 Mt 19,12

51 cf. Mt 19,11

52 cf. 1 Kor 7,28

53 cf. 1 Kor 7,9

54 1 Kor 7,1

55 Mt 19,11

zaradi nevarnosti nečistovanja vsak svojo ženo in vsaka svojega moža⁵⁶, da častnost zakonskega stanu tako prepreči, da bi šibkost nezdržnosti padla v razuzdanost. Kar namreč pravi apostol za žene: *Hočem torej, da se mlajše omožijo*⁵⁷, bi lahko rekel tudi za može: *Hočem, da se mlajši oženijo, in tako bi se naslednje besede nanašale na oba spola: Hočem, da rodijo otroke, da so očetje in matere družine in da nasprotniku ne dajo nobenega vzroka za obrekovanje*⁵⁸.

XVII. 19.

V zakonskem stanu so tri dobre stvari, ki jih je treba ljubiti: otrok, zvestoba, zakrament. Kar se tiče otroka, si morata zakonca želeti ne samo, da bi se rodil, temveč tudi da bi se rodil ponovno: rojen je namreč v kazen, če se ne rodi ponovno v življenje. V zakonskem stanu je treba ljubiti zvestobo, a ne takšne, ki celo neverne povezuje v gorečni priklenjenosti na meso: kateri mož, naj bo še tako brezbožen, bi namreč hotel imeti prešušno ženo in katera žena, naj bo še tako brezbožna, bi hotela imeti prešušnega moža? Taka zvestoba v zakonskem stanu je sicer naravno dobro, vendar je telesna. Kristustov ud pa se mora bati prešuštva ne zaradi samega sebe, temveč zaradi drugega zakonca, in upati na Kristusovo nagrado za zvestobo, ki jo izkazuje partnerju. Glede zakramenta, ki ga ne uničita niti ločitev niti prešuštvo, pa ga naj zakonca složno varujeta v čistosti. Kajti zakrament z vezjo pobožnosti ohranja tudi zakon brez otrok, ko je že vse upanje na plodnost, na katero se je računalo ob sklenitvi zakona, izgubljeno.

To troje naj v zakonskem stanu hvali tisti, ki ga želi hvaliti. Kar pa se tiče telesnega poželenja, se ga ne sme pripisovati zakonskemu stanu, temveč ga je v njem treba dopustiti: to namreč ni dobro, ki bi izhajalo iz narave zakona, temveč zlo, ki mu sledi iz starega greha.

XVIII. 20.

Prav v telesnem poželenju torej tiči vzrok, da se iz zakonito in pravilno sklenjenih zakonov med božjimi otroci ne rodijo božji otroci, temveč otroci

⁵⁶ 1 Kor 7,2
⁵⁷ 1 Tim 5,14^a
⁵⁸ 1 Tim 5,14^b

tega sveta; kajti tudi roditelji, ki so že prerojeni, ne rojevajo otrok kot božji otroci, temveč še kot otroci tega sveta. To je namreč rekel Gospod: *Otroci tega sveta rojevajo in se rodijo*⁵⁹. Ker smo torej še otroci tega sveta, *naš zunanji človek razpada*⁶⁰, in zato se rojevajo otroci tega sveta, ki postanejo božji otroci samo, če se prerodijo. Kot božji otroci pa *se naš notranji človek iz dneva v dan obnavlja*⁶¹, čeprav kopel prerojenja posveti zunanjega človeka in mu da upanje na prihajajočo nuničljivost, zaradi česar se po pravici imenuje božji tempelj: *Vaše telo*, pravi apostol, *ki ga imate od Boga, je tempelj Svetega Duha, ki je v vas. Ne pripadate sebi, saj ste bili odkupljeni za visoko ceno. Zato poveljučujte Boga v svojem telesu*⁶². Apostol tega ni rekel samo zaradi naše sedanje posvetitve, temveč zlasti zaradi upanja, o katerem na drugem mestu pravi: *Toda tudi mi, ki imamo prvine Duha, tudi mi zdihujemo sami v sebi, ko željno pričakujemo posinovljenje, odrešenje svojega telesa*⁶³. Če torej, kot pravi apostol, odrešenje svojega telesa pričakujemo, to, kar pričakujemo, gotovo že upamo, a tega še nimamo. Povzemajoč pravi: *Odrešeni smo bili namreč v upanju; upanje, ki je urednično, pa ni več upanje; kdo bo upal to, kar že vidi? Če pa upamo to, česar ne vidimo, pričakujemo to s potrpežljivostjo*⁶⁴. Otroci torej niso rojeni telesno po onem telesu, ki ga pričakujemo, temveč po tem, ki ga prenašamo. Naj se torej ne zgodi, da bi verujoči mož, ki bi slišal apostola reči: *Možje, ljubite svoje žene*⁶⁵, ljubil v svoji ženi telesno poželenje, ki ga ne sme ljubiti niti v samem sebi, saj drugi apostol pravi: *Ne ljubite sveta in tudi ne tistega, kar je v svetu! Če kdo ljubi svet, nima ljubezni do Očeta, kajti vse, kar je v svetu – telesno poželenje, poželenje oči in ošabno vedenje – ni od Očeta, ampak od sveta. Svet in njegovo poželenje mineta; kdor pa spolnjuje, kar hoče Bog, živi v večnost, kot tudi Bog živi v večnost*⁶⁶.

59 Lk 20,34

60 2 Kor 4,16^a

61 2 Kor 4,16b

62 1 Kor 6,19-20

63 Rim 8,23

64 Rim 8,24-25

65 Kol 3,19

66 1 Jn 2,15-17

XIX. 21.

Kar se rodi iz telesnega poželenja, je torej za svet, ne za Boga; za Boga se rodi, ko se iz vode in Duha rodi ponovno. Krivdo telesnega poželenja, ki jo nosi s seboj rojstvo, odpusti samo prerojenje. Kar se rodi, se naj torej prerodi, ker je to edini način, da mu je krivda, ki jo nosi s seboj, odpuščena. Res je čudno, da nosi otrok krivdo, ki je bila staršem že odpuščena, vendar je tako. Božja previdnost pa je ta nevidna in očem nevernih neverjetna, in vendar resnična dejstva ponazorila z vidnim primerom nekaterih dreves: zakaj namreč ne bi verjeli, da je prav zato narejeno tako, da se divja oljka rodi iz prave? Ali naj bi zavrnili misel, da je stvarnik poskrbel za to, da je v neki stvari, ki jo uporablja človek, nekaj, kar lahko velja kot primera človeškega rodu? Čudno je torej, da starši, po milosti rešeni vezi greha, kljub temu rodijo otroke, ki jih stiska ista vez in se morajo te zopet osvoboditi na isti način. Priznamo, res je čudno. Toda ali bi kdaj verjeli, da se v semenih prave oljke skriva isto kot v poganjkih divje, če nam tega ne bi potrdila izkušnja? Kot potemtakem iz semena divje oljke zraste divja oljka in iz semena prave oljke nič drugega kot divja oljka — četudi je velika razlika med divjo in pravo oljko —, enako se iz mesa grešnika kot tudi pravičnega rodi grešnik, četudi je med grešnikom in pravičnim zelo velika razlika. Otrok je torej rojen kot grešnik (čeprav to še ni po dejanju); po rojstvu je mlad grešnik, po krivdi star; po stvarniku je človek, po prevarantu pa ujetnik, ki išče odrešenika. Sprašujemo se, kako je mogoče, da otrok podeduje ujetništvo, čeprav so njegovi starši že odrešeni. Ker tega ni mogoče zlahka doumeti z razumom, niti zlahka razložiti z besedami, neverni ne verjamejo, da je temu tako. Kot da, po drugi strani, razum zlahka doume in beseda zlahka razloži primer divje in prave oljke, namreč kako je mogoče, da podobna poganjka data različni vrsti! Vendar lahko slednje vidi vsak, ki naredi preizkus. Naj torej ta primer služi temu, da bomo verjeli dejstvu, ki ga ne moremo videti.

XVIII. 20.

XX. 22.

Krščanska vera, ki so jo začeli napadati novi krivoverci, namreč ne dvomi, da so vsi tisti, ki jih je umila kopel prerojenja, odrešeni oblasti hudiča, vsi ostali, tudi majhni otroci že odrešenih staršev, pa ujetniki hudiča,

če jih ne odreši ista Kristusova milost. Brez dvoma se tista božja dobrota, ki nas je, kot pravi apostol, *iztrgala iz oblasti teme in nas prestavila v kraljestvo svojega ljubljenega Sina*⁶⁷, nanaša na vse starosti. Ko so majhni otroci krščeni, so torej iztrgani prav iz te oblasti teme, katere vladar je hudič, se pravi iz oblasti hudiča in njegovih angelov. Kdor bi to zanikal, ga ovrže resnica samih cerkvenih zakramentov, ki jih v Kristusovi cerkvi ne sme odpraviti ali spremeniti nobena krivoverska novotarija, kajti glava vlada in pomaga svojemu telesu v celoti, tako majhnim kot velikim. Potemtakem se v resnici in ne samo namišljeno izganja oblast hudiča iz majhnih otrok, in ti se ji odpovejo preko src in ust tistih, ki so jih prinesli — ker se še ne morejo preko svojih lastnih —, da bi bili *iztrgani iz oblasti teme in postavljeni v kraljestvo svojega Gospoda*. Kaj je torej v njih tisto, kar jih drži v oblasti hudiča, dokler jih iz nje ne iztrga zakrament Kristusovega krsta? Kaj, če ne greh? Kajti hudič je lahko samo preko greha našel pot, da je svoji oblasti podvrgel človeško naravo, ki jo je dobri stvarnik naredil dobro. Vendar pa majhni otroci v svojem življenju niso storili še nobenega greha. Preostaja torej edinole izvorni greh, zaradi katerega so ujetniki v hudičevi oblasti, če jih te ne odreši kopel prerojenja in Kristusova kri; tedaj odidejo v kraljestvo svojega odrešitelja, oblast ječarja grehov je strta, njim pa dana moč, da iz otrok tega sveta postanejo otroci Boga.

XXI. 23.

Če bi sedaj mogli nekako povprašati omenjene dobre strani zakonskega stanu, kako je mogoče, da se preko njih prenaša greh na majhne otroke, bi nam dejavnost, ki skrbi za potomstvo, odgovorila takole: V raju bi bila veliko bolj srečna, ko greh ne bi bil storjen. Name se namreč nanaša božji blagoslov: *Rodita in se množita*⁶⁸. Za to dobro delo so bili pri obeh spolih ustvarjeni različni udi, ki so seveda obstajali že pred grehom, vendar niso bili sramotni. Zvestoba zakonske čistosti bi odgovorila: Ko ne bi bilo greha, ne bi bilo v raju nikogar, ki bi bil bolj brezskrben kot jaz, saj me ne bi dražila niti lastna sla niti skušala sla drugega. Zakrament zakonskega stanu pa bi odgovoril: O meni je bilo še pred grehom v raju rečeno takole: *Mož bo*

⁶⁷ Kol 1,13

⁶⁸ 1 Mz 1,28

zapustil očeta in mater in se navezal na svojo ženo in bosta v dveh eno telo⁶⁹, in ta zakrament, pravi apostol, je velik v Kristusu in cerkvi⁷⁰. Ta zakrament torej, ki je v Kristusu in cerkvi velik, je v posameznih parih, možu in ženi, zelo majhen, pa vendar zakrament nerazdružljive zveze.

Kaj je torej v teh treh dobrih lastnostih zakonskega stanu takega, kar bi lahko prenešalo spono greha na potomce? Prav nič. In gotovo bi dobrina, ki jo predstavlja zakonski stan, v celoti sestojila iz teh treh dobrih lastnostih, zaradi katerih zakonski stan tudi še sedaj ostaja dober.

XXII. 24.

Toda nadaljujmo; če bi isto vprašanje sedaj postavili telesnemu poželju, zaradi katerega so postali udi, ki to prej niso bili, sramotni, kaj ne bi odgovorilo, da se je v človeških udih pojavilo šele po grehu? Da se mu po apostolovih besedah reče postava greha⁷¹ zato, ker si je podvrglo človeka, ker se ta ni hotel podvreči svojemu Bogu? In da je ono tisto, zaradi katerega sta zardela prva zakonca, ko sta si pokrila svoje sramotne ude⁷², in kot še sedaj zardevajo vsi zakonci, ko si iščejo skrivališče, kjer bi se združili, pri čemer si ne upajo imeti za priče niti lastnih otrok, ki so jih pri tem spočeli? Tej naravni sramežljivosti so blodno, a s presenetljivo nesramnostjo nasprotovali kiniški filozofi, ki so trdili, da je treba to početi javno, saj je dovoljeno in častno. Zaradi tega je ta umazana nesramnost po pravici dobila ime, ki spominja na psa; po njem se namreč ti filozofi imenujejo.

XXIII. 25.

In nazadnje, to poželenje, ta postava greha, ki prebiva v udih⁷³, ki se ji ne smemo vdajati, kot nam zapoveduje postava pravičnosti v apostolovih besedah: *Zatorej naj v vašem umrljivem telesu ne kraljuje greh, tako da bi se*

69 1 Mz 2,24

70 Ef 5,32

71 cf. Rim 7,23

72 cf. 1 Mz 3,7

73 cf. Rim 7,23

vdajali njegovim poželenjem. Ne izročajte svojih udov grehu, da bi postali orožje zla⁷⁴, prav to poželenje torej, ki mu lahko odvezo samo zakrament prerojenja, je v resnici tisto, ki z rojstvom prenese na potomce vezi greha, dokler teh vezi tudi pri njih ne pretrga prerojenje. Kajti poželenje v prerojenih ni več greh, saj ti ne popuščajo pred vzgibi, ki jih nagovarjajo k nedovoljenim dejanjem, in da bi to dosegli, njihov duh, kralj, udov ne izroči poželenju. Če se na ta način že ne uresniči zahteva: *Ne poželi*⁷⁵, pa se uresniči vsaj zahteva, ki jo najdemo na drugem mestu: *Ne hodi za svojim poželenjem*⁷⁶. Ker je poželenje v nekem smislu greh — saj ga je povzročil greh in sam povzroči greh, če zmaga —, je njegova krivda v rojenem otroku dejanska; v prerojenem, ki so mu odpuščeni vsi grehi, pa po Kristusovi milosti te krivde ni, če se prerojeni noče pokoriti poželenju, ki mu takorekoč zaukaže slaba dejanja. Rečemo mu greh, ker ga je povzročil greh (pa četudi v prerojenih to ni več greh), enako kot govoru, ki ga je ustvaril jezik, rečemo jezik in kot pisavi, ki jo je ustvarila roka, rečemo roka. Še enkrat: poželenju rečemo greh, ker povzroči greh, če zmaga, enako kot rečemo, da je mraz odrevenel⁷⁷, ne zato, ker ga takega naredijo odreveneli ljudje, temveč ker jih on dela take.

26.

Ta rana, ki jo je človeškemu rodu zadal hudič, zaslužni pod oblast hudiča vse, kar je rojeno po njej, kot da bi ta z vso pravico utrgal sad s svojega drevesa — ne zato, ker bi človeška narava izvirala od njega, ta namreč izvira zgolj od Boga, temveč ker od njega izvira človeška pregreha, ki ne izvira od Boga. Človeške narave namreč ne obsojamo zaradi nje same, ki je hvalevredna, saj je božje delo, temveč zaradi obsojanja vredne pregrehe, ki jo je omadeževala. Zaradi istega, zaradi česar jo obsojamo, je tudi podvržena hudiču, prav tako vrednemu obsojanja, ker je nečisti duh — to je seveda dobro, kolikor je duh, toda slabo, v kolikor je nečist: kajti duh je po naravi, nečist pa po svoji pokvarjenosti; prvo izvira od Boga, drugo od njega

⁷⁴ Rim 6,12-13

⁷⁵ 1 Mz 20,17; 5 Mz 5,21; Rim 7,7

⁷⁶ Sir 18,30

⁷⁷ Gre za pogosto metonimijo pri pesnikih: Tibul govori o *pigra frigora* (I, 2, 29); Ovidij o *pigra hiems* (Amor., III, 6,92).

samega. Potemtakem ljudi, stare in mlade, ne drži pod svojo oblastjo zato, ker so ljudje, temveč ker so nečisti. Kdor se torej čudi, da je božja kreatura podvržena hudiču, se naj preneha čuditi. Gre namreč za to, da je božja kreatura podvržena božji kreaturi, manjša večji, človek angelu. Kljub temu mu človek ni podvržen zaradi svoje narave, temveč zaradi pregrehe, kot nečist nečistemu. To je hudičev sad iz starega izvira nečistosti, ki ga je vsadil v človeka. Res je, čim bolj bo človek grešil, večje bodo kazni, ki jih bo utrpel ob poslednji sodbi. Vendar so tudi tisti, do katerih bo sodba prizanesljivejša, podvrženi hudiču kot knezu in povzročitelju greha, saj jih brez greha kazen sploh ne bi doletela.

XXIV. 27.

Tako so tudi otroci krivi in v hudičevih rokah, ne zaradi dobrega, ki dela zakonski stan dober, temveč zaradi zla poželenja, ki ga zakonski stan sicer obrne v dobro, pa vendar celo sam zaradi zaradi njega. Kajti četudi je pošten, kar se tiče vseh njemu lastnih dobrih lastnosti, in tudi če ostane zakonsko ležišče neomadeževano ne samo od nečistovanj in prešuštev, pokvarjenosti, vrednih obsojanja, temveč tudi od nezmernosti v zakonski postelji, katerih cilj ni potomstvo pod nadzorom volje, temveč užitek pod zmagovitim divjanjem sle — kar vse so opravičljivi grehi —, kljub temu v samem trenutku ustvarjanja potomstva odnos med zakoncema ne more biti brez žara strasti, če naj se izpolni tisto, kar spada k razumu in ne k strasti. Res, naj ta žar volji sledi ali pa hodi pred njo, vseeno je edini, ki lahko takorekoč s svojimi ukazi premika ude, ki jih volja ne more premakniti. Tako vidimo, da ni služabnik volje, ki bi mu poveljevala, temveč je kazen za voljo, ki mu ni bila pokorna; izkaže se, da njegovi vzgibi niso odvisni od človekove svobodne volje, temveč od določenega zapeljivega draženja, in da je zato sramoten. Zaradi telesnega poželenja, ki se v prerojenih sicer ne šteje več za greh, četudi je človeško naravo doletelo zgolj po grehu, zaradi tega telesnega poželenja torej (kot, če se naj tako izrazim, sinu greha in, kadar se mu dodeli soglasje pri sramotnih dejanjih, tudi kot očeta mnogih grehov) vsakega otroka veže izvorni greh, razen če se ta ne rodi ponovno v onem, ki ga je spočela devica brez telesnega poželenja, ker je bil edini — vreden, da je rojen v mesu — rojen brez greha.

Če bi sedaj koga zanimalo, kako je mogoče, da telesno poželenje ostaja v prerojenem človeku, ki so mu odpuščeni grehi, saj očitno tudi ta z njim zaplaja in spočne otroka, ali če bi vprašanje postavil takole: zakaj je telesno poželenje greh pri otrocih, če ni več greh pri njihovih krščenih starših, bi se odgovor glasil, da je telesno poželenje s krstom odpuščeno, toda ne tako, da ne bi več obstajalo, marveč tako, da se ne šteje več za greh. Četudi je torej telesno poželenje razrešeno svoje krivde, kljub temu ostaja, dokler ne bo ozdravljena vsa naša šibkost, ko si bo zunanji človek, medtem ko se notranji iz dneva v dan obnavlja, oblekel neuničljivost⁷⁸. Telesno poželenje torej ne ostane kot substanca, kot na primer telo ali duh, temveč kot neka slaba afekcija, ki nas doleti kot bolezen. Ne gre torej za to, da bi ostalo še nekaj, kar ne bi bilo odpuščeno, saj, kot je zapisano, *Gospod odpušča vse naše krivde*⁷⁹. Nasprotno, vse dokler se ne bo zgodilo tisto, kar beremo v nadaljevanju: *Ta, ki ozdravlja vse tvoje slabosti, ki rešuje pogina tvoje življenje*⁸⁰, telesno poželenje ostaja v telesu, zapisanem tej smrti, in zapovedano nam je, naj se ne vdajamo njegovim željam, ki nas napeljujejo k prepovedanim dejanjem, da ne bi v našem umrljivem telesu kraljeval greh⁸¹.

Telesno poželenje pa se vendar vsak dan manjša v ljudeh, ki pazijo na zdržnost in krepost, še posebno pa v tistih, ki se približujejo starosti. Nasprotno pa dobi nad onimi, ki se mu sramotno vdajajo, tolikšno moč, da često ne preneha divjati, iz dneva v dan vse bolj sramotno in predrzno, čeprav so njihovi udi že opešani od starosti in so prav tisti deli telesa, namenjeni onemu opraviilu, zanj manj sposobni.

Ker so v Kristusu prerojenim odpuščeni docela vsi grehi, je očitno nujno, da jim je odpuščena tudi krivda telesnega poželenja, in to na ta način, da telesno poželenje sicer ostaja, a se ne šteje več za greh. Za poželenje velja

⁷⁸ cf. 2 Kor 4,16; 1 Kor 15,53

⁷⁹ Ps 102,3^a

⁸⁰ Ps 102,3^b

⁸¹ cf. Rim 6,12

isto kot za druge grehe: kot greh ne more trajati, ker mine s trenutkom, ko je zagrešen, medtem ko njegova krivda ostaja in bo ostala večno, če ni odpuščena, enako je tudi krivda telesnega poželenja odvzeta tedaj, ko je odpuščeno telesno poželenje. Biti brez greha namreč pomeni biti brez krivde greha. Naj ponazorim s primerom. Če je nekdo samo enkrat zagrešil prešuštvo in nato nikoli več, je kljub temu kriv prešuštva, dokler mu ni krivda tega greha po privolitvi odpuščena. Ta prešuštnik torej nosi greh, četudi prešuštva ni več, ker je s trenutkom, ko je bilo zagrešeno, minilo. Ko bi prenehati grešiti pomenilo biti brez grehov, bi zadostovalo že, da nas Pismo opomni: *Moj sin, če si grešil, ne delaj tega več*. Toda to ne zadostuje, zato dodaja: *in moli zaradi prejšnjih grehov, da bi ti bili odpuščeni*⁸². Grehi torej ostajajo, razen če niso odpuščeni. In kako naj bi ostali, ko so minili, če ne tako, da so minili glede na dejanje, ostali pa glede na krivdo? In zato lahko to tudi obrnemo in rečemo, da je telesno poželenje ostalo glede na dejanje in minilo glede na krivdo.

XXVII. 30.

Telesno poželenje namreč ohrani neko dejavnost, tudi kadar mu ne dodelimo pristanka srca, da bi v njem kraljeval, niti udov kot orožja za izvršitev njegovih ukazov⁸³. To dejavnost pa tvorijo kaj drugega kot slabe in sramotne želje. Ko bi bile namreč dobre in dovoljene, nam apostol ne bi prepovedal vdajati se jim rekoč: *Naj v vašem umrljivem telesu ne kraljuje greh, tako da bi se vdajali njegovim željam*⁸⁴, kajti apostol ne pravi: tako da bi imeli njegove želje, temveč: *tako da bi se vdajali njegovim željam*. Ker so namreč te želje pri enih močnejše, pri drugih pa šibkejše, glede na napredek vsakega posameznika v obnovitvi notranjega človeka⁸⁵, nas hoče apostol s temi besedami opozoriti, naj si v tej bitki za pravico in čistost prizadevamo, da se ne bi vdajali željam greha. Naša volja mora imeti za cilj zatreti te želje, četudi tega ne more doseči v telesu, zapisanem tej smrti. Na to letijo tudi besede istega apostola na drugem mestu, kjer nam daje v poduk, če naj tako rečemo, svoj lastni primer: *Ne delam namreč dobrega, ki ga hočem, marveč*

⁸² Sir 21,2

⁸³ cf. Rim 6,12^a in 13

⁸⁴ Rim 6,12

⁸⁵ 2 Kor 4,16

*delam zlo, ki ga nočem*⁸⁶, se pravi počelim. Kajti apostol bi tudi hotel ne pozeleti, da bi bil v vseh ozirih popoln. *Če pa počenjam to, česar nočem, priznavam, da je postava dobra*⁸⁷, ker tudi ona noče tistega, česar sam nočem. Noče pa, da počelim, saj pravi: *Ne poželeti*⁸⁸, in tudi jaz sam nočem pozeleti; v tem volja postave in moja volja soglašata. Toda ker apostol ni hotel pozeleti in je vendar pozelel, ne da bi sicer kakorkoli soglašal s telesnim poželenjem, je nato povzel besedo in rekel: *Tega pa sedaj ne počenjam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni*⁸⁹.

XXVIII. 31.

Veliko napako dela tisti, ki se v soglasju s telesnim poželenjem odloči in sklene, da ustreže vsem njegovim željam, pri tem pa misli, da sme izjaviti: *Tega ne počenjam jaz*⁹⁰, četudi tega noče početi; tako ne more reči zato, ker s telesnim poželenjem soglaša. V njem sta dva pola: eden, ki tega noče storiti, ker ve, da je slabo, in drugi, ki to stori, ker se je odločil storiti. Recimo, da nato doda še prepoved, ki se glasi: *Ne izročajte svojih udov grehu, da bi postali orožje zla*⁹¹, in da bi se poskušal opravičiti, da je to, kar se je v svojem srcu odločil storiti, uresničil s svojim telesom, rekoč: *Tega ne počenjam jaz, temveč greh, ki prebiva v meni*⁹², češ da samega sebe obsoja, medtem ko se odloča to storiti in ko to tudi stori. Ta človek živi v takšni zmoti, da ne pozna niti samega sebe: njegova celota namreč sestoji iz srca, ki se je odločilo to storiti, in telesa, ki je to storilo, on pa še vedno misli, da ne gre zanj.

86 Rim 7,19

87 Rim 7,16

88 2 Mz 20,17; 5 Mz 5,21; Rim 7,7

89 Rim 7,20

90 Rim 7,17 in 20

91 Rim 6,13

92 Rim 7,17

XXIX.

Kdor torej trdi: *Tega ne počenjam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni*⁹³, govori resnico, če samo poželi, ne pa tudi, če se to odloči storiti s soglasjem srca ali celo izvrši s sodelovanjem telesa.

32.

Nato doda apostol: *Vem namreč, da v meni, hočem reči v mojem mesu, ni nič dobrega; zakaj dobro hoteti je sicer v moji moči, dobro doseči v celoti pa ni*⁹⁴. To je rekel zato, ker dobro dosežemo v celoti tedaj, ko ni več slabih želja, enako kot slabo dosežemo v celoti tedaj, ko se tem željam vdajamo. Kadar pa so te želje prisotne, a se jim ne vdajamo, ne dosežemo niti slabega v celoti, ker se jim ne vdajamo, niti dobrega v celoti, ker so prisotne. Deloma je tako uresničeno dobro, ker ne soglašamo s slabim poželenjem, deloma ostaja slabo, ker to, če že ne drugega, poželimo. Zato apostol ne pravi, da v njegovi moči ni delati dobro, temveč da v njegovi moči ni dobro doseči v celoti. Mnogo dobrega sicer stori tisti, ki se ravna po besedah: *Ne hodi za svojim poželenjem*⁹⁵, toda dobrega ne doseže v celoti, ker ne izpolni zapovedi: *Ne poželi*⁹⁶. Če torej postava pravi: *Ne poželi*, je to zato, da bi ugotovili, da smo bolni, da bi zoper to bolezen poiskali zdravilo milosti in da bi po tej zapovedi spoznali, h kateremu cilju moramo težiti v smrtnem življenju in kateri cilj lahko dosežemo v blaženi nesmrtnosti. Kajti ko nikoli ne bi mogli doseči dobrega v celoti, nam tega postava ne bi smela nikoli zaukazati.

XXX. 33.

Nato apostol nadaljuje in da bi še bolj poudaril prejšnjo misel, reče: *Ne delam namreč dobrega, ki ga hočem, marveč delam zlo, ki ga nočem. Če pa delam to, česar nočem, tega ne počenjam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni. In na to naveže: V sebi torej odkrivam tole postavo: kadar hočem delati*

⁹³ Rim 7,17 in 20

⁹⁴ Rim 7,18

⁹⁵ Sir 18,30

⁹⁶ 2 Mz 20,17; 5 Mz 5,21; Rim 7,7

*dobro, se mi ponuja zlo*⁹⁷, to se pravi: odkrivam, da je postava zame, ki hočem delati to, kar hoče postava, dobra; zlo se namreč ne ponuja postavi sami, ki pravi: *Ne poželi*, temveč se ponuja meni, ki ga nočem, ker proti svoji volji poželim. *Kot notranji človek*, pravi apostol, *namreč z veseljem soglašam z božjo postavo, v svojih udih pa vidim drugo postavo, ki se bojuje proti postavi mojega razuma in me usužnjuje postavi greha, ki je v mojih udih*⁹⁸. To soglasje z božjo postavo ima vsak kot notranji človek po veliki milosti Boga. V njej se namreč *naš notranji človek iz dneva v dan obnavlja*⁹⁹ ko nezadržno napreduje v njej. Kajti tedaj ne gre več za hromeči strah, temveč za neposredno ljubezen. Resnično svobodni smo tam, kjer se veselimo brez prisile.

34.

Apostolove besede: *V svojih udih pa vidim drugo postavo, ki se bojuje proti postavi mojega razuma*¹⁰⁰, se nanašajo prav na to poželenje, na postavo greha v grešnem mesu. V izrazu: *in me usužnjuje postavi greha*, se pravi sami sebi, *ki je v mojih udih*¹⁰¹, uporabi besede: *ki me usužnjuje*, da bi bodisi pokazal, da ga poskuša zasužnjiti, se pravi, da ga sili k soglasju in dejanjem samim, bodisi, kar je še bolj verjetno (in kar nesporno drži), da usužnjuje njegovo meso. Kajti ko telesno poželenje, ki ga apostol imenuje postava greha, ne bi gospodovalo nad mesom, ne bi moglo v njem sprožiti nobene nedovoljene želje, ki se ji razum ne bi smel vdati. Dejstvo, da apostol ni rekel: *ki usužnjuje moje meso*, temveč: *ki me usužnjuje*, je imelo za posledico, da smo v teh besedah iskali drug smisel in smo to razumeli: *ki usužnjuje*, kot da bi bil rekel: *ki poskuša zasužnjiti*. Toda zakaj ne bi rekel: *ki me usužnjuje*, če bi hotel, da pod tem razumemo njegovo meso? Kaj tista žena ne govori o Jezusu, ko v grobu ne najde njegovega telesa in reče: *Mojega Gospoda so vzeli iz groba in ne vem, kam so ga položili*¹⁰²? Mar se res ni izrazila pravilno zato, ker ni rekla »meso« oziroma »telo mojega Gospoda« *so vzeli iz groba*, temveč *mojega Gospoda*?

97 Rim 7,19-20

98 Rim 7,22-23

99 2 Kor 4,16

100 Rim 7,23^a

101 Rim 7,23^b

102 Jn 20,2

Sicer pa apostol malo višje, ko govori o svojem mesu, dovolj jasno pokaže, kako lahko upravičeno reče: *ki me usužnjuje*. Kajti ko reče: *Vem namreč, da v meni, temu kot obrazložitev pridene: hočem reči v mojem mesu, ni nič dobrega*¹⁰³. Njegovo meso, v katerem *ni nič dobrega*, je torej ujetnik pod postavo greha. Vendar na tem mestu apostol z mesom imenuje tisti predel, kjer se nahaja določeno bolezensko stanje mesa, ne pa celo sestavo telesa, čigar udov ne smemo kot orožja izročiti grehu, se pravi poželenju¹⁰⁴, katere ujetnik je meseni del našega bitja. Kajti kar se tiče same substance in narave telesa, je to v verujočih ljudeh, ki so poročeni ali ki živijo v zdržnosti, že božji tempelj. In vendar, ko noben delček našega mesa ne bi bil ujetnik, ne bom rekel v oblasti hudiča — kajti tudi v mesu je prišlo do odpuščanja grehov, tako da se postava greha, kot temu upravičeno rečemo, ne šteje več za greh —, pa vendar pod samo postavo greha, se pravi svojega poželenja, kako bi v tem primeru mogle biti resnične apostolove besede: *ko željno pričakujemo posinovljenje, odrešenje svojega telesa*¹⁰⁵? Potemtakem pričakujemo odrešenje svojega telesa v toliko, kolikor ostaja ujetnik pod postavo greha. Od tod tudi vzklík: *Jaz nesrečnež! Kdo me bo rešil tega telesa, ki je zapisano smrti? Zahvaljen bodi Bog po Jezusu Kristusu, našem Gospodu*¹⁰⁶. Te besede lahko razumemo samo tako, da *minljivo telo teži dušo*¹⁰⁷. Ko bo to telo postalo neminljivo, bodo vsi razen onih, ki bodo vstali v kazen, dosegli polno osvoboditev telesa, zapisanega tej smrti. Torej se prav na telo, zapisano tej smrti, nanašajo besede, da postavi razuma v udih nasprotuje druga postava, ko *si meso želi, kar je zoper duha*, četudi duha samega ne podvrže, ker si tudi *duh želi, kar je zoper meso*¹⁰⁸. Čeprav je torej neki del mesa ujetnik pod postavo greha, zaradi česar se ta lahko bojuje proti postavi duha, vendar ne kraljuje v našem, četudi smrtnem telesu, če se ne vdajamo njenim željam. Saj često tudi sovražniki ujamejo kakega ujetnika, kljub temu da so šibkejši in v boju premagani. Ta ujetnik v našem mesu pa ima

103 Rim 7,18

104 cf. Rim 6,13

105 Rim 8,23

106 Rim 7,24-25^a

107 Mdr 9,15

108 Gal 5,17

upanje na odrešenje, čeprav je pod postavo greha, ker bo samo (= sa'mo) pokvarjeno poželenje izginilo brez sledu, medtem ko bo naše meso, ozdravljeno te kuge in bolezní ter v celoti oblačeno v nesmrtnost, ostalo v večni blaženosti.

36.

Apostol nato nadaljuje: *Potemtakem z razumom služim božji postavi, z mesom pa postavi greha*¹⁰⁹, kar moramo razumeti takole: z *razumom služim božji postavi*, ne da bi soglašal s postavo greha, z *mesom pa služim postavi greha* zato, ker imam želje greha, s katerimi sicer ne soglašam, vendar pa nisem popolnoma brez njih. Poglejmo nazadnje, kaj nato dodaja: *Zdaj ni torej več nobene obsodbe za tiste, ki so v Kristusu Jezusu*¹¹⁰. Tudi zdaj, pravi, ko se postava v udih bojuje proti postavi razuma in usužnjuje neki del mojega mesa v telesu, zapisanem tej smrti, *ni več nobene obsodbe za tiste, ki so v Kristusu Jezusu*. Prisluhnimo razlogu: *Zakaj postava Duha, ki daje življenje v Kristusu Jezusu, me je osvobodila postave greha in smrti*¹¹¹. Kako ga je osvobodila? Kako, če ne tako, da ga je razrešila krivde z odpuščanjem vseh grehov; krivda sicer ostaja in se iz dneva v dan manjša, vendar kljub temu ne šteje za greh.

XXXII. 37.

Dokler torej otroku niso odpuščeni grehi, v njem ostaja postava greha tako, da se šteje za greh, se pravi tako, da z njo nosi tudi krivdo zanjo, ki ga dela dolžnika večne kazni. Nanj, ki je rojen po mesu, so starši prenesli postavo greha zato, ker so tudi sami rojeni po mesu, in ne, ker so ponovno rojeni po duhu. To, kar so starši po svojem rojstvu, se, ne da bi jim preprečevalo prinašati sadove, saj so razrešeni krivde, skriva kot v semenu oljke, četudi zaradi odpuščenih jim grehov ne škoduje olju, se pravi tistemu življenju, v katerem po Kristusu, ki je dobil svoje ime po olju za maziljenje, *pravični živi iz vere*¹¹². Kar je torej v prerojenih starših skrito kot v semenu

¹⁰⁹ Rim 7,25^b

¹¹⁰ Rim 8,1

¹¹¹ Rim 8,2

¹¹² Rim 1,17; Heb 10,38

oljke, brez vsake krivde, ker jim je bila ta odpuščena, nosi otrok, ki še ni preroben, kot to nosi divja oljka, dokler ni tudi njemu odpuščena krivda po isti milosti. Tistega dne, ko se je Adam iz prave oljke, ki ni imela niti semena, iz katerega bi mogla vzkaliti grenkoba divje, v grehu sprevrgel v divjo oljko, ker je bil greh tako velik, da je izzval takšen padeč narave, je spremenil tudi ves človeški rod v divjo oljko. In če božja milost kak del pretvori v pravo oljko — kot smo spoznali, da se je zgodilo pri teh drevesih — je pregreha, ki predstavlja izvirni greh, izvirajoč in izhajajoč iz telesnega poželenja, pravi oljki odpuščena, pokrita in ne več škoda za greh, kljub temu pa iz nje vzkali vedno samo divja oljka, razen če se tudi ta po isti milosti ne prerodi v pravo.

XXXIII. 38.

Blagor torej oljki, ki ji je krivičnost odpuščena in greh pokrit, blagor ji, ki ji Gospod ne prešteva njenega greha¹¹³. Vendar pa ta greh, ki ji je bil odpuščen, pokrit in ki ni več škoda za greh, vse do popolne preobrazbe v večno nesmrtnost ohrani neko skrito silo, ki požene klice trpklega divjaka, razen če ni tudi temu po isti milosti božjega vrtnarjenja greh odpuščen, pokrit in nič več škoda za greh. Nobene sledi pregrehe, niti v telesnem semenu, pa ne bo od tistega dne, ko bo prerobenje s sveto kopeljo, ki se sicer odvija tudi danes, v celoti očistilo in ozdravilo vsa človeška zla in bo meso, ki je povzročilo, da je duša postala telesna, postalo tudi samo duhovno¹¹⁴ — tedaj ne bo v njem niti najmanjšega telesnega poželenja, ki bi se bojevalo proti postavi duha, niti ne bo sejalo več telesnih semen. Kar torej pravi isti apostol: *Kristus je ljubil Cerkev in dal zanjo sam sebe, da bi jo posvetil, potem ko jo je očistil s kopeljo vode in besede, tako da bi imel to Cerkev pred sabo v vsem njenem sijaju, brez madeža, gube ali česa podobnega*¹¹⁵, je treba razumeti tako, da prav ta kopal prerobenja in beseda posvetitve v celoti močistita in ozdravita vsa zla prerobenih: ne samo tiste grehe, ki jim jih sedaj odpusti krst, temveč tudi vse one, ki jih zagrešijo pozneje iz človeške nevednosti ali šibkosti. Teh jim ne odpusti tako, da bi se ponovil tolikokrat, kot je kdo grešil, temveč so verujoči že samo z enim krstom prejeli odpuščanje za vse grehe — tako za tiste, ki so jih zagrešili pred, kot za one, ki so jih zagrešili po krstu. Kaj bi namreč koristil kes bodisi pred krstom, ko mu

¹¹³ Ps 31,1-2

¹¹⁴ cf. 1 Kor 15,44

¹¹⁵ Ef 5,25-27



ta ne bi sledil, bodisi po krstu, ko se ta ne bi zgodil pred njim? In kakšen sad, kakšen uspeh bi obrodile besede v Gospodovi molitvi, ki je naše vsakdanje očiščenje: *Odpusti nam naše dolge*¹¹⁶, ko ne bi bili krščeni? Enako velja za miloščino: kakšno korist bi imel človek od svoje darežljivosti in velikodušnosti, naj bi bili še tako veliki, tedaj ko bi se mu odpuščalo njegove grehe, ko ne bi bil krščen? In nazadnje: kateri bodo deležni sreče nebeškega kraljestva, kjer bo Cerkev *brez madeža, gube ali česa podobnega*¹¹⁷, kjer ne bo sledi očitka, sledi hinavščine, kjer ne bo niti krivde, celo najmanjšega telesnega poželenja ne, kateri, pravim, če ne ti, ki so krščeni?

XXXIV. 39.

A krst ne odvzame samo vseh grehov, temveč tudi čisto vsa človeška zla s svetostjo krščanske kopeli, s katero Kristus čisti svojo Cerkev, da bi jo imel pred sabo *brez madeža, gube ali česa podobnega*, ne v tem svetu, temveč v onem, ki bo prišlo. Sicer nekateri, ki so v njej, pravijo, da Cerkev je takšna. Hkrati priznavajo, da imajo tudi sami grehe. Če govorijo resnico, ima Cerkev v njihovi osebi prav gotovo madež, ker niso brez greha. Če pa, nasprotno, lažejo, ker govorijo dvolično, ima Cerkev v njihovi osebi gubo. Če pa trdijo, da ni Cerkev tista, ki bi imela te napake, temveč oni sami, potem priznavajo, da niso njeni udi in da ne spadajo k njenemu telesu, tako da jih obsodi celo njihovo lastno priznanje.

XXXV. 40.

V dolgi razpravi smo si prizadevali ločiti telesno poželenje od dobrih lastnosti zakonskega stanu in to zaradi novih krivovercev, ki nam spričo našega obtoževanja telesnega poželenja podtikajo, da s tem obtožujemo tudi zakonski stan. Jasno je, da telesno poželenje hvalijo kot naravno dobro zato, da bi učvrstili svoj kužni nauk, po katerem otrok, rojen po telesnem poželenju, ne nosi nobenega izvirnega greha.

116 Mt 6,12

117 cf. Ef 5,27

O telesnem poželenju je govoril tudi blaženi Ambrozij, škof iz Milana, ki me je v času svoje svečeniške službe krstil s kopeljo preropenja. Ko v svojih Komentarijih na preroka Izaijo razlaga Kristusovo telesno rojstvo, pravi na kratko takole: »Zaradi tega in v kolikor je človek, je šel skozi preizkušnje vseh vrst in kot ljudje je vse prestal. V kolikor pa se je rodil iz Duha, se je vzdržal greha¹¹⁸; kajti vsak človek je varljiv¹¹⁹ in brez greha je edino Bog. Tako ostaja neomajano dejstvo, da nihče, ki se rodi iz moža in žene, se pravi iz telesne združitve, ni prost krivde. Kdor je prost krivde, ni bil spočet na ta način¹²⁰.« Mar so te resnične besede svetega Ambrozija obsojale dobroto, ki jo predstavlja zakonski stan? Ali ne bi prej rekli, da je obsojal ničevost teh krivovercev, čeprav se v njegovem času še niso pojavili?

Zdelo se mi je, da to moram omeniti, ker Pelagij Ambrozija tako hvali, da celo reče: »Blaženi škof Ambrozij, iz čigar knjig še posebej blesti rimska vera; ki je med latinskimi pisici zasijal kot čudovita roža; čigar vere in čistega razuma v njegovih spisih si ne drzne napadati niti sovražnik¹²¹.« Naj obžaluje nauk, ki se razhaja z Ambrozijem, naj ne obžaluje hvalnice, ki mu jo je posvetil!

Tako, v svojih rokah držiš knjigo; kot je bilo meni zaradi moteče dolgosti in težavnosti vprašanja njeno narekovanje naporno, tako bo tebi naporno njeno branje, v drobcih časa, ko te je ali te bo lahko našla prostega obveznosti. Zagotavljam ti, da ti knjige, ki sem jo spisal med svojimi skrbmi za Cerkev tako, kot mi je Gospod blagovolil pomagati, ne bi vsiljeval med tvojimi skrbmi za Državo, ko ne bi od moža božjega, ki te pozna поближе, izvedel, da tako rad bereš, da tudi ponoči bediš in po nekaj uric povetiš knjigam.

Prevedla Nataša Homar

118 cf. Heb 4,15

119 Ps 115,2 oziroma 11

120 Ambroz., Expos. in Is. (fragmenti v CC,14,403-408).

121 Pel., Pro lib. arbitrio, III.



ZAKAJ BENTHAM?

Vez Bentham-Kant se zdi absurdna: na eni strani vulgarni utilitarizem, na drugi vzvišena etična misel izpolnjevanja dolžnosti zaradi dolžnosti. Toda nemara je »Kant z Benthamom« (tako kot Lacanova enačba »Kant s Sadom«) še en filozofski zglede heglovskega sovpadanja najbolj sublimnega z najbolj vulgarnim (»duh je kost«). Že na terenu etike ja Bentham pripravil teren za Kanta, tj. opravil je isto destrukcijo oziroma prečiščenje v praktičnem umu, ki ga je Hume za teoretični um. V čem je namreč osnovna postavka Benthamovega utilitarizma? V *instrumentalni* definiciji slehernega »dobrega«: reči, da je nekaj »dobro«, pomeni, da je koristno, de nečemu služi — pojem dobrega na sebi je nesmiseln, nekonsistenten. S tem je Bentham tako rekoč »izpraznil« polje Dobrega vse substancialne vsebine, spodnesel je temelje etike, utemeljene na nekem vsebinsko-substancialno opredeljenem Vrhovnem Dobrem, in tako odprl pot za kantovski obrat, ki izhaja prav iz nemožnosti pozitivne opredelitve nekega Dobrega-na-sebi v polju možnega izkustva — edina možnost, ki preostane, je zato, da Dobro opredelimo na ravni *forme*, kot univerzalno formo našega hotenja.

Teoretsko še bolj produktivna pa je navezava Kanta na Benthamovo teorijo fikcij. Bentham je do ideje fikcij prišel skozi analizo pravnega diskurza, ki mora, če naj funkcionira, predpostaviti niz entitet, katerih status je očitno fiktiven; najočitnejše med njimi so kajpada pojem pravne osebe (ko neko organizacijo obravnavamo kot osebo in ji pripisujemo lastnosti, ki dejansko pritičejo le živim osebam: »država je odgovorna za vojno«, »ministrstvo je obljubilo finančno pomoč«, itd.); pojem pogodbe (obravnavanje subjektov, podložnih zakonov, kot da jih k zakonitosti obvezuje neka pogodba, ki je kajpada dejansko niso nikoli sklenili); temeljna postavka, da nas nepoznavanje zakona ne odvezuje krivde, če ga prekršimo, ta fikcija, da moramo ravnati, kot da subjekt vse zakone pozna, fikcija, brez

katere se zruši ves pravni red; itd. Prvi refleks, ki je ob tem takorekoč avtomatično spregovoril v Benthamu, je bil kajpada empiristično-razsvetljenski: fikcije si izmišljajo pravniki, da bi tako zameglili dejansko stanje stvari in se ljudem vsilili kot neobhodni posredniki, da bi torej utemeljili svojo moč... (homologno vulgarno-razsvetljenski teoriji religije kot fikcije, ki si jo izmišljajo duhovniki, da bi ohranili svojo oblast in/ali oblast tistih, ki jim služijo). Zato si je Bentham zastavil nalogo, reducirati fikcije na njihove realne sestavine, se pravi pokazati, kako so fikcije nastale z napačno kombinacijo realnih elementov izkustva... Skratka, Bentham je skušal med prvimi izvesti operacijo, katere najčistejši poskus najdemo v zgodnji analitični filozofiji, ki sprejme kot smiselne le tiste izjave, ki jih lahko izpeljemo iz znamenitih »protokolarnih stavkov«.

Toda stvari so se mu začele takoj zapletati — in zanimivo je prav, *kako* so se mu začele zapletati. Ključno je, da je moral Bentham vpeljati *dve* vrsti fiktivnih (ne)entitet: *fictional entities* and *imaginary non-entities*. Očitno je namreč, da, denimo, »pogodba« in »zlata gora« nista entiteti istega reda: prva je sicer fikcija (»realno obstoje« zgolj dejanja, ki jih ta fikcija predpisuje oziroma zaobsega), ni pa na nji nič imaginarnega, ni »izmišljotina« v pomenu imaginarne predstave, poleg tega pa prav kot fikcija služi kot ogrodje za niz še kako realnih učinkov (v imenu fikcije »pogodbe« moram izvršiti niz realnih dejanj, ki jih označuje prav tako fiktiven termin »obveznosti«, ali pa me bo doletel drugačen niz realnih dejanj, »kazni«). »Zlata gora« pa je po eni strani veliko bliže čutni realnosti, brez težav lahko pokažemo njeno genezo iz realnosti (»zlata gora« združuje dve realni predstavi, predstavo zlata in predstavo gore), a hkrati je v nekem smislu »manj realna« od »pogodbe«, opisuje nekaj, kar povsem enoznačno ne obstoji, kar je rezultat naše domišljije. Da bi to dvojje razločil, torej, kot že rečeno, Bentham vpelje razliko med *fictional entities* (pogodba, dolžnost, pravna oseba...) in *imaginary non-entities* (samorog, zlata gora...) — na način pa *proizvede avant la lettre Lacanovo razlikovanje med Simbolnim in Imaginarnim*: *fictional entities* tvorijo kraljestvo Simbolnega, medtem ko so »samorogi« itd. imaginarni umisleki. (Bentham se sicer ni hotel odpovedati redukciji fikcij na realne elemente, vendar je moral priznati, da pri fikcijah v strogem pomenu, tj. v nasprotju z *imaginary non-entities*, ta redukcija na sestavne dele ni mogoča — postopati moramo drugače in reformulirati v

obliki opisa realnih dejanj celoten položaj, ki ga označuje, denimo, »pogodba«.)

In dejansko so Benthamu te in podobne zagate pripeljale do rezultata, da *so fikcije nekaj, kar je inherentno govoru kot takemu*: ne moremo govoriti, ne da bi operirali s fiktivnimi entitetami. Na kar Bentham tu meri, niso zgolj pravno-normativni pojmi kot pogodba, ampak neizogibna poteza govornice, da substantivira nekaj, kar je po svojem izvirnem in realnem statusu zgolj lastnost ali proces, ki pritiče oziroma se dogaja neki reči. Da »voda teče«, nujno postane »pretok vode« (čeprav »pretoka« kot realne entitete nikjer ni), da je »miza težka«, postane njena »teža«, itd. Doslednost Benthamu je bila v tem, da si ni delal utvar, kako se lahko znebimo fikcij: če naj o realnosti smiselno in koherentno govorimo, moramo uporabljati fikcije. Zato je Lacan upravičeno v Benthamu videl prvega, ki je naznačil dejstvo, da ima resnica strukturo fikcije: resnica obstoji le v diskurzu, red diskurza kot tak pa zgubi konsistenco brez fikcij. Tako je bil Bentham prisiljen storiti niz korakov, umikov, ki nudijo idealno gradivo za derridajevsko analizo: da bi obdržal koherentnost svojega projekta, mora vpeljevati dodatne distinkcije (med *fictional entities* in *imaginary non-entities*), sam pojem fikcije se mu zaznamuje z ireduktibilno dvoumnostjo (nenehno niha med vrednostno nevtralno in izrazito pejorativno uporabo termina: enkrat so fikcije vir zmede, ki ga je treba odpraviti, drugič neobhodno orodje...)...

Zaplet, ki je skupen tako Benthamu kot Kantu, je torej v tem: resda lahko abstraktno razločimo realnost od fikcije — pri Benthamu imena realnih entitet od imen fikcij; pri Kantu legitimno uporabo transcendentálnih kategorij kot tistih, skozi katere konstituiramo realnost, od nelegitimnega »transcendentalnega videza«; toda čim se odpovemo drugemu, fikciji, videzu, zgubimo tudi prvo, tudi realnost. *Če od realnosti odštejemo fikcijo, sama realnost zgubi svojo diskurzivno-logično konsistenco*. Kantovo ime za fikcije so kajpada transcendentalne Ideje, ki imajo zgolj regulativno, ne pa konstitutivno vlogo: ne gre za to, da bi se Ideje dodajale zraven, gre za to, da lahko spoznanje objektivne realnosti z razumskimi kategorijami naredimo konsistentno in smiselno le skozi nanos na umske Ideje — skratka, le-te so neobhodne za dejansko funkcioniranje našega uma. Zato jih Kant imenuje »naravne in neizogibne iluzije«: iluzija, po kateri se Ideje nanašajo na reči, ki obstoje onstran meja možnega izkustva, je »neločljiva od človeškega uma« — kot taka vztraja »tudi še potem ko je bila razkrinkana njena

varljivost« (kako naj se tu ne spomnimo Marxove slavne opredelitve blagovnega fetišizma, ki obvladuje dejanskost tudi še potem ko ga teoretsko razkrinkamo?).

Slavoj Žižek

Jeremy Bentham
FRAGMENT O ONTOLOGIJI

UVOD

Najbolj splošne, se pravi najbolj obsežne trditve, ki sodijo v fiziko, v *somatologijo*, tj. v edino vejo fizike, ki je dostopna čutom, tvorijo posebno vejo umetnosti in znanosti, vejo z zelo neznačilnim imenom matematika.¹

Najbolj splošne in obsežne trditve, ki sodijo v fiziko v najširšem pomenu besede, tj. v fiziko, ki vključuje tako somatologijo² kot psihologijo³, vzeti skupaj, prav tako tvorijo posebno disciplino, ki so ji pripisali ime ontologija.

Polje ontologije ali polje nadvse abstraktnih bitnosti, kot ga tudi lahko imenujemo, je še neshojen blodnjak — divjina, ki še nikoli doslej ni bila raziskana.

Da bi te bitnosti predstavil in predočil tako, da bo vsak bralec, ki se bo potrudil, sleherno izmed njihovih imen lahko povezal s kar se le da jasnimi, pravnjimi in popolnimi predstavami, s katerimi bo ostalo povezano tudi vnaprej, bom ubral naslednjo pot.

Tiste bitnosti, katerih pojem je najbolj enostaven, bodo vedno pred tistimi, katerih pojem je manj enostaven; z drugimi besedami, tiste besede, za razumevanje katerih ne bo potrebna niti katerakoli druga beseda niti pomen katerekoli druge besede, bom predstavil najprej in pred vsemi tistimi, katerih pomen se nujno in bolj ali manj eksplicitno ali implicitno nanaša na predstave, povezane s kakšno drugo besedo.

1 Prevod prvega poglavja Benthamovega 'Fragmenta o ontologiji' je narejen po izdaji *The Works of Jeremy Bentham*, VIII, izd. J. Bowring, Edinburgh 1843, str. 195-199.

2 Somatologija, znanost, ki se ukvarja s telesi.

3 Psihologija, znanost, ki se ukvarja z duhom.

I. POGLAVJE

RAZVRSTITEV BITNOSTI

1. RAZDELEK

Delitev bitnosti

Bitnost je oznaka, ki obseže vse tiste predmete diskurza, ki jih označujemo s slovnico besedno vrsto, ki se imenuje samostalnik-substantiv.

Bitnosti lahko razdelimo na *zaznavne* in *izpeljane*.

Bitnost — bodisi zaznavna bodisi izpeljana — je ali realna ali fiktivna.

2. RAZDELEK

O zaznavnih bitnostih

Zaznavna bitnost je vsaka bitnost, katere obstoj je ljudem nasploh znan po neposrednem pričevanju njihovih čutov in brez sklepanja, tj. brez razmišljanja. Zaznavna realna bitnost je, z eno besedo, telo.⁴

Ime *telo* je ime najbolj splošnega rodu tega razreda realnih bitnosti. Znotraj tega najbolj splošnega rodu lahko izvajamo sistem deljenja — sistem, katerega mejo predstavlja skupek vseh posameznih teles, med katerimi je moč razlikovati — v tolikšnem številu stopenj, kolikor jih ustreza namenom diskurza; način delitve je lahko na katerikoli stopnji in na poljubnem številu takšnih stopenj dvočlen⁵ in izčrpen, tj. vseobsežen.

Delitev, po kateri o telesih govorimo kot o podložnikih enega izmed treh naravnih kraljestev, namreč živalskega, rastlinskega in mineralnega, je *tročlena*. Če eno stopnjo delitve nadomestimo z dvema, obema dvočlenima, lahko delitev napravimo izčrpano ali boljše, pokažemo, da je izčrpana; denimo takole:

⁴ Ime *substancia*, kot so ga nekoč rabili logiki, je obsegalo zaznavne in izpeljane realne bitnosti; z imenom *substancia* so namreč označevali duše, Boga, angele in hudiče.

⁵ Uporabnost izčrpnega načina deljenja je — v nasprotju z načinom, ki ni izčrpen, tj. vseobsežen —, vednjeje tem, da pokaže, da je neko pojmovanje in dojetje predmeta popolno, kolikor imamo pred očmi podrobnosti, ki jih vsebuje.

Telo je ali obdarjeno z življenjem ali pa ni obdarjeno z življenjem.

Telo, ki je obdarjeno z življenjem, je obdarjeno ali s čutnim življenjem ali pa z življenjem, ki ni čutno.

Telo, ki je obdarjeno s čutnim življenjem, je žival; telo, ki je obdarjeno z življenjem, ki ni čutno, je rastlina; telo, ki ni obdarjeno z življenjem, je mineral.

3. RAZDELEK

O izpeljanih bitnostih

Izpeljana bitnost je bitnost, ki vsaj v tem času ljudem nasploh ni znana po pričevanju čutov, pač pa je prepričanje o njenem obstoju plod razmišljanja – izpeljano je namreč iz verige sklepanja.

Izpeljana bitnost je ali 1. človeška ali 2. nad-človeška.

1. Človeška izpeljana bitnost je duša, kolikor obstaja ločeno od telesa.

Verjamem, da nihče pod soncem ne bo pripravljen trditi, da je sam zaznal posamezen primerek človeške duše, ki bi obstajala ločeno od telesa, vsekakor pa nihče, ki bi si po primernem in umestnem spraševanju še lahko pridobil naše zaupanje.

Človeška duša, ki bi obstajala ločeno od telesa in ki bi v tem stanju blodila po svetu, bi bila duh: in če nas že *navada* komajda sili v to, da bi morali dandanes verjeti v duhove, pa nas *duh časa* prav gotovo ne.

Ker realnost bitij, ki ustrezajo temu opisu, ni v nobenem primeru izpričana z *zaznavo*, jo imamo potemtakem lahko samo za stvar *izpeljave*.⁶

2. Nadčloveška bitnost je ali vrhovna ali podrejena.

Vrhovna nadčloveška izpeljana bitnost je Bog; trditev, da še nihče nikoli ni videl Boga, je uzakonjena z razodetjem, z Jezusovo vero, kot nam jo je razodel apostol Pavel. Če je ta trditev pravilna, potem je Boga, ki ga skladno z nepopolnostjo človeških čutov ni mogoče uvrstiti v razred zaznavnih realnih bitnosti, vsled nepopolnosti v delovanju človeškega razuma mogoče

⁶ Vsakdo, v čigar ožeh bi človeške duše, ki bi bivala ločeno od telesa, ne bilo mogoče ustrezno uvrstiti v razred realnih bitnosti, bi moral le-to kajpada uvrstiti v razred fiktivnih bitnosti. V tem primeru bi jo nemara imeli za tisto celoto, ki jo sestavljajo druge psihične bitnosti, kot so razum, volja, zmožnost zaznavanja, spomin in domišljija, se pravi tiste bitnosti, ki smo jih vedno imeli zgolj za fiktivne.

z le-tem uvrstiti samo v razred izpeljanih realnih bitnosti, kot je opisan zgoraj, podobno kot človeško dušo, ki bi obstajala ločeno od telesa.⁷

Podrejena nadčloveška bitnost je ali *dobra* ali *slaba*. Dobra podrejena nadčloveška izpeljana bitnost je angel. Slaba podrejena nadčloveška izpeljana bitnost je hudič.

Verjamem, da se lahko tako učence kot učitelj logike vsem tem predmetom ontologije izogneta brez večje škode za katerokoli drugo koristno umetnost ali znanost.

4. RAZDELEK

O realnih bitnostih

Realna bitnost je bitnost, ki ji ob diskurzu in zaradi diskurza dejansko pripisujemo obstoj.

Na seznam zaznavnih realnih bitnosti lahko brez težav uvrstimo posamezne zaznave vseh vrst⁸: skupine vtisov, ki jih povzročajo čutni predmeti ob stiku s čutili, predstave, ki nam jih prikljuje pred oči spomin na te predmete, nove predstave, ki nastanejo pod vplivom domišljije, tj. z razstavljanjem in ponovnim sestavljanjem skupin vtisov — prav ničemu od naštetega ne moremo odreči značaja realne bitnosti, oznake realna bitnost.

Sposobnosti, zmožnosti duha, nagnjenja — vse našete stvari so nerealne, vse so zgolj fiktivne bitnosti. Ob podrobnejšem pretresu se bo izkazalo, da je v polju psihičnih bitnosti možno popolno razlikovanje med tistimi, ki so prepoznane kot realne, in tistimi, ki jih tu uvrščamo v razred fiktivnih bitnosti.

Morda se bo kdo vprašal, ali se oznaka realna bitnost sploh poda zaznavam.

Če imamo ali *trdnost* ali *stalnost* za lastnost, ki sodi k bistvu realnosti, potem se jim ta oznaka brez dvoma ne poda.

⁷ Nekdo, ki bi Stvarniku in Varuhu vseh ostalih bitnosti odrekel mesto v razredu realnih bitnosti, ker ne bi znal izpeljati tistih sklepov, s katerimi ga uvrščamo v ta razred, bi bil prisiljen to nevidno in skrivnostno bitje uvrstiti — ne v razred fiktivnih bitnosti, kot v primeru človeške duše, pač pa v razred ne-bitnosti.

⁸ Patematične, *apatematične* — vse možne vrste zaznav lahko označimo z eno ali drugo od obeh oznak. Patematične zaznave so tiste, ki bodisi same sestojijo iz ugodja ali bolečine, ali pa jih ugodje ali bolečina spremlja. Apatematične zaznave so tiste, ki jih ne spremlja prav nič podobnega.

Verjamem pa, da v nobenem od teh dveh primerov ni mogoče navesti nobenega zadostnega ali utemeljenega razloga za to, da bi morale biti polje realnosti omejeno s tistimi mejami, ki jih postavlja ta predpostavka.

Ne glede na to, kakšno pravico ima neki predmet, ki sodi v razred teles, do atributa realnosti, tj. do atributa obstoja, bo sleherni predmet, ki sodi v razred *zaznav*, v še večji meri posedoval pravico, ki bo utemeljena z bolj neposredno razvidnostjo: realnost kateregakoli telesa je namreč moč vzpostaviti samo na osnovi razvidnosti, ki jo nudijo zaznave.

Naše zaznavanje predstav pa je še bolj neposredno od zaznavanja telesnih substanc: naše prepričanje o njihovem obstoju je bolj nujno in neudržljivo od prepričanja o obstoju telesnih substanc.

Ko govorimo o bitnostih, bi o predstavah nemara lahko govorili kot o *edinih zaznavnih bitnostih*, saj so substance, namreč substance telesnega razreda, z ozirom na predstave in v nasprotju z le-temi zgolj izpeljane bitnosti.

Če pa so substance same predmet deljenja in če veji delitve poimenujemo z besedama *zaznavna* in *izpeljana*, moramo značilnost in razločevalni atribut *zaznavna* pripisati prav telesnim substancam: izraz *izpeljana* pa bomo odslej rabili za poimenovanje netelesnih substanc.

Bolj ko bo naš premislek pravilen in popoln, jasneje bomo uvideli, da je sklep, s katerim iz obstoja *zaznav*, namreč čutnih *zaznav*, izpeljujemo obstoj telesnih bitnosti, namreč teles, iz katerih te zaznave izhajajo, neprimerno bolj trden, bolj nujen in bolj neudržljiv od tistega, s katerim iz obstoja *zaznavnih bitnosti*, tj. *telesnih* substanc oz. teles, izvajamo obstoj netelesnih bitnosti.

Če predpostavite neobstoj telesnih substanc, neobstoj katerekoli trdne telesne substance, ki vam stoji nasproti, in če tisti trenutek, ko ste se oprijeli te predpostavke, ravnate v skladu z njo, bo bolečina, zaznava bolečine nemudoma pričala proti vam; to bo vaša kazen, vaša zaslužena kazen. Če pa predpostavite neobstoj katerekoli izpeljane netelesne substance, ene same ali vseh, in če zdaj ravnate v skladu s to predpostavko – vašemu ravnanju, ne glede na to, ali je predpostavka skladna z resnico primera ali ne, ne bo sledilo nikakršno neposredno nasprotno pričanje, nikakršna neposredna kazen.⁹

⁹ V delih avtorjev, ki so ta čas (anno 1813) v modi, je precej takšnih stališč, ki bi dandanes v neizkušenem duhu – nekega dne pa nemara celo v izkušenem – lahko izzvala začudenje.

5. RAZDELEK

O fiktivnih bitnostih

Fiktivna bitnost je bitnost, ki ji kljub dejstvu, da ji s samo slovnično obliko diskurza, ki jo uporabljamo, ko govorimo o njej, pripisujemo obstoj, le-tega v resnici in dejansko vendarle ne pripisujemo.

Vsak samostalni-substantiv, ki ni ime zaznavne ali izpeljane realne bitnosti, je ime fiktivne bitnosti.

Vsaka fiktivna bitnost je v neki zvezi z neko realno bitnostjo; fiktivno bitnost lahko razumemo samo, kolikor dojamemo to zvezo — se pravi, kolikor se dokopljemo do pojma o tej zvezi.

Fiktivno bitnost lahko — izhajajoč iz tiste realne bitnosti, s katero je v zvezi — imenujemo fiktivna bitnost v prvem kolenu, fiktivna bitnost v drugem kolenu in tako naprej.

Fiktivna bitnost v prvem kolenu je tista fiktivna bitnost, do katere pojma se lahko dokopljemo s preudarjanjem njene zveze z realno bitnostjo, ne da bi nam bilo treba upoštevati njeno zvezo s katerokoli drugo fiktivno bitnostjo.

Fiktivna bitnost v drugem kolenu je tista fiktivna bitnost, pri kateri moramo za to, da bi se dokopali do njenega pojma, nujno upoštevati neko fiktivno bitnost iz prvega kolena.

Vsaka realna bitnost, vzeta ob dveh poljubnih stičnih točkah časa, je ali v gibanju ali pri miru.

Kadar za neko realno bitnost pravimo, da je pri miru, pravimo, da miruje z ozirom na neko drugo partikularno realno bitnost ali skupek realnih bitnosti; kolikor namreč sami dojemamo katerikoli del sistema univerzuma, le-ta ni nikoli pri miru. Tako je vsaj ne samo s tistimi telesi, ki se imenujejo planeti, pač pa tudi z cnim ali več izmed tistih teles, ki se imenujejo zvezde stalnice; in po analogiji sklepamo, da je tako tudi z vsemi ostalimi.

Takšni stališči sta: 1. Zanikanje obstoja teles. 2. Zanikanje obstoja splošnih ali abstraktnih predstav.

Tega, kdo je bil tisti, ki je prvi vpeljal tovrstne paradokse — ta stališča se bodo namreč izkazala za paradokсна —, se ne spominjam, če sem kaj takega sploh kdaj vedel; pa tudi če bi se spomnil, teža najdene stvari prav gotovo ne bi odtehtala vloženega truda.

Če škof Berkeley ni prvi, pa je vsekakor najbolj znamenit zagovornik stališča o neobstoju materije in številnih teles, ki so dostopna našim čutom.

Vsaka zaznavna realna bitnost, o kateri preudarjamo z ozirom na dve poljubni stični točki preteklega časa, je bila ob tej predpostavki v tistem času ali v gibanju ali pa ni bila v gibanju; če ni bila v gibanju, je bila pri miru.

Tu imamo torej dve ustrezni in nasprotni fiktivni bitnosti v prvem kolenu, namreč gibanje in mirovanje.

Gibanje je način govora, ki ga pogosto uporabljamo; mirovanje pa je način govora, ki ga ne uporabljamo tako pogosto.

Da bi o fiktivnih bitnostih sploh lahko govorili, moramo o vsaki govoriti, kot da bi bila realna. Kot bo razvidno, je tako tudi z dvojico zgoraj omenjenih fiktivnih bitnosti v prvem kolenu.

Za neko telo pravimo, da je v gibanju. To, dobesedno vzeto, pomeni prav toliko kot reči tu je neko večje telo, ki se imenuje gibanje, v tem večjem telesu pa je vsebovano tisto prvo telo, namreč realno bivajoče telo.

Podobno velja za mirovanje. Reči to telo je pri miru pomeni prav toliko kot reči tu je neko telo, ki ga bomo kajpada imeli za nepremično, in tu je neko drugo telo, namreč realno bivajoče telo, ki je *pri* tistem prvooomenjenem telesu, tj. priklenjeno nanj, kot da bi bilo fiktivno telo kol, realno telo pa žival, ki je privezana nanj.

Zgled fiktivne bitnosti v drugem kolenu je lastnost. So lastnosti, ki so lastnosti realnih bitnosti; so lastnosti, ki so lastnosti zgoraj omenjenih fiktivnih bitnosti v prvem kolenu. Na primer, lastnosti gibanja: premočrtnost, krivočrtnost, počasnost, hitrost, in tako naprej.

6. RAZDELEK

Rabe tega razlikovanja med imeni realnih in imeni fiktivnih bitnosti

Te rabe so: 1. Povezovanje jasnih predstav na edini možni način s številnimi vseobsežnimi in pogloblitnimi izrazi, za katere gre. 2. Odstranjevanje in izključevanje številnih zmot in nesporazumov, do katerih je pripeljal prav izostanek takšnih jasnih predstav – nesporazumov, ki nemalokrat niso ostali zgolj pri besedah, pač pa so skoz besede izzvali mržnjo in skoz slednjo vojno z vsem njenim gorjem.

Fiktivna bitnost, poreče kdo – v čem je sploh smiselnost oziroma uporabnost takšnega izražanja? Beseda bitnost lahko vendarle reprezentira samo nekaj, kar biva – če pa istemu subjektu dodamo pridevek fiktivna, to najbrž pomeni, da hočemo reči, da sploh ne obstaja. Potemtakem gre za

protislovje v pridevku, za način izražanja, ki — kolikor ga sploh uporabljamo — neizogibno poraja zmedo in samo zmedo.

Kaj lahko pomeni to, da so bitnosti ali realne ali fiktivne? Nič drugega kot to, da obstajata dve vrsti oziroma zvrsti bitnosti, namreč ena, ki je ona sama, in druga, ki ni ne ona sama ne karkoli drugega. Zakaj namesto izraza fiktivna bitnost oziroma kot sinonim za le-to ne uporabljamo raje izraza *nebitnost*?

Odgovor. — Videli bomo, da se temu navideznemu protislovju nikakor ni mogoče izogniti. Korenini namreč v naravi jezika, v naravi tistega sredstva, brez katerega — čeprav sam po sebi ni nič — ni mogoče ničesar reči in komajda kaj storiti.

O naravi tega sredstva, o raznih oblikah, v katerih se pojavlja pri različnih človeških plemenih, o nujno potrebnih vrstah (tj. besednih vrstah), ki mu v vseh, dejanskih ali možnih oblikah pripadajo, in o lastnostih, ki odlikujejo skupino znakov, iz katerih je sestavljen v vseh teh oblikah — vse te teme bomo poskušali orisati drugje.

Vse dotlej, dokler se ne lotimo teh topik, pa moramo to sredstvo uporabljati, kakor pač vemo in znamo. Ko se bomo lotili teh topik, jezik ne bo več samo *sredstvo*, pač pa tudi *predmet* raziskovanja. Ker ga bomo ves ta čas uporabljali samo kot sredstvo, se moramo zadovoljiti s tem, da ga vzamemo v roke in ga uporabljamo v stanju, v kakršnem smo ga našli.

Številne operacije, ki jih človeški duhovi s pomočjo jezika in pod vodstvom logike izvajajo v jeziku in s tem v duhovih — operacije, kot so: razločevanje, deljenje, definiranje in številni drugi načini razlaganja, vključno z metodizacijo —, moramo prav tako izvršiti na samem začetku dela o logiki, tj. še preden se lotimo pretresa njihove narave in izvira.

Fiktivne bitnosti potemtakem svoj obstoj — svoj nemožni, a vendarle neizogibni obstoj — dolgujejo prav jeziku in samo jeziku.¹⁰

Nekatere izmed besed, ki v jeziku nastopajo kot *imena* in ki jih uporabljamo kot *imena*, so imena realnih bitnosti — druge pa imena fiktivnih bitnosti; vse besede, ki jih uporabljamo kot *imena*, je moč uvrstiti v enega od obeh razredov.

Razen tega pa bo razvidno tudi to, da je fikcija — se pravi način reprezentacije, s katerim so na ta način ustvarjene fiktivne bitnosti, kolikor so fiktivne bitnosti sploh lahko ustvarjene, preoblečene v realne bitnosti in

¹⁰ Delitev bitnosti na realne in fiktivne je pravzaprav delitev imen na *imena* realnih in *imena* fiktivnih bitnosti.

umeščene na raven le-teh — domislek, brez katerega noben jezik, vsekakor pa ne jezik v kakršnikoli obliki, ki bi bila višja od oblike jezika živalskega stvarstva, ne bi mogel obstajati.

Zdaj je nemara razvidna razlika med *fiktivno bitnostjo* in *ne-bitnostjo*; ali, natančneje, razlika med pomenom obeh besed — razlika, ki je v tem, da takrat, kadar ustrezno in pravilno uporabljamo eno od obeh, ne moremo hkrati tudi druge.

V hiši, označeni s takšno hišno številko (imenujemo jo), v takšni ulici, v takšnem mestu živi bitje, ki se imenuje hudič, bitje, ki ima glavo, telo in ude, podobne človeškim, rožičke, podobne kozjim, krila, podobna netopirjevim in zadek, podoben opičjemu. Denimo, da je ta trditev izrečena — kar lahko pripomnimo, je to, da je tako opisani hudič pač ne-bitnost. Z njo se namreč zatrjuje, da neki predmet takšnega opisa dejansko obstaja. Če je mišljena resno, je njen cilj ali smoter lahko samo v tem, da v duhu tistih, ki jim je na ta način sporočena, vzbudi resno prepričanje o obstoju predmeta, ki ustreza takšnemu opisu.

Toliko o ne-bitnosti. Pojem, ki ga nameravam tu predstaviti z izrazom fiktivna bitnost, pa je precej drugačen.

S tem izrazom namreč na tem mestu označujemo predmete tiste vrste, o katerih moramo, zaradi diskurza, v vsakem jeziku govoriti, kot da obstajajo — se pravi na podoben način, kot govorimo o tistih predmetih, ki dejansko obstajajo in ki jim zares pripisujemo obstoj —, toda brez kakršnekoli nevarnosti, da bi s takšnim govorjenjem vzbudili kakršnokoli prepričanje, da le-ti, vsak zase, posedujejo kakršenkoli ločen ali, natančneje, kakršenkoli dejanski obstoj.

Kot zglede vzemite besede gibanje, odnos, sposobnost, zmožnost in podobne.

Ker so prav realne bitnosti tisti predmeti, za označevanje katerih so bile vsled nadvse nujne potrebe v najbolj zgodnjem obdobju človeškega občevanja najprej uporabljene besede kot imena, in ker sta se na ta način predstava imena in predstava realnosti tistega predmeta, ki mu je bilo ime pripisano, združili, se je na temelju tako tesne povezave porodilo povsem naravno nagnjenje, namreč nagnjenje, da realnost pripisujemo prav vsem na ta način označenim predmetom — z eno besedo, nagnjenje, da realnost pripisujemo tudi tistim predmetom, ki so označeni z besedami, ki bi se po ustreznem pretresu izkazale zgolj za imena fiktivnih bitnosti.

Da bi jih razlikovali od tistih fiktivnih bitnosti, ki bodo vse dotlej, dokler bodo ljudje uporabljali jezik, nepogrešljive, lahko za označevanje drugega razreda *nerealnih* bitnosti uporabimo ime izmišljene (*fabulous*) bitnosti.

Videti je, da vse, kar prediciramo fiktivnim bitnostim, v skladu s strogo resnico prediciramo zgolj njihovim vsakokratnim imenom.

Ker pa bi rabo sestavljene oznake *ime fiktivne bitnosti* vsled njene dolžine in sestavljenosti pogosto spremljale nevšečnosti, bomo zato, da bi se tem nevšečnostim izognili, namesto te dolge oznake v skladu z gornjim opozorilom praviloma uporabljali krajšo, čeprav žal še vedno sestavljeno oznako — fiktivna bitnost.

Da bi o tem, kar se nahaja oziroma dogaja v našem duhu, lahko kaj povedali, moramo o tem govoriti tako, kot da bi šlo za del prostora, ki vključuje delce materije, izmed katerih nekateri mirujejo, nekateri pa se gibljejo v njem. Da bi potemtakem o tem, kar se nahaja oziroma dogaja v našem duhu, sploh lahko govorili ali mislili, moramo o tem govoriti in misliti na način *fikcije*. Besedi fikcija pa ne smemo pripisovati ne tistih občutij ugodja ne tistih občutij neugodja, ki se ji tako zelo podajo ob njeni najbolj utečeni rabi. Ta logična zvrst fikcije se glede na namen in potrebo zelo razlikuje od pesniške in politične — logikova fikcija se pač zelo razlikuje od fikcij pesnikov, duhovnikov in pravnikov.

Smoter in učinek tistih fikcij, ki jih je — ne da bi jih bil sam ustvaril — več logik, nista bila nič več in nič manj kot vzdrževanje človeškega občevanja, se pravi vzdrževanje takšnega sporočanja in izmenjave misli, kot sta možna samo med ljudmi. Fikcije pesnika, bodisi da gre za historičnega ali dramskega pripovednika, bodisi da besede svojega diskurza postavlja v metrično obliko ali ne, so brez vsakršne neodkritosti, njihov smoter in učinek sta zgolj zabavati in v posameznih primerih spodbujati k dejanjem — k dejanjem v tej ali oni partikularni smeri, s takšnim ali drugačnim partikularnim namenom. Ne glede na to, v kakšni obliki sta fikcijo uporabljala duhovnik in pravnik, njen smoter ali učinek, ali pa oboje hkrati, je bil varati in z varanjem vladati, z vladanjem pa zastopati resnične ali namišljene interese tistega, ki se naslavlja, na škodo naslovljenca. Fikcija v logičnem smislu je bila v duhu vsakogar rezultat nujnosti; v duhu pesnika je bila fikcija rezultat zabave; v duhu duhovnika in pravnika pa rezultat objestne nenravnosti v obliki objestnega stremljenja — in kar preveč pogosto sta si tako duhovnik kot pravnik to sredstvo sama izmislila in ga do neke mere celo ustvarila.

Prevedel Miran Božovič

LA FAUTE QU'ON APPELLE CERCLE

Kartezijanski krog je eno tistih velikih vprašanj, okoli katerih se lomijo kopja interpretov vse od trenutka, ko so bila prvič zastavljena, ne da bi jim uspelo vzpostaviti konsez, na kaj pravzaprav meri, kaj šele, da bi prišli do doslednega in enoznačnega odgovora nanj. Razlogov za to je več. Mednje vsekakor sodi ta, da se v obravnavi tega vprašanja često zabriše meja med zgodovinsko in teoretsko platjo problema. Tako razni komentatorji pristopajo k njegovemu razreševanju z že izoblikovanimi sodbami, pač glede na svojo lastno filozofsko pozicijo, pri tem pa Descartesu podatkeje predpostavke, ki jih sam nikoli ni zagovarjal. Sicer bi bilo res težko zanikati, da je prav takšen način obravnave precej produktiven, a v konkretnem primeru je vendarle potrebno upoštevati okoliščino, da gre za ugovor, ki je star toliko kot same *Meditacije*. Problem krožnosti namreč ni nekaj, kar bi bilo kot prikrito pomankljivost potrebno šele izbrskati iz Descartesovih spisov, zaradi česar bi se morali truditi okoli rekonstrukcije domnevnega stališča avtorja do tega vprašanja, temveč je prav sestavni del samih teh spisov. V njih pa nam Descartes na številnih mestih podaja dovolj izčrpne in hkrati povsem eksplisitne odgovore na zastavljene težave. S pomočjo te izdatne tekstovne opore bi se torej moralo najprej dati dovolj jasno začrtati meje, znotraj katerih se je problem kazal avtorju in njegovim sogovornikom. In šele ko je vprašanje, kje naj bi tičala domnevna krožnost za samega Descartesa in kako se jo da po njegovem zavrniti, enkrat razrešeno, je mogoče na podlagi danih odgovorov presoditi, ali je njegova pozicija zadostna tudi za morebitne druge, vsekakor realne probleme, ki bi se v tej zvezi utegnili zastaviti nam.

Descartes je, kot vemo, svoje *Meditacije* naprej natisnil v omejenem številu izvodov in jih s posredovanjem prijateljev dal v presojo najbolj slavim in modrim možem tedanje dobe. Ti naj bi podali svoje pripombe

in ugovore, da bi tako Descartes še pred dokončno objavo razjasnil morebitne nedoslednosti in po potrebi izboljšal pomanjkljive argumente. No, že v drugih ugovorih, zbranih »iz ust različnih teologov in filozofov«, na tretjem mestu naletimo na očitek, ki načenja problem krožnosti:

»Ker še nisi gotov glede obstoja Boga, in ker po drugi strani praviš, da ne moreš biti gotov o nobeni stvari oziroma da ne moreš ničesar spoznati jasno in razločno, če prej jasno in razločno ne ugotoviš, da Bog obstaja, iz tega sledi, da še ne veš jasno in razločno, da si misleča stvar, saj je po tvojem to spoznanje odvisno od jasnega spoznanja obstoja Boga, tega pa na mestu, kjer sklepaš, da jasno spoznavаш, da si, še nisi dokazal...«¹

Ta ugovor Descartes povsem enoznačno zavrne, vendar prepričljivost njegovega odgovora očitno ni bila zadostna, saj se v četrtyh ugovorih, tokrat izpod peresa Arnaulda, očitek zopet ponovi:

»Ostaja mi samo še en pomislek: kako da ni zagrešil kroga, ko pa vendar pravi, da *smo le zato gotovi, da je tisto, kar dojemamo jasno in razločno, resnično, ker Bog je.*

Kajti da Bog je, smo lahko gotovi le zato, ker to dojemamo jasno in razvidno; še preden smo gotovi, da Bog je, bi torej morali biti gotovi, da je resnično vse tisto, kar dojemamo jasno in razvidno.«²

Tudi Burman — mladenič, ki je 16. aprila 1648 obiskal Descartesa, da bi iz avtorjevih ust dobil neposredne odgovore na nejasnosti in pomisleke, ki so se mu zastavili ob branju njegovih del — v zvezi s tem ugovorom in odgovorom nanj pripominja:

»Vseeno bi lahko menili tako [sc. da je Descartes zagrežil krog]; kajti v tretji meditaciji avtor dokaže obstoj Boga s pomočjo aksiomov, čeprav tedaj še ni gotov, da se glede njih ne moti.«³

Navedeni ugovori se sicer ne gibljejo na povsem isti ravni — prvi se nanaša na samospoznanje dvomečega subjekta kot misleče stvari, drugi na gotovost jasnega in razločnega spoznanja o obstoju Boga in tretji na veljavnost aksiomov ali običajnih pojmov —, vendar vsi trije družno merijo na pogojenost sleherne resnične vednosti s predhodno pridobljenim spozna-

¹ AT VII, 124-125; cf. francoski prevod AT IX, 98.

² AT VII, 214; cf. AT IX, 166.

³ Pogovor z Burmanom, v: Descartes, *Oevres et Lettres*, Gallimard, Paris 1953, str. 1358.

njem, da obstaja Bog. Ravno v primeru tega spoznanja pa zadobi očitek krožnosti najbolj neposredno in prepričljivo obliko. Če je sleherno posamično spoznanje za svojo radikalno utemeljenost odvisno od uvida o obstoju Boga, potem sploh ni mogoče z vso gotovostjo spoznati, da Bog obstaja. Po predpostavki namreč še ne vemo, ali Bog je, in torej tudi nimamo ustreznega jamstva, da je naše zdajšnja gotovost v resnici nevarljiva. Tudi spoznanje Boga mora pač zadoščati istim kriterijem kot vsako drugo. Bodisi torej obstajajo določene izjeme, ki so glede svoje veljavnosti povsem samozadostne, ali pa je potrebno priznati, da se nikoli ne moremo dokopati niti do najmanjšega spoznanja. Ker pa tako v *Meditacijah* kot tudi v ostalih filozofskih delih dejansko večkrat srečamo trditev, da je gotova in resnična vednost o čemerkoli odvisna od predhodnega spoznanja, da obstaja Bog, ki v sebi združuje vse popolnosti in potemtakem ne more biti varljiv, je videti, da je krog vsepričujoč. Ne samo da ne moremo dokazati obstoja Boga — ker zahtevamo racionalne razloge za veljavnost racionalnega, nam ves svet gotovosti in resnice izpuhti v nič.

Kakorkoli že, Descartes je očitek krožnosti⁴ vselej odločno zavrnil. Razlogi, ki jih je navajal v svojo obrambo, nam nedvoumno kažejo, da je sam zagovarjal tip rešitve, po katerem ima v tem blodnjaku poglavitno vlogo *mendax memoria*.

»Ko sem dejal, da ne moremo ničesar vedeti z gotovostjo, če prej ne spoznamo, da Bog obstaja, sem izrecno poudaril, da govorim zgolj o vednosti iz tistih sklepov, katerih spomin se nam utegne vzbuditi, ko nismo več pozorni na razloge, iz katerih smo jih izpeljali. Poznavanja principov namreč dialektiki niso imeli navade imenovati vednost.«⁵

»V odgovorih na druge ugovore ... sem že v zadostni meri pokazal, da nisem zagrešil kroga, ko sem dejal, da smo le zato gotovi, da je tisto, kar dojemamo jasno in razločno, resnično, ker Bog je; in da smo le zato gotovi, da Bog je, ker to jasno dojemamo. Razlikoval

⁴ V pozdravnem pismu »nadvse modrim in preslavnim možem dekanu in doktorjem Svete bogoslovne cerkve v Parizu« Descartes celo navaja, da poskuša v *Meditacijah* z naravnimi razlogi dokazati obstoj Boga natanko zato, da bi nevernikom iztrgal iz rok ugovor krožnosti. Prav teologi so namreč tisti, ki povsem očitno zagrešijo to napako: obstoj Boga utemeljujejo s pričevanjem Svetega pisma, kjer piše, da Bog je, hkrati pa avtoriteto Svetega pisma utemeljujejo s prav tam zapisanim zagotovilom, da nam ga je razodel ravno Bog sam. Ironija usode je, da so Descartesu očitali natanko tisto napako, proti kateri je bil naperjen njegov spis.

⁵ AT VII, 140; cf. AT IX, 110.

sem namreč med tistim, kar dejansko jasno dojemamo, in tistim, za kar se spominjamo, da smo nekoč prej jasno dojeli. Najprej smo namreč gotovi, da Bog obstaja, ker se posvetimo razlogom, ki to dokazujejo; a da bi bili pozneje gotovi, da je kaka stvar resnična, je dovolj, da s spomnimo, da smo jo nekoč jasno dojeli; to pa ne bi bilo dovolj, če ne bi vedeli, da Bog je in da ne vara.«⁶

Ključni razloček za razrešitev problema krožnosti se po Descartesovi razlagi potemtakem nahaja med sedanjim aktom jasnega in razločnega dojemanja nečesa in poznejšim spominom na ta uvid. Glede prvega ne moremo dvomiti, in dokler evidentnemu dojetanju posvečamo potrebno intelektualno pozornost, smo povsem prepričani v resničnost tako pridobljenega uvida. Ker imamo tedaj pred seboj stvar samo v vsej njeni čistosti, ni nobenega razloga, ki bi nas mogel pahnuti v kakršnekoli dvome. Toda ker je narava našega duha takšna, da se ne more nepretrgoma posvečati eni in isti stvari, in ker so nekateri, npr. matematični dokazi tako dolgi, da jih ne more zaobjeti z enim samim pogledom, smo se v odsotnosti aktualnih zaznav prisiljeni zateči k spominu: aktualni uvid smo primorani nadomestiti s poročilom o golem rezultatu. Prav na tej točki pa se zariše meja, ki loči vernika od nevernika. Medtem ko je za prvega, ki ve — saj je to jasno in razločno spoznal —, da obstaja resnicoljubni Bog, medtem ko je torej zanj spomin na preteklo razvidno spoznanje zadostni pogoj za gotovost o njegovi resničnosti, pa se nevernik v odsotnosti tovrstnega zagotovila ne more izogniti dvomu, ali ga njegova spoznavna zmožnost nemara ne vara. V njegovem svetu ga lahko te metafizične možnosti reši edinole ponovna jasna in razločna zaznava. Polje njegove vednosti je zaradi tega zelo zoženo, omejeno je na resnice, ki jih dejansko dojemata, in še to le na čas, ko jih dojemata: brž ko nanje neha usmerjati svojo pozornost, se vednost sprevrže v mnenje.

V prid takšni razlagi Descartesovega samorazumevanja problema krožnosti govorijo številna povsem eksplicitna mesta tako v *Meditacijah* kot tudi v drugih filozofskih spisih, npr. v *Principih filozofije* in v *Pravilih*, katerih stalna tema je omejenost števila sedanjih zaznav in varljivost spomina. Z njo se skladajo avtorjeva zagotovila, da lahko tudi geometer atcist — se pravi nekdo, ki je brez jamstva Boga — ve, da je denimo vsota kotov v

⁶ AT VII, 245-246; cf. AT IX, 189.

trikotniku enaka dvema pravima. In z njo se tako ali drugače strinjajo tudi domala vsi interpreti.

Točka razhajanja se nahaja drugje. Prav lahko je priznati pomembnost vloge, ki jo v iskanju resnice igra sam akt dojemanja, in tudi to, da je gotovost o prisotnem neprimerno večja od prepričljivosti odsotnega, vendar še naprej ostaja odprto, ali je to — tudi in predvsem s stališča subjekta *Meditacij* — dovolj. Nakazana interpretacija namreč izrecno predpostavlja, da stvari, ki jih dejansko dojemamo jasno in razločno, ne potrebujejo jamstva Boga. To pa je videti v nasprotju s tezo, da sta *certitudo & veritas scientiae* pogojeni s spoznanjem Boga. Descartes namreč trdi,

»da je gotovost in resničnost sleherne vednosti odvisna samo od spoznanja resničnega Boga, tako da nisem o nobeni drugi stvari mogel v popolnosti vedeti ničesar, preden nisem poznal Boga.«⁷

Tudi v odgovorih na četrte ugovore Descartes pritrujuje, da smo le zato, ker Bog obstaja, lahko gotovi, da so vse naše jasne in razločne zaznave resnične. Še več, ko v prvi meditaciji omeni staro zakoreninjeno mnenje o nekem vsemogočnem bitju, je prisiljen priznati, da »ni ničesar, o čemer ne bi bilo mogoče dvomiti — in to ne iz nepremišljenosti in lahkomiselnosti, temveč iz tehtnih in premišljenih razlogov«. In če se morda motim, »kadar seštevam dva in tri ali štejem stranice kvadrata, ali kar si je mogoče misliti lažjega,« če torej Descartes dopušča dvom tudi o najbolj enostavnih dejanskih zaznavah, potem je razpredanje okoli nezanesljivosti spomina vse-kakor premalo za odstranitev tega radikalnega dvoma.

Celotna problematika se s tem prestavi na drugo področje. Kot ključno se izkaže vprašanje, za kaj vse je potrebna garancija Boga, ki ne more biti varljivec, oziroma kako je mogoče zagovarjati na videz očitno protislovni trditvi o odvisnosti vse resnične vednosti od Boga in načelni nedvomljivosti sleherne dejanske, sedanje evidence. Izhod iz te dileme je zopet odvisen od dveh nadaljnjih vprašanj, namreč do kod natančno sega (metafizični) dvom in v kakšnem smislu je gotova in resnična vednost odvisna od spoznanja resnicoljubnega Boga.

Najprej je potrebno poudariti, da se delo dvoma v prvi meditaciji giblje na dveh različnih ravneh, tako po svojih razlogih kot po predmetih gotovosti, ki jo spodkoplje. V prvem koraku se subjekt meditacij na podlagi preudarkov, ki ne postavljajo pod vprašaj inteligibilnih resnic — se pravi

⁷ AT VII, 71; cf. Descartes, *Meditacije*, SM, Ljubljana 1988, str. 100.

na podlagi priznane nezanesljivosti čutov in odsotnosti zanesljivega znamenja, ki bi nas naposredno opozarjal na razliko med budnim stanjem in sanjami (primer norosti⁸ lahko tukaj zanemarimo) —, zave nezanesljivosti eksistenčnih sodb, ki se nanašajo na predmete njegove zaznave. Navkljub nespornemu dejstvu, da so v našem duhu prisotne ideje številnih stvari — predmetov in predvsem tistih najbolj splošnih in enostavnih elementov, ki sestavljajo njihovo zaznavo — in da smo po naravi nagnjeni verjeti, da te stvari tudi dejansko obstajajo *in natura rerum*, vseeno nimamo absolutne gotovosti, da je to res. Od kod namreč vsem, da ni tako, »da ni nobene zemlje, nobenega neba, nobene razsežne stvari«? Glede tega mi razum ne nudi konkluzivnih in nujnih argumentov; prav nasprotno, on sam nas s skrbno pretehtanimi razlogi prisili, da podvomimo o obstoju česarkoli zunaj našega duha.

Znotraj še tako splošnega naravnega dvoma je veljavnost razuma poptakem še naprej nesporna, celo okrepljena, saj smo vanj zabredli prav na podlagi argumentov razuma. A ko sedaj v drugem koraku stopi v igro hudobni duh, ki z enim zamahom zadane prav vse naše ideje, naj bodo čutne ali inteligibilne narave, zapade pod vprašaj prav to, ali je naša sposobnost razumevanja sploh naravnana proti resnici.

»S tem prehodom univerzalnega dvoma, ki temelji na naravnih razlogih, k univerzalnemu metafizičnemu dvomu, je razum postavljen v položaj, kjer mora upravičiti, če more, naravno gotovost, ki jo ima o idejah. Od tod problem: ali je tisto, kar za moj razum tvori pogoj vsake možne predstave, se pravi vsega realnega, kar lahko dojamem jaz — ali je to tudi *ipso facto* pogoj možnosti vsega realnega na sebi?«⁹

Tukaj po Gueroutu ne gre več za to, da bi določena spoznanja zaradi omejenosti čutov in spomina izgubila absolutno zanesljivost, za to torej, da se sem ter tja lahko zmotimo. Prav nasprotno, z nastopom splošnega metafizičnega dvoma se razum sooči s problemom, ali se je sploh kdaj sposoben dokopati do kakršnegakoli resničnega spoznanja. Razum nam sicer zagotavlja — in drugače ne more —, da je neka trditev izpeljana v

⁸ Glede problema norosti glej: M. Foucault, J. Derrida, *Dvom in norost*, Analecta, Ljubljana 1990, kjer je najti tudi izčrpno študijo Mirana Božoviča *Descartes — dvom, gotovost, norost*.

⁹ Martial Guerout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, Aubier-Montaigne, Paris 1968², str. 38.

skladu z nujnimi zakoni mišljenja, vendar pa to ob metafizičnem dvomu ni dovolj za preskok do resnice stvari. Po Gueroultovem mnenju je skratka temeljni Descartesov problem v bistvu identičen s Kantovim in meri na upravičenost pretenzije po objektivni veljavnosti idej in sodb, ki so delo mojega subjektivnega razuma. Vse dokler ni dokazan obstoj resnicoljubnega Boga, ki zagotavlja identičnost obeh redov, so vsa spoznanja le izraz nujnosti, lastne našemu duhu. Tudi ideje so dotlej le naše ideje o stvareh, ne da bi mogli zagotoviti, da se dejansko ujemajo z resničnimi in nespremenljivimi bistvi stvari samih. Tisto, česar v tem trenutku še ne vemo, je potemtakem natanko vsebina IX. definicije (in ne aksioma!), ki jo je Descartes formuliral v svojem prikazu argumentov *Meditacij more geometrico*:

»Ko rečemo, da je nekaj vsebovano v naravi ali pojmu kake stvari, je to isto, kot če bi rekli, da je to resnično za to stvar oziroma da je to mogoče zarditi za njo.«¹⁰

Znotraj tega področja se po Gueroultu sicer zarisuje izjema, namreč *cogito* sam, za katerega Descartes pravi, da nikakor ni izpeljan iz silogizma, temveč tvori neposredno intuicijo, glede katere — vsaj v času njene aktualnosti — absolutno ni mogoče dvomiti.¹¹ Ta faktična izjema naj bi bila edina, ki je tudi ob univerzalnemu metafizičnemu dvomu varna pred napadi hudobnega duha, medtem ko so vsa ostala spoznanja zgolj hipotetična. Pravzaprav so le izraz nujnosti našega razuma, ki ne more ne verjeti, da je npr. dva in tri skupaj pet, vendar pa tudi še ne ve, ali je dva in tri v resnici pet — razuma, ki v sebi zaznava učinkujočnost racionalnosti, vendar pa ne more zrditi, da ta prisila razuma ustreza nujnosti stvari samih. Subjektova vednost se tedaj nanaša na konstatacije o zakonih delovanja njegovega lastnega duha, ki jih brez Boga ne more kar naravnost prenesti na red stvari.

»Tako se *Cogito* izkaže za prvo načelo vse *možne* človeške znanosti, saj se lahko samo preko njega in preko refleksije o njem vzpostavi znanost kot sistem razlogov, povezanih s strogo nujnostjo. In ni znanosti brez nujnosti. Bog pa se izkaže za prvo načelo vse *veljavne* človeške znanosti, saj resnice, ki mi jih vsiljuje moj lastni

¹⁰ AT VII, 162; cf. AT IX, 125.

¹¹ »Oni doktor, ki pravi, da lahko tako kot o vsaki drugi stvari dvomimo tudi o tem, če mislimo ali ne, pa tako zelo prizadane našo naravno luč, da sem prepričan, da ne bo nihče, ki misli to, kar govori, njegovega mnenja.« (Pismo Mersennu, 21. 4. 1641.)

razum, edino on utemelji kot resnice, ki jih vsiljujejo stvari same; edino on preoblikuje *veritas rationum* v *veritas rei*. In ni znanosti, če ostane resnica mojih razlogov tuja resnici stvari.«¹²

Razum predstavlja negativni pogoj resničnosti, ki pa sam po sebi ne more utemeljiti dejanske aдекватnosti svojih zakonov. To lahko stori samo Bog, ki do potankosti zlepi red mišljenja in red stvari. Kajti če racionalna pravila, ki nas sama od sebe prepričajo v svojo dejansko resničnost, ne bi ustrezno odražala zunaj mišljenskih razmerij, potem pač Boga ne bi mogli oprati očitka goljufivosti. Ker pa je Bog popoln in ne more biti varljiv, lahko z vso gotovostjo vemo, da sta oba reda identična in da je metafizični dvom glede njune divergentosti prazen.

Taka je vsaj Gueroultova interpretacija razsežnosti metafizičnega dvo- ma in vloge Božje resnicoljubnosti v njem. Težko bi sicer trdili, da ni skrbno dokumentirana, problem je le v tem, da nam nudi vse premalo opore, da bi Descartesa oprali očitka krožnosti. Če je namreč vsa vednost brez Boga le subjektivna, potem je tudi dokaz njegovega obstoja izraz nujnosti razuma in ne stvari: ne moremo ne verjeti, da Bog je, vendar strogo vzeto ne moremo vedeti, ali se nemara tudi o tem ne motimo. Ta dokaz, katerega argument je v tem, »da obstajam takšen, kot sem, namreč z idejo Boga v sebi,« poleg tega sploh ni enostaven,¹³ saj se naslanja na celo vrsto aksiomov ali splošnih pojmov, za katere je s precej pretanjeno analizo potrebno dodatno pokazati, da je njihova aplikacija v konkretnem primeru legitimna. Gueroult se zato sooči z nemajhno težavo, ko poskuša iz dolžnega spoštovanja do avtorja najti prehod, ki bi pod danimi pogoji vsaj v eni točki vendarle povezal *cogito* in Boga. Po več nakazanih, a vsled nezadostnosti opuščenih variantah odgovora, se končno odloči za tole:

»Potemtakem nimamo več drugega izhoda kot zateči se k drugemu tipu rešitve: vzajemna neodvisnost serije *Cogita* in serije Boga ter njuno križanje v neki dani točki. Naletimo na neko naravo, ki se naši intuiciji razodane kot temelj, ki ima svojo oporo v samem sebi in ne v nas, ki se mi vsiljuje *navkljub meni* in ki s tem, da me neposredno v moji notranjosti oplazi z Drugim mene samega, neogibno priča o svoji objektivni veljavnosti.«¹⁴

¹² M. Gueroult, *op. cit.*, str. 235.

¹³ V pismu Huygensu julija 1640 Descartes celo pravi, da so dokazi v *Meditacijah* precej dolgi »in ker se ne da videti nujnosti sklepov, če se natanko ne spominjamo vsega predhodnega, se v celi deželi najde komajda kdo, ki jih je sposoben razumeti«.

¹⁴ M. Gueroult, *op. cit.*, str. 242.

Realitas obiectiva ideje Boga je tolikšna, da sama po sebi priča o svoji dejanskosti in od mene tudi proti moji volji izsili pristanek. Tako kot *cogito* gre tudi tukaj za dejstveno izjemo, katere dvomljivost je po eni strani zunaj dosega velikega varljivca, njena upravičitev pa po drugi strani presega sposobnosti našega razumevanja, saj gre za zadnji temelj vse racionalnosti, ki ga po definiciji ni mogoče utemeljiti z novimi razlogi. — A tudi če je to največ, kar lahko iztržimo, se v samo osrčje vse možne vednosti na ta način znovo vrne izhodiščni ugovor, pogojen s problematičnostjo preskoka z *de facto* na *de iure*.

»Ta rešitev je gotovo od vseh še najbližja, vendar še vedno ni povsem dosledna. Ta objektivna nujnost, ta drugost je takšna le za mene, ki se mi kaže, in znova bi se lahko vprašali, kakšno veljavo ima ta pojav: ali resnično izraža drugega ali pa je zgolj izraz mene samega, ki *mislim*, da se dotikam tega drugega, ki *mislim*, da me ta drugi prisiljuje.«¹⁵

Tako je Gueroult nazadnje tako rekoč proti lastni volji primoran priznati, da je problem krožnosti ohranil vso svojo ostrino.

»Tudi sam *cogito* je v strogem smislu odvisen od ideje popolnega bitja, in problem se nazadnje nanaša na upravičenost veljave, ki je pred njim ali neodvisno od njega in navkljub zlobnemu duhu pripisana vsem tistim načelom, ki nam jih razodane naravna luč, in te so — poleg načela 'Da bi mislili, moramo biti' — načelo vzročnosti, načelo korespondence ideje z ideatom, načelo sodb o popolnosti, ki se nanašajo na te ideje.«¹⁶

Pri tem nič ne pomaga drugače morda pravilna ugotovitev,¹⁷ da je »globoki razlog za težavo krožnosti« v tem, da se moramo za dokaz resničnega Boga nujno opreti na načela, ki sicer dejansko so utemeljena v njem in torej nujno so resnična, za katera pa pred sklepom ne vidimo, kako je utemeljena njihova veljava, ki jim jo vendarle priznavamo. V zadnji instanci je namreč tako ali tako vse Božje delo, sleherna stvar ima svoj temelj v Bogu, predvsem seveda jasna in razločna spoznanja, v katerih resničnost v tem trenutku vseeno dvomimo. Dejasno predstavlja takšen izhod povsem samovoljno potezo, ki preprosto pozabi na dvom in brez ustreznih racional-

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Op. cit.*, str. 244. Omenjena načela nastopajo v prvem dokazu obstoja Boga.

¹⁷ *Cf. ibid.*, str. 245.

nih zagotovil nekaj danega kar naravnost privzame kot resnično. In če bi sprejeli tovrsten argument, bi pravzaprav že vnaprej odstranil tudi sleherni drugi dvom, saj bi ga načeloma lahko uporabili ob vski konkretni trditvi. Krog bi tako postal samo še bolj eklatanten.

Tudi sklicevanje na trditev, da ta povsem splošna načela ne merijo na obstoj stvari,¹⁸ je samo po sebi brezpredmetno, ker na tej točki še nimamo nobenega kriterija, ki bi potegnil ločnico med načeli, ki naj torej ne bi zahtevala garancije Boga, in onimi, ki brez njega ostajajo negotova; to bi bilo celo napačno, saj smo v tem primeru z njihovo pomočjo dejansko dokazali bivanje Božje. Ne ostane nam torej drugega — kljub svoji prepričljivosti ostaja ta interpretacija v bistveni točki nezadostna.

V njej smo skupaj z Gueroultom izhajali iz domneve, da metafizični dvom spodkoplje tudi aktualne uvide jasnih in razločnih stvari, hkrati pa smo spoznali, da so te zaznave zadnja opora vsakega možnega spoznanja. Tako smo ravnali na podlagi razlogov za dvom, podanih v prvi meditaciji, katerih eksplicitni rezultat je, da metafizično vzeto nimamo gotovosti, da so »resnične vse stvari, ki jih zaznavamo jasno in razločno«. In če je bilo rečeno *vse stvari*, so bile v to nesporno vštete tudi vrojene ideje, ki obsegajo splošne pojme oziroma aksiome in najbolj obče ideje, ki jih ne moremo dobiti od čutov. — Toda, če potemtakem moramo sprejeti tezo o načelni dvomljivosti vsega, še naprej ostaja odprto, ali iz tega res izhaja tudi nasprotna trditev, da brez jamstva Boga ne moremo vedeti ničesar. Descartes je vendar trdil, da lahko tudi geometer ateist ve nekatere stvari. Ali je tedaj njegova pozicija vsaj protislovna? Poskušali bomo pokazati, da ne eno ne drugo ne drži.

V namen je potrebno še enkrat raziskati, o čem natančno je mogoče dvomiti in kdo je sploh subjekt dvoma. *Meditacije* so spisane kot osebni monolog nekoga, ki se v zrelih letih odloči preveriti veljavnost in upravičenost svojih verovanj.¹⁹ Ko ta nekdo zarisuje polje svoje domnevne vednosti, pravi, da je vse to prejel *a sensibus vel per sensus*. Ta dvojna funkcija čutov ustreza razločku med neposrednimi zaznavami (npr. barv in zunanjih predmetov) ter tistim, kar smo v svoji osebni zgodovini sicer res dobili preko čutov, vendar ne kot neposredno zaznavo temveč kot poročilo

¹⁸ *Principi filozofije*, I. del, par. 10, v: *Razpol 5*, str. 50.

¹⁹ To dvoje ni ekvivalentno. Tako bo na Descartesu koncu *Meditacij* večino naravnih prepričanj sprejel za resnično, vendar bo zanikal, da bi bili razlogi za njihovo sprejetje vselej pravilni. Prav ta disparatnost, razmik med vzroki in razlogi, omogoča dvom.

od drugih ljudi — staršev, vzgojiteljev. Burmanu se je ob tem upravičeno zastavil problem statusa občnih pojmov, ki naj bi jih vendar po naravi nosili v sebi. Na to naj bi Descartes odvrnil:

»Tukaj ni mogoče ugovarjati, da pozabljam na obče pojme in na ideji Boga in nas samih, ki jih nikoli ni bilo v čutih. 1) Te ideje sem najprej dejansko prejel na ta način, se pravi s poslušanjem. 2) Avtor tukaj obravnava človeka, ki šele začenja filozofirati in ki je pozoren le na tisto, za kar ve, da je spoznal. Kar zadeva obče pojme ali razloge, kot npr. 'ni mogoče, da ista stvar je in ni', jih namreč ljudje, ki jih obvladujejo čuti — in takšni smo sicer vsi, preden ne začnemo s filozofijo —, ne obravnavajo in jim ne posvečajo pozornosti...«²⁰

Subjekt meditacij je torej — povsem v skladu s pedagoškim načinom podajanja — slehernik, ki so ga vse doslej obvladovali čuti in ki kot tak sicer po naravi danih mu občnih pojmov »nikoli ni obravnaval na abstrakten način in ločeno od vsake snovi in posamične stvari«. Tudi če je veren in »ve«, da obstaja Bog, tega ne ve na podlagi racionalnih razlogov, ki bi jih lahko potegnil iz vrojene mu ideje Boga, temveč zato, ker je to slišal od drugih — in jim verjel. Isto velja za geometrične propozicije, npr. za Pitagorov izrek; tudi tukaj gre za spoznanja, do katerih se ni dokopal sam.²¹ Descartes nam poleg tega v odgovoru Bourdinu, avtorju sedmih ugovorov, še enkrat pojasni, »da nas na koncu prve meditacije zelo močni in skrbno pretehtani razlogi obvezujejo, da dvomimo o vseh stvareh, ki jih nismo nikoli dojeli dovolj jasno«, in da je tedaj predpostavljal, da »ni ničesar pozorno dojel«. ²² Na ta način pa tudi resnice, ki so po svoji vsebini v nas samih — in ki bi jih lahko spoznali s pogledom lastnega duha brez vsake pomoči od zunaj, če bi jih le obravnavali ločeno od predmetov čuta —, zadobijo status čutnih spoznanj. Kajti če kot običajni človek nikoli nisem ničesar dojel jasno in razločno in če tega tudi sedaj ne dojemam na ta način, potem gre ne glede na naravo samih trditev vselej le za spoznanja, ki v najboljši meri prihajajo preko čutov. Kot taka pa so podvržena istim (naravnim) dvomom kot čutna

²⁰ Pogovor z Burmanom, *op. cit.*, str. 1355-1356. Odgovor se sicer nadaljuje takole: »Ker pa so jim ti pojmi očitno vrojeni, jih ... obravnavajo le nejasno, nikoli pa na abstrakten način in ločeno od sleherne snovi in posamičnih stvari. Če bi jih obravnavali tako, vanje ne bi dvomil nihče, in če bi skeptiki storili to, nihče ne bi bil skeptik, kajti kdor jih pozorno obravnava, jih ne more zanikati.«

²¹ Mimogrede, kdo izmed vas zna dokazati ta sicer tako elementaren izrek?

²² AT VII, 459-460 (podčrtali mi).

spoznanja, ne da bi bilo sploh postavljeno vprašanje veljavnosti tistega, kar je jasno in razločno.²³

S tem je podan prvi element odgovora. Ta pa nam omogoča razumeti le prepričljivost trditve o splošni nezanesljivosti spoznanj za dvomečega subjekta, ne da bi mogel že sam zavrniti v nadaljevanju uvedeno hipotezo o zlobnem duhu, ki se »z vso vneto zavzema za to, da bi me zapeljal v zmoto«. Povedano drugače, tudi ob predpostavki, da je subjekt meditacij začetnik v filozofiji, katerega spoznanja nikoli niso dosegla stopnje jasnega in razločnega, ostajajo metafizični argumenti za dvom prej ko slej veljavni, in to predvsem za filozofa. Zato si še enkrat oglejmo umislek o nekem vsemo-gočnem Bogu, tokrat iz tretje meditacije, kjer je v enem odstavku strnjeno jedro problema v vsej svoji ostrini.

»Ko sem v aritmetiki ali geometriji obravnaval kaj zelo enostavnega in lahkega, kot npr. da je dva in tri skupaj pet in podobno, ali nisem vsaj tega uvidel dovolj skrbno, da bi lahko zagotovil, da so te stvari resnične? — Prav res, pozneje sem samo zaradi tega sodil, da je treba dvomiti o njih, ker mi je prišlo na misel, da mi je neki Bog nemara vsadil takšno naravo, da se motim celo o tistem, kar je videti kar najbolj očitno. A kadarkoli se mi porodi to poprej sprejeto mnenje o najvišji moči Boga, ne morem ne priznati, da bi bilo njemu, če bi hotel, zlahka doseči, da se motim tudi v tistem, za kar menim, da kar najbolj razvidno uvidim z očmi duha. — Kadarkoli pa se obrnem k stvarim samim, za katere sodim, da jih dojemam zelo jasno, me tako zelo prepričajo, da sam od sebe izbruhnem v te besede: naj me vara, kdor hoče, nikdar ne bo dosegel, da bi bil nič, dokler bom mislil, da sem nekaj; ali da bi bilo kdaj res, da me nikoli ni bilo, ko pa je vendar zdajle res, da sem; ali npr. tudi da je dva in tri skupaj več ali manj kot pet in podobno, saj v tem vidim očitno protislovje. — In seveda, ker nimam nobenega drugega povoda za misel, da biva neki goljufivi Bog, in ker za zdaj še ne vem zadosti, če je kak Bog, je ta razlog za dvom, ki je odvisen samo od tistega mnenja, zelo šibak in tako rekoč metafizičen. Da bi odstranil tudi

²³ Takšno je videti tudi mnenje H. G. Frankfurta: »Nujno je potrebno uvideti, da tedaj, ko Descartes v prvi meditaciji obravnava matematične trditve, te obravnava kot trditve, ki niso bile dojete jasno in razločno.« (*Demons, Dreamers and Madmen*, Indianapolis & New York 1970, str. 63; navedeno po: A. Kenny, *The Cartesian Circle and the Eternal Truths*, *The Journal of Philosophy*, LVII, nr. 19 [8. oktober 1970], str. 691.) V tem izvrstnem članku, v katerem je zelo jasno prikazana narava metafizičnega dvoma, Kenny sicer nasprotuje tej interpretaciji, verjetno zaradi njenega domnevnega dosega. Vendar njegovi protargumenti — tako se nam zdi — niso konkluzivni.

njega, moram ob prvi priložnosti raziskati, če Bog je, in če je, ali je lahko goljufiv. Kajti dokler ne vem tega, se mi zdi, da nikoli ne bom mogel biti docela gotov o nobeni drugi stvari.²⁴

V tem odlomku lahko zasledujemo nihanje subjekta med gotovostjo in dvomom, ki se navkljub vmesnemu izbruhu popolne psihološke gotovosti na koncu vendarle izteče v metafizični dvom. V prvem koraku avtor navede primer prepričanja, ki je bilo proizvedeno z jasnimi in razločnimi opazovanjem povsem enostavnih matematičnih trditev, katerih evidentnost je bila videti zadostna. Vsaj takšna spoznanja, ki so po svoji vsebini najbolj neposredno prezentna duhu, bi morala biti izvzeta slehernemu dvomu. In res avtor v naslednjem koraku prizna, da obstaja samo en razlog, ki bi utegnil omajati gotovost tovrstnih spoznanj. Gre namreč za možnost, da je narava moje spoznavne zmožnosti taka, da se motim tudi ob najbolj očitnem. Ta dvom je sam po sebi resda izrazito denaturiran, vendar obstajajo vsaj navidezni razlogi, ki na pozitiven način podkrepijo njegovo upravičenost: Bog, ki je vsemogočen, bi pač stvari lahko uredil tudi tako, da se vselej motimo.

Na tej točki pa dvom vseeno še ni dosegel vse svoje radikalnosti. Če pogledamo podrobneje, smo zaradi njega izgubili gotovost o *nekdanjih* jasnih in razločnih spoznanjih, o spoznanjih torej, ki so sedaj posredovana s spominom in pri sebi nimajo svoje tedanje evidentnosti. Ker je gotovost skratka v tem trenutku posredna, bi bilo omenjeni razlog za dvom mogoče odstraniti s ponovno vzpostavitev intuicije. Res se sedaj v tretjem koraku Descartes obrne k jasnemu dojemanju enostavnih resnic in v njem odkrije mehanizem, ki mu samodejno prežene sleherni dvom: niti sam veliki varljivec ne more doseči, da bi bilo to, kar jasno dojemam zdaj, neresnično. V tem trenutku je moja naravna psihološka gotovost tolikšna, da preprosto ne morem dvomiti.

Toda motili bi se, če bi dejali, da se dvom potemtakem ne nanaša tudi na aktualno jasno in razločno spoznanje. Razlog zanj namreč še naprej ostaja nedotakjen, še zmeraj se lahko vprašam, ali bi Bog lahko dosegel, da se motim o vsem in torej tudi o tem. Ko pa sedaj ponovno pomislim na njegovo vsemoč, sem zopet primoran priznati, da bi temu vendarle lahko bilo tako. Trditev, da je dejansko jasno in razločno spoznanje nujno resnično, ima pri sebi svojo prepričljivost le, dokler sem potopljen v njegovo

²⁴ AT VII, 35-36; cf. SM, 66-67.

evidenco in ne posvečam dolžne pozornosti moči velikega varljivca. Brž ko to storim, pa gotovost znova izgubi tla pod nogami. Descartes tako v četrtem koraku, potem ko se je poskusil opreti na prezentno evidenco, vseeno zaključí z zahtevo po dokazu obstoja Boga.

Vprašanje je torej natanko v tem, ali je skrbno opazovanje idej dovolj, da bi lahko z vso gotovostjo zatrdil njihovo resničnost. Psihološko vzeto sicer ne morem ne verjeti, da je temu tako, takšna je pač narava mojega duha, vendar si ob soočenju z Božjo vsemogočnostjo ne morem pridobiti iskane absolutne gotovosti. Tako se postavita nasproti moja nujna psihološka gotovost in metafizična negotovost. Paradoksnost tako izpeljane zoperstavitve pa ni samo v tem, da se oba, dvom in gotovost, načeloma nanašata prav na dejanske jasne in razločne uvide. Navidezna brezizhodnost izhaja iz dejstva, da se takšna situacija vzpostavi na podlagi istih razlogov za dvom in proti njemu, tj. v skladu z isto definicijo dvomljivega oziroma nedvomnega. Po Descartesu namreč stopnja epistemološke neomajnosti ni lastnost objekta kot takega, saj smo lahko tudi ob sicer zelo razvidnem podvrženi dvomom, kolikor naše dojemanje tega ni jasno in razločno. Predmet spoznavanja torej sam po sebi ni neposredno prevedljiv v stopnjo gotovosti, ta se vzpostavi šele kot rezultat soočenja spoznavajočega subjekta z njim: karkoli se mu kaže kot dvomljivo, je *eo ipso* dvomljivo, in obratno, o čemer mu ni mogoče dvomiti, je *eo ipso* absolutno gotovo. Tako dvom kot gotovost skratka izvirata iz stanja subjekta v njegovem odnosu do predmeta. — Zaradi tega ne moremo reči, da moja neizogibna naravna gotovost opisuje resnično stanje mojega duha, ki ob tem dajansko ne more dvomiti, medtem ko naj bi bil metafizični dvom fingiran. Takšno razlikovanje med psihološkim in metafizičnim ter dajanje prednost prvemu je vsaj preuranjeno, saj se da nazadnje oboje prevesti na isto raven — na raven spoznavajočega subjekta, zunaj katerega ni ne gotovosti ne dvoma. Zunanje protislovje med objektivno resničnostjo in neresničnostjo se s tem sprevrže v notranjo tenzijo med psihološko gotovostjo in metafizičnim dvomom, ki navkljub svoji denaturiranosti v bistvu še naprej ostaja psihološki dvom.

Metafizični dvom zajema vse, o čemer je mogoče dvomiti, in vsaj dokler ni razrešeno vprašanje hudobnega duha, je mogoče dvomiti je o vsem: ob vsakem spoznanju obstaja dotlej vsaj *minima quidem occasio dubitandi*. Univerzalnemu dvomu bi bilo izvzeto samo tisto, o čemer na noben način ni mogoče dvomiti, takšno pa je tisto, kar nam kaže naravna luč: stvari, ki

jih dojemamo jasno in razločno *nullo modo dubia esse possunt*. Kako se lahko nekaj nahaja zunaj in znotraj, kako je lahko jasno in razločno spoznanje hkrati dvomljivo in povsem gotovo? Odgovor je pravzaprav banalen. Ključno je, da *naravna gotovost in metafizični dvom ne merita na iste trditve*, in tudi če govorita o istem, tega ne počneta na enak način. Medtem ko se gotovost nanaša na aktualno in prezentno dojetje *posamične* stvari, ki jo vidim jasno in razločno, npr. da je dva in tri skupaj pet, se metafizični dvom razteza na *splošno* trditve o veljavnosti slehernega spoznanja, tudi najbolj evidentnega. V trenutku, ko nekaj ločeno dojemam jasno in razločno, ne morem niti hiperbolično dvomiti, tedaj imam neomajno gotovost.²⁵ Vendar se ob ozavedenju zlobnega duha ta stvar takorekoč za nazaj izkaže za dvomljivo — kot vsaka posamičnost je tudi ona subsumirana pod to občo propozicijo. In če dvomimo vanjo, je ta dvom izključno posledica naslednjega silogizma: Vsa spoznanja so dvomljiva, in » $2 + 3 = 5$ « je neko spoznanje, *ergo* je » $2 + 3 = 5$ « dvomljivo. Dotično spoznanje je lahko le omenjeno, navrženo, ne da bi bilo pri tem udejanjeno tudi njegovo dojetje, saj bi to s seboj neizbežno prineslo gotovost in s tem nemožnost dvoma.

Soobstoj absolutne psihološke naravne gotovosti in psihološkega metafizičnega dvoma je torej mogoč spričo različnega načina njunega nanašanja na posamičnost: gotovost je konkretna, dvom splošen, subjekt je v prvem primeru naperjen na predmet spoznanja neposredno, v drugem posredno. Pravzaprav je vprašljivo, če dvom in gotovost sploh lahko obstajata skupaj, kolikor gre v obeh primerih za neko stanje duha, ki vendar ne more biti *hkrati* prepričan in v dvomih. Prisotnost enega pomeni odsotnost drugega. Notranja napetost je zato lahko le prestavljena v čas, v zaporedno izmenjavanje dvoma in gotovosti, v nihanje subjekta med eno in drugo nasprotujočo si mislijo.

Na eni strani tako stoji absolutna gotovost subjekta spoznanja v času, ko ima dejansko pred seboj nekaj povsem jasnega in razločnega, v času torej, ko se nahaja v samem aktu razvidnega dojetanja. Vse dotlej mu sama njegova narava preprečuje, da bi mogel dvomiti v kaj takega, kar pomeni, da je do tedaj tudi metafizični dvom izključen. Nekoliko slikovito bi lahko dejali, da tedaj evidenca resnice v celoti prevzame, zasede njegovega duha in s tem preprečuje vdor sleherne druge misli, kamor se seveda uvršča tudi dvom. Ko pa subjekt potem pozabi na razloge, oziroma bolje, ker izgubi

²⁵ »Ko smo pozorni na kako resnico, ki jo dojemamo zelo jasno, tedaj vanjo *ne moremo* dvomiti.« (AT VII, 460; podčrtali mi.)

izpred oči evidenco, ki jo je priklicalo aktualno dojetje, njegov duh izstopi iz stanja popolne gotovosti. Ne samo da duh sedaj več ne vsebuje pozitivnega vzroka, ki po mehanizmu psihološke nujnosti neizogibno proizvede prepričanje, temveč je z odstranitvijo evidence postal tudi dovzeten za druge misli. S tem pa se je vzpostavil negativni pogoj za tisto *minima quidem occasio dubitandi*, stanje torej, ko je dvom vsaj možen.

V prvem koraku to sicer še ne pomeni, da postane prejšnja vednost kar neankrat negotova, saj se subjekt vendar razločno spominja, da je bilo spoznanje dovolj skrbno. Zamenjava neposrednega dojetja z zelo jasnim spominom skratka še ne spodkoplje prepričanja, ker ima tudi gotovost spomina, ki vendarle predstavlja nekaj pozitivnega, prednost pred golim ničem. Pač pa se v stanju odsotnosti evidence, ko je moj duh odprt za druge misli, lahko zgodi, da se v njem pojavijo *novi razlogi*. *Rationes aliae afferri possunt*, pravi Descartes.²⁶ Ti novi razlogi predhodnega spoznanja ne morejo napasti neposredno, saj ji bilo po predpostavki jasno ni resnično, to lahko storijo le preko ovinka, s tem da na obči ravni omajajo sleherno, torej tudi dotično ugotovitev. In res obstaja takšen posreden preudarek: pomisliti utegnem namreč na možnost, da je moja narava nemara takšna, da se vselej motim, in tedaj se lahko prepričam, da bi vsemogočni vendarle mogel storiti tudi tako. Dokler ne vemo, da Bog ni varljiv, lahko zato v odsotnosti aktualne jasne zaznave vselej navržemo *razlog*, ki priča proti njeni utemeljenosti. Tedaj se soočita metafizični dvom in gotovost spomina. Ker pa ta v sebi nima tudi nekdanje evidentnosti, preteklo jasno in razločno spoznanje podleže pred silo vsemogočnega varljivca. Tega dvoma nas reši le reaktualizacija uvida, ki ga izžene s svojo prezenco, vendar le, dokler je res prezenten.

Sprevrčanje razvidnosti v negotovost se bo zato nadaljevalo brez konca, vse dokler ne bo dokončno odstranjena možnost tega metafizičnega dvoma. Da bi presekali njegovo spiralo, je potrebno skratka uvideti nemisljivost in absurdnost domnevnega razloga za dvom, potrebno je prepričati samo *možnost* njegove formulacije. In šele na tej točki vstopi v igro Bog, ki ne vara. Njegova vloga ni v tem, da bi denimo jamčil za popolno verodostojnost spomina, saj vendar vemo, tako mi kot Descartes, da nas ta pač tu in tam pretenta.²⁷ Prav nasprotno, njegova vloga se na tej ravni omeji

²⁶ Cf. AT VII, 69; SM, 99.

²⁷ O vlogi spomina znotraj kartezijanskega kroga glej: H. G. Frankfurt, Memory and the Cartesian Circle, *The Philosophical Review*, LXXI, Oktober 1962, str. 504-512.

zgolj na uvid o nemisljivosti hipoteze o nekakšnem zlobnem duhu, ki bi nas zavajal v zmoto. Ko enkrat spoznamo, da vsemogočno bitje ni varljivo, metafizični dvom preprosto ni več mogoč, ni ga mogoče izraziti, ne da sega več »vzeti resno«, saj se nam v tistem hipu razodane njegova neutemeljenost in lažnost. S tem pa je odstranjena tudi zadnja možnost, da bi se proti kakršnekoli jasnem in razločnem spoznanju kdaj utegnili najti pozitivni razlogi, ki bi spodbijali njegovo resničnost.

Bog ne jamči za resničnost kakega posamičnega preteklega spoznanja in tudi ne za veljavnost mojega sedanjega jasnega in razločnega dojetja, temveč s svojo prisotnostjo zgolj izžene možnost radikalnega dvoma. Paradoksnost razmerja med gotovostjo in dvomom, ki zna bralca zapeljati na napačna pota, pa je v tem, da se metafizični dvom nanaša tudi na spoznanja, ki ne potrebujejo jamstva Boga. To pride do izraza predvsem glede samega akta dojemanja evidence, saj so taka dojetja edina, ki so samozadostna in brez Boga obenem podvržena metafizičnemu dvomu. Bog v takem primeru ni tisti, ki bi pozitivno podkrepil njihovo resničnost in gotovost, saj večje gotovosti sploh ni mogoče doseči, temveč na negativen način le odstrani načelni univerzalni dvom. Edino v toliko potem omogoči prosto pot spominu. In ko Burman opozori na njegovo nezanesljivost, mu zato Descartes preprosto odvrne, da mora vsak sam presoditi, koliko se lahko zanese na svoj spomin: če je ta slab, si mora pač pomagati z ustreznimi pripomočki, kot so na primer zabeležke.

Dokler je docela evidentno spoznanje aktualno in izolirano, je torej absolutno nedvomno, o njem (tedaj) dejansko ni mogoče dvomiti in ne potrebuje jamstva Boga. In Descartes zares nikjer ne podvomi o kaki posamični jasni in razločni stvari. Prav nasprotno, gotovost, ki jo ima ob njih je tako močna, da je že sama po sebi sposobna skorajda uničiti hipotezo o zlobnem duhu: *fallat me quisquis potest, nunquam tamen efficiet...*²⁸ Če se

²⁸ AT VII, 36. Skoraj identična formulacija se nahaj tudi ob spoznanju *cogita* v drugi meditaciji: »*fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet...*« (AT VII, 25.) Iz tega je razvidno, da je za Descartesa gotovost *cogita*, običaj pojmov in matematičnih resnic – skratka vseh vrojenih idej – načeloma na isti ravni.

Descartes v tretji meditaciji poleg tega pravi: »Gotov sem, da sem misleča stvar. Ali torej sedaj tudi vem, kaj je potrebno, da sem gotov o kaki stvari? V tem prvem spoznanju ni nič drugega kot neko jasno in razločno dojetje tistega, kar trdim; kar seveda ne bi bilo dovolj, da bi dobil gotovost o resničnosti stvari, ko bi se kdaj lahko zgodilo, da bi bilo nekaj, kar dojemam tako jasno in razločno, neresnično.« (AT VII, 35.) Čeprav so nekateri ta odlomek razumeli kot trenutek dvoma o samem *cogitu*, bi ga bilo potrebno brati prav nasprotno: ker je moja gotovost o *cogitu* tako zelo neomajna, je že iz tega potrebno

metafizični dvomi nanašajo tudi nanje, je to lahko samo na ta način, da jih v trenutku dvoma *ne mislimo*, da jih zgolj omenimo. Ko Descartes obravnava možnost zmote o matematičnih resnicah, se do konkretnega vselej dokoplje preko zmot drugih in splošne premise o dvomljivosti vsega. V ta namen se nikoli ne sooči s konkretno jasno propozicijo, nikoli ne aktualizira njenega dojetja, temveč preprosto na posreden način navrže nekaj iz zakladnice najbolj gotovih spoznanj. Tovrstni primeri so uvedeni za ponazoritev, kar je nenazadnje tudi edini način, kako jih je mogoče zapisati – brez misli.

Obseg resnic, o katerih je mogoče dvomiti, je sicer različen, odvisen pač od sposobnosti duha vsakega posameznika, se pravi od tega, kako globoko je v danem trenutku kdo potopljen v kraljestvo čutov. Descartes kot filozof prodornega duha bi tako na primer le težko napisal *Meditacije*, če ne bi govoril z besedami preprostega človeka, saj bi v nasprotnem primeru takoj ugotovil, da je možnost, da bi nas vsemogočni Bog varal, absurdna,²⁹ in bi to *praeconcepta opinio* nemudoma opustil. Prav tako bi imel velike težave, če na svetu ne bi bilo drugih ljudi, ki se motijo tudi o preprostih stvareh, za katere menijo, da jih vidijo kar najbolj evidentno. Kajti kako bi mogel misliti, da se je mogoče motiti pri seštevanju dva in tri ali pri štetju stranic kvadrata, če ne bi bilo nesposobnežev, ki se morejo motiti celo v sodbah o takih stvareh. Vloga, ki jo odigrava slehernik je torej ne samo pedagoške narave, temveč je za ustroj *Meditacij* naravnost nujna, ker je lahko le on in njemu podobni tisti drugi, ki v Descartesov jasni in razločni univerzum vnese najbolj banalne zmote in preko njih možnost metafizičnega dvoma.

Kakorkoli že, pomembno je, da med jasnimi in razločnimi stvarmi obstaja spodnja meja, ki je ne more prekoračiti niti največji senzualnež.

»Med njimi [sc. stvarmi, ki jih dojemamo jasno] so namreč nekatere tako očitne in hkrati tako enostavne, da nikoli ne moremo misliti o njih, ne da bi verjeli, da so resnične: kot npr., da jaz, dokler

sklepati, da je vse jasno in razločno tudi resnično. Citirani pogojnik je irealen! Descartes, ki pravi, da iz jasno spoznanih posamičnosti po naravi postavljamo obče trditve, tudi res nadaljuje: »In zato se mi že zdi, da lahko postavim za splošno pravilo...«

V prid navedeni razlagi o istovetnosti psihološkega in metafizičnega reda ob konkretni jasni in razločni zaznavi govori tudi tale odlomek: »In tukaj je neustrezno uvajati skeptika, ki pravi: *naj me vara, kolikor more, ta zlobni duh*. Kdor bi dejal kaj takega, s tem že ne bi bil več skeptik, ker več sploh ne bi dvomil.« (Pismo Hyperapistu, avgusta 1641.)

²⁹ »Da pa je protislovno, da bi Bog varal ljudi, je jasno dokazano iz tega, da je forma prevare nebit [*non ens*], proti kateri najvišje bitje ne more težiti.« (AT VII, 426; cf. AT IX, 230.)

mislim, obstajam ali da tisto, kar je bilo enkrat storjeno, ne more biti nestorjeno in podobno, za kar je očitno, da imamo takšno gotovost. V take stvari namreč ne moremo dvomiti, ne da bi mislili o njih, vendar o njih ne moremo misliti, ne da bi hkrati verjeli, da so resnične; torej vanje ne moremo dvomiti, ne da bi hkrati verjeli, da so resnične, kar pomeni, da vanje nikoli ne moremo dvomiti.«³⁰

Med resnicami obstaja nekakšna gradacija zahtevnosti. Na eni skrajnosti imamo zelo zapletene uvide, do katerih se lahko dokopljemo le ob največji koncentraciji, tako da duha v popolnosti odvrnem od čutov in obravnavamo zgolj ideje same. Ob njih zato je mogoče, pravzaprav nujno navajati trditve, ki predstavljajo rezultate nekdanjih dognanj, ne da bi z njimi hkrati priklicali v duha njihovo evidenco. Prav zaradi te okoliščine, zaradi razcepa med redom izrekanja in redom mišljenja oziroma evidence lahko v odsotnosti Božjega jamstva formuliramo metafizični dvom glede njihove veljavnosti. Njihova imena se da izrekati kot gole oznake, ki napotujejo na nekaj drugega, uporabljamo jih lahko na posreden način, ne da bi jih dejansko dojemali.

No, na drugem koncu te gradacije pa se nahajajo resnice, ki so tako neznansko enostavne, tako izjemno preproste, da noben, še tako močan vpliv čutnosti in še tako posreden kontekst ne more zabrisati njihove očitnosti. Pri njih že sama beseda, kolikor le razumemo, kaj pomeni, neizogibno potegne s seboj udejanjenje dojetja, tako da o takšnih idejah preprosto ni mogoče niti govoriti, ne da bi hkrati imeli absolutno gotovost. V takih primerih sta beseda in misel neposredno zlepljeni. — Če torej lahko rečem, da Bog nemara ne obstaja, kolikor pri takih trditvah besede lahko nastopajo ločeno od dojetja, pa nikakor ne morem podvomiti v to, ali me neki goljufivi duh nemara ne vara glede tega, da obstajam. Še preden bi formulirali vsebino dvoma, bi se namreč skupaj z besedami že vzpostavila tudi evidenca, ki bi nam dvom preprečila. Tovrstnih resnic skratka ni mogoče navreči niti za ponazoritev, saj zaradi svoje enostavnosti preprosto ne dopuščajo nikakršne gradacije: ne glede na to, kdo jih izreče, ne glede na to, ali jih izrazi kot svojo misel ali pa misel koga drugega, ne glede na to, če jim posvečam svojo pozornost ali pa ne, če jih torej dejansko mislim ali pa jih le »omenim«, so takšne resnice lahko izključno evidentne.

³⁰ AT VII, 145-146; cf. AT IX, 114.

Najenostavnejša spoznanja — mednje vsekakor spada *cogito* — tako predstavljajo nepremagljivo trdnjavo gotovosti: tudi če ne bi bilo Boga in tudi če bi bil povsem potopljen v čute, ne bi mogel nikoli niti posredno podvomiti vanje. Seveda bi iz izjemnosti njihovega položaja kdo utegnil sklepati, da ostali jasni in razločni uvidi potemtakem zapadejo pod vprašaj, kar bi pomenilo, da vendarle potrebujejo jamstvo Boga tudi v času svoje aktualnosti. Vendar temu ni tako. Primat enostavnega je namreč izključno v tem, da ga je mogoče priklicati samo skupaj z njegovo evidentnostjo; enako pa je za možnost načelnega dvoma o ostalih, zahtevnejših resnicah odgovorna edino ta okoliščina, da lahko besede ločimo od jasne in razločne misli. S tem pa je gotovost prezentnega uvida samo še učvrščena. Ko smo dejansko soočeni z njegovo evidenco, tedaj med spoznanji ni nikakršne razlike več in tedaj nas niti hudobni duh ne more pripraviti v dvom glede resnice dotične stvari.

Skratka. Hipoteza zlobnega duha nam načeloma omogoča, da dvomimo o vsem, vendar le, če je ta dvom zares načelen in univerzalen, če je dvom o *vsem*. Brž ko se usmeri na kaj partikularnega, preneha biti dvom in se v mejnih primerih sprevrže v absolutno gotovost. Navkljub splošni metafizični nezanesljivosti jasnega in razločnega so tiste posamične stvari, ki jih dejansko vidimo jasno in razločno, nedvomne in za svojo resničnost ne potrebujejo jamstva Boga.³¹ Eden od razlogov za nujnost dokaza njegovega obstoja pa je vendarle tudi v tem, da s svojo resnicoljubnostjo na načelni ravni odstrani možnost načelnega splošnega dvoma, zaradi katerega prihaja do napetosti med posamičnim in občim, prisotnim in odsotnim — napetosti, ki je podobna vrtoglavi. Descartes se tako v dokazu njegovega obstoja upravičeno brez vsakih pomislekov sklicuje na obče pojme, ki so razvidni po naravni luči: »Avtor to dokaže in ve, da se ne moti glede aksiomov, saj je pozoren nanje; vse dokler je pozoren nanje, je gotov, da se ne moti, in jim je primoran dati svoj pristanek.«³²

31 Podobno tezo poleg A. Kennyja zagovarja tudi G. Rodis-Lewis: »Metafizično lahko mislim, da se dejansko motim o najbolj očitnih evidencah. To pa je možno le, če usmerim svojega duha proti pojmu vseomogočnosti izven mene ter pojmu odvisnosti ali nepopolnosti svoje narave; povedano drugače, če svojega duha za trenutek odvrnem od teh evidenc.« (*L'Oeuvre de Descartes*, I, Vrin, Paris 1971, str. 266.)

32 Pogovor z Burmanom, *op. cit.*, str. 1358. (Podčrtali mi.) Burman skupaj z marsikaterim na to ugovarja: »Toda naš duh lahko dojema samo eno misel hkrati. Ta dokaz pa je precej dolg in je sestavljen iz večih aksiomov. Po drugi strani se vsaka misel izvede v hipu, v tem dokazu pa nam pridejo v duha številne misli. Duh zato ne bo mogel posvečati svoje pozornosti tem aksiomom, saj bi tedaj ena misel ovirala drugo. Odgovor [Descartesa]:

No, tudi če bi se s tem Descartesov krog dokončno razrešil, ostaja vprašanje kartezijanskega kroga še naprej odprto. Videti je namreč, da se ponujena pot na trivialen način izmakne vprašanju o objektivni veljavnosti naših idej. Vse gotovosti te vrste so nenazadnje gotovosti *de facto*, medtem ko smo mi poskušali najti *de iure* upravičitev zanj. Metafizično vzeto še vedno obstaja možnost radikalnega razcepa med našim subjektivnim razumom in objektivnim redom stvari.

Na tem mestu poseže vmes Descartesova teorija o naravni luči, ki nam da tudi pozitiven odgovor na omenjeno možnost, da so naše ideje napačne v očeh Boga ali angelov. Ta *lumen naturale* je sposobnost, ki nam je dana po naravi in v kateri so vsebovane vse vrojene ideje, tj. obči pojmi ali aksiomi. Descartes vztraja, da se je potrebno v filozofiji na ključnih točkah opreti na te pojme, »ki ne potrebujejo dokaza o svoji resničnosti in ki jih vsakdo najde v sebi«. Če bi le bili pozorni nanje, bi ne mogli dvomiti vanje, težava je le v tem, da nam jih čutne zaznave zameglijo in zamešajo. Od tod zahteva po odvrnitvi duha od čutov: ko to storimo, je evidentnost tistega, kar nam kaže naravna luč, tolikšna, da samo po sebi prežene vsako senco dvoma. Že v samih *Meditacijah* tako piše:

»Kar mi kaže naravna luč — kot npr. da iz tega, da dvomim, sledi, da sem, in podobno —, nikakor ne more biti dvomljivo, ker ne more biti nobene druge sposobnosti, ki bi ji zaupal enako kot tej luči in bi me lahko učila, da to ni resnično.«³³

1) Ni res, da mišljenje ne bi moglo dojemati več kot eno stvar hkrati; res je sicer, da jih v istem trenutku ne more dojemati veliko, vendar vsekakor več kot eno. Sedaj npr. v istem trenutku dojemam in mislim, da govorim in da jem. 2) Po drugi strani ni res, da se misel izvede v hipu, saj se vsa naša dejanja izvajajo v času in poleg tega lahko tekom določenega časa vztrajam v isti misli. ... Če lahko torej naša misel zaobjame več kot eno stvar in če se ne izvede v hipu, je očitno, da lahko v celoti zajamemo dokaz Boga; in dokler to počnemo, smo gotovi, da se ne motimo; tako je vsa težava odstranjena.« (*Op. cit.*, str. 1358-1359.) S tem je načeloma zavrnjen ugovor nekaterih, ki so prepričani, da se morajo v dokazovanju bivanja Božjega zateči k spomину, ki omaje gotovost o njegovi veljavnosti. Descartes pač trdi, da lahko celotni dokaz zajamemo z enim samim pogledom. Res je sicer, da tega ni zmožen vsakdo — in še ta doseže to le z vajo, kakor nas pouči *Pravilo XII* —, vendar je to vprašanje empirične narave.

- 33 AT VII, 38-39; cf. SM, 69. Ob podrobnejšem branju poteka *Meditacij* zlahka opazimo, da Descartes na ključnih mestih argumentacije takorekoč vselej uvede to temeljno zmožnost človeškega razumevanja in pravi, da nam je to znano po naravni luči. Navedimo nekaj primerov. »Že po naravni luči pa je razvidno, da mora biti vsaj toliko v učinkujočem in celovitem vzroku, kot je v učinku tega vzroka.« (AT VII, 40; cf. SM, 71.) »Kajti če so nekatere ideje neresnične, to je, če ne predstavljajo nobenih stvari, mi je po naravni luči

Moja narava je takšna, da ne morem ne verjeti naravni luči. In ker nobeni drugi sposobnosti ne zaupam tako zelo kot prav njej, je sleherni »razlog«, ki izvira od drugod, že vnaprej diskreditiran, če pride v nasprotje z njo. Tako sem npr. na podlagi pričevanj svojih čutov nagnjen verjeti, da so v svetu dejansko prav takšne stvari, kot jih vidim — denimo obarvane —, in da je sonce le nekakšna majhna žareča krogla. Toda ker me razlogi naravne luči učijo, da v svetu ni sekundarnih kvalitete in da je sonce veliko večje od zemlje, sem *velim nolim* primoran dati prednost razumu.

In kaj če nas naravna luč v absolutnem smislu vendarle vara?

»Ker pa opažam, da se še vedno nahajate v dvomih, ki sem jih podal v prvi meditaciji in za katere sem menil, da sem jih dovolj podrobno odstranil v naslednjih, bi tukaj še enkrat razložil temelj, na katerega se lahko, kot se mi zdi, opre vsa človeška gotovost.

Prvič, brž ko mislimo, da nekaj dojemamo pravilno, se samodejno prepričamo, da je to resnično. Če pa je to prepričanje tako trdno, da nikoli ne bi mogli imeti nobenega razloga za dvom o tem, v kar se tako prepričamo, ni več ničesar, kar bi še lahko iskali; tedaj imamo vse, kar si je mogoče razumno želeli. Kajti kaj nam mar, če si nemara kdo umišlja, da je celo to, v česar resničnost smo tako trdno prepričani, napačno v očeh Boga ali angelov, in da je torej, vzeto v absolutnem smislu, napačno? Kaj naj storimo glede te absolutne neresničnosti, ko pa vendar nikakor ne verjamemo, da bi bila neresnična, in v to niti najmanj ne sumimo. Predpostavljamo namreč tako trdno prepričanje, da ga na noben način ni mogoče odpraviti; to prepričanje je zatorej povsem isto kot najpopolnejša gotovost.«³⁴

Dejanska gotovost, ki se ji po naravi ne moremo izmakniti ob jasnih in različnih idejah, je tako povzdignjena na raven najvišje gotovosti, ki jo lahko dosežemo s svojimi spoznavnimi močmi. Ker pa bi vsaka nadaljnja zahteva implicirala odpoved naravni luči, saj bi bil nov odgovor lahko samo

znano, da izvirajo od ničana...« (AT VII, 44; cf. SM, 74.) »Da se ohranjanje samo v mislih razlikuje od stvarjenja, je potemtakem tudi eno od tistega, kar je razvidno po naravni luči.« (AT VII, 49; cf. 79.) »Po naravni luči pa je razvidno, da je vsakršna prevara in goljufija odvisna od neke pomanjkljivosti.« (AT VII, 52; cf. SM, 82.) Poglavitni razlog za očitke krožnosti je nemara prav v tem, da je bilo Descartesu po naravni luči razvidno marsikaj, kar se nam ne zdi tako očitno.

³⁴ AT VII, 144-145; cf. AT IX, 113-114. »Seveda pa lahko dvomimo, če imamo takšno gotovost oziroma trdno in neomajno prepričanje.« To je ekvivalentna definicija vsebine metafizičnega dvoma: o tem lahko dvomimo le, če v danem trenutku *nimamo* tovrstne gotovosti, če torej nismo soočeni z jasno in razločno idejo.

v nečem, kar je razumu tuje, a-racionalno, je tovrstna gotovost tudi največ, kar si sploh lahko želimo *cum ratione*. Absolutna neresničnost kot radikalna možnost s tem sicer ni odpravljena — če poskuša kdo dobiti tudi to zagotovilo, bo pač ostal praznih rok —, vendar je iz Descartesove teorije spoznavne zmožnosti razvidno, da tega iz apriornih razlogov ni mogoče storiti. Tudi če so jasne in razločne ideje v absolutnem smislu — v očeh Boga ali angelov — neresnične, mi sami kot končna bitja nimamo nobenega drugega sredstva za doseg resnice. Ker je inteligibilni svet našega razuma edini svet gotovosti, ki je v našem dosegu, vanj ne smemo podvomiti; in ker je narava našega duha takšna, da smo mu tudi proti svoji volji primorani verjeti, vanj ne moremo podvomiti. Vsaj za nas je dejanski svet najboljši možni. Ostane nam torej le, da ga sprejmemo.³⁵ Daleč od tega, da bi zagrešil očitani intelektualni samomor, je prav Descartes pokazal, zakaj ne moremo in ne smemo ne verjeti v resničnost jasnih in razločnih zaznav — z Bogom ali brez njega.

»Če ne bi vedeli, da vsa resnica izvira od Boga, ne bi vedeli, naj bi bile naše ideje še tako jasne, da so resnične in da se ne motimo, kadar nismo pozorni nanje in se samo spominjamo, da smo jih videli jasno in razločno. Sicer pa, tudi če dejansko ne bi vedeli, da Bog je, kadar posvečamo svojo pozornost resnicam samim, ne moremo dvomiti o njih; kajti drugače ne bi mogli dokazati, da so resnične.«³⁶

Sprejetje veljavnosti razlogov, ki nam jih vsiljuje naravna luč, je prav pogoj, da bi sploh lahko upali na možnost resnice. Tudi če Boga ne bi bilo, tudi če bi nas v absolutnem smislu varal, bi potemtakem prepričljivost naravne luči vsaj za nas ostala neokrnjena.

Toda ali nismo dokazali preveč? Če jasne in razločne zaznave ne potrebujejo jamstva Boga in če se o najbolj enostavnih — npr. da je dva in tri skupaj pet ali da ima kvadrat štiri stranice — ni mogoče motiti, kako je potem mogoče, 1) da se drugi motijo tudi *circa ea quae se perfectissime scire*

³⁵ Tu nam Pascal ponudi najbrž edini možni odgovor: »Naj bo človek ustvarjen od dobrega Boga, zlobnega duha ali po naključju, brez vere ni gotovosti.« (Citirano po G. Rodis-Lewis, *op. cit.*, str. 230.) Sploh smo ob vprašanju absolutne veljavnosti naravne luči soočeni z logiko stave: izbirati moramo med gotovo izgubo resnice in vsaj upom, da jo bomo nekoč dosegli.

³⁶ Pogovor z Burmanom, *op. cit.*, str. 1401. (Podčrtali mi.)

arbitrantur ter 2) da brez Boga *nilhil unquam perfecte sciri possit, da omnis scientiae certitudo & veritas ab una veri Dei cognitione pendet?*

1) Glede možnosti dajanja napačnih sodb o nečem, kar naj bi bilo dovolj evidentno, si najprej oglejmo sam mehanizem zmot. Po Descartesu je razlog zanjo v tem, da seže svobodna volja dlje kot razum, zaradi česar lahko izrekamo sodbe tudi o tistem, česar na razumemo dovolj jasno. Brez sodbe so ideje kot take onstran formalne resnice in neresnice. Po drugi strani pa so povod za neresnične sodbe lahko le take ideje, ki v mojem dojetju niso izključno jasne in razločne, temveč vsebujejo tudi več ali manj nejasnosti in zmedenosti, kar Descartes označuje kot moment materialne neresničnosti. Ta kategorija je pravzaprav merilo možnosti dajanja napačnih sodb. Več ko je materialne neresničnosti, večja je verjetnost, da bo naša sodba napačna; in obratno, bolj ko so naše ideje jasne in razločne, bolj neomajno je nagnjenje naše svobodne volje po njihovi afirmaciji – *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate*. Iz tega izhaja, da se o tistih idejah, ki so v našem duhu dejansko povsem jasne in razločne, sploh ne moremo motiti. In Descartes eksplicitno trdi, da se to tudi nikomur še ni zgodilo. Vsekakor pa smo lahko zavedeni glede tega, če nekaj dejansko vidimo tako.

»Kar kdo dojema jasno in razločno, vseeno kdo, je resnično in se ne samo zdi ali kaže kot resnično.« Res pa je, da je »precej malo ljudi, ki znajo potegniti razloček med tistim, kar v resnici opažajo, in tistim, kar samo mislijo, da opažajo«. Še več, v resnici »so samo modreci sposobni ločevati med tem, kar je jasno dojetje, in tem, kar se samo zdi in kaže, da je jasno dojetje.«³⁷

Dejansko jasno in razločno dojetje bo s seboj prineslo upravičeno gotovost. Težava je le v tem, da ni sleherna gotovost in vsako prepričanje izpeljano iz take percepcije. Predvsem se lahko zgodi, da se motim, ali so razlogi, ki jih imam na voljo, dovolj za utemeljenost trditve, in v takem primeru bom lahko zaradi pomanjkanja pozornosti postal žrtev iluzije o stopnji epistemološke neomajnosti dojemanja. Moja gotovost je tedaj navkljub svojemu videzu neutemeljena.

Če si sedaj upoštevajoč to razliko še enkrat ogledamo mesta, kjer je prihajalo do zmot, ugotovimo, da so se ljudje vselej motili o nečem, za kar so zgolj *mislili* oziroma za kar so *sodili*, da vidijo karseda jasno in razločno.

³⁷ AT VII, 511, 461 in 511.

Med subjektom in objektom se povsod nahaja omejitvev *puto, arbitror, mihi videtur, apparet*, nikoli ne gre za pozitivni *percipio*. Te z mote o domnevno jasnem in razločnem so torej izvirale izključno iz napačne sodbe o kvaliteti percepcije, ki ni mogla biti jasna in razločna.³⁸

Znotraj tako postavljenega okvira sta sicer možna dva tipa z mote. Če npr. trdim, da je zame povsem razvidno, da Bog ne obstaja, potem se lahko motim bodisi o očitnosti svojih razlogov bodisi o tem, ali se moja trditev v resnici nanaša na Boga. V prvem primeru zaradi omejenosti svojega duha oziroma priklenjenosti na čute nisem bil sposoben uvideti, da je v ideji Boga vsebovano bivanje, medtem ko si v drugem ustvarim predstavo, v kateri bivanje ni vsebovano, ustvarim si torej nekega idola, ki mu sam pravim Bog, čeprav ta ideja ne izraža resničnega in nespremenljivega bistva samega Boga. Pri tistih stvareh, ki jih spričo njihove enostavnosti ne glede na stanje subjekta ne moremo misliti drugače kot jasno in razločno, gre lahko le za drugi tip z mote. Kdor pravi, da nekaj hkrati je in ni ali da dva in tri ni pet, s tem že dokaže, da ne misli in ne razume tistega, o čemer govori.

V tej luči se še natančneje zariše ključnost vloge, ki so jo v vzpostavitvi univerzalnega metafizičnega dvoma odigrali tisti, ki se motijo tudi o najlažjih stvareh. V skladu z Descartesovo strategijo v prvi meditaciji je za omajanje gotovosti kake sfere spoznanj dovolj navesti pomislek o posamičnem primerku, ki preko posplošitve spodkoplje celotno področje določene vrste. Tako je za zavrnitev čutov zadoščala ugotovitev, da nas varajo le sem ter tja, saj »preudarnost veleva, da ne zaupamo tistemu, ki nas je kdaj prevaral, četudi enkrat samkrat«. Da bi se dvom polastil tudi aktualno jasnih in razločnih zaznav, tega najbolj trdovratnega in strogo vzeto prav nedotakljivega oporišča naravne luči, je analogno potrebno navesti vsaj eno instanco, kjer se v sedanjem trenutku nekdo moti o nečem docela evidentnem. Ta nekdo pa je lahko le *drugi*, kajti le s pomočjo njegovega poročila o njegovih lastnih zmotah se nam sploh lahko vzpostavi sum v veljavnost aktualnih razvidnih spoznanj. Brez njega bi subjekt dvoma v sebi naletel le na domnevno jasna in razločna spoznanja, ne pa tudi na tista, ki so dejansko taka. Tudi hipoteza o velikem varljivcu bi bila tedaj brez moči, ker sam ne bi bil sposoben najti enega samega primerka, ki bi potrjevala njeno mis-

³⁸ »Kajti kaj neki bi mi lahko sedaj ugovarjali? Da sem takšen, da se često motim? Saj vendar že vem, da se v tistem, kar razvidno razumem, ne morem motiti. Da sem že imel za resnično in gotovo marsikaj, za kar sem pozneje ugotovil, da je neresnično? Pa saj nič od tega nisem dojel jasno in razločno...« (AT VII, 70; cf. SM, 100; podčrtali mi.)

ljivost. Za njeno plavzibilnost si tako ne bi mogel pomagati ne s svojimi minulimi napakami te vrste, ker bi tako formuliran razlog za dvom lahko prizadejal le njegov spomin, in tudi z napakami glede na videz aktualnih uvidov ne, ker bi ob podrobnejšem preudarku moral ugotoviti, da zaradi tega ali onega razloga dejansko niso jasni in razločni. Metafizični dvom o zadnjih temeljih človeške vednosti bi tako ostal brez sleherne pozitivne zapolnitve, bil bi prazen, s tem pa bi se hipoteza o zlobnem duhu že takoj izkazala za svojevuljni, absurdni umislek.

Še več. Če bi imeli opraviti zgolj z likom golega subjekta, ki v popolni izolirnosti od vsega materialnega in tudi ločen drugih subjektov razmišlja o utemeljenosti svojih trditev, potem takšen subjekt sploh ne bi mogel formulirati tega dvoma o veljavnosti povsem evidentnega dojetanja. Čeprav je torej že sam subjekt dvoma v prvi meditaciji slehernik in v toliko drugi filozofa, ki v njegov svet vnese zmote naravnega izvora, niti ta ne zadošča za vzpostvitev suma v tisto najbolj preprosto. Iz strukturnih razlogov lahko tej zahtevi zadosti le novi drugi — drugi, ki mu verjamemo na besedo, da se zdajle moti o nečem, o čemer se po Descartesovi teoriji spoznanja ni mogoče motiti.

2) Glede drugega očitka je potrebno upoštevati, da je eden od glavnih ciljev *Meditacij* vsekakor postaviti trdne temelje za znanost. V tem smislu je vloga resnicoljubnega Boga večplastna in se ne izčrpa že z odstranitvijo možnosti metafizičnega dvoma. Potrebno je namreč upoštevati, da nam prav On zagotavlja, da vse naše sposobnosti, ki sodelujejo pri oblikovanju spoznanj in v nas proizvedejo prepričanje v njihovo resničnost, po naravi težijo proti resnici. Zaradi tega smo lahko gotovi, da nam Bog bodisi ne bo vzbujal lažnih upov, če kakšno spoznanje ni dosegljivo, bodisi nam je hkrati dal na voljo dovolj spoznavnih sredstev, da se dokopljemo do želenega rezultata. Dokler svoje spoznavne moči — naj gre za spomin, imaginacijo ali čute — uporabljamo z ustrezno previdnostjo, lahko zato z vso zanesljivostjo vsemu, da se nahajamo na pravi poti.

Tako lahko npr. le ob upoštavnju tega jamstva ugotovimo, da sta duh in telo dejansko različna. Predvsem pa brez njegove pomoči, se pravi zgolj z naravno lučjo, Descartes ne bi mogel dokazati, da sploh obstajajo kakšni predmeti zunaj našega duha, kaj šele, da so dejansko takšni, kot se nam kažejo. Vse, kar nas uči razum, se namreč enako dobro ujema tudi z Berkeleyevim univerzumom: v sebi imamo ideje čutnih stvari, in čeprav smo zaradi nekega impulza nagnjeni verjeti, da te stvari tudi dejansko obstajajo

zunaj nas, ne moremo formulirati konkluzivnega argumenta, ki bi z nujnimi razlogi to neizpodbitno dokazal – vsaj dokler ne spoznamo, da je Bog resnicoljuben. Kajti ker nam je po naravi vsadil *magnam propensionem ad credendum* v obstoj materialnih reči in ker nam ni dal nobene druge sposobnosti, ki bi nas poučila o neutemeljenosti tega naravnega nagnjenja, vsekakor ne bi mogli zanikati, da Bog ni varljivec, če teh stvari v svetu ne bi bilo. Ker pa vemo, da je varanje v protislovju z vsemogočnostjo, lahko neizpodbitno dokažemo, da te stvari dejansko obstajajo zunaj mene, in to prav takšne, kot so v mojem najbolj jasnem in razločnem spoznanju. Če ne bi imeli te gotovosti, bi empirične znanosti, kot je npr. medicina, ostale brez vsakega temelja, pa tudi med fiziko in astronomijo na eni strani ter matematiko na drugi bi se ob neobstoju zunanjega sveta zbrisala vsaka razlika. Brez Boga, ki ni varljivec, bi empirične znanosti skratka ostale brez svojega predmeta, imele bi zgolj hipotetično veljavo.

Toda, kar je hipotetično, si sploh ne zasluži imena znanost oziroma vednost (*scientia*), saj je vednost »prepričanje, ki izvira iz tako močnega razloga, da ga nikoli ne more omajati noben močnejši razlog«. ³⁹ Dokler ne dosežemo gotovosti, ki je varna pred vsakim dozdejšnjim protiargumentom in tudi pred vsemi, ki bi se še utegnili poroditi, se ne povzpnejo do ravni »gotove in resnične znanosti«. Zaradi tega je Descartes ostro zavrnil Bourdina, ki mu je podtaknil trditev, da so dvomljive vse stvari, ki sem jih do sedaj vedel. To je vendar protislovno. Če kaj vemo, potem to ni dvomljivo, in če nekaj kdaj postane dvomljivo, potem smo lahko le menili, da vemo, nikakor pa tega nismo mogli zares vedeti. ⁴⁰ Komur se o nečem, kar »ve«, kdajkoli zariše močnejši razlog, zaradi katerega se mu porodi dvom ali celo uvidi neresničnost, to za nazaj aficira njegovo poznavanje, ki nikoli ni bila vednost.

Natanko v tem položaju pa je tudi nevernik, ki se ukvarja z racionalno znanostjo, tj. geometer ateist. Dokler je pozoren na razloge, ki *procul dubio* dokazujejo, da so trije koti trikotnika enaki dvema pravima, z vso gotovostjo ve, da je to resnično. A brž ko oči svojega duha usmeri drugam, mu ostane samo še spomin na minule uvide, ki pri sebi nima več tiste moči naravne luči. Kot smo že ugotovili, se mu lahko zato sedaj vzbudijo v duhu *novi razlogi*, namreč vprašanje, ali ga nemara kak hudobni duh ne zavaja v zmoto. Teh pomislekov pa se brez spoznanja, da sta vsemogočnost resničnega Boga

³⁹ Pismo Regiju, 24. 5. 1640.

⁴⁰ Cf. AT VII, 473-474.

in varanje med seboj v protislovju, ne more znebiti. V tem trenutku zato prej gotova vednost izgubi vso podlago.

»Če ne bi poznal Boga, ... ne bi imel nikoli o nobeni stvari resnične in gotove vednosti, temveč le nejasna in spremenljiva mnenja.«⁴¹

Ali potem sploh lahko rečemo, da se je geometer ateist sposoben dokopati do kakršnekoli vednosti? Če namreč prava znanost ne more nikoli postati dvomljiva, medtem ko je vednost ateista že v naslednjem trenutku ogrožena, potem tudi v času, ko je nekaj uvidel jasno in razločno, ni imel tiste iskane vednosti. Mar torej brez Boga vendarle ne moremo vedeti ničesar?

Descartesov odgovor je tukaj hkrati da in ne. Vsak nevernik ima lahko v času jasnega dojetanja absolutno gotovost o nečem, utemeljeno v za vse enaki naravni luči, in vse dotlej to tudi ve. Ker pa je njegova vednost bežna in ranljiva, kolikor se mu lahko v vsakem trenutku vzdramijo razlogi, ki ga pahnejo v radikalen dvom, ne zadošča višji zahtevi po trajnosti. Čeprav vednost, še ni popolna oziroma resnična in nespremenljiva vednost (ali bolje znanost). To drugo raven lahko dosežemo le z garancijo Božje resnicoljubnosti, ki nam že sedaj zagotavlja, da ne bomo nikoli naleteli na kakršen koli dvom, ki bi vrgel senco dvoma na to spoznanje. Če vemo, da Bog je, se nam ni treba bati, da bo to kdaj izgubilo status vednosti, in izključno v tem smislu je vsaka popolna vednost odvisna od spoznanja resničnega Boga.

Bodimo pozorni: Descartes ne pravi, da brez Boga ne moremo vedeti ničesar — ravno nasprotno —, vsekakor pa trdi, da ta tip vednosti ni dovolj.⁴² In sintagma *veritas & certitudo scientiae* se nanaša izključno na ta višji tip vednosti, ko nekaj ne samo vem in sem o tem gotov, temveč sem *plane certus in to perfecte scio*. Ravno po tem *plane in perfecte* se vednost vernika loči od nevernikove.

»In tako docela vidim (*plane video*), da je gotovost in resničnost vsakršne vednosti (*omnis scientiae certitudinem & veritatem*) odvisna

⁴¹ AT VII, 69; cf. SM, 99.

⁴² »Ne trdim, da ateist ne more jasno spoznati, da so trije koti trikotnika enaki dvema pravima; trdim le, da to njegovo spoznanje ni resnična vednost, saj se zdi, da nobenega spoznanja, ki lahko postane dvomljivo, ne smemo imenovati vednost...« (AT VII, 141; cf. AT IX, 110.)

od spoznanja resničnega Boga, tako da nisem mogel popolnoma vedeti (*perfecte scire*) ničesar o katerikoli drugi stvari, preden nisem spoznal njega.

Zdaj pa so mi lahko docela znane in gotove (*plane nota & certa*) neštete stvari ...⁴³

Če povzamemo: Descartes ni zagrešil kroga, in to prav iz razlogov, ki jih je v odgovorih na druge in četrte ugovore navedel sam: jasna in razločna spoznanja ne potrebujejo jamstva Boga, vse dokler smo pozorni nanje. Ta teza je na pozitiven način podkrepjena z njegovo teorijo o naravni luči kot najbolj popolni spoznavni zmožnosti, ki jo kot končna bitja imamo. Pač pa nam Bog zagotavlja, da se ob ustrezni previdnosti lahko zanesemo na druge naravne sposobnosti — predvsem na spomin in čute. Metafizični dvom ne more prizadeti konkretnih jasnih in razločnih zaznav, ki *nullo modo dubia esse possunt*, čeprav se kot univerzalni dvom posredno nanaša tudi nanje.⁴⁴ Če se o načeloma jasnih in razločnih idejah nekateri (drugi) vendarle motijo, je to zato, ker niso dovolj pozorni; njihova zmota se tedaj nanaša na sodbo, da so to spoznali jasno in razločno. In slednjič, sleherna vednost je od Boga odvisna le v tem smislu, da brez njega ne more biti trajna (*immutabilis*) in potemtakem popolna (*perfecta*).

* * *

Navkljub — upam, da razvidni — konsistentnosti in tekstovni podkrepjenosti podane razlage problema krožnosti se pri nekaterih interpretih pojavljajo precej močni pomisleki, predvsem zoper ključno tezo, da samo jasno in razločno spoznanje v trenutku svoje aktualizacije ne potrebuje

⁴³ AT VII, 71; cf. SM, 100.

⁴⁴ Marion ponuja bistveno drugačno, vsekakor zelo izvirno interpretacijo vsebine metafizičnega dvoma. Za izhodišče si vzame Descartesov model percepcije (kot je razvit predvsem v spisu *Regulae*), kjer se izvorno sporočilo na podlagi nekega koda prevede v jezik čutov, ki ga je potrebno potem dekodirati. Ob tem Marion predpostavlja, da samo ujemanje koda ni vprašljivo, da pa nikoli ne moremo vedeti, če naše sporočilo nemara ni nadkodirano, in prav na to naj bi meril metafizični dvom. Izmakne se mu lahko le tisto, kar ne dopušča nadkodiranja, se prav tisto, kar sploh ni kodirano. (Cf. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Paris 1981, predvsem paragraf 13, *L'envers du code: le doute sur le fondement*, str. 313-346.) Zaradi obsežnosti potrebne argumentacije se na tem mestu ne moremo spoprijeti s to interpretacijo; omenili bi le, da je — tako se nam zdi — najbolj ranljiva ob vprašanju predmetne vsebine ideje Boga oziroma njene reprezentativne vrednosti.

jamstva Boga. Izmed številnih ugovorov bi na tem mestu posvetili dolžno pozornost tistima, ki sta po našem mnenju najmočnejša.

Prvi izhaja iz premisleka, ki mu Gueroult posveča izjemno pozorno in pretanjeno analizo: zakaj se tretji, ontološki dokaz bivanja Božjega nahaja šele v peti meditaciji. Za Descartesa je namreč znanost — po vzoru geometrije — sistematična veriga razlogov, ki so metodično povezani v neki red.

»Red obstoji le v tem, da mora biti tisto, kar je podano najprej, spoznavno brez pomoči nadaljnjega in da je potem ostalo razporejeno na tak način, da je vse mogoče dokazati zgolj iz predhodnega. In vsekakor sem se sam v svojih *Meditacijah* kar najbolj trudil slediti temu redu.«⁴⁵

Ker nam pozicija določenega razloga neposredno priča o njegovi teži, je upoštevanje mestne vrednosti argumentov znotraj *Meditacij* naravnost ključno za njihovo razumevanje. Na podlagi tega metodološkega aspekta in nenazadnje tudi Descartesovega zagotovila, da je dokaz preko učinkov »prvo in glavno, da ne rečem edino sredstvo, ki ga imamo za dokaz obstoja Boga,«⁴⁶ Geuroult sklepa, da ontološki dokaz sam po sebi ni konkluziven.

»Če je veljavnost ontološkega dokaza ... pogojena z dokazom preko učinkov, če ta glede na red ustreza prvemu razlogu in drugi drugemu, iz tega izhaja, da ontološki dokaz, ki je izveden iz dokaza preko učinkov, ne more obstajati brez njega, medtem ko dokaz preko učinkov lahko obstaja brez ontološkega.«⁴⁷

Na tem mestu se pojavi nemajhen problem, saj iz naše razlage izhaja, da bi bila jasna in razločna obravnava vrojene nam ideje Boga, v katerega bistvu je vsebovano tudi dejansko in nujno bivanje, že sama kot taka dovolj za absolutno veljaven dokaz njegovega obstoja. In če, nasprotno, ontološki dokaz ne more biti samozadosten, potem nobeno jasno in razločno dojetje ideje kakega bivanja brez Boga ni gotovo. Gueroult v obravnavani okoliščini dejansko vidi enega od glavnih potrditev take interpretacije: dejstvo, da je ontološki dokaz obravnavan v peti meditaciji, skupaj z matematičnimi resnicami, nam priča, da tako prvi kot druge navkljub svoji evidentnosti potrebujejo jamstvo Boga, pridobljeno v tretji meditaciji. —

⁴⁵ AT VII, 155; cf. AT IX, 121.

⁴⁶ AT VII, 238; cf. AT IX, 184.

⁴⁷ M. Gueroult, *op. cit.*, str. 339.

Toda, ali iz tega, da ima glede na red dokaz preko učinkov nesporno prednost pred apriornim dokazom, res izhaja takšen zaključek?

Descartesov namen ni bil samo dokazati, hotel je tudi prepričati. Ta cilj pa zaporedju argumentov postavlja dodatno zahtevo, ki je v tem, da je potrebno začeti z najlažjim in šele nato postopoma preiti na težje. Zaradi tega Descartov *ordre des raisons* ne vključuje samo nujne uverženosti, temveč mora hkrati postopati »*a facilibus ad difficiliora*«. ⁴⁸ V nasprotnem primeru izhodiščni subjekt meditacij, začetnik v filozofiji, katerega sposobnost razumevanja je na spodnji meji možnega, argumentov sploh ne bi razumel. In če je prvi rezultat *Meditacij* »Jaz sem, jaz obstajam«, potem razlog za primat tega spoznanja ni zgolj v njegovi samozadostnosti — takšne so vse jasne in razločne resnice — temveč predvsem v njegovi prepričljivosti. Ker nihče ni »tako neumen, da bi podvomil o tem, če je,« nastopa *cogito* kot najboljši model absolutne gotovosti vseh jasnih in razločnih spoznanj, njegova vloga je eksemplarna. To načelo je prvo, ker je neposredno dostopno vsem in je njegova aplikacija zaradi enostavnosti vselej združena z evidenco, zato torej, ker je tako zelo *lahko*. ⁴⁹

Tega pa ne bi mogli reči za ontološki dokaz, ki je bil tudi ob božjem jamstvu v očeh avtorja prvih ugovorov, »učenega nizozemskega teologa« Catera, sporen. V odgovoru ga zato Descartes formulira še enkrat, sedaj v obliki silogizma: To, za kar jasno in razločno dojemamo, da pripada k naravi ali k bistvu ali k nespremenljivi in resnični formi kake stvari, lahko upravičeno zatrdimo za to stvar; če pozorno raziščemo, kaj je Bog, jasno in razločno dojemamo, da k njegovi resnični in nespremenljivi naravi spada obstoj; torej lahko upravičeno zatrdimo, da Bog obstaja. Zgornja premisa ⁵⁰ je že bila dokazana.

⁴⁸ Pismo Mersennu, 24. 12. 1640.

⁴⁹ Tradicionalno poudarjanje *cogita* kot temelja Descartesovega sistema je v toliko vsaj zavajajoče, *Cogito* je strogo vzeto le ena od vrojenih idej — ideja mene samega —, ki je podvržena isti obravnavi kot ostali aksiomi, četudi zaradi njegove enostavnosti nikoli ni mogoče podvomiti vanj. V trenutku, ko se v drugi meditaciji dokopljemo do njega, je namreč ta ideja tako kot ostale vezana na aktualizacijo intuicije: sem, dokler mislim, da sem, a če bi nehal misliti, bi nemara nehal tudi obstajati. Brez Boga bi se gotovost *cogita* že v naslednjem trenutku izničila. Zato sam po sebi ni sposoben utemeljevati ničesar — to funkcijo lahko opravlja le naravna luč, ki ima kot edina neko pozitivno, vsebinsko zapolnitev. *Cogito* je prav najbolj prazen, a hkrati je natanko v tem njegova prednost. Ker je njegova aplikacija lahko samo pravilna, predstavlja najboljši model gotovosti, ki prepriča vsakogar.

⁵⁰ Domnevamo lahko, da so prav zaradi tu omenjene silogistične forme ontološkemu dokazu nekateri pripravljene odreči samozadostnost. Zgornja premisa namreč izreka

»Ostane samo še spodnja premisa, in priznam, da je v njej nemajhna težava. Prvič, ker smo tako zelo navajeni, da v vseh ostalih stvareh razlikujemo obstoj od bistva, nismo dovolj pozorni na to, da za razliko od drugih stvari obstoj pripada k bistvu Boga; in drugič, če ne razlikujemo tega, kar pripada k resničnemu in nespremenljivemu bistvu kake stvari, od tistega, kar mu pripišemo zgolj preko umisleka razuma, tedaj tudi če v zadostni meri ugotovimo, da obstoj pripada k bistvu Boga, iz tega vseeno ne bomo sklepali, da Bog obstaja, ker ne vemo, ali je njegovo bistvo nespremenljivo in resnično ali pa smo ga naredili le mi sami.«⁵¹

Najbolj problematičen je seveda drugi pomislek: kako naj vem, da je moja ideja avtentična in da ni zgolj rezultat prostih kombinacij domišljije. Če bi iz tako narejene ideje zaključil nekaj, kar sem, ko sem jo naredil, eksplicitno postavil vanjo, bi seveda očitno zagrešil *petitio principii*.⁵² Descartes se zato loti dodatne precej obširne utemeljitve kriterija, po katerem lahko ločimo vrojene in fiktivne ideje. Glavna značilnost slednjih naj bi bila v tem, da jih lahko naš razum – tako kot jih je svobodno sestavil – z isto svobodo tudi razgradi, in to z vso zavestjo te operacije. Ko si npr. predstavljam krilatega konja ali dejansko obstoječega leva ali v kvadrat včrtani trikotnik, zlahka ugotovim, da si lahko mislim tudi konja, ki nima kril, leva, ki ne obstaja, in trikotnik brez kvadrata. Ker je to dvojje mogoče misliti

natanko tisto, kar je predmet metafizičnega dvoma, zaradi česar naj bi bil tak argument sam po sebi krožen. Toda, kot je razvidno iz odgovorov na druge ugovore, je za Descartesa silogizem le ena od alternativnih oblik podajanja argumenta, katerega veljavnost ni odvisna od te silogistične forme. Tako lahko tudi *cogito* formuliramo na način: Vse, kar misli, je, a jaz mislim, *ergo* sem. Vseeno pa je to še naprej obči pojem, ki ne potrebuje dokaza in se ga lahko zavem neposredno z jasnim in razločnim spoznanjem ideje samega sebe. Takšno je vsaj Descartesovo izvajanje v odgovorih na druge ugovore (AT VII, 140; cf. AT IX, 110-111.), podobno pa izhaja iz odgovora Burmanu: »Pred sklepom: *Mislim, torej sem* je potrebno poznati to zgornjo premiso: *Vse, kar misli, je*, ker je dejansko pred mojim sklepom in ker se moj sklep opira nanjo. In prav v tem smislu avtor v *Principih* pravi, da je ta premisa pred sklepom, saj je implicitno vselej predpostavljena in predhodna. Vendar pa nimam vselej izrecnega in eksplicitnega spoznanja o tej predhodnosti in [v *Meditacijah*] moje spoznanje predhodi sklepu, saj sem [tam] pozoren le na to, kar izkusim v samem sebi, namreč: *Mislim, torej sem*, čeprav tedaj ne posvečam pozornosti tudi temu splošnemu pojmu: *Vse, kar misli, je*; kot sem že opozoril, mi dejansko ne ločimo teh propozicij od posamičnih stvari, temveč jih obravnavamo v njih; navedene besede je treba razumeti prav v tem smislu.« (Pogovor z Burmanom, str. 1356-1357.)

51 AT VII, 116; cf. AT IX, 92.

52 Pismo Mersennu, 16. 6. 1641.

ločeno, ker ti atributi niso po nujnosti vsebovani v pojmu dotične stvari, tudi ne pripadajo k resničnemu in nespremenljivemu bistvu te stvari. Če pa razum, nasprotno, kake ideje ne more razstaviti na ta način, potem je po Descratesu ni mogel niti sestaviti sam. Kolikor se mi v njeni obravnavi nujnost mišljenja postavi po robu, je ta ideja zagotovo izraz resničnega bistva, in prav odpor, ki ga nudijo vrojene ideje in zaradi katerega jih ne morem dojemati drugače, kot jih dejansko dojemam, je dokaz njihove avtentičnosti. Ker pa enako, kot si trikotnika ne morem predstavljati brez treh kotov ali hriba brez doline, tudi Boga ne morem misliti brez obstoja, ki nujno izhaja iz neskončnosti njegove moči, sem primoran spoznati, da ta ideja dejansko izraža resnično in nespremenljivo naravo. Zaključimo lahko, da Bog torej vendarle obstaja.

»In tukaj brez zadržkov priznavam, da je ta argument takšen, da ga bodo tisti, ki se ne bodo spominjali vsega, kar je potrebno za njegov dokaz, zlahka imeli za sofizem. Zaradi tega sem sprva nemalo dvomil, ali naj ga sploh uporabim, da tistim, ki ga ne bodo razumeli, nemara ne bi dal priložnosti, da bi zavrnili tudi ostale. Toda, ker obstajata le dve poti, preko katerih je mogoče dokazati, da Bog je, namreč prva preko učinkov in druga preko samega njegovega bistva oziroma narave, in ker sem prvo že razložil, kolikor je bilo pač v moji moči, v tretji meditaciji, sem bil prepričan, da po tem ne smem izpustiti druge poti.«⁵³

Pomisleki, ki se nam porodijo ob ontološkem dokazu, so tako številni in ustrezní odgovor nanje tako naporen, da za običajne ljudi nima tiste prepričljivosti kot (drugi) dokaz preko učinkov, ki ga lahko povzamemo v preprost izrek: Sem, torej Bog obstaja. Če bil bil formuliran kot prvi in edini dokaz, bi zaradi svoje težavnosti utegnil odvzeti kredibilnost tudi že doseženim spoznanjem in bi tako ogrozil celotni projekt *Meditacij*. Kolikor pa se, nasprotno, človek sreča z njim, potem ko že enkrat ve, da Bog obstaja, se lahko ontološki argument nasloni na to že pridobljeno spoznanje, ki bo trmoglavcem iztrgal iz rok njihove siceršnje zadržke. In kdor se sedaj z vso ostrino svojega duha posveti motrenju resničnega in nespremenljivega bistva Boga, ta bo povsem jasno in razločno spoznal, da Bog obstaja. Gotovost njegovega spoznanja bo absolutna in vanj na noben način ne bo mogel podvomiti. Očitek, da vseeno ne bo mogel vedeti, če Bog v resnici

⁵³ AT VII, 120; cf. AT IX, 94.

obstaja, ker še ne ve, če Bog v resnici obstaja in če potemtakem njegova ideja nemara ni napačna, se mu bo ob tej jasnosti in razločnosti upravičeno zdela absurdna.

»Kajti naj za dokaz uporabim ta ali oni razlog, zmeraj ugotovim, da me povsem prepriča edinole tisto, kar dojemam jasno in razločno. Resda so med stvarmi, ki jih dojemam na ta način, nekatere očitne vsakomur, medtem ko druge odkrijejo le tisti, ki jih podrobno preučijo in skrbno raziščejo; toda ko so enkrat odkrite, tudi te slednje ne veljajo za nič manj gotove kot prve.«⁵⁴

Dokazu preko učinkov povsem zaslužno pripada primat, saj je najlažji in očiten skoraj vsakomur; a vseeno ni edini, in tega tudi Descartes ni rekel. Vprašanje, zakaj se ontološki dokaz nahaja šele v peti meditaciji, bi bilo zato pravzaprav potrebno obrniti, namreč, zakaj je sploh omenjen, ko pa bi utegnil pri nepozornih bralcih vzbuditi dvom v pravilnost *Meditacij*. Odgovor je zopet preprost. Ker sta možni samo dve vrsti dokaza, navedimo — pač zaradi temeljitosti — še drugega, brž ko se za to ponudi priložnost. In če v peti meditaciji beseda že teče o bistvih, bomo dokaz preko bistva omenili prav tu.⁵⁵

Ostaja nam še drugi ugovor proti naši razlagi razsežnosti metafizičnega dvoma: nemara bi se dalo zlobnega duha na pozitiven način podkrepiti z Descartesovo teorijo o stvarjenju večnih resnic.⁵⁶ Ker je zalog te škanda-

⁵⁴ AT VII, 68; cf. SM, 98.

⁵⁵ Drugi razlog za podvajanje bi utegnil tičati v tem, da oba tipa dokaza ne merita na iste attribute Boga. Gueroult tako meni, da prvi dokaže nedvomni obstoj Boga, drugi njegov značaj samopovzročenosti in tretji nujnost in večnost njegovega obstoja. (*Op. cit.*, I, str. 372.) To je nemara v prvem trenutku dokaza *res*, vendar so vsi trije nazadnje izvedeni preko ideje, ki edina omogoča zajeti iskani rezultat in jih s tem poveže. Bog prvega dokaza pač ni samo obstoječi, temveč predvsem neskončni in popolni Bog, kakršna je naša ideja o njem. Za kritiko Gueroultovega stališča glej: D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Mohr, Tübingen 1967, str. 10-22.

⁵⁶ Glede pomena te teorije si interpreti niso enotni. Medtem ko jo eni postavljajo na rob kot trenutni preblik ali bolje prežitek starega, neznanstvenega načina mišljenja, vidijo drugi v njej bistveni element Descartesovega sistema znanosti in na podlagi njene (resda sporadične) časovne razpršenosti skozi celotni opus sklepajo, da je nikoli ni opustil. Teza o božanskem izvoru najbolj elementarnih logičnih načel je po njihovem nujna za Descartesov projekt utemeljitve fizike kot racionalne znanosti. Potem ko je iz nje pregnal aristotelijanske substancialne forme in s tem razcepil kraljestvo naravnih in racionalnih zakonov, je moral najti nov skupni izvor, ki bi zagotovil identičnost obeh redov. Ker pa je narava kot taka izgubila racionalnost, se odpira samo še pot naturalizacije razuma: naravni in razumski zakoni sedaj sovpadajo prav zato, ker so oboji na enak način

lozne teze natanko v tem, da bi lahko vsemogočni Bog v svoji izvorni kreativni dejavnosti ustvaril tudi takšne resnice, ki so za razum, kakršnega imamo, protislovne in nedojemljive, se zdi povsem naravna misel, da se metafizični dvom nanaša na vprašanje, ali zakoni našega razuma sploh so zakoni resnice. Tako bi vendarle obstajala pozitivna »možnost popolnega razcepa med pravilom moje predstave in pravilom stvaritve«. ⁵⁷

»Ker se mene tiče, se mi zdi, da za nobeno stvar nikoli ne smemo reči, da je to nemogoče za Boga, kajti ker je vse, kar je resnično in dobro, odvisno od njegove vsemogočnosti, si ne upam niti reči, da Bog ne more narediti gore brez doline ali tega, da ena in dva ne bi bilo tri; pravim samo, da mi je dal duha takšne narave, da si ne morem predstavljati gore brez doline ali tega, da ena in dva ne bi bilo tri, ipd. In pravim le, da so takšne stvari protislovne v moji misli.« ⁵⁸

Zanikati to možnost je pravzaprav bogokletno, saj bi s tem moč resničnega Boga »predrzo ukleščili v meje naše domišljije«, o njem bi govorili kot o »Jupitru in Saturnu in ga podvrgli Styx in boginjam usode.« V pismu, kjer je sporna teza omenjena prvič, zato Descartes Mersennu naroča, naj jo, če se mu le ponudi priložnost, kar brez strahu razširja povsod, »da se bodo tako ljudje navadili razmišljati o Bogu bolj dostojno, kot pa o njem govori preprostež, ki si ga skorajda vselej predstavlja kot nekaj končnega.« ⁵⁹ Ta tako običajna napaka preprosteža pa ni samo v tem, da poniža Vsemogočnega; nasprotno, ko iz njega naredi končno stvar, si s tem ustvari podobo nekakšnega idola, ki nima nič skupnega z edinim pravim Bogom. Teza o stvarjenju večnih resnic za Descartesa zato nikakor ni plod neobrzdane domišljije ali verske gorečnosti, temveč – in to je ključno – nujna posledica uvida v naravo Boga: prav kolikor o Bogu razmišljamo racionalno, uvidimo, da so zakoni resnice v tem ustvarjenem svetu posledica njegove odločitve in v toliko radikalno kontingentni.

Sama argumentacija vsebuje dva elementa. Prvič, spoznati moramo, da je Bog neskončen, popoln in vsemogočen – to je namreč vsebovano v vrojeni nam ideji –, medtem ko so vse ostale stvari končne in kot take ustvarjene od Boga. Ker pa je po Descartesu tudi resnica sama nekaj, nekaj pozitivnega in ne nič, ⁶⁰ se tudi ona nahaja v odvisnosti od njega. V nasprot-

kontingentni. Narava je racionalna, ker je razum naraven.

⁵⁷ M. Gueroult, *op. cit.*, II, str. 25.

⁵⁸ Pismo Arnauld, 29. 7. 1648.

⁵⁹ Pismo Mersennu, 15. 4. 1630.

⁶⁰ »Ker je vsako jasno in razločno dojetje brez dvoma nekaj, in torej ne more biti od nič...«

nem primeru bi polega Boga obstajalo še nekaj večnega in samostojnega, hkrati pa bi bila tedaj njegova vsemogočnost omejena z vnaprej predpisanimi pravili. In drugič, res je, da mi ne moremo doumeti, kako bi lahko ena in dva bilo več ali manj kot tri, vendar moramo ob jasnem in razločnem spoznanju lastne končnosti priznati, da marsikaj presega sposobnosti naše- ga razumevanja, ne da bi bilo to tudi dokaz, da to ni mogoče.

»Ob upoštevanju prvega preudarka spoznamo, da Bog ni mogel biti primoran storiti tega, da je res, da protislovja ne morejo biti skupaj, in da bi potemtakem lahko storil nasprotno; drugi pa nam zagotavlja, da četudi je to res, tega vendarle ne smemo poskusiti doumeti, ker naša narava tega ni sposobna.«⁶¹

Še več, ravno ta nedoumljivost je pozitivni in strogo vzeto edini dokaz, da gre za resničnega Boga: *est enim de ratione infiniti, ut a me, qui sum finitus, non comprehendatur.*⁶² Če bi mu dejansko prišli do dna, mi, ki smo končni, bi bil tudi on sam končen in torej ne Bog. Tako sedaj tudi negativni argument dobi pozitiven značaj, morebitni ugovor proti se sprevrže v odločilni razlog za.

A čeprav smo se do teorije o božanskem izvoru resnice dokopali s pomočjo jasnega in razločnega spoznanja njegove vsemogočnosti, se pravi na podlagi *naše ideje*, bi se lahko to spoznanje uprlo svojemu najditelju razumu in za nazaj spodkopalo pretenzije po njegovi objektivni veljavi — če ne bi bile hkrati z njim podane tudi meje obsega te teorije. Kakor moramo namreč na podlagi skrbno pretehtanih razlogov dopustiti vse, kar izhaja iz vsemogočnosti Boga, tako smo na podlagi istih razlogov primorani zanikati vse tisto, kar bi jo kakorkoli omejevalo. Na ta način se oblikuje neki višji red nemožnosti, red *nemožnega za Boga samega*, kamor sodi vse tisto, kar bi lahko obstajalo le ob zanikanju njegove neskončne moči oziroma biti.

(AT VII, 62; cf. SM, 92.) »Očitno je namreč, da je vse tisto, kar je resnično, nekaj.« (AT VII, 65; cf. SM, 95.)

⁶¹ Pismo Meslandu, 2. 5. 1644.

⁶² AT VII, 46. Gueroult upravičeno poudarja, da je prav nedoumljivost neskončnega glavni nosilec celotnega Descartesovega sistema, brez katerega se ne bi mogli znebiti metafizičnega dvoma. Če bi bila ideja neskončnega v nas prisotna v vsem svojem obsegu, bi bili neskončni mi sami, in v tem primeru bi lahko tudi mi sami nastopili kot formalni vzrok za njeno predmetno realnost. S tem bi ostali brez konkluzivnega dokaza za obstoj Boga in sploh česarkoli razen našega lastnega duha. Ker pa po drugi strani vemo, da nismo popolni, nam niti ta neskončnost ne bi zagotavljala resničnosti naših idej. *Incomprehensibilitas*, ta pozitivni nič, neka praznina v osrčju našega razuma, je tako zadnji temelj vse gotovosti in znanosti.

»Skratka, Bog izključuje nič. Iz tega izhaja, da je vse, kar vsebuje nič, *absolutno nemožno*.«⁶³ Tako Bog nikakor ne more ne biti, ne more ustvariti od sebe neodvisnih entitet, storjenega ne more narediti nestorjeno, ne more ustvariti atomov in praznine, saj bi s tem pokazal, da je njegova moč končna, da ni Bog. Predvsem pa je za nas pomembno, da se med te absolutne nemožnosti uvršča tudi to, da bi Bog mogel biti varljiv, saj mi je po naravni luči znano, da je »sleherna prevara in goljufija odvisna od neke pomankljivosti«, ki nasprotuje božji popolnosti. Kakršnckoli so že resnice, ki se jih je odločil položiti v svet, naj bo torej ena in dva več ali manj kot tri, v vsakem primeru mi je moral dati takšnega duha, da se zakoni razuma skladajo z zakoni sveta. Čeprav je takšnost ali drugačnost teh načel še naprej radikalno kontingentna, bosta red mišljenja in red stvari vselej natanko sovpadala.

Nekateri interpreti pa takšni razlagi odločno nasprotujejo. Po njihovem je bolj kot na same tekste oprta na goli postulat, da božja vsemogočnost ne more biti v protislovju s pogoji lastnega udejanjenja. Ravno ta pa je neupravičen, blasfemičen, saj Boga zajame v meje človeške predstave o njem. Pojem vsemogočnosti, ki nastopa kot identifikacijski kriterij za selekcijo absolutno nemožnega, je nenazadnje *naš* pojem vsemogočnosti. Kot tak naj bi bil podvržen enakim preudarkom kot matematične resnice in logična protislovja: to so resnice, kot jih dojemamo mi in ki bi po volji Boga lahko bile tudi drugačne. Vsa protislovja, naj se nanašajo na Boga ali na končne reči, so skratka kontingentne posledice božje odločitve, ki mi je dal takšnega duha, da se upirajo moji misli, vendar pa ta okoliščina ne more postavljati meja svojemu avtorju.

»Vedoč, da je moj razum končen in da je moč Boga neskončna, v zvezi z njo nikoli ne določam ničesar, temveč preudarjam le, kaj morem dojeti in česa ne, in skrbno pazim, da se nobena moja sodba ne bi oddaljila od moje zaznave. Zato si upam trditi, da Bog more

⁶³ M. Gueroult, *op. cit.*, str. 26. »Iz tega lahko zaključimo, da obstajata dve vrsti protislovij: ena se nanaša na božjo vsemogočnost in pripada sami njegovi definiciji; to protislovje je absolutno, velja za Boga samega in določa sfero nemožnega za Boga. Druga vrsta se nanaša na zmožnosti našega razuma in njegova načela; to protislovje skupaj s samim tem razumom izvira iz svobode Boga in določa le nemožno glede človeka. Teh dveh načel ni težko razlikovati, saj prvo izraža *inkompatibilnost biti in nebiti*, medtem ko drugo počiva na vzajemni inkompatibilnosti določenih idej ali določenih bitij.« (*Ibid.*, str. 33.) Čeprav se zadeve ne izidejo povsem gladko, je Gueroult na podlagi svoje interpretacije metafizičnega dvoma mnenja, da so za razliko od ustvarjenih prav te »neustvarjene večne resnice« (kar je sicer hudo problematičen izraz) tiste, ki ne potrebujejo jamstva Boga.

vse, kar dojemam kot možno; vseeno pa si ne upam reči, da ne more tistega, kar nasprotuje moji misli; pravim le, da to implicira protislovje.«⁶⁴

Na podlagi lastnega razuma vsekakor lahko zatrdimo, da Bog nekaj lahko stori — namreč tisto, kar dojemam kot možno —, ne morem pa reči, da česa ne more. Če nekaj nasprotuje moji predstavi o njegovi vsemo-gočnosti, se to pač nanaša na mojo omejenost in ne na njegovo. Zato je v takem primeru potrebno stvar preprosto pustiti *neodločeno*, saj vsakršen definitiven odgovor, da Bog to zmore ali ne, presega mojo sposobnost.⁶⁵ Marion dejansko meni, da obstaja pozitiven razlog, zakaj to za nas, ki smo končni, niti načelno ni možno: brž ko začnemo razglabljati o nujnih pogojih udejanjanja vsemo-gočnosti, jo obravnavamo kot nekaj znanega, to pa je po njegovem v nasprotju z njeno »nedoumljivostjo«. Če bi podali določen odgovor, bi Bogu skratka odvzeli najbolj temeljno značilnost.

Ugovori proti spoznavnosti absolutno nemožnega se torej, če povzamemo, po eni strani opirajo na Descartesove trditve, da za nobeno stvar ne smemo reči, da je za Boga nemogoča, ter po drugi na njegovo nedoumljivost. Poglejmo.

Na kaj pravzaprav meri nedoumljivost, *incomprehensibilitas*? Na Mer-sennovo vprašanje, *in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates*, Descartes po precej odrezavem odgovoru, da jih je ustvaril enako kot vse ostale stvari, doda:

»Pravim, da to vem, in ne, da to razumem in doumem; kajti vemo lahko, da je Bog neskončen in vsemo-gočen, čeprav naša duša, ki je končna, tega ne more doumeti ne razumeti; tako kot se vsekakor lahko z rokami dotaknemo kake gore, vendar pa je ne moremo zaobjeti tako kot drevo ali katerokoli drugo stvar, ki ne presega velikosti naših rok: kajti doumeti pomeni zaobjeti z mislijo; a da bi nekaj vedeli, zadostuje, da se tega dotaknemo z mislijo.«⁶⁶

⁶⁴ Pismo Moru, 5. 2. 1649.

⁶⁵ »Kajti dejstvo, da protislovja vsemo-gočnosti zadevajo le pogoje njene predstave, ne implicira, da je za Boga vse možno niti da vse možno postane dejansko, temveč da tako možno kot nemožno postane neodločljivo, brž ko predstava vsemo-gočnosti nasprotuje njegovemu udejanjenju.« (J.-L. Marion, *op. cit.*, str. 302.)

⁶⁶ Pismo Mersennu, 27. 5. 1630. Cf. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, Halae Magdenburgicae 1757, par. 862: »DOUMLJIVO je, glede česar je možno IZČRPNO SPOZNAVANJE, tj. spoznanje, ki izključuje vsakršno nevednost... NEDOUMLJIVO NEKOMU je, glede česar sile tistega ne zadoščajo za pridobitev izčrpnega spoznanja, in kolikor več mora manjkati tistemu do izčrpnega spoznanja tega, toliko bolj je dano mu nedoumljivo.«

Najprej velja poudariti, da nedoumljivost ne izključuje vednosti, saj očitno lahko vemo tudi nekaj, česar ne doumemo. Ta dva izraza se preprosto ne gibljeta na isti ravni. Medtem ko je za vednost dovolj, da se v eni sami točki dotakne stvari, je za doumetje potrebno izmeriti ves njen kvantitativni obseg, torej vso njeno stvarno vsebino; medtem ko se vednost vzpostavi v sleherni točki dotika ne glede na rascežnost tega spoja in medtem ko se vednost za veljavnost svojih spoznanj ne rabi ozirati na tisto, kar ji je nemara ostalo skrito, pa doumetje meri na celoto vsega možnega spoznanja o kaki stvari. Dokler vednost ni popolna, stvar še ni doumljena: to se zgodi šele tedaj, ko ni več ničesar nespoznanega.

In drugič, če je doumljenost stanje popolnega spoznanja nečesa, tudi nedoumljivost ne more biti lastnost stvari same, temveč je izraz razmerja med količino možne vednosti o kaki stvari na eni in velikostjo sil spoznavajočega subjekta na drugi strani. Razlog, zakaj bi bilo mogoče zaobjeti drevo, gore pa ne, se ne skriva toliko v sami naravi teh stvari, merilo je predvsem velikost naših rok. Če bi bile te večje, bi lahko zaobjemali tudi sedaj za nas nezaobjemljive predmete, in vsekakor si je mogoče zamisliti velikane, katerih roke bi se lahko ovile tudi okoli gora; zanje te ne bi bile nezaobjemljive. — Nič ni torej nedojemljivo že samo po sebi, takšno je lahko samo za nekoga, katerega spoznavne sile so prešibke, da bi določeni stvari res prišel do dna. Jasno je sicer, da se je težje dokopati do celovitega spoznanja, če je sama stvar obsežnejša, saj tedaj že dosežena vednost predstavlja manjši del iskane. Sploh bi lahko rekli, da je »stopnja doumetja« pravzaprav razmerje med količino dejanske in obsegom vse možne vednosti o nečem. Bogatejša ko je predmetna vsebina kake stvari, večja je količina zahtevanega dela za njeno doumetje in večja je njena nedoumljivost. V mejnih primerih postane količina potrebne vednosti tolikšna, da z ozirom na našo omejeno spoznavno zmožnost celota spoznanja nikoli ne bo dosežena, ne glede na siceršnji obseg že vzpostavljene vednosti.

Prav takšen mejni primer pa srečamo ob ideji Boga. Po eni strani je zaradi neizmernosti njegovega bstva, ki nam ponuja neskončno število atributov, neskončno število spoznanj, Bog bolj spoznaven od vseh stvari, tudi od duha. Ker je On zadnji temelj vsega, je sleherni vednost pač na nek način vednost o Bogu, in v toliko je količina dejanske vednosti o njem večja, kot pri sleherni drugi stvari. A ker navkljub tej maksimalni količini vednosti še naprej ostaja neskončno drugega, kar je zunaj nje, je ta vednost po drugi

strani neskončno oddaljena od doumetja. Zaradi nekomenzurabilnosti med spoznavajočim subjektom in tem objektom, ki izhaja iz nepremostljivega prepada med končnostjo in neskončnostjo, je njegovo doumetje za nas absolutno nemogoča naloga: Bog je nedoumljiv. Ključno pa je, da obstoj tega neizmernega neznanega kontinenta v Bogu z ničemer ne ogroža tistih spoznanj, ki jih o njem vendarle imamo. Spoznanje je nenazadnje vselej nekaj pozitivnega, in prav gotovo bi bilo neracionalno gotovo zavračati zaradi nečesa, česar ne vemo. Če je vednost utemeljena, tudi med neznanim ni ničesar, kar bi ji oporekalo. Tako lahko ob ideji Boga zatrdimo, da imamo neizmerno količino gotove vednosti o njem, ki se dotika samega njegovega neskončnega bistva, hkrati pa lahko brez kakršnegakoli protislovja priznamo, da je ta ideja za nas absolutno nedoumljiva.⁶⁷

Če se torej lotimo raziskave o pogojih možnosti vsemogočnosti, s tem – v nasprotju z Marionovo trditvijo – nikakor ne izničimo Božje nedoumljivosti, temveč preprosto širimo področje znanega v njem. Takšno raziskovanje je prav nujno za samo teorijo stvarjenja večnih resnic, glede katerih Descartes pravi, da enkrat ustvarjene več ne morejo postati drugačne, ker je Božja volja nespremenljiva.⁶⁸ S tem vendar omeji polje mogočega za Boga. Ali si potem Descartes vsaj oporeka, ko pa je zgoraj zatrdil, da *de ulla unquam re* ne smemo reči, da ni v moči Boga?

Bistvo teorije o stvarjenju večnih resnic je v tem, da bi Bog lahko ustvaril tudi drugačne resnice. Tak zaključek nam diktira preudarek o neskončni moči Boga, ki bi bila brez te možnosti omejena. Isto trditev pa bi lahko formulirali tudi negativno, namreč, da Bog ne more biti odvisen od vnaprej postavljenih pravil. Navkljub negativni formulaciji to seveda ni znamenje nemoči, zaradi česar bi najvišjemu bitju kaj manjkalo, temveč prav izraz vsemogočnosti. In če Bog bi mogel biti odvisen od vnaprej postavljenih pravil, prav tedaj bi bila njegova moč omejena. Še preden se lotimo preudarka o tem, kaj Bog zmore in česa nemare vendarle ne zmore, moramo

⁶⁷ »Opozoril bi, ... da je povsem protislovno, da bi nekaj doumel in bi bilo to, kar doumem, neskončno; kajti da bi bila ideja neskončnega resnična, nikakor ne sme biti doumljena, saj je nedoumljivost vsebovana prav v sami formalni definiciji neskončnega. A vseeno je očitno, da ideja, ki jo imamo o neskončnem, ne predstavlja le enega od njegovih delov, temveč v resnici predstavlja neskončno v celoti. ... Kajti kakor si je dovolj zamisliti lik, zaobjet s tremi črtami, da bi imeli idejo celega trikotnika, tako si je tudi dovolj zamisliti stvar, ki ni zajeta v meje, da bi imeli resnično in neokrnjeno idejo celotnega neskončnega.« (AT VII, 368.)

⁶⁸ »Sedaj tega več ne more storiti. A kaj bi bil mogel, tega ne vemo.« (Pogovor z Burmanom, *op. cit.*, str. 1374.)

torej najprej določiti, kaj predstavlja moč in kaj nemoč. Če bi tako ugotovili, da Bog ne zmore nečesa, iz česar bi izhajala kakšna omejitev za njegovo vsemogočnost, potem bi to nemožnost brez nadaljnega lahko dopustili, ko pa tedaj vendar ne bi šlo za nemoč. Tako npr. Bogu ne bomo pripisali nikakršne pomankljivosti, ker ne more ustvariti nič, saj bi bil ravno ob obstoju niča omadeževan z nepopolnostjo. — Toda če sprejmemo zahtevo po predhodni določitvi ločnice med močjo in nemočjo, se s tem zabriše vsaka razlika med pozitivnim in negativnim določanjem možnega za Boga. Zaradi tega bi bilo potrebno bodisi zavrniti *slehemo* sodbo o Bogu bodisi sprejeti vse tiste, za katere vidimo, da izhajajo iz njegove nedoumljive moči, vključno z navideznimi omejitvami. Bodisi torej nikoli ne bi mogli formulirati teorije o stvarjenju večnih resnic ali pa smo skupaj z njo prisiljeni sprejeti tudi neki red absolutno nemogočega.

In Descartes se je očitno odločil za drugo možnost. Trditev, da za nobeno stvar ne smemo reči, da za Boga ni možna, temu ne samo ne nasprotuje, temveč bi jo morali še zaostri: za Boga je možno vse — vse, kar je *res*, kar je stvar, nekaj. Ni pa vse stvar, tako npr. nič, ki »je« *non-ens*. Prav ker Bog po definiciji more vsako stvar, vendar le, kolikor je to »stvar« in vsebuje neko stopnjo realnosti, se pravi, ker je vsak njegov učinek lahko le pozitiven, ne more udejaniti nič. In ker bi bilo udejaniti nekaj, kar implicira obstoj nič, pač znamenje nemoči, se vse zgoraj navedene absolutne nemožnosti za Boga samega prevedejo v izraz njegove moči. Bog tako ne more varati, ker je »forma oziroma bistvo prevare *non ens*, proti čemer najvišje bitje ne more težiti«.

Tovrstna izvajanja vseeno ne implicirajo, da smo sposobni podati mehanizem delovanja, zaradi katerega posamične trditve morajo biti resnične. V primeru manifestno neprotislovnih možnosti to sicer lahko storimo, saj na podlagi drugih razlogov vemo, da so zakoni narave in razuma identični. Tedaj lahko to možnost neposredno dopustimo. A da bi se odločili glede za naše mišljenje na prvi pogled protislovnega, moramo odgovor poiskati preko ovinka in se zateči k moči Boga. Natanko zaradi tega ne smemo kar takoj zanikati tistega, kar je na prvi ravni absurdno. Na podlagi sekundarnega razloga ta stvar namreč ni več nujno protislovnna, kolikor zanj ovidimo, da ni v nasprotju z močjo Boga. Tako lahko z nedvomnimi razlogi vemo za resničnost teorije o stvarjenju večnih resnic, čeprav so božja pota za nas še naprej nedoumljiva, tj. v celoti vzeto nespoznavna.

»Prav tako ni potrebno spraševati, kako (*qua ratione*) je Bog mogel od vekomaj storiti, da ne bi bilo res, da je dvakrat 4 8, itn.; priznam namreč, da tega mi ne moremo razumeti. Ker pa po drugi strani prav dobro razumem, da v nobenem rodu bivajočega ne more biti ničesar, kar ne bi bilo odvisno od Boga, in ker bi on te stvari zlahka uredil tako, da mi ljudje ne bi mogli razumeti, da bi to lahko bilo drugače, kot je, bi bilo tuje razumu dvomiti v tisto, kar prav dobro razumemo, zaradi tega, česar ne razumemo in za kar tudi ne vidimo, da bi morali razumeti.«⁶⁹

Dokler se naše mišljenje giblje med predmeti tega sveta, so protislovja skratka v absolutnem smislu res neodločljiva, saj v tem času predstavljajo gole konkluzije brez premis. Tedaj imamo pred seboj nekaj, kar se upira našemu mišljenju. Ker nimamo pozitivnega razloga za možnost, je ne moremo dopustiti, a ker hkrati vemo, da Bog zmore marsikaj, kar je za nas nedoumljivo, tega vendarle ne smemo kar takoj zavrniti kot absolutno nemogoče. Situacija pa se spremeni, ko začnemo preudarjati o tistem, kar v neskončni moči Boga vendarle razumemo in doumemo, saj nam to položi v roke *nove razloge*.⁷⁰ Ti novi razlogi sedaj določenim protislovjem prvega reda odvzamejo značaj protislovnosti, kolikor ugotovimo, da gre v teh primerih za nekaj pozitivnega, se pravi za nekaj, česar udejanjenje izhaja iz vsemogčnosti Boga. Nasprotno pa ta isti preudarek ob drugih protislovnih dožene, da bi njihovo udejanjenje impliciralo obstoj ničā, in jih s tem povzdigne v protislovja drugega reda, tj. v absolutno nemožnost. Kar razumemo in doumemo, vselej prevaga nad tistim, kar je za nas neznano.

S tem pa so ovrženi ugovori, da bi Bog v absolutnem smislu vendarle lahko bil varljiv, četudi to nasprotuje mojemu razmisleku o njem. Misel, ki se dotakne nečesa, je v vsakem primeru resnična — tudi če gre za Boga samega.

Če torej iščemo povezavo med metafizičnim dvomom in tezo o svobodnem stvarjenju večnih resnic, sprejrnemo *l'ordre des raisons*. Medtem ko je hipoteza o velikem varljivcu izraz naše globoke nevednosti, je teorija o božanskem izvoru resnice končni in neizogibni rezultat obravnave neome-

⁶⁹ AT VII, 436; cf. AT IX, 235.

⁷⁰ Ob Morovi tezi, da bi Bog lahko iz notranjosti vaze odzvel vsako telo in s tem ustvaril praznino, se Descartes v prvem koraku res vzdrži eksplicitnega odgovora. A le v prvem, saj potem nadaljuje: »Ni gibanja, ki ne bi bilo na nek način krožno, iz česar izhaja, da ne doumemo, da Bog iz vaze odstrani kako telo, ne da bi hkrati doumeli, da pride zaradi tega krožnega gibanja na mesto prejšnjega telesa kako drugo.« (Pismo Moru, 5. 2. 1649.)

jene moči, ki je vsebovana v neskončnem. V trenutku, ko se dokopljemo do tega spoznanja, pa smo hkrati oboroženi pred možnostjo, da se objektivna nujnost ne ujema z nujnostjo našega razuma, saj vemo, da Bog ne more biti varljivec. Obe konsekvenci izhajata iz istega preudarka. Če bi dejali, da resnice niso odvisne od Boga, bi zašli v protislovje z njegovo neskončno močjo; in če bi ga obtožili varanja, bi mu podtaknili neko pomankljivost, ki je zopet v nasprotju z njegovo popolnostjo. Tako lahko natanko z razlogi *naše naravne luči* vemo, da bi svet lahko bil drugačen, kot je, in hkrati, da ne bi mogel biti drugačen, kot ga dojemamo.

Zdravko Kobe

MATEMATIKA SUBLIMNEGA

1. Kantov teorem

V 26. paragrafu *Kritike presodne moči* Kant formulira nekaj, kar bi lahko imenovali »prvi teorem sublimnega«. Poda nekakšno shemo, minimalni zapis tega, kako funkcionira sublimno. Ker se nahajamo v razdelku o »matematično sublimnem,« je tu osrednja točka, okoli katere se razvršča vse, *velikost*. Nanjo nas opomni že naslov paragrafa: »O ocenjevanju velikosti naravnih reči (*Naturdinge*), ki je nujna za idejo sublimnega«. Ocenjevanje velikosti (*Grössenschätzung*) je torej ključ do ideje sublimnega. Ta formulacija nikakor ni samoumevna, prej bi lahko rekli, da je presenetljiva. Toda preden se vrnemo k njej in njenim implikacijam, si pogledjmo to, kar smo imenovali »prvi teorem sublimnega« ter pot, po kateri Kant pride do njega. Najprej zoperstavi »matematično« in »estetsko« ocenjevanje velikosti, da bi nato formuliral drugo kot temelj prvega. Na kratko, ker smo o tem že pisali: matematično ocenjevanje velikosti se opira na »numerične pojme« (*Zahlbegriffe*), estetsko ocenjevanje velikosti pa je zajetje velikosti v (enem samem) zoru in je, pravi Kant, »po meri očesa« (*nach dem Augenmasse*). Določen pojem o tem, koliko je neka stvar velika, lahko dobimo zgolj na podlagi matematične ocene velikosti, torej s pomočjo števil, ki — kar ni nepomembno — gredo lahko v neskončnost. Vendar pa za matematično ocenjevanje velikosti potrebujemo enoto, mero, ki služi kot podlaga vsakega merjenja. Ta enota je nekaj, kar lahko dojamemo zgolj neposredno v zoru. Vsi matematični, znanstveni izračuni velikosti v zadnji instanci temeljijo na estetski oceni velikosti, ki uteleša ireduktibilen pred-znanstven oziroma »transcendentalen« moment matematične znanosti. Estetsko dojetje velikosti je gesta, s katero v zoru zakoličimo osnovno mero, na katero se nato opira imaginacija, naša moč zamišljanja (*Einbildungskraft*) v predstavi numeričnih pojmov. Toda — in tu se že bližamo teoremu — če za matematično ocenjevanje velikosti ni nobenega maksimuma (števila gredo lahko v neskončnost), pa nasprotno obstaja maksimum estetskega oce-

njevanja velikosti. Oziroma, kot se zadeve glasijo pri Kantu, »za estetsko ocenjevanje velikosti vsekakor obstaja nek največ (*ein Grösstes*)«. Zdaj nastopi neka besedna figura, ki nam mora — še posebno, če smo navajeni siceršnjega Kantovega stila, ki sledi povsem drugačni dikciji — pasti v oči. »*Und von diesen sage ich:*«, reče Kant, *in o tem jaz pravim sledeče. Jaz, Immanuel Kant, zastavljam vso svojo filozofsko avtoriteto za naslednji aksiom:*

»Če to največje v estetskem ocenjevanju velikosti presodimo kot absolutno merilo, od katerega (za subjekt, ki sodi) ni mogoče nič subjektivno večjega, potem to potegne za seboj idejo sublimnega in proizvede ono ginjenost, ki je ne more povzročiti nobeno matematično ocenjevanje velikosti s pomočjo števil (razen, v kolikor je ona estetska osnovna mera živo ohranjena v imaginaciji).«¹

To je torej Kantov teorem sublimnega. Zor, ki deluje »po meri očesa« in čigar mejo predstavlja meja našega vidnega polja, pozna neko absolutno velikost, toda absolutno velikost, ki je taka — absolutna — zgolj za subjekt, ki sodi. Ta (subjektivno) absolutna velikost izzove v nas idejo sublimnega, izzove jo zato, ker je sama *ideja* sublimnega definirana prav kot absolutna velikost. Nominalna definicija (matematično) sublimnega se namreč glasi »sublimno je to, kar je absolutno veliko«. Iz te definicije so nato izpeljane naslednje inačice: »sublimno je to, kar je veliko onstran vsake primerjave«, »sublimo je to, v primerjavi s čimer je vse drugo majhno« ter zaključna definicija »sublimno je nekaj, kar s samim dejstvom, da ga lahko mislimo, priča o neki zmožnosti duha, ki presega vsako merilo čutov«.

Iz doslej povedanega je vidno, kako Kant v svoj »teorem sublimnega« vključi nič manj kot vsa tri velika področja, ki jih je vpeljal v *Kritiki čistega uma*: transcendentalno estetiko (zor, v katerem je dana enota velikosti in hkrati subjektivni absolut velikosti kot take), transcendentalno analitiko (matematično ocenjevanje velikosti, ki temelji, na eni strani, na razumskem pojmu števila in, na drugi strani, na zoru, ki posreduje enoto) ter transcendentalno dialektiko (področje idej, umskih pojmov, ki poskuša misliti stvari, kakršne so na sebi, zunaj oziroma onstran merila čutov). Največja velikost, ki jo še zmore merilo naših čutov, oživi idejo absolutne velikosti, torej umsko idejo. Nasprotno pa matematično ocenjevanje velikosti, ki temelji na pojmih *razuma*, torej na sukcesivnem seštevanju enot, te ideje ne

1 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Suhrkamp, Frankfurt 1989, str. 173.

more izzvati. V tem ni implicirano nič manj kot neka definicija absoluta, tako prostorskega (neskončnost), kot časovnega (večnost). Če neko veliko število, npr. 1.000.000.000 v nas ne more izzvati ideje absolutne velikosti, nasprotno pa to lahko stori neka — matematično gledano — neprimerno manjša velikost, v kolikor nastopa kot enota, potem to pomeni:

1) da večnost ni neskončno dolga veriga posameznih trenutkov, temveč prostor, v katerem se ustavi čas in

2) da neskončni prostor ni seštevek vseh segmentov prostora, temveč trenutek, ko se zlomi sam prostorski okvir.

To dvojje je, konec koncev, tudi definicija *noumena*, stvari na sebi. Kolikor gre pri sublimnem za razmerje zor — umska ideja, kot to predlaga Kant, potem gre seveda prav za prostor in čas. Zor je tisti, ki ju vpelje kot »apriorni formi čutnosti«, umska ideja tista, ki ju »zlomi« v tem, ko misli nadčutno.

Vendar pa navedeni »teorem sublimnega« postavlja nek problem, in sicer: ali gre pri vsem tem res zgolj za analogijo? Ali je sublimno ustrezno definirano prek analogije: največja (subjektivna) velikost — absolutna velikost. Drugače rečeno, ali med podobo, dano v zoru, in idejo uma res ni nobene *povezave*, temveč obstaja zgolj analogija, torej neka vzporednost? Če namreč ostanemo pri tem (kar nedvomno je dikcija zadevnega odlomka), potem se Kantov teorem kmalu izkaže kot nezadosten, preohlapien. Ostaja namreč enostavno dejstvo, da zgolj velikost predmeta oziroma površine, zajete v zoru, še ne zadošča za občutek sublimnega. Če se, na primer, doma v sobi postavimo v neposredno bližino stene, tako da njeni robovi uidejo iz našega vidnega polja, s čimer bo zor soočen z nekim maksimumom, ki ga še lahko zajame, nas ne bo obšlo čustvo sublimnega. Potreben je še nek dodatni pogoj. Kaj je ta dodatni pogoj, lahko razberemo iz tega, kako bi Kant odgovoril na zgornji ugovor. Ta odgovor pa lahko formuliramo na podlagi številnih pasajž Kantove razprave o sublimnem, pasajž, ki razčlenjujejo natanko *kontekst* sublimnega. Kant bi nam torej odgovoril takole: seveda vas doma pred steno ne bo obšel občutek sublimnega, ko pa že *poznate* prostor, v katerem se nahajate in steno, ki jo gledate. O njej že imate *določeno predstavo* in po vsej verjetnosti tudi *pojem*, saj ste jo do sedaj že neštetokrat premerili z očmi od vrha do tal. Pogoj za občutek sublimnega pa je prav to, da o stvari, ki jo gledate, nimate še nobene določene predstave, da je torej ne poznate ali pa *ne prepoznate*, ker jo, na primer, prvič vidite iz tega zornega kota, v tej perspektivi, v tem aspektu.

Če nekaj, pa naj bo še tako veliko, poznate ali prepoznate, je konec s sublimnim. Tako na primer, pravi Kant, na ocean ne smemo gledati tako, kot o njem mislimo, torej prek vseh *spoznanj*, ki jih imamo o njem, kot na prostorno kraljestvo vodnih bitij, kot na velik rezervoar, katerega hlapi napolnjujejo ozračje z oblaki ali kot na element, ki ločuje med seboj različne kontinente in hkrati omogoča povezavo med njimi. Nanj moramo nasprotno gledati zgolj tako, kot se kaže očesu (*was der Augenschein zeigt*), bodisi — kadar je miren — kot na jasno vodno zrcalo, ki ga zamejuje zgolj nebo, bodisi — kadar je razburkan — kot na brezno, ki grozi, da bo pogoltnilo vse. Samo v tem primeru lahko ocean vzbudi čustvo sublimnega. Prav tako so človeška bitja, nadaljuje Kant, sublimna zgolj pod aspektom svobode, torej tam, kjer ne sledijo zakonom kavzalnosti, kjer torej niso »predvidljiva«.²

Kot vidimo torej velikost res ni edini oziroma zadostni pogoj sublimnega. Učinkuje zgolj, če »pravilno« gledamo. Način, kako gledamo, je ključen: *kot se kaže očesu*. Kaj to pomeni? Nič drugega kot to, da mora predmet v trenutku pogleda delovati *unheimlich*: kot nekaj (še) *neudomačenega*, tujega, skrivnostnega, nepredvidljivega, srhljivega. Zgolj ta pogled proizvede idejo sublimnega. To pa pomeni, da med podobo, ki jo vidimo v zoru, ter idejo uma ne obstaja zgolj analogija, vzporednost v stilu »zame največje« — »absolutno največje«, temveč še nekaj več, nekaj, kar ima opraviti prav s to *unheimlich* razsežnostjo, z razsežnostjo skrivnosti, srha, »neudomačenega«. Da bi lahko to razmerje natančneje opredelili, si bomo pogledali nek Kantov primer sublimnega. Preden pa to storimo, še nekaj opomb, ki predstavljajo tako rekoč ABC matematično sublimnega.

Problem, ki ga postavlja pred nas matematično sublimno, je problem *Zusammenfassung* (*comprehensio aesthetica*), torej problem hkratnega zajetja sukcesivnosti. Imaginacija, pravi Kant, sama od sebe napreduje v neskončnost v sestavljanju (*Zusammensetzung*), ki ga zahteva predstavitev velikosti, ne da bi jo pri tem karkoli oviralo. Vendar jo pri tem vodi razum z numeričnimi pojmi. Gre torej za ocenjevanje velikosti v času nekega zaporednega sestavljanja. Problem nastopi pri estetskem ocenjevanju velikosti, ki je vezano izključno na zor in nima opore v pojmih, na primer v pojmu števila. Dejansko, pravi Kant, pride aprehenzija do točke, kjer začetno zajete delne predstave čutnega zora začnejo uhajati imaginaciji,

² cf. *Ibid.*, str. 196, 197.

tako da ta, ko napreduje k naslednjim, na eni strani izgublja toliko, kolikor na drugi pridobiva (v kolikor seveda nima neke pojmovne opore na primer v konceptu enote – toda tu potem ne gre več za čisti zor). Drugače rečeno, imaginacija je obsojena na »filmski dispozitiv«, kot ga definira Bazin: tako kot filmsko platno tudi imaginacija (omejena na zor) ni okvir, ki daje nekaj v videnje, temveč predvsem »skrivalo«, ki omogoča vpogled v vselej en sam košček realnosti. Problem torej nastopi takrat, ko, kot pravi Kant, duša zasliši v sebi glas uma, ki zahteva *hkratno zajetje* (zusammenfassung) *teh zaporednih enot v enem samem zoru*. Problem se imaginaciji postavi tam, kjer na neskončnost ne more oziroma »ne sme« več gledati kot na neskončno veliko *zaporedje* posameznih enot, temveč kot na *enoto samo*. In prav za to gre pri sublimnem. Transcendentalna estetika prve *Kritike* je pokazala, da čas na sebi nima nobene realnosti, temveč je formalni pogoj zora nasploh. Forma, lastna temu pogoju pa je sukcesivnost, zaporedje. »Čas ima eno samo dimenzijo: različni časi niso hkratni, temveč zaporedni«³. Um pa od imaginacije v sodbi o sublimnem zahteva natanko to, da hkrati, naenkrat zajame in predoči nekaj, kar je lahko dano zgolj v zaporedju. Na ta način, kot opozarja že Lyotard⁴, pa ne »stori sile« le imaginaciji, temveč tudi sami apriorni formi čutnosti, katere temelj je, kot smo videli, prav zaporednost, sukcesivnost. Še več, ker je čas tudi forma notranjega čuta, torej modus, v katerem dojemamo sami sebe, je na kocko postavljen tako rekoč temelj konstitucije subjekta.

2. Egiptovske zgodbe

Izhajali smo iz naslova 26. paragrafa, v katerem zremo, da je ocenjevanje velikosti (z njim pa vprašanje merjenja in enote) kjuč do ideje sublimnega. K temu se bomo zdaj vrnili z nekim Kantovim primerom, primerom, katerega vrednost je v tem, da nikakor ni tako nedolžen oziroma nevtralen, kot se utegne zdeti na prvi pogled in nam zato o sublimnem pove več kot številni drugi primeri.

Primer je podan skozi optiko pripovedi, izročila, zgodbe, ki jo Kant povzema po Savaryju, znanem egiptologu iz 18. stoletja. V svojih *Egiptovskih pismih* Savary pravi, nam pove Kant, da se piramidam ne smemo niti

³ *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt 1989, str. 78-79.

⁴ Jean-François Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Galilée, Pariz 1991.

preveč približati, niti ne smemo biti preveč oddaljeni od njih, da bi občutili vso ginjenost, ki jo sproža njihova velikost. Če smo namreč predaleč, so deli, ki jih zajamemo z očesom (kamniti bloki) le mračno (*dunkel*) predstavljeni in njihova predstava nima nobenega učinka na estetsko sodbo subjekta. Če pa smo preblizu, oko potrebuje nek določen čas, da zajame piramido od temeljev do vrha, s tem pa vselej zbledijo prvi vtisi, preden lahko imaginacija doseže zadnje, tako da zajetje ni nikoli popolno. Gledalec tu, nadaljuje Kant, začuti neprikladnost (*Ungemessenheit*) svoje imaginacije temu, da bi predstavila idejo celote, s čimer imaginacija doseže svoj maksimum in se v naporu, da bi ga razširila, pogrezne v sebe samo (*in sich selbst zurück sinkt*), s tem pa je prestavljena v neko ganljivo ugajanje.⁵

To je Torej Savaryjeva pripoved, skupaj s prvimi konsekvencami, ki jih Kant potegne iz nje. Že v osnovnem dispozitivu naletimo na pridih skrivnosti. »Egiptovska pisma«, pripoved, izročilo — kaj je to drugega kot način, kako se prenaša neka skrivnost, ki je v tem primeru skrivnost piramid. Piramide, ki pripadajo nekemu drugemu času ter nekemu drugemu prostoru in ki so povrh še grobnice ter labirinti, nas vselej soočajo z neko uganko. Težko bi rekli, da je primer »nevtralen«, in še težje, da ga izčrpa funkcija velikosti, saj je konec koncev sama ta velikost prva uganka — kako so to naredili, v tisti pradavni dobi?

Piramide so že od nekdaj predmet pripovedi, legend. Michel Serres se v knjigi *L'interférence*⁶ med drugim ustavi ob eni takšnih »legend«, ki kar najbolj zadeva problematiko, s katero se ukvarjamo tu: vprašanje merjenja velikosti, vprašanje časa, prostora in skrivnosti. Spet se vse skupaj začne s pomnoževanjem instanc izjavljanja. Diogen Laertski pravi: »Hieronim pravi, da je Tales meril piramide tako, da je meril njihove sence, potem ko je opazil, v katerem času je naša lastna senca enaka naši višini.«

Enkratna forma se torej ponudi našemu opazovanju v enem samem trenutku dneva, ko stvar sovpadе s svojo senco (ki jo Tales zakoliči), ko nedostopno sovpadе z dostopnim. Gre namreč prav za to, za igro dostopnega in nedostopnega, spremenljivega in nespremenljivega, »fenomena« in »stvari na sebi«. Gre za nemožnost, da bi na podlagi neposrednega merjenja določili velikosti, ki jih želimo spoznati. Nemožnost, ki, recimo, rodi matematiko in geometrijo. Geometrija je zvijača, ki nam omogoči dostop do

⁵ *Kritik der Urteilskraft*, str. 174.

⁶ Michel Serres, *L'interférence*, Minuit, Pariz 1972.

stvari, ki niso dane neposredno oziroma ki se izmikajo neposrednemu zajetju.

Tisto nespremenljivo je torej piramida, ki že stoletja stoji negibno pod egiptovskim soncem. Spremenljivi so (dozdevno) gibanje sonca, dolžina in položaj sence. Od tod ideja ure, merjenja časa. Piramida je kazalec in njena sled kaže čas. Merjenje prostora je tu merjenje časa. In Tales v tem kontekstu pomeni radikalno sprevrnitev optike, njegova osnovna ideja je, dobesedno, revolucionarna, predstavlja nek »sublimni obrat«. Namesto, opozarja Serres, da bi pustil piramido, da govori o soncu in o teku časa, namesto da bi nespremenljiva vednost narekovala merilo spreminljivega, zahteva od sonca, da govori o piramidi: *od spreminjajočega se zahteva, da ves čas govori nekaj o tem, kar ostaja nespremenljivo*. Nespremenljivo ni več tisto, kar omogoča razločevati odmike, odstopanja spreminljivega. V nasprotju s tem Tales *razpozna v spreminljivem neznano konstanto nespremenljivega*. V danem trenutku zakoliči senco, potujoč obris. Drugače rečeno, Tales ustavi čas, da bi izmeril prostor. V nekem edinstvenem trenutku zaustavi potovanje sonca, zamrzne čas v hipu, ko se senca v pesku sprevrne v stvar na sebi, ko samo spreminljivo zadene ob konstanto nespremenljivega in s tem zamenja vlogi spreminljivega in nespremenljivega.

Ta zgodba je, pravi Serres, *uprizoritev Talesovega teorema*, uprizoritev osnovnega matema, sheme. Zapis je tisti, ki prenaša teorem, toda dramatizacija, lastna pripovedi, je forma, v kateri se prenaša vednost. Teorem, matem *ni* vednost. Je, če lahko tako rečemo, *realno* te vednosti. Shema je nespremenljivka pripovedi in ne pripoved izvor sheme. Mit ni izvorna legenda, temveč način prenašanja vednosti. Gre za skrivnost konstrukcije, za vprašanje implicitne vednosti, ki je na delu v arhitekturi piramid. Gre za vednost v realnem, kajti za konstrukcijo piramid je potrebno imeti Talesa. Kakšen je torej status vednosti, implicirane v neki tehniki? Preпустimo besedo Serresu:

»Če v obrtniški tradiciji obstaja tema skrivnosti, potem to nedvomno pomeni, da je ta skrivnost skrivnost za vse, vključno z gospodarjem. Obstaja neka jasna vednost, ki se skriva v rokah in v razmerju do kamnov in kamnitih blokov v obdelavi. Vednost je skrita tu, zaprta, dvakrat zapahnjena: tu je v senci. Je v senci piramide. To je prizorišče vednosti, uprizoritev možnega izvora, idealna, konceptualizirana. Skrivnost konstruktorja, urezovalca kamnov, skrivnost zanj, za Talesa

in za nas je prizorišče sence. V senci piramid je Tales v implicitu vednosti, ki jo mora sonce za njimi, v naši odsotnosti, eksplicirati.»⁷

— In kaj lahko naredim drugega, kot da izmerim razmerje med skrivnostjo, ki tiči v kamnitih blokih (senca piramide) in tisto, ki tiči v meni samem (mojo senca) oziroma v praktikantu? Razmerje med obema skrivnostima, razmerje med obema zaslepitvama pripoveduje o, označuje, opisuje skrivnost samega razmerja. V tej perspektivi ni »stvar na sebi« nič drugega kot to, kar vznikne v prekritju dveh senc, dveh dozdevkov, dveh mankov.

Ta druga zgodba, zgodba o Talesu, ki meri piramide z njihovimi sencami, potem ko ugotovi, kdaj je njegova lastna senca enaka njegovi višini, nam pomaga razumeti prvo zgodbo, ob kateri Kant razvija svojo teorijo sublimnega.

Smo torej pred piramido in tu smo kot gledalci, kar pomeni, da gledamo piramido tako, kot se kaže očesu. In kaže se prevelika, nedostopna, nezajemljiva v enem samem pogledu. Kaj ostane naši imaginaciji, ki je tu omejena na zor in si ne more pomagati s pojmi, kaj ji ostane drugega, kot da ponovi Talesov »trik«: ustavi čas, da lahko premeri prostor. Ker za zajetje celote oko potrebuje nek določen čas, pri čemer na eni strani izgublja toliko, kolikor na drugi pridobiva, imaginacija začuti, da, če lahko tako rečemo, tako ne bo šlo, začuti, da ni narejena *po meri* (nespremenljive) ideje, temveč po meri (spremenljivih) čutov. V naporu, da bi presegla ta čutni okvir, se pogrezne sama vase in pri tem proizvede idejo sublimnega. Vse odločilno se torej zgodi prav v tem naporu, *Bestrebung*. Tu imaginacija »zdrži dih«, ustavi čas, ustavi gibanje sonca. V samem čutnem (v teku časa) »zakoliči« trenutek brez časa, v katerem premeri prostor. V samem časovnem, spremenljivem, pojavnem, razpozna konstanto tega spreminjanja, čas na sebi, ki, kot pravi Kant, »nima nobene realnosti«, saj je natanko ne-čas. Čas in prostor sta edinstvena »fenomena«, ki nimata svojega nasebnega korelata oziroma natančneje, ki ga imata drug v drugem: čas na sebi je prostor, prostor na sebi je čas. Zato po Kantu tudi nista fenomena, temveč apriorni formi čutnosti, *sta zor*, ki v transcendentalni sintezi šele ustvari fenomene kot predmete možnega izkustva. — Kaj pa se zgodi v sublimnem? Tu se zor v tem, ko suspendira tek časa, ko torej suspendira svoj lastni temelj, svojo lastno formo, da bi realiziral neko simultano, hkratno zajetje,

⁷ *ibid.*, str. 170.

sesuje vase, pogrezne v čas na sebi, v ne-čas, v prostor. Pade v točko, na kateri je potrebno začeti znova, iz nič. Drugače rečeno, pade v točko *creatio ex nihilo*. Pade v točko, ki je, če lahko tako rečemo, še bolj »transcendentalna« kot »transcendentalna sinteza aprehenzije v zoru«, katere rezultat so predmeti možnega izkustva. Pade v točko, ki je nekakšen estetski korelat sadovske ideje radikalnega zločina, zločina, ki bi osvobodil naravo njenih spon in njenih zakonov. Tu ni ničesar več, ne fenomenov, ne stvari na sebi, je le še nič. Izkustvo sublimnega je nekaj, kar približa subjekt meji one druge smrti, smrti, ki ni smrt človeka, temveč samega (kantovskega) subjekta kot takega. Vendar pa v pojmu *creatio ex nihilo* tiči še nekaj drugega, kar nam pomaga misliti izkustvo sublimnega. V *Etiki psihoanalize*, v razdelku o sublimaciji, Lacan vpelje Stvar, das Ding, preko Heideggerovega primera vaze, ki je prav »nič z nečem okoli«. To, kar konstituira vazo je natanko praznina v njenem osrčju. To Lacan naveže na pojem *creatio ex nihilo*, za katerega pravi, da je ključni motiv sublimacije, sublimacije, ki nikakor ni brez zveze s sublimnim. — Ali ne bi mogli reči, da subjekt v senci piramide izkusi natanko *skrivnost* kreacije, izkusi, da stvar na sebi (stvar zunaj prostora in časa) ni nič drugega kot tisti *nič* v osrčju fenomenov, tisti nič, iz katerega so v prostorsko-časovni sintezi ustvarjeni fenomeni. Izkusi, da senca ni le obris stvari na sebi v svetlobi sonca, temveč je nekaj, kar od znotraj preči samo stvar na sebi. Izkusi, da stvar na sebi potrebuje fenomene, tako kot praznina potrebuje »tisto okoli«, da se sploh konstituira kot praznina. Izkusi, da je to, kar daje piramidi njeno trajnost, natanko njena senca, ki se spreminja iz trenutka v trenutek, a ki je ne zapusti. S tem je v zoru, ki ga naseljuje neka paradokсна vednost, zmerjeno razmerje med skrivnostjo, ki tiči v piramidi — uganko njene kreacije in njene nedostopne velikosti — ter skrivnostjo, ki tiči v samem gledalcu, skrivnostjo, ki jo Kant imenuje »nadčutni temelj subjekta« in ki se razkrije v sublimnem.

3. Schein in »nadčutni temelj subjekta«

Ostane nam naslednje vprašanje: kako opredeliti »sublimno kvaliteto« — kaj je tisti X, ki ga nekateri objekti »imajo« in drugi »nimajo«? Ali drugače rečeno, kako se to, kar Kant analizira kot pogoje izkustva sublimnega, kaže, manifestira? — Seveda kot *Schein*, kot tisti skrivnostni blesk, lasten vsaki sublimni podobi. Prav *Schein* je tisto, česar ni mogoče videti v

podobi, kar ni podoba, a vendarle pripada registru podobe, »vizije«. Prav *Schein* je moment, v katerem se imaginacija zlomi, pogrezne vase, v tisto praznino v jedru fenomenov, ki smo jo razpoznali kot »stvar na sebi«. Toda *Schein* ni le blesk, je tudi dozdevek. In zato je tudi Ideja stvari na sebi, ki se blešči v sublimnem, zaznamovana s pečatom dozdevka. Oziroma, če Kantovo analizo potisnemo še korak naprej, na samo mejo tega, čemur se v filozofskem diskurzu pravi »kantovstvo«: sublimno ni dozdevek ali spodletela reprezentacija stvari na sebi, to, kar se tu razkrije je nasprotno sama stvar na sebi kot pripadajoča registru dozdevka, kot nekaj, kar po svoji naravi lahko nastopa zgolj v registru tega *Schein*. Vendar pa reči, da je *Ding an sich* dozdevek, nikakor ni apel razsvetljeni pameti: pogledjte, to je zgolj iluzija, utvara, himera, pomota, ki jo je treba čimprej odpraviti, torej — stran z dozdevkom! Stvar na sebi je dozdevek, toda dozdevek, ki ima svoj *realni* temelj. Rekli bi lahko, da šele v trenutku, ko stvar na sebi postavimo kot dozdevek, v čisti obliki izstopi nujnost ohranitve tega koncepta. Če naj mislimo subjekt, moramo misliti *Schein* stvari na sebi. Če naj mislimo subjekt, ki ga Lacan zapiše z matemom \$, zaprečeni subjekt, z matemom, ki uteleša »trdno jedro« zgodbe o subjektu kot bitju »brez zadostnega razloga«, bitju brez lastnega označevalca, bitju, ki je zaznamovano z »*manque à être*« — če naj torej mislimo ta subjekt, potem ne moremo mimo stvari na sebi. Kaj je namreč stvar-na-sebi-v-meni drugega kot prav *Schein*, ki uteleša tisto absolutno neutemeljeno moje lastne biti in mojega delovanja, praznino v jedru subjekta-fenomena. Je, kot pravi Kant v spisu *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, »praznina stvarjenja v pogledu človekovega smotra«. Kako bi si drugače razlagali dejstvo, da vsako čisto etično dejanje (ki po Kantu izhaja iz nadčutnega temelja subjekta) — dejanje subjekta, ki izključuje vsak »*raison d'être*«, vsak »zato, ker«, dejanje torej, v katerem pride na dan prav manko odgovora na večno vprašanje vzroka in smisla — vselej spremlja prav *Schein*. »Nadčutni temelj subjekta« ni v tej perspektivi nič drugega kot ime za razpoko v »realnem«, »naravnem« temelju subjekta, svoboda ime za brezno, v katerem se znajde subjekt zunaj verige »naravnih zakonitosti«, verige vzrokov in učinkov. Na ravni lepega se, kot smo pokazali na nekem drugem mestu, v to razpoko naseli *smisel*. Sublimno pa nastopi prav mimo smisla, nastopi tam, kjer tudi smisla ni več, je blesk same praznine. Jean-Luc Nancy v svoji interpretaciji Kantovega sublimnega opozori prav na ta moment. V sublimnem imaginacija prestopi breg. Ničesar več ne zamišlja, ker ni ničesar več za

zamišljati – tudi ne neke negativne podobe ali podobe odsotnosti podobe. Zunaj te meje ni ničesar, ne predstavljivega, ne nepredstavljivega. *Ici*, pravi Nancy, *il n'y a rien à présenter, il y a que ça se présente* – predstavlja se zgolj to, da ni ničesar za predstaviti.⁸ Sublimno ni »predstavitev nepredstavljivega«, temveč moment, kjer se nepredstavljivo izkaže za točko čiste praznine. Sublimno je tam, kjer se zlomi »falična razsežnost« skrivnosti (»jaz pa imam Nekaj, a ne pokažem«), kjer se zlomi objekt misterija. Misterij ostane misterij, vendar ne misterij absolutnega objekta, temveč prav misterij praznine.

Poglejmo si zdaj nek primer, ki je tokrat filmski. Gre za film Jeana Epsteina *La Chute de la Maison Usher* iz leta 1928, ki je v osnovi zgostitev dveh Poejevih novel, Padca Usherjeve hiše iz naslova ter novele Ovalni portret. Tu nas zanima predvsem ta druga komponenta zgodbe in pa način, kako je vezana na prvo. Osnovna »finta« Ovalnega portreta je naslednja: Slikar slika svojo ženo in na platno ujame, kot nam povedo, *življenje samo*. – A za ceno tega, da se za model portretiranje konča s smrtjo. »In poteza je bila izvršena in odsev v očeh je bil upodobljen, slikar pa je za trenutek obstal prevzet nad delom, ki ga je ustvaril. Naslednji trenutek, ko je še strmel v umetnino, pa je začel trepetati, osupnil je, prebledel in na glas zaklical: To je v resnici *življenje samo*! Obrnil se je, da bi pogledal ljubljeno: *bila je mrtva!*«⁹

To je v filmu način, kako umre Madeline iz hiše Usher »pod čopičem« svojega moža. Hkrati pa prav življenje, ujeto v portret, moža pahne v prepričanje, da Madeline v resnici ne more biti mrtva, temveč so jo živo zaprli v grobnico. Najprej nas seveda zanima, kako je Epstein posnel, pokazal »življenje samo« tega po definiciji sublimnega portreta. – Tako, da je ob primerni razdalji ter ob igri svetlobe in senc, ki zmanjša učinek realizma, v okvir postavil samo igralko. Igralka ima torej dve vlogi. Igra Madeline in igra njen portret. Igra živo bitje in igra življenje samo. Igra, če lahko tako rečemo, življenje kot fenomen in življenje kot stvar na sebi. Ne smemo namreč prezreti, kaj se zgodi v tem prehodu iz realnosti v sliko: živo bitje iztrgamo prostoru in času ter ga na ta način spremenimo v čisti *Schein*. Igralka iz »mesa in krvi« se tako rekoč pred našimi očmi razprši v čisti *Schein* sublimne podobe. Če suspendiramo transcendentalni pogoj kantov-

⁸ cf. Jean-Luc Nancy, »L'offrande sublime«, v *Du sublime*, Belin, Paris 1988, str. 60.

⁹ Edgar Allan Poe, »Ovalni portret«, v *Krokar*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1985.

skega pojava, *Erscheinung*, nam ostane čisti *Schein*. Stvar na sebi je natanko *Schein* tega *Erscheinung*.

☞ Zadevo lahko formuliramo tudi takole: subjekt med dvema smrtima je subjekt kot stvar na sebi. »Življenje samo« ni nič drugega kot razmerje subjekta do te druge, »radikalne« smrti, smrti onstran samega krogotoka rojevanja in umiranja. Pozicija biti, ki jo Lacan naveže na to drugo mejo, je pozicija biti onstran vprašanja »to be or not to be«. Ne gre torej za to, kaj je subjekt *po* smrti, gre natanko za ta »med dvema smrtima«, za ta *presledek*, v katerem se ustavi čas, ko se življenje ujame v mrtvo stvar. *Schein*, ki obdaja to podobo, ni prostorsko-časovno opredeljiv, je tisto v podobi več kot podoba, tisto, česar ni mogoče ujeti na filmski trak, a kar vendarle vznikne v tem vmesnem prostoru, v temi dvorane ali v senci piramide, in o vzniku česar priča dejstvo, da te podobe ne moremo več gledati tako, kot gledamo vse ostale podobe. *Schein* je tisto ne-časovno podobe, kar naredi, da se za trenutek ustavi čas tistemu, ki jo ugleda.

☞ Obstaja neko ime, ki pa ni le ime par excellence take sublimne podobe, temveč je tudi njen koncept : Antigona. Antigona je »nečloveško bitje«, nad- oziroma »ne-čutno bitje«, bitje, postavljeno v razmerje do druge smrti, ki je, kot rečeno, tista smrt onstran samega krogotoka rojevanja in umiranja. To razmerje, pravi Lacan v *Etiki psihoanalize*, suspendira vsako razmerje do transformacije, do cikla generacij, do same zgodovine ter uteleša pozicijo »sinhronije«. Zato lahko rečemo, da je sublimna podoba vselej podoba, ki se drži tistega *ex nihilo*, ki je na delu v sadovski ideji radikalnega zločina, po katerem je treba začeti znova, iz nič. Je v intimni vezi z zlom, saj je zlo, radikalno zlo, prav nič, ki tega ne skriva, nič, ki ne skriva tega, da je nič. Ni to, čemur bi lahko rekli »ekshibicionizem zastiranja«: praznina, zavita v misterij, ki zbuja vtis, da za tem pa je Nekaj. Je glas, ki pravi: sem Nekaj, zato ker me ni.

Res je, da je takšna interpretacija Kantovega sublimnega videti precej samovoljna oziroma neskladna z zaključki, ki jih iz sublimnega potegne Kant. Vendar pa ta ugovor drži le deloma. Problem je namreč v tem, da pojem sublimnega implicira dva ločena momenta, da ga je mogoče razgraditi v diado, pri čemer je vse odvisno od tega, kakšno vrednost pripišemo vsakemu od obeh momentov, kam umestimo poudarke. Kaj je ta »diada sublimnega«? Gre za neko specifično artikulacijo tega, kar Lacan v svojem znanem spisu imenuje logični čas. Ta, kot je znano, temelji na treh momentih, ki so 1) trenutek pogleda (hip, ko vidim) 2) čas za razumevanje ter

3) trenutek sklepa. Specifičnost tega, kar bi lahko imenovali »logični čas sublimnega«, je z eno besedo v tem, da izključi drugo instanco, to je čas za razumevanje. V sublimnem, kot poudarja Kant, ni časa za razumevanje, ni časa, v katerem bi subjekt lahko z očmi postopoma premeril in dojel to, kar gleda. Ostaneta zgolj trenutek pogleda ter sklep. Trenutek pogleda Kant opiše kot »trenutni zastoj življenskih sil«¹⁰, kot neko paradokсно »gibanje, ki bi ga lahko primerjali s tresenjem (*Erschütterung*), to je z izmeničnim privlačevanjem in odbijanjem enega in istega objekta.«¹¹

Drugi moment je trenutek, ko ugotovim nemožnost predstave, da bi zajela absolut, in iz tega sklepam na tisto nadčutno v meni samem. Ta moment je povezan z onim razpoloženjem subjekta, ki ga Kant nekje opiše kot »cenjenje samega sebe«, ob zgodbi o piramidah pa kot »ganljivo ugodje« – to je ugodje v bolečini, kjer subjekt uživa v superiornosti svojega nadčutnega temelja vsemu čutnemu. Gre skratka in dobesedno za občutek sublimnosti, vzvišenosti. Kvaliteta čustva v vzvišenosti je, pravi Kant, v naslednjem: da subjektova lastna nemoč odkriva zavest o neki neomejeni moči tega istega subjekta in da lahko duša o slednji sodi zgolj na podlagi prve.¹² To je torej drugi moment sublimnega, ki ga Kant podrobno obravnava v par. 27. Jasno je, da naša interpretacija sublimnega kot momenta, v katerem se dejansko pokaže nadčutni temelj subjekta, vendar pokaže kot *Schein*, kot blesk/dozdevek, stoji in pade s tem, kako razumemo obe zgornji instanci sublimnega.

Ključno vprašanje je v naslednjem: v katerem momentu tiči resnica sublimnega, v trenutku fascinacije, ko je subjekt na nek način priklenjen na »objekt«, ali v trenutku sklepa, ko se subjekt obrne k samemu sebi, občudujoč svoj nadčutni temelj? Ali pa morda ne v enem ne v drugem, temveč v momentu, ki iz izkustva sublimnega izpade, a ga prav kot izpadel konstituira – v času za razumevanje? Kant izbira zgolj med prvima dvema možnostima in se odloči za trenutek sklepa. Poleg tega poudari, da je sublimna zgolj Ideja, ki se rodi v subjektu, pripisovanje sublimnosti objektu pa označi za subrepcijo:

»Občutek sublimnega v naravi je torej spoštovanje (Achtung) do našega lastnega poslanstva (Bestimmung), ki pa ga prek neke določene subrepcije (zamenjave spoštovanja do ideje človeštva v našem

¹⁰ *KU*, str. 165.

¹¹ *ibid.*, str. 181.

¹² *ibid.*, str. 183.

subjektu s spoštovanjem do objekta) izkazujemo objektu, ki nam tako rekoč omogoči uzreti premoč umnega poslanstva naših spoznavnih zmognosti nad največjo močjo čutnosti.»¹³

Čeprav je odgovor na nek način enoznačen (sublimno je v nas in ne v stvareh), pa vendar ostaja odprto naslednje vprašanje: ali je omenjena »subrepcija« nekaj, kar se včasih in naključno prikrade v sklep o sublimnem ali pa je nasprotno bistveni moment tega sklepa kot takega? Še več, ali ne zagrešimo enake subrepcije, če v sklepu enostavno odmislimo objekt, ki nas je na idejo sublimnega napeljal? Če je nek zunanji objekt tisti, ki nam omogoči uzreti premoč nadčutnega nad čutnim, potem je po Kantovih lastnih kriterijih največja subrepcija ravno v tem, da odštejemo vlogo čutnosti in zunanosti v tem »razodetju«. To je natanko korak, ki ga Kant očita Descartesu in ga označi za nič drugega kot »subrepcijo hipostazirane zavesti«.¹⁴

Subrepcija hipostazirane zavesti, torej iluzija, »napačen sklep« utelešene zavesti je, da bi ji šlo prav tako dobro tudi brez tega utelešenja, da torej lahko obstaja sama zase kot »misleča substanca«. Descartes je izhajal iz različnih misli (»sedim ob ognju«, »v rokah držim papir«...), ki pa jih je na neki točki vse zavrgel kot varljive ter ostal pri čisti formi »jaz mislim« kot edino gotovi in utemeljujoči bit mojega jaza. S tem pa po Kantu ni naredil nič drugega kot odvrnil lestev, ki ga je do te biti pripeljala. »Jaz mislim« je popolnoma prazna mislena forma, ki stopa v našo zavest šele kot spremljujoča neko konkretno misel in ki sama zase nima prav nobene »pozitivnosti«. Če naj bo torej Kant zvest svojim lastnim zahtevam, potem lahko misli nadčutni temelj subjekta zgolj kot praznino. In to tudi stori, s tem ko nenehno poudarja »negativni« značaj sublimnega. V sublimnem se ne razkrije nič pozitivnega, razkrije se zgolj praznina, brezno v točki, kjer čutnosti spodleti, da bi izpeljala svojo nalogo. Ta praznina, ki jo povzroči in na nek način uteleša izpad ene izmed instanc logičnega časa, je, po našem mnenju, resnica sublimnega – t.j. moment, ki sproži sublimacijo v trenutku sklepa. Če sublimno razumemo kot rezultat sublimacije, potem lahko pritrdimo Kantu, da se vpiše v trenutek sklepa, vendar zgolj kot neločljivo povezano s subrepcijo. Naj namreč sklenem tako ali drugače – s čaščenjem zvezdnatega neba nad mano ali moralnega zakona v meni – naj sklenem,

¹³ *Ibid.*, str. 180.

¹⁴ I. Kant, *KrV*, str. 393.

da je sublimen »objekt« ali »človeško poslanstvo«, v obeh primerih že zagrešim paralogizem. Trenutek sklepa je v sublimnem vselej že paralogizem, vselej že »napačni sklep«; kar pa ne pomeni, da se je tej napaki v sublimnem moč izogniti. To je tisto, kar Kant zamegli v zgornjem citatu, ko subrepcijo označi kot »zamenjavo spoštovanja do ideje človeštva s spoštovanjem do objekta«. Osnovno »subrepcijo« sublimnega vidimo drugje: v zamenjavi spoštovanja do »brezna«, ki se razkrije v sublimnem, s spoštovanjem do ideje nadčutnega temelja *ali* (če tako izberemo) s spoštovanjem do objekta, ki nas je na rob tega »brezna« pripeljal. Ne gre za substitucijo čaščenja Ideje s čaščenjem objekta, temveč za dve različni sublimaciji praznine. Moralni zakon je, kot Kant sam nenehno poudarja, zgolj neka čista t.j. prazna forma, je praznina na mestu vzroka. In če je moralni zakon oziroma svoboda drugo ime za nadčutni temelj subjekta, potem je to tudi vse, kar lahko rečemo. Je praznina. Ugodje, ki ga konec koncev najdemo v bolečini, ugodje, ki ga – v Kantovi izbiri – prinaša smotrnost našega umnega poslanstva, kontemplacija našega nadčutnega temelja, je natanko ugodje sublimacije, ugodje nadomestne zadovoljitve. Z naslednjim pomembnim poudarkom, ki ga je v razpravo vnesla psihoanalitična interpretacija sublimacije: nadomestna zadovoljitev ni nadomestek kakšne »pristine zadovoljitve«, temveč zadovoljitve, ki izvirno manjka. Kant na praznino, ki za hip vznikne v sublimnem, odgovori tako, da jo povzdigne v dostojanstvo Stvari (na sebi v meni). Hegel je Kantovo vztrajanje na pojmu stvari na sebi označil kot pretirano nežnost do kozmičnih stvari. Ali ne bi bilo bolje reči, da gre za kurtoazijo, dvorsko ljubezen?

Alenka Zupančič

FILOZOFIJA V OPERI

Zdaj ko je Mozartovo leto, hvala Bogu, mimo, lahko spet pridemo do besede tisti, za katere je vsako leto Mozartovo leto.

Da bi se lotil Mozartovih oper — njegovih najkompleksnejših stvaritev, skozi katere poskuša pričujoči tekst ponuditi neko filozofsko rdečo nit — bom izhajal, pač v dobri filozofski maniri (ali v slabi filozofski maniri, kakor hočete), iz tega, kaj je opera »po svojem pojmu«. Morda je mogoče poskusiti Mozartove opere deducirati iz pojma opere, se pravi iz njenih minimalnih strukturnih določil, in tako pokazati, koliko temu pojmu ustrezajo, ali bolje, koliko ga premeščajo prav v tem, ko potegnejo implikacije teh strukturnih določil. Koliko so torej kot species utelešenje genusa (se pravi žanra) *par excellence*.

Opera ima kot žanr to prednost, da ima svoj začetek in konec in ga je torej mogoče jasno razmejiti, obravnavati kot zaključen korpus. Sicer ne začetek ne konec nista samoumevna, saj je ideja, da bi pripoved neke zgodbe povezali z glasbo, ali določneje, uglasbili gledališče, zelo stara in ni videti, da bi se iztekla — še toliko bolj, ko imamo v zadnjih desetih ali dvajsetih letih opravka s pravo renesanso opere, saj so domala vsi živeči »klasiki sodobne glasbe« sčasoma začutili neustavljivo potrebo, da svojo kariero nazadnje dopolnijo in okronajo še s kakšno opero (tako so ravnali Stockhausen, Berio, Ligeti, Penderecki, celo Messiaen, da ne govorimo o starejših poskusih Henzeja, Zimmermanna, Kagla, Nona itd. — slej ko prej si niso mogli kaj, da se ne bi poskusili v tem *ultimate* žanru, skušnjava je bila premočna). Kljub temu se nagibam k Salazarjevemu stališču, da je opere konec s Puccinijevo *Turandot* (Salazar 1984, 13). Slovita Toscaninijeva gesta, ko je na premieri 25. 4. 1926 ustavil predstavo na mestu, kjer je Puccinijevo delo prekinila smrt, je obenem suspendirala tudi veliko operno tradicijo. Kar se je dogajalo poslej, začeni z Bergovim *Wozzeckom* (ali nemara že s Schönbergovo *Erwartung*, pa z Bartokovim *Gradom vojvode Sinjebradca*), je treba brati v nekem drugem horizontu — v horizontu, ki ga vseskozi opredeljuje zavest, da je velike operne tradicije nepovratno konec in z njo tudi tistih predpostavk in strukturnih določil, ki so bila tristo let

oporišča opernega žanra in ki so iz opere kljub vsej raznolikosti posameznih upodob napravila koherenten in zaključen sistem.

Začetek opere je sicer nedvoumno učbeniško fiksiran: prva opera je bila *Dafne* Jacopa Perija, četudi ni povsem gotova letnica prve izvedbe (1594, 1597 ali morda najverjetneje 1598). Opera je sicer imela številne predhodnike in sorodnike — srednjeveške misterije, liturgične in pastoralne drame v renesansi, madrigalne komedije, glasbene vložke v različnih gledaliških igrah itd., toda zadeva nikoli ni imela dovolj konsistence, da bi lahko tvorila dovolj močno strukturo. To se je zgodilo šele na prelomu med 16. in 17. stoletjem s florentinsko *camerato*, aristokratskim krožkom pesnikov, skladateljev in izobražencev, ki so si v duhu časa zastavili za cilj oživitve antične tragedije. Skupaj z antičnimi motivi je bila tako pri roki tudi klasična dramaturška struktura, predvsem pa se je na to idejo cepil nov glasbeni stil, monodija, v katerem je »glasbena recitacija« solo glasu dobila harmonsko oporo v spremljajoči podlagi, iz katere se bo razvil baročni *continuo*. Glasbena linija je trdno sledila tekstu, ki ga je skušala izrazno obarvati, razvila je svoj *stile recitativo*, *stile rappresentativo* ali *stile espressivo*, ali *parlando*, monodično dogajanje pa so smiselno členili instrumentalni *ritornelli* in zborovski vložki. — Ni bilo treba čakati več kot deset let od nastanka, da je opera dobila svojega prvega velikega mojstra, Claudia Monteverdija, in svojo prvo paradigmo, Monteverdijevega *Orfeja* leta 1607. Opera se je tako začela s svojim kar najvišjim dometom, kasneje komaj kdaj doseženim standardom.

Prelom stoletja, v katerega se vmešča nastanek opere, je seveda obenem nadvse dramatičen prelom dveh epoh. Ne gre le za glasbeni ali nasploh umetnostni prelom med obdobjema renesanse in baroka. Začetek 17. stoletja je obenem čas Galilea in Descartesa (mimogrede, Galilejev oče, Vicenco Galilei, je bil glasbenik in eden od začetnikov monodije, neposredni soavtor ideje o oživljanju antične drame), čas, ki je videl rojstvo sodobne znanosti, vznik osnovnih struktur novoveške subjektivite, nasploh zgoščeni začetek meščanske civilizacije, katere elementi so se sicer pripravljali že nekaj stoletij. Tej novi dobi in njenemu samorazumevanju ponudi opera novo fantazmatsko oporopo njeni meri. Njene velike fantazmatske moči so se kaj hitro zavedli. Fantazmatskemu dispozitivu gledališča, ki je že sam zelo močan (kaj je oder drugega kot minimalna gesta uokvirjenja, ki je potrebna za fantazmo, uokvirjenja, ki zameji tisto lacanovsko »okno fantazme«, skozi katerega gledamo pomanjšani model celote, to

lévi-straussovski definicijo umetnosti), doda še fantazmatski element glasbe, tega neposrednega dviga onkraj posvetnega, mesta neposredne transcendence in utopične sprave.

A če opera nastane v tem prelomnem času, nikakor ne velja, da bi bila enostavno forma meščanstva. Nasprotno, njen vzpon je zvezan s paradoksnim obdobjem absolutizma; do francoske revolucije je še dvesto let. Opere se uprizarjajo na dvorih in šele sčasoma zadobijo nekoliko bolj občo publiko, njihov privilegirani naslovnik pa je aristokracija, v zadnji instanci sam kralj. Opera je ob svojem vzniku ideološko zvezana z absolutizmom, je njegov pomanjšani model, njegova fantazma.

Paradoks absolutizma je, poenostavljeno rečeno, v tem, da je kompromisna tvorba, ki jo preči protislovje med formo in vsebino. Po svoji formi prinese zadnji vzpon in bleščavo fevdalnega sveta, prinese velike vladarje, za katere je videti, da so šele zares pravo utelešenje fevdalnega Gospodarja; prinese dvorno galanterijo in blesk razkošja, kot da bi se propadajoči fevdalni svet hotel pred svojo smrtjo pokazati v svoji najbolj fascinantni podobi. Po svoji »vsebini« pa je to obenem obdobje razsvetljenstva, čas nezadržnega vzpona avtonomne subjektivitete, doba izoblikovanja vseh meščanskih socialnih, ekonomskih in miselnih struktur. Dve stoletji kasneje bo morala revolucija le še zavreči formo, dejanska bitka je bila že izbojevana. Fevdalna forma, meščanska vsebina – v tej opreki je opera na strani forme; je predvsem njen opornik, legitimacija fevdalnega okvira, njena ideološka podlaga, njena fantazmatska uprizoritev.

A v čem je jedro te fantazme?

Orfej

Videli smo, da je bila prva velika opera, ki je bila »na višini svojega pojma«, Monteverdijev *Orfej*. Kljub temu, da je opera tedaj komajda nastala, pa je bil v njeni dotedanji tako kratki zgodovini Monteverdi že tretji, ki je uporabil ta antični motiv. (Predhodila sta mu Jacopo Peri in Giulio Caccini, ki sta leta 1600 uglasbila isti Rinuccinijev libretto *Euridice*, pa morda še kdo). Videti je torej, da obstoji posebna afiniteta med temo Orfeja in novonastalo strukturo opere.

Motiv Orfeja je tema, ki se že na prvi pogled tako rekoč sama ponuja, kolikor je v njej sama glasba neposredni zastavek. Pri uprizoritvi tega mita

ne gre le za uglasbenje neke vsebine, temveč je glasba prav movens vsebine: glasba je tisto, s čimer je mogoče ukloniti božanstvo. Glasba nastopi kot *pianto*, kot *lamento* – tožba, prošnja, rotnenje, moledovanje, ponižnost; Monteverdi bo v programskem tekstu zapisal *humiltà o supplicazione* in s tem opredelil eno temeljnih drž, ki naj jih izrazi glasba. Glasba je torej postavljena v temeljno funkcijo poziva Drugemu; naslavlja se na instanco Drugega, božanstva, ki mu je ta prošnja, ta tožba namenjena, in Drugi je tisti, ki nakloni milost, usliši rotnenje. Tu je torej neki minimalni dispozitiv, ki ponuja enostavno paradigmo operne arije – apel Drugemu, poskus, kako ga ukloniti. V tem dispozitivu je Drugi inherentno drugega ranga kot subjekt – je En, vsemogočen, božanstvo ali monarh kot pozemski zastopnik božanstva. Gesta Drugega, ki odgovori apelu subjekta, je gesta milosti – *grazia, clemenza, pietà*. Pri Orfeju se Neptun, bog podzemlja, ukloni pevcovi tožbi, izkaže usmiljenje, toda Orfej zapravi milost, ne more izpolniti pogoja, ki mu ga je postavil bog, ozre se in izgubi Evridiko. Tožba se mora še enkrat ponoviti, slediti mora še en odgovor Drugega. Pri Monteverdiju Orfeju odgovori Apolon, ki mu ljubljene sicer ne more vrniti, opomni pa ga na večno življenje onkraj tostranih žalosti, v katerem bo lahko spet združen z njo, in ga dvigne med zvezde. Pri Glucku, ki je dobro stoletje in pol pozneje podal zadnjo veliko verzijo Orfeja, bogovi pevca še enkrat uslišijo in nazadnje spet oživijo Evridiko.

Strukturo, na kateri sloni Orfej, lahko torej provizorično vzamemo za osnovno paradigmo opere. Ta paradigma se naslanja na dve zelo stari, nemara najstarejši funkciji, ki ju je v vsej svoji zgodovini opravljala glasba: religiozno in erotično. Pri obeh gre za to, da je glasba postavljena kot apel Drugemu, kot nemara najboljše sredstvo ali strategija, kako si pridobiti njegovo naklonjenost, ga omečiti, ukloniti. Glasbi je pripisana moč, s katero si je mogoče pridobiti naklonjenost božanstva ali omečiti ljubljeno dekle. Opera v svoji minimalni strukturi uprizori ta apel in obenem uprizori odgovor Drugega, akt milosti – to je sublimni trenutek, na katerega meri. Ta paradigma služi za model velike operne tradicije, ki jo označuje *opera seria*.

Če zdaj preskočimo 170 ali 180 let do sedmih velikih oper, ki jih je Mozart napisal v zadnjem desetletju svojega življenja,¹ lahko vidimo, da ta

¹ Naj jih tukaj taksativno naštejemo z letnicami prve uprizoritve: *Idomeneo*, 1781; *Die Entführung aus dem Serail* (*Beg iz seraja*), 1782; *Le nozze di Figaro* (*Figarova svatba*), 1786; *Don Giovanni*, 1787; *Così fan tutte*, 1790; *La clemenza di Tito* (*Titova milost*), 1791; *Die*

paradigma vsaj v določenem segmentu še vedno velja. Že na površinski ravni lahko najdemo sledove motiva Orfeja v *Begu iz seraja* in v *Čarobni piščali*, kjer gre obakrat za to, da mora junak rešiti svojo ljubljeno iz ujetništva. V *Čarobni piščali* imamo vrh vsega še direktno aluzijo v prizoru, kjer Tamino s svojo pesmijo ukroti divje živali, z glasbo ukloni naravo, kar je sicer ena emblematskih scen iz Orfejeve ikonografije. Na strukturni ravni pa naletimo na isto paradigmo v tistih dveh operah (izmed sedmih), ki sledita tradiciji *opera seria*. Najprej v *Idomeneu*, kjer – na kratko – kretski kralj Idomeneo za svojo rešitev iz strašnega viharja božanstvu obljubi, da bo žrtvoval prvega človeka, ki ga bo po rešitvi videl na kretski obali. Nanese seveda tako, da je to njegov sin Idamante, ko pa se je ta po številnih zapletih (v katerih poskušajo zaobljubo zaobiti) naposled plemenito pripravljen sam žrtvovati (v zameno za njegovo žrtev pa se je z enako nesebičnostjo pripravljena žrtvovati njegova ljubljena Ilija), se bogovi nazadnje usmilijo, spričo tolike plemenitosti izkažejo milost in omogočijo srečen iztek. V *La clemenza di Tito* pa gre za zaroto zoper rimskega cesarja Tita, ki jo kuje Vitellia, hči odstavljenega cesarja, skupaj s svojim zaročencem Sekstom in drugimi pomočniki. Ko zarota po številnih zapletih spodleti, zarotniki priznajo krivdo in se vržejo cesarju pred noge, ta pa odgovori s sublimno gesto milosti. (Enako strukturo je mogoče najti tudi v drugih manj znanih Mozartovih *seriah*, npr. v *Lucio Silla*, 1772, ali *Il re pastore*, 1775 itd.). – Obakrat je torej ključna instanca Drugega, ki je drugačnega reda kot skupnost junakov in junakinj in na katerega ti naslovijo svoj apel, opera pa se lahko zaključi, ko Drugi izkaže svoj vzvišeni status z aktom milosti in s tem omogoči končno spravo.

Logika milosti

Gesta milosti ima svojo notranjo ekonomijo, ki bi jo lahko najenostavneje opisali takole: božansko v človeku v zameno za človeško v božan-

Zauberflöte (*Čarobna piščal*), 1791. Mozart je poleg teh napisal še dober ducat oper, od katerih kljub mnogim sijajnim momentom nobena kot celota ne dosega teh sedmih. V zadnjem času je sicer veliko poskusov rehabilitacije njegovih ostalih oper, ki počasi postajajo del rednega repertoarja, pa tudi ponetkov na tržišču ne manjka. Treba je dodati, da sta sicer tudi od zgornjih sedmih *Idomeneo* in *La clemenza di Tito* šele v zadnjih 30 letih prišle do polne veljave. – Najtemeljitejši pregled vseh njegovih oper podaja Mann (1977), ki se sicer v glavnem drži objektivnega opisa, tako dramaturškega kot glasbenega, in se ne spušča veliko v interpretacijo.

stvu (ali monarhu). Subjekt dokaže, da je vreden milosti, da je zmožen preseči svojo subjektivnost, pripravljen jo je postaviti na kocko ali jo brezrezervno žrtvovati, v limiti ponudi svojo smrt; Drugi pa se je v odgovor pripravljen ukloniti in pokazati svojo človečnost.

Gesto milosti je treba razumeti na ozadju Zakona, kot njegovo nasprotje, kršitev, kot gesto onkraj Zakona. V najstarejšem ohranjenem libretu za Orfeja, ki ga je napisal Rinuccini, Pluton sprva zavrne Orfejeve tožbe natanko v imenu Zakona:

»... *ma troppo dura legge,*
legge scolpita in rigido diamante,
contrasta a' preghi tuoi, misero amante.«

Zagata boga je torej v tem, da ne more in ne sme kršiti zakonov, ki jih je konec koncev sam postavil in katerih garant je — zakonov, ki morajo biti, če naj bodo zakoni, trdi in ostri, kot izklesani v diamant.

»*Romper le proprie leggi è vil possanza ...*«

Slaba je torej oblast, ki krši svoje lastne zakone, pravi Pluton, s tem izkazuje šibkost svoje vladavine in lastno nekonsistentnost. Toda bog se nazadnje vendarle ukloni pred tožbami in ponižnostjo, pred *pianto* in *supplicazione*:

»*Trionfi oggi la pietà ne' campi inferni,*
e sia la gloria e 'l vanto
de le lagrime tue, del tuo bel canto.«
(Cit. po Nagel 1985, 59)²

Bog izkaže usmiljenje, *pietà* — naj torej vsaj za hip nad Zakonom triumfira milost.

Bog je torej postavljen v kočljiv dvojni položaj: po eni strani je kot Drugi garant zakonov in jim je tako tudi sam podvržen, po drugi strani pa je hkrati nad njimi, kot bog postavljen je v položaj, da lahko lastne zakone krši — toda prav po tem je šele zares Drugi. Enako velja za monarha. Ključen je

² Naj tu navedem, da je bilo branje sijajne Naglove knjižice *Autonomie und Gnade* (1985) poglavitna inspiracija pričujočega teksta.

tedaj razcep med Zakonom in božanstvom/monarhom, ki Zakon utemeljuje; med Drugim Zakona in Drugim onkraj Zakona. *Drugi je torej zares Drugi, kolikor je Drugi od Drugega.*

Te konstelacije se je dobro zavedal nekdo kot Montesquieu v svojem modelu delitve oblasti. Ko argumentira v prid ločitve sodne in kraljeve oblasti, pravi, da bi kralj, če bi obenem stal na čelu sodstva, s tem »izgubil najlepši atribut svoje suverenosti, ki je v tem, da lahko izkaže milost [*faire grâce* – pomilosti]« (De l'esprit des loix, 6, V). V razdelku »De la clémence du prince« npr. pravi, da »lahko monarhi toliko pridobijo z milostjo, milost spremlja tolikšna ljubezen, od nje dobijo toliko slave, da je zanje skoraj vedno prava sreča, če imajo priložnost, da jo izkazujejo.« (6, XXI) Za Montesquieuja monarh torej ne more in ne sme več biti vrhovni sodnik, toda ostane mu privilegij, po katerem je zares Drugi in neprimerljiv, privilegij izkazovanja milosti. Sodna oblast se lahko ravna zgolj po zakonu, monarh pa je v zadnji instanci postavljen na točko onkraj zakona. To je sublimni moment, na katerega meri *opera seria*, moment, ki odpira razsežnost ljubezni – gesta milosti izkazuje ljubezen in terja ljubezen v zameno.

Zastavek te logike je v tem, da bog zares izkaže svoje božanstvo, kolikor je zmožen človečnosti, monarh je zares monarh, kolikor je velik in plemenit kot človek. Kot pravi Schink leta 1781 v »Dramaturških fragmentih«: »Monarh, ... ki kljub tolikim prilikam, spričo katerih bi lahko pozabil na svojo človečnost, zmeraj ostane človek in je le kot človek bolj vzvišen kot drugi ljudje, tak človek je najprivlačnejša podoba, ki jo lahko pričara umetnik.« (Cit. po Nagel 1985, 67) V upodobitvi te geste milosti se tako po eni strani nedvomno skriva laskanje monarhu (in Mozart je konec koncev napisal *La clemenza di Tito* po naročilu za praško kronanje Leopolda II.): ustvarja iluzijo, da monarh črpa svojo avtoriteto iz človečnosti – iz tega, da je kot človek boljši kot drugi, ne pa iz mesta, na katerega je postavljen, da je skratka monarh po svojih lastnostih, ne pa po svoji biti. Svojo pravo človečnost pa izkazuje, kolikor je suveren in ne tiran, kolikor je torej pravičen in plemenit vladar in ne kapriciozni Drugi. K tej iluziji spada že najbolj običajno »vsakdanje« obravnavanje aristokracije: aristokrat je ravno »plemenitaš«, torej plemenit kot človek, ogovarjati ga je treba z »vaša milost« (»vaša gnada«, kot še stoji pri Linhartu), že vsakdanja govornica ga neposredno oveša s funkcijo milosti. Po drugi strani pa je to laskanje dvoumno in lahko hitro pokaže svojo nevarno drugo plat: če namreč monarh ni velik kot človek, tudi ne zasluži, da bi bil monarh; aristokrat, ki

ni plemenit, se je prekršil zoper svoje mesto in funkcijo, uzurpiral je svoj status.

Milost pa je dvoumna še z nekega drugega, bolj temeljnega vidika: ni namreč nič drugega kot druga, pozitivna plat kaprice Drugega, božje kaprice, ki se je držala podobe strašnega, temnega, nepredvidljivega boga, tistega, ki je podložnike pustil v popolni negotovosti odrešitve. Ta temni bog je tisti, s katerim ni mogoče trgovati, odrešitev je odvisna zgolj od njegove samovolje; naj se subjekt še toliko žrtvuje, naj bo še tako plemenit in kreposten, bog milost nakloni ali pa ne – to je bog protestantizma in janzenizma. Opera pa je v prvi vrsti italijanska, se pravi katoliška zvrst, zgrajena na podobi milosti, ljubezni in sprave. V njej vlada ekonomija »odpoved za odpoved, žrtev za žrtev«; če je subjekt pripravljen brezrezervno žrtvovati življenje, mu ga bog podari.

Gesta sprave med subjektom in Drugim, med junakom, ki izpriča svojo božjo plat, in Drugim, ki izkaže svojo človeško plat, je v tej izmenjavi videti kot zmanjšanje razdalje med njima, toda zmanjšanje, ki ravno utrdi njuno neprekoračljivo distanco. Podložnik ostane podložnik, suveren suveren, božanstvo božanstvo; Drugi je kljub svoji človeški plati, ali bolje, še toliko bolj prav zaradi svoje človeške plati, neprekoračljivo Drugi. Sprava krepi in legitimira neenakost obeh polov prav v njunem medsebojnem priznanju. Subjekt-podložnik je sicer dokazal, da je vreden milosti, a milost je bila kljub temu akt plemenite svobodne presoje Drugega, v katerega moči je bilo, da je tudi ne nakloni – prav zato pa subjekt-podložnik lahko nanjo odgovori le z neskončno hvaležnostjo in ljubeznijo.

V tej logiki milosti najbrž lahko vidimo »ideološko jedro« tiste fantazme, na katero se je v svojem prvem vzponu oprla opera. Toliko je *opera seria* tudi zavezana horizontu absolutizma.

Buffa

Opera seria je bila le ena velika operna tradicija, na katero se je opiral Mozart. Na drugi strani je bila *opera buffa* in opozicija med njima je bistveno opredeljevala osemnajsto stoletje. Buffa je bila komedija, ki je najprej nastala kot vložek za zabavo in sprostitev med dejanji *opere serie*. Ti sprva kratki vložki so se naslanjali na tradicijo *commedia dell'arte*, torej na popularni žanr, katerega privilegirano mesto niso bili aristokratski dvori,

temveč prej sejemske zabave, predstave na trgih, burkaštvo v zabavo ljudstva.

Tudi *buffa* je imela svoj tipični minimalni *plot*, ki bi ga lahko najhitreje opisali kot peripetije na poti do poroke. Kljub težavam in zapletom se zaljubljenca končno dobita; težave pa pogosto nastopajo v obliki starih aristokratov, ki branijo svoje privilegije in ki ravno kot ljudje ne ustrezajo statusu, ki ga imajo. Bistveno pri tem je, da je poroka možna le med enakimi, znotraj enega stanu, da torej meri na ukinitiv distance, izenačitev, prekoračitev statusnih razlik. Če je *seria* merila na transcendenco, potem *buffa* počiva na stukturi imanence.

Poroka ne le da zahteva enakost, še več, ljubezen je tudi sila, ki lahko premaga izhodiščno neenakost. Za paradigmo *buffe* je obveljala Pergolesijeva *La serva padrona*, *Služkinja gospodarica*, ki je takoj po prvi predstavi leta 1733, ko je še služila kot inetermezzo med *serio*, doživela sijajen uspeh in takojšnjo splošno popularnost. Njena prva predstava v Parizu sredi stoletja je sprožila srdit spor buffonistov in antibuffonistov, v katerega je strastno posegel tudi Rousseau (sicer tudi sam avtor opere *Le devin du village*, ki je služila za model eni prvih Mozartovih oper, *Bastien und Bastienne*). Zgodba *Služkinje gospodarice* je enostavno v tem, da se služkinja poroči s svojim gospodarjem in se tako dokoplje do plemiškega statusa. Gospodar je bebav in nebogljjen, služkinja je zvita in premetena, zasluži si svoj status na podlagi lastnih sposobnosti in zvijač, kot nagrado za svojo spretnost; privilegij je zaslužen in izborjeni privilegij. *Buffa* je tako po svojem osnovnem modelu »demokratični« žanr, meri na izenačenje stanov, prekoračitev razredne razlike, vzpostavlja v zadnji instanci horizont skupne človečnosti.

Poleg para zaljubljenecv, ki se mora naposled po vseh težavah dobiti, je za *buffo* skorajda enako konstitutiven še drugi par, par gospodarja in služabnika. Če gre v prvem za enakost, je v drugem očitna stanovska razlika, a prav skozi nauke, ki jih lahko potegnemo iz uprizoritve razmerja med gospodarjem in služabnikom, in skozi transformacije, ki jim je to razmerje podvrženo, lahko merimo demokratični nabo *buffe*.

Eleganca prvega modela, *La serva padrona*, je prav v tem, da oba para (moški/ženska, gospodar/služabnik) sovpadeta in tako že v enem samem začetnem zamahu premeri celotni horizont *buffe*. Neenakost med obema akterjema pred njuno izenačitvijo v poroki ponuja prvi model para gospodar/služabnik: njun socialni status je v inverznem razmerju z njunimi spo-

sobnostmi — omejeni gospodar je postavljen nasproti premetenemu služabniku (literarni zgledi so takoj pri roki: Don Kihot, Jacques le fataliste itd.). Štorija se ponavadi razplete tako, da zviti služabnik poskrbi za realizacijo gospodarjeve želje. Pri Pergolesijevem *coup de force* se služabnica sama postavi za objekt te želje; omejeni gospodar ne ve niti tega, kaj hoče (oz. ne ve zlasti tega), služabnica pa mu pojasni, kaj hoče, namreč njo, in hkrati poskrbi za realizacijo njegove želje. — *Seviljski brivec*, se pravi začetek zgodbe o Figaru, ki ga je 1816 skomponiral Rossini (po Beaumarchaisovi predlogi *Le Barbier de Séville* iz 1775 — Mozart je 30 let prej v *Figarovi svatbi* skomponiral nadaljevanje te zgodbe po Beaumarchaisovi predlogi *Le Mariage de Figaro* uprizorjeni 1784), sledi istemu modelu: Figaro pomaga grofu Almavivi priti do ljubljene Rosine (ki sicer ni plemiškega rodu), in to z različnimi zvijačami in ukanami in seveda za primerno plačilo.

Ta model sicer pušča distanco med obema — gospodar kljub vsemu ostane gospodar —, odpira pa dovolj prostora za socialni naboj in kritiko: gospodar ne ustreza svojemu pojmu. Kar je bila zahteva *serie*, da naj bo namreč kot človek po meri svojega statusa, postane vir komike v *buffi*, kjer zazija disproporc med formo gospostva in gospodarjevo človeško majhnostjo. *Buffa* se sicer pogosto zateče v naturalizacijo konflikta, da bi se izognila direktni kritiki: konflikt se kaže kot nasprotje mladosti in starosti, opozicija je postavljena med mladega plemiča, ki se kot človek izkazuje s pogumom in plemenitostjo, in starega, ki mu gre le za ohranitev privilegijev svojega stanu, pohoto, lakomnost itd.

V nadaljevanju zgodbe o Figaru, se pravi pri Mozartu, grof Almaviva preide iz kategorije »mladega« plemiča, ki ima na svoji strani vse simpatije publike (četudi mu manjka Figarove pretkanosti), v kategorijo »starega« branilca privilegijev, Figaro pa se iz služabnika, ki realizira gospodarjevo željo, prelevi v njegovega antagonist. Premetenost je zdaj sicer na obeh straneh, oba sta vešča vsakršnih intrig, toda zviti, a pošteni služabnik odnese zmago nad zvitim, a pokvarjenim gospodarjem. Socialna kritika postane eksplicitna in seže do meje družbene sprejemljivosti (od tod zapleti s prepovedjo Beaumarchaisove igre, težave z Da Pontejevim libretom za Mozarta itd.).

V razmerju med Don Giovannijem in Leporellom je ta paradigma obrnjena in ponuja še tretji model: zdaj je služabnik tisti, ki je omejen, sicer po svoje zviti, a ujet v ekonomijo preživetja, lastnega interesa, je zastopnik

common sensea, utečene dokse, v nasprotju z njim pa je gospodar neustrašen in pripravljen kršiti vse socialne norme. To razmerje se sicer vrača k staremu modelu *comédie dell'arte* s figuro strahopetnega (Leporello je etimološko zajček), požrešnega, lakomnega in kuppljivega služabnika, a v opoziciji z njim tokrat prav gospodar postane nosilec dvoumne in daljnosežne socialne kritike. — K temu se vrnem pozneje.

Dve operni tradiciji, ki imata za sabo že lep kos zgodovine, preden je nastopil Mozart in ju po svoje uporabil, sta torej zgrajeni na nasprotnih podmenah: *opera seria* gradi na distanci med subjektom in Drugim, med družbenostjo in njeno transcendenco; opera se odvija v prostoru njenega dialoga, simbolne izmenjave, notranje ekonomije, izteče pa se v sublimno utrditev te distance v gesti milosti. *Opera buffa* kot »demokratični« žanr vzpostavlja perspektivo enakosti, v limiti enega samega človeškega rodu, njeno orožje je posmeh tistim, katerih človečnost je povsem neustrezna njihovemu socialnemu statusu in nasploh tistim, ki se ne izkažejo vredne za participacijo na skupni človečnosti. — Ta opozicija je sicer tu skicirana shematsko in v grobih potezah, saj se stvari hitro nekoliko bolj zapletejo, čim bi se lotili podrobnejše osvetlitve številnih del iz obeh precej razvejanih tokov. Hitro bi naleteli na vrsto stranskih rokavov, kompromisnih tvorb in dodatnih elementov (npr. francoskih tradicij *vaudevillea*, *tragédie lyrique* in *opéra comique*, pa naslonitve na pravljичne in pastoralne teme, obilne uporabe orientalnih motivov itd.). A kljub možnim dodatkom in specifikacijam je opozicija vendarle paradigmatična, soočenje obeh tokov pa neobhodno potrebno za razumevanje dispozitiva opere.

Vsekakor je tema velikima tradicijama treba dodati še tretjo, na kateri je prav tako gradil Mozart, namreč tradicijo nemškega *Singspiela*, »spevoigre«. Ta je bila sicer najšibkejša, za sabo je imela najkrajšo zgodovino in se ni uspela razviti v kakšno koherentno paradigmo z razpoznavnimi strukturnimi določili. Dogajala se je v nemščini kot nacionalnem jeziku in bila kot taka v prvi vrsti namenjena širši publiki, kar je do neke mere pogojevalo tudi njen tematski krog (recimo bolj »komercialen« in usmerjen v neposredno učinkovitost). Njena poglobljena formalna razločevalna poteza pa je bila v tem, da je bil nosilec dogajanja govorjeni tekst, ki so ga sem in tja prekinjale glasbene točke (tako kot sicer tudi v francoski *opéra comique*). Spričo tega je bila ponavadi tudi glasbeno precej manj zahtevna kot »prava« opera, saj je dolgo veljalo, da v njej nastopajo predvsem igralci, ki znajo poleg vsega še za silo peti (ne pa, kot v operi, pevci, ki so znali za prvo silo

še igrati). Kot »ljudski« žanr je uporabljala raznoliko materijo, v glavnem ne preveč zahtevno, od komedij ali burk do pravljič.

Sintaksa

Zdaj ko smo končno vendarle prišli do Mozarta, naj najprej citiram odlomek iz Mozartovega dnevnika (točneje, iz njegovih zapisov v dnevnik njegove sestre) z dne 26. avgusta 1780 – zapis je dobeseden:

»post prandium la sig:^{ra} Catherine chés uns. wir habemus joués colle carte di Tarock. à sept heur siamo andati spatziieren in den horto aulico. faceva la plus pulchra tempestas von der Welt.« (Cit. po Böttinger 1991, 9)

Neustavljiva komika in šarm tega odlomka izvira pač iz dejstva, da je skoraj vsaka beseda v drugem jeziku. V vsakem stavku se mešajo nemščina, italijanščina, francoščina in latinščina. Mozart sicer ni imel formalne izobrazbe, a s svojim izvrstnim občutkom za jezik je obvladal tri tuje jezike in se je bil zmožen z vsemi poigravati.

Najprej bi lahko rekli, da je mogoče Mozartovo glasbo nasploh in opere posebej brati kot ta odlomek: kot združitev in povezavo različnih in heterogenih tradicij – italijanske opere, nemškega *Singspiela*, francoske galantnosti, latinske cerkvene glasbe. A ne samo to, lahko bi rekli še več, da je zveza med temi raznolikimi elementi taka kot v teh stavkih – čeprav je vsak element pobran z drugega konca, je njihova povezava docela logična, tekoča in razumljiva. Vsi stavki ohranjajo trdnost svoje zgradbe in razumljivost, to pa jim omogoča edinole sintaksa, ki jih drži skupaj, jim daje preglednost in jih veže v strukturo.

Mozart je lahko jemal in se napajal iz najrazličnejših glasbenih tradicij prav zaradi svoje sintakse, zaradi iznajdbe nove glasbene sintakse, ki jo je predstavljal klasični stil (doslej najbrž najbolje opisan in razčlenjen v Rosenovi izvrstni knjigi – Rosen 1979). Daljnosežnih implikacij tega stila in njegovih »sintaktičnih« prednosti se je Mozart najbrž najbolje zavedel, uvidel je njegove velike možnosti in jih znal neposredno uporabiti v zgradbi opere. Kvintesenca tega stila, njegovo najmočnejše orodje je bila pač sonatna oblika, torej glasbena forma, ki je že sama v sebi drama, utemeljena na motivični in tematski obdelavi oprti na dramatično vzpostavitvev in

razrešitev harmonske napetosti. Dramo, ki jo prinaša s seboj sonata, je bilo treba navezati na dramo opernega dogajanja, najti notranji spoj med inherentno dramatičnostjo klasičnega stila in notranjo dramatičnostjo zapleta in razpleta zgodbe. Opera s tem preneha biti zaporedje glasbenih točk in recitativov in zadobi notranjo arhitektoniko, ki dotlej ni bila mogoča – vsaj niti približno v takem merilu in s tako učinkovitostjo.

Seveda je mogoče za šolsko rabo Mozartovih sedem oper nekako razvrstiti v doslej opisane kategorije: tri opere nastale v sodelovanju z libretistom Da Pontejem – torej *Figarova svatba*, *Don Giovanni* in *Così fan tutte* – spadajo v rubriko *opera buffa*, *Idomeneo* in *La clemenza di Tito* sta, kot rečeno, *operi serie*, *Beg iz seraja* in *Čarobna piščal* sta nemška *Singspiela*. A ta klasifikacija ne pove kaj dosti, v njej niso razvidni tisti premiki, ki jih je Mozart napravil glede na tradicijo, premestitve njenih tem in elementov, mešanica žanrov v osupljivi novi enotnosti. Zadrega se nekoliko kaže že na ravni Mozartovih lastnih oznak: *Figarova svatba* je označena kot *commedia per musica*, *Don Giovanni* kot *dramma giocoso* itd.

Pogojno je vsekakor mogoče reči, da je Mozartova »operna paradigma« najboljši opredeljena z modelom *buffe*. Njen hitri tempo mu je veliko bližji kot počasna in vzvišena *seria*, ali bolje, veliko bolj se prilega dramatični zasnovi klasičnega stila, tako kot je bila *seria* ukrojena po meri baročnega stila. A soočenje tradicij, skupaj z njihovimi »ideološkimi« in strukturnimi podmenami, je Mozart reševal v vsaki operi posebej.

Tu Mozartovih oper seveda ne morem obravnavati v celoti, omejil se bom na en sam vidik, ki je za moj tukajšnji namen najbolj indikativen, namreč na kratko analizo njihovega končnega, sklepnega momenta, finala. Finale je pač najbolj primeren kraj za opazovanje konfrontacije obeh logik.

Mozartovi finali so najbrž neprimerljivi z vsem, kar je dotlej v tem pogledu ponudila operna tradicija. Najprej se odlikujejo po tem, da so sami opera v malem: vsi akterji se na koncu soočijo, dogajanje se zgosti, tempo se stopnjuje, vendar sredi teh dogodkov, ki se prehitujejo in drvijo k sklepu, vsak akter ohrani svojo individualnost in jasno razpoznavnost. Mehanizem, ki omogoča takšno učinkovitost finalov, pa je iznajdba ansambla.

V mozartovskem ansamblu glasba zadobi neko novo funkcijo – ni več arija kot tožba Drugemu ali moment »ekspresije čustev«, niti ni podvojena ali potrojena arija kot v dotedanjih ductih ali tercetih, niti zbor kot obči rezoner, kot harmonizirana skupnost nasproti individuu, temveč sama glasba postane agens skupnosti. Iznajdba ansambla je iznajdba neke nove

skupnosti, kjer vsak individuuum ohrani svojo individualnost, svojo lastno motivično identiteto in linijo in se kot tak vključuje v celoto. Individuum ohrani svojo partikularnost in v ansamblu stopa v konflikte z ostalimi, hkrati pa skozi ansambel te konflikte razrešuje, pri čemer se ohrani zaokroženost in harmonija celote. Tu nastane niki utopični moment skupnosti, ki rase iz individuov in njihove partikularnosti, ne utaplja individuov v skupnosti, temveč jih nadgrajuje. Skupnost se ohranja skozi konflikte in njihovo razreševanje, je skupnost, ki skozi ansambel razpada in se spet sestavlja. Mozartovski ansambel je utopija »pozitivne« strani *bürgerliche Gesellschaft*, skupnosti, ki rase iz partikularnih interesov in nagnjenj in jih ujame v skupni harmoniji, ne da bi jih bilo treba žrtvovati — skupnost kot »netotalitarna totaliteta« (cf. Nagel 1985, 41).

Za naglo ilustracijo — finali so za glasbeno analizo v pričujočem okviru predolgi in preveč kompleksni — lahko vzamemo npr. sekstet št. 19 *Riconosci in questo amplesso* iz *Figara* (sekstet, ki je bil samemu Mozartu v celi operi sicer najbolj pri srcu). Začne se z neko razrešitvijo konflikta in vzpostavitvijo »harmonične« skupnosti: »sodni proces« zoper Figara se razblini z ugotovitvijo, da je Marcellina, s katero bi se moral Figaro poročiti zaradi nepovrnjenega dolga, pravzaprav njegova mati, njen pomagač Don Bartolo pa njegov oče. Tako si novoodkriti starši in sin srečni padejo v objem na zaprepaščenje grofa (in njegovega pomočnika Don Curzia), ki so se mu načrti izjalovili. Skupnost se torej vzpostavi, a le tako, da grof in Don Curzio v ozadju ohranjata melodično linijo svojega nezadovoljstva. Situacija se obrne s prihodom Susanne, ki o najnovejšem razpletu ne ve ničesar, temveč skuša sodni konflikt poravnati z denarjem, ki si ga je sposodila. Susanna povsem napačno interpretira podobo Figara v objemu Marcelline, stresati začne svoj bes, ki kulminira v kľofuti, ki je je deležen Figaro. Situacija pa se hitro pomiri, ko Susanni pojasnijo novi položaj, idilična skupnost se spet vzpostavi, seveda s kontrapunktičnim godrnjanjem grofa in Don Curzia. — Glasbena eleganca odlomka je v tem, kako Mozart za dogajanje neposredno uporabi sontano obliko. Stvar se začne v F-duru z nekaj bloki motivičnega materiala. Modulacija na dominantno — se pravi tisti postopek, ki v ekspoziciji sonatne oblike vzpostavi harmonični konflikt in napetost — sovpade s Susanninim prihodom. Glasbeni konflikt inherenten sonatni obliki neposredno sovpade z vzpostavitvijo konflikta v dramskem dogajanju. Susanna stresa svojo jezo v C-duru in c-molu, kulminacija konflikta pa sovpade z zaključkom ekspozicije, s kadenco na C,

torej s točko, ki tudi glasbeno pomeni moment največje napetosti. Repriza, se pravi umiritev konflikta, se začne s povratkom na toniko in s ponovitvijo začetnega motivičnega materiala — to je moment, ko Susanni pojasnijo položaj in se torej skupnost začne spet sestavljati v izhodiščno harmonijo. Model sonate s svojo notranjo glasbeno dramo (čeprav je shema sonate tu tretirana precej svobodno, kot vodilo in ne kot obrazec) je torej neposredno uporabljen kot interpretacija koščka dramskega dogajanja, vzpostavitve in razrešitve konflikta. Glasbena forma neposredno izraža iz logike dramskega dogajanja, dramsko dogajanje pa je neposredno utelešeno v glasbeni logiki (za podrobnejšo glasbeno analizo tega komada cf. Rosen 1979, 359-365).

Drugi, recimo vsebinski moment, ki nas bo zanimal v finalih, je Mozartova razrešitev konfliktnih predpostavk, ki mu jih nalaga tradicija. Mozart seveda pripada obzorju razsvetljenstva, subjekt *buffe* pa je v zadnji instanci ravno razsvetljenski subjekt, recimo na hitro kot agens lastne usode. Njegova logika je prav nasprotna oni, ki se je iztekla v sublimno gesto milosti, poslani od zgoraj, in ki je utemeljevala transcendentno instanco onkraj skupnosti. Tu se torej v nekem neponovljivem historičnem in glasbenem trenutku srečujeta in soočata dve filozofiji, dve družbeni teoriji, celo »dve ontologiji« (Nagel 1985, 12). Individuum je že (razsvetljenski) subjekt, hkrati pa je še ohranjen okvir milosti kot splošni referenčni okvir. Je milost meja nove subjektivitete, njeno drugo? Je transcendenco in imanenco mogoče ohraniti hkrati, držati oba konca obenem? Kako je mogoče misliti in razrešiti njun konflikt?

Beg iz seraja

Tu se ne morem podrobneje ukvarjati z obema operama, ki neposredno spadata v tradicijo *serie*, z *Idomeneom* in *La clemenza di Tito*, čeprav so tudi tu na delu pomenljivi in zanimivi premiki in premestitve. V *La clemenza di Tito*, npr., Mozart uglasbi kakšnih 50 let star Metastasijev libreto, ki je dotlej doživel že kakih deset uglasbitev. Toda Mozart zahteva spremembe v libretu, s katerim nikakor ni zadovoljen — spremembe, ki jih je opravil Mazzolà, pa lahko v glavnem zvedemo na dodajanje ansamblov. V primeri z Metastasijevim originalom so dodani trije dueti, trije terceti, en kvintet (finale prvega dejanja) in en sekstet (zaključni finale drugega dejanja)

(cf. Einstein 1979, 424). Mozart torej hoče tudi v *serii* uporabiti svoja nova dognanja in orožja, razbiti hoče *serio* kot zgolj serijo arij, hoče glasbeno konstitucijo nove skupnosti. Rezultat pa je ta, da je Titus sicer res ohranjen kot monarh, ki na koncu vzvišeno podeli milost, hkrati pa postane nekdo, ki mora peti v ansamblih skupaj z drugimi, stopiti z njimi v glasbeno skupnost (ne več tako kot v *Idomeneu*, kjer je za gesto milosti rezerviran le kratki Pozejdonov orakelj). Skratka, monarh mora zagovarjati svoje početje spričo drugih in skupaj z njimi, se utemeljevati, se subjektivirati – stari okvir je sicer ohranjen, toda temeljito premeščen in prefunkcioniran.

Beg iz seraja, sicer po tehnični plati nemški *Singspiel* (glasbene točke so povezane z govornimi dialogi), se konča z gesto monarhove milosti: Belmonte si prizadeva osvoboditi ljubljeno Constanzo iz ujetništva v turškem seraju, ko pa načrt po raznih zapletih spodleti, se morata oba, skupaj s služabniškim parom Pedrilla in Blondchen, vreči pred noge paši Selimu in prositi za milost. Izkaže se, da je Belmonte sin največjega pašinega sovražnika, toda paša hoče svojega sovražnika prekوسiti po človeški plemenitosti in veličini in jim nakloni milost.

Tema opere, njeno fantazmatsko ozadje, je sicer nekaj, kar preganja celotno sedemnajsto in osemnajsto stoletje – fantazmatika vzhodnjaškega despotizma. Opera je videti kot uglasbitev Grosrichardove analize (1985), a kot njena pozitivna verzija: vzhodnjaški despot ni Vladar po svoji kaprici in neskončnem užitku, katerega privilegirano mesto je prav seraj, temveč po plemenitosti, ki ga dviga nad podložnike. Despot, ki se je zmožen odpovedati despotizmu, ni več despot in tiran, temveč suveren. Po drugi strani četverica protagonistov niso le podložniki, temveč subjekti, ki skušajo z delovanjem in zvijačnostjo krojiti lastno usodo. Kot subjektom jim pripadajo določene pravice in digniteta, nazadnje se lahko skličejo na pravico do ljubezni, ki jim daje upravičenost do milosti, pravico, ki jo mora milost le potrditi. Tej pravici se mora ukloniti tudi monarh, ki svojo človečnost izpričuje po tem, da ve, da Constanzine ljubezni ne more izsiliti.

Četverico protagonistov uokvirjata despot in »vezir«, paša Selim in Osmín, dva ekstremna pola despotizma. Brez dvoma je dramaturški *tour de force*, da je Selim govornjena vloga: ob izteku tradicije *opere serie* se milosti ne da več kredibilno peti (v *Idomeneu* je bila skrčena na najmanjšo možno mero, v *La clemeza di Tito* bo kasneje povzročala strukturne težave), po drugi strani pa monarh prav po tem, da je izključen iz uglasbitve, ohrani svoj neprimerljivi status. Monarh ni del glasbene skupnosti, čim se je te

skupnosti polastila razsvetljenska ideja občečloveške sprave. Harnancourt-ova dunajska izvedba je to linijo zaostrila do skrajnosti: Selim je videti kot zlomljeni despot, akt milosti z besom iztisne iz sebe, v finalu ostane žalosten in osamljen, izključen iz ponovne vzpostvitve skupnosti, njegov izvzeti položaj je njegova bolečina in pomanjkljivost, njegovo prekletstvo, ne več njegov privilegij. — Po drugi strani je despota in vezirja treba brati skupaj, kot podvojeno enoto, njuno maksimalno razdaljo kot strukturno dopolnjevanje. Če despot zaceli skupnost in jo omogoči z aktom milosti, ostajajoč iz nje izključen, se vezir izključi sam, s tem da ne pristane na spravo, izpade iz nje kot nespravljeni in nespravljeni, tisti, ki ni zmožen priznati kontinuitete z drugimi. A bes je hrbtna stran milosti, potlačeni depostov bes vdre na dan pri vezirju — vezir poje na mestu despota.

Mozartov finale to konstelacijo uprizori z vsjo briljanco: finale je napisan kot vaudeville, torej preprosta glasbena oblika, v kateri vsak od protagonistov pove svoje v posameznih »kiticah«, refren pa pojejo vsi skupaj. Ko pride na vrsto Osmin, najprej za nekaj taktov povzame splošno melodijo solističnih kitic, a hitro se tempo stopnjuje, Osmin pade iz ritma in tonalitete v divji bes (povratek a-mola in motivike iz njegove začetne arije), v svoj sloviti recept »erst geköpft, dann gehangen«, »najprej obglavit', potem obe-sit', hrbtno stran sprave in milosti. Eleganca glasbene rešitve je v tem, da je preprosta forma vaudevilla — individualne kitice in skupni refren — v določenem trenutku prekršena, a prav ta kršitev forme formo zares dopolni in zaokroži in tako omogoči prepričljivost zadnjega refrena.

Končni finale torej temelji na uprizoritvi transcendence despota, njegovi izvanglasbeni neprimeljivosti, in notranje izključitve vezirja, despotovega potlačenega glasbenega zastopnika in protipola, obeh robov skupnosti. — Temu finalu kot nekakšna strukturna inverzija ustreza finale drugega dejanja kot notranja »dialektika« same skupnosti. Oba para, gosposki in služabniški, ki sta se v drugem dejanju končno dobila, v finalnem kvartetu razpada in se spet združita — razpadeta spričo ljubosumja, ki ga Belmonteju in Pedrillu povzročata prav paša Selim in Osmin, a tokrat kot notranji rob skupnosti. Moment sprave in odpuščanja je tu na strani žensk, po krivem obdolženih nezvestobe. — Iz Mozartove korespondence (cf. pismo očetu 26. 9. 1781) je jasno, kako zelo niti v arhitektoniki celote niti v detajlih ni ničesar naključnega, kako zelo je Mozart posegal v libreto s svojimi zahtevami in z neverjetno pretanjenim dramaturškim čutom terjal globalne in

detajlne spremembe in kako premišljena je glasbena zgradba celote (cf. Einstein 1979, 398-400, 471-5).

Figaro

Tudi *Figaro* postavlja za protagoniste dva para, gosposkega in služabniškega, a če je bila v *Seraju* razlika v stanu in statusu nedvoumna in jasno načrtana (ne le navznoter, ampak tudi navzven, za Constanzo se poteguje Selim, za Blondchen Osmin), služabnika pa z vsem srcem pomagata gospodarju in gospodarici, se v *Figaru* zaplet suče prav okoli kršitve te nedvoumne črte.

Grof je postavljen v dvojni položaj. Po eni strani hoče opustiti svoje privilegije — privilegij *par excellence*, ki ga predstavlja *ius primae noctis* —, torej se legitimirati z gesto milosti in velikodušne veličine; v prvem dejanju se mu zbor podložnikov celo zahvaljuje za to izkazano dobroto. Po drugi strani pa hoče privilegij ohraniti, a le na skrivaj — hoče torej javno milost in privatno razuzdanost. Figaro kot njegov antagonist mu po socialnem položaju ni istega ranga, a nazadnje kot služabnik odnese zmago nad gospodarjem. Sprava se lahko dovrši le skozi izenačitev, torej tako, da se mora gospodar pomanjšati na človeško mero, postati enak z ostalimi — postati mora pomanjšani gospodar, *signor contino*, kot ga v sloviti cavatini nagovori Figaro. Na koncu je grofova nakana razkrita z zvijačo preobleke (grofica in Susanna, gospodarica in služabnica zamenjata obleki) in to omogoči končno spravo v finalu, najsublimnejši trenutek opere.

Toda končna sprava ni dosežena s klasično gesto milosti, ali bolje, njen mehanizem je zdaj radikalno premeščen, postavljen na glavo. Ne gre več za *grazia* (milost), ki jo naklanjajo bogovi, niti za *clemenza* (plemenitost), ki jo izkazujejo monarhi in aristokrati, niti za *pietà* (usmiljenje), za katero moledujejo podložniki, temveč za *perdono*, za odpuščanje (cf. Nagel 1985, 39). Odpuščanje je človeška milost, ki ne temelji več na distanci in njenem ohranjanju, ampak na vzpostavitvi kontinuitete, zatrditvi imanence. Odpuščanje je sekularizirana milost, milost, ki si jo ljudje izkazujejo — izkazujemo — med seboj, enaki med enakimi. Odpuščanje vzpostavlja skupnost kot skupnost enakih.

V finalu grof nasede prevari in je zaradi preobleke prepričan, da ga njegova žena (v resnici v grofico preoblečena Susanna) vara z njegovim

služabnikom, Figarom. Susanna v preobleki grofice ga prosi za odpuščanje, njeni prošnji se pridružijo vsi ostali, a grof ostane neomajen — s šestkratnim »ne« jih zavrne, ne da odpuščanja, ostane gospodar brez milosti. Prevarani soprog, ogroženi, omajani gospodar se lahko ohrani kot gospodar le skozi odločni »ne«, skozi zatrditev lastne diskontinuitete. Trenutek obrata nastopi, ko se pojavi v Susanno preoblečena grofica, ki jo je še malo prej sam zapeljeval, ne vedoč, da je njegova žena — ko se torej izkaže, da je bil prevaranec sam poglobitni slepar. Grof, torej tisti, ki mu pripada gesta milosti, mora sam prositi za milost, ki jo je trenutek pred tem odrekel drugim. Skupnost je klečala pred njim in ga prosila odpuščanja, zdaj mora poklekniti sam pred grofico in s tem tudi pred skupnostjo, ki je na njeni strani. Grofica je zdaj tista, ki je zmožna geste odpuščanja in s tem vzpostavitev kontinuirane skupnosti.

Sublimni trenutek je izjemno enostaven tako po tekstovni kot po glasbeni plati.

Conte: Contessa, perdono.

Contessa: Più docile io sono

E dico di sì.

Tutti: Ah! tutti contenti

Saremo così.

V glasbenem pogledu je videti, da se je Mozart za ta moment naslonil na sakralno glasbo, arhaično obliko odpevanja med solistom in zborom. Zbor tu povzame grofičino temo in s tem skupnost postane subjekt odpuščanja, vzpostavljena skozi odpuščanje — skupnost, v kateri lahko zdaj grof skupaj z drugimi poje »*Tutti contenti saremo così*«. — Mozartovi finali se sicer odvijajo po logiki stopnjevanega tempa, dogodki prehitevajo drug drugega, tu pa imamo moment nenadnega zastoja, suspenzije dramatičnega in glasbenega časa v sublimnem trenutku, ki meri na večnost, preden stvar v kratkem finalnem zboru ne zdrvi do konca. (Opozoriti je še treba na tonalno simetrijo z začetkom: tam je kratki in bravurozni uverturi v D-duru sledil »spust« v subdominantni G-dur za prvi duet Susanne in Figara — moment »sprave« pred nastopom konflikta —, tu G-duru odpuščanja sledi »dvig« v dominantni D-dur, osnovno tonaliteto opere, za kratki in bravurozni finale.)

Tutti contenti saremo così — tu je emfatično zgoščen utopični trenutek meščanske skupnosti, trenutek sprave in enakosti, trenutek *liberté, égalité, fraternité*. Revolucija se je že zgodila, gospodar je že propadel, postal je del skupnosti, ko je prejel odpuščanje od grofice v obleki služabnice. Tri leta pozneje bo francoski revoluciji ostala le še malenkost, zavreči bo morala le še prazno formo gospostva.

In če že govorimo o filozofiji v operi, je treba dodati, da ima ta moment odpuščanja svojo filozofsko vzporednico *par excellence* v Heglovi *Fenomenologiji duha*: poglavje o duhu, centralno poglavje knjige, se zaključí z razdelkom »Vest. Lepa duša, zlo in njegovo odpuščanje«. Odpuščanje, *Verzeihung*, nastopi kot najvišja odlika duha, njegova zadnja stopnja in kulminacija. Odpuščanju je pri Heglu pripisana najvišja duhovna moč, da »*ungeschehen machen kann*« (TWA 3, 491) — da lahko zgodeno napravi za nezgodeno, in da se tako »rane duha zacelijo brez brazgotin« (492). Dialektika kontinuitete skupnosti in diskontinuitete, ki jo prav odpuščanje lahko povzame v novo kontinuiteto — termini, ki sem jih tu sporadično uporabljal —, je vzeta prav iz Heglove izpeljave. V finalu *Figara* dobi ta moment svojo nenadkriljivo uglasbitev.

Dodamo še lahko, da končni finale strukturno ponavlja bistveni moment prvega finala (t. j. finala drugega dejanja, zaključka prvega dela opere), kjer gre ravno tako za gesto odpuščanja — grof prosi za odpuščanje, ker je grofico po krivem obdolžil, in odpuščanje tudi dobi. Ekonomija je ista: grofovi nepopustljivosti, nepripravljenosti na odpuščanje (*«Non ascolto!»*) stoji nasproti grofici na mehko, ki se je po kratki lekciji (*«Perdono non merta chi agli altri non dà»*) pripravljena ukloniti. A to je še napačna gesta sprave, nezadostno in varljivo odpuščanje: grofica pač ve, da ni bila po krivem obdolžena, da je torej grofu zamolčala vso resnico, četudi je bila nazadnje nedolžna.

Doslej je bilo govora le o eni osi *Figara*, zoperstavitvi služabniškega in gosposkega para, konfrontaciji grofa in Figara. Obstoji pa še druga os, recimo »spolna os«, ki postavlja problem seksualne ekonomije ali politike v Mozartovih operah. Če sta namreč na prvi pogled glavna protiigralca grof in Figaro, pa je razplet mogoč le na podlagi tiste druge osi, ki jo predstavlja zveza med grofico in Susanno. Podrobnejši pogled hitro pokaže, da Figarovo naklepanje zoper grofa ne pripelje prav daleč — njegova spletká (s preobleko paža itd.) v drugem dejanju žalostno propade, stvar morajo vzeti v roke ženske. Figaro je kot nasprotnik grofa prav tako slep kot grof, druží

ju skupna slepota. Že v prvem prizoru Figaro ne vidi, kaj pomeni razporeditev sob, poučiti ga mora Susanna; in v splošnem *imbrogliu* zadnjega dejanja je Figaro spet zaslepljen. Njegova arija se sicer začne prav z »*Aprite un po' quegli occhi, uomini incauti e schiocchi*« — »Odprite vendar oči, neprevidni in neumni možje« — a ravno ko odpre oči, ne vidi, ravno ko poziva k videnju, spregleda v obeh pomenih besede. Niti nazadnje držijo v rokah ženske, še več, v glasbenem in dramaturškem pogledu je Mozartovo srce, če naj tako rečem, na strani žensk. Grofica je ne le subjekt sublimnega akta odpuščanja, že vseskozi je prava drama in notranja digniteta na njeni strani, Susanna je naslikana z neizmerno simpatijo. Če sta grof in Figaro prikazana »objektivno«, pa velja vsa Mozartova naklonjenost ženski polovici — ženske so tu zares »boljše polovice«. — To je poteza, ki jo z nekaj pozornosti lahko odkrijemo v domala vseh Mozartovih operah: koliko bližje sta Constanze in Blondchen od Belmonteja in Pedrilla — spet je prava digniteta in drama na strani Constanze; koliko bližje je Pamina od Tamina — ona je nazadnje pravi subjekt druge polovice *Čarobne piščali*, nosilec drame; ne junak, ki jo pride rešiti kot Evridiko, temveč Pamina, ki jo je treba rešiti, sama postane rešiteljica, odrešenica, ki omogoči končni preobrat; ona je tista, ki popelje junaka skozi preizkušnje (*»Ich führe dich«*). Ta perspektiva je za *Čarobno piščal* veliko pomembnejša od onih znanih eksplisitivnih »antifeminističnih« izjav, zaradi katerih je ta opera dobila sloves mizoginije.

Razplet *Figara* ima torej to stransko sporočilo, da sta gesta sprave in propad gospodarja mogoča le skozi ženski pol — nazadnje torej gospodarja ne more sesuti služabnik, temveč ženski poseg (in tako v strukturnem središču dogajanja stoji Susanna, služabnica in ženska). Nastanek skupnosti enakih je mogoč le tako, da je »ženski element« tisti »obči eter«, ki kot »posebni element« daje ton celoti. Sprava med grofico in Susanno je pogoj sprave vseh (in v tem pogledu je ključni moment duet št. 21 *»Che soave zefiretto«* iz tretjega dejanja).

»Seksualno ekonomijo« celote pa vsekakor zaplete figura Cherubina. Če imamo torej četverkotnik dveh parov (ki se mu v ozadju dodaja še par Bartola in Marcelline), se postavi vprašanje, kaj v tem četverkotniku išče Cherubino — ta popolnoma odvečna in centralna oseba hkrati. Cherubino se vedno pojavi tam, kjer ni treba — v prvem dejanju ga grof odkrije skritega na fotelju, kjer je moral slišati predhodni pogovor, grofovo zapeljevanje Susanne (tako ga je dan poprej odkril tudi pri Barbarini, ki jo je grof obiskal

s podobnimi nameni); celotno drugo dejanje se suče okoli njega, njegove preobleke, skrivanja v toaleti, bega skozi okno, grofovih sumov in besa spricho slutenj o njegovi zvezzi z grofico; v zadnjem dejanju se pojavi ob najbolj neprikladnem času in skorajda pokvari celotno igro itd. Cherubino torej po eni strani nastopa kot, freudovsko rečeno, *der Störer der Liebe*, kalilec ljubezni, moteči element, ki prekriža ljubezenske račune. Po drugi strani pa je obenem ravno podoba Kupida ali Amorja, reprezentant seksualnosti nasploh — z enako samoumevnostjo dvori grofici, Susanni in Barbarini, njegova nediferencirana seksualna želja velja ženskosti nasploh (Kierkegaard je v njem videl celo portret Don Juanovega otroštva), je na meji otroštva in vstopa v seksualnost, a tudi na meji moškosti in ženskosti — ne le, da je vloga napisana za ženski glas, tudi njegova podoba je nenehno izpostavljena preobleki v žensko. V njem se tako zgoščajo prebujajoča se seksualnost, mitična izvorna točka seksualnosti, ki pa je hkrati ravno seksualnost *par excellence*, seksualnost nasploh, in po drugi strani kamen spotike, moteči element, ki preprečuje seksualne podvige gospodarja. Če k temu dodamo še preobleko, imamo na kupu vse, kar je v psihoanalizi potrebno za zakoličenje »faličnega elementa«.

Don Giovanni

Če je *Figaro* v svojem sklepnem momentu prinesel utopijo skupnosti in sprave, tedaj prinaša *Don Giovanni* drugo plat te utopije, njene zamolčane predpostavke.

Od *Figara* do *Don Giovanni* je mogoče najti neposredno navezavo, ki z ekstenzijo in radikalizacijo motivov privede do inverzije celote. *Don Giovanni* je tisto, kar bi si grof želel biti, pa si ne upa — je realizirani grof. Ni več ločnice med javnimi vrlinami in privatnimi grehi, temveč je *Don Giovanni* v zadnji instanci prav proklamirani razuzdanec, nemorale ne prikriva pod plaščem morale in milosti, temveč jo postavi kot program. Njuna skupna točka pa je po drugi strani v tem, da obema zapeljivanje spodleti: grofu ne uspe zapeljati služabnice, *Don Giovanni* pa ne kmetice Zerline. Naj je še tako slaven zapeljivec, na odru pred našimi očmi doživi polom.

Toda bistvena inverzija se dogodi najprej v razmerju gospodarja in služabnika. Kot že rečeno, je Leporello kot strahopetec, požeruh, prera-

čunljivec itd. reprezentant »ekonomije preživetja«, tako zvijačnosti privatnega interesa kot uklanjanja vladajočim normam in utečenim mnenjem. Najenostavneje rečeno, je reprezentant freudovskega »načela ugodja«, s tem pa tudi naš lastni zastopnik, ki uvaja opero in s tem postavlja naše očišče. Po drugi strani pa Don Giovanni kot neustrašni gospodar, ki se ne mara odpovedati nobeni želji in zahtevi, hoče nič manj kot »vse ženske«, vzpostavlja prav moment »onkraj načela ugodja«. Tu je njegov paradoks: s tem da tako brezkompromisno sledi načelu ugodja, ki se mu ni pripravljen odreči, privede to načelo do nekega ekstrema, do neke »etične drž«, v imenu katere je nazadnje pripravljen tudi umreti (cf. Žižek 1982, 58-68). Ta etična drža najprej izkazuje neko »absolutno avtonomijo« subjekta, ki se postavlja po robu obstoječemu redu, njegovim moralnim načelom in religiozni utemeljitvi (Don Juan je bil že tradicionalno predstavljen ne le kot razuzdanec, kar še ni najhujše, temveč tudi kot ateist). Prekrši ne le človeške moralne zakone in božje zapovedi, temveč nazadnje tudi »božji zakon« v heglovskem pomenu besede — namreč zakon, ki predpisuje pokop mrtvih, njihovo nedotakljivost, »svetost«, njihovo simbolno odrejeno mesto. Prav kršitev tega zakona ga nazadnje pogubi, za to ni dovolj »običajna« razuzdanost. — Po drugi strani gre pri Don Giovanniju za etično držo v lacanovskem pomenu besede, prav za »ne popustiti glede svoje želje« (to je, mimogrede rečeno, po svoje vedel že Kierkegaard, ki je videl njegovo največjo moč zapeljevanja prav v brezkompromisnosti želje). Ne moti to, da ima ženske — to imajo pač vsi gospodarji —, temveč to, da svoje sledenje ugodju dvigne v etično princip, za katerega raje umre, kot da bi se mu odpovedal.

Z Don Giovannijem ni sprave, zanj ni milosti. Situacija je zdaj prav obrnjena glede na finale *Figara*. Mozart citira samega sebe, tudi Don Giovanni reče šestkrat ne, tako kot grof, a to ni ne, s katerim bi sam ne hotel izkazati milosti in odpuščenja, temveč ne, s katerim noče prositi za milost. Komturjev kip ga poziva h kesanju, ki bi ga lahko odrešilo, vzpostavilo njegovo kontinuiteto s skupnostjo, ga odkupilo za grehe. Poziv h kesanju, komturjev štirikratni »*Pentiti*«, pomeni prav: moleduj, prosi za milost, privzemi držo »*humiltà o supplicazione*«, o kateri je govoril Monteverdi, držo ponižnosti, rotnja in tožbe, ki edina lahko omogoči milost (cf. Nagel 1985, 52). Don Giovanni ni gospodar, ki bi samega sebe skušal utemeljiti na izkazovanju milosti, na *clemenza*, vztraja le pri zakonu, ki je zakon njegove želje, ne glede na vse ozirc, zato tudi sam ne more biti deležen

milosti. Tako izkazovanje milosti kot moledovanje za milost bi od njega terjala odpoved, žrtev, popuščanje glede svoje želje.

Don Giovanni tako nastopi kot zgostitev dvojega. Po eni strani je reprezentant starega reda *par excellence*, njegova kvintesenca — tako kot grof, le da priveden do svojega pojma. Zase terja absolutni privilegij, pravico vseh noči. Nastopi kot arhaična podoba »pravega« gospodarja, v nasprotju z ono, ki se mora skrivati za milostjo in plemenitostjo. Uteleša torej stari red absolutnega privilegija gospodarja, zoper katerega se bori razsvetljenstvo.

Po drugi strani pa je prav utelešenje avtonomnega subjekta *par excellence*, tistega, na katerega se sklicuje razsvetljenstvo. Je svoj lastni zakonodajalec, pokoren le lastni želji, nazadnje je veliko radikalnejši upornik zoper stari red, kot si to upa meščanski subjekt. Če se je konec *Figara* iztekel v *liberté, égalité, fraternité*, pa imamo tu *liberté* nasproti in onkraj *égalité* in *fraternité*, kot sovpadanje čiste svobode in čistega zla.

Diskontinuiteta s skupnostjo je neprekoračljiva. Nova skupnost ga ne more sprejeti medse — nova skupnost zavezništva, ki se je preko statusnih razlik povezala proti njemu, zveza Donne Anne, Donne Elvire, Don Otavia, Zerline, Masetta, nazadnje celo Leporella. Njihovo povezovanje in enačenje je bilo možno le nasproti Don Giovanniju, kot prizadevanje za njegovo izključitev. Prav tako pa ga ne more vzeti za svojega tudi stari red, ki bazira na avtoriteti transcendence in avtoriteti očeta. Pokonča ga ravno sila starega reda, mrtvi oče, ki se vrne kot transcendenca in poskrbi za moralno sankcijo. Ta kazen za upornika, ki je avtonomijo vzel preveč zares, pa se nazadnje dogodi tako rekoč po naročilu skupnosti, nova skupnost se poveže z emblemom starega reda, strnjenim v statui, skratka, napovedujoči se novi red in izginjajoči stari red skleneta »nenačelno koalicijo« zoper skupnega sovražnika. A tudi to ne more zaceliti skupnosti, ki v zadnjem prizoru, po Don Giovannijevem padcu, ostane sama z nekakšno parodijo happy enda, ki ne more prikriti tesnobne soočenosti z lastno raztrganostjo. Če so bili skupnost le zoper Don Giovannija, pa jim brez njega umanjka tudi podlaga skupnosti.

Če bi si torej grof iz *Figara* upal iti do konca, bi bil Don Giovanni; a tudi če bi si razsvetljenski avtonomni subjekt upal iti do konca, bi bil Don Giovanni. V njem oboje sovpadе. Po eni strani tako v njem tiči moč nove subjektivnosti, ki se hkrati paradokсно kaže kot samovolja starega reda; Don Giovanni je njen rušilni obraz, avtonomija brez maske enakosti in

bratstva. Po drugi strani transcendenca v podobi kamnitega gosta nastopi brez maske milosti, kot sila maščevanja, zveza neba s peklom. — Zato ostaja *Don Giovanni* najbolj dvoumna izmed vseh Mozartovih oper.

Začasni sklep

Od kod fascinacija Mozartovih oper? Najenostavnejši zasilni odgovor bi bil, da gre za stik dveh svetov, enega, ki se poraja in prav tedaj slavi svoj triumf, in drugega, ki še ni docela izginil — četudi se mu je izmaknila substanca, se je ohranil kot forma. V Mozartovih operah je videti, da sta oba svetova s svojimi nosilnimi podmenami vred dosegla utopično spravo, katere nosilec je glasba. Uprizarjajo nastanek meščanskega sveta v njegovem mitičnem začetku v netotalitarni skupnosti, obenem pa premeščeni okvir logike milosti, za katero je videti, da se lahko združi z ono prvo v brezkonfliktni *Aufhebung*. Že razsvetljenje, še gesta milosti — utopična točka evropske zgodovine, v kateri je videti možna ambivalentna sprava razsvetljenstva in tradicije, obeh »ontologij« in »družbenih teorij«. Hkrati pa po drugi strani *Don Giovanni* uprizarja mejo te sprave, izmeri njeno ceno in pokaže na njene protislovne predpostavke.

Don Giovanni pa ni Mozartova zadnja beseda o problemu sprave, milosti in avtonomije. Ostaneta še dve nadaljnji premeni istega kompleksa, *Così fan tutte* in *Čarobna piščal* (če izvzamemo *La clemenza di Tito*).

Nadaljevanje sledi.

Mladen Dolar

Böttinger, Peter (1991), »Stets verwirrend neu. Zur musikalischen Gestaltung in Mozarts *Le Nozze di Figaro*«, v: Metzger & Richn (Hg.) (1991).

Brophy, Brigid (1988), *Mozart the dramatist. The value of his operas to him, to his age and to us*, New York: Da Capo Press (1964¹)

Einstein, Alfred (1979), *Mozart. His character, his work*, London etc.: Granada (1946¹).

Grosrichard, Alain (1985), *Struktura seraja*, Ljubljana: Studia humanitatis — ŠKUC-FF [1979¹].

Holland, Dietmar (1991), »Il resto nol dico«, v: Metzger & Riehn (Hg.)(1991).

Hildesheimer, Wolfgang (1984), *Mozart*, Maribor: Založba Obzorja [1977¹].

Kloiber, Rudolf & Konold, Wulf (1985), *Handbuch der Oper*, 2 Bde., München/Kassel: DTV/Bärenreiter.

Mann, William (1977), *The operas of Mozart*, London: Cassell.

Metzger, Heinz-Klaus & Riehn, Rainer (Hg.) (1991), *Mozart – Die Da Ponte-Opern, Musik-Konzepte* Sonderband, München: edition text + kritik.

Nagel, Ivan (1985), *Autonomie und Gnade. Über Mozarts Opern*, München/Wien: Carl Hanser Verlag.

Rosen, Charles (1979), *Klasični stil. Hajdn, Mocart, Betoven*, Beograd: Nolit [1971¹].

Salazar, Philippe-Joseph (1984), *Ideologije u operi*, Beograd: Nolit [1980¹].

Schalz, Nicolas (1991), »Mozart oder die Intuition der Modernität«, v: Metzger & Riehn (Hg.)(1991).

Žižek, Slavoj (1982), *Zgodovina in nezavedno*, Ljubljana: Cankarjeva založba.

»RANO ZACELI LE KOPJE, KI JO ZADA«

1

Temeljno dialektično strukturo simbolne ureditve Lacan koncizno izrazi s postavko, da je »sam govor zmožen poravnati dolg, ki ga odpre«, postavko, ki ji je treba priznati vso njeno heglovsko konotacijo.¹ V čem je dolg oziroma »rana« govora, to je že del splošne vednosti: z vstopom v simbolno ureditev zgubimo neposredno stopljenost z reči, integriramo neko ireduktibilno zgubo, beseda je (simbolni) umor reči ipd. — skratka, vse tisto, kar je Hegel označil kot negativno-abstraktivno moč *Razuma* (analitično razčtetverjenje tistega, kar organsko spada skupaj, na »mrtve« sestavine). Ali se prav ob ekologiji ne potrdi, kako »rano zaceli le kopje, ki jo zada« (kot bi rekel Wagner v *Parsifalu*): rešitev ni v vrnitvi nazaj k naravnemu ravnotežju, to je za zmerom zgubljeno, le sama tehnika in znanost nas lahko rešita iz zagate, v katero sta nas pripeljala. — Kako potemtakem natančno dojeti postavko, da je *logos* zmožen poravnati simbolni dolg, ki ga odpre, oziroma, še ostreje, da je *zgoľ* sam jezik — orodje uničenja — zmožen zaceliti rano, ki jo zareže v realnem? Običajno tolmačenje bi bilo, da je prav v tem, da je Simbolno dolg zmožno brez preostanka poravnati, iluzija heglovske *Aufhebung*: za zgubo lažne konkretности neposredne realnosti smo oškodovani s smislom, v katerem je realnost ohranjena v svojem pojmu — jezik nas za zgubo (nadomestitev stvari z znakom) odškoduje s smislom, ki naredi prezentno bistvo stvari. Problem naj bi bil v tem, da je simbolni dolg ireduktibilen, nepovrnljiv, se pravi, da se z vznikom simbolne ureditve odpre neka *béance*, ki je smisel nikoli ne more do kraja zapolniti; zato se smisla zmerom drži kot ne-smisla, tj. smisel nikoli ni cel.

¹ Redigirani tekst predavanj, ki jih je avtor imel na seminarjih Mladena Dolarja in Mirana Božoviča decembra 1991.

Vendar Lacan ne sledi tej poti; njegovim usmeritvi pridemo na sled, če izhajamo iz razmerja »parole vide (praznega govora)« in »parole pleine (polnega govora)« – saj je rana, zguba govornice, prav ta izvorna praznost besede. V čem je le-ta? Tu naletimo na enega ključnih nesporazumov v razumevanju Lacana: v »praznem govoru« se ponavadi vidi zgolj neavtentično, prazno blebetanje – natančneje, izjave, v katerih ne odmeva teža subjektive pozicije izjavljanja, medtem ko naj bi v polnem govoru subjekt izrazil svoje avtentično bistvo, svojo eksistenčno pozicijo izjavljanja; tako se razmerje med polnim in praznim govorom prekrije z razmerjem med izjavo in izjavljanjem. Toda takšno branje (tudi če praznega govora povsem ne razvrednoti, ampak ga dojame kot »proste asociacije« v analitičnem procesu, tj. kot govor, izpraznjen imaginarnih identifikacij) povsem zgreši ključno Lacanovo poanto, ki ji pridemo na sled, čim upoštevamo, da Lacan kot zgled »praznega govora« navede geslo (*mot-de-passage*). Kako namreč deluje geslo? Kot čista kretnja pripoznanja, pripustitve, katere izjavna vsebina je povsem indiferentna: če se npr. z nekom domenim, da je geslo, s katerim bom pripuščen v njegovo stanovanje, »Teta je spekla potico«, bi se lahko namesto te izjave dogovorila tudi za »Naj živi tovariš Stalin!« ali karkoli – ne gre za vsebino, gre za čisti dogovorni akt, ki me pripusti v neko simbolno razmejeno občestvo. V tem je 'praznina' praznega govora: v tej ničnosti njene izjavne vsebine. In Lacanova poanta je v tem, da človeška govornica v svoji najbolj radikalni, osnovni razsežnosti deluje kot geslo: preden je sredstvo komunikacije, sredstvo prenašanja neke izjavne vsebine, je medij intersubjektivnega priznanja govorcev. Z drugimi besedami, prav v geslu kot praznemu govoru je subjekt reduciran na subjekt izjavljanja: je navzoč kot čista simbolna točka, prosta vse izjavne vsebine. Zato polnega govora nikakor ne smemo dojeti kot preproste, neposredne zapolnitve praznine, ki karakterizira prazen govor (v smislu običajnega nasprotja med »avtentičnim« in »neavtentičnim« govorom) – nasprotno bi lahko rekli, da šele prazen govor s svojo praznino (tj. s svojim odmikom od izjavne vsebine) odpre prostor za »polni govor« kot govor, v katerem subjekt artikurira svojo pozicijo izjavljanja. Ali, če naj vso zadevo prevedemo v heglovščino: šele subjektova radikalna odtujitev od substancialne zraslosti odpre prostor za artikuracijo njegove subjektivne vsebine – najprej se moram vzpostaviti kot prazna, formalna subjektivnost, da lahko nato substancialno vsebino predstavim kot »svojo lastno«.

In ključen korak, ki ga moramo storiti, je vpogled, da isto velja za razmerje med Zlim in Dobrim: radikalno Zlo odpre prostor za Dobro natanko v istem pomenu kot prazen govor odpre prostor polnemu. S tem smo se kajpada dotaknili problema »radikalnega Zla«, ki ga je odprl Kant v *Religiji v mejah čistega uma*. S tem ko razmerje zlo-dobro opredeli kot kontrarno, kot realno opozicijo, je Kant prisiljen postaviti hipotezo o »radikalnem zlu«, o pozitivni, enakoizvirni protisili, težnji v človeku k dobremu. Dokaz obstoja te pozitivne protisile je po Kantu dejstvo, da subjekt moralni zakon izkuša kot neznosni, travmatični pritisk, kot nekaj, kar ireduktibilno ponižuje njegovo samoljubje – torej mora biti v sami naravi jaza nekaj, kar se upira moralnemu zakonu: jazovo samoljubje, ki daje patološkim interesom prednost pred sledenjem moralnemu zakonu. Kant enoznačno poudari apriorni značaj te nagnjenosti k zlu (moment, ki ga bo kasneje razvil Schelling): ker oziroma kolikor sem svobodno bitje, ne morem preprosto objektivirati tistega, kar v meni nasprotuje dobremu, in reči, da je to pač del moje narave. Moralni čut, da sem odgovoren za zlo, potrjuje, da sem se moral v nekem brezčasnem dejanju odločiti, da bom dal prednost zlu pred dobrim. Kant dojame »radikalno Zlo« v tem pomenu: ne kot diabolično, popolno Zlo – to hipotezo zavrne –, ampak kot neko apriorno, ne zgolj empirično-kontingentno, nagnjenost človeške narave k Zlu. Kant se torej še umakne pred tistim območjem, kjer naletimo na pravi, najvišji paradoks radikalnega Zla, na paradoks nekega Zla, ki ob nedvoumno »zli naravi« svoje vsebine povsem ustreza formalni opredelitvi moralnega dejanja – dejanja, storjenega »iz dolžnosti«, zaradi samega dejanja, ne pa iz egoističnega samoljubja. Torej dejanja, ki je zlo, čeprav gre do radikalnega žrtvovanja lastnih patoloških interesov, tja do lastnega življenja.

Pomislimo na Mozartov *Don Giovanni*: s tem ko se ob končnem soočenju s kamnitim gostom noče spokoriti, odpovedati svoji grešni preteklosti, don Giovanni stori nekaj, česar ne moremo imenovati drugače kot vztrajanje v radikalni etični drži – njegovo vztrajanje je kot nekakšna ironična sprevernitev Kantovega primera iz *Kritike praktičnega uma*, kjer se pohotnež hitro odpove zadovoljitvi svoje sle, ko zve, da ga čakajo vislice kot kazen: don Giovanni vztraja v svoji drži »razvratnika« tudi tedaj, ko ve, da ga čakajo zgolj vislice in nobena zadovoljitev več. S stališča »patoloških« interesov bi se namreč don Giovanniju splačalo spokoriti: ve, da je tik pred smrtjo in da torej s spokoritvijo nič ne zgubi, ampak zgolj pridobi (reši se posmrtnih

muk), a kljub temu »iz principa« izbere vztrajanje v drži razvratnika. Ali nas don Giovannijev nepopustljivi »Ne!« kamnitemu gostu, temu *living dead*, že na ravni najbolj neposrednega izkustva ne zadene kot izjemno trdna etična drža?

Kar si Kant prikrije, je, da je radikalno (»nepatološko«) Zlo ne le kot možnost enakovredno položeno z Dobrim v konstituciji subjektivnosti, ampak da ontološko predhodi Dobremu, da šele ono odpre oziroma naredi prostor za Dobro. Kaj je namreč Zlo? Drugo ime za »gon smrti«, za fiksacijo na neko Reč, ki nas iztiri, vrže ven iz utirjenega življenjskega toka, vpetega v utrip okolja. Z Zlom se človek iztrga živalskemu krogotoku, tj. Zlo vpelje radikalno sprevernjenost »naravnega razmerja«. (V tem pomenu je *femme fatale* eno od posebljenj Zla: moškega vrže iz tirnic uravnoteženega življenjskega toka – spolno razmerje postane nemogoče tisti trenutek, ko je ženska postavljena na mesto Reči.) Tukaj torej vara običajna Kantova in Schellingova formulacija, po kateri možnost Zla temelji v človekovi svobodni izbiri, zavoljo katere lahko človek sprevrne »normalno« razmerje med umskimi principi ter svojo patološko naravo in same umske principe podredi patološkimi naravnim vzgibom. Heglov vpogled (ki v *Predavanjih k filozofiji religije* samo »počlovečenje«, prehod živali v človeka, tolmači kot padec v greh) je tu ustrenejši: prostor za možno Dobro se odpre šele z izvirnimi radikalnim Zlom, s katerim se iztrgamo vpetosti v naravno substancialno celoto. Z drugimi besedami, edini način, kako premagamo gospostvo patoloških naravnih vzgibov v sebi, je skozi neko negativno gesto iztrganja naravni organski zraslosti, ki je Zlo kot tako. Izbira med Dobrim in Zlom torej v nekem smislu ni prava, izvorna izbira: prva izvira je izbira med (tistim, kar se bo kasneje pokazalo kot) popuščanje(m) patološkimi vzgibom in med radikalnim Zlom, aktom samomorilskega egoizma, ki vzpostavi distanco do teh vzgibov in tako dobesečno »naredi prostor« za Dobro. Problem je v tem, da smo – čim smo »ljudje« – v nekem smislu zmerom že izbrali radikalno Zlo. Kierkegaardovsko rečeno, Zlo je Dobro »v modusu nastajanja«: Dobro »nastane« kot Zlo, kot »iracionalno« vztrajanje, ne-popuščanje, ki vrže iz tira inertno prepuščanje dani substancialni celoti. Tu se torej *mutatis mutandis* ponovi dialektika Zakona in zločina: tako kot ni Zakon nič drugega kot univerzalizirani zločin, ni Dobro nič drugega kot univerzalizirano Zlo. Razliko med Dobrim in Zlim bi tako lahko opredelili z natančno heglovsko figuro »formalne

konverzije«: sta »isto«, le da smo enkrat v modusu »nastajanja«, drugič pa v modusu »biti«.

Tu moramo paziti, da se ne ujamemo v iluzijo retroaktivne projekcije: Miltonov Satan v *Paradise Lost* še ni kantovsko radikalno Zlo – takšen se je pokazal šele retroaktivnemu romantičnemu pogledu Shelleya in Blakea. Ko Satan reče »Evil, be thou my Good«, to še ni radikalno Zlo: radikalno Zlo je natanko nasprotje temu, je, da si rečemo »Good, be thou my Evil«, tj. da neko Dobro postavimo na mesto Zla, na mesto zle Reči, ki nas iztiri iz ustaljenega organskega krogotoka.

Dobro kot »maska Reči (tj. radikalnega Zla)« je tako ontološko strogo drugoten poskus, povrniti zgubljeno ravnotežje, s tem da mesto Zla napolnimo z drugo »dobro« vsebino. – Sicer pa isto velja nasploh za najbolj abstraktno-formalno opredelitev razmerja substance in subjekta: substanca, Nasebnost, kot taka je »dobro« (skladna organska celota, katere podrejeni moment je – to, kar bo – subjekt), subjekt, Zasebnost, kot tak pa je »zlo« (moč abstrakcije, ki razčvetri organsko celoto, jo podredi svojim abstraktno-partikularnim smotrom). V tej »sprevnitvi naravnega razmerja« je jedro heglovskega »postavljanja predpostavk« oziroma prehoda predikata v subjekt: subjekt – najprej podrejeni moment»predikat« predpostavljene substancialne celote – se ji zoperstavi, se osamosvoji in si jo podredi, tj. vzvratno postavi najdene predpostavke. In Dobro ni nato nič drugega kot strogo drugoten poskus, zapolniti formo Zla z »dobro« vsebino, denimo, v družbeni sferi, zgraditi korporativno družbeno zgradbo, ki bi povrnila videz naravne organske celote... Prav ta dialektični obrat radikalnega Zla v Dobro nam omogoči dojeti, kako »rano zaceli le kopje, ki jo zada«: rana Zla se zaceli tako, da se samo Zlo sprevrne v, izkusi kot, Dobro, je torej v zasuku perspektive, s katerim se nam tisto, kar smo izkusili kot Zlo, prikaže kot Dobro.

Od tega, da ima subjekt kot svoboden možnost izbrati zlo, moramo torej narediti odločilen korak naprej in reči, da je status subjekta kot takega Zlo. V tem je logika »negacije negacije« in heglovstvo zgodnjega Lacana veliko bolj kot direktna sklicevanja na Hegla potrjujejo heglovske slogovne figure, ki na ravni retorike materializirajo »negacijo negacije«. Tako, denimo, Lacan nasproti revizionistični ego-psihološki tezi o egu, ki naj bi njegovo »zrelost« definirala zmožnost prenesti »frustracije«, poudari, da je »ego kot tak frustracija v svojem bistvu«: kolikor se ego konstituira skozi imaginarno identifikacijo z dvojnikom, tj. zrealnim podobnikom, ki je hkrati

njegov »konkurent«, potencialni paranoidni preganjalec, je frustracija s strani tega dvojnika-podobnika konstitutivna za ego. Je treba k temu dodati, kako je logika tega obrata strogo heglavska? — tisto, kar se najprej prikazuje kot zunanja ovira, ki frustrira ego v njegovem prizadevanju k zadovoljivosti, je »ponotranjeno« kot njegov konstituens. (Lacan uporabi isti obrazec za razmerje ega do simptomov: ni zadosti reči, da se ego poslužuje simptomov, da bi ohranil »ravnotežje« v razmerju do *Es* — sam ego je po svojem bistvu simptom, simptomalna kompromisna tvorba, »orodje«, preko katerega subjekt želi.)

Tu je treba stvar — namreč oviro, ki Kantu preprečuje, da bi izpeljal do kraja logiko radikalnega Zla, katere nastavke sam proizvede — natančno poimenovati: natanko isto, kar ga prisili, da postavi samo hipotezo radikalnega Zla, namreč logika »realnega nasprotja« kot nekakšen zadnji fantazmatski okvir Kantove misli (teza Monique David-Menard). S tem ko Kant moralni konflikt dojame kot spopad dveh nasprotnih, v sebi pozitivnih sil, je izključeno oziroma nezamišljivo, da bi ena od sil — zlo — ne le nasprotovala drugi, jo skušala zničiti, ampak da bi jo *od znotraj spodnesla, tako da bi privzela njeno lastno formo*. Nekaj takega (čemur v morali ustreza nepatološko »diabolično« Zlo, ki ne le krši Zakon kot sebi zoperstavljen, ampak hoče zničiti samo njegovo formo s tem, da samo privzame formo Zakona; čemur v politični filozofiji ustreza regicid v obliki sodnega procesa proti kralju...) Kant omeni kot »nemogoče«, nemišljivo, kot objekt najvišje groze in gnusa — prav ta korak pa naredi Hegel z logiko negativnega samonanašanja.

2

To pri Kantu nedomišljeno dialektiko sovpadanja Dobrega z radikalnim Zlom lahko pojasnimo z nanosom na razmerje med Lepim in Sublimnim. Znane so Kantove opredelitve lepega kot simbola dobrega; hkrati je za Kanta tisto, kar je zares sublimno, moralni zakon v nas, naša nadčutna narava. Ali sta torej lepo in sublimno dva različna simbola dobrega? Ali ni, nasprotno, nujno konsekvence oziroma dopolnilo te dvojnosti, da mora reflektirati neko dvojnost v samem moralnem zakonu — katero? Tu nam je lahko v oporo psihoanalitično razlikovanje med dvema platema zakona, med zakonom kot simbolnim *Idealom-Jaza* — Zakonom v njegovi pomirja-

joči funkciji, Zakonom kot garantom družbenega pakta, Zakonom kot instanco posredujočega Tretjega, ki razreši zagato imaginarne agresivnosti – in med zakonom v njegovi *nadjazovski* razsežnosti – zakonom kot »iracionalnim« pritisikom, kulpabilizacijo, ki je povsem v nesorazmerju z našo dejansko odgovornostjo, instanco, pred katero smo a priori krivi in ki uteleša nemogoči imperativ uživanja. In prav za to gre v dvojnosti lepega in sublimnega v razmerju do etike. Lepo je simbol Dobrega, tj. moralnega Zakona kot pomirjajoče instance, ki brzda egoizme in omogoča harmonično sožitje; dinamično sublimno (izbruh vulkana, divje morje, besnenje narave) – vse to pa (prav skozi svoj neuspeh, da bi jo uspešno simboliziralo) evocira »nadjazovsko« razsežnost moralnega zakona. Etična logika, na delu v izkustvu dinamičnega sublimnega, je torej: res sem nemočen pred besom narave, drobec prahu, ki ga premetava orkanski veter, viharo morje itd. – *toda kaj je ves ta bes narave proti absolutnemu pritisku nadjaza, ki me poniža in prisili, da ravnam v nasprotju s svojimi osnovnimi interesi preživetja.* Tu spet naletimo na paradoks kantovske avtonomije: sem subjekt, neodvisen od patološke narave, kolikor sem absolutno ponižan od Zakona. V tem pomenu je judovski bog nadjazovski prav v tisti svoji razsežnosti, ki jo evocira svečenik Abner v Racinovi *Athalie*: »Je crains Dieu et n'ai point d'autre crainte...« – strah pred besom narave se sprevrže v sublimni mir ne kolikor se preprosto zavem, da je v meni nadčutna narava, ki ji zunanji bes materialne narave nič ne more, ampak kolikor se zavem, da je pritisk nadjaza v meni samem neprimerljivo močnejši od besnenja viharne narave.

Odtod pa se nalaga naslednji neizogiben sklep: kolikor je lepo simbol dobrega, je sublimno simbol... a že tu moramo zaustaviti homologijo. Problem sublimnega objekta (natančneje: objekta, ki vzbudi v nas sublimno občutje) je prav v tem, da ni simbol, da ne uspe simbolno predstaviti razsežnosti, ki se je ob njem zavemo. Kolikor je torej lepo simbol dobrega, tedaj sublimno evocira – kaj? Etično, nepatološko, nadčutno v nas, *toda nadčutno, kolikor ni dobro, torej radikalno Zlo*, Zlo kot etično držo. Te paradokse Kantovega Sublimnega bi lahko nemara najlepše ponazorili s tezo, da je Hanibal Lecter, ljudožerski serijski morilec iz romanov Thomasa Harrisa, edini način, kako si lahko imaginarij množične kulture predstavi Idejo lacanovskega psihoanalitika: razmerje med Lecterjem in lacanovskim analitikom natanko ustreza razmerju (ki ga Kant razvije ob dinamičnem sublimnem) med divjo, neukročeno, orjaško silo narave in nadčutno Idejo neskončne moči Uma, ki ga ne vežejo naravne prisile oziroma omejitve.

Lecterjevo zlo — ne le ubiti sočloveka, ampak ga nato pojesti — skoraj do skrajnosti napne domišljjsko predstavitev tega, kar lahko grozljivega storimo sočloveku; toda tudi najbolj grozna predstava Lecterjeve krutosti spodleti ob tem, kar nam naredi analitik, ko nam dobesedno — s tem, ko nas pripelje do *traversée du fantasme* — »ukrade jedro naše biti«, »poje« objekt (*a*) v nas, tj. ko *agalma*, tisto najbolj dragoceno v nas, razgali kot dozdevek, ki zapolnjuje praznino \$. Sam Lacan v »Subverziji subjekta...« opredeli (*a*) kot fantazmatsko »materijo jaza«, kot tisto, kar da praznemu subjektu, subjektu kot praznemu mestu, kot razpoki v simbolni strukturi, kot znamenju-učinku njene inkonsistentnosti, ontološko polnost »osebe« — in prav to nam analitik »požre«, spodnese. Od tod nemara za koga nepričakovani »cvharistični« element v Lacanovi opredelitvi analitika, namreč njegova večkrat ponovljena ironična aluzija na Heideggra: »Mange ton *Dasein!*« — »Požri svojo tubit!« Fascinantnost Lecterjevega lika je torej natanko v tem, da nam ta lik s samim svojim neuspahom, da bi dosegel absolutno mejo uničenja subjektove biti, s samo spodletelostjo naše domišljije ob njem, da videti oziroma zaslutiti razsežnost uničenja te biti (»subjektivne destitucije«), ki jo v analizantu povzroči analitik. Zadeve dodatno zaplete dejstvo, da se med Clarice in Lecterjem splete razmerje, ki je sprevrnjena parodija analitičnega razmerja: Lecter hoče v zameno za »strokovno« pomoč pri najdevanju »Buffalo Billa« od Clarice, da mu zaupa — kaj neki, če ne natanko tisto, kar v analizi analizant zaupa analitiku, jedro svoje biti, temeljno fantazmo (stokanje jagenjčkov), tako da je Lecter dejansko kani-bal prav v razmerju do Clarice, ko »požre jedro njene biti«. *Quid pro quo*, ki ga Lecter predlaga Clarice, je: »Pomagal ti bom, če mi v zameno pustiš, da požrem tvoj *Dasein!*« Sprevrnitev je kajpada v tem, da je Lecter tisti, ki jo zato poplača (z odločilnim namigom o identiteti Buffalo Billa) — Lecter je torej še premalo »krut«, saj moramo v analizi mi sami plačati analitiku zato, da mu na krožniku ponudimo svoj fantazmatski *Dasein*.

3

Kar odpre prostor za tovrstne sublimne monstre, je torej zlom logike reprezentacije, problem predstavitve nepredstavljivega oz. radikalne nesomernosti med poljem reprezentacije in nepredstavljivo Rečjo. Prizor prvega srečanja med madame Bovary in njenim ljubimcem (cf. Abelhauserjevo

analizo »O nekem manku dojemanja« v *Razpol 3*) v sebi zgošča vso problematiko, ki po Foucaultu determinira post-kantovsko episteme 19. stoletja v njenem odnosu s *pouvoir*, predvsem nesorazmernost spolnosti s poljem reprezentacije, tj. pretvorbo spolnosti v kantovsko *Reč*. Ko zaljubljenca stopita v kočijo, pisatelj niti z besedo ne omeni več, kaj se dogaja znotraj kočije, ampak s pravo *nouveau roman* podrobnostjo opisuje okolje, po katerem blodi kočija: kamnite ulice, cerkvene oboke itd. — le v enem kratkem stavku omeni, da se je skozi priprto zaveso kočijskega okna za trenutek prikazala bela roka brez rokavice... kot da bi ta prizor dobesedno ilustriral Foucaultovo tezo iz prve knjige *Zgodovine spolnosti* o tem, kako sam govor, ki »uradno« spolnost prikriva, ustvarja videz njene skrivnosti, kako je torej tisto »potlačeno« učinek potlačitve: bolj ko se piščev pogled omejuje na dolgočasne arhitekturne podrobnosti, bolj nas, bralce, kajpada »žre«, kaj se dogaja onstran zaves, v kočiji. Natanko v to past se je ujel tožilec, saj je bil, kot je znano, prav ta odlomek ključen argument v procesu zoper *Madame Bovary*: Flaubertovemu branilcu je bilo lahko odgovoriti, da ni pač na nedolžnih opisih kamnitih ulic in zgradb nič obscenega — vsa obscenost je v domišljiji samega bralca (v tem primeru tožilca), ki ga obseda, kaj se medtem dogaja za zavesami kočije... Nemara ni naključje, da je postopek Flauberta tu eminentno *filmski*, tj. da vpelje to, čemur bi danes rekli *hors-champ*, zunanost polja, ki kot zmerom manjkajoča organizira libidinalno ekonomijo vidnega: če je (kot so pokazale danes že klasične Eisensteinove analize) Dickens vpeljal v literarno govorico korelate tega, kar so kasneje v filmu postali tipični montažni postopki — izmenjava splošnih, srednjih in velikih planov; paralelna montaža, itd. —, pa je Flaubert storil korak naprej k neki zunanosti, ki je ne »prešije« izmenjava polja in proti-polja, tj. ki mora ostati zunanja, če naj polje predstavljivega ohrani svojo konsistenco. (Kar bi k Flaubertu dodala filmska verzija, bi bila zgolj še kontrapunktna uporaba zvoka: medtem ko bi kamera kazala kočijo, kako drvi po praznih mestnih ulicah, stare cerkve itd., bi zvočni trak iz absolutne bližine podajal *realno* tistega, kar se dogaja znotraj kočije: drhtenje in sopenje, stoke uživanja...)

In bistveno je, da *te* nesorazmernosti med poljem reprezentacije in spolnostjo ne pomečamo s cenzuro glede opisovanja spolnosti v prejšnji epohi. Že na retorični ravni bi bil postopek v prejšnjem stoletju drugačen: podrobnosti spolnega akta so bile tam preprosto tisto, česar se »ne omenja«, kar se izpusti, vendar se hkrati jasno pove, kaj se je zgodilo. Drugače

rečeno, če bi bil *Madame Bovary* napisan stoletje prej, bi namesto opisa pustih ulic in zgradb imeli kratko izjavo v slogu: »Nato sta ljubimca, končno sama za zavesami kočije, potešila svojo strast.« – dolgi opisi ulic in stavb bi bili tu povsem odveč, delovali bi »v prazno«, ker v tem »predkantovskem« univertzumu reprezentacij ne bi prišlo do napetosti med predstavljenim in travmatično Rečjo za zaveso. – Na tej osnovi bi lahko natančno definirali »realizem«: »naivna« vera v to, da izza predstavnih zavese dejansko obstoji neka polna realnost (v primeru *Madame Bovary* realnost spolnega razvrata). »Postrealizem« pa se začne, ko podvomimo v obstoj polne realnosti »izza zavese«, tj. ko vznikne slutnja, da sama gesta skrivanja ustvarja tisto, za kar se dela, da prikrija.

Zgled takšnega »postrealističnega« poigravanja so kajpada slike Rene Magritta. Če nič drugega, pozna vsakdo Magrittovo razvpito sliko »Ceci n'est pas une pipe«: risbo pipe, pod katero je napis »To ni pipa«; izhajajoč iz paradoksov, ki jih implicira ta slika, je Foucault napisal lucidno drobno knjigo z istim naslovom. Toda nam se zdi, da je neka druga Magrittova slika, ki nam lahko bolj uspešno služi pri vpeljavi matrice, ki generira *unheimlich* učinek, ki pripada njegovemu delu: *La lunette d'approche* iz 1963, slika napol odprtega okna, kjer skozi šipo vidimo plavo nebo, preprejeno z oblaki – toda skozi režo, kjer nam je onstranost okna dostopna neposredno, ne skozi šipo, ne vidimo ničesar, zgolj črno gmoto... Prevod te slike v lacanovske termine se ponuja sam od sebe: okenski okvir je okvir fantazme, ki konstituira realnost, kar vidimo skozi režo, pa je »nemogoče« Realno, vpogled v kantovsko Reč na sebi. (Na isti paradoks naletimo v znanstveno-fantastičnem romanu Roberta Heinleina *The Unpleasant Profession of Jonathan Hoag*: pri odpiranju šipe, se realnost, ki smo jo poprej videli skozi režo, raztopi in vse, kar vidimo, je kompakten, ne-transparenten sluz Realnega; prim. *Pogled s strani*, Ljubljana 1988.)

Zakaj nam da ta slika osnovno matrico Magrittovih paradoksov? Ker vpelje osnovni »kantovski« razcep med (simbolizirano, transcendentalno konstituirano, s kategorijami posredovano) realnostjo in praznino Reči na sebi kot Realnega, tj. *béance* Realnega, ki seva sredi realnosti in ji podeljuje fantazmatski značaj. Prvi model, ki ga lahko generiramo iz tega, je prezenca nekega tujega, protislovnega elementa, ki »pozunanja« upodobljeno realnost, tj., ki ima, na nek čuden način, v njej mesto, četudi v njo ne »paše«: gigantska skala, ki lebdi v zraku tik ob oblaku kot njegov težki protipol, dvojnik, v *La Bataille de l'Argonne* (1959); nenaravno velik cvet, ki napol-

njuje celotno sobo v *Tombeau des lutteurs* (1960). Ta tuj, »štrleč« element, je natanko fantazmatski objekt, ki napolnjuje črnino realnega kot smo jo videli skozi režo v odprtem oknu v *La lunette d'approche*. *Unheimliche* učinek je še močnejši, ko je »isti« objekt podvojen, kakor v *Les deux mysteres*, poznejši variaciji (iz 1966) na sloviti *Ceci n'est pas une pipe*: pipa in napis pod njo »Ceci n'est pas une pipe« sta oba upodobljena na tabli; toda na levi strani table prosto lebdi prikazen *druge* gigantske in masivne pipe v nedoločnem prostoru. Naslov te slike bi bil lahko tudi »Pipa je pipa«, kar ni nič drugega kot izvrstna ilustracija heglavske teze o tautologiji kot o konec koncev protislovju: sovpadanje med pipo locirano v jasno definirano simbolno realnost in njenim fantazmatskim, mračnim, *unheimliche* dvojnikom. Napis pod pipo na tabli hkrati nakazuje kako razcep med dvema pipama, med pipo v realnosti in pipo kot realno, kot fantazmatsko-prikazen, rezultira iz posega simbolnega reda: prav vznik simbolnega reda je tisti, ki razcepi realnost na njo samo in enigmatičen presežek realnega, vsak od polov »derealizira« svoj protipol (Varianta bratov Marx na to sliko bi bila nekaj takega kot »Tole izgleda kot pipa in deluje kot pipa, toda ne pustite se prevarati — to je pipa!« Masivna prezenca prosto lebdeče pipe seveda spremeni upodobljeno pipo v »zgolj sliko«, obenem pa je prosto lebdeča pipa zoperstavljena »udomačeni« simbolni realnosti pipe na tabli in kot taka zadobi fantomsko, »nadrealno« prezenco... kakor pojav »realne« Laure v *Lauri* Otta Premingerja: policijski detektiv (Dana Andrews) zaspi medtem ko strmi v portret domnevno mrtve Laure; pri prebujenju naleti ob portretu na »realno« Lauro, zdravo in živo. Ta prezenca »realne« Laure poudarja dejstvo, da je portret gola »imitacija«, po drugi strani prava »realna« Laura vznikne kot nesimbolizirani fantazmatski preostanek, prikazen pošasti — pod portretom bi si zlahka predstavljali napis »To ni Laura«. — Nekako homologen učinek realnega nastopi na začetku filma *Once upon a time in America* Sergia Leoneja: telefon zvoni v neskončnost, ko končno neka roka dvigne slušalko, *telefon še nadalje zvoni* — prvi zvok spada v »realnost«, medtem ko zvonjenje, ki se nadaljuje celo še potem, ko je slušalka dvignjena, prihaja iz nedoločene praznine realnega. Ta prizor bi kajpada morali navezati na problematiko zunanjega dražljaja, ki sproži sanje tik pred zbujenjem, pri Freudu: v sanjah vdre potlačena travma, ki je premočna, neznosna, tako da pred njo pobegnemo v prebujenje, v realnost. Zvonjenje telefona je tak dražljaj par excellence; njegovo trajanje tudi

potem, ko je zunanji vzrok odpadel najčisteje ponazarja vztrajanje realnega.)

Vendar pa intervencija Simbolnega ni omejena preprosto na to, da povzroči zarezo med simbolizirano realnostjo in presežkom realnega; zadeve se dialektično zapletejo s tem, kar je Freud imenoval *Vorstellungsrepräsentanz*, simbolni zastopnik neke izvirno manjkajoče, izključene (»praplačene«) predstave. Ta paradoks *Vorstellungsrepräsentanz* je izvrstno uprizorjen z Magrittovo sliko *Personnage marchant vers l'horizon* (1928-29): portret njegovega običajno starejšega gospoda s polcilindrom, gledan od zadaj, postavljen blizu petim debelim, brezobličnim kepam, ki podpirajo besede pisane v kurzivi »nuage«, »cheval«, »fusil«, itn. — besede so tu označevalčevi zastopniki, ki nadomeščajo odsotno reprezentacijo reči. Foucault ob tej zadnji sliki ustrezno pripomni, da gre za narobe-rebus: v rebusu moramo podobe prevesti v besede, tu pa beseda zapolnjuje praznino odsotne reči. — Variacije, ki nam jih omogoči generirati osnovna matrika, bi lahko nadaljevali v neskončnost (denimo slika *The Fall of the Evening*, kjer večer dobesečno »pade« skozi okno, tako da razbije šipo — zgled realizirane metafore kot incidence simbolnega v realno); toda naša poanta je bila zgolj v tem, da prostor vseh teh paradoksov odpre neka razpoka, ki je v svoji naravi kantovska: razpoka med realnostjo in Realnim, dejstvo, da realnost nikoli ni vsa, da sredi nje zeva razpoka odsotno/prisotne Reči; in da nam formulacija te razpoke v Lacanovih terminih (razcep realnost-realno, paradoksi simbolizacije...) nemara omogoči uspešneje kot pa Foucaultova pojmovna mreža generirati te paradokse.

4

Naša osnovna poanta je torej, da je ta prostor črnine, viden skozi priprto okno, tisti, ki odpre prostor za monstrozne, *unheimlich*, prikazni nekega Drugega, ki predhodi Drugemu »normalne« intersubjektivnosti. Ponazorimo to z nekim detajlom iz Hitchcockove *Frenzy*. Tik pred drugim umorom v *Frenzy* imamo opraviti s potezo, ki priča o Hitchcockovem geniju: po sporu z lastnikom puba se Babs napoti proti izhodu in stopi na ulico; hrup živahne ulice, ki za trenutek butne v nas, je utišan, znajdemo se v misteriozni tišini, ko kamera kaže od blizu Babs, nato pa v tej tišini zaslišimo čisto od blizu, kot da prihaja iz(za) nje same, moški glas »Need a place to

stay?«; Babs se odmakne in ozre okoli, in zanjo stoji njen znanec, (za katerega ona seveda ne ve, da je morilec, ki mori s kravato); nato znova (povsem »nerealistično«) butne v nas zvok živahne realnosti trgovske ulice. Ta glas, ki vznikne po suspenziji realnosti, je *objet a*, in lik, ki se pojavi za Babs, je (izkušen kot) drugoten glede na ta glas, ga utelesi, hkrati pa nastopi kot čudno prepleten s telesom Babs, kot njegov dodaten izrastek (tako kot čudno dvojno telo Leonardove Madonne, ki ga analizira Freud; ali kot, v *Total Recall*, telo vodje podzemске mreže odpora na Marsu, ki se drži trebuha druge osebe...). Zgleda tega učinka bi še lahko naštevali; tako se v enem od ključnih prizorov *Silence of the Lambs* Clarice in Lecter znajdetata v istem položaju med enim pogovorom v Lecterjevem zaporu: Clarice v ospredju gleda v nas, tik zanjo pa vidimo na stekleni pregradi odsev Lecterjeve glave, ki izrašča iz(za) nje kot njena senca-dvojniki, hkrati manj in bolj realna kot ona. Konec koncev meri na isti učinek eden najbolj skrivnostnih prizorov Hitchcockovega *Vertigo*, ko Scottie skozi priprta zadnja vrata cvetličarne oprezuje Madeleine, ki se za trenutek ogleduje v velikem zrcalu: ekran je vertikalno razcepljen napol, levo polovico zavzema podoba zrcalna Madeleine, na desni pa sredi niza horizontalnih črt (linije vrat) vidimo fragment Scottieja, ki obsedeno fasciniran zre v »original«, katerega zrcalni odsev vidimo na levi polovici.



Ta edinstveni kader ima pravo »Magrittovsko« kvaliteto: čeprav je Scottie tu »realno«, od Madeleine pa vidimo le zrcalno podobo, je učinek natanko nasproten: Madeleine je tu kot del »normalne« realnosti, Scottie pa kot fantomski izrastek, ki (kot škrat v Grimmovi pravljici) opreza vanjo izza ogledala. Ta prizor je Magrittovski v preciznem pomenu: Scottie pokuka kot škratovska prikazen natanko iz tiste črnine, ki zazeva v reži napol odptega okna v *La lunette d'approche*; pri čemer kajpada zrcalu v *Vertigo* ustreza okno pri Magrittu – v obeh primerih uokvirjeni prostor zrcaljene realnosti razmejuje neka vertikalna črna špranja. (Podoben prizor najdemo v Langovem filmu *Blue Gardenia*, ko Anne Baxter pokuka skozi špranjo priprtih vrat.) Kant pravi, da Reči na sebi ni mogoče pozitivno spoznati, lahko le načrtamo njeno mesto, »naredimo prostor« zanjo. To dobesedno naredi Magritte: s špranjo v oknu naredi prostor za Reč. S tem, ko se v črnini tega *crack* znajde pogled, pa Hitchcock dopolni Magritta na heglovsko-lacanovski način: onstran pojava ni ničesar, Reč-na-sebi je sam pogled, kot pravi Lacan v *Štirih temeljnih konceptih*.

V Ponellovi odrski uprizoritvi *Tristan und Isolde*, katere hipoteza je, da je Izoldina vrnitev in smrt zgolj blodnja umirajočega Tristana, je natanko na isti način uprizorjen njun položaj – Tristan zre v nas, za njim kot njegov izrastek-senca-ožarjeni dvojnik Isolde, ki ga obvlada z glasom. Nadalje je v Bergmanovi ekranizaciji *Čarobne piščali* večkrat tako posneto razmerje med Pamino in črncem Monostatosom: posnetek od blizu Pamine, ki zre v kamero, tik za njo pa, kot da izrašča iz nje, a kot da hkrati pripada neki drugi realnosti (drugače – nenaravno plavozelena osvetljen) Monostatos, ki prav tako izza njenega hrbta zre v kamero. Ta odnos subjekta do drugega-v-njem, pri čemer oba, tako subjekt kot njegov dvojnik, zreta v nas, gledalce, se pravi v neko skupno tretjo točko pogleda, ponazarja odnos subjekta do drugosti, ki predhodi intersubjektivnosti. Polje intersubjektivnosti, kjer se subjekti znotraj skupne deljene realnosti gledajo »iz oči v oči«, ne pa da subjekt in njegova senca-dvojnik-izrastek gledata skupaj v tretjo točko, odpre očetovska metafora, medtem ko suspenzija realnosti naredi prostor za glas in telo kot realna. Na formalni ravni je vsem tem prizorom skupna neka natanko določena poteza, ki je formalni korelat zgoraj omenjenega obrata od »iz-oči-v-oči«-intersubjektivnosti k omenjenemu izvirnejšemu razmerju subjekta do dvojnika-sence, ki izrase iz njega: *zgotitev champ in contre-champ v istem shot*. Preko zrcalne igre je dosežena neka »komunikacija« subjekta ne s podobnikom *pred* njim, ampak z izrast-

kom izza njega, kot da bi se proti-polje odzrcalilo nazaj v samo polje. Ključna poteza, ki ta obrat omogoči, je – kot že rečeno – tretji pogled, s katerim je subjekt fasciniran, točka, v katero zre (denimo hipnotizirano-očarani Scottie v Madeleine v prizoru iz *Vertigo* ali umirajoči Tristan v nas, gledalce, v finalu *Tristan und Isolde*). Ta tretji pogled da prizoru hipnotično razsežnost: subjekt je očaran s pogledom, ki v njem vidi »tisto, kar je več kot on sam«... In ali konec koncev ni analitično razmerje – razmerje analizanta do analitika – tudi nekakšna »vrnitev« tega pred-intersubjektivnega razmerja subjekta-analizanta z lastno senco, z objektom v sebi? Ali ni jedro analitične situacije v tem, da se analitik in analizant (po preliminarnih razgovorih) ne gledata »iz oči v oči«, ampak je analitik za analizantom, ki zre v prazno? Ali ni v tem dobesednem pomenu analitik analizantov *a*, objekt, ne pa drugi subjekt?

5

Vrnimo se tu h Kantu. Pri Kantu ta reža, ta prostor za prikazni odpre distinkcija med negativno in neskončno sodbo. Že primer, ki ga uporabi Kant, je indikativen: pozitivna sodba, s katero subjektu pripišemo nek predikat – »Duša je smrtna«; negativna sodba, s katero subjektu zanikamo nek predikat – »Duša ni smrtna«; neskončna sodba, s katero predikata ne zanikamo, ampak v pozitivni obliki potrdimo, da subjekt (ne da nima tega predikata, ampak) ima ta ne-predikat – »Duša je ne-smrtna«. (V nemščini je razlika zgolj stvar punktuacije, prehoda od »Die Seele ist nicht sterbliche« k »Die Seele ist nichtsterbliche« – Kant enigmatično ne uporabi običajnega »unsterbliche«.)

V tem smislu Kant v drugi izdaji *Kritike čistega uma* loči pozitivni in negativni smisel noumenona: v pozitivnem smislu je noumenon »objekt nečutnega zora«, v negativnem pa »reč vkolikor ni objekt našega čutnega zora« (B 307). Tu nas gramatikalna forma ne sme prevarati: pozitivni smisel temelji na negativni sodbi, negativni smisel pa na neskončni sodbi. Drugače rečeno, reči, da je Reč »objekt nečutnega zora«, pomeni neposredno negirati sodbo, da je Reč »objekt čutnega zora«: pomeni sprejeti zor kot nevprašljivo-nereslektirano podlago, genus, in na tej podlagi zoperstaviti dve species intuicije, čutno in nečutno. Negativna sodba v tem smislu ni zgolj limitativna, ampak zariše neko področje onstran fenomenov, kamor

umesti Reč: področje nečutnega zora. V negativni opredelitvi pa Reč zgolj razmejimo od polja našega čutnega zora, ne da bi jo s tem implicitno postavili kot objekt nečutnega zora: gre torej za to, kar je Hegel kasneje razvil kot »neskončno sodbo«, ki zanika sam skupni genus afirmacije in negacije.

V tem je torej razlika med »ni smrtna« in »je ne-smrtna«: v prvem primeru imamo opraviti s preprostim zanikanjem pozitivne sodbe (je smrtna – ni smrtna), tj. predikat je zanikan namesto potrjen; v drugem primeru pa je *potrjen nek ne-predikat*. Edina »legitimna« definicija noumena je, da »ni objekt našega čutnega zora«, torej čisto negativna definicija, ki jo izključi iz kroga fenomenov; ta sodba je neskončna, ker reč zgolj izključi iz nekega razmejenega področja (področja objektov čutnega zora), nič pa ne pove o tem, kako reč umestiti v neskončno področje tistega, kar ostaja zunaj tega razmejenega področja. Transcendentalna iluzija pa je v tem, da to obrnemo v »objekt nečutnega zora«; s tem sodba *ohrani isti subjekt* in zgolj obrne njegov predikat v negativen: še vedno imamo opraviti z objektom zora, le da gre za nečutni zor. Iluzija metafizike je v tem, da neskončno sodbo bere kot negativno sodbo, ki še zmerom implicira »somernost« med subjektom in predikatom.

Heglov odgovor Kantu je tu, da je treba limitacijo dojeti kot predhodno tistemu, kar naj bi bilo »onstran« nje, tj. da ima konec koncev sam Kant še vse preveč reificiran pojem Reči na sebi. Heglova pozicija je tu zelo pretanjena: da je nadčutno »pojav kot pojav«, pomeni prav in natanko to, da je Reč na sebi *limitacija fenomenov kot taka*. »Nadčutni objekti (objekti nadčutnega zora)« niso nič drugega kot himera »sprevrnjenege sveta«, tj. sprevrnjena-čutna predstavitev, projekcija, nadčutnega v obliko nekega drugega, ne-čutnega zora. Kako naj se tu ne spomnimo Marxove kritike Proudhona v *Bedi filozofije*: »Namesto običajnega individua z njegovim običajnim načinom govora in mišljenja ne dobimo nič drugega kot ta isti običajni način govora in mišljenja brez individua.« (Pri Marxu je to mišljeno kot ironična kritika Proudhonovega hegllovstva, tj. njegovega napora, da bi dal ekonomski teoriji obliko spekulativne dialektike!) Za to gre v himeri »nečutnega zora«: namesto običajnih objektov čutnega zora, dobimo iste običajne objekte čutnega zora, brez njihovega čutnega značaja.

Za kaj tu gre, si najlaže predstavimo, če se spomnimo nekega določenega tipa dovtipa, kjer drugi del ne obrne povsem prvega, ampak ga ponovi z neko spremembo. Tako lahko, denimo, sodbo »On je individuum

poln idiotskih potez« namesto običajnega-zrcalnega, tj. kontrarnega, »On je individuuum brez kakršnihkoli idiotskih potez« negiramo tudi kot »On je poln idiotskih potez, ne da bi bil individuuum«. V tem je pogosto tudi nepredvideni rezultat vzgoje: osebo, ki se ponesrečno izraža v klišejih, podvržemo dresuri, ki naj jo osvobodi klišejev; rezultat tega pa ni oseba, ki se izraža sproščeno, brez klišejev, ampak avtomatizirani kup (novih) klišejev, za katerim sploh ni več čutiti nobene osebe. Da ne bi kdo mislil, da je primer izmišljen, se zgolj spomnimo, kakšen je običajni rezultat dresure, ki se ji podvržemo, ko se gremo psihološki training, ki naj nas osvobodi klišejev, ujetosti v vsakdanje sheme, in naj sprosti naš pravi jaz: rezultat je natanko da, da začnemo govoriti nove klišeje, izza katerih sploh ni več čutiti osebe, ki jo ti klišeji zatirajo... skratka, postanemo monster, »living dead«.

Ta omemba »living dead« tu nikakor ni naključna. Razlika med negativno in neskončno sodbo je namreč v vsakdanji govorici na delu natanko tedaj, ko skušamo zajeti mcjnc, unheimlich fenomene, ki subvertirajo dano razliko, kot je to razlika živega in mrtvega: nekdo je bodisi mrtev bodisi ni mrtev, tretje možnosti ni. Sama vsakdanja govorica za vse tiste pojave, ki spodkopavajo to razliko in ki jih zato običajno denotiramo s terminom »living dead« (že mrtvi, pa vendar še živi), uporabi kantovsko neskončno sodbo: vampirji itn. so »the undead« — niso mrtvi, ne da bi zato bili živi kot mi. Sodba »He is undead/On je ne-mrtev« je neskončno-limitativna sodba v natančnem pomenu, da zgolj negativno razmeji vampirje kot tiste, ki so zunaj področja mrtvega, ne da bi jih (kot bi se zgodilo v primeru preproste negacije »on ni mrtev/he is not dead«) locirala v področje živega. Ob tem ni kajpada niti najmanj naključno, da so prav vampirji, živi mrtveci nasploh, prikazen Reči — so Reč, ki dela, misli, ki je videti kot mi, vendar ni kot mi... (Z eno besedo, razlika med vampirjem in živim človekom je prav razlika med negativno in neskončno sodbo: mrtev človek zgubi lastnosti živega, ostane pa isti subjekt, človek; ne-mrtev ohrani vse lastnosti živega, ne da bi zato bil človek — tako kot imamo v gornji Marxovi šali bratov Marx pri vampirju »isti način govora in delovanja brez individua«.)

6

Ta vmesni prostor nepredstavljljive Reči, ki ga zapolnjujejo »undead«, je tisti, ki ga Lacan poimenuje »l'entre-deux-morts«. Da bi naznačili njegovo mesto, izhajajmo iz neke nove knjige o Lacana, knjige Richarda Boothbyja

Death and Desire (Routledge 1991). Njena centralna teza je – čeprav se z njo ni mogoče strinjati – izjemno radikalna in dosledna, hkrati pa globoko zadovoljujoča v smislu zahteve po simetriji: kot da prinaša zadnji manjkajoči element v *puzzle*. Kolikor namreč postavimo, da triada I-S-R poda osnovne koordinate Lacanovega teoretskega prostora, je kajpada treba brž dodati, da te tri elemente (tako kot Kierkegaardovo trojico estetsko-etično-religiozno) nikoli ne moremo zajeti sinhrono, tj. da zmerom izbiramo med dvema: Simbolno versus Imaginarno, Realno versus Simbolno... Doslej prevladujoče interpretacije Lacana so dale dejansko poudarek na eno od teh osi: simbolizacija (simbolna realizacija) proti imaginarni zaslepljenosti pri Lacanu petdesetih let, travma realnega kot točka, kjer simbolizacija spodleti, pri poznem Lacanu; Boothby pa ponudi kot ključ Lacana tretjo, doslej neizkoriščeno os: Imaginarno versus Realno. Po njem namreč teorija zrcalnega stadija ni le časovno prvi Lacanov teoretski donesek, ampak nudi ključ za celotnega Lacana: izvirno dejstvo, ki definira status človeka, je odtujitev v zrcalni podobi, do katere pride zaradi človekove prezgodnje rojenosti in od tod izvirajoče njegove nebogljenosti v prvih letih življenja; ta fiksacija v imagu pretrga gibek življenjski tok, se pravi, vpelje ireduktibilno *béance*, zev, med celostno, a negibno zrcalno podobo (kot zaustavljeno filmsko sliko) – imaginarnim Ego – in polimorfno neorganizirano, brstečo kaotičnost realnih telesnih gonov – realnim Id. Simbolno je tako po Boothbyju strogo sekundarno glede na to izvirno napetost: prostor zanj je odprt s praznino, ki zazeva v Egu s tem, ko ta izključi polimorfno bogastvo telesnih gonov – simbolizacija je poskus subjekta, da (zmerom fragmentarno, konec koncev spodletelo) privede do besede realno telesnih gonov, izključenih z imaginarno identifikacijo, je torej nenazadnje nekakšna kompromisna tvorba, s pomočjo katere subjekt integrira izključeno realno v simbolizirani obliki. V tem smislu Boothby tolmači gon smrti kot vrnitev, ponoven vdor, tistega, kar je bilo izključeno, ko se je ego konstituiral skozi imaginarno identifikacijo, namreč vrnitev izključenih polimorfnih gonskih impulzov, ki jih Ego doživlja kot smrtno nevarnost, smrt svoje imaginarne identitete. Izključeno realno polimorfnih gonov se tako »vrača« v dveh temeljnih oblikah: kot divje, uničevalsko, nesimbolizirano nasilje, ali v simbolizirani obliki, kot negativnost, posredovana z govorico, *aufgehoben* v nji. Boothby tako pravzaprav gon smrti tolmači kot njegovo *nasprotje*: kot vrnitev življenjske sile oziroma tistega njenega dela, ki je bil izključen z okamenelo podobo ega – kar se vrne v gonu smrti, je *samo življenje*, in da

je ta vrnitev percipirana kot smrt, zgolj potrjuje pervertiranost, »represivni« značaj, ega. »Gon smrti« pomeni, da se samo življenje upre egu: pravi zastopnik smrti je Ego kot okamenela, mrtva maska, ki zaustavi tok življenja. Boothby tudi v tem okviru tolmači Lacanovo razlikovanje dveh smrti: prva smrt je smrt ega, razkroj ega kot imaginarne identifikacije, druga smrt pa je prekinitev samega realnega življenjskega toka. — Tu pa se začenejo problemi te sicer elegantno enostavne konstrukcije: cena, ki jo plačamo za to, da Lacana konec koncev zvedemo na opozicijo polimorfne življenjske sile in njenih ukalupljenih okvirov-mask, opozicijo, značilno za *Lebensphilosophie*, je prevelika. V Boothbyjevi pojmovni shemi preprosto ni mesta za temeljni Lacanov uvid, da je simbolna ureditev tista, ki »zastopa smrt« v pomenu, da »mortificira« realno telesa, ga podredi nekemu tujemu avtomatizmu, ga iztiri iz njegovega »naravnega« instinktualnega ritma *in prav na ta način proizvede presežek želje*; temeljni Lacanov paradoks, ki ga Boothby zgubi, je torej, da je prav simbolni avtomatizem, ki »mortificira« živi organizem, tisti, ki hkrati proizvede svoje nasprotje, nesmrtno željo, realno »čistega življenja«, ki uhaja sleherni simbolizaciji. Zato se pri Boothbyju zgubi temeljna napetost, značilna za poznega Lacana, napetost med Simbolnim in Realnim, Simbolno in Realno sta v zadnji instanci »na isti strani«, skozi Simbolno, kolikor je le-to onstran Imaginarnega, fragmentarno pride do besede realno telesa, izključno iz imaginarne identifikacije — kje je tu mesto za *travmo* kot nesimbolizirano realno, ki vrže iz tira simbolno mrežo? (Ena od najbolj očitnih posledic tega sprevida je, da mora Boothby izenačiti nadjaz in Zakon oziroma Ideal-Jaza.)

Slabost Boothbyja bi lahko ponazorili z nekim zgledom, ki na prvi pogled najbolje potrjuje njegov teoretski okvir: Wagnerjeva opera *Tristan und Isolde*. Kako deluje na (bodoča) ljubimca ljubezenski zvarek, napoj, ki jima ga zmeša Isoldina služabnica Brangäne v prvem dejanju? »... Wagner nikoli noče namigniti, da je ljubezen Tristana in Isolde *fizični nasledek* napoja, temveč samo da se par, ko pije to, za kar si predstavlja, da je požirek Smrti in ko verjame, da se poslednjič ozira po zemlji, morju in nebu, čuti svoboden izpovedati, ko smrtonosni napoj začne nanju delovati, ljubezen, ki sta jo tako dolgo čutila, a prikrivala drug pred drugim in skorajda pred samima sabo.« (Ernest Newman, *Wagner Nights*, The Bodley Head, London 1988, str. 221). Gre torej za to, da se po čarobnem zvarku Tristan in Isolde znajdetaj v prostoru »med dvema smrtima«, zaživa mrtva, osvobojena družbenih simbolnih vezi in obvez — in *kot taka* si lahko priznata ljubezen.

Ves »čarobni učinek« zvarka je v tem, da zniči simbolno realnost družbenih zavez (časti, zaobljub). Ali ni to najboljša potrditev Boothbyjeve teze o območju »med dvema smrtima« kot območju, kjer je suspendirana imaginarna identifikacija hkrati z nanjo vezanimi simbolnimi vlogami, tako da lahko iz te identifikacije izključeno realno (čisti življenjski gon) izbruhne z vso silo, in sicer v obliki svojega nasprotja, gona smrti — po samem Wagnerju ima strastna ljubezen med Tristanom in Isolde značaj hrepenenja po »večnem miru« smrti? Toda ali nismo, če tako dojamemo čisto življenjsko silo kot nekaj vnaprej danega, kot predjezikovno substanco, ki jo zatre ujetost subjekta v simbolno mrcžo, hkrati žrtve neke pasti oziroma optične prevare? Ali ni šele posredovanje simbolne ureditve tisto, ki naredi iz predjezikovnega instinkta »večno«, neutješljivo slo, ki najde mir šele v smrti? Drugače rečeno, ali ni »čisto življenje« onstran smrti, sla, ki seže preko krogotoka generacije in korupcije, prav *produkt* simbolizacije, tako da sama simbolizacija ustvari kot svoj presežek tisto, kar ji uhaja? Česar torej — če naj povzamemo — Boothby (s tem ko postavi, da simbolno zgolj zapolni *béance* med imaginarnim in realnim, ki zaveza z zrcalno identifikacijo) ne vidi, je paradoks, da govornica (simbolno) ne celi neke vnaprej dane rane oziroma razpoke, ampak rano, ki jo samo retroaktivno odpre.

7

Tu bi bilo treba kajpada v okviru neke temeljitejše analize nanovo zastaviti problem razmerja Lacan-Heidegger: če je zgodnji Lacan (Lacan petdesetih) gon smrti še vezal na Heideggrovo *Sein-zum-Tode*, na smrt kot inherentno mejo simbolizacije, pa se s premikom težišča na realno za pravi objekt groze izkaže živi mrtvec, lamela, kot življenje »med dvema smrtima«, življenje, ki je neuničljivo, nesmrtno.

Proti koncu 15. predavanja v *Seminarju XI*, namreč Lacan predloži svoj lasten mit, zgrajen po vzoru Aristofanove zgodbe v *Simposionu*, namreč mit o lamelli oziroma *l'hommelette* (mala človekinja — omlet):

»Vsakokrat, kadar počijo opne na jajcu, od koder bo prišel fetus, ki postaja novorojenec, nekaj — zamislite si za trenutek — iz njih odleti, nekaj, kar lahko naredimo tako iz jajca kakor iz človeka, namreč *hommellette*, ali lamela.

Lamela je nekaj popolnoma ploskega, kar se premika kakor ameba. Samo malce bolj zapletena je. Vendar zleze povsod skoz. In ker je to ... v zvezi s tistim, kar spolno bitje izgubi v spolnosti, je — kakor je ameba v odnosu do spolnih bitij — nekaj nesmrtnega. To namreč preživi sleherno cepitev, prenese sleherni delitveni poseg. In tudi teče.

No! to ni pomirjujoče. Predstavljajte si samo, da se vam kaj takega ovije okoli obraza, medtem ko mirno spite...

Nobene možnosti ne vidim, da se ne bi nujno morali spopasti z bitjem takšnih zmožnosti. Toda to bi ne bil nič kaj prijeten boj. Ta lamela, ta organ, katerega značilnost je, da ne obstaja, ki pa ni zato nič manj organ — o njegovem zoološkem mestu bi vam lahko povedal še kaj več —, je libido.

To je libido kot čisti življenjski nagon, se pravi nagon nesmrtnega življenja, neustavljivega življenja, življenja, ki samo ne potrebuje nika-kršnega organa, poenostavljenega in neuničljivega življenja. Prav za to so prikrajšana tista živa bitja, ki so ujeta v cikel spolne reprodukcije. In prav zastopniki, ekvivalenti tega so vse oblike *objet a*, ki jih lahko naštejemo. *Objets a* so samo njegovi zastopniki, njegove figure. Dojka — kot dvoumje, kot element, značilen za sesalsko organizacijo, na primer placenta — predstavlja prav tisti del individua samega, ki ga ta zgubi ob rojstvu in ki lahko rabi za to, da simbolizira najgloblje zgubljeni objekt.«

Tu imamo v čisti obliki razmerje do drugega oziroma drugosti *pred* intersubjektivnostjo: razmerje subjekta do te amebaste tvorbe je *\$-a*, ki predhodi razmerju do drugega subjekta. Najboljši način, da zadevo poja- snimo, je nemara, da se prepustimo nizu asociacij, ki ga Lacanov opis mora vzbuditi v nas, kolikor imamo radi horror-filme. Ali ni namreč *alien* iz istoimenskega filma Ridleya Scotta lamella v najčistejši obliki? Ali prvi grozljivi prizor filma (ko v materničasti votlini neznanega planeta *alien* izskoči iz jajčaste krogle in se prilepi na obraz Johna Hurta) ne vsebuje vse ključne elemente Lacanovega mita: amebasto-sploščeno bitje, ki odskoči, ko se razpoči jajčna lupina, in se ovije okoli subjektovega obraza — bitje, ki je neuničljivega življenja onstran vseh končnih oblik, ki so zgolj njegovi zastopniki, njegove figure (*alien* v filmu zapored privzema raznotere oblike), nesmrtno in neuničljivo (spomnimo se srhljivega občutka, ko znanstvenik s skalpelom zareže v krak tvorbe na obrazu Hurta: izcedek pade na kovinasti pod, vendar ga razžre, nič se ne more upirati tej tvarini). (In *Aliens II* je neprimerljiv s prvim ne toliko zato, ker na ravni naracije zapade v običajno znanstveno-fantastično formulo spopada s tujkom, ampak pred-

vsem zato, ker se na ravni neposrednega fizičnega impakta filma zgubi ta učinek lamelle.)

Drugi zgled oziroma asociacija je tu Syberbergova ekrinizacija Wagnerjevega *Parsifala*: način, kako Syberberg uprizori Amfortasovo rano — povnanjeno, kot vaginalno odprtino, iz katere curlja kri, na blazini zunaj poleg njega (kot, bodimo vulgarni, vagino v neskončni čišči...). Ta utripajoča odprtina — organ, ki je hkrati celoten organizem, celotno telo (to bi nemara bila najboljša definicija lamelle, ki ji najdemo zglede v nizu znanstveno-fantastičnih zgodb, denimo o ogromnem očesu, ki živi zase kot organizem) — ponazarja življenje v njegovi neuničljivosti: Amfortasova bolečina je v tem, da je obsojen na večno življenje-trpljenje, da ne more umreti; ko mu Parsifal na koncu s kopjem zaceli rano, se lahko oddahne in mirno umre. Ta Amfortasova rana, ki vztraja zunaj njega kot *undead Thing*, ne-mrtva reč, to je »objekt psihoanalize«!

8

In — za konec — prav referenca na ta neuničljivi mitični objekt-libido nam omogoči odgovoriti na eno najtežjih vprašanj lacanovske teorije: v čem je, natanko, vloga *objet a* v gonu, denimo v skopičnem gonu? Ključ do tega nam da Lacanovo opozorilo v *Seminar XI*, da je bistvo skopičnega gona v »se faire voir (narediti se viden)« — vendar, kot Lacan takoj opozori, tega »narediti se viden«, ki karakterizira cirkularnost, konstitutivno zanko gona, nikakor ne smemo zamešati z narcističnim »gledati se skozi drugega«, t.j. gledati se z očmi drugega, iz točke Ideala-Jaza v Drugem, in se tako videti v obliki, v kateri sem si ljubezni vreden: kar umanjka v tem »gledati se skozi drugega«, je radikalna heterogenost objekta kot pogleda, ki se mu »nastavim« v »narediti se viden«. Zgled narcistične zadovoljitve, ki jo prinaša gledanje sebe skozi oči Drugega (Ideala-Jaza), je, denimo, na najbolj banalni novinarski ravni, poročanje o lastni deželi skozi oči tujca (obsedenost ameriških medijev s tem, kako jih vidijo — in so nad Ameriko očarani — Rusi, Japonci, itd., ali obsedenost ruskih komunistov v tridesetih letih, kako so ameriški kapitalisti fascinirani z uspehi petletk...); toda ali niso prvi veliki zgled tega že Ajshilovi *Perzijci*, kjer je poraz Perzijcev podan tako, kot je viden skozi oči perzijskega dvora — začudenje kralja Darija nad tem, kakšen veličasten narod so Grki itd., je najvišja možna narcistična

hvalnica Grkov. Toda — še enkrat — v »narediti se viden« *ne gre za to; za kaj pa potem gre?*

Spomnimo se Hitchcockovega filma *Rear Window*, ki je sicer pogosto evociran kot zgled skopičnega gona: v glavnini filma imamo opraviti z logiko želje, ki jo fascinira njen objekt-vzrok, črno okno, ki gleda nazaj subjekta... — kje v filmu »se puščica vrne nazaj proti subjektu«? Kajpada v trenutku, ko morilec v stavbi nasproti dvoriščenega okna vrne pogled in ga zasači kot voyerja: v tem trenutku James Stewart — ne »vidi sebe videčega«, temveč — *se naredi viden za objekt svojega gledanja*, t.j. za madež, ki je fasciniral njegov pogled v temni sobi preko dvorišča. V tem trenutku se želja prevesi v gon: na ravni želje smo, dokler zavzemamo položaj poizvedovalnega voyerja in v tem, kar vidimo, iščemo skrivnostni in fascinantni X, sledi tega, kar je skrito »za zaveso«; *v gonu se najdemo, ko se sami naredimo vidne za ta madež v podobi, za ta tujek, za to točko, ki je fascinantno privlačila naš pogled*. Zasuk, ki definira gon, je torcj: kolikor ne morem videti v drugem točke, s katere sem gledan, mi preostane zgolj to, da se sam naredim vidnega za to točko. Razlika med tem in med narcističnim zrenjem sebe iz točke Ideala-Jaza je kajpada jasna: točka, za katero se subjekt naredi videnega, ohrani svojo travmatično heterogenost, je v strogem lacanovskem smislu objekt, ne pa simbolna poteza. Ta točka, za katero se naredim vidnega kot videči, je v strogem pomenu objekt gona, in tako lahko nemara vsaj nekoliko pojasnimo razliko med statusom *objet a* v želji in v gonu, razliko, po kateri povpraša J.-A. Miller Lacana v Seminarju XI. in na katero dobi odgovor, ki je *chiaroscuro*.

Posebej zanimiva je v sklepnem prizoru *Rear Window*, ki v najčistejši obliki uprizarja to premeno želje v gon, obupana, na prvi pogled nesmiselna obramba Jefferiesca (ko skuša s svetlobo bliskavic zaslepiti morilca): to je prav **obramba pred gonom**, pred »narediti se viden« — z njo skuša zaslepiti pogled drugega. Kar Jefferiesca doleti, ko ga morilec nato vrže skozi okno, je natanko obrat, ki definira gon: s tem, ko pade skozi okno, Jefferies v nekem radikalnem pomenu *pade v lastno sliko*, v polje lastne vidnosti. V lacanovskih terminih rečeno, postane *madež v lastni podobi*, naredi se viden v njej, t.j. znotraj prostora definiranega kot njegovo lastno polje videnja. (Namig na to je že dan v prvem prizoru filma, v zadnji sliki, ki jo je Jefferies posnel pred nesrečo (pravi Hitchcockovski dvojnik Holbeinovim *Ambasadorjem*): kaže kolo, ki leti proti njemu in ki mu je zlomilo nogo. Tudi tu je on tako rekoč zgubil distanco in padel v lastno sliko, oziroma ga je slika

ujela vase... (prim. analizo Mirana Božoviča 'Dvoriščno okno: objekt a, petit a, kot objekt apetita', v *Hitchcock II*, str. 26-27).

Varianta na to isto temo je *Who framed Roger Rabitt*, namreč tisti sijajni prizor proti koncu, ko trdi detektiv pade v univerzum junakov iz risank. Tu se znajde v področju »med dvema smrtima«, ki je področje gona, ne želje: področje, kjer ni smrti, kjer je zgolj neskončno žretje in/ali uničevanje. (Na neko drugo lepo levičarsko-paranoično varianto na to temo naletimo v *Dreamscape*, znanstveno-fantastičnem filmu o ameriškem predsedniku, ki ga mučijo moraste sanje o jedrski katastrofi, ki jo lahko sproži; mračni militaristični zarotniki skušajo preprečiti njegove pacifistične načrte in ga ubiti, tako da uporabijo zlikovca s paranormalno sposobnostjo, da se prestavi v sanje drugega — namen je prestrašiti predsednika v njegovih sanjah tako močno, da bi umrl od srčnega napada...)

Sklepni prizor Chaplinovega filma *Limelight* nas ne sme prevarati s svojo melodramatično enostavnostjo: tudi tu gre za premeno želje v gon. Osredinjen je okoli sijajnega vzratnega travellinga od close-up mrtvega klovna Calvera za odrom do establishing-shot celotnega odra, kjer nastopa mlado dekle, sedaj uspešna balerina in njegova velika ljubezen. Tik pred tem prizorom izrazi umirajoči Calvero prisotnemu zdravniku svojo željo, da bi videl svojo ljubezen plesati; zdravnik ga blago potreplja po ramenih in ga tolaži: »Videl jo boš!« Zatem Calvero umre, njegovo telo je pokrito z belo rjuho, kamera se oddalji tako da vključi plesalko na odru, medtem ko je Calvero reduciran na majhen, komajda viden bel madež na ozadju. Kar je tu še posebej pomembno je način kako balerina vstopi v *frame*: iz ozadja kamere, kakor ptiči v slavnem posnetku »Božjega pogleda« na Bodge Bay v Hitchcockovih *Ptičih* — še drug bel madež, ki materializira zunanost misterioznega vmesnega prostora, ki ločuje gledalca od diegetske realnosti na ekranu... Tu naletimo na funkcijo pogleda *qua* objekta-madeža v najčistejši obliki: zdravnikova napoved je izpolnjena, natanko ko mrtvi, t.j. vtem, ko je ne more več videti, jo Calvero *gleda*. Iz tega razloga je logika vzratnega travellinga vseskozi hitchcockovska: na ta način je košček realnosti spremenjen v amorfen madež (bela packa na ozadju), pa vendar je madež okoli katerega se vrtil celotno polje videnja, nek madež, ki »premaže« celotno polje (kakor v vzratnem travellingu v *Frenzy*). Drugače rečeno, sceni daje njeno melodramatično lepoto, če ne že kar sublimnost, prav naša zavest, da *balerina pleše zanj, za tisti madež*, ne da bi vedela, da je on že mrtev (ta nevednost akterja je zmerom ključna za melodramatični učinek); ta madež, bela točka v ozadju, daje smisel prizoru. — Kje je tu premena

želje v gon? V registru želje smo toliko časa, dokler gre za Calverovo željo, da bi še zadnjič videl svojo ljubezen plesati. Ko pa Calvero umre, je reduciran na madež-objekt v lastni podobi. Zato je premalo reči, da je preprosto ona, balerina, njegova ljubezen, ki se naredi videno zanj; bolj gre za to, da se hkrati on naredi viden kot madež, t.j. da se oba znajdetata znoraj istega vidnega polja. (Tu spet naletimo na že omenjeni formalni postopek: zgostitev polje in proti-polje v istem posnetku. Če želja zarisuje polje običajne intersubjektivnosti, kjer si gledamo iz oči v oči, pa smo v gonu, ko se skupaj z našim mračnim dvojnikom najdemo na isti strani — kje je tu »narediti se viden«? Gre za tretji pogled, ki se mu nastavim, za pogled, ki je zmožen zaobseči polje in proti-polje obenem, za pogled, ki je zmožen videti mene in hkrati mojega mračnega dvojnika, t.j. tisto, kar je v meni več kot jaz sam, (a).)

Gon vedno zaznamuje to sklenjenost zanke, ko se sam ujamem v lastno podobo, ki jo gledam, ko zgubim distanco do nje — zdaj lahko vidimo, zakaj gon ni preprost obrat želje iz aktivne v pasivno. »Narediti se viden« je inherenten samemu aktu videnja: gon je zanka, ki oboje povezuje. Nemara so zato skrajni primeri gona razni vizualni in časovni paradoksi, t.j. nemogoči krog, v kateri smo v njih ujeti: Escherjevi dve roki, ki rišeta druga drugo ali slap, ki teče v perpetuum-mobile krogu; časovno potovanje, kjer sam potujem v preteklost in ustvarim sebe...

Nemara pa bi »zanko oblikovano z zunanjim in povratnim gibanjem gona« še lepše kot z puščico, ki jo omenja Lacan, lahko ponazorili s prvo asociacijo, ki ob tem pade na pamet, z boomerangom, kjer se »zadeti žival« sprevrne v »narediti se zadet«. Ko vržemo bumerang, je »goal« kajpada zadeti žival, jo pokončati; toda vsakomur je jasno, da je vsa spretnost bumeranga v tem, da tedaj, ko goal zgrešimo, orožje prileti nazaj, v nas same — njegov pravi aim je prav zgrešiti goal in vrniti se k nam (in res je najtežji moment metanja bumeranga naučiti se ujeti ga, ko prileti nazaj, t.j. preprečiti, da ne bi zadel in poškodoval *nas samih*, torej blokirati potencialno samomorilsko razsežnost meta bumeranga). Bumerang tako zaznamuje trenutek civiliziranja divjakov in hkrati trenutek, ko se je njihov instinkt prevesil v gon: trenutek razpoke med goal in aim, trenutek, ko pravi aim ni več zadeti goal, marveč samo krožno gibanje.

Slavoj Žižek

Humanistični kulturniki radi poudarjajo kontrast med klasično kulturo, ko je bilo možno računati na skupni fond mitološke vednosti, na tla, iz katerih so vsi zajemali kot iz vsenavzoče žive tradicije (rimska in grška mitologija, biblijski svet...), in med sodobno atomizirano družbo, kjer vsak živi zaprt v svoj svet, tj. kjer je zgubljena zavest o zakoreninjenosti v skupni tradiciji. Napaka teh kulturniških jamračev je, da v svojem objokovanju zgubljene preteklosti ne vidijo, kje imamo danes in tukaj opraviti z mitičnimi univerzumi, ki so — kot nekoč prigode Ahila, Hektorja, Eneja itd. — splošna podlaga, ki oblikuje mitični horizont našega samodojemanja. Med temi univerzumi ima eno najvidnejših vlog svet vohunskih romanov Johna le Carréja — in sicer njegovih pravih romanov, tistih, v katerih nastopa George Smiley, ne pa bedni bestsellerji v slogu Male bobnarke in Ruske hiše, s katerimi je le Carré skušal zamegliti svojo ustvarjalno zagato. Kdor danes ne ve, kako je Bill Haydon izdal Smileya, kako je Smiley ujel »Karlo«¹ itd., je barbar iste vrste kot prebivalec antičnega sveta, ki ni vedel o spopadu Ahila in Hektorja...

Zato torej v tej številki Razpola objavljamo kratko zgodovino in pregled osnovnih operacij »Cirkusa«, angleške vohunske organizacije, v kateri je deloval Smiley — kot naš prispevek boju zoper barbarizem »sodobne slovenske kulture«, kjer se mladino kvari z drugorazrednimi »izvirnimi«² pesnikuni, ne da bi jo seznanili s pravimi duhovnimi temelji današnjega evropskega prostora.

CIRKUS

I

Zgodovina najpomembnejših operacij

Poznana zgodovina Cirkusa sega vse tja do leta 1918, ko se začne Ben Truxton izdajati za latvijskega oporečnika, da bi se pomešal med revolucionarje z moskovskih ulic, delovanje Cirkusa pa dobi jasnejše obrise šele leta 1928.* Tedaj se namreč vohunske dejavnosti uradno vgnezdijo v neki hiši s teraso v londonskem Knightsbridgeu, večinoma pa jih usmerja majhna skupina oxbridgeskih akademikov, med katerimi so najvidnejši Steed-Asprey, ki je najbrž vodja te službe, Jebedee, Adrian Fielding in Sparke s fakultete za orientalske jezike v Oxfordu. Ti možje, ki delajo skupaj pod krinko Čezmorskega odbora za akademske raziskave, novačijo kandidate, ki se zdijo primerni za vohunsko delo, včevši Georga Smileyja, ki ga izprašajo julija 1928. (Leto 1937, ki ga tudi navajajo, se zdi v luči dokumentov, ki pričajo o Smileyevi dejavnosti v tridesetih letih, malo verjetno.) (CD; TT)

To iskanje nadarjenih se nadaljuje vsa trideseta leta. V letih 1936/37, recimo, profesor z Oxforda Fanshawe pridobi za delo študenta Billa Haydona in Jima Prideauxa, leta 1938 pa Nadzorni Connie Sachs. Sovjetska obveščevalna služba je to počela, kot kaže, neopaženo. O obisku sovjetskega agenta Karle v Angliji leta 1936 se je razvedelo šele precej pozneje in njegov največji uspeh – pridobitev Billa Haydona – je ostal skrivnost vse do leta 1973. Ta spodrslijaj britanske obveščevalne službe gre pripisati dejstvu, da se je ukvarjala s precej bolj očitno nevarnostjo, ki jo je vsa trideseta leta pomenil razmah nacizma. Že precej pred izbruhom vojne je skušala prodrati na nemško ozemlje in po njem naplesti vohunske mreže.

* Prevedeno po David Monaghan, *Smiley's Circus – A Guide to the Secret World of John le Carré*, St. Martin's Press, New York 1986, str. 13–40.
Pomen okrajšav: (CD) – *Call for the Dead*; (HS) – *The Honourable Schoolboy*; (LW) – *The Looking-Glass War*; (MQ) – *A Murder of Quality*; (SC) – *The spy Who Came in from the Cold*; (SP) – *Smiley's People*; (TT) – *Tinker, Tailor, Soldier, Spy*

Še posebej pomembna je vloga Georga Smileya. Izdaja se za *anglischer Dozent* (angleškega docenta) in več svojih študentov pridobi za britansko obveščevalno službo. (CD; TT)

Ko se začne vojna, se obseg dejavnosti Cirkusa neznansko poveča. Smiley se vrne v Nemčijo, da bi upravljal z mrežami, ki jih je pomagal ustvariti. Bill Haydon novači agente v kitajskih pristaniščih Venčovu in Amuju, nažene francoske ribiške ladje iz ustja Helforda v Cornwallu in ob pomoči Jima Prideauxa napelje kurirske poti čez južno Evropo. Prideaux sodeluje tudi s partizanskimi skupinami na Čehoslovaškem, Alec Leamas pa deluje na Norveškem (1941-43) in na Nizozemskem (1943-45). Millie McCraig vohuni po Mozambiku in Hamburgu pod krinko misijonskega učitelja. Na kitajskem pridobiva nove člane tudi Doc di Salis. Oče Petra Guillama vohuni za Cirkusov *reseau* (mrežo) v Franciji. Takšno medvojno terensko delo je nevarno, zato so izgube neizbežne; največja je Jebedeejeva smrt, ki izgine med vožnjo z vlakom iz Lilla leta 1941. Da bi lahko zmogli to okrepljeno terensko delo, v štabu v Knightsbridgeu zaposlijo nekaj novega osebja. Mastona premestijo iz državne uprave; lorda Johna Landsburyja zadolžijo za šifriranje. Zanj delajo Ailsa Brimley, mati Petra Guillama, občasno pa Roddy Martindale. Ailsa Brimley dela tudi kot tajnica pri Adrianu Fieldingu, lady Ann Sercombe pa pri Steed-Aspreyu. Tudi Ben Sparrow, poznejši delavec posebnega policijskega odreda, je eden izmed tistih, ki med vojno delajo pri obveščevalni. (CD; SC; TT; HS)

Sklenitev miru leta 1945 in začetek hladne vojne močno spremenita britansko vohunsko službo. Zapustijo jo ne le tisti, ki so prišli vanjo za čas vojne, temveč tudi mnogi izmed tistih, ki so v njej sodelovali že v tridesetih letih in prej. Fielding, recimo, pa Steed-Asprey, Smiley, Prideaux in Leamas – vsi ti so zanjo zgubljeni. Z zaostritvijo hladne vojne se Smiley, Prideaux in Leamas vrnejo, vendar se je obveščevalna služba med njihovo odsotnostjo znatno spremenila. Operacije se zdaj izvajajo iz neke stavbe na Cambridge Circusu v Londonu – odtod torej vzdevek »Cirkus«. Vodi jih bivši državni uslužbenec Maston, uprava se razraste v zapleteno birokratsko mašinerijo. Med agenti, ki se ji pridružijo v obdobju med letoma 1945 in 1955, so Percy Alleline, Sam Collins, Peter Guillam, Ricki Tarr, Brian de Gray, de Jong, Haverlake in kot »Občasnež« Jerry Westerby. Operacije Cirkusa v povojnih letih pokrivajo obsežno ozemlje. Sam Collins tajno deluje v letih 1953-56 na Borneu in v letih 1956-62 v Burmi; Ricki Tarr se udeležuje odprav »lovcev na skalpe« v Maleziji in Keniji; Alleline razpne

mreže v Južni Ameriki; Bill Haydon pa dela na Bližnjem Vzhodu. Največja pozornost pa zdaj velja komunističnemu sovražniku. (CD; SC; TT; HS)

Čeravno je ta pritajeni spor s Sovjetsko zvezo zavzel najširše razsežnosti že v petdesetih letih, sta nam znana samo dva pomembnejša dogodka. Prvi je iz leta 1955, ko Smiley nenehno potuje, da bi preprečil prebege sovjetskih agentov, ki jim je grozila čistka »moskovske centrale«. Na tem poslanstvu prvič pride v stik s Karlo. In drugič, Bill Haydon začne spoljevati svoje obveznosti do Karle. Od 1950 do 1956 izdaja samo Američane, po sueški krizi pa se brez zadržkov posveti sovjetski »stvari«. Precej boljše so dokumentirane dejavnosti, usmerjene zoper Vzhodno Nemčijo. Operacije načrtuje »Četrta satelitski«, poseben oddelek, ki se ukvarja s sovjetskimi satelitskimi državami in ki ga pred letom 1951 sestavljajo Smiley, Leamas in de Gray, pozneje pa Guillam, de Jong in Haverlake. Pomembnejše delovne uspehe na terenu gre pripisati delovanju mrež, ki so jih spletli Leamas, Hackett, Sarrow in de Jong v vzhodnem Berlinu med letoma 1951 in 1961. Med novimi člani, ki jih pridobijo, so Landser, Viereck, Paul, Saloman, dekle iz Weddinga v berlinskem francoskem oddelku, ki opravlja kurirska dela, in frau Marthe, ki skrbi za »varno stanovanje« na Durer-Strasse. Njihov najkoristnejši vzhodnonemški vir je med letoma 1951 in 1956 Fritz Feger, drugi mož z vzhodnonemškega obrambnega ministrstva, od leta 1959 do 1961 pa Karl Riemeck iz predsedstva SED (vzhodnonemške komunistične partije). (SC; TT)

Skrivno navzkrižje z Vzhodno Nemčijo se še posebej zaostri v obdobju med 1959 ali 1960 in 1962. Dolgo zaporedje dogodkov, ki se ob koncu aprila 1962 pri berlinskem zidu nesrečno konča, se začne v Wallistonu v Surreyu, lučaj iz Londona, z dozdevnim samomorom Samuela Fennana, državnega uradnika, in sicer na torek, 3. januarja 1960 (1959 po nekem drugem poročilu). Maston, ki še vedno vodi Cirkus, se zadovolji s Fennanovim sporočilcem, češ da si je vzel življenje v trenutkih malodušja, potem ko ga je Smiley zasliševal zastran njegovih domnevnih zvez s komunisti. Smiley se z Mastonom ne strinja, deloma zato, ker se je s Fennanom razgovarjal prijateljsko, deloma pa zato, ker brž odkrije več indicev, ki kažejo na umazane spletke. Da bi lahko v miru izpeljal preiskavo, se Smiley umakne iz Cirkusa. Dostop do policijskih virov obdrži prek inšpektorja Mendla, do gradiva Cirkusa (nedovoljeno) pa prek Petra Guillama. (CD; SC)

Smiley svojo preiskavo začne tako, da sledi avtomobilu, s katerim se pred njegovo hišo ustavi neki vsiljivec, ki ga sreča tik zatem, ko pusti službo.

To ga pripelje na sejmišče rabljenih avtomobilov Adama Scarra, tam pa doživi grob napad, medtem ko si ogleduje tisti avto. Scarra pozneje umorijo, še prej pa Mendlu, ki ga izpraša, izda podatek, ki povezuje voznika avtomobila, znanega mu z vzdevkom Blondie, z vzhodnonemško Jeklarsko misijo, in datume, ko je bil avto sposojen, z obiski Fennanove žene Elze v Weybridge Repertory Theatru. Po treh tednih, ko si Smiley opomore, gre Mendel v to gledališče poizvedovat in dobi dodatno potrdilo, da sta si opisa Blondie in gledališkega spremljevalca Elze Fennan močno podobna in da sta tako Elza kot njen spremljevalec k predstavam nosila kovčke za glasbila. Mendel tudi izve, da je tiste noči, ko je umrl Fennan, Elza pustila svoj kovček v gledališču in da ga je pozneje dvignil njen spremljevalec. Hkrati Peter Guillam odkrije, da je »Blondie« Hans-Dieter Mundt iz vzhodnonemške Jeklarske misije, ki jo ukinejo takoj po Fennanovi smrti, in da je bil njegov predstojnik v Misiji Dieter Frey, nekdanji član Smileyeve mreže med vojno v Nemčiji. (CD)

Oborožen s temi podatki, gre Smiley, ko ga odpustijo iz bolnišnice, poizvedovat k Elzi Fennan. Ta mu prizna, da je izročila skrivno gradivo Mundtu, ko sta si v gledališču izmenjala kovčka za glasbilo, vendar trdi, da je to storila zgolj iz zvestobe svojemu možu, ki ga je bil pred petimi leti Frey pridobil za vzhodnonemško obveščevalno službo. Po njenem naj bi Mundt umoril Fennana in to prikril s ponarejenim samomorilčevim sporočilom, saj je bil Dieter Frey, ki ga je videl s Smileyem, iz tega sklepal, da je osumljen. Kmalu zatem Guillam obvesti Smileya, da se je Mundtu končno posrečilo odnesti pete iz Anglije. Ob odkritju Guillamovega pomočnika Felixa Tavernerja, da nobena izmed kartotek, ki jo je Fennan odnesel domov zadnjega pol leta, ni bila zaupna, Smiley podvomi o Elzini zgodbi. Povrh tega se mu zdi čudno, da Fennan v svojem dnevniku naravnost omenja Freyovo ime in da je Mundt odšel iz Anglije šele potem, ko je minilo nekaj časa od umora Scarra. Ko znova preuči podatke, ki so mu na voljo, Smiley pride do sklepa, da je Elza Fennan sama vohunka in da je bil Fennan umorjen zato, da bi je ne izdal. Da bi zadevo dognal do kraja, mora Smiley obnoviti stik med Elzo in njenim nadzornikom. Tako torej Smiley v domnevi, da Dieter Frey ne bo predsedal na kako drugo »obrt«, uporabi svojo staro medvojno tehniko za pripravo nujnih sestankov. Njegova zvijača uspe, in Dieter 15. februarja prisede k Elzi v parterju Sheridan Theatra v Hammersmithu. Ko odkrije, da je žrtev prevare, Dieter Frey ubije Elzo Fennan, njega pa potem, ko se upira aretaciji, ubije Smiley. (CD)

S tem dramatičnim pripetljajem pa se veriga dogodkov, ki zadevajo vzhodnonemško obveščevalno službo, še ne sklene. Leta 1961 dotlej uspešno berlinsko mrežo Aleca Leamasa sistematično potrga Abteilung (vzhodnonemška obveščevalna služba) pod vodstvom Hansa-Dietra Mundta, vsa zadeva pa se konča oktobra 1961, ko ustrelijo Karla Riemecka, ko skuša prebegniti v Zahodni Berlin. Ko se marca 1961 Riemeck vrne v Anglijo, ga Nadzorni, ki je po Fennanovem primeru nasledil Mastonovo predsedovanje Cirkusu, povabi k sodelovanju v načrtu za likvidacijo Mundta. Načrt Nadzornega je pravzaprav hudo preprost. Leamas se bo prenarejal, kot da ima Cirkusa čez glavo zadosti, v upanju, da ga bodo vzhodnonemški obveščevalci imeli za morebitnega izdajavca. Ko ga bodo sprejeli medse, se bo dokopal do podatkov o operaciji, imenovani Klatež, in diskreditiral Mundta, o katerem bo dokazal, da dela za Angleže. (SC)

Po zamotani šaradi, med katero Leamas osramočen zapusti Cirkus in zabrede v pijančevanje in revščino, konča pa v ječi zaradi grobega napada na špecerista Forda, se Vzhodni Nemci spomladi 1962 približajo. Prvi stik naveže Bill Ashe, Leamasa pa potlej neki starejši agent, Kiever po imenu, odpelje na Nizozemsko, kjer ga zasliši izkušen profesionallec Peters. Leamas prvič posumi, da le ni vse tako, kot se zdi, ko odkrije, da ga je Nadzorni uvrstil na seznam tistih, ki jih iščejo zaradi izdaje uradnih skrivnosti. Zaradi tega Peters vztraja, da zaslišanje opravijo v Vzhodni Nemčiji. Zbegan spričo dogodkov, se Leamas še naprej ravna po napotkih Nadzornega. Vzhodne Nemce Leamasovo poročilo o operaciji Klatež prepriča, in Fiedler, vodja protiobveščevalne službe za Abteilung, ukrene vse potrebno, da Mundt, ki ga je že lep čas sumil izdaje, pride pred sodišče. Na sojenju Mundt za pričo pokliče bivše Leamasovo dekle Liz Gold, ki predloži dokaze za to, da se je Cirkus vpletal v Leamasove zadeve še dolgo potem, ko naj bi prekinil vsakršne stike s to organizacijo. Zdaj ko njegova zarota s Nadzornim postane očitna, Leamas prizna, saj upa, da bo s tem obvaroval Liz Gold pred kaznijo. Nasledek vsega je, da sum zadene Fiedlerja, ne pa Mundta. (SC)

Zdaj se Leamasu posveti, kaj dejansko namerava Nadzorni. Mundt še malo ni pobegnil iz Anglije, ker je umoril Fennana in Scarra, ampak ga je zajela angleška obveščevalna in ga prepričala, da je sprejel vlogo dvojnega agenta. Podatke je posredoval prek Riemecka, katerega je pridobil prav za to vlogo. Mundtu je kasneje uspelo uničiti Leamasove mreže zato, ker mu je podatke posredoval Nadzorni, ki mu je bilo veliko do tega, da bi povečal

svoj ugled dvojnega agenta in si s tem odprl dostop do vzhodnonemškega zaupnega gradiva. Toda Fiedlerjevi sumi so kaj kmalu ogrozili ta nadvse dragoceni vir, in Nadzorni je skoval načrt, po katerem naj bi Leamas, ko bi skušal uničiti Mundta, v resnici diskreditiral Fiedlerja. Podtaknjenje teh podatkov, ki bi dokazali Leamasovo španovijo s Cirkusom, pa ni imelo nobene zveze z dejstvom, da se je dejansko zapletel z Liz Gold. Neki agent Cirkusa z borze dela, Pitt po imenu, je potrdil, da je Leamas vzel zaposlitev, ki ga je, vsaj za krajši čas, spravila v stik z Liz. Po tem bi si lahko izmislili kako aferico, Cirkus pa bi lahko še naprej ohranjal stike z Liz. To vlogo je v načrtih Nadzornega dobila zato, ker je bilo zelo verjetno, da bo kot članica komunistične partije sprejela povabilo, naj obišče Vzhodno Nemčijo, in tako postala razpoložljiva za sojenje. (SC)

Ker je Mundt v službi pri Angležih, poskrbi za Leamasov pobeg iz Vzhodne Nemčije. Na Leamasovo vztrajanje pusti oditi tudi Liz Gold, vendar jo pri tem, ko skušata priti čez berlinski zid, ustrelijo, najbrž zato, ker bi utegnili Cirkusu mešati štrene. Leamas, ki je zdaj do kraja razočaran nad angleško obveščevalno službo in njeno sebično taktiko, se tudi sam pusti ustreliti. (SC)

Do konca vladanja Nadzornega, ki traja vse do leta 1972, Cirkus še naprej pomejra svoje moči na najrazličnejše tarče. Alleline se preseli iz Južne Amerike v Indijo, kjer mu uspe pridobiti nekaj novih sodelavcev, leta 1965 pa kot Haydonova zamenjava v Egipt. Collins še naprej deluje na jugu Vzhodne Azije in preživi pet let na severnem Tajske in tri v Vientianu v Laosu. Ko opravi svoje dolžnosti na Bližnjem Vzhodu, se Haydon spusti v pogajanja z Američani. Peter Guillam v zgodnjih šestdesetih naplete mreže v francoski Severni Afriki. »Lovca na skalpe« Rickija Tarra podkupovanja in izsiljevanja leta 1964 pripeljejo v Brazilijo, 1965 pa v Španijo. Smileyovo nadarjenost povečini zatrejo zahteve načrta, ki se ga domisli Nadzorni. Vseeno pa mu leta 1966 uspe odkupiti poročilo od Toke (japonske obveščevalne službe), ki se pozneje izkaže za nadvse koristno, saj na njegovi podlagi prepoznajo Karlino tehniko zaposlovanja agentov, ki prodrejo v najgloblje strukture organizacije. Novi sodelavci pomagajo še bolj razširiti paleto Cirkusovih operacij. Roy Bland, ki tako kot Smiley v tridesetih deluje pod akademsko krinko, osem let vohuni po Poljski, Čehoslovaški, Bolgariji, Madžarski in Sovjetski zvezi ter napelje mreže, v katere spadajo Aggravate (Čehoslovaška), Platon (Madžarska) in Contemplate (Gruzija in Ukrajina). Spričo porajajoče se kitajske komunistične grožnje začnejo pridobivati

nove agente, med katerimi se leta 1962 znajde tudi Phoebe Wayfarer, ki mora vdreti v »pekinško-honkonško zvezo« in se tako zasedrati na kitajski celini. Toby Esterhase, ki je sprva zaposlen kot »opazovalec« in »poslušalec«, prvič stopi v akcijo leta 1965, ko skupaj s Petrom Guillamom deluje zoper belgijske prekupčevalce z orožjem v Bernu. Delovanje zoper Vzhodne Nemce se nadaljuje tudi pod vodstvom Paula Skordena. (TT; HS)

Kljub vsej tej dejavnosti Cirkus žanje le malo uspeha, dokler ga vodi Nadzorni. S sodelovanjem v neuspelem, od Američanov navdihnjemem puču se konča Allelinovo delovanje na Bližnjem Vzhodu; Guillamove mreže v francoski Severni Afriki se potrgajo leta 1965; v zgodnjih sedemdesetih doživi konec tudi beograjska mreža Roya Blanda, v Vzhodnem Berlinu pa ubijejo najboljši sovjestki vir. To vrsto neuspehov okronata škandal na Portugalskem in propad operacije Gadfly. (TT)

Krиво za neučinkovitost angleške obveščevalne službe pripišejo predvsem Nadzornemu. Ne brez razloga, saj se zdi, da ga često bolj zanimajo privatne razprtije kot zbiranje podatkov. Sredi šestdesetih let, recimo, se Nadzorni zaplete v operacijo Muha enodnevnica, nekam neslavno zaroto, ki naj uniči »Oddelek«, konkurenčno, a slabotno vejo obveščevalne službe, ki je pooblaščen, da napada vojaške cilje. Kaže tudi, da ima Nadzorni prste vmes pri katastrofalnem koncu egiptovskih pustolovščin Percyja Allelina. Vsekakor precej moči porablja za to, da meče polena pod noge Allelinu, operativnemu vodji, ki to mesto zaseda v poznih šestdesetih in zgodnjih sedemdesetih letih. Toda, kot postane očitno po smrti Nadzornega, je za nenehne neuspehe britanske obveščevalne službe v šestdesetih letih krivo predvsem izdajalstvo Billa Haydona. Haydon ima sicer spričo zadolžitev onstran morja med letoma 1961 in 1965 omejene priložnosti, vendar je zato toliko bolj dejaven potem in izroča podatke prek Poljakova, agenta »moskovske centrale«, ki deluje pod diplomatsko krinko. Haydon naj bi bil kriv za neuspeh severnoafriške in beograjske mreže in smrt Cirkusovega vzhodnoberlinskega vira. Njegova obveščevalna prizadevanja, kot Smiley zapiše pozneje, vselej obetajo več, kot obrodijo, in očitno je, da v Washington ne potuje zato, da bi okrepil angleško-ameriške odnose, ampak zato, da bi jih sabotiral. Med Haydonovimi najbolj škodljivimi izdajami je tista, ko ob obnovi prostorov leta 1966 podtakne skrite mikrofone po vseh Cirkusovih centralah. Službo oslabi tudi s tem, da se zavzema za napredovanje nesposobnih častnikov, kakršen je bil Tufty Thesinger, ter ovira in uničuje poklicne poti tistih, ki ogrožajo njegova subverzivna prizadevanja. Med po-

membnimi žrtvami tega Haydonovega početja, je denimo Guillam. (LW; TT; HS)

Nadzorni nazadnje spozna, da je v Cirkusovih vrstah izdajalec, in čeravno počasi umira, leta 1971 prevzame nalogo, da ga odkrije. Prav to spoznanje, ne pa njegovo dolgoletno nerazpoloženje do Percyja Allelina, je vzrok, zakaj ostane Nadzorni tako mlačen ob na videz neznansko dragocenem obveščevalnem gradivu, ki se imenuje Čarovnija in ki ga začne Alleline proti koncu leta 1971 dobivati od »vira Merlin«. Kot Nadzorni pravilno domneva, je sovjetski krt v Cirkusu Čarovnijo ustvaril zato, da bi stregel svojim ciljem. Čarovnija prav pride Haydonu, saj je spričo nje bolj verjetno, da bo vodljivi Alleline naslednji vodja Cirkusa, vrh tega pa daje »moskovski centrali« nadzor nad vsem gradivom, ki prihaja od angleške obveščevalne službe, obljublja dostop do ameriških skrivnosti in lajša srečanja s Poljakovom, ki na lepem deluje kot Haydonova zveza s Karlo in kot vir za operacijo Čarovnija. Nadzorni le stežka kaj ukrene, da bi zaustavil Allelina pri gojenju vira Merlin, ne da bi pri tem razkril svoje sume zastran izdajstva znotraj Cirkusa, zato pač pusti, da se Čarovnija razvija vse leto 1972, hkrati pa preiskuje na svojo roko. (TT)

Do oktobra 1972 Nadzorni zoži svoj seznam osumljencev na Allelina, Blanda, Esterhasca, Haydona in Smileya. Preden lahko še kaj napreduje, se Haydon, ki mu je uspelo ostati v stiku z njegovimi preiskavami, domisli načrta, kako bi uničil kariero Nadzornega in se tako znebil nevarnosti, da ga razkrijejo. Ta načrt vzame na muho češkega generala Stevceka, ki ga je, kot pride Nadzornemu na uho, Sovjetska zveza razočarala in bi rad izvedel, kdo je krt, ki deluje znotraj britanske obveščevalne službe. Enainvajsetega oktobra 1972 Nadzorni pošlje Jima Prideauxa s pomočnikom Maxom Haboltom v operacijo Testify in mu naroči, naj blizu Brna naveže stike s Stevcekom. Tam na Prideauxa že čakajo sovjetske čete. Zaradi škandala ob njegovi aretaciji, s katero je povezana tudi likvidacija vseh članov mrež Aggravate in Platona, mora Nadzorni odstopiti. Umre decembra istega leta. (TT)

Odstop Nadzornega spremlja temeljita prenova Cirkusa, ki jo vodi Haydon, da bi uveljavil svoje interese. Pametne in zveste častnike, kot so Smiley, Collins, Connie Sachs in Westerby, odpustijo ali pa jih prestavijo na obrobne položaje, kakor Guillama, ki ga naženejo v centralo »lovcev na skalpe« v Brixtonu na jugu Londona. Malo zaradi slabe vesti, malo zaradi prijateljstva Haydon poskrbi za Prideauxovo repatriacijo, vendar se ne sme

ponovno pridružiti Službi. Alleline postane, tako kot je načrtoval Haydon, vodja Cirkusa in dela v ozki zaprti skupini izbrancev, tako imenovani »londonski postaji«, ki jo vodijo Haydon, Bland in Esterhase, v njej pa so še Mo Delaware, Phil Porteous, Paul Skordeno, Spike Kaspar in Nick de Silsky. Pod Allelinom se Cirkusova obveščevalna dejavnost omeji malodane samo na Čarovnijo. »Svetilkarji«, ki zbirajo gradivo za Čarovnijo, in Jadranski delovni odsek, ki ga obdeluje, sta edina Cirkusova oddelka, ki se v tem času širita. Ob koncu 1973 je v JDS 68 članov, iz vira Merlin pa pride 308 poročil. Z nakupom »varne hiše« v Lock Gardens aprila 1973 se lažje dobivajo s Poljakovom, ki predaja gradivo za Čarovnijo, katerega skrbno pripravlja »moskovska centrala«, in zbira resnično skrivne podatke, s katerimi ga oskrbuje Haydon. (TT)

»Moskovska centrala« in njen krt Bill Haydon učinkovito nadzorujeta Cirkus vse do novembra 1973, ko se prikaže Ricki Tarr, ki naj bi bil aprila dezertiral, in pove Laconu, ministrskemu svetovalcu za obveščanje, Guillamu in Smileyu nadvse razburljivo zgodbo o svojih snidenjih s sovjetsko agentko Ireno v Hongkongu. Irenine trditve, da je v angleški obveščevalni službi krt, ki ga oskrbuje Poljakov, se zazdijo toliko bolj utemeljene, ko se Cirkus ne odzove na Tarrove poskuse, da bi mu sporočil svoja dognanja. Tako torej Lacon naroči Smileyu, naj ob pomoči Mendla in Guillama odkrije, kdo je izdajalec.

Smiley začne preiskovati tako, da preveri resničnost Tarrove zgodbe. Pregled službenih dnevnikov, ki ga natančno opravi Guillam, potrdi, da so bili Tarrovi telegrami zares zatajeni, Smileyev pogovor s Connie Sachs pa potrdi Irenino trditev, da je Poljakov v resnici polkovnik Viktorov, »diplomant« Karline zasebne vohunske šole. S pregledom Cirkusovih dosjejev, ki mu jih preskrbi Lacon, si Smiley ustvari popolno sliko o izvajanju operacije Čarovnija in izve za londonsko »varno hišo«, v kateri se prenašajo podatki. S primerjavo dosjejev Čarovnije in podatkov o Poljakovovem gibanju nato Smiley v svoje veliko zadovoljstvo dožene, da je krtov stik obenem tudi filter, skozi katerega se pretaka gradivo za Čarovnijo. Preden se okoristi s tem ključnim podatkom, Smiley pregleda dosjeje in izpraša Collinsa, Habolta, Westerbyja in Prideauxa, da bi si ustvaril popolno sliko o operaciji Testify. Zdaj ve, da je bil Prideaux izdan, da je bil Poljakov v to vmešan in da Haydon ve nekaj več o tej nalogi. Slednje razkritje je po svoje ključnega pomena za prepoznanje krta; po drugi strani pa Smileyu kaj malo pomaga pri napre-

dovanju, saj je že od nekdaj vedel, da je kriv Haydon. Zdaj mu preostane le še to, da Haydona spelje v past. (TT)

Ko Smiley na sestanku »londonske postaje« poizve pri Guillamu, kje je Tarr, mu postane jasno, da krt ne ve, da se je že vrnil v Anglijo in sporočil svoja odkritja. Na tem naključnem podatku si Smiley zgradi načrt za akcijo. Najprej pošlje Tarra v Pariz. Nato Esterhasea z izsiljevanjem pripravi do tega, da mu odkrije, kje je »varna hiša«. Ko Tarr pride v Pariz, prime Cirkusovega »rezidenta« Steva Mackelvora in ga prisili, da po telegramu zahteva sestanek z Allelinom. Haydon se, kakor je Smiley predvidel, dobi s Poljakovom v »varni hiši« na nujnem zmenku, tam pa nanju že prežijo v zasedi Smiley, Guillam in Mendel. Haydona primejo in ga zaprejo v »Sarrat«, kjer čaka na deportacijo v Sovjetsko zvezo. Toda še preden ga lahko odpeljejo, ga nekdo umori – skoraj zagotovo Prideaux, iz maščevanja zaradi izdajstva, ki ga je doživel med operacijo Testify. (TT)

Razkrinkanju Haydona sledi poklicni polom tistih, ki jih je prevaral. Allelina pošljejo na podaljšan dopust, Blanda, Kasparja in de Silskega pa odpustijo. Pač pa se obdrži Esterhase, nemara zato, ker o pravem času zamenja strani. Smiley postane začasni vodja Službe in rehabilitira Guillauma in Connie Sachs. Pod njegovo upravo delata tudi Fawn, ki dokaže svojo zvestobo, ko straži Rickija Tarra, in izvedenec za Kitajsko Doc di Salis. Smiley ima le malo virov, na katere lahko opre delo, ko začne svojo vladavino. Po Haydonovem debaklu so vsi dohodki zamrznjeni; Cirkusovo osebje se skrči za tričetrť; čezmorske izpostave, všteti High Haven, Cirkusov štab v Hongkongu, se zaprejo; vse sovjetske in vzhodnoevropske mreže so dozdevno uničene; domače izpostave ne veljajo več za zanesljive; tudi sam Cirkus se je ves razdrobil v poskusih, da bi odkril prisluškovalne naprave, ki jih je nastavil Haydon. (TT; HS)

V takšnih okoliščinah se Smiley opre na dokumentirane vire, da bi prišel do zaupnih podatkov. Pri tem uporablja tako imenovano tehniko »back-bearings«, to je, brska po dosjelih, da bi našel sledi obveščevalnih iniciativ, ki so jih zadušili v Haydonovih letih, ker so ogrožale sovjetske interese. Pravilnost takšnega pristopa se potrди sredi leta 1974, ko Connie Sachs odkrije, da je Haydon ustavil Sama Collinsa pri preiskavi neke sovjetske operacije pranja denarja, pri kateri so se skrivni denarni skladi preselili v Banque de l'Indochine v Vientianu v Laosu. V pogovoru s Collinsom se razkrije, da je naslednji cilj denarja Indocharter, letalska družba, katere osebje sestavljata Lizzie Worthington in pilot Tiny Ricardo, ki zdaj velja za

mrtvega. Nakazila so začela pritekati januarja 1973 in so naglo naraščala, a so se naglo ustavila, ko je Collins predložil svoje poročilo. Nadaljna preiskava razkrije, da se je Haydon neznansko trudil, da bi pokopal vse gradivo, ki je bilo v zvezi s tem primerom. (HS)

Potem ko Smiley potrdi vse Conniine nekdanje sume, začne tako imenovano operacijo Delfin, to je, sledi poti, po kateri teče »zlata žila« in ki naj bi zamenjala tisto, ki jo je razkril Collins in ki se konča na bančnem računu v Južnoazijski in kitajski banki v Hongkongu. Zdaj torej pošljejo v Hongkong v novinarja zakrinkanega Jerryja Westerbyja, »Občasneža« in potemtakem enega izmed redkih agentov, ki jih Haydon ni izdal. Tam z izsiljevanjem izvrti iz bančnega uslužbenca Frosta, da je zadevni račun skrbniški fond s saldrom pol milijona ameriških dolarjev in neznanim dobrotnikom, odprl pa ga je Drake Ko, ugledni Hongkonžan. Smiley sklepa, da iz tega fonda financirajo krta, nemara samega Koja. Westerby tudi sporoči, da je videl Koja v družbi z neko plavalaso Evropejko. Čeprav se je preimenovala v »Liese Worth«, jo kmalu prepoznajo kot Lizzie Worthington, nekdanjo uslužbenko Indocharterja. Phoebe Wayfarer priskrbi Crawu, novinarju in agentu Cirkusa, še dodatne informacije o Lizzie. (HS)

Potem ko Smiley od vodstva obveščevalne službe izbeza nekaj denarja, ki ga potrebuje za nadaljno obdelavo primera, usmeri preiskavo na Lizzie Worthington. Od Lizzinega bivšega moža Petra Worthingtona in njenih staršev Nunca in Cess Pelling izve vse podrobnosti o njenem ozadju. Pellingova mu tudi povesta, da je Lizzie, ko je bila v Vientianu, delala kot skrivna sodelavka Sama Collinsa. Oborožen s temi podatki, Smiley pripravi Collinsa k priznanju, da je Lizzie zanj tihotapila mamila, kar naj bi bilo del obveščevalne operacije na nižji ravni. V upanju, da mu bo Collinsova nekdanja zveza z Lizzie Worthington koristila, mu Smiley dovoli, da se znova pridruži Cirkusu. Hkrati pa poteka preiskava v zvezi z Drakeom Kojem. Prečastiti Hibbert, nekdanji misijonar za Šanghaj, ki je bil Koju v otroških letih toliko kot oče, v pogovoru pove ne le marsikaj zanimivega o Koju, temveč razkrije tudi obstoj brata Nelsona. (HS)

Tu se primer zaplete. Ameriški agenti za zatiranje trgovine z mamili namreč obvestijo Smileya, da bi radi preiskali Kojovo dejavnost v zvezi s tihotapljenjem mamil v komunistično Kitajsko in da so pripravljene počakati le še deset do dvanajst tednov, da britanska obveščevalna služba opravi svoje poizvedbe. Čeprav mu torej zmešajo štrene, so ti agenti Smileyu nazadnje v korist, saj mu povedo, da je Ricardo, ki ga je Ko najel, da je

pilotiral njegovo letalo na Kitajsko, pri tem pa ni opravil svoje naloge, še vedno živ, in mu nehote priskrbijo dokaz ne le za to, da je Karlin krt Nelson Ko, ne pa njegov brat, ampak da ga Drake skuša spraviti iz Kitajske. Smileyevo teorijo, da je Ricardo letel na Kitajsko zato, da bi rešil Nelsona, ne pa zato, da bi tihotapil mamila, potrdi odkritje, da je Tiu, Kojeva desnica, obiskal Šanghaj — kjer živi Nelson — šest tednov pred predvidenim datumom poleta in da je beechcrafta, s katerim naj bi potoval, kupil šele dva tedna pozneje. Povsem pa se domneva potrdi, ko di Salisove preiskave odkrijejo celotno Nelsonovo zgodbo. Pri tej sta še zlasti pomembni dve dejstvi. Prvič, Nelsona je za sovjetsko obveščevalno službo pridobil Karlin »lovec na talente« Bretlev, medtem ko je študiral v Leningradu. Drugič, nakazila Drakeu Koju so začela pritekati nemudoma zatem, ko so Nelsona rehabilitirali in ga potegnili iz nemilosti, v katero je padel med kulturno revolucijo, in so tem bolj naraščala, čim več dostopa je imel do zaupnih podatkov. (HS)

Smiley se na pritisk ameriških agentov odzove tako, da okrepi prvo bojno črto in v Hongkong pošlje Collinsa. Njegova poglavitna težava pa je, kako prepričati Drakea Koja, naj se loti akcije, preden se izteče rok, ki so ga postavili Američani. Da bi začel »otresati drevo«, kot pravi sam, Smiley pošlje Jerryja Westerbyja navezat stike z Lizzie Worthington. Med sestankom z Lizzie, na katerem je večidel navzoč tudi Tiu, da Westerby vedeti, da ve za beechcrafta in »zlato žilo«, pa tudi to, da Ricardo še živi. Umor Frosta, ki temu sledi, priča, da je Westerbyju zares uspelo zмести Koja. Da bi ohranil pritisk, Smiley nato pošlje Westerbyja na potovanje po južni Vzhodni Aziji, po sledih Charlija Marshalla, ki ga je Lizzie Worthington nehote razkrinkala kot Ricardovega prijatelja in sopilota pri Indocharterju. Westerby mu sledi po Bangkoku na Tajskem ter po Phnom Penhu in Battambang v Kambodži in ga nazadnje pritisne k tlom v nekem opijskem brlogu v Phnom Penhu. Marshalla zasliši predvsem zato, da bi odkril, kje se Ricardo trenutno zadržuje, in da bi dal Koju še nekaj več razlogov za zaskrbljenost, vendar obenem dobi tudi precej informacij o zvezi med Charlijem Marshallom, Ricardom in Lizzie Worthington, o nameravanem poletu na Kitajsko in o sporazumu, po katerem naj bi Ko Ricardu prizanašal s kaznijo za spodletelo odpravo na Kitajsko, dokler bi bila Lizzie pripravljena biti njegova ljubica. Vrh tega tudi prvič sliši za Lizziiine nekdanje zveze s Samom Collinsom. (HS)

Čeprav lahko Cirkusovi »poslušalci« poročajo, da je Charlie Marshall povedal Tiuju o svojem sestanku z Westerbyjem, se pet tednov nič ne zgodi. Potem Ko vendarle pride na plano. Smiley stori vse, da bi Ko ostal trden v svoji očitni odločenosti, da se loti posla, in pošlje Westerbyja v severovzhodno Tajsko, da bi navezal stike z Ricardom. Pod pretvezo, da bi rad pridobil Ricarda za izsiljevalsko zaroto proti Koju, Westerby nič ne skriva, da mu je vse znano o nekdanjih poskusih, da bi spravili Nelsona iz Kitajske. Tedaj Smiley tudi naroči Samu Collinsu, naj od Lizzie Worthington izsili privolitev, da bo delovala zoper Koja. (HS)

Westerbyjevo delo pozanje sadove, saj Tiu skoraj nemudoma odpotuje na Kitajsko. S temje Westerbyjeva naloga pri Operaciji opravljena. Pokličejo ga nazaj v London, Smiley, Guillam in Fawn pa odpotujejo v Hongkong, v upanju, da bodo ob pomoči ameriške obveščevalne službe pod Martellovim vodstvom speljali primer do kraja. Toda nežna čustva do Lizzie Worthington in prepričanje, da jo je zapustil v skrajno nevarnih okoliščinah, Westerbyja napeljejo, da prekrši ukaze in se vrne v Hongkong. Tam najde truplo svojega prijatelja Luka, ki ga je ubil Liu, očitno misleč, da je on, in se tako do kraja prepriča, da je bilo za cilje Operacije žrtvovanih vse preveč nedolžnih ljudi. Brž naveže stik z Lizzie Worthington, da bi jo rešil. Britanska obveščevalna služba ga zgrabi v njenem stanovanju, vendar kmalu zatem pobegne, oborožen z informacijo, ki mu jo je izbrbljal Peter Guillam, da so v teku priprave na aretacijo Nelsona Koja, ki ima priti v Hongkong. Od Lizzie Worthington Westerby izve tisto, kar je od nje izvedel tudi Collins: Ko namerava spraviti svojega brata Nelsona iz Kitajske v ribiški barkači, pristal pa naj bi na Po Toiu, najbolj južnem izmed hongkonških otokov, in sicer 4. maja 1975, med praznovanjem Tin Haua — natanko tako torej, kot je sam Drake pobegnul iz Kitajske leta 1951. (HS)

Westerby odpotuje na Po Toi, onemogoči Tiuja in ponudi Koju kupčijo: on bo zastopal Nelsonove interese pri britanski obveščevalni službi, če Ko spusti Lizzie Worthington. Ko se strinja, vendar Westerbyjev načrt ne more uspeti, saj britanska in ameriška obveščevalna služba ne vesta le za Nelsonovo, temveč tudi za njegovo pot na Po Toi. Ko Nelson pristane, se njihovi agenti spustijo iz helikopterjev, da bi ga zgrabili, in eden izmed njih, najbrž Fawn, ustrelil Westerbyja. Zdaj se razkrije, da se je medtem, ko se je Smiley ukvarjal z aretacijo Nelsona Koja, Saul Enderby, uradno whitehallska zveza s Cirkusom, pogodil z Američani, da smejo Nelsona Koja prvi zaslišati oni, sam pa bi v zameno dobil njihovo podporo pri na-

predovanju na mesto vodja Službe. Nasledek tega je, da Smileya vržejo iz službe ravno v času njegovega največjega uspeha. Kmalu mu sledi Connie Sachs, ki se upokoji, Guillam pa se z »lovci na skalpe« vrne v izgnanstvo v Brixton. Pač pa Collinsu, ki je bil, kot kaže, vpleten v zaroto proti Smileyu, zamenjava predsednika dobro dene, saj postane Enderbyjev operativni vodja. (HS)

Smiley se sicer v letih 1974-75 v glavnem ukvarja z operacijo Delfin, vendar obenem spremlja tudi Karlino dejavnost na drugi bojni črti. V Olegu Kirovu, sovjetskem diplomatu, ki ga junija 1974 prestavijo na pariško ambasado, general Vladimir, Cirkusov agent in član baltskih nacionalistov iz Rige, kmalu prepozna Olega Kurskega, človeka z zgodovino obveščevalca. Otta Leipziga, samostojnega agenta estonskega rodu, ki je v študentskih letih prijateljeval s Kurskim, ki ga je kasneje izdal, zadolžijo, da obnovi svoje znanstvo. Kurskega naj bi izsiljeval, in čeravno ne dobi priložnosti za to, izve marsikaj zanimivega. Kurski v pijanosti prizna, da ga je v Pariz poslal Karla, da bi pripravil lažen življenjepis za neko agentko, ki naj bi se vtihotapila v Francijo. Primer je zanimiv, saj se z okoriščanjem Kurskega, moža kratke pameti, ki komaj kaj ve o tehniki vohunjenja, po vsem sodeč potrdijo nedavna poročila, da Karla dela na svojo pest. Toda aprila ali maja 1975, medtem ko je Smiley v Hongkongu, Enderby ukaže primer opustiti. (SP)

O Cirkusovih dejavnostih v prvih treh letih Enderbyjevega vodenja se bolj malo ve. Uspeh operacije Delfin prinese več denarne podpore, znova uvedejo tudi »lovce na skalpe« in »svetilkarje«, pač pa nenaklonjena laburistična vlada ukine dejavnosti, za katere sta se ti dve skupini specializirali, recimo izsiljevanje, »poslušanje« in nadzor, tako da do leta 1978 tako rekoč nehajo delovati. Vladna politika močno omeji tudi operacije, ki so uperjene na sovjetske in commonwealthske tarče, in Enderby se večina posveča utrjevanju prijateljskih zvez z Američani. Vseeno pa 4. avgusta 1978 pride na površje primer, ki ga je Enderby leta 1975 potlačil. (HS; SP)

Tega dne namreč se namreč Kurski približa ruski emigrantki Mariji Ostrakovi in se ji ponudi, da poskrbi za snidenje s hčerjo, ki jo je zapustila v Sovjetski zvezi. Priprave stečejo, vendar se Ostrakova kmalu prepriča, da tisto dekle sploh ni njena hči. Zatorej piše staremu prijatelju svojega rajnega moža, generalu Vladimiru, in ga zaprosi za pomoč. Vladimir zdaj živi v Londonu z imenom Miller in se ne ukvarja več z obveščevalno

dejavnostjo. Pismo vseeno dobi, in sicer po posredništvu nekega estonskega bojvnika za svobodo, Mihaila. Zveza s Kurskijevimi dejavnostmi izpred treh let je očitna, in Vladimir pregovori Otta Leipziga, da obnovi stike s Kurskim. Leipzig zvabi Kurskega v past v nekem seks klubu v Hamburgu, ki ga vodi njegov prijatelj Kretzschmar. Fotografije, ki prikazujejo Kurskega v spolno kočljivih okoliščinah, ga prepričajo, da pove vse o svojih vohunskih dejavnostih, kar se posname tudi na trak. Otto pusti trakove in kopijo pisma Ostrakove, ki mu ga je izročil Vladimir, pri Kretzschmarju in mu naroči, naj jih preda le, če bo tisti, ki jih bo zahteval, lahko pokazal drugo polovico razglednice, ki jo ravno tako da svojemu prijatelju. Negativ izsiljevalske fotografije odnese v London Villem Craven, tovarnjakar na dolge proge in Vladimirov prijatelj. (SP)

Ko Vladimir 31. oktobra dobi fotografijo, telefonira Cirkusu, da bi se dobil s Smileyem, svojim bivšim nadrejenim. Smiley je seveda že upokojen, in Vladimirovega klica ne vzamejo zares. Vseeno pa zadolžijo mladega pripravnika Mostyna, da se snide z Vladimirom v »varnem stanovanju« nekje v bližini Hampsteada v severnem Londonu. Ko gre čez park na kraj zmenka, Vladimira ubijejo agenti »moskovske centrale«. Zdi se verjetno, da ga je izdal Mihel, ki je očitno odpiral pisma Ostrakove. Tudi Ostrakova je naslednjega dne tarča sicer neuspešnega atentata. Vladimirova smrt spravi Cirkus nekoliko v zadrego, saj mu laburistična vlada prepoveduje stike s člani izgnanskih skupin. Zatorej Lacon naroči Smileyu, naj afero diskretno in neuradno pomete pod preprogo, toda ker Smiley v pogovoru z Mostynom izve, da je imel Vladimir, kot je sam trdil, dvoje dokazil, ki bi utegnili škodovati Karli, sklene preiskovati na svojo pest. (SP)

Pri tem mu na začetku pomagata račun za taksi, ki so ga našli pri umorjenem Vladimiru, in drugo pismo Ostrakove, ki je bilo dostavljeno na Vladimirovo stanovanje dan po njegovi smrti. Ko se vrne na prizorišče umora, Smiley brž najde fotografski negativ, ki je eden izmed Vladimirovih dokazil. Preden ga razvije, sledi taksiju, ki je namenjen k hiši Villema Cravena. Villem ga pošlje naprej k Mihelu, ta pa k Esterhaseu. Smiley razvije negativ, nato pa obišče Esterhasea. Od Villema izve, da je negativ iz Hamburga, od Mihela pa za prvo pismo Ostrakove. Še več koristih informacij pa dobi pri Esterhaseu. Ta mu pove, da ga je Vladimir skušal pridobiti za nalogo, ki jo je nazadnje opravil Villem Craven, in da bi rad Karla »prireديل življenjepis« za neko dekle in torej spet nekaj brklja po svoje. Ta podatek Smileya seveda nemudoma spomni na dogodke izpred

treh let. Esterhase tudi prepozna v Ottu Leipzigu vir negativa in enega izmed moških na fotografiji. Smileyu se zdi samo po sebi umevno, da je Kurski drugi. Smiley konča svojo zasebno preiskavo tako, da obišče Connie Sachs, da bi si osvežil spomin na prejšnjo operacijo zoper Kurskega in da bi dobil oporo za svojo teorijo, po kateri dekcle, ki jo skuša Karla vtihotapiti na Zahod, še malo ni agentka, ampak njegova lastna hči, ki je duševno bolna. (SP)

Naslednja Smileyeva postaja je Hamburg, kjer mu Kretschmar pove podrobnosti o »pasti« in ga pošlje naprej k Ottu Leipzigu, ki živi v barki. Ko Smiley pride v vodno letovišče v bližini Hamburga, je Otto že mrtev; surovo so ga ubili Karlini agenti. Vseeno pa mu uspe najti, kar so oni prezrli: pretrgano polovico razglednice, ki bo, v skladu z nekdanjo tehniko Vladimirovih mrež, zagotovila dostop do zaupnih podatkov. Ker mu je Kretschmarjevo vedenje ob njunem srečanju dalo vedeti, da uporno skriva dokaze pred njim, ga Smiley še enkrat obišče in mu izroči drugo polovico razglednice. Ujema se s polovico, ki jo ima Kretschmar, zato mu Kretschmar izroči paket, v katerem so trakovi in pismo Ostrakove. (SP)

Smiley, zaskrbljen za varnost Ostrakove, odpotuje v Pariz, jo spravi na varno in svoja odkritja telegrafsko sporoči Enderbyju. Ko se nato v Londonu dobi z njim, pogledata, kaj je na trakovih. Izkaže se, da neki sovjetski diplomat v Bernu, Grigorjev po imenu, prejema denar, ki mu ga pošilja Karla za vzdrževanje skrivnostnega dekleta, ki se skriva za vzdevkom »Komet«. Smiley svoje prepričanje, da gre za Karlino hči, sicer obdrži zase, pač pa namigne, da imajo zdaj že dokaj očitne dokaze, da Karla dela povsem po svoji glavi in postaja dovzeten za izsiljevanje. Nato prepriča Enderbyja, da sproži operacijo, s katero naj bi zbrali še več dokazov o Karlinih neuradnih dejavnostih in ga tako prisilili k umiku. V nekaj tednih Smiley konča svoje priprave, upokojeni Esterhase, ki ga spet pokličejo k delu, pa sestavi skupino »pouličnih umetnikov«. Smiley potem odpotuje v Bern, zbere dokaze, da Grigorjev nezakonito dobiva denar, in ga nato izsiljuje, da mu preskrbi dokončni dokaz, da je dekcle z imenom »Aleksandra Ostrakova«, katere denarne zadeve ureja, dejansko Karlina hči Tatjana, ne pa hči Marije Ostrakove, Aleksandra. Potem ko obišče Tatjano, ki se zdravi v neki bolnišnici za duševne bolezni pri Bernu, odpotuje v Berlin, da bi videl, kako se bo Karla odzval na zahtevo, naj se umakne. Zdaj je sreda decembra 1978 in s to pomembno vohunsko zmago nad Sovjetsko zvezo se podatki o zgodovini Cirkusa nehajo. (SP)

II

Kronologija najpomembnejših operacij

Naslednje kronologije petih najpomembnejših Cirkusovih operacij nam dajejo malce več vpogleda v to, kako so Cirkus in njegovi sovražniki načrtovali razne svoje poteze, in pojasnjujejo sprotno dogajanje. Te podrobne kronologije zajemajo Fennanov primer (iz romana *Call for the Dead*), Fiedler-Mundtovo operacijo (*The Spy Who Came in from the Cold*), Haydonov primer (*Tinker, Tailor, Soldier, Spy*), operacijo Delfin (*The Honourable Schoolboy*) in Karlin primer (*Smiley's People*).

FENNANOV PRIMER

O tem, kdaj so obdelovali ta primer, govori precej podatkov, a so včasih protislovní, tako da je celo letnica nekoliko vprašljiva. Te manjše nedoslednosti pa ne zbijajo verodostojnosti dokumentacije na sploh. Trditev Elze Fennan, da je njena zveza z Dietrom Freyem, ki se je začela leta 1955, trajala pet let, primer nedvomno umešča nekam v leto 1960. Med Fiedler-Mundtovo operacijo Leamas pravi, da je Mundt zapustil Anglijo leta 1959. Sklicevanje na splošno koledarsko preglednico iz Whitakerjevega almanaha nam v tem primeru ni v pomoč, saj ne 1959. in ne 1960. leta 2. januarja ni bil ponedeljek, kot je zapisano. Spričo pomanjkanja zanesljivih dokazil bo sprejeta različica Elze Fennan, saj je ta ženska bližje zadevnim dogodkom. Datuma, na katera se je primer začel oziroma končal, je mogoče natančno določiti. Smiley se pogovori s Samuelom Fennanom 2. januarja, Dieter Frey pa ubije Elzo Fennan 15. februarja. Toda če je bil 2. januarja ponedeljek, je bila 15. februarja sreda, ne pa torek ali petek, kot je večkrat navedeno. Med tema dvema datumoma pa naletimo na več hujših kronoloških težav. Prvič, če Smiley leži v bolnišnici tri tedne, preden k njemu spustijo obiskovalce, in Scarra umori tistega dne (25. januarja 1960), ni mogel umreti tri tedne prej, preden je Mundt odšel iz Anglije, saj se je to moralo zgoditi okoli 6. februarja. Drugič, sodeč po razpoložljivih dokazilih, se zdi, kakor da je bila preiskava, ki sta jo vodila Guillam in Mendel, medtem ko je Smiley ležal v bolniški postelji, končana v enem dnevu in da

je bil Smiley odpuščen iz bolnišnice v soboto, 28. januarja. Njegov poznejši pogovor z Elzo Fennan in zaporedje dogodkov, med katerimi se je dokončno prepričal, da je vohunka, ji poslal »šifrirno« razglednico in opazoval njen odziv – vse to pa naj bi trajalo samo dva dneva. To pa seveda ni mogoče, če se je sestanek, na katerem se je pet dni pozneje Elza dobila s Freyem, odigral 15. februarja. Zaradi teh nedoslednosti v datiranju je sledeča kronologija hudo tipajoča, kar zadeva dogodke po 25. januarju, in temelji na predpostavki, da se dokumenti, ki so nam na voljo, ne menijo za nekatere časovne spodrsljaje.

januar 1955

Dieter Frey pridobi Elzo Fennan za vzhodnonemško obveščevalno službo. Ustanovljena je Vzhodnonemška Jeklarska misija.

1956

Mundt se z Adamom Scarrom loti sposojanja avtomobilov.

? ponedeljek, 2. januar 1960

Smiley se pogovori s Samuelom Fennanom; Frey ju vidi skupaj.

torek, 3. januar

Vzhodnonemška Jeklarska misija je ukinjena.

Samuel Fennan Smileyu pošlje pismo, v katerem ga prosi za sestanek 4. januarja.

Elza Fennan gre v Weybridge Repertory Theatre.

Samuel Fennan naroči zgoden jutranji pogovor iz telefonske centrale.

Mundt umori Samuela Fennana in pobere kovček za glasbilo, ki ga je v gledališču pustila Elza.

sreda, 4. januar

Frey zapusti Anglijo.

Smiley izpraša Elzo Fennan in odgovori na zgodnji jutranji klic Samuela Fennana.

Pismo Samuela Fennana prispe v Smileyovo pisarno.

Smiley da odpoved.

- Smiley v svoji hiši naleti na vlomilca. Smiley in Mendel obiščeta Scarrovo garažo, kjer Smileya napadejo, Mendel pa izve za Scarrov dogovor z »Blondie« v zvezi z izposojo avtomobilov. Mendel zapusti policijsko službo. Smiley je že dovolj krepak, da sprejme Mendla. Smiley govori z Guillamom o Vzhodnonemški jeklarski misiji. V Temzi najdejo Scarrovo truplo. Mendel obišče gledališče Weybridge. Guillam priskrbi fotografije, na katerih se vidi, da je napadalec na Smileya Mundt, član Jeklarske misije, njegov nadrejeni, Frey, pa Smileyev vohunski tovariš iz vojne. Guillam obišče gledališče Weybridge in v spremljevalcu Elze Fennan prepozna Mundta. Smiley, ki ga zdaj odpustijo iz bolnišnice, večerja z Mendlom in Guillamom in jima pove o svojem starem znanstvu s Freyem. Smiley se pogovori z Elzo Fennan, ki izda, da je njen mož vohun. Mundt zapusti Anglijo. Guillam odkrije, da Fennan nosi domov samo nezaupne dosjeje. Smiley pošlje »šifrirno« razglednico Elzi Fennan, kakor da bi prihajala od Freya. Elza Fennan na razglednico odgovori tako, da pošlje Freyu vstopnico za Sheridan Theatre.
- sobota, 7. januar
sreda, 25. januar
četrtek, 26. januar
petek, 27. januar
— petek, 3. februar
sobota, 4. februar
nedelja, 5. februar
ponedeljek, 6. februar
torek, 7. februar
petek, 10. februar
sobota, 11. februar
sreda (v dokumentih kot torek

ali četrtek), 15. februar	Elza Fennan in Frey se dobita v Sheridanovem gledališču:
	Frey jo tam ubije.
četrtek, 16. februar	Smiley ubije Freya.
nedelja, 19. februarja	Smiley, Mendel in Guillam se spet dobijo na večerji in Smiley potegne črto pod primerom.

FIEDLER-MUNDTOVA OPERACIJA

Tako kot pri Fennanovem primeru je tudi tu nekaj zmede glede datiranja dogodkov. Najbolj zanimivo je Leamasovo poročilo o Mundtovi poklicni poti, saj postavlja njegov odhod iz Anglije v leto 1959, ne pa v leto 1960, kot je navedeno v Fennanovem primeru. Podatki o datumih so povečini manj natančni kot pri Fennanovem primeru, še zlasti za obdobje, ki ga je Leamas preživel v vlogi siromaka. Fordu, špeceristu, katerega napade, pove, da že štiri mesece živi v bayswaterskem okrožju, vendar se zdi to spričo dejstva, da je bila celotna operacija končana ob koncu aprila 1962, neverjetno. Spodnji seznam datumov se zanaša na Leamasovo poročilo o Mundtovi karieri in predpostavlja, da je Liz Gold odpotovala v Vzhodno Nemčijo 23. aprila 1962, kakor je predlagano v njenem vabilu. Morebitno odstopanje, ki gre na račun slednje domneve, ne more biti večje od kakega dneva ali dveh. Tudi za tistih nekaj dni, ko sta bila Fiedler in Leamas v Mundtovih rokah, velja, da je njihovo število (štiri) bolj približno. Vendar gre tudi v tem primeru kvečjemu za kak dan več ali manj.

6. februar 1959	Mundt se vrne v Vzhodno Nemčijo, potem ko je privolil, da bo sodeloval z britansko obveščevalno službo.
1959	Mundt pridobi Karla Riemecka za svojega posrednika v stikih z britansko obveščevalno službo.
marec ali april 1960	Mundt postane vodja Odbora za načine in sredstva pri Abteilungu.
december 1960	Mundt postane namestnik vodje operacij pri Abteilungu.

- januar – marec 1961 Mundt uniči Leamasovo berlinsko mrežo.
- marec 1961 Riemecka ustrelijo, ko skuša zbežati v Zahodni Berlin.
Leamas se vrne v London.
- marec – september 1961 Leamas dela v »bančnem sektorju« Cirkusa.
- oktober 1961 – Obdobje Leamasovega nazadovanja.
- ca. 10. januar 1962 En teden dela kot vodja osebja,
en teden kot prodajalec enciklopedij,
bayswaterska knjižnica pa ga zaposli za pet tednov. V tem času je enkrat bolan. Preostali čas, se pravi kakih sedem tednov, pa je bodisi nezaposlen ali pa čaka na proces v zvezi z njegovim napadom na Forda.
10. januar – 10. april 1962 Leamas sedi v ječi.
5. april Umorijo Elviro, Riemeckovo ljubico.
10. april Leamasa spustijo iz zapora.
Ashe v imenu Abteilunga naveže stike z Leamasom.
Leamas se dobi z Nadzornim.
11. april Ashe preda Leamasa Kieverju.
12. april Leamas pobegne v Haag, kjer ga zasliši Peters.
13. april Petersovo zasliševanje se nadaljuje.
14. april Leamas pobegne v Zahodni Berlin,
nato pa z avtom odpotuje v Vzhodno Nemčijo.
Smiley in Guillam pokličeta Liz Gold.
15. april Fiedler zasliši Leamasa.
16. april Leamas piše bankam, ki naj bi bile vpletene v operacijo Klatež.
23. april Mundt aretira Leamasa in Fiedlerja.
Liz Gold odpotuje v Leipzig.
27. april Leamasa in Fiedlerja spustijo.
Liz Gold odpeljejo v Goerlitz, da bi

28. april pričala pred Mundtovim sodiščem.
 Sestane se Mundtovo sodišče.
 29. april Leamasa in Liz Gold ustrelijo pred berlinskim zidom.

HAYDONOV PRIMER

Guillam priskrbi fotografije, na katerih Pri tem primeru ni hujših kronoloških protislovij, pač pa nam delata težave dva njegova vidika. Prvič, nikjer v gradivu, ki se neposredno ukvarja s Haydonovim primerom, ni navedeno, v katerih letih je potekala operacija Testify in kdaj je Smiley izsledil krta »Gerala«. Edinole pogled v gradivo operacije Delfin nam da vedeti, da je bilo to v letih 1972 oziroma 1973. *Whitakerjev almanah* ta datuma potrjuje, saj je bila 21. oktobra 1972 in 31. marca 1973 res sobota, kot je zapisano. Drugič, čeravno so prejšnji dogodki nedvoumno datirani, ni mogoče zanesljivo določiti niti meseca, ko je Smiley izsledil Billa Haydona. Nekje se omenja, da je šel Tarr v Hongkong pred šestimi, drugje pa, da pred sedmimi meseci – torej oktobra ali novembra. Sodeč po nekem računu za garažo je bilo to pozneje kot 9. oktobra. Zaradi številnih namigov na božič se zdi še najbolj verjetno, da Smiley opravi svojo preiskavo konec novembra. Ta sklep podpirajo tudi dokumenti, ki se nanašajo na operacijo Delfin.

Precej podatkov imamo o dneh, ko je Smiley zasledoval svojo žrtev, in zdi se, da je preiskavo končal pravzaprav prekmalu, da bi lahko vanjo stlačili vse opisane faze. Če je začel v petek in odkril povezavo med »Geraldom« in Čarovnijo naslednji torek pozno zvečer, Smiley naslednjega dne ni mogel srečati Lacona in Sercomba, še naslednjega pa Collinsa, Habolta in Westerbyja, če se v petek ni dobil s Prideauxom; v dokumentih pa je zapisano, da se je s Prideauxom sešel v četrtek. Možno je, četudi glede na siceršnjo naglico njegovih akcij komaj verjetno, da se je Smiley dobil z Laconom in Sercombom v torek, teden dni potem, ko je odkril povezavo med »Geraldom« in Čarovnijo. Precej bolj verjetno, glede na njegovo naglico pa tudi povsem mogoče je, da se je sešel s Collinsom, Haboltom in Westerbyjem istega dne kot z Laconom in Sercombom. Zmotna je, kot kaže, tudi navedba, da je Roach opazoval Prideauxa, kako izkopava svojo pištolo, v nedeljo, saj le-ta pravi, da je bilo v torek. Ker Mendel preiskav, ki bi motile Prideauxa, ni začel pred torkom, ni bilo razloga, zakaj bi orožje izkopaval

prej. Haydonov primer je potemtakem natančno datiran, izvzemši zaporedje dogodkov, ki so v zvezi s končno preiskavo in katerih datiranje je prepuščeno našemu sklepanju.

- poletje 1971 Haydon ima razmerje z Ann Smiley.
- oktober Haydon pritegne Allelina v operacijo Čarovnija.
- april 1972 Čarovnija dobi trdne okvire.
- Nadzorni si prizadeva odkriti, kdo je krt »Gerald«.
- maj Smiley izpraša Esterhasea in Blanda glede njune vpletenosti v Čarovnijo.
- torek ali sreda v maju ali juniju Smiley se pogovori s Haydonom.
- naslednji ponedeljek Nadzorni odleti na Dunaj v zvezi s predlaganim Stevcekovim umikom.
- nedelja, 15. oktobra (verjetno) Nadzorni pridobi Prideauxa, da navede stike s Stevcekom na Čehoslovaškem.
- ponedeljek, 16. oktober Prideaux pridobi Habolta, da mu pomaga pri nalogi.
- četrtak, 19. oktober Nadzorni prepriča Collinsa, da opravi »dolžnost« za soboto, 21. oktobra.
- sobota, 21. oktober Prideaux odpotuje na Čehoslovaško, kjer ga zgrabijo sovjetske čete.
- nedelja, 22. oktober Haydon izvede operacijo brisanja sledov.
- torek, 24. oktober Habolts se srečno vrne iz Čehoslovaške.
26. ali 27. oktober Habolts odpustijo iz službe.
- november Nadzorni se mora upokojiti, Allelina pa postane vodja Cirkusa.
- Hankie fotografira Poljakova, zaradi česar odpustijo Connie Sachs.
- december Odpustijo Smileya.
- Odpustijo Collinsa.
- Odpustijo Westerbyja, ker je namignil, da je bil Prideaux izdan.

24. december	Nadzornega upepelijo.
27. februar 1973	Dano je privoljenje za nakup »varne hiše« za operacijo Čarovnija.
konec marca	Hišo kupijo.
marec ali april	Prideaux spustijo iz ujetništva.
sobota, 31. marec	Tarr pobegne v Hongkong, preverit morebitnega sovjetskega agenta.
nedelja, 1. april	Tarr opazuje Borisa, svojega osumljenca.
ponedeljek,	Tarr naveže stike z Ireno, Borisovo ženo.
sreda, 11. april	Tarr telefonira v Cirkus glede Irenine ponudbe za informacije.
četrtek, 12. april	Irena se mora prisilno vrniti v Sovjetsko zvezo.
sobota, 14. aprila	Tarr najde Irenin dnevnik in pobegne v Kuala Lumpur v Maleziji.
konec maja	Prideaux začne poučevati na Thursgoodovi šoli.
julij	Boris, Irena in Brod (»Ivlov«) so usmrčeni.
neki petek v novembru, verjetno 17. novembra	Tarr pove svojo zgodbo Laconu, Guillamu in Smileyu.
sobota, 18. november	Smiley se preseli v hotel Islay.
sobota, 18. november –	
torek, 21. november	Smiley brska po dosjejih.
ponedeljek, 20. november, popoldne	Guillam na skrivaj pregleda službene dnevnike.
zvečer	Smiley obišče Connie Sachs. Mendel izsledi Prideauxa.
torek, 21. november, zjutraj	Mendel gre v Thursgoodovo šolo.
	Guillam ukrade dokumente operacije Testify iz Cirkusovih arhivov.
pozneje dopoldne	Alleline obtoži Guillama, češ da se je dobil s Tarrrom.

- zvečer
 Guillam in Smiley izprašata Tarra glede njegovega potnega lista. Smiley pove Guillamu o Karli. Prideaux izkoplje pištolo.
- pozno zvečer
 Smiley poveže Čarovnijo s krtom »Geraldom«.
- sreda, 22. november
 dopoldne
 Smiley se dobi z Laconom in Sercombom in jima pove o svojem odkritju.
- opoldne
 Smiley izpraša Collinsa o Testify.
- zgodaj popoldne
 Smiley izpraša Habolta o Testify.
- popoldne
 Smiley izpraša Westerbyja o Testify.
- zvečer
 Smiley prebere Prideauxovo kartoteko.
- četrtek, 23. november
 zvečer
 Smiley izpraša Prideauxa o Testify. Guillam odpelje Tarra v Liverpool.
- petek, 24. novembra
 zjutraj
 Smiley se spet sestane z Laconom in Sercombom, da bi se pomenili o tem, kako bi zgrabili »Geralda«. Prideauxa ni v šoli.
- popoldne
 Smiley prisili Esterhasea, da mu pove, kje je »varna hiša«. Tarr telegrafira Allelinu iz Pariza.
- zvečer
 Smiley zaskoči Haydona v »varni hiši« v Lock Gardens. Smiley izgine.
- sobota, 25. november, in
 nedelja, 26. november
 Smiley izpraša Haydona v Sarrattu.
- ponedeljek, 27. november, in
 torek, 28. november
 Prideaux ubije Haydona.
- torek, 28. november
 zvečer

OPERACIJA DELFIN

Pri datiranju tega primera imamo eno samo večjo težavo. Če je bil Sam Collins odpuščen iz Cirkusa decembra 1972, kot piše v dokumentih o Haydonovem primeru, ni mogel biti vpleten v preiskavo o skrivnem bančnem računu, ki je bil odprt januarja 1973. Sicer pa je splošni potek tega primera dokaj jasen in skladen, kljub pičlim natančnim datumom in nekaterim ohlapnostim glede časa med posameznimi dogodki. Podrobna kronologija dogodkov, ki so se zgodili med Smileyevim sestankom z ameriškimi agenti za boj proti mamilom in aretacijo Nelsona Koja, se naslanja na dva zanesljiva datuma (15. februar 1975, ko je bil poslan telegram Crawnu, in 4. maj 1975, ko je v hongkonške vode priplul Nelson Ko) in na nekatere natančne navedbe glede števila dni, ki so minili med dogodki. Vseeno pa je bilo treba tu in tam malce ugibati, tako da natančnost rekonstrukcije celotne operacije ponekod nemara odstopa za kak dan ali dva. Datiranje Westerbyjevega prihoda v ameriško letalsko oporišče na severu Vzhodne Tajske se opira na trditev, da se je to zgodilo najmanj teden dni pred 3. majem 1975, ko se je vrnil v Hongkong. Zato se za težavo, ki nastaja z izjavo stotnika Mastersa Westerbyju, češ da so evakuacijo ameriške ambasade v Saigону (to se je zgodilo 29. aprila 1975) ravno kar opravili, ni treba meniti. Datiranje odhoda Nelsona Koja iz Kitajske, ki je nasledek Westerbyjevih dejavnosti na Tajskem, na 25. april, odločitev, da se ne smemo meniti za Mastersa, samo podpira. Domnevamo lahko samo, da je imel Masters v mislih kako prejšnjo fazo evakuacije iz Saigona, saj je celotna operacija potekala več dni.

1972

Lizzic Worthington skrivaj dela za Sama Collinsa.

januar 1973

Na Kitajskem se začne rehabilitacija Nelsona Koja.

21. november,

V Vientianu v Laosu se odpre bančni račun za Nelsona Koja.

januar (najbrž)

Charlieja Marshalla zaposlijo kot pilota za Indocharter.

februar

Marshall se upre, da bi za Tiuja opravil polet na Kitajsko.

- marec (najbrž) Lizzie Worthington se zaposli pri Indocharterju.
- julij in avgust Collins raziskuje bančni račun v Vientianu, dokler ga ne ustavi Haydon. Račun se zapre.
6. julij Tiu se v Šanghaju dobi z Nelsonom Kojem.
- začetek julija Ricarda pridobijo za kitajsko odpravo.
20. julij Tiu kupi letalo beechcraft.
21. avgust Ricardo izgine na svojem poletu v Kitajsko.
2. september Ricardo skuša prodati informacije in opij nekemu amerškemu agentu za boj proti mamilom.
- konec novembra Smiley postane vodja Cirkusa.
- pozná pomlad 1974 Connie Sachs razkrije podatke o tem, kako se je Haydon vmešal v Collinsovo preiskavo vientianskega bančnega računa.
- junij ali julij Smiley izpraša Collinsa.
- september Izve se, da je Hongkong končna postaja »zlate žile«.
- oktober (bržda) Westerbyja pokličejo iz njegovega toskanskega doma v Italiji.
- oktober ali november Westerby izsiljuje Frosta. Razkrije se Kojeva zveza z Lizzie Worthington.
- december Smiley dobi denarno podporo, da bi lahko nadaljeval s preiskavo.
- sreda januarja 1975 Craw izpraša Phoebe Wayfarer o Drakeu Koju.
- Smiley izpraša Petra Worthingtona in Lizzijine starše, zakonca Pelling, o Lizzie Worthington.
- Connie Sachs in di Salis izprašata Hibberta o Drakeu Koju.

- ponedeljek, 13. ali 20. januar Collins se znova pridruži Cirkusu.
7. februar Smiley in Guillam se dobita z Martellom in ameriškimi agenti za boj proti mamilom.
9. februar Craw izve o Tiujevem izletu v Šanghaj julija 1973.
11. februar Esterhase odkrije, da je Tiu kupil beechcrafta.
12. – 14. februar Esterhase odpotuje na Zahodne otoke na Škotskem, da bi raziskal vpletenost Ricarda in Lizzie Worthington v načrte o prodaji viskija.
15. februar Smiley izdelava načrt za akcijo in telegrafira Crawu.
17. februar Collins odpotuje iz Hongkonga.
- ponedeljek, 24. februar (najbrž) Westerby naveže stik z Lizzie Worthington in začne »otresati drevo«.
28. februar Westerby vidi Collinsa.
3. marec Di Salis odkrije celotno zgodbo Nelsona Koja.
4. marec Frosta umorijo.
4. marec Westerbyju ukažejo, naj poišče Charlieja Marshalla.
5. marec Westerby odleti v Bangkok na Tajskem.
5. marec Westerby odleti v Phnom Penh v Kambodži.
6. marec Westerby v Battambangu v Kambodži naveže stik s Charliejem Marshallom in sklene svoje poizvedovanje v Phnom Penhu.
7. marec Westerby telegrafira Cirkusu in odleti v Saigon v Južnem Vietnamu.
8. marec Charlie Marshall telefonira Tijuju.
10. marec Drake Ko gre k vedeževalki.
16. – 21. april Drake Ko pride na plano.
21. april Westerby se dobi z Ricardom v seve-

22. april
23. april
25. april
3. maj
4. maj
18. maj
maj ali junij
- rovzhodni Tajski.
Westerby naveže stik s Cirkusom iz nekega ameriškega letalskega oporišča v severovzhodni Tajski.
Tiu odpotuje v Šanghaj.
Nelson Ko odpotuje iz Kitajske.
Tiu se vrne v Hongkong.
Smiley odpotuje v Hongkong.
Westerby se vrne v Hongkong.
Nelsona Koja ujamejo.
Westerbyja ustrelijo.
»Varna hiša« (»delfinarij«), ki jo v Maresfieldu v Sussexu pripravijo za Nelsona Koja, se opusti.
Enderby nasledi Smileya na mestu vodje Cirkusa.

KARLIN PRIMER

Precej je podatkov o dogodkih, ki botrujejo in sledijo umoru generala Vladimira, in z nekaj pomoči koledarskih navedb *Whitakerjevega almanaha* lahko rekonstruiramo dokaj natančno kronologijo. Precej težje pa je priti do česa več kot zgolj splošne časovne preglednice za drugo fazo operacije, med katero Smiley pripravi in nato izpelje načrt za prisilno odstranitev Karle. Natančnejši datumi, ki jih navaja ta kronologija, morda ne držijo povsem, zato pa so pravilna imena dni in časovna razdobja med dogodki.

- junij 1974
april 1975
maj ali junij
december
- Kurski pride v Pariz. General Vladimir in Leipzig se lotita poskusov, da bi ga izsiljevala.
Enderby zaukaže ustaviti delovanje zoper Kurskega.
Vladimir in Leipzig zaprosita Smileya za pomoč. Smiley zapusti Cirkus.
Vladimira izženejo iz Pariza in se nastani v Londonu.

4. avgust 1978 Kurski se približa Ostrakovi zastran
združitve z njeno hčerjo Aleksandro.
- zgodnji september Karla prosi Grigorjeva, naj poskrbi za
Tatjanine («Aleksandrine») zadeve,
medtem ko bo v bolnišnici blizu
Berna.
2. september Ostrakova piše Vladimiru.
4. ali 5. september Vladimir prejme pismo in po Kretz-
schmarju pošlje sporočilo Leipzigu v
Hamburgu.
5. ali 6. september Leipzig prejme kopijo pisma Ostra-
kove.
8. september Leipzig po telefonu govori z Vladi-
mirom.
14. september Leipzig odpotuje v Pariz, kjer govori
z Ostrakovo in obnovi stike s
Kurskim.
18. september Leipzig v Hamburgu zvabi Kurskega
v past in ga nato izsiljuje. Večino
informacij posreduje Kretzschmarju.
1. oktober (najbrž) Vladimir skuša prepričati Esterhasea,
naj v Hamburgu naveže stike z
Leipzigom.
2. oktober Vladimir si sposodi 50 funtov od
Mihela.
4. oktober Kurskega pokličejo nazaj v Moskvo.
ponedeljek, 9. oktober Vladimir pridobi Villema Cravena,
da naveže stik z Leipzigom.
12. oktober Villem pri Leipzigu v Hamburgu po-
bere negativ.
13. oktober Villem da negativ Vladimiru.
Vladimira ubijejo, ko gre na zmenek
z Mostynom.
14. oktober Leipzig umorijo.
Smilecya pokličejo, da bi zabrisal sle-
dove. Prejme drugo pismo Ostrakove,
najde negativ, izpraša Villema in Mi-

RAZPRAVE I/1992

PROBLEMI 3, letnik XXX

16. oktober

Uredništvo Razprav:

17. oktober

18. oktober

Odgovorna urednica Prebravov:

Sekretar uredništva: Pava Klavž

Izdajatelj:

LDS, Dalmatinova 4, Ljubljana

Slika na naslovnici:

Prava in odgovornost za vsebino pisma:

19. oktober (najbrž)

Oblikovanje:

7. december (najbrž)

petek, 8. december

VB & S

Računalniško oblikovanje:

dp kk

Naklada:

nedelja, 10. december

Navedenja za leto 1992:

petek, 15. december

Cena te številke:

350,00 sk

nekaj dni pozneje

Revija izdajata Jugoslovski ministarstvo

Po sklepu Ministrstva za kulturo, št. 415-344/92 MB, z dne 8. 5. 1992, šteje

revija med proizvodni, za katere se plačuje 5% davek od prometa proiz-

izvodov.

hela in razvije negativ.

Ostrakovo napadejo sovjetski agenti.

Smiley izpraša Esterhasea in Connie Sachs.

Smiley odpotuje v Hamburg, kjer se pogovori s Kretzschmarjem.

Smiley odkrije Leipzigo truplo in odtrgano polovico razglednice, ki jo potrebuje Kretzschmar, da lahko izroči Leipzigo dokazno gradivo.

Smiley prejme Leipzigo trakove in pismo, ki jih ima Kretzschmar.

Smiley odpotuje v Pariz, kjer reši Ostrakovo in telegrafira Enderbyju.

Smiley se v Londonu dobi s Enderbyjem.

Smiley odpotuje v Bern v Švici.

Smiley in Esterhase opravita, kar sta načrtovala, in fotografirata Grigorjeva, kako izvaja transakcijo v banki v Thunu. Nato ga opazujeta, kako gre obiskat Tatjano.

Smiley in Esterhase izsiljujeta Grigorjeva.

Smiley obišče Tatjano.

Smiley pošlje Karli pismo, v katerem zahteva njegov umik.

Karla prebегne.

Prevedel Uroš Kalčič

15. oktobar
Bern.
Šmiley odgovoruje v Hamburg, kjer se
dogovorja s Kretschmarjem.
18. oktobar
Hamburg.
Šmiley obkupi Leipzigerskega trupa in
odrugano polovico razjednice, ki jo
potrjuje Kretschmar, da lahko iz-
vede Leipzigersvo dokazno gradivo.
19. oktobar (prijazno)
Leipzig v Hamburgu.
Šmiley se v Londonu dogaja Enderju.
Šmiley odgovoruje v Pariz, kjer govori
slike izobane in ovratno.
21. oktobar
Leipzig.
Šmiley obkupi v Bern v Švic.
Šmiley in Eacrhase opravita, kar sta
pazovala, in fotografirata Grigor-
jeva, kako izvaja transakcijo v parizi v
Tunnu. Nato ga opazuje, kako gre
Šmiley in Eacrhase razpisujeta
Grigorjeva.
Šmiley obično Tatjano.
Šmiley pošlje Karli pismo, v katerem
Karlja prepriča.
14. oktobar
Leipzig.
Šmiley poliči Karli.
19. oktobar (prijazno)
Leipzig v Hamburgu.
Šmiley se v Londonu dogaja Enderju.
Šmiley odgovoruje v Pariz, kjer govori
slike izobane in ovratno.
21. oktobar
Leipzig.
Šmiley obkupi v Bern v Švic.
Šmiley in Eacrhase opravita, kar sta
pazovala, in fotografirata Grigor-
jeva, kako izvaja transakcijo v parizi v
Tunnu. Nato ga opazuje, kako gre
Šmiley in Eacrhase razpisujeta
Grigorjeva.
Šmiley obično Tatjano.
Šmiley pošlje Karli pismo, v katerem
Karlja prepriča.



RAZPRAVE 1/1992
PROBLEMI 3, letnik XXX

Uredništvo Razprav:

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

Glavni urednik Problemov: Miran Božovič

Odgovorna urednica Problemov: Alenka Zupančič

Sekretar uredništva: Peter Klepec

Izdajatelj:

LDS, Dalmatinova 4, Ljubljana

Slika na naslovnici:

René Magritte, *La Lunette d'approche*

Oblikovanje:

VSSD

Tisk:

VB & S

Računalniško oblikovanje:

dp kk

Naklada:

1050 izvodov

Naročnina za leto 1991:

1575,00 slt

Cena te številke:

350,00 slt

Revija denarno podpira Ministrstvo za kulturo.

Po sklepu Ministrstva za kulturo, št. 415-394/92 MB, z dne 8. 5. 1992, šteje revija med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov.

Lacan

Le transfert

Platon, Le banquet

L'orientation lacanienne

Jacques-Alain Miller, L'éthique dans la psychanalyse

»Dieu est inconscient«

St. Augustin, De nuptiis et concupiscentia

La psychanalyse avant la lettre

Jeremy Bentham, Fragment on Ontology

La philosophie traversée par la psychanalyse

Zdravko Kobe, La faute qu'on appelle cercle

Alenka Zupančič, Les mathématiques du sublime

Les connexions du champ freudien

Mladen Dolar, La philosophie dans l'opera

Slavoj Žižek, »Die Wunde schliesst der Speer nur, der Sie schlug«

**Fons rerum ac verborum memoriã digniorum in usum humaniorum
scholarum et studiosae juventutis copiosus et locuples**

Smiley's Circus

Ernesto Laclau, Chantal Mouffe
HEGEMONIJA IN
SOCIALISTIČNA STRATEGIJA

Zdenko Vrdlovec
LEPOTA PREVARE

G. W. F. Hegel
ABSOLUTNA RELIGIJA

Jacques Lacan
SEMINAR VII –
ETIKA PSIHOANALIZE

Jelica Šumić – Riha
REALNO V PERFORMATIVU

Zbornik
ŽELJA IN KRIVDA

Jacques Lacan
HAMLET

RAZPOL 5

Zbornik
UKRADENI POE

Eva D. Bahovec
KOPERNIK, DARWIN, FREUD

M. Foucault, J. Derrida
DVOM IN NOROST

Zbornik
BESEDA, DEJANJE,
SVOBODA

Spinoza
DVE RAZPRAVI

RAZPOL 6

Mladen Dolar
HEGLOVA
FENOMENOLOGIJA DUHA I.

Zbornik
BOG, UČITELJ, GOSPODAR

Zbornik
HITCHCOCK II.

Freud in Lacan
ŽENSKA SEKSUALNOST

Da bi o fiktivnih bitnostih sploh lahko govorili, moramo o vsaki govoriti, kot da bi bila realna.

Fiktivna bitnost, poreče kdo — v čem je sploh smiselnost oziroma uporabnost takšnega izražanja? Beseda bitnost lahko vendarle reprezentira samo nekaj, kar biva — če pa istemu subjektu dodamo pridevek fiktivna, to najbrž pomeni, da hočemo reči, da sploh ne obstaja. Potemtakem gre za protislovje v pridevku, za način izražanja, ki — kolikor ga sploh uporabljamo - neizogibno poraja zmedo in samo zmedo.

Odgovor. — Videli bomo, da se temu navideznemu protislovju nikakor ni mogoče izogniti. Korenini namreč v naravi jezika, v naravi, tistega sredstva, brez katerega — čeprav samo po sebi ni nič — ni mogoče ničesar reči in komajda kaj storiti.

Fiktivne bitnosti potemtakem svoj obstoj — svoj nemožni, a vendarle neizogibni obstoj — dolgujejo prav jeziku in samo jeziku.

Fikcija — se pravi način reprezentacije, s katerim so fiktivne bitnosti preoblečene v realne bitnosti in umeščene na raven le-teh — je domislek, brez katerega noben jezik, vsekakor pa ne jezik v kakršnikoli obliki, ki bi bila višja od oblike jezika živalskega stvarstva, ne bi mogel obstajati.

Da bi potemtakem o nečem, kar se nahaja oziroma dogaja v našem duhu, sploh lahko govorili ali mislili, moramo o tem govoriti in misliti na način *fikcije*.

Jeremy Bentham, *Fragment o ontologiji*