

PROBLEMI

2—3, 1989

Bog

Tomaž Akvinski, Ali Bog pozna posamične bodoče kontingence

Oddelek za čisto in praktično filozofijo pri NSK

Bog, univerzalije in užitek

Freudovsko polje

Pogovor z Alainom Grosrichardom

Jezezik

Olga Kunst Gnamuš, Protivnost in racionalnost

Film

Stojan Pelko, Kako misliti film

Filozofske razprave

Marjan Šimenc, Status simbolnega v Pravni filozofiji
Matjaž Vesel, Heglov skepticizem

Pogani, Judje, kristjani

Jean-François Lyotard, »Židje«

Filozofija skozi psihoanalizo

Mladen Dolar, Užitek brez želje, univerzalnost brez zakona
Alenka Zupančič, Filozofija skozi ontološki dokaz za bivanje Boga

Lacanovska orientacija

Ksenija Bregar, K metapsihologiji narcizma
Tomaž Erzar, Poti želje in drugi Lacanov koncept črke

Angeli

Wenders-Handke, Nebo nad Berlinom
Stuart Schneiderman, Možatost

RAZPRAVE



RAZPRAVE (PROBLEMI 2—3/89, letnik XXVII)

Uredništvo:

Razprave: Mladen Dolar, Rado Riha, Slavoj Žižek (uredniki Razpola); Miran Božovič, Rastko Močnik, Stojan Pelko, Alenka Zupančič.

Glavni urednik: Miran Božovič

Odgovorna urednica: Vlasta Jalušič

Tajnica uredništva: Alenka Zupančič

Svet revije: Mladen Dolar, Zdenko Kodelja, Tomaž Mastnak, Rastko Močnik, Braco Rotar, Marjan Šimenc, Darko Štrajn (delegati sodelavcev); Slavoj Žižek (predsednik), Pavle Gantar, Gregor Golobič, Peter Klepec, Dejan Pušenjak, Tanja Renner, Rado Riha, Marcel Štefančič, jr. (delegati širše družbene skupnosti).

Naslov uredništva: Ljubljana, Gosposka 10/1

Uradne ure: ponedeljek, od 13. do 15. ure

Tekoči račun: 50101-678-47163, z oznako: za PROBLEME

Letna naročnina: 100.000.— din, za tujino dvojno

Izdajatelj: RK ZSMS, Ljubljana, Dalmatinova 4

Grafična priprava in tisk: Kočevski tisk, Kočevje

Naklada: 1300 izvodov

Cena te številke: 15.000.— din

Revijo denarno podpira Kulturna skupnost Slovenije.

Po sklepu republiškega sekretariata za kulturo in prosveto št. 421-/74, z dne 14. 3. 1974, je revija oproščena davka od prometa proizvodov.

Tomaž Akvinski

Ali Bog pozna posamične bodoče kontingence

Postavlja se vprašanje, ali Bog pozna posamične bodoče kontingence (singularia futura contingentia)*. *In zdí se, da ne:*

1) Vedeti je namreč mogoče le tisto, kar je resnično, kot je razvidno iz *I. knjige Drugih analitik*¹. V kontingencah, ki so posamične in bodoče, pa resničnost ni določena, kot je razvidno iz *I. knjige Peri hermeneias*². Bog torej nima vednosti o posamičnih bodočih kontingencah.

2) Poleg tega je tisto, iz česar sledi nemogoče, nemogoče. Toda iz tega, da Bog pozna posamično bodočo kontingenco, sledi nemogoče: namreč, da se vednost Boga moti. Torej je nemogoče, da bi Bog poznal posamezno bodočo kontingenco.

Posredni dokaz: Recimo, da Bog pozna neko bodočo posamično kontingenco, na primer, da Peter sedi. Tedaj je bodisi mogoče, da Peter ne sedi, ali pa to ni mogoče. Če ni mogoče, je nemogoče, da Peter ne sedi. Torej je to, da Peter sedi, nujno. Rekli pa smo, da je to kontingentno.

Če pa bi bilo mogoče, da Peter ne sedi, ob tej postavki ne bi smelo slediti nobeno neskladje; sledi pa, da je vednost Boga v zmoti. Tedaj torej ne bi bilo nemogoče, da se vednost Boga moti.

3) Treba je reči, da je tisto, kar je v sebi kontingentno, v Bogu nujno.

Toda proti temu: Kar je v sebi kontingentno, je v Bogu nujno le, če je nujno tudi v sebi. Toda kolikor je (nujno) zase, za Boga ni drugačno (non est distinctum ab eo).

Če torej Bog pozna nekaj le, kolikor je nujno, pa tistega, kar je zanj drugačno, ne pozna.

4) Poleg tega po Filozofu v *I. knjigi Prvih analitik*³ velja, da če je zgornja premisa splošno trdilna sodba in spodnja splošno nikalna, sklep ni splošno trdilna sodba.

Resnično pa je to: vse, kar Bog ve, nujno je. Toda nič, kar je kontingentno, ni nujno. Torej Bog ne pozna ničesar, kar je kontingentno.

5) Ko pravimo: vse, kar Bog ve, nujno je, je treba pristaviti, da to ne implicira nujnosti s strani kreature, temveč le s strani vedočega Boga.

Toda proti temu: Ko pravimo: vse, kar Bog ve, nujno je, je nujnost pripisana podmeni izjave (supposito dicti). Vendar pa je podmena izjave tisto, kar Bog ve, in ne sam vedoči Bog. Zato je torej (v tej izjavi) nujnost implicirana s strani stvari, ki je spoznana.

6) Poleg tega: bolj ko je neko prepričanje v nas gotovo, toliko manj se lahko nanaša na kontingence; vednost se namreč nanaša le na tisto, kar je nujno, saj

Quaestiones disputatae de veritate, q. 2, art. 12.

¹ Analytica posteriora I, cap. 33.

² Peri hermeneias (De interpretatione) I, cap. 9.

³ Analytica priora I, cap. 14.



Je bolj gotovo od sodbe, ki se lahko nanaša na kontingence. Vednost Boga pa je najbolj gotova. Torej se lahko nanaša edino na tisto, kar je nujno.

7) Poleg tega je v vsakem pravem pogojnem razmerju (vera conditionali) tedaj, ko je pogoj nekaj absolutno nujnega, tudi posledica absolutno nujna. Toda naslednje pogojno razmerje je nujno: če Bog nekaj ve, to bo. Ker je torej ta pogoj, namreč da to Bog ve, nekaj absolutno nujnega, bo tudi posledica absolutno nujna. Da pa je to, da namreč to Bog ve, nekaj absolutno nujnega, se dokaže takole: To je neka trditev (dictum) o preteklem. Toda vsaka trditev o preteklem je, če je resnična, nujna, kajti za to, kar je bilo, ni mogoče, da ne bi bilo in je torej nekaj absolutno nujnega.

8) Poleg tega je vse, kar je večno, nujno. Toda vse, kar Bog ve, ve že od večnosti. Torej je to, da on ve, nekaj absolutno nujnega.

9) Poleg tega je katera koli stvar do biti v takem odnosu, v kakršnem je do resnice. Toda bodoče kontingence nimajo biti. Torej nimajo niti resnice in zato o njih vednost ni možna.

10) Poleg tega: kdor, kot pravi Filozof v *IV. knjigi Metafizike*⁴, ne pojmuje nečesa določenega, ne pojmuje ničesar. Toda bodoča kontingenca, ki je najbolj odprta na obe strani (maxime ad utrumlibet, kar najbolj nedoločena), nikakor ni določena, ne v sebi ne v svojem vzroku. Torej o njej nikakor ne more obstajati vednost.

11) Poleg tega Hugo Svetoviktorski v knjigi *De sacramentis*⁵ pravi, da Bog ne pozna ničesar izven sebe, ker ima On vse pri sebi. Vse, kar je kontingentno, pa je izven njega; v njemu namreč ni ničesar po možnosti (nihil... potentialitatis). Torej on sam nikakor ne more poznati kake bodoče kontingence.

12) Poleg tega preko nujnega medija ni mogoče spoznati ničesar kontingentnega; kajti če je medij nujen, je nujen tudi sklep. Toda Bog spozna vse s pomočjo medija svojega bistva. Ker pa je ta medij nujen, je zatorej videti, da ne more poznati ničesar kontingentnega.

Toda proti temu:

1) V *Psalmu XXXII* piše: On, ki ima pred očmi vsa njihova srca, ki ve za vsa njihova dela.⁶ Dejanja ljudi pa so kontingentna, ker so odvisna od svobodne volje (a libertate arbitrii). Torej Bog pozna bodoče kontingence.

2) Poleg tega pozna Bog vse, kar je nujno. Vse, kar je kontingentno, pa je, kot pravi Boetij v *V. knjigi De consolazione*⁷, nujno, če vstopa v božansko spoznanje. Torej pozna Bog vse, kar je kontingentno.

3) Poleg tega pravi Avguštin, da On pozna spremenljive stvari na nespremenljiv način⁸. Toda iz tega, da je nekaj spremenljivo, izhaja, da je to kontingentno; kajti da je kontingentno, pravimo za tisto, kar lahko je ali ni. Torej Bog pozna kontingence na nespremenljiv način.

4) Poleg tega Bog pozna stvari, kolikor je njihov vzrok. Bog pa ni samo vzrok nujnih stvari, temveč tudi kontingenc. Torej pozna tako nujne stvari kot kontingence.

5) Poleg tega pozna Bog stvari zato, ker je on sam podoba (exemplar) vseh njih. Toda božanska podoba, ki je tako podoba kontingenc kot spremenljivih stvari, je lahko nespremenljiva; saj je tudi nematerialna podoba materialnih stvari in

⁴ Metafizika IV, Γ, 4, 1006 b 10.

⁵ v: Opera, Venetis, 1588, vol. III, lib. I, p. II, cap. 15.

pa je izven njega; v njemu namreč ni ničesar po možnosti (nihil... potentialitatis).

⁶ On, ki je vsem njih srca ustvaril,/ki pazi na vsa njihova dela (Psalm 33 (32), 15—16, Ljubljana 1987.).

⁷ zadnja proza.

⁸ LXXXIII, quaest., 26.

enostavna podoba sestavljenih. In tako kot pozna sestavljene in materialne stvari, četudi je sam nematerialen in enostaven, se zdi, da Bog pozna tudi kontingentne, četudi v njemu samemu za kontingentnost ni prostora.

6) Poleg tega pomeni vedeti spoznati vzrok stvari. Toda Bog pozna vzroke vseh kontingenc; pozna namreč samega sebe, ki je vzrok vsega. Torej pozna tudi kontingence.

Odgovarjam:

Ob tem vprašanju se ljudje motijo na različne načine. *Eni*, ki želijo soditi o božji vednosti na način naše vednosti, so tako rekli, da Bog ne pozna bodočih kontingenc. Toda to ni mogoče, ker tedaj ne bi imel vnaprejšnje vednosti (*providentiam*) o človeških rečeh, do katerih prihaja kontingentno.

Zato so *drugi* trdili, da Bog ima vednost o vseh bodočih stvareh; toda vse da se zgodi po nujnosti, sicer bi se Božja vednost o njih motila.

Vendar pa tudi to ni mogoče, saj tedaj ne bi bilo svobodne volje, prav tako pa ne bi bilo potrebno iskati nasveta; krivično bi bilo tudi nalagati kazni in dajati nagrade za zasluge, saj se vse dogaja po nujnosti.

In zato je treba reči, da *Bog pozna vse bodoče kontingence; kar pa ne ovira tega, da se stvari ne bi dogajale kontingentno*. Da bi to uvideli, pa je treba vedeti, da so v nas nekatere zmožnosti in spoznavni načini (*quaedam potentiae et habitus cognoscitivi*) kot so čuti, vednost in spoznanje principov (*sensus et scientia et intellectus principiorum*), v katerih nikoli ni mogoča zmota. So pa tudi *drugi*, v katerih je zmota možna, kot na primer domišljija, mnenje in ocenjevanje (*imaginatio et opinio et aestimatio*). Do zmote v kaki spoznavi pa pride tedaj, ko nekaj v resnici ni tako, kot je dojeto. Če je torej kakšna spoznavna moč (*vis cognoscitiva*) takšna, da v njej nikoli ne pride do zmote, njen predmet spoznave (*cognoscibile*) nikoli ne sme odstopati od tistega, kar dojemata spoznavajoči.

Tistemu, kar je nujno, pa niti preden nastane ni mogoče preprečiti, da ne bi bilo, ker so vsi njegovi vzroki nespremenljivo naravnani na to, da ga proizvedejo (*ad eius productionem*). In zato se lahko s pomočjo take vrste (spoznavnih) načinov (*per . . . habitus*), ki so vedno resnični, tisto, kar je nujno, spozna tudi, kadar je (še) bodoče; tako na primer spoznamo s pomočjo vednosti, da bo sonce zašlo ali mrknilo.

Kar je kontingentno, pa je, dokler ne preide v obstoj, mogoče preprečiti, kajti do tedaj obstaja le v svojih vzrokih, ti pa lahko naletijo na oviro, tako da ne pridejo do učinka. Ko pa je kontingenca enkrat že prešla v obstoj, je tedaj več ni mogoče preprečiti. Zato se lahko o kontingenci, v kolikor je sedanja, da sodbo, ki pripada tisti (spoznavni) zmožnosti ali načinu, v katerem nikoli ne pride do zmote, tako kot na primer čutna zaznava sodi, da Sokrat sedi, tedaj ko sedi. Iz tega je razvidno, da kontingence, dokler je bodoča, ni mogoče spoznati z nobeno (vrsto) spoznanja, pri katerem bi moglo priti do zmote.

Pri božji vednosti pa do zmote ne pride niti ne more priti in zato bi bilo nemogoče, da bi imel Bog vednost o bodočih kontingencah, če bi jih spoznaval *kot bodoče (ut futura sunt)*. Nekaj namreč velja za bodoče tedaj, kadar je med spoznavanjem tistega, ki spoznava, in nastopom stvari razmerje preteklega do bodočega (*invenitur ordo praeteriti ad futurum*). Tega razmerja pa med božjim spoznavanjem in kako kontingentno stvarjo ni, saj je *razmerje božjega spoznavanja do vsake stvari kot razmerje sedanjega do sedanjega*.

To je mogoče videti na sledeč način: če bi nekdo gledal ljudi, ki drug za drugim hodijo mimo po eni poti, in če bi to trajalo nek določen čas, bi v posameznih časovnih odsekih videl del tistih, ki hodijo mimo, kot nekaj sedanjega (*praesentialiter*), tako da bi v celotnem času svojega opazovanja videl vse, ki hodijo mimo, kot nekaj sedanjega, pa vendar ne vse hkrati kot nekaj sedanjega,

saj ves čas njegovega opazovanja ni hkraten. Če pa bi lahko bilo vse njegovo opazovanje hkratno, bi videl vse hkrati kot nekaj sedanjega, četudi niso šli vsi hkrati mimo kot nekaj sedanjega.

Ker pa se opazovanje božje vednosti meri z večnostjo, ki je vsa hkratna in vendar zajama cel čas ter ne izpusti nobenega delca časa, iz tega sledi, da On vse, ker se dogaja v času, *vidi ne kot bodoče, temveč kot sedanje*. To namreč, kar vidi Bog, je prihodnje le za drugo stvar, ki ji sledi v času; za samo božje opazovanje, ki ni v času, temveč zunaj njega, pa ni bodoča, temveč sedanja.

Tako torej tisto, kar je bodoče, mi vidimo kot bodoče, saj je za naše opazovanje, ki se ga meri s časom, bodoče. Za božje opazovanje, ki je zunaj časa, pa ni nič bodoče; enako tudi tisti, ki stopa v vrsti z ostalimi, vidi le one, ki stopajo pred njim, medtem ko oni zunaj vrste vidi vse hkrati. Tako torej kot se naše opazovanje nikoli ne moti, kadar vidi kontingence, ki so sedanje, kar pa ne izključuje tega, da so se zgodile kontingentno, tako *tudi Bog nezmotljivo vidi vse kontingence*, ki so za nas bodisi sedanje bodisi pretekle bodisi bodoče, kajti zanj niso bodoče, temveč vidi, da so, tedaj ko so. In tako ni izključeno, da so se zgodile kontingentno.

Težava se pojavi v tem, da lahko božje spoznavanje označimo (significare) samo na način našega spoznavanja, to je z označevanjem razlik. Če pa bi vednost Boga označili takšno, kot je, bi morali prej reči, da Bog ve, da to je, kakor pa da ve, da to bo. Kajti zanj ni nikoli nič bodoče, temveč vedno sedanje. Zato se tudi njegovo poznavanje bodočega, kot pravi Boetij v *V. knjigi De consolazione*⁹, ustrezneje imenuje previdnost kot predvidnost (providentia quam praevidentia): kajti On vse gleda od daleč, kakor da bi bil odmaknjen v daljavo, v ogledalu večnosti. Četudi pa bi lahko prav tako tudi rekli, da gre za predvidnost, namreč zaradi razmerja med tem, kar On ve, in onim, glede na katerega je bodoče.

K prvi točki je treba torej reči: četudi kontingenca, dokler je bodoča, ni določena, vendarle ima določeno resničnost, ker je njen nastanek v sami naravi stvari; in prav na ta način se božji pogled obrača nanjo.

K drugi točki: rečeno je bilo, da kontingenca vstopa v božjo vednost, kolikor se nahaja v naravi stvari. Zato tedaj, ko je, je in ni mogoče, da ne bi bila. Zakaj kar je, tedaj, ko je, nujno je, kot je rečeno v *I. knjigi Peri hermeneias*¹⁰. Vendar pa iz tega ne sledi, da bi se moralo reči, da je to preprosto nekaj nujnega, niti, da se vednost Boga moti; saj se prav tako tudi moj vid ne moti, ko vidim, da Peter sedi, četudi je to nekaj kontingentnega.

K tretji točki je treba reči, da se za kontingenco lahko v toliko pravi, da je nujna, kolikor je spoznana od Boga, kajti on jo pozna kot nekaj sedanjega in ne bodočega. Vendar pa zato ne dobi tiste nujnosti, da bi lahko rekli, da se bo zgodila po nujnosti, saj se lahko dogodi (eventus ... est) samo tisto, kar je bodoče. Kar pa že je, se ne more več zgoditi; res je namreč, da se je že zgodilo: in to je tisto, kar je nujno.

K četrti točki: ko rečemo: *nujno je, da Bog vse ve*, ima to dvojni pomen, saj lahko velja ali za izjavo (de dicto) ali za stvar (de re). Če se nanaša *na izjavo*, je ta trditev sintetična in resnična (composita et vera) in njen pomen je: *vse, kar Bog ve, je nujno, saj ni mogoče, da bi Bog vedel, da nekaj je, pa tega ne bi bilo*. Če pa se nanaša *na stvar*, je trditev analitična in zmotna (divisa et falsa) in njen pomen je: *to, kar Bog ve, nujno tudi je, saj se stvari, ki jih ve Bog, zaradi tega ne zgodijo po nujnosti, kot je razvidno iz povedanega*.

Če bi kdo ugovarjal češ, da ima ta razlika svoje mesto samo pri tistih formah, ki si lahko druga drugi sledijo v subjektu, kot belo in črno, da pač ni mogoče, da bi Bog sprva nekaj vedel, nato pa ne, in da tu ni mesta za prej omenjeno razliko — tedaj je treba reči, da četudi je vednost Boga nespremenljiva in vedno iste

⁹ zadnja proza.

¹⁰ Peri hermeneias (De interpretatione) I, cap. 9.

vrste, pa notranja zasnova (dispositio), preko katere stvar vstopa v nespremenljivo spoznanje Boga, ni vedno v istem odnosu do nje. Stvar namreč vstopa v spoznanje Boga tako, da ima zanjo značaj sedanjosti (in sua praesentialitate). Sedanjest stvari pa ni vedno v skladu z njegovo sedanjostjo, zato lahko stvar dojamemo s takšno zasnovo ali brez nje; in zaradi tega jo lahko dojamemo na tisti način, na katerega vstopa v spoznanje Boga, ali pa na kak drugačen način. Z ozirom na to ima prej omenjena razlika svojo veljavo.

K peti točki je treba reči: če razumemo prej omenjeno trditev (propositio) kot trditev o stvari, je res, da se nujnost nanaša prav na to, kar Bog ve; če pa jo razumemo kot trditev o izjavi, se nujnost ne nanaša na samo stvar, temveč na razmerje vednosti do vedenega (ordinem scientiae ad scitum).

K šesti točki je treba reči: kot mi ne moremo imeti vednosti o bodočih kontingencah, tako te vednosti ne more imeti niti Bog; in to tolikanj manj, če bi jih spoznaval kot bodoče. Spoznava pa jih kot zanj sedanje, za druge pa bodoče. In zato ugovor nima veljave.

Ob sedmi točki je treba reči, da obstajajo različna mnenja.

Nekateri so rekli, da je pogoj (antecedens): *to Bog ve* kontingenten, kajti čeprav se nanaša na preteklost, vendarle vključuje razmerje do bodočega ter zato ni nujen. Ko torej rečemo: *pričakovalo se je, da to bo* (*hoc fuit futurum*), to, sicer preteklo, ni tudi nujno, saj do tega, za kar se pričakuje, da bo, lahko tudi ne pride, ko piše v *II. knjigi De generatione et corruptione*¹¹: tisti, ki naj bi stopil, ne bo stopil.

Toda to ne velja nič. Kajti ko rečemo: *pričakuje se* ali *pričakovalo se je, da to bo*, s tem označimo red, ki je v vzrokih te stvari, ki so usmerjeni v njen nastanek. Četudi je vzrokom, ki so naravnani na nek učinek, mogoče preprečiti, da bi proizvedli ta učinek, pa ni mogoče preprečiti tega, da so nekoč bili na to naravnani; iz zato, četudi je mogoče, da to tega, za kar se pričakuje, da bo, ne pride, pa ni nikoli mogoče, da se nekoč ne bi pričakovalo, da bo.

In zato pravijo *drugi*, da je ta pogoj kontingenten, ker je sestavljen iz nujnega in kontingentnega. Vednost Boga je namreč nujna, to, kar on ve, pa je kontingentno: v prej omenjenemu pogoju je torej zajeto oboje; tako je tudi naslednje kontingentno: *Peter je bel človek* in *Peter je živo bitje in teče*.

Toda tudi to zopet nima nobene veljave; kajti resničnost trditve se ne spreminja zaradi nujnosti in kontingence tistega, kar je materialno izraženo v besedah (in locutione), temveč samo zaradi osnovne združitve (ex principali compositione), na kateri temelji resničnost trditve. Tako je razlog (ratio) nujnosti ali kontingence v obeh naslednjih stavkih: *mislím, da je človek živo bitje* in *mislím, da Peter teče* isti. In ker je torej osnovno dejstvo (actus principalis), ki je označeno v tem pogoju: *Bog ve, da Peter bere*, nujno, je pogoj ne glede na to, da je tisto, kar je materialno izraženo v njem, kontingentno, še zmeraj nujen.

In zato *tretji* preprosto dodajo, da je (ta pogoj) nekaj nujnega, vendar pa trdijo, da iz absolutno nujnega pogoja sledi absolutno nujna posledica (consequens) samo tedaj, kadar je omenjeni pogoj bližnji vzrok (causa proxima) posledice; če bi namreč bil daljnji vzrok (causa remota), bi bila lahko nujnost učinka preprečena zaradi kontingentnosti bližnjega vzroka. Tako je na primer sonce nujni vzrok, vendar pa je cvetenje drevesa, ki je njegov učinek, kontingentno, saj je njegov bližnji vzrok, namreč sila rasti, spremenljiva.

Pa vendar se to ne zdi zadovoljivo: ni namreč narava vzroka in povzročene-ga tista, zaradi katere iz nujnega pogoja sledi nujna posledica, temveč se to prej zgodi zaradi razmerja med posledico in pogojem. Kajti neka posledica nikakor ni združljiva z nasprotnim pogojem, do česar bi prišlo, če bi iz nujnega pogoja izhajala kontingentna posledica. In zato ta nujno nastopi pri vsakem pogojnem razmerju, če je res pravo pogojno razmerje, pa najsi je pogoj kak učinek, bližnji

¹¹ De generatione et corruptione II, B, cap. 11, 337 b 3—7.

ali pa daljni vzrok; če v kakem pogojnem razmerju ni tako, pač nikakor ni pravo; zato je tudi tole pogojno razmerje napačno: *če se sonce giba, drevo cveti*.

Zato je treba *nasprotno* reči, da je ta pogoj preprosto nujen in da je posledica absolutno nujna zato, ker sledi iz pogoja; kajti razlika je med tistim, kar pripada stvari na sebi, in tistim, kar ji pripada glede na to, da je spoznana. Tisto namreč, kar pripada stvari na sebi, spada k njej na njej lastni način, kar pa ji pripada ali kar sledi iz nje, v kolikor je spoznana, pa je na način spoznavajočega in ne na način stvari, ki je spoznana. Ko na primer rečem: *če nekaj razumem*, je to nematerialno, je to, kar razumem, le v toliko nematerialno, kolikor je v razumevanju (in intellectu). In podobno je tudi, če rečem: *če Bog nekaj ve, to tudi bo*; posledice tedaj ni jemati glede na zasnovno stvari na sebi, temveč glede na način spoznavajočega. Četudi je stvar, vzeta na sebi, bodoča, pa je vendar z ozirom na način spoznavajočega sedanja. Zato bi bilo treba prej reči: *če Bog nekaj ve, to je kot pa to bo*. Tako je v naslednjem: *če Bog nekaj ve, to bo in če vidim, da Sokrat teče, potem Sokrat res teče* sodba enaka, saj je oboje tedaj, ko je, nujno. Iz tega je razvidna tudi rešitev k točki osem.

K deveti točki je treba reči: četudi kontingenca tedaj, ko je bodoča, nima biti, pa tedaj, ko je sedanja, vendar ima tako bit kot resnico; in prav taka stoji pred božjim pogledom, dasi Bog pozna razmerje ene do druge in tako ve, da je ena bodoča z ozirom na drugo. Toda ni neprimerno pristaviti, da Bog ve, da se nekaj bodočega ne bo zgodilo, v kolikor namreč ve, da so določeni vzroki usmerjeni k določenemu učinku, ki pa ne bo nastopil. Kajti sedaj ne govorimo o poznavanju bodočega, kakor bi ga videl Bog v njegovih vzrokih, temveč kakor je poznana na sebi; tedaj pa je poznana kot nekaj sedanjega.

K deseti točki je treba reči, da je za Boga bodoče sedanje in je tako po eni strani, vseeno kateri, določeno; toda dokler je bodoče, je odprto na obe strani (est ad utrumlibet).

K enajstemu vprašanju je treba reči, da Bog ne pozna ničesar izven sebe, če se ta izven nanaša na to, preko česar spoznava; vendar pa vsekakor pozna nekaj izven sebe, če se ta izven nanaša na to, kar spoznava. O tem pa se je govorilo že zgoraj.

K dvanajsti točki je treba reči, da obstajata dva medija spoznavanja. *Prvi* je medij dokazovanja in ta mora biti v takšnem razmerju s sklepom, da tedaj, ko drži, drži tudi sklep; vendar pa Bogu z ozirom na kontingenca ni lasten ta medij spoznavanja.

Drugi medij spoznavanja je podobnost s spoznano stvarjo; in božjemu bistvu je lasten prav ta način spoznavanja; vendar pa Bog ni skladen ali sorazmeren z nečim, četudi je On njim lastno počelo posameznih stvari (proprium singulorum), kakor je bilo povedano zgoraj.

prevedla Nataša Homar

Bog, univerzalije in užitek

(Odlomki)

BOG

Bog je Duh. Duh je samo svojo bit večno bistvujoče ter iz nič stvarjajoče Bitje; Duh je samonanašajoča se popolnost, neskončna in neomejena, sama na sebi in sama za sebe. Popolnost in neizmernost pa je Užitek. Zato je Duh Užitek. Ta sama sebe in vseizpolnjujoča, sama na sebe nanašajoča ter večno bitstvujoča popolnost pa je hkrati substanca in subjekt. Zato je Bog Užitek, ki je nekaj substancialnega in duhovnega in samo zato je pozitivno stanje zaznavnega aparata. Zaznava užitka je tako manifestacija Substance, je njena dejavnost ali posledica božje volje, je Njen poseg v živčni sistem.

Bog je Absolut. To je, da je lahko povsod in v vsem; da je samo pri sebi ali neusmiljeno izven; da je obenem tukaj in drugje; da je nedoumljivo samo nekje; da je samo tukaj in hkrati povsod; da je tisti, ki neizmerno ljubi, samo tukaj in nikjer drugje; da je samo nekje in hkrati povsod. Bog je v svetu, kakor izven njega. Bog je namreč tam, kjer hoče. Bog je samo v sebi in preko sebe, da je v sebi in samo preko sebe.

Bistvo Boga je *transcendenco*. In sicer transcendenco celega samega. V tem namreč ko je Bog Vse v Eenem, ni nujno da je tudi Eno v Vsem. Samo če zmoro to, je vsemogočen in on je Bog, če je presežen v svoji totaliteti. Njegovo bistvo, da je *Po-poln*, je to Vse in njegov absolutni Presežek skupaj. Samo če sta z Užitkom to zadnje, je Zlo šibkejše in je zmagljivo. In tak s svojo odprtostjo navzven je Bog Milost uživanja in Užitek Razlog realnega.

Determinacija Boga in Užitka je stvar zgolj njiju samih, pri čemer je determinacija pri Bogu stvar njegovega užitka, se pravi, da je užitek zaradi svojega bistva njej vedno presežen, kar samo logično dopolni Njegovo nedostopnost, determinacija pri Užitku pa je stvar njegovega samonanašajočega bistva.

Pojmovna determinacija Boga ne spremeni njegovo absolutno v partikularno, njegovo neskončno v končno, njegovo neomejeno v omejeno, marveč je, vtem ko se z besedo spremeni njegovo obče v posamično, zaradi dvojne ali večno bitstvujoče transcendence, sam Bog že preko te determinacije ali svoje partikularne biti, je on, ko je v tej determinaciji, že izven nje in jo zaobsega.

Da je Bog Bog, to je absolutno, neskončno, samo na sebe se nanašajoče popolno bitje, more biti tudi substanca svojega bistva in duh svoje biti. Tako je Bog um in v njem eksistira njegova resnica, ki je vsebina njegovega razuma, da iz nje izhaja in je po njej določeno ter potrjeno njegovo bistvo, vendar tako, da je ravno ta odvisnost njega samega od svojega bistva, že tudi Bog sam, se pravi subjekt/razlog svoje resnice. To pa pomeni, da je Bog, v tem ko je odvisen od svoje resnice, ko je ta svoja resnica sama, ko mu vlada njegov um, že tudi izven nje, neodvisen in suveren nad njo sam. Samo to je prava resnica Boga. Bog je že substanca in je že resnica svoje mere, svoje moči in svojega uma,

ki je v njem, ker je Boga sam umen. Bog je v tem, ko je v sebi popoln, že, da je absoluten, izven pojma te popolnosti. In to je absolutno Dobro. Prej je namreč Zlo, ki se definira z omejenostjo, odvisnostjo, nepopolnostjo, vendar je samo Zlo možno edino tako, da je resnica, substanca, subjekt tega Zla izven njega samega in to je absolut Dobrega. Zlo je torej tisto, kar je neizprosno zapečaten v svojem nedopolnjenem in je nemočno razpoloženo svoji dopolnitvi od zunaj. Opredelitev Boga, kot samo sebe na samega sebe in samo v sebi obvladujoče, konstituirajoče in reflektirajoče, iz svoje volje svojo resnico absolutno uzakonjajoče in fiksirajoče Bitje, je zato lahko razumljena samo kot Milost, ki presega bistvo razuma in moč volje, v kateri so že zapopadeni vsi umni nameni in principi ter so njej podrejeni vsi logični zakoni.

Bog ali Užitek je to, ki je namen samega sebi. Nad njim ni nič, pod njim je vse in njegovo bistvo je Rezultat Celote.

Bistvo Užitka je že njegova bit, zato ima Užitek svoje bistvo šele v božjem Bitju.

Bog in Užitek sta absolutno Pozitivno.

Transcendens Boga je v tem, da gre za užitek absolutno, pri čemer ni nihče, razen njega samega, ljubljen toliko, da bi govoril o sebi kot absolutu. Tako se nihče ne drzne pohvaliti, da je tisti polni užitek on sam, marveč mora priznati, da je Užitek nekaj svojega, od katerega lahko vse drugo samo upa in prosi, da bo deležno njegove pozornosti.

Bog je kljub neizmernosti zla absolutno dober. Točno v tej trditvi se skriva vsa resnica njegovega bistva, točno v tej trditvi se razodeva vsa skrivnost transcendence.

Boga razumemo kot Zakon totalitete, ki vtem, ko določa njeno pozitivno, konstituira njen obstoj. Resnica nečesa pa ni isto s tistim, česar je ona resnica. Totaliteta ima torej po tem Presežku nje same Sebe samo, da gleda v svoji polnosti substanco svoje radosti izven sebe same.

MILOST

Bit je to, ki se po svojem pojmu ne uniči. Življenje, kot vse drugo bivajoče, razumemo zato kot to, kar si bit vzame k sebi. In to je milost. Intenziteta bistva življenja in drugega bivajočega se meri po tem, koliko si ga bit vzame k sebi.

Bit je kot milost. Tako nastopi smrt tedaj, ko te pahne bit od sebe stran, da pokaže v propadu življenja svojo, bivajoče presežno funkcijo. Smrt je naslada biti v svojem prekoživljenjskem, transcendentnem bistvu. Muka smrtnega je ravno to isto s stališča subjekta.

ČISTA ETIKA

Ni morija zato, da se na kuliseriji smrti v vsem sijaju blešči moč življenja? Se ne ubija zato, da se zavarovanje in smisel biti izbojuje s soočenjem s poginom? Ni uničevanje način, kako bit ponižuje smrt?

Šele na krvavih tleh uničevanja zares impresionira zmagoslavni jezdec biti.

Toda čemu? Zakaj taka volja in usmeritev, zakaj taka okrutnost?

Gonilna sila te negativne volje je seveda bit kot temeljna kategorija ali vrhovna vrednota. Toda princip, zaradi katerega ima bit tudi moč nazmagljivega mečevalca, toda razlog, ki ji podeljuje pravico, spričo katere ima bit »lastnosti«, ki presegajo

nič in zaradi katerega se ona njega ubrani, torej razlog, zaradi katerega ji sploh gre zase, in končno zaradi česar se znajde v vlogi Dokončnega, pa ni bit sama, marveč je nekaj drugega. Razlog vse njene substancionalnosti, temelj vse njene bistvenosti je namreč njen užitek.

Toda kako to dokazati in upravičiti, da lahko govorimo o resničnem spoznanju tistega, ki zapeljuje v najhujši greh, pri tem pa že napovedati odvezo? Kako torej priti do užitka kot substance?

Pozorna analiza de Sadovega dela nam namreč pokaže, da maksima volje ni uničevanje, marveč trpljenje. Kdor bere de Sada, kmalu ugotovi, da glavni namen rablja ni moriti, marveč zadajati žrtvi muke, ki se ponavljajo in trajajo. Bistvo žrtve v procesu mučenja ni nikakor njeno uničenje (z nesrečnikom počnejo stvari, ki bi po logiki fiziologije in medicine pomenile zanesljivo smrt, toda kakor da bi bila žrtev indeterminirana z zakoni biologije, živi navkljub empirično nemogočemu naprej), marveč je življenje kot prostor bolečine. Namen mučenja ni, da bi žrtev poginila, marveč, da bi trajno trpela.

Celotnemu procesu torture vlada torej nek zakon kontinuitete in sicer tako, da je smisel konstantnega ponavljanja nasilja v bolečini, ki ne preneha. Bistveno pri de Sadu je torej to, da vlada v temelju mučenja nek neizprosni mehanizem večnega trpljenja, ki mu odrešilna funkcija smrti ne pride do živega. Naj je žrtev še tako grozljivo travmatizirana, nobena rana je ne umori, živela bo dalje za neko drugo muko. Najgrozljivejši satanizem, ki stopa pred nas, je torej stvar substance, saj imamo opraviti z neminljivim, neskončnim, v sebi svoj vzrok nahajajočim počelom, in čisto zlo, kjer nam preostane edino še upanje na obstoj Milosti, je stvar neodvisnega, na samega sebe se nanašajočega Bitja. Drugače večno trpljenje telesa, ki je umrljivo, ne bi bilo mogoče.

De Sadov princip je princip trajne muke, to pa je vzdrževanje biti v njeni čistosti.

Krvnik uživa, ko muči. Užitek torej daje mučenje drugega, zakaj substanca muke je vendar njena bit, se pravi, je to, kar muka pravzaprav je, ne pa uničenje. Gre torej za razliko med mučenjem in uničevanjem. Pri uničevanju je cilj pokončanje nečesa. Subjektu, ki se ga uniči, se bit odvzame in ne čuti več. Pri mučenju, pri katerem se ne umre, in to se ravno dogaja pri de Sadu, pa gre za nekaj več. V samem pojmu mučenja, katerega vsebina je polnost čutenja, se namreč pokaže nič presegajoča funkcija biti. Toda, pokaže se še nekaj več: ker daje ravno mučenje užitek, se nam skozi torturo razodene užitek biti sam.

Forma mučenja v njegovi definiciji (namreč, da so bolečine zvezne in trajne) je njegovo ponavljanje. Ponavljanje je namreč »metafora«, »simptomatični vdor« bistva biti, ki je, kakor smo ugotovili, že užitek. Zato vztraja rabelj pri njegovi mehaniki. Mučenje, ki zaradi bistva biti zahteva svoje ponavljanje, ima torej vzrok v užitku kot substanci.

Užitek je torej v radovanju nad bitjo; ali: bit sama, ki se kaže v bistvu mučenja, je že užitek sam.

Če uživamo, ko mučimo, pri tem pa ne umremo, potemtakem pomeni, da uživamo v nevtralni biti. V mučenju smo pravzaprav na najodličnejši način soočeni z njeno naravo, ki se indiferentna, neobčutljiva, vzvišena kot čisti njegov presežek dviga nad empiričnim. V mučenju se torej skozi trpljenje zavedamo moči biti, v mučenju se nam pravzaprav na boleči način kaže bistvo biti, se pravi Užitek sam.

V tem pa je tudi njegov najgloblji misterij. Užitek je, da more pod sabo kontrolirati zlo in v njem po svoji volji bitstvomati, *transcendentna entiteta*.

Večina žrtev pri de Sadu sicer umre, vendar je več kot očitno dejstvo, da je smrt, kljub svoji pogostnosti ali celo stalni prisotnosti, nekaj nepomembnega in zanemarljivega, nekaj, kar z lahkoto preskočimo ali obidemo. Bistveno je samo trpljenje. To spoznanje napeljuje k ugotovitvi, da je proces samega mučenja, ki je zvezen in za katerega vemo, da je sam užitek, ravno v tej svoji trajnosti, v tej svoji biti, ki presega smrt, ki je vedno njen zmagovalec, že tista resnica principa

užitka samega: namreč da je Užitek onkraj smrti, da je On njen presežek. Ko se trpi v neskončno in muči v neskončno, se ravno na temelju tistega, kar bi moralo dati smrti, to je mučenja, ki je drastična, zaznavno najbolj intenzivna oblika bivanja, pokaže nekaj presenetljivo pozitivnega. Mučenje, ki bi se moralo zaključiti s smrtjo, a se ne, mučenje, katerega »zdravo razumljena« posledica bi morala biti prav smrt sama, mučenje, ki že implicira zasevke uničenja, to mučenje namreč razodeva neko drugo, bolj bistveno resnico, resnico, da je bit, ki se mora po svoji definiciji ponavljati večno, substancialnejša od smrti. Namreč, je že res, da se ob trpinčenju tudi umre, vendar nas smrt ne ustavi, da ne bi pravzaprav vse, ki implicira naravo uničevalskega postopka delali naprej, se pravi delali zato, ker uživamo, torej počeli zaradi biti užitka in ne nič smrti. Tako smrt, ki sledi kot rezultat mučenja ni njegov smoter, marveč je samo njen stranski produkt. Njegov smoter je bit užitka in smrt je samo *moment* ekspanzije naslade.

Vidimo, bit je substanca užitka. Ker pa je ravno večno ponavljanje manifestacija biti, in ker je hkrati princip ponavljanja tudi že manifestacija užitka samega, se bit pravzaprav znajde na istem mestu z užitkom. Zato velja nujno obratno: da ta bit je, da to ponavljanje obstaja, mora biti njegova substanca užitek sam, čigar bit je presežek smrti. Užitek biti je torej temelj užitka, *toda ta bit ima svoje bistvo ravno in samo zato, ker že je princip užitka, ker je njen užitek, ker je že Užitek*. Se pravi, bitstvo biti je, ker je samo nasproti užitku smrt ničeva, je torej samo zato, ker mora, da je presežek nič, torej bit, uživati ali ker je bit užitka. Z drugimi besedami, edino ko se uživa, je bit istovetna s svojim pojmom, edino pri Užitku je bit skladna s svojo definicijo, *edino v užitku je bit svoja*.

Užitek je pojem substance. Zato razpolaga s pravico, da zahteva za svojo racionalno opredelitev pojem biti, ki ga vtem, ko ga za manifestacijo svojega bistva prisili razodeti njegovo »bit«, zlorabi in použije.

UŽITEK KOT TRANSCENDENCA

Z ekstremnimi posegi v anatomijo in fiziologijo telesa, ki dajejo užitek, pokaže de Sade, da v tostranem, naravnem, »realnem«, svetu vrhunca v uživanju ni mogoče doseči. Da bi se uživalo, imamo zato opraviti z mučenjem, ki presega vse stvarne okvire anatomskih in fizioloških osnov živega bitja. Uživa se torej v tistem, ki gre čez mero organskega kot polja realnega življenja. Kar je za definicijo naravnih zakonitosti biološkega nemogoče (destrukcija vitalnih funkcij, ki ne povzročijo smrti), je za polni užitek njegova podlaga. Užitek je torej tam, kjer bi morala realno nastopiti smrt ali naslada se v celoti realizira šele tam, kjer je naravno nemogoča. Pravi užitek se zato lahko uresniči le v nečem izven »stvarnega«, »realnega«, izven neposredno konkretnega; popolni užitek je šele v nadnaravnem in preko-realnem. Resnični užitek je pravzaprav čista transcendenca. De Sade pokaže, da je tisto, kar je Užitek, v bistvu onostranstvo samo.

PODUK TISTIM, KI SE LJUBIJO

Bog hoče seksualno. Ono je že v Njem. To se vidi v zakramentu Svetega zakona, kjer Bog izgovori resnico spolnega: »To je nekaj mojega.« Zakaj Zakon je modus božji in Bog je Užitek. In seksualno je božje, ker je užitek sam. Pri zakramentu svetega zakona tako Bog pokaže, da je užitek, ki ga uzakonja zakrament svetega zakona, on, Bog sam. Poveličanje seksualnega v Zakon je samo resnica užitka, da je namreč on že zakon, ki je božje narave. Zakrament Sv. zakona je prepoznati užitek skozi seksualno kot resnico Boga, je priznati užitku deležnost na božji substanci.

Neizmerno veselje napolnjuje njegovo dušo, saj ve, da lahko počne s trumami pogubljenih vse, kar mu poželi srce. A prestreli ga misel, ki mu za vekomaj skali nakanjeni užitek. Zgrozi ga njegova resnica sama, zgrozi ga bistvo Vrhovnega pogubljenega. Satan spozna, da mu je svobodo izživljanja, to neizmernost uživanja, dal pravzaprav njegov največji sovražnik sam. Milost sikne »Poberi se!« in Satanu je omogočeno, da piruje neomejeno.

Bistvo pekla je akt božje volje. Tisti torej, ki determinira užitek ter ga zapoveduje, tisti, ki skozi prepoved, greh in kaznovanje ustvari substanco Satanovega uživanja, tisti je Bog sam. Tako vidimo, da je formula Pekla: večno trpljenje grešnikov — ta naslada Satana — pravzaprav manifestacija vrhovnega Dobrega, zato carstvo zla nikoli ne dosega Boga, ki postavlja Pekel iz svoje volje, in Dobro je Zlo kot užitek, pri čemer ni njegov subjekt v Satanu. Resnica tega je zato njegova muka. Dobro je torej vtem, ko podeljuje Zlu njegovo existenco ali Satanu užitek, že izven njega samega, ki je ravno zaradi svojega izvora, se pravi deležnosti na božji substanci, tudi njegovo, Satanovo zlo. Absolutno dobro Boga je, da se razodene užitek Zla kot trpljenje Satana, da je ta užitek njemu, hudiču, transcendenten.

Zlo je torej popolno takrat, ko je čisti povratek, čisto nanašanje na identiteto Dobrega, pri čemer pušča za sabo žrtve — hudiča. Zlo kot užitek je torej volja Boga samega, je torej Dobro samo. Takrat namreč, ko hudič uživa, užitek pa je vsebina Boga, je Dobro že vladar, je Bog že zmagovalec.

Hudič mora uživati. To mu je od Boga dani zakon, ki je negacija njegove, Satanove, substance: svobode. In to je tudi njegovo največje zlo.

Pogovor z Alainom Grosrichardom

• Začnimo z vprašanjem, ki zadeva teoretsko in politično situacijo v Franciji v šestdesetih letih. Takrat ste bili še kot študent leta 1966 med ustanovitelji slovite revije *Cahiers pour l'Analyse*, ki ste jo osnovali skupaj z Jacques-Alainom Millerjem, Jean-Claudeom Milnerjem in Françoisom Regnaultom. Če se ne motim, je revija nastala kot rezultat nekega razcepa znotraj takratne »marksistično-leninistične« levice, razcepa na bolj militantno in neposredno politično angažirano marksistično-leninistično skupino na eni strani in na vašo bolj teoretsko usmerjeno skupino, ki je bila čedalje bolj lacanovska, na drugi. Vprašanje bi lahko poenostavljeno in zaostreno postavili takole: ali velja dilema »bodisi lacanovska teorija bodisi politični angažma«? Se je (bilo) treba odločiti ali za eno ali za drugo? Ali z drugimi besedami: kako se lahko lacanovska teorija poveže z določenim političnim stališčem? Ali recimo: kakšne so politične implikacije lacanovskega stališča v teoriji? Lahko rečemo, da obstaja lacanovska politika?

• Na vprašanje je mogoče odgovoriti, recimo, na dva načina. Historični odgovor bi bil, da je bila sredi šestdesetih let na *Ecole normale supérieure* skupina mladih ljudi, predvsem študentov filozofije, ki so se formirali ob nauku Louisa Althusserja in ki so v spletu tedanjih okoliščin odkrili tudi Lacana, ki je prav tedaj prišel na *Ecole normale* držat svoj seminar o *Štirih temeljnih konceptih psihoanalize*. Kako so se, historično vzeto, tedaj spletale in razpletale stvari? Po teoretski plati smo razmišljali o konvergenci tega, kar smo dobili od Althusserja — Althusserja iz časa *Pour Marx* in *Lire le Capital* — z lacanovskimi koncepti. Od Althusserja smo pobrali dojetje teoretskega dela kot boja v imenu Marxovega »teoretskega antihumanizma«. To je pomenilo predvsem poskus, da bi na podlagi vnovičnega branja Marxa izdelali teorijo subjekta kot učinka strukture in ne izvora ali gonila strukture. Humanistično branje Marxa je izhajalo iz tega, da je človek gonilo zgodovine in da je treba osvoboditi človeka itd., Althusser pa je prvi odkril, da tisto, čemur pravimo človek, dejansko prikriva nekega subjekta, ki je učinek označevalca, da je človek le narcistična, »Jazovska« preobleka nekega v temelju razcepljenega subjekta, ki je tudi subjekt ekonomije, subjekt družbenih protislovij itd. V istem času je Lacan po psihoanalitični poti razvijal koncepcijo razcepljenega subjekta, subjekta kot učinka strukture, subjekta, ki svoj razcep po strukturni nujnosti spregleda. Člen, ki nam je pomagal — ali morda predvsem meni — doseči spravo med tem Althusserjem in tem Lacanom, je bil Spinoza. Pri enem in pri drugem je mogoče najti to temeljno Spinozovo tezo, ki je utelešena že v sami členitvi *Etike* — ta začenja z Bogom, denimo z absolutno strukturo, in v drugem delu iz te definicije absolutne strukture deducira subjekta, človeka, recimo, kot modus strukture. — Takšne so bile v zelo grobih obrisih glavne poteze teoretske konjunktore.

Po drugi strani radikalni teoretski premislek tega srečanja med marksizmom in psihoanalizo ni bil mogoč brez spoprijema s tedanjo francosko KP. Z

radikalno politično pozicijo smo tvegali, da nas kot »komunistični podmladek« izključijo iz Partije; to je bila implikacija althusserjanskega teoretskega militantizma. Po lacanovski plati se je temu pridružilo še dodatno tveganje: biti lacanovec je znotraj polja francoske univerze pomenilo radikalno subvertirati neko filozofsko tradicijo, neki pogled na zgodovino filozofije, veliko refleksivno tradicijo, ki je izhajala iz kartezijanskega cogita in ki je segala tja do Merleau-Pontyjeve fenomenologije. Tu je bil sicer naš sobesednik Derrida, ki se je prav tako loteval postavitev pod vprašaj cogita in ki je takrat delal na fenomenologiji. Naša teoretska pozicija, naša konfrontacija z instancami KP, vse to nas je privedlo do ustanovitve revije *Cahiers marxistes-léninistes*, kjer je bilo najti teze, ki so izhajale iz althusserjanskih pozicij in ki so našle neke vrste oporo ali alibi — empirični, historični alibi — v tem, kar se je dogajalo — ali kar smo tedaj verjeli, da se dogaja — na drugem koncu sveta, na Kitajskem. Razmejitev med pozicijami KPF, ki smo jo imeli za revizionistično, in našimi lastnimi, ki so izhajale iz Althusserja v navezi z Lacanom, smo dojemali kot odslikavo velike ločnice tedanje dobe med »revizionistično« Sovjetsko zvezo in Kitajsko Mao Zedonga z njeno kulturno revolucijo. Naša teoretska pozicija je bila tedaj v naših očeh zvezana s širokim političnim gibanjem kitajske kulturne revolucije, kar se je neposredno prevajalo v vprašanje: kaj moramo storiti — mi kot intelektualci, ki so na konici teoretskega radikalizma v svoji reinterpretaciji Marxa, naslonjeni na Althusserja in Lacana. Bolj kot »Kaj morem vedeti?« nas je torej mučilo »Kaj moram storiti?« To vprašanje se je dalo rešiti na dva načina: bodisi tako, da je treba ravnati kot v kitajski kulturni revoluciji, iti v tovarne, si izbiti buržoazne ideje iz glave, spremeniti svoj socialni položaj; bodisi tako, da smo se postavili na stališče, da se je na teoretskem polju delo šele začelo in da torej pravi napredek ni v opustitvi teorije in prehodu v prakso, v sestopu iz teorije kot zgolj buržoazne zadeve v domnevno avtentično proletarsko prakso, temveč v tem, da bi šli v teoriji dovolj daleč in dosegli popolni prevrat teoretskega polja. Mnogi smo torej mislili, da je treba napraviti kvalitativni skok v sami teoriji, in to s prehodom od, recimo, marksističnega referenčnega okvira v lacanovski osvetlitvi k lacanovskemu referenčnemu okviru v marksovski osvetlitvi. V prvi fazi je bil naše zredišče Marx, Lacana pa smo uporabljali za posodobitev našega branja Marxa, v nekem trenutku pa nam je Lacan postal temeljna referenca, kar je imelo določene posledice za naše razmerje do Marxa. V to izbiri se je vmeščal naš prelom — prelom ob ustanovitvi *Cahiers pour l'Analyse* — ki je bil obenem tudi zavetje neke politične pozicije. Dodati pa je treba, da je bil kljub tej distanci vsak izmed nas tudi neposredno vsakodnevno politično angažiran, vsak na svojem koncu — to je bil sicer čas okoli maja 68. Nikakor torej nismo ostali vzvišeni nad tem.

Naš politični angažma pa je na določen način vendar izhajal tudi iz naše lacanovske opredelitve. Ali to pomeni, da se da iz Lacana izpeljati določeno politiko? Ali torej obstaja, kot pravite, lacanovska politika? Na tako masivno postavljeno vprašanje — in tu je drugi možni način odgovora — je treba odgovoriti z ne. Ni lacanovske politike. To, kar nam daje Lacan, predvsem s svojo artikulacijo štirih diskurzov, so matemati, ki so relativno enostavni in s katerimi ni težko rokovati — matemati, ki z enostavno kombinatoriko omogočajo, da mislimo vse možne tipe oblastnih razmerij. Z Lacanovimi štirimi diskurzi lahko prečešemo celotno polje oblastnih razmerij, ki tvorijo vse vrste družbenih vezi. Za vse družbene vezi je konstitutivno določeno mesto agensa; določeno mesto tistega, na katerega delovanje učinkuje; dalje mesto učinka, ki ga delovanje proizvode; in nazadnje mesto, glede katerega so ostala tri mesta zaslepljena, mesto pravega gonila oblasti, ki ga Lacan opredeli kot mesto resnice. To mesto je pod pregrado, se pravi, da tisti, ki deluje, nikoli ne ve, v imenu česa deluje: histerik deluje na gospodarja, postavlja gospodarja pod vprašaj, toda obenem ga določa razlog njegove želje; gospodar se postavlja kot gospodar, deluje na

svoje podložnike opirajoč se na svojo avtonomijo in avtoriteto gospodarja, toda v tem položaju gospodstva ga vzdržuje le struktura subjektivnosti — gospodar je le toliko, kolikor so ga napravili za gospodarja, medtem ko si sam domišlja, da je gospodar zaradi svoje osebne superiornosti, svojih lastnosti, v svoji avtonomiji. Enako bi lahko rekli tudi glede univerzitetnikove zaslepitve in nazadnje tudi glede tega prav posebnega tipa oblasti, ki ga predstavlja analitikova oblast — oblast, ki jo ima s tem, da je postavljen na določeno mesto, kjer lahko molči in prav nič ne počne, a ima vseeno moč, da od tod proizvede modifikacije v simptomih, v življenju analizanta. — Kar torej dobimo od Lacana, ni neka določena politika, neka politična linija. Lacan nam ne pravi — tako kot v določeni obliki vsaka politika — »Izberite raje tega gospodarja kot onega«. Politika je zmeraj izbira enega gospodarja proti drugemu — celo anarhizem se opredeljuje za enega gospodarja proti drugemu; to bi se dalo pokazati. Lacan nam torej ne pravi: »To je dobri gospodar in oni je slabi«, ne pravi niti tega: »Izberite zakon v nasprotju z individualnim gospodarjem« — zakon, ki velja univerzalno, v nasprotju z despotom, ki nam vsiljuje svojo voljo.

Lacanovo pozicijo je bilo lažje premisliti kasneje, ko smo imeli pred očmi seminar o *Etiki psihoanalize* — tedaj tega seminarja nismo poznali, ker ga je imel, preden smo ga prvič poslušali. Ko danes beremo ta seminar, je očitno, zakaj se Lacan kot analitik ne more postaviti na stališče izbire enega gospodarja proti drugemu. Eden izmed velikih momentov tega seminarja je analiza Sofoklejeve *Antigone*. Antigona ima v zahodni kulturi neko povsem izjemno mesto, saj si jo lastijo kar najbolj različne in protislovne politične opredelitve — imamo leve in desne Antigone, anarhistične Antigone, cela vrsta jih je. Lacan nam v svojem branju *Antigone* ponuja model nekoga, ki ne popusti glede svoje želje — kar tu lahko dobimo od Lacana, ni neka politika, temveč neka etična pozicija, ki nam omogoča, da se lahko vmesimo do katerega koli gospodarja. Antigona lahko služi za paradigmo etične pozicije v soočenju s katero koli vrsto političnega gospodarja. Antigona je v svoji etični poziciji povsem izven političnega polja, prav zato pa lahko ima politične učinke. Ne popusti glede svoje želje — kaj to pomeni? Ne pomeni niti tega, da bi vztrajala pri svoji želji tako, da bi izbrala užitek proti zakonu, niti tega, da bi svoji želji naložila zakon in jo tako zatrla ali zajezila. Njena etična pozicija ni niti neke vrste militantni asketizem, ki zatira željo, niti zahteva po osvoboditvi želje. Obe ti dve poziciji je bilo mogoče najti maja 68 — od napisov na zidovih v stilu »Osvobodimo željo«, »Vse je dovoljeno«, »Hočemo užitek« itd. do rigidnega, skorajda religioznega asketizma, ki je prav tako dobil navdih pri kulturni revoluciji. Obstajali sta torej ti dve figuri levičarja, ki pa predstavljata dva načina napačnega razumevanja gesla »ne popustiti glede svoje želje« — eden pravi: »Storite vse, kar želite« in verjame, da je željo mogoče osvoboditi, drugi pa hoče željo ukleniti v zakon. Lacanova pozicija je tu povsem drugačna, pri njem ni antagonizma med željo in zakonom, ampak pravi: želja je zakon. Zato ne gre za to, da bi izbirali bodisi zakon bodisi željo, temveč za pozicijo, ki nam jo edino psihoanaliza omogoča misliti: želja je najvišji zakon. Enega ne moremo misliti brez drugega. Želja torej ni kakšna slepa sila, temveč je ujeta v zakon v njegovi označevalni artikulaciji. V Lacanovi analizi Antigone bi tako lahko našli neki model odgovora na vaše vprašanje. Ni lacanovske politike, toda pri Lacanu je vrsta elementov, ki nam omogočajo, da se rigorozno lotimo vprašanja, kaj je z oblastjo v vseh njenih oblikah; elementov za analitiko oblasti, izhajajoč iz premisleka etične pozicije Antigone. Antigona se sooča s Kreonom, njena etična pozicija je možna v soočenju s katerim koli Kreonom. Kreon je nekdo, ki vselej govori o imenu občega dobrega, v imenu služenja temu občemu dobremu, in kakršen koli je že ta Kreon — socialističen, fašističen, liberalen — kakršen koli že je ta glasnik politične oblasti, zmeraj je mogoča etična pozicija, iz katere je nato mogoč določen politični angažma. Ta je lahko tudi povsem drugačen:

lahko si predstavljamo tudi Antigono, ki se ne odloči za prostovoljno smrt, temveč si — ne da bi bila pri tem nezvesta sama sebi — izbere kako drugo pot: soočena s kakim drugim Kreonom, v drugačnih okoliščinah, recimo, ustanovi politično stranko ali celo ubije Kreona.

• V vašem odgovoru me je nekaj stvari zelo pritegnilo. Najprej opozicija med osvoboditvijo želje in asketizmom, o kateri ste govorili. Kot heglovcu mi takoj pade na pamet, kako bi se dalo razviti, da en ekstrem sovpaše z drugim: v zahtevi po osvoboditvi želje je vendarle na delu neki prikriti asketizem — na pariških zidovih je bilo, recimo, mogoče najti tudi tale paradoks: »Prepovedano je prepovedovati«. Po drugi strani pa je v asketizmu, v zahtevi po brzdanju želje, v pozivu k odpovedi užitku na delu neki presežni užitek — odpoved užitku proizvaja užitek, to je že klasični lacanovski topos. Druga zadeva, kjer se postavlja ključno vprašanje, pa je v temle: govorili ste o tem, da, leninistično rečeno, v različnih zgodovinskih situacijah lahko obstajajo različne Antigone, po drugi strani pa imamo opravka tudi z različnimi Kreoni. Mar ne bi mogli — ne da bi zapadli v kakšno preveč naivno politiziranje — razvrstiti in presojati različne tipe gospodarjev, denimo glede na to, ali odpirajo prostor za etično pozicijo Antigone? Ali ni preveč enostavno reči: gospodar je pač gospodar? Ali ni, naivno rečeno, neka temeljna razlika v poziciji gospodarstva, recimo, glede na to, ali se gospodar omejuje kot gospodar in s tem pušča prostor za Antigono gesto?

• Temu vprašanju se lahko poskušam približati po ovinku. Če skušamo Antigono pozicijo formulirati s pomočjo matemov, denimo izhajajoč iz matemata gospodarjevega diskurza: glavna nesreča podložnikov nekega političnega sistema je najprej v tem, da se nahajajo v poziciji zaprečenega S pod pregrado. Podložni smo nekemu gospodarju, ki ga nosimo v sebi, obenem pa imamo opravka z njegovo realizacijo v podobi političnega gospodarja. Če si ogledamo ta subjekt, kolikor je podložen gospodarju, ta S v gospodarjevem diskurzu, vidimo, da je levo spodaj pod pregrado, na svoji desni pa ima objekt, od katerega je odrezan — odrezan je od objekta a , odrezan je od svojega užitka. Kolikor je podvržen gospodarju, toliko nujno izgubi na strani užitka, ali na strani objekta. Antigona pa je nekdo, ki se obrne k objektu in vzpostavi neko bistveno razmerje z objektom a — na spodnjem nivoju gospodarjevega diskurza izbere objekt. Tu dobi svojo gotovost: »To je moj brat.« Antigona pozicija je S , ki izbere a , ki se zveže z a in prav zaradi tega razmerja se lahko na določen način osvobodi glede na S_1 . Naša pozicija, se pravi nekako »spontana«, »naravna«, zaslepljena pozicija subjektov v političnem polju, pa je v tem, da smo najprej S pod S_1 in od tod poskušamo preko ovinka znova priti do svojega užitka, a nam ne uspe, kolikor se ujamemo na limanice S_2 , vsega tistega diskurza, vsega blablaba, ki nam govori, v čem je naše dobro; to je v liberalnih deželah lahko diskurz reklame, publicitete, vednosti posredovane z gospodarjem, ki ponuja »dobre objekte«. V socialističnih deželah servirajo drugačen tip »dobrih objektov«, a kakorkoli že, povsod imamo opravka s tem ovinkom, ki nam ponuja različne vrste »dobrega«. Ko se enkrat ujamete v to logiko, ste izgubljeni, to pomeni odpoved poziciji Antigone. Zanj je prvo tisto, kar je za druge na koncu verige, njen a — od tod njena gotovost in njena moč proti vsakemu S_1 nad pregrado, proti kakršnemu koli gospodarju, ki lahko tudi s spretnejšo argumentacijo, kot je Kreonova, govori: »Skupnost ima svoje zahteve, treba je upoštevati druge itd. itd.« Ohrani lahko distanco in ravnodušnost do vsega S_1 in S_2 .

Od tod se lahko vrnem k vašemu vprašanju. Res je, obstajajo različni tipi gospodarjev, toda ne razlikujejo se »na sebi«, temveč prej v uporabi različnih tipov vednosti, s katerimi skušajo subjektom vsiliti določen tip dobrega. Gospodar se nikoli ne definira sam, definira ga razmerje do vsaj enega drugega elementa, na katerega deluje in ki ga retroaktivno povzdigne v položaj gospodarja.

V *Strukturi seraja* sem analiziral par despot-vezir, ki nam to pokaže v čisti obliki. Despotski gospodar, ki je skorajda karikaturno utelešenje S_1 , ki je En, dejansko eksistira le preko drugega, ki poskrbi za vse, da bi gospodar lahko bil edini, ki uživa. Ta drugi, vezir, ima konkretno, tehnično vednost, da lahko upravlja z rečmi. Izza S_1 imamo zmeraj neki S_2 , a brž ko vstopimo v to logiko S_2 , potem ta drugi element nujno potegne za sabo še 2', pa 2'' itd. — skratka, dobimo celo hierarhijo. Na takšno verižno strukturo naletimo tudi v modernih zahodnih družbah. Lahko bi se nam zdelo zelo presenetljivo in ekstravagantno, da si, denimo, velika deželca, kot je ZDA, za predsednika izbere nekoga, ki je igral drugorazredne vloge v westernih. Hitro pa se izkaže, da zadostuje le podoba nekega S_1 , podoba nekoga, ki se lahko zreducira na nekakega fantoma ali klovna, to podobo pa vselej podvaja nekdo, ki uteleša S_2 , vednost, ki jo predstavljajo eksperti, ekonomski specialisti itd. Tudi Mitterand je imel spočetka sloves popolnega nevedneža v ekonomskih zadevah. To je bilo celo dojeto kot pozitivna poteza, kot njegova prednost. Predstavljal se je kot nekdo, ki je obkrožen s strokovnjaki. Vzemimo, recimo, mit o Attaliju (ne vem, če ga ljudje tukaj poznajo; ne gre za junakinjo Racinove tragedije, ampak za Mitterandovega sve-tovalca). To sicer ne posebno zanimivo osebo so lansirali v višave kot nekakšen monstroozen lik vednosti — nekdo, ki spi le tri ure na dan in se spozna na vse, genialni ekonomist in obenem izjemni kulturnik, ki je naglo produciral knjige o vsem mogočem — nekakšna karikatura utelešene vednosti. Če je Attali lahko dobil ta izjemni položaj, je to le zato, ker je lahko igral vlogo S_2 v paru z Mitterandom v Elizejski palači.

• *Popolnoma se strinjam z vašo analizo razmerja med S_1 in S_2 , tako v despotizmu kot v sodobnih družbah. Toda zanimivo vprašanje je morda tudi obratno: zakaj »ekspert« ne more neposredno prevzeti oblasti? Zakaj S_2 potrebuje svoj S_1 ? Zakaj vednost rabi točko neumnosti? Problem ni toliko v tem, zakaj Reagan potrebuje eksperte, temveč v tem, zakaj eksperti potrebujejo Reagana. Zakaj vezir ne more vladati sam? Tu je problem simbolne ekonomije, ki jo tako zgledno razčlenjuje vaša Struktura seraja.*

• Vednosti daje avtoriteto le to, da zmeraj odkrito ali prikrito — najpogosteje pač prikrito — govori v imenu gospodarja. To opisuje struktura univerzitetnega diskurza. Resnica gospodarjevega diskurza je na določen način univerzitetni diskurz. Gospodarjev diskurz se nam vedno pojavi v prvem planu — opravlja imamo z gospodarjem, ki je lahko klovna, ki lahko nima nobene konsistence v realnem — drugorazredni igralec ali popolnoma pobebavljeni despot, izgubljen v užitku sredi svoje palače. Če napravimo četrt obrata, pridemo do univerzitetnega diskurza kot resnice gospodarjevega: vednost je na poveljevalnem položaju in ta vednost deluje na užitek, na a ; to se pravi, da vednost nastavlja dobrine — potrošne, ideološke, kakršne koli — na mesto objekta želje. Takšno moč ima le zato, ker se uveljavlja v imenu nekega skritega gospodarja. V strukturi vzhodnjaškega despotizma je to zelo jasno: gospodar je dejansko skrit. Despotizem s svojim trojnim obzidjem okoli seraja, s prepovedjo pogleda v srce seraja, jasno pokaže, kako lahko gospodar deluje kot gospodar, samo če je skrit. Nekje mora biti prepoved prehoda. Vsaka struktura potrebuje neko referenco na avtoriteto, na neki skriti S_1 .

Od tod bi bilo mogoče analizirati mitologijo današnje ekonomske vednosti in oblasti. Na to se sicer čisto nič ne spoznam, vendar me vsakič znova preseneča kraj, kjer pride na dan radikalna ničnost te domnevne vednosti. Ta kraj je seveda borza — s svojimi eksperti, računalniki itd. Lani oktobra, s padcem na Wall Streetu, ki je imel globoke posledice za vso zahodno ekonomijo, smo lahko videli, kako nihče ne ve ničesar o ničemer. Mašinerija lahko deluje, ker obstoji predpostavljena ekonomska vednost, ekonomski subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve. Dejansko je ta vednost povsem iracionalna: pri svojih in-

vesticijah vsakdo računa na vednost drugega, brž ko pa se v tem predpostavljem drugem pojavi razpoka, se vse začne rušiti in domnevni posestniki tega S_2 se razkrijejo kot popolni nevedneži in pravijo: »Tega pa nismo mogli predvideti.« V vsej paniki na Wall Streetu je bilo v oči, da obstoji veliki Drugi predpostavljene vednosti, ki pa je radikalno nezaveden. Ta Drugi vodi marionete na finančnem trgu in govori skozi usta domnevnih ekspertov, dokler ne pride na dan, da ti eksperti le uzurpirajo mesto vednosti. — To nas je odvedlo malo daleč, ampak to bi lahko bili različni načini, kako se približati odgovoru na vaše vprašanje.

• Če je gospodar vselej neveden in slep, ali ne definira totalitarizma (vsaj socialističnega) prav ta poteza, da hoče gospodar sam utelešati tudi eksperta? Gospodar noče več igrati le vloge idiota. Stalin sam, recimo, napiše tekst »O dialektičnem in historičnem materializmu«, se pravi nekakšno teoretsko osnovo, na katero se opira oblast.

• Ena od različic je gotovo tudi ta, da se gospodar sam postavi na mesto S_2 , da sedi na obeh stoli. Sama forma totalitarizma kaže na nekakšen *parti pris* totalitete. A to je le naperjenost, denimo utopična naperejenost, ki meri na celoto, na zvedbo na Eno, do tega pa nikoli ne pride. Vselej ostane element, ki uhaja tej celoti, prav to pa je izhodišče neke nore logike, recimo v stalinizmu. Totalitarizem je poskus, da bi hkrati zavzemal vsa mesta, zvaril skupaj S_1 in S_2 itd., a to zmeraj spodleti.

• Toda totalitarizem na sebi lasten način to sam priznava. Prav zato *si vselej skonstruirala figuro nasprotnika, Žida, izdajalca itd., ki je prav utelešenje same te nemožnosti.*

• Da, povsem se strinjam. Totalitarizem je totaliteta, ki ni nikoli dejanska, je neka totaliteta, ki bo šele napočila, ko bomo likvidirali zadnji element, ki nam preprečuje, da bi se sklenili kot celota. Nenehno potrebuje zunanji element, ki mu preprečuje, da bi se dopolnil kot totalitarizem.

• Vozel med vednostjo in oblastjo je zaslovel kot geslo povezano z delom Michela Foucaulta. Zveza vednosti in oblasti je doživela precejšnjo popularnost preko Foucaulta, medtem ko je lacanovska elaboracija istega problema imela precej manj odmeva, vsaj izven Francije. V zadnjem obdobju je Foucault k vednosti in oblasti dodal še kategorijo subjekta, tako da lahko pridemo do neke grobe vzporednice ali homologije med temi tremi Foucaultovimi termini (oblasti, vednosti in subjekta) in Lacanovimi S_1 , S_2 in $\$$. Tudi za četrti Lacanov osnovni element, objekt *a*, bi se našla vzporednica v Foucaultovih obsežnih analizah strukture pogleda. V kakšno razmerje bi postavili Foucaultovo teorijo oblasti-vednosti-subjekta — ta se sicer v različnih obdobjih njegovega dela precej razlikuje — in na drugi strani Lacanovo teorijo štirih diskurzov? Je treba brati Lacana s Foucaultom ali Lacana proti Foucaultu?

• To vprašanje je preobsežno, da bi lahko nanj odgovoril. Konfrontacija Lacana in Foucaulta bi zahtevala veliko več prostora. Po mojem je seveda Foucault pustil za sabo veliko delo, ki je zaznamovalo celo generacijo in ima svojo lastno konsistenco. Nikakor ne gre za to, da bi izbrali Lacana proti Foucaultu. — Da ne bi napačno postavili problema tega razmerja, se moramo spomniti, da je Lacan v prvi vrsti psihoanalitik, analitik-praktik, ki pa skuša reflektirati pogoje, ki utemeljujejo njegovo prakso, ki tvori njeno izvirnost in avtentičnost. Analitične prakse ni mogoče pomešati s kakšno psihologijo ali psihoterapijo. Analiza, kakršno je inavguriral Freud, nima nobene zveze s kakršnim koli poskusom prevzgoje subjekta, in Lacanov prvi namen je bil obraniti originalnost te prakse pred vsemi poskusi integracije v prevzgojo, bodisi pedagoško ali terapevtsko, medicinsko itd. Za to je bilo treba vzpostaviti subjekt nezavednega, ki nima nikakršne zveze s psihološkim subjektom. Lacana je torej vodilo predvsem vpra-

šanje, kako zagotoviti koncepte za to povsem originalno prakso, za psihoanalizo. Za prakso, kjer zgolj z delovanjem označevalca dosežemo učinke v realnem, denimo v realnem telesa — tu je paradoks psihoanalize. Prav tu je tudi lacanovska »definicija« prakse — delovati s simbolnim na realno. To spada sicer k opredelitvi človeka kot govorečega bitja. V tej perspektivi Lacan izdelava analitičkov diskurz. Drugi diskurzi, ki jih opredeli — gospodarjev, univerzitetni, histerični — so nekakšno ozadje, na katerem naj izstopi tisto, kar je lastno analitičnemu diskurzu. Vse, kar nam Lacan govori o razmerju med vednostjo in oblastjo — vse to razvija le zato, da bi toliko bolj izstopil ta središčni pol, analitični diskurz, ki vzpostavlja neki čisto svojevrstni tip razmerja med vednostjo in oblastjo. Agens, dejavnik analitičnega diskurza je objekt razlog želje; analitik je nekdo, ki se postavi v položaj tega objekta *a*, se pravi tistega, kar je v samem osrčju analizantove fantazme. Postavlja se torej na mesto objekta v fantazmi, toda tako, da samega sebe nima za ta objekt. Če bi si mislil, da je objekt želje svojega pacienta, potem bi imeli analitike, ki bi spali s svojimi pacientkami ali se podajali v najrazličnejše zlorabe moči, ki jo daje analitična situacija. Prav zato, ker se ne pomeša z objektom, se pod to vlogo, ki jo privzame, pod tem dozdevkom lahko skriva vednost na mestu resnice. Originalnost Lacanove analize je najprej v tej distinkciji — velikokrat prezrti — med vednostjo in resnico. V splošnem velja, da vednost ni na mestu resnice — to ne pomeni, da vednost ni resnična, toda tip resnice, na katero se sklicuje določena vednost, bodisi zahteva eksperimentalno potrditev ali pa zahteva oporo v neki povsem arbitrarni avtoriteti. Običajno razmerje do vednosti, izven polja psihoanalize, je bodisi znanstvena vednost, ki se sklicuje na avtoriteto izkustva, bodisi vednost, denimo, teološkega tipa, ki se naslanja na avtoriteto božjega razodetja kot pri »klasični« teologiji, ali pa tudi vednosti, kakršne se prenašajo na humanističnih fakultetah, ki se opirajo na avtoriteto »velikih avtorjev«, za katere je težko utemeljiti, zakaj so veliki. *Aristoteles dixit* ali tudi *Marx dixit*. Pri Lacanu pa imamo neko vednost, ki stopi na mesto resnice — ta način spoja ene in druge je osnova učinkovanja analize. Paradigma analize je v tem, da vednost pride na mesto resnice in tako proizvede nezaslišane učinke.

Morda je to najboljša pot za soočenje Lacana in Foucaulta. Tudi Foucault je konec koncev najbolj vznemirjalo to vprašanje resnice. Denimo že v *Zgodovini norosti*, kjer opisuje, kako se je vzpostavitev racionalnosti, znanstvene dobe, kartezijskega subjekta itd. istočasno utemeljevala v izključitvi norosti — norosti, ki je bila nosilka resnice. Tako so jo dojemali še v srednjem veku ali, recimo, pri Platonu. Z Descartesom, z vzpostavitvijo modela znanstvene vednosti, se je resnica znašla v položaju izključitve iz polja znanosti. Foucaulta zanima zgodovina diskurzov uma o norosti, torej zgodovina poskusov, da bi vednost zagospodovala nad resnico, resnico norosti. Zgodovina psihiatrije je za Foucaulta prav ta vednost, ki hoče postati gospodar nad resnico, ki je vpisana v osrčje norosti. Vednost, ki hoče postati vednost o nezavednem. Foucault to zelo dobro zakoliči — lahko ga sicer kritiziramo, lahko pokažemo, da psihoanalizi ni odmeril pravega mesta, toda Foucault je zelo dobro pokazal, da imamo v Freudovem času, ki je obenem čas Nietzscheja, Van Gogha, kasneje Artauda itd., da imamo v tem času opravljanje s povratkom resnice v polje vednosti. Resnica, ki je bila izključena, se vrača v polje vednosti. Pretenzija psihiatrične, in ne samo psihiatrične vednosti, znanstvene vednosti, da bi bila vednost o resnici, v tem obdobju doživi prevrat in vznikne neka resnica, ki se daje kot resnica te vednosti, resnica v opoziciji z vednostjo, ali kot neka vednost na mestu resnice. Namesto vednosti o resnici imamo tu resnico vednosti, ki je prav nezavedna vednost. Sem se vmešča freudovska revolucija: imamo vednost, ki ne ve zase, vednost, ki ne more postati objekt pozitivnih vednosti in ki deluje kot nekakšna nora vednost.

Spoprijem med Foucaultom in Lacanom bi morali vzpostaviti na tej ravni. Lacanov nauk nas uči, da ni mogoča vednost o nezavedni vednosti — to pomeni (med drugim) njegova formula, da ni metagovorice. Če pa ni vednosti o nezavedni vednosti, če se o nezavedni vednosti ne da napisati znanstvene razprave, če se nezavedno vedno pojavlja nepričakovano, nenadejano, kot presenečenje, kot neko srečanje, na način *tyche* — potem to, kar se pojavlja na tak način, uhaja normi znanstvenosti, vsaj običajnemu dojetju znanosti, naravoslovni znanosti. Tu imamo torej vednost, do katere lahko pridemo le preko na pol izrečenega, preko lapsusov itd. in nad to vednostjo nimamo nikake oblasti. Zato je tudi psihoanaliza nemogoči poklic. Ni mogoče biti gospodar želje in namen analitika ni zagospodovati nad pacientovo željo, pa tudi ne, da bi naučil pacienta, kako naj sam zagospoduje nad svojo željo — to je pedagoška ali psihološka stranpot analize, ki vidi v psihoanalizi predvsem tehniko, s katero se je mogoče z vednostjo dokopati do nezavedne želje, jo napraviti za predmet vednosti in jo na podlagi tega obvladati, z njo manipulirati in tako prevzgojiti ljudi, da bi se vedli normirano, se pravi normalno. Lacanova pozicija pa je prav nasprotna: ni vednosti o nezavednem prav zato, ker obstoji neka nezavedna vednost, nezavedno pa se manifestira prav kot nepričakovani izbruh ali vznik resnice sredi konstituirane vednosti. Na tej ravni je možno soočenje s Foucaultom. Foucault je bil sicer prepričan, da se psihoanaliza, tudi Lacanova, ne more izogniti svoji ujetosti v veliki dispozitiv oblasti. Po njegovem je analitik kljub vsem deklaracijam ujet v mrežo razmerij, ki spadajo v določeno analitiko oblasti. To je nekoliko v grobem Foucaultova teza. Deloma je to že nauk *Besed in reči*, da je namreč sleherni diskurz vmeščen v določeno *episteme*, ki ga determinira kot nekakšen apriorni pogoj njegove formulacije, tako da je tudi psihoanaliza opredeljena z določeno *episteme* in nima lastne avtonomije. Po drugi strani pride do podobnega sklepa v podaljšku *Nadzorovanja in kaznovanja*, recimo na podlagi svojega branja juridičnega koncepta krivde, ki je pomemben pri vzpostavitvi zapora — zapor ravno omogoča neko kvantitativno merjenje krivde, ali temelji na nekem izračunu krivde. Vse, kar je Freud napisal o krivdi, vsa psihoanalitična razglabljanja o problemu krivde bi bilo mogoče brati v foucaultovskih okvirih kot moderno verzijo, denimo, izračuna krivde. Freudova ekonomika sicer uporablja druge merske enote pri merjenju krivde, postavlja jo v zvezo z drugimi parametri — očetom, očetomomom itd., toda v foucaultovski optiki ni prekinitve kontinuitete. Foucault ostane zvest tej smeri razmišljanja v *Zgodovini seksualnosti* — sama zastavitev neke zgodovine seksualnosti pomeni, da je mogoče historično pozitivirati pojave, ki pri Freudu nastopajo kot nadčasovni. — Seveda gre tu pri Lacanu in Foucaultu za različni poziciji, ki pa ne onemogočata debate. Sam mislim, da ni treba izbrati enega proti drugemu.

• *Tega razgovora vsekakor ne moremo končati, ne da bi se obrnili še k temam, ki jim je posvečena glavnina vašega dela. Največ ste se ukvarjali z 18. stoletjem, se pravi s časom, ko se je formiral neki novi tip subjektivnosti, tisti tip, ki je v določenim modalitetah ostal v veljavi vse do danes. Po eni strani je to razvidno iz Strukture serja, ki ponuja ključne za moderno subjektivnost v obliki neke fantazme tansponirane v Azijo, po drugi strani pa Rousseaujevo delo, s katerim se toliko ukvarjate, predstavlja nemara najboljšo rdečo nit za formiranje te subjektivnosti. Lahko poveste kaj več o tem, v čem je zastavek vaše analize Rousseauja?*

• Tu lahko malo nadaljujem s tem, kar sem prej govoril o Foucaultu. Rousseaujevo delo je zasidrano v določenem historičnem obdobju — prav tistem, ki je za Foucaulta obdobje prevrata; Rousseau je torej na določen način foucaultovski objekt, privilegirani moment nekega epistemološkega prevrata, toda pri tem historičnem objektu se obenem počutim povsem doma izhajajoč iz svojih lacanovskih predpostavk. Niti najmanj me ne moti ali ovira, če se tega obdobja

lotevam, recimo, »strukturalistično«, ne pa historično. Po drugi strani pa se lahko hkrati kar najbolje znajdem z nauki Foucaultovega dela, se pravi, da gre za neke vrste križanje historičnega in strukturalnega gledišča. Iz tega sicer ne sledi, da bi hotel napraviti kakšno sintezo Foucaulta in Lacana.

Ker je vaše vprašanje spet zelo obsežno, naj tukaj vzamem le eno, sicer v glavnem zelo slabo interpretirano delo, namreč *Emila*. Delo je bilo slabo interpretirano, ker so ga brali kot nekakšen moderni traktat o vzgoji, v katerem bi bilo treba iskati navdih glede idej o vzgoji. Na podlagi tega so sfabricirali celo zamisel libertarne vzgoje in iz Rousseauja napravili nekakega pionirja moderne vzgoje. Če bi *Emila* vzeli dobesedno, če bi ga hoteli uporabiti kot model vzgoje, bi prišlo do katastrofe. Če bi kakega otroka zares vzgajali po Rousseaujevih navodilih, bi postal bodisi popoln kreten bodisi psihotik. Ne moremo ga torej brati kot traktat o vzgoji. Rousseau je napisal *Emila* kot rezultat nekega procesa pisanja, to delo pa ima status, ki se mu je težko približati: po eni strani je to teoretski tekst, ki prinaša bistvene teoretske novosti, po drugi strani pa se hkrati izteka v roman, je neke vrste spoj med teoretsko fikcijo in romaneskno fikcijo, ki ena drugo podpirata. Teoretska in romaneskna fikcija pa sta tu dva načina, kako izraziti neko temeljno fantazmo. Kako se približati tej fantazmi?

Rousseau velja za političnega teoretika in nauk, ki ga potegne iz svojega političnega opusa — iz *Družbene pogodbe* in še prej iz *Razprave o izvoru neenakosti* — je najprej v tem, da sodobni politični svet, v katerem živi, monarhijo in njej ustrezno francosko družbo, analizira kot »nelagodje v kulturi«, ki postaja čedalje bolj neznosno. To ne more več trajati. Stanje nravi je tako, da se bo čedalje slabšalo in prineslo vse več trpljenja. Politični izhod iz tega je po njegovem nemogoč — če bi hoteli nasilno obračunati z monarhijo, bi to vodilo v katastrofo. Edina možna prihodnost monarhije — to dokazuje v svojih političnih tekstih — ni vzpostavitev demokracije, temveč despotizem. Če bi krizo monarhije skušali reševati politično, bi namesto monarha dobili despota, prihodnost despotizma pa je le despotizem. Politično vzeto je torej Rousseau konservativec — četudi je sodobna monarhija povsem nevzdržna, jo je treba ohraniti, to je manjše zlo. Če torej rešitev ni možna s političnim napredovanjem, bi Rousseau lahko predlagal rešitev z regresijo — če ni mogoče priti onstran politike, bi lahko poskušali stopiti tostran. Model tega je predložil v *Razpravi o izvoru neenakosti*, model stanja čiste narave. Toda Rousseaujev odgovor je tudi tu negativen. Sestop nazaj ni mogoč. Politično napredovanje vodi v katastrofo, saj je onstran monarhije le despotizem, obenem pa se je nemogoče vrniti nazaj iz političnega v predpolitično, saj je človek dosegel do takega razvoja svojih intelektualnih zmožnosti, znanosti in umetnosti, da je narava za vekomaj zgubljena. Obstoja pa neka tretja rešitev: da bi se lahko izvlekli iz krize, je treba na novo iznajti človeka. Treba mu je dati povsem nove osnove. Iznajti je treba človeka, ki ne bo le čisti državljani neke idealne politične države — saj se ni mogoče vrniti k Šparti ali rimski republiki; bodoči človek ne bo le državljani, se pravi čisti subjekt simbolnega zakona. Po drugi strani pa ta človek tudi ne bo divjak, čisti naravni človek. Rešitvi z državljanom in z divjakom sta torej izključeni. Nova rešitev, ki jo bo predlagal Rousseau, ta fantazma, ki se pojavi v *Emilu*, pa je nekakšna nova mešanica državljana in divjaka. Nekje v *Emilu* to pove čisto naravnost: iz *Emila* hoče narediti divjaka, ki bi bil zmožen prebivati v mestih. Očitno gre za spravo med ognjem in vodo, a prav to spravo hoče doseči Rousseau z neko novo iznajdbo. Iznajde neki novi lik, namreč lik otroka. Videti je sicer, da otroci obstajajo že od nekdaj, vsaj biološko, toda Rousseau iznajde neki lik otroka, ki je imaginarni lik. Realne otroke, ki jih je lahko opazoval v svoji dobi, bo nadomestil z nekim imaginarnim likom, ki ga bo poimenoval Emil in ga opremil z vsemi značilnostmi človeka v stanju čiste narave. Pod imenom otroka

bo sproduciral moderno iznajdbo naravnega človeka. Vidimo lahko, da je bil ta imaginarni otrok — nedolžen, aseksualen itd. — potreben narcizmu nastajajoče buržoazije in na njem je zasnova svoje upe. Ta imaginarni otrok — »njegovo veličanstvo otrok« — bo napolnjeval celo 19. stoletje in nanj lahko naposled naletimo v Freudovem delu: prav tega otroka bo Freud popolnoma subvertiral, v njem bo razbral polimorfne perverzneže, vrnil mu bo seksualnost. Toda med Rousseaujem in Freudom je bilo osnovano nekaj, kar se bo sicer razgradilo, a kar opredeljuje neko celo zgodovino — neka imaginarna referenca, masivna fantazmatska prisotnost, ki pa nam omogoča razumevanje vsega 19. stoletja. Da pa bi tega imaginarnega otroka lahko zasnovali, je treba tudi zasnovati očeta. *Emila*, vsega tega diskurza, ki mobilizira fantazmo, ni mogoče razumeti, če ne uvidimo, da Rousseau istočasno na novo izumi očetovsko funkcijo. Že na prvih straneh *Emila* pravi: ne gre za to, da bi vzgajal realne otroke, realni otroci so že zmeraj pervertirani, zmeraj so že izgubili svojo nedolžnost, zato si moram zamisliti imaginarnega otroka. Predpostavljam pa, *a priori*, da je ta imaginarni otrok sirota. Se pravi, za vzgojo tega imaginarnega otroka potrebujem predpostavko, da je otrok mrtvega očeta. Že na prvih straneh *Emila* torej Rousseau izvede očetomor — umor realnega očeta, da bi lahko vzpostavil funkcijo simbolnega očeta. Ta njegov imaginarni otrok bo lahko opravljal svojo funkcijo le, če bo podvržen direktivam in usmeritvam nekega očeta, ki pa ni realni oče, temveč oče, ki ga sfabricira knjiga, ki ga proizvede pisava, ki nastane v označevalcu in skozi označevalec — ta lik Emilovega vzgojitelja, ki je kar najbolj osupljiva iznajdba funkcije simbolnega očeta in ki dobi svojo eksistenco le z usmrtenjem realnega očeta. Rekl boste, da manjka še tretji element, namreč dimenzija matere. Realne matere se hitro znebi, potrebuje jo le kot dojiljo, in to le nekaj mesecev, potem umre. Vzgoja se bo potem odvijala na deželi, v triu, ki ga bodo sestavljali ta imaginarni otrok — povsem naraven, čist, brez seksualnosti itd.; ta simbolni oče, ki ima le simbolno konsistenco; in tretji element, ki je mati narava — vse se bo dogajalo v nedrjih matere narave. Problem *Emila* — tega divjaka, ki bo moral prebivati v mestih — je v tem, da je vzgojen kot otrok narave, hkrati pa se mora iztrgati iz te čiste določenosti z naravnim zakonom, zakonom matere narave, da bi lahko dobil status subjekta pozitivnega, simbolnega zakona, ki vlada v mestih, zakona kulture. Kako naj pride od prvega k drugemu, ne da bi pri tem prenehal biti divjak? Dejavnik tega prehoda od narave h kulturi je ravno vzgojitelj, simbolni oče, ki pa ni nikoli učitelj. Vzgojitelj nikoli ne vsiljuje svoje volje kot učitelj učencu. Učitelj vselej pravi: to moraš storiti, ker jaz tako hočem, to pa hočem zato, ker vem; vem, ker sem starejši, bolj izkušen itd. Emilov vzgojitelj pa je nekdo, ki nikoli ne pravi »hočem« niti nikoli ne pravi »vem«. Deluje najprej v prvi vrsti s svojim molkom — kot neke vrste tiha senca, ki podvaja naravo, sredi katere živi Emil kot srečni divjak. Nikoli ne vsiljuje svoje volje, ker konec koncev sam ničesar ne ve in se vsega uči z opazovanjem svojega učenca. Njegova funkcija pa je nazadnje v tem, da Emilu omogoči, da v sami naravi naleti na zakon v podobi nemožnega. Organiziral, zrežiral bo celo vrsto priložnosti — v obliki iger, pasti itd. — pri katerih bo nesrečni Emil, ves srečen sredi matere narave, naletel na množico neprijetnosti. Okusil bo bolečino, ranil se bo, izgubil se bo v gozdu, trpel bo pomanjkanje itd. Naletel bo na kategorijo nemožnega in nujnega. Vsa večšina vzgojitelja pa bo v tem, da izhajajoč iz teh kategorij nemožnega in nujnega, ki spadata v območje realnega, otrok odkrije — izza nemožnega kategorijo prepovedi, izza nujnega pa kategorijo dolžnosti. S prehodom od nemožnega k prepovedi preidemo od realnega k simbolnemu, enako kot pri koraku od nujnega k obveznemu. Nemožno zadeva nekaj, ker se ne da storiti, ker to onemogoča naravni zakon, prepoved pa nekaj, kar se ne sme storiti, ker nekje piše: Tega ne smeš. Vzgojitelj nikoli ne pravi: Ne delaj tega, ker ti to prepovedujem; samo naknadno pravi svojemu učencu: Vidiš, to si hotel storiti, mislil si, da je to možno, zdaj pa moraš uvideti,

da ni možno. To mu razlaga naknadno, se pravi z označevalcem, z diskurzom zajame naravni zakon, ki ga je mali Emil okusil na svojem telesu, verbalizira tisto, kar je nemo nastopilo kot izkušnja nemožnega. Kar je Emil izkusil v registru realnega, povzdigne v register označevalca in mu tako omogoči vstop v register zakona. Vzgojitelj torej ne vsiljuje svojega zakona, temveč podeljuje moč zakona naravi, tako da jo naknadno verbalizira. Tu bi se dalo navesti veliko primerov.

A k čemu v zadnji instanci vse to vodi? Kaj je cilj? Gre za neko fantazmatško perspektivo, zaradi katere se mora tekst nujno izteči v roman. Zadnji cilj vzgoje za Rousseauja ni v tem, da bi iz otroka napravil odraslega, ne ustavi se pri tej podobi divjaka in mestnega prebivalca v enem, ki bi bil hkrati naravni subjekt in subjekt zakona. Onstran tega smotra je še neki drugi smoter — *Emil* se konča s poroko. Ne konča se s četrto knjigo, ko Emil sicer dospe do svojega dvajsetega leta, temveč s Peto knjigo, ko Emil sam postane oče, potem ko se je poročil z dekletom, ki ga Rousseau kot po naključju imenuje Sophie, se pravi modrost, vednost. *Tour de force* Emilove vzgoje je v tem, da Rousseau Emilu oskrbi dostop do vednosti, do vseh vednosti sodobne civilizacije, ne da bi to vednost spremljala perverzija, sprevrženje naravnih lastnosti. Za Rousseauja je največja drama prav v tem, da je intelektualni napredek človeštva, napredovanje razsvetljenstva, razvoj znanosti in umetnosti historično zmeraj spremljala moralna izprijenost, se pravi, da se ne da dobiti na obeh koncih. V *Emilu* pa skuša svojega Emila privedi do vednosti, ki ne bi sprijala. Da bi se pa ta vednost lahko sklenila, si mora Emil prisvojiti še vednost neke drugačne dimenzije, ki bo omogočila iznajdbo novega človeka, in to vednost uteleša Sophie. Sophie ali Ženska — za Rousseauja je v ženskosti neko dopolnilo vednosti, ki ima svojo specifičnost in ki je absolutno potrebno, če naj Emil postane dovršen kot človek. Na koncu te razprave o vzgoji Rousseau ne proizvede novega človeka, temveč neki novi lik — par. Proizvede neko diado, dvojico, par moški-ženska, in ta nova celica, ta novi model, bo po njegovem tista osnova, ki bo vzpostavila novega očeta in novega človeka, od tod pa si lahko v neki prihodnosti predstavljamo rojstvo otroka, ki bo zrevolucioniral svet. Svet se ne bo spremenil z Emilom, Emil je tu le zato, da bi postal ta novi oče, ki bo v paru s Sophie proizvedel tistega otroka, ki bo lahko regeneriral svet. Le ta otrok bo lahko opravil tisto, česar ne zmore politična revolucija in tudi ne povratek v naravno stanje. Osrčje Rousseaujeve fantazme je konstrukcija para, se pravi, lacanovsko rečeno, zatrditev, da obstaja spolno razmerje. Če je doslej slabo kazalo, če smo zabredli v to nelagodje v kulturi, če je monarhija tik pred polomom, je to zato, ker ga ni bilo človeka — dovolj pametnega ali dovolj čistega — ki bi utemeljil spolno razmerje. Jaz pa vam prinašam to dobro novico, da obstaja spolno razmerje, da obstaja Ženska, da obstaja tudi Moški, da obstaja par Moškega in Zenske, po modelu Emila in Sophie. Emil je tako edini avtentični lik filozofa — v času, ko se vsi imajo za filozofe, v času razsvetljenskega filozofiranja, je edini pravi tisti, ki je zaljubljen v Sophie. To vam prinašam, ker imam srce na strani narave in glavo razsvetljeno s kulturo. Z lacanovskega gledišča je to seveda nor projekt. Nekdo, ki v to veruje in ki hoče to udejanjiti, se približuje padcu v norost, v psihozo — in tudi to ne umanjka. Ni naključje, da Rousseau prav ob publikaciji *Emila* zapade v psihozo. Ko dopolni svojo teoretsko fantazmo, je ta prelepa, da bi bila resnična, in postane neznosna. Tako lahko pojasnimo pri Rousseauju zvezo med neko teoretsko potjo, ki je po svoje genialna in ki bo zaznamovala celo epoho, revolucionarno potjo, ki bo dodobra spremenila svojo dobo, in to dekompozicijo na subjektivnem planu — v trenutku, ko bo v teoriji sklenil krog, se bo razklenil, bo razpadel oni drugi, subjektivni krog, in moral bo poiskati nov način, kako skleniti krog na neki drugi ravni. Eden od sprožilnih momentov psihoze je bil tudi v tem, da je zastavek *Emila* tudi v vzpostavitvi funkcije simbolnega očeta, vemo pa, kako malo je bil Rousseau dotlej sposoben

vzeti nase funkcijo očeta v svojem življenju — svojih šest otrok je poslal v sirotišnico in se izmaknil temu, da bi stopil na mesto očeta. Edini način, da privzame očetovsko funkcijo, je preko knjige, kot avtor nekega dela. Vprašanje očetovstva razreši tako, da ga metaforično premesti na raven razmerja avtorja do svojega dela. Kljub temu mu ta dostop do pozicije simbolnega očetovstva povzroči toliko težav, da se zlomi — po obsodbi *Emila* zapade v preganjavico, povsod vidi zarote, hkrati pa določen seksualni preokret k ženski — začne se oblačiti v ženske obleke, v izgnanstvu mu bo v največje zadovoljstvo, da bo pred vrati pletel skupaj z ženskami in pripravljajl perilo za novorojenčke, skratka, izstop iz moške pozicije in prehod k neke vrste ženskemu užitku. To bi se dalo zelo dobro razložiti na podlagi Lacanovega teksta o psihozi («D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose»), shemo R, ki je pravzaprav razgrnitev Moebiusovega traku. V predavanju sem govoril o moebij-ski strukturi Rousseaujevega dela — vse njegovo življenje lahko mislimo kot neko topološko popotovanje, ki ima obliko Moebiusovega traku. Tu sem vzel za izhodišče *Emila*, a prišli bi do podobnih rezultatov, če bi izhajali iz *Izpovedi* ali česa drugega.

Če je torej zastavek *Emila* v tem fantazmatskem jedru, lahko razumemo, zakaj je tako fasciniral toliko ljudi, predvsem vzgojiteljev. Fasciniral jih je iz povsem napačnih razlogov, ker če ne vidimo te fantazmatske dimenzije v ozadju, potem nasedemo, nasedemo lastnemu narcizmu. Vsa obramba čistosti in integritete otroka, ki se ga ne sme z ničemer posiljevati — koncepcije, ki se še danes opirajo na *Emila* — služi predvsem vzgojiteljevemu lastnemu narcizmu. Če je otrok preveč identificiran z objektom fantazme svojega vzgojitelja, lahko zaradi tega strahotno trpi.

• Če sem prav razumel, je vaša osnovna teza, da se prelom med tradicionalnim in modernim svetom sestoji po eni strani iz tega, da ni več kontinuitete med očetovsko avtoriteto in, recimo, javno avtoriteto, da je torej pretrgana vez med družinskim očetom in kraljem, po drugi strani pa je drugo pobočje iste geste v iznajdbi privatnega para. Ta ideja rousseaujevskega para je sicer lahko fantazma, a kot fantazma zelo učinkovita, vse od Mozartove Čarobne piščali do današnjega Hollywooda. Ta par, ki še danes obvladuje fantazmatski univerzum, je torej Rousseaujeva iznajdba.

• Rekel bi, da gre za iznajdbo v smislu odkritja — tako kot rečemo o nekom, da je odkril zaklad. Pri odkritju gre za nekaj, kar je že bilo tam, a je bilo skrito. Rousseau torej ne iznajde para kot kakšno novo genialno formulo. Fantazma para je v zraku, odkar obstajajo ljudje kot govoreča bitja. Že Aristofanov mit v *Simpoziju* vsebuje to. Ta ideja, da vsa človeška nesreča izvira iz spolne razlike, sega že v začetek zgodovine. Rousseau pa odkrije nov lik modernega para in artikulira pogoje za njegovo udejanjanje. Toda to je spadalo že v *épisteme* tiste dobe — to, kar Rousseau eksplicitno pokaže, je bilo po malem prisotno že povsod in treba je bilo to le artikulirati. Njegovo odkritje pa ima lahko tolikšen učinek le zato, ker je »množicam« ponudil nekaj, kar lahko prepoznajo, nekaj, kar je že bilo tam.

• Za konec samo še eno čisto kratko vprašanje. Gotovo poznate reklo Tomaža Akvinskega Timeo hominem unius libri, *Bojim se človeka ene same knjige. Doslej ste ostali človek ene same knjige, in to v pomenu, ki ga je temu izreku dajal Tomaž Akvinski, da je namreč človek ene same knjige vreden vsega spoštovanja in strahu. Kasneje je to reklo sicer dobilo povsem nasproten, pejorativen pomen. Naj končam torej s tem vprašanjem: ali nameravate ostati človek ene same knjige?*

• Tudi jaz se bojim človeka ene same knjige in bojim se, da bi ostal človek ene knjige. Mislim, da knjiga, ki sem jo napisal, ni taka, da bi mi določila

usodo, tako da bi bile vse ostale knjige drobiž, ki bi ostal od nje. Pripravljam knjigo o Rousseauju, kjer sicer ne bo govora o tem, o čemer sem govoril tukaj, na svoj način pa bo nadaljevanje *Strukture seraja*. Morda to ne bo vidno na prvi pogled, a skušala bo razrešiti nekaj slepih peg in nejasnih točk, ki so ostale v *Strukturi seraja*. V pripravi pa imam še druge knjige, ki pa bodo najbrž na takšen način ena drugo porajale, izhajajoč iz prve knjige, tako da vsaka naslednja pojasnjuje slepe pege predhodnice, napredujoč iz začetne klice. V tem pomenu upam, da bom res ostal človek ene same knjige.

Razgovor z Alainom Grosrichardom je nastal ob njegovem obisku in predavanju v Ljubljani februarja 1988. Za Probleme sta razgovor vodila Slavoj Žižek in Mladen Dolar, po magnetofonskem zapisu pa ga je priredil in prevedel Mladen Dolar.

Protivnost in racionalnost

Namen pričujoče razprave je osvetliti vlogo nasprotja, temelječega na razliki želja in prepričanj oz. na razliki med prepričanji in dejstvi, v človekovem spoznavanju in sporazumevanju, ter odgovoriti na vprašanje, ali je razlika želja in prepričanj, ki so jo do nedavnega obvladovali tako, da so jo prevajali v ideološko, vrednostno zaznamovano nadpomensko vrednost, mogoče prevesti v logično in pomensko skladden govor po poti razumske argumentacije, ali pa je prav ta razlika generator sporazumevalne potrebe in dialoga ter sporazumevalni proces sočasno podreja dvema nasprotujočima si načeloma, načelom razumske argumentacije in retoričnega učinkovanja, nasprotje pa je razrešljivo le s členitvijo enotnega sporazumevalnega prostora na razne govore, podrejene različnim diskurzivnim zakonom (Ducrot, 1988) oz. sporazumevalnim načelom (Grice, 1975; Leech, 1983). Le tako je mogoče razložiti nastanek dveh vrst govorov, ideološkega in znanstvenega, ki sta zavezana različnim ciljem in se podrejata različnim diskurzivnim zakonom.

1. NASPROTJE IN RACIONALNOST

Kakšna je vloga nasprotja v človekovem spoznavanju? Osnovna težnja, ki vodi človekovo spoznavno razmerje do sveta, je težnja k *razvrščanju* (kategorizaciji) pojavov v množice. Pri tem spoznavajoči subjekt izbira zanj pomembna razvrščevalna merila in poteze, ki jih je mogoče pripisati vsem članom kake množice. Te skupne poteze so opisane v *posplošitvah* (generalizacijah), kot so pravila, definicije, zakoni. Uspešnost človekovega spoznavanja se potrjuje v splošnih trditvah, kar pa se posploševanju upira, je obravnavano kot *izjema, ki potrjuje pravilo*. Tako je spoznavajoči subjekt sprejel dejstvo, da obstajajo opazljivke, ki jih ni mogoče uvrstiti v množice in jim pripisati njihove skupne lastnosti, kot normalni in pričakovani izid spoznavnega procesa. Toda razvoj znanosti opozarja, da imajo prav te izjeme pomembno vlogo pri odkrivanju nove mogoče splošnosti in rojstvu novih teoretičnih paradigem.

Neskladje med dejstvom in pričakovanjem človek izrazi v obliki *protivnega razmerja*: Sojenica ni bila povabljen na praznovanje, a je vseeno prišla. Dejstvo, ki se s pričakovanji ne sklada, je zaznamovano kot protivno, vsebuje konotacijo neugodja, ne pa tudi dvoma v apriornost, ki ga proizvaja. Odkrivanje dejstev, ki se s pričakovanji ne skladajo, je pomembna spoznavna operacija, saj človeka varuje pred prehitrim in napačnim posploševanjem. Zato je pogosta pomenska sestavina znanstvenih besedil. Hkrati opozarja na možnost izbire drugačnih določevalnih meril in potez pojavov. Ker protivnost v nas ne vzbuja ugodja, je pričakovati, da bo spoznavajoči subjekt bolj nagnjen k videnju dejstev, ki pričakovano splošnost podpirajo. To domnevo lahko potrdimo s pre-

prostim poskusom. Poskusno osebo vprašamo: Letalo je strmoglavilo med Londonom in New Yorkom. Kje so pokopali preživele? Poskusna oseba predpostavi, da so umrli vsi potniki in zato ne najde pravega odgovora,

Protivno dejstvo kaže na neuspeh in nedorečenost pričakovane splošnosti. Zato bi, sledeč Freudu (1987), lahko rekli, da nasprotuje načelu ugodja. Človekovo pripravljenost utajiti dejstva, ki se ne skladajo s pričakovanji in željami, potrjujejo zgledi *semantičnih lomov* med vednostjo in verjetjem. Predsodki človeka pripeljejo do take izjave: Vem, da je konjsko meso zdravo in okusno, a ga vseeno ne maram jesti. Neskladje med vednostjo in verjetjem pogosto srečamo v pogovoru z učenci in ima tako obliko: Vem, da se tovarišica moti, a ji vseeno verjamem. Naredil bom tako, kot zahteva ona, čeprav vem, da je tvoja razlaga boljša. Razlogov za verjetje učiteljici je seveda dosti; ona znanje preverja, vrednoti in ocenjuje in če verjamemo njej, je uspeh zagotovljen. Semantični lomi med vednostjo in verjetji, željami in hotenji so zgledi, ki kažejo, da se oseba raje odpove neugodju spoznavnega ali/in socialnega nasprotja med dejstvi in pričakovanji v prid nespoznavnih vrednosti, kot so predsodki, verjetje avtoritetam ali potrebe in želje. Neugodno, protivno dejstvo se potlači v območje nezavednega. Opraviti imamo s pretvorbo spoznavnega nasprotja oz. problema v nasprotje med zavednim in nezavednim, pri čemer nezavedno konstituira s pričakovanji in željami nezdružljive izkušnje. Tako domnevam, da je spoznavno in intersubjektivno nasprotje, zmožnost takega nasprotovanja, v pomembni zvezi z nasprotjem med zavednim in nezavednim. Refleksivna energija se pretvarja v iracionalno energijo nezavednega.

Z naslednjim zgledom bom pokazala, kako nasprotje med resnico in učinkom konstituira tako rekoč razumevanje sleherne povedi.

A: Zelo ste lepi, gospod X.

Gospod X: Prestar sem, da bi bil lep, toda zadosti mlad, da znam ceniti poklon mlade dame.

Sporočilo razumevamo dvorazsežnostno. Razumsko ga presojamo glede na to, ali je njegova vsebina resnična ali neresnična, v pragmatični razsežnosti, to je ob dotiku pomena z željami in potrebami, pa ga doživljamo kot prijetnega ali neprijetnega. Govorec iz našega zgleda se zaveda, da trditev ni resnična, a jo vseeno sprejema, saj ve, da je motivirana in cilja v željo. Razume jo kot poklon.

Opazovanja komunikacije odraslih in otrok kažejo, da ti pogosto niso zmožni nadzorovati vsebine sporočila in njene resničnostne vrednosti, ampak se odzivajo pragmatično, na ravni želje. Če oče reče sinu: Danes si nalogo slabo napisal, naredil si veliko napak, ta ne skuša napak popraviti, ampak se odzove povračilno: Ko si ti hodil v šolo, nisi bil prav nič boljši. Tudi ti zgledi potrjujejo, da videnje in sprejemanje neprijetnih podatkov, ki niso skladni s pričakovanji in željami, zahtevajo, da načelo ugodja podredimo načelu realnosti: Ni prijetno, kar trdiš, a je morebiti vseeno resnično.

Spoznavajoči subjekt lahko podleže načelu ugodja, prepričanjem in predsodkom tudi drugače. Naslednji zgled bo ponazoril, da je že sama izbira pomembne poteze opazovanega pojava odvisna od interesne lege in potreb subjekta. Človek pač ni nagnjen k iskanju, videnju in izrekanju argumentov, ki njegovo prepričanje spodkopavajo, ampak tistih, ki ga potrjujejo. Za zgled vzemimo spor okoli abortusa, pravice ali nepravice do prekinitve nosečnosti. Nekateri v zarodku vidijo že od vsega začetka živo bitje, ki sta ga spočela dva, moški in ženska. Zato morata o prekinitvi nosečnosti odločiti oba in ne samo ženske. Ker v zarodku vidijo živo bitje, je boj zoper prekinitve nosečnosti hkrati boj za pravico do življenja. Drugi gledajo na plod kot na del ženskega telesa in trdijo, da imajo samo ženske pravico odločiti o usodi svojega telesa. Tako različni subjekti do istega pojava zavzemajo različna stališča, ki so odvisna od potreb in vrednotenja pojava. Izbiri argumentov torej v večji meri določa vrednostno-in-

tereso razmerje do pojava kot sama načela logičnega sklepanja in izkustvenega dokazovanja. Ta so interesno-vrednostni opredelitvi podrejena.

Opravljena razčlemba omogoča postaviti naslednje podmene o izviri spoznavne pristranosti: (1) že sama izbira pomembnih potez opazovane pojavnosti je motivirana; (2) subjekt teži k iskanju argumentov, ki njegova pričakovanja potrjujejo, in spregledovanju tistih, ki jih spodbijajo; (3) dejstva, ki posplošitev ne potrjujejo, teorije obravnavajo kot izjeme; (4) dejstva, ki s pričakovanji niso skladna, označujemo kot protivna, ta izraz pa vsebuje negativno konotacijo; (5) sporočene trditve interpretiramo v pragmatični in razumski razsežnosti; neprijeten dotik pomena in želje lahko preglasi razumsko razmerje do vsebine sporočila.

Prevladovanje načela ugodja nad načelom realnosti v spoznavnem procesu pripelje do semantičnih lomov med vednostjo in verjetji, željami, hotenji in potrebami. Posledica so spregledovanja, utajitve in »pozabe« neprijetnih dejstev in podatkov ter njihovo izrinjanje v območje nezavednega. Tako se reflektivna energija, potrebna za premagovanje načela ugodja in reševanje spoznavnega problema, pretvarja v iracionalno energijo nezavednega, ki se sprošča v obliki družbene agresije.

2. PROTIVNOST KOT PRVINA SILOGISTIČNEGA SKLEPANJA IN INTERSUBJEKTNEGA PREPRIČANJA

Z naslednjim zgledom bom ponazorila vlogo protivnosti v procesu silogističnega sklepanja in intersubjektnega prepričevanja, ki omogoča »spoznavni prevrat«, to je pretvorbo »izjeme, ki potrjuje pravilo« v »simptomatsko dejstvo«, ki razkriva možnost drugačne posplošitve. Prvi subjekt zagovarja tezo, da evnuh ne more pripadati množici poročenih mož, saj nima bistvenih določevalnih potez te množice. Drugi subjekt pa zagovarja tezo, da prav evnuhi razkrivajo bistvene določevalne poteze poročenih mož in omogočajo njihovo opredelitev. Besedilo je vzeto iz dela A. Grosrichard, *Struktura seraja* (1985: 172—174). Razprava je zgled dialoške argumentacije, ki temelji na različnih vrednostnih izhodiščih obeh govorcev.

Ancillon sklepa tako:

Splošna trditev:

(1) *Conjunctio zakoncev* predstavlja koitus, njen cilj pa je zaploditev otrok.

(2) Poroka je nekakšna kupoprodajna pogodba, s katero si vsak pridobi moč nad telesom drugega. Še bolje: del — namreč kot *pars totalis* — telesa drugega.

Posamična sodba:

(3) *Toda* evnuh je ponaredek, vara, obljublja, česar ne more dati, daje, česar nima.

Zato Ancillon nasprotuje poroki evnuhov. Veznik *toda* je izraz dejstva, da je evnuh izjema, ki je ni mogoče uvrstiti v okvir veljavnosti obče trditve. Nima namreč lastnosti, ki jih obča trditev navaja kot nujni pogoj za poroko, tj. zmožnost koitusa in zaploditve otrok. Poleg logičnega argumenta, ki omogoča sklep, izpeljan na podlagi silogističnega sklepanja. Ancillon navaja še empirični argument:

(4) O tem lahko pričajo žene, ki so bili njihovi možje v vojni ujeti in jih namerava sovražni general skopiti: »Ko iz njih delate evnuhe«, mu pravijo, »ne pohabite njih, temveč nas (...). Moj mož ima oči, nos, roke, noge, to so njegove dobrine, ki mu jih lahko vzamete, če si to zasluži, pustite pa mu, prosim, tisto, kar pripada meni.«

Ancillon je uporabil vzorec logične in empirične argumentacije, ki govori zoper poroko evnuhov, zato se pisec vprašuje, kako bi jo bilo po govoru še mogoče zagovarjati. Njegov sogovorec pa se na njegovo argumentacijo odzove tako:

— *Toda*, če ženska, ki se z njim poroči, »ve, da je evnuh in ji posledice njegovega stanja niso neznane«, poreče kdo, »ji mora biti dovoljeno, da se z njim poroči, če si tega želi, saj Zakon razglaša: volentni non fit injuria.«

Predpostavka argumentacije je prepričanje, da ženska lahko sledi svoji želji, če ve, s kom se poroča. *Toda* je tu izraz dveh nasprotujočih si argumentacijskih postopkov oz. občin predpostavk, iz katerih je silogistično sklepanje izpeljano: (1) smisel poroke je koitus kot sredstvo zaploditve otrok; (2) poroka temelji na želji, ne glede na to, da predmet želje — evnuh — ni zmožen izpolniti v prvi trditvi vsebovanih pogojev. Pomembno je želeli in vedeti, kaj si želimo.

Ancillon se ne upre predpostavki želje, izrazi pa dvom, ali so želje, ki izključujejo koitus in zaploditev otrok, normalne in dovoljene:

»Kakšne narave so te želje, ali so dovoljene?« Kar pomeni: ali so neločljive od želje po zaplojevanju, od resničnega cilja poroke? Kajti konec koncev, »kakšen je ta užitek poroke, ki ga imajo ženske, ne da bi bile izpostavljene nevarnosti?«

Argument temelji na predpostavki, da želja, ki izključuje temeljni cilj poroke — zaploditev otrok, ne more biti dovoljena, hkrati pa izključuje užitek, ki je posledica strahu in nevarnosti, kateremu je ženska izpostavljena med koitusom.

Sedaj se pisec besedila Ancillonovi argumentaciji zoperstavi iz drugačnih izhodišč, hoteč dokazati, da je sporna sama meja med evnuhom in tistim, ki to ni, normalnim moškim. Nasprotje ponovno uvaja protivni veznik *toda*:

— *toda* obotavljanje pravnikov in kazuistov kaže, da je gotovost, ki jo razglaša Ancillon, jalova. Kajti kdo lahko v resnici z gotovostjo reče, kje teče ločnica med evnuhom in tistim, ki to ni? Nezrel otrok, starec, mož, ki je hladen, bolan ali nestanovit, ali pa — vse pogostejši primer v začetku osemnajstega stoletja — tisti, ki si prizadeva, da bi »ukanil naravo«, ko se prepušča Onanovemu grehu — ali ni vsak od njih po svoje evnuh? *Vendar* pa je njihova poroka dovoljena. (...)

Medtem ko začetna argumentacija predpostavlja razliko med »pravim« moškim in evnuhom, ki mu manjkajo bistvene lastnosti moškosti, ki so nujne za smiselno poroko (koitus, zaploditev otrok, užitek kot posledica izpostavljeni nevarnosti), nadaljnja argumentacija skuša ovreči predpostavko teh razlik, tudi »pravi« moški se lahko vede kot evnuh. To pa hkrati pomeni, da so sporne same predpostavke poroke. Uveljaviti je treba drugačne: cilj poroke je duhovna ljubezen ne glede na pomanjkljivosti ljubljenja; ali ženska v možu ne ljubi prav evnuha.

— »Ali se ne mora prava kristjanka v človeku, s katerim se poroči, naučiti želeli in ljubiti prav evnuha? (...) Iz dveh teles, iz dveh kosov mesa, še tako tesno objetih, še tako globoko medsebojno prepletenih, kot se domneva, ne bo nikoli mogoče narediti enega telesa, enega kosa mesa, saj lahko poželjivost vodi le k skupnosti, h karikaturi zveze. *Nasprotno* pa se dve duši, ki ju oživlja ljubezen, popolnoma združita. K temu morajo težiti poročeni: »Intimna zveza njunih duš je (...) toliko bolj gotova, kolikor se v njej ohranja najjasnejša krepostnost.

Tako razvita argumentacija pripelje pisca do naslednjega sklepa:

— Tako upodablja evnuh hkrati dva nasprotna in skrajna tipa poročenih: kar si je mogoče zamisliti najslabšega, je kot perverzni soprog, in kar je mogoče sanjati najlepšega, je kot krščanski soprog. *Vendar* pa se ne smemo pustiti prevarati njegovi dvoznačnosti. (...)

Razčlenjeno besedilo razkriva zlahtnost protivne pomenske prvine (v našem besedilu izražene z veznikoma *toda*, *vendar*), ki omogoča izraziti neskladje med pričakovanim in dejanskim, izjemnost primerka v samogovorni argumentaciji, in nasprotje med nezdržljivimi prepričanji kot predpostavkami argumentacije v dialoškem razmerju. *Toda* je tista prvina, ki v zaprti krog silogističnega determinizma vstavi razpoko ali pa vzpostavi nasprotje med dvema mogočima silogističnima dokazoma, ujetima v različne izhodiščne sodbe. V našem zgledu se pomen evnuha povsem prevrednoti. Najprej je obravnavan kot bitje, ki mu manj-

ka bistveno znamenje moškosti, zato se sploh ne sme poročiti. Na zaključku pa se pokaže, da se v njem utelešata dva skrajna tipa poročenih, perverzni in krščanski soprog.

Protivnost nas obvaruje pred preuranjenimi posplošitvami. Z njo izrazimo neskladje med pričakovanji in dejstvi in hkrati isti pojav povežemo z nasprotnimi prepričanji, ki določajo izbiro določevalnih potez pojava. Razkrije se, da je sam pojav v svojem bistvu dvoumen, saj omogoča videti poteze, ki vodijo k nasprotujočim si posplošitvam. Medtem ko Ancillon v evnuhu vidi primerek, ki ga ni mogoče uvrstiti v množico poročenih mož, njegov nasprotnik v njem zagleda samo bistvo te množice. Toda njihovo zagledanje omogoča šele odsotnost predsodkov, prepričanj in verovanj, ki določajo Ancillonovo videnje, oziroma drugačna prepričanja, predsodki in verovanja. Dialoška protivnost, nasprotje med gpvorci različnih prepričanj, omogoča razkriti protislovno razsežnost pojavnosti, v nekem smislu pripoznanje te protislovnosti. Utajitev tega dejstva v obliki tlačenja protivnih dejstev pa preseljuje protislovje v subjekta v obliki nasprotja med zavednim in nezavednim.

Postavlja se vprašanje, ali je opisani pojav protisloven sam po sebi ali pa ga kot takega vzpostavi šele razlika v željah, pričakovanjih, vrednotah in hotenjih, institucija poroke in družbena pričakovanja, ki to institucijo vzpostavijo in vrednostno zavežejo svojim pričakovanjem, spregledajo in zanemarijo pa vzporedne učinke te družbene vezi.

Da nasprotje ni samo izraz neskladja med pričakovanji in dejstvi, semantična razpoka v matrici silogističnega sklepanja, ampak je tudi izraz razlik v pričakovanjih, potrebah, željah in hotenjih, lepo ponazarjajo polemična besedila, ki se tvorijo iz nasprotnih prepričanj udeležencev polemike.

3. TOPOLOGIJA POLEMIČNEGA BESEDILA

Zgradba polemičnega besedila je dvorazsežnostna. Ob razumski argumentaciji izraženih tez, njihovem logičnem dokazovanju in potrjevanju z dejstvi, je prevladujoča sestavina polemičnega besedila različna intencionalno-teleološka interpretacija nasprotnikovega govornega in negovornega dejanja. Udeleženci polemike opisujejo isto referenco s snopi različnih pomenskih toposov in ji pripisujejo različno vrednostno konotacijo. Izvirov teh intencionalno-teleoloških in vrednostnih pomenskih topologij ni mogoče iskati v referenčni dejanskosti, ki je predmet spora, ampak v razlikah v prepričanjih in posledičnih propozicijskih naravnostih do reference in do sogovorcev. Strategije so dveh temeljnih vrst. Polemik po »induktivni« *poti razvije pomensko topologijo smisla, ne da bi ekspliciral ali se celo zavedal predpostavljenega prepričanja, ki tako interpretacijo vodi. Marsikdaj pa polemik obče načelo, zakon, prepričanje, ki vodi do različnih intencionalno-teleoloških interpretacij in vrednotenj iste reference ali pomena, eksplicira, razliko javno izpostavi in po poti silogističnega deduktivnega sklepanja dokazuje nesprijemljivost spornega pojava in nasprotnikovega načela.*

3.1. Induktivno razvijanje intencionalno-teleoloških in vrednostnih topologij

Zgled 1

Opis dejanskega stanja: Odbor za zaščito človekovih pravic predlaga enominutni molk, Predsedstvo RK SZDL pa tega predloga ne podpre. To ima za posledico stališčno razhajanje. Odločitev Predsedstva ni zavezujoča za vse občane in nekateri kljub temu, v skladu s svojimi prepričanji, ravnajo po predlogu Odbora. Pride do polemičnega javnega dialoga med V. Š. in J. Z.:

(1) Poglejmo, kako Š. komentira predlog Odbora za varstvo človekovih pravic o minuti protestnega molka pred vsako javno prireditvijo. Na predsedstvu RK SZDL je predlog propadel. Š. piše: »Predlog je dobil le pet glasov in verjetno so člani predsedstva menili, da je s tem zadeva ad acta. Vendar so se zmotili. Po Ljubljani so se vseeno razširili lepaki, ki pozivajo k enominutnemu molku, na nekaterih prireditvah so prireditelji, ki jih »uradna slovenska politika« ne zanima, upoštevali enominutni molk. In dosegli delen odziv. Ker se zgodovina — revoluciji navkljub, ki je nenehen proces — ponavlja, ni razdvajanje Slovencev nič novega. Tako je bilo že pred 2. svetovno vojno, podobno so bili sprti sokoli in orli, kam to vodi, je v zgodovinskem spominu najbolj sveže Trboveljčanom in starejšim Slovincem: *razprtije so se zmeraj končale s prelivanjem krvi.*»

Čeprav imam že utrjeno kožo, mi je zaprlo sapo. Kaj pove Š.? Če se predsedstvo RK SZDL za nekaj odloči, je vsako drugačno mišljenje ali delovanje uvod v bratomorno vojno. V samem vrhu zveze komunistov potekajo razprave o *preživelosti demokratičnega centralizma, o pravicah manjšine* itd., Š. bi pa kar na ravni celotne družbe odpravil pravico do drugačnih misli in zapovedal *slepo poslušnost stališčem vrha*. A če njegovo misel količkaj dosledno razvijamo naprej, pridemo do kaj čudnih konsekvenc. Kot vemo, sta pred nekaj meseci predsedstvu CK ZKJ in SFRJ sprejeli stališče o specialni vojni v Sloveniji. Slovensko vodstvo se s to oceno ni strinjalo. Kaj storiti? Nemudoma odstaviti slovensko vodstvo, saj je odreklo poslušnost višjemu organu. Enako velja za slovensko tožilstvo, slovensko mladino itn. Po Š.-jevi logiki *popolne subordinacije je neposlušnost vodstvu naglavni greh, ki pelje v državljansko vojno*. Prav, ni vsakemu dano, da bi znal logično razmišljati, ampak še bolj me je pretreslo odkrito *ščuvanje* pomočnika glavnega urednika Dela, *ščuvanje* proti tistim, ki še nekaj dajo na znano misel Rose Luxemburg: Svoboda je svoboda tistega, ki misli drugače. (J. Z.)

Isto dejanskost oba udeleženca polemike interpretirata različno. Š., ki je soglasen s stališčem Predsedstva, nastalo stališčno razliko in posledično ravnanje interpretira v topologiji zgodovinske analogije in mnenjski razliki dodeli zastrašujočo vrednostno konotacijo: razdvajanje Slovencev, razprtije, spori, prelivanje krvi. Povsem drugačno razmerje do opisane dejanskosti zavzame J. Z. Ko interpretira dejansko stanje, uporablja pozitivno pomensko topografijo: *preživelost demokratičnega centralizma, drugačno delovanje in mišljenje, pravica manjšine, svoboda je svoboda tistega, ki misli drugače* (citat R. Luxemburg).

Naša sogovorca se izrekata s stališča različnih verovanjskih predpostavk. Š. vidi v različnih stališčih in/ali odmiku od stališča vrha najhujše mogoče zlo — nevarnost bratomorne vojne —, Z. pa le izražanje svobode in pravice manjšine. Ker prehoda od dejanskega stanja v opisano interpretativno pomensko topografijo ne moremo imeti za logični prehod, saj ni mogoče dokazati, da mnenjska razlika in posledično ravnanje že nujno implicira npr. prelivanje krvi (čeprav je mogoče navesti zglede, ko se to tudi dejansko zgodi), Z. Š.-ju pripiše namero odkritega *ščuvanja* zoper manjšinsko stališče. V razpoko, ki zeva med dejanskostjo in njeno vrednostno interpretacijo, se umešča namera govornega dejanja. Interpretacija referenco spne z željo in prepričanji, ki narekujejo izbiro poimenovanj z vrednostnim interpretativnim presežkom, ki želi govorcevo prepričanje posplošiti in ga prenesti na poslušalstvo. Polemika se potemtakem ne dogaja v okviru logično zaokroženega diskurza, ampak se vzpostavlja kot razlika med prepričanji, željami in hotenji, tj. intencionalnimi duševnimi stanji, iz katerih potem raste vrednostno zaznamovana interpretacija dejanskosti. Šele v podrejenosti od intencionalnih duševnih stanj se dogaja govorcev poskus besedilo zaokrožiti tudi pomensko konsistentno in logično neprotislovno oz. poskus, razkriti v nasprotnikovem besedilu logična protislovja in pomenske neskladnosti ter nespoštovanja načelnih opredelitev. Zato je polemika prej kot oblika logičnega utemeljevanja in pomensko motiviranega izpeljevanja oblika intersubjektne konfrontacije ljudi različnih prepričanj, želja, namer in hotenj, ki isti dejanskosti dodeljujejo različne smisle. Opozorim naj na razliko med znanstveno indukcijo in pričujočo intencionalno indukcijo. Prva bi temeljila na naključno izbranem vzorcu stališčnih razlik in bi opisala dejanske posledice njihovega izražanja. Pri intencionalni indukciji pa oseba zglede, ki podpirajo njeno prepričanje, izbira motivirano in jih motivirano tudi poimenuje z vrednostno zaznamovanimi poime-

novanji: spor, razprtije, razdvajanje Slovencev. Na to intencionalno razvito scenografijo zglede pa potem naveže pragmatično ovrednotenje stališčne razlike.

Razumljivo je, da se taki intencionalni indukciji zoperstavi druga, temelječa na nasprotnih prepričanjih.

3.2. Detektivno razvijanje smisla

Z razčlenjenim zgledom smo ponazorili, kako poteka premeščanje referenčne dejanskosti v vrednostno zaznamovane, od intencionalnih stanj odvisne pomenke topologije. Sedaj si bomo ogledali zglede polemčnih besedil, v katerih nasprotnika eksplicitno izpostavita načelno razliko v prepričanjih in potem deduktivno dokazujeta, kako konkretna dejanskost krši zakon, ki ga priznavata. Soglasje je seveda nemogoče, saj se razlika vzpostavlja na ravni načelnega razhajanja, na ravni prepričanj, in ne na ravni logičnega dokazovanja in empiričnega potrjevanja.

(2) Drugi moj veliki greh naj bi bil, da sem v evropski parlament odšel brez njegovega oz. uradnega blagoslova. To je seveda v celoti res in ta greh radevolje sprejemem nase. Gre pač za *dvoje diametralno različnih pogledov* na človekove pravice in status državljana» (F. B.).

(3) A: Pogoj za preživetje v tako zapletenem položaju je, kot sem že omenil, *neko minimalno spoštovanje dogovorjenega*. Tu pa je tovariš D. kot (zdaj že bivši) glavni urednik v zadnjih mesecih grobo kršil vrsto izrecnih dogovorov: dajal je številke v tisk v nasprotju s skupnimi dogovori, dajal je lažne podatke o obsegu številke (...), (S. Ž.).

B: Ne zanikam, da sem sodelavcem nakazal honorar (...), čeprav je dan prej svet (na katerem pa me ni bilo), sklenil nasprotno, *zakon o avtorskih pravicah pa je nedvoumen: opravljeno intelektualno storitev je treba plačati in tega pravnega načela sem se držal*. To še toliko bolj, ker so pisci študentje ali samostojni umetniki, se pravi, da so življenjsko odvisni od honorarjev. *Etična zaveza sodelavcem* je s tega vidika smešna pač samo nepopravljivemu ciniku. Neizplačani honorar bi pomenil tudi nedopustno in popolno razvrednotenje ustvarjalnega dela (...). (A. D.).

Udeleženca polemike isto dejanskost vrednotita različno, ker izhajata iz različnih zakonov in prepričanj. Ž. se izreka s stališča »spoštovanja dogovorjenega« in navede dejstva, ki dokazujejo, da je D. ta zakon kršil. Zato ovrednoti Ž. to dejanje kot zanj nesprejemljivo in nasprotnika ustrezno razvrednoti. D. prizna očitano mu dejanje, vendar zakonu, ki ga spoštuje Ž., nadredi drugi zakon, ki je zavezujoč zanj, tj. etična zaveza sodelavcev in zakon o avtorskih pravicah.

Prav zato, ker razlike v prepričanjih ni mogoče premostiti po poti logičnega dokazovanja, zlasti še, če udeleženca polemike to razliko eksplicitno izpostavita in javno priznata, da sta kršila »zakon«, je razumljivo, da lahko prepričevalno vlogo opravlja le premeščanje pomena v vrednostno zaznamovano interpretacijo in kdaj tudi razvrednotenje nosilca drugačnega prepričanja. Vrednostne sodbe so izrečene na način, ki naj prepriča tudi ostale udeležence polemike — v našem primeru bralce — o sprejemljivosti ali nesprejemljivosti dejanja, ki načelo podpira oz. ga krši. Pri tem je, kot smo videli, potek interpretacije dveh temeljnih vrst: induktivno razvijanje vrednostno zaznamovanih topologij ali eksplicitna predpostavljena načela in potem silogistično dokazovanje nezdržljivosti tega načela z dejanskostjo, spornim pojavom. Predpostavljena prepričanja in druga intencionalna duševna stanja ter razlike med njimi sestavljajo vrednosti, ki omogočajo razsojati o sporni referenčni dejanskosti, vendar ne v logičnih kategorijah, kot o resnični ali neresnični, saj referenca nesporno obstaja, kar priznavata oba udeleženca. Razsojanje poteka v pragmatičnih vrednostih: sprejemljivo — nesprejemljivo, dobro — slabo, zaželeno — nezaželeno, škodljivo — neškodljivo, namerno — nenamerno, moralno — nemoralno.

Nezdržljivost prepričanj in želja potrjuje tudi naslednji zgled:

(4) To, da se mariborski občinski partijski sekretar T. K. z mojim komentarjem mladinskega volilnega boja, v katerega naj bi on sam usodno posegel, ne strinja, me ni niti malo vznemirilo. *Nasprotno*. Globoko bi se zamislila nad svojim pisanjem, če bi mu javno prikimali tako avtoritarni ljudje (D. K.).

Intersubjektivno nesprejemanje v tem primeru preči možnost upoštevanja nasprotnikovih argumentov. Njegovo nestrinjanje je dokaz, da svoje prepričanje uveljavljam na pravi način.

Ob tem se seveda postavlja vprašanje, ali je diskurz, ki izvira iz različnih vrednostno-interesnih predpostavk, in ki vodi v različne intencionalno-teleološke interpretacije razlogov, namer in učinkov ter različno vrednotenje referenčne dejanskosti, sploh mogoče ujeti v soglasje logično konsistentnega besedila, ali pa se vrednostno-interesne razlike lahko razrešijo le z razpadom teoretičnega diskurza na različne teoretske paradigme, političnega pa na pluralistične govore, med katerimi se soglasje ne dosega po logični poti, ampak po poti glasovalne večine. Poskusi, da bi razlike poenotili in jih ujeli v enotno matrico ideoloških vrednosti, so bili sicer neverjetno uspešni, toda z odstotnostjo razlik v prepričanjih in mišljenjih, s prepovedjo njihovega izražanja, se je refleksivna energija, izvirajoča iz dialoga različnih prepričanj, pretvarjala v iracionalno energijo potlačene realnosti, ki ni potrjevala ideoloških verjetij. Ta energija se sedaj sprošča v obliki iracionalnih strasti.

Ali to pomeni, da z razumsko argumentacijo ni mogoče preseči razlike želja? Evidentno je, da z argumenti pogosto ni mogoče spodkopavati navad, prepričanj, predsodkov in vrednot. Kadilcu, ki v kajenju uživa, ne bomo prišli do živega, če mu bomo navajali statistike o pogostnosti raka, vplivu kajenja na počutje in druge argumente. Na to dejstvo opozarja tudi Dostojevski v svojem romanu *Mladenič*:

»Kaj pa, če vam kdo logično, matematično dokaže, da je vse vaše sklepanje napačno (...)?«

»Napaka je v tem, da Kraftovo sklepanje ni samo logično, temveč, da tako rečem, sklepanje, ki računa s čustvom. Niso vse narave enake; pri nekaterih se včasih logično sklepanje sprevže v najmočnejše čustvo, ki zajame vso bistvo človeka in ga je zelo težko pregnati ali spremeniti. Če bi kdo hotel takega človeka ozdraviti, bi moral v takem primeru predrugačiti prav to čustvo, kar pa se ne da drugače narediti kakor s tem, da ga zamenjaš z drugim, ki je ravno tako močno. To je zmeraj težko in v marsikakem primeru sploh nemogoče.«

»Zmotal« je zakričal prepirljivec. »Logično sklepanje že samo po sebi razprši pred-sodke. Pametno prepričanje rodi taisto čustvo. Misel izhaja iz čustva in, ko se sama vgnezdi v človeku, izoblikuje novo čustvo.« ... »Res je tako, kakor ste rekli,« sem se mahoma obrnil k njemu, prebil led in na vsem lepem spregovoril. »Ne gre drugače, namesto enega čustva je treba sprejeti drugo, da ga zamenja. V Moskvi je pred štirimi leti neki general ... Sicer pa, poglejte, umrl mu je otrok, to se pravi, pravzaprav dve punčki, obe druga za drugo, za škrlatinko ... Kaj mislite, nenadoma je bil tako pobit, da je samo tarnal, tako tarnal, da sploh nisi mogel priti v njegovo bližino in ga pogledati — in konec je bil tak, da ga je pobralo, komaj pol leta po tistem. (...) Torej umrl je zaradi tega. Pa bi mu bili vendarle lahko predložili nekaj čudovito lepih spoznanj: da je življenje kratkotrajno, da smo vsi umrljivi; lahko bi mu bili pokazali statistiko iz koledarjev, koliko otrok umre za škrlatinko ...«

»Ni dovolj, da spodbiješ čudovito idejo, treba jo je zamenjati z drugo, ravno tako čudovito.« (Dostojevski, 1966: 168—169)

Ali je zmaga čudovite ideje mogoča le po poti vrednostnega učinkovanja, ki ga vodijo in nadzorujejo inženirji duš? Odgovor na to vprašanje je odvisen od tega, kako družba vrednoti spoznavne vrednosti, kot so logična konsistentnost, resničnostna preverljivost, podprtost z dejstvi, pomenska skladnost, skratka od tega, ali je razumskost vrednota ali ni. Šele ko postane vrednota, potrjena v sestavu drugih pragmatičnih vrednosti, je pričakovati, da bo razumska argumentacija pridobila tudi pragmatično prepričevalno moč.

Potemtakem je paradoks razumske argumentacije v kontekstu vrednot in želja razrešljiv tako, da tudi razumskost postane vrednota. Seveda pa tudi vrednotenje

razumskosti ne jamči racionalne družbe, saj bo učinkovit dotik pomena in želje še vedno prečil razumsko razmerje do trditve in določal izbiro argumentov. Šele intersubjektne razlike, neodvisnost stališč in/ali različnost prepričanj je tista prisila, ki nas spodbuja videti in slišati nezaželeno in neprijetno. Po tej poti se je mogoče zoperstaviti samodejnemu in najvišjemu diskurzivnemu zakonu, ki pomen podreja želji in načelu ugodja. Če želja in načelo ugodja samodejno, intuitivno vodita komunikacijo, to nikakor ne velja za potek razumske argumentacije. Te se je treba naučiti. Mimo vrednostnega in vednostnega korektiva govor, ki je podrejen zakonu želje, zatre razumski govor. V luči tu razvite razčlembe je vzgoja, ki se tega dejstva ne zaveda, najbolj nevezgajno dejanje.

4. SKLEP

Sematične razpoke v obliki protivnih pomenskih prvin so izraz neskladja med prepričanji in dejstvi oziroma neskladja med različnimi prepričanji. Razumljivo je, da teh razpok v matrici silogističnega sklepanja ni mogoče zaceliti po poti logičnega dokazovanja, razumske argumentacije. Težavo je mogoče razrešiti tako, da priznamo necelost splošnega pravila in iz protivnega dejstva izpeljemo novo mogočo splošnost. Tako se enotni pomenski prostor razcepi na več prostorov, ki jih je mogoče začasno logično in pomensko konsistentno zaokrožiti.

Da razlike med prepričanji ni mogoče zaceliti po poti razumske argumentacije, potrjujejo tudi polemična besedila. Udeleženci polemike iz istega dejstva izpeljejo pomenske topologije, ki vodijo k različnim intencionalnim vrednostim (željam, prepričanjem, nameram), hkrati pa ob postopkih razumske argumentacije, ki ima namen dokazati nedoslednosti (nenačelnosti) v nasprotnikovem logičnem mišljenju, izrabljajo tudi strategije retoričnega učinkovanja, ki prepričuje, ne da bi dokazovalo.

Ker želje in interesa ni mogoče vrednotiti v kategorijah resnično-neresnično, pluralnega interesnega prostora ni mogoče homogenizirati po poti razumske argumentacije, ampak le z glasovalno večino. Človek je nagnjen k posploševanju/totalitarizaciji prepričanj in interesov za ceno spregledovanja in tlačenja protivnih dejstev in proizvodjanja izjem. To težnjo, ki zaustavlja razvoj spoznanja, lahko zaustavi le podobna težnja, ki izvira iz drugačne apriornosti oziroma intencionalnosti.

Olga Kunst Gnamuš

REFERENCE

- Bučar, F. (1988): Spopad na razpotju. *Delo*, 19. marec: 30.
Debeljak, A. (1988): Že preveč različnosti pod skupno streho Problemov. *Delo*, 7. nov.: 29—30.
Dostojevski, F. M. (1966): *Mladenič*. Cankarjeva založba, Ljubljana.
Ducrot, O. (1988): *Izrekanje in izrečeno*. Studia humanitatis, Ljubljana.
Freud, S. (1987): Formulacija o dveh načelih psihičnega dogajanja. V: *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana.
Grice, A. P. (1975): Logic and conversation. V: Cole, P., Morgan, J. L. eds.: *Syntax and Semantics*. Academic Press, New York: 41—58.
Grosrichard, A. (1985): *Struktura seraja*. Studia Humanitatis, Ljubljana.
Leech, G. N. (1983): *Principles of pragmatics*. Longman, London.
Strajn, D. (1989): Boj za življenje. *Mladina*, 27. jan. 1989.
Žižek, S. (1988): Že preveč različnosti pod skupno streho Problemov. *Delo*, 31. okt.: 29.

Kako misliti film

I. BERGSON: OD KALEJDOSKOPA K KINEMATOGRAFU

Kolikor se še vedno gibljemo po področju uvodnih besed, svojevrstne prolegomene torej, si lahko za začetek zastavimo povsem kantovsko vprašanje: Kako je film možen kot znanost? Vendar kaj hitro postane jasno, da je premik predmetnega področja tega vprašanja močno zamajal, celo radikalno sprevrnil oba njegova člena. Namesto iskanja kriterijev znanstvenosti filma najdemo pri Bergsonu natanko obratno perspektivo — znanost je po svoji metodi temeljno filmska:

«Če gre za to, da mislimo postajanje in da ga izražamo ali celo zaznavamo, tedaj ne storimo nič drugega, le poženemo nekakšen notranji kinematograf. Vse, kar smo doslej rekli, bi lahko povzeli z besedami, da je *mehanizem našega vsakdanjega spoznanja kinematografske narave.*» (BERGSON, Ustvarjalna evolucija, str. 249)

V čem je torej ta kinematografska metoda, ki karakterizira vse tri temeljne človekove procese, zaznavanje, razumevanje in jezik?

«Postopek je v glavnem v tem, da smo iz vseh gibanj, značilnih za vse figure, izločili brezosebno, abstraktno in preprosto gibanje, če naj se tako izrazimo, *gibanje na splošno*, ga vložili v aparat in rekonstruirali individualnost vsakega posebnega gibanja tako, da smo anonimno gibanje sestavili z osebnimi držami.» (op. cit., str. 248—249).

Ta relativno preprost, skorajda tehničen opis kinematografske metode, ima v Bergsonovem opusu veliko globlji, celo središčni pomen. Je namreč svojevrsten odgovor na dilemo, ki jo je zastavil že v delu *Materija in spomin* (1896) in v katere preseganju je videl preizkusni kamen celotne svoje filozofije. Gre za dilemo med realizmom in idealizmom, ki je v *Materiji in spominu* dovolj zanimivo zastavljena skozi pojmovno sorodno dvojico *science/conscience*. Izhajajoč iz zanj povsem nediskutabilnega izhodišča, da je materija množica podob (*l'ensemble des images*), Bergson registrira možnost vstopanja teh podob v dva razločena sistema, v sistem znanosti in v sistem zavesti. Če je v prvem sistemu sleherni podoba zgolj v razmerju s samo seboj in tako ohranja absolutno vrednost, tedaj se v drugem sistemu vse podobe uravnavajo po neki središčni podobi, ki je naše telo in katerega variacijam sledijo vse druge podobe. Ves zastavek dileme med realizmom in idealizmom je torej v razmerju teh dveh sistemov: idealizem izpeljuje sistem znanosti iz sistema zavesti, realizem postopa natanko obratno. Toda, pravi Bergson, v tej dedukciji se v nekem trenutku oba znajdeti v slepi ulici, iz katere ju lahko reši le *deus ex machina*: realizem si mora pomagati z zavestjo-epifenomenom, idealizem pa s predpostavljeno harmonijo! Brez vsake zlobe lahko zatrdimo, da si tudi sam Bergson pomaga z neko *machina*, z nekim aparatom — le da gre tokrat za aparat v dobesednem pomenu, za kinematografski aparat. Tega Bergson leta 1896, leto dni po prvi predstavi bratov Lumière,

seveda še ne more dobesedno zapisati, zato pa je prav fascinirano videti, kako si z vrsto opisov pripravlja teren za ustrezno poimenovanje aktivne percepcije, ki bo v *Ustvarjalni evoluciji* nato dobila svoje pravo ime — kinematografski mehanizem. Po tem, ko odkrije domnevno skupno napako obeh omenjenih sistemov dedukcije — za katera ima percepcija zgolj spekulativen značaj —, Bergson zveže percepcijo z akcijo, nato pa poskuša čim bolj nazorno predstaviti to novodobljeno zvezo. Brez pretiravanja lahko rečemo, da sta dva načina te predstavitve obenem zarisa dveh temeljnih postopkov kinematografskega procesa. Zato zahtevata nekoliko podrobnejšo osvetlitev.

a. Prvi korak zadeva razmerje med prisotnostjo (*présence*) in predstavo (*représentation*). Vprašanje je na prvi pogled povsem zdravo-razumsko: je v predstavi več ali manj kot v samem prisotnem predmetu? Prvo možnost Bergson hitro zavrne, saj bi sicer prehod od materije k percepciji ostal za vedno skrivnost. Ostane mu torej druga, diminutivna inačica — v predstavi je manj kot v prisotnosti, reprezentacija je revnejša od prezence. Toda če bi ostalo zgolj pri vzajemnem razmerju prisotnosti in predstave, mar bi se ne mogli povsem upravičeno vprašati, zakaj prisotnost *sama* ne zdrkne na raven predstave? Zato je nujno v to binarno razmerje vpeljati tretji člen, treba ga je razbiti s prvo osebo ednine, z *jazom*:

»Tu je zdaj podoba, ki jo imenujem materialni predmet; imam njeno predstavo. Kako je mogoče, da se na sebi (*en soi*) ne zdi tisto, kar je za mene (*pour moi*)?« (BERGSON, *Materija in spomin*, str. 32).

Zato, odgovarja na svoje vprašanje Bergson, ker je vpeta v nek tok podob, ki ji predhodijo in sledijo. Kar jo kot prisotno podobo razlikuje od predstavljene podobe, je dejstvo, da mora venomer reagirati na sosednje podobe. Če naj jo torej transformiramo v predstavo, jo moramo na svojevrsten način osvoboditi tega bremena, izločiti vse tisto, kar ji predhodi in sledi ter celo tisto, kar jo napolnjuje. Tako nam bo, pravi Bergson, ostala le njena zunanja skorja, njena površinska kožica (*la pellicule superficielle*). Da »pellicule« v francoščini pomeni tudi filmski trak, naj zaenkrat ostane zgolj kuriozitet. Predstava je torej vselej že tu, le da je zgolj virtualna — poseg telesa kot centra nedoločnosti pa jo aktualizira. Toda kako? Ne tako, da osvetli predmet (*éclairer l'objet*), temveč natanko nasprotno: tako, da zamrači določene plati (*obscurcir certains côtés*). Preostanek, ki ga ta aktualizacija proizvede, tako ni več stvar (*une chose*), temveč neka slika (*un tableau*). Proces transformacije prisotne podobe v predstavljeno podobo je torej ireduktibilno zvezan z ohranitvijo nekega koščka traku, neke *pellicule*, in s konstitucijo neke slike, nekega *tableau*. Zdaj je nedvomno že dovolj očitno, da je oba ta pojma preprosto treba brati skupaj, spojiti sliko s trakom. Proces percepcije kot konstituiranja predstav se tako prav neverjetno približa prvi fazi kinematografskega dispozitiva — *snemanju*, oziroma če smo povsem natančni, *kadriranju*. Osnovni zastavek kadriranja je namreč natanko v zamračitvi določenih plati, ki iz kontinuiranega toka podob izlušči eno sliko in tako konzervira košček traku kot »povzetek« predmeta. Če je namreč v čem akcija telesa, tedaj to zagotovo ni proizvajanje podob, temveč je predvsem sposobnost razločevanja sprejetih podob in njihova aktualizacija v predstave. Naša zavest je tako sicer morda res revna s percepcijami, zato pa je sposobna kadrirati. V tem smislu je naslednji Bergsonov citat pomenljiv tudi za celotno razmerje misli in filma, ki preči pričujočo nalogo:

»Toda v tej nujni revnosti naše zavestne percepcije je tudi nekaj pozitivnega, kar že napoveduje duha: to je, v etimološkem pomenu besede, razločevanje (*le discernement*; tudi razsojanje).«

(BERGSON, *Materija in spomin*, str. 35).

b. Če torej prvi del Bergsonove argumentacije v poskusu presejanja izhodiščne dileme idealizem/realizem lahko z nekaj zgostitvami beremo kot trakt o prvi fazi kinematografskega procesa, o snemanju, tedaj v taistem kinematografskem procesu ostane nepojasnjena še njegova druga faza, faza reprodukcije oziroma prikazovanja. Se morda vzporednica nadaljuje? Če se, tedaj moramo tudi pri Bergsonu najti tisto privilegirano mesto, ki ga v kinematografski dvorani zaseda platno, ekran. Bergson se v nadaljevanju najprej precej približa »tehničnim« ilustracijam, ko zatrdi, da si percepcije ne smemo predstavljati kot preprostega fotografiranja stvari, ki bi najprej s posebnim aparatom »ujela« podobo, nato pa jo v možganski substanci razvila z nevemkakšnimi kemičnimi in psihičnimi postopki. Glede na dosedanjo izpeljavo se omenjena trditev dejansko bere kot svojevrstna denegacija, ki naj prej zagotovi toliko bolj efekten obrat kot pa v resnici zanika podobnost dveh procesov. Obrat, ki sledi tej trditvi, je namreč zares učinkovit: percepcija ni fotografiranje, temveč je fotografija že *posneta*, že ujeta v sami notranjosti vsake stvari in to za sleherno točko prostora! Če smo torej prej klasično shemo »razsvetljujočega uma« kot vira svetlobe in jasnosti že nadomestili z zamračitvijo, tedaj je sedanji obrat še bolj radikalen: ne le, da je ena aktivnost nadomeščena z drugo, aktivnost je v celoti odtegnjena in prenešana na pol množice podob, na tiste sijoče fotografije, ki so že posnete v samih stvareh. To je Bergsonov *leitmotiv* — svetloba, ki se razlega iz vseh podob, iz katerih je sestavljen svet. Identiteta je po njegovem mnenju popolna: *materija = svetloba*. Toda vsaka svetloba vendarle še ni fotografija! Kako torej razviti tisto, kar je sicer že posneto v stvareh? Kot po naključju, podobnem tistemu prejšnjemu, v katerem smo naleteli na film (pellicule), najdemo zdaj v Bergsonovem odgovoru drugi konstitutivni element kinematografskega spektakla — tisto tako zelo iskano platno, *ekran*:

»Toda če si zamislimo poljuben kraj univerzuma, tedaj bi lahko rekli, da prehaja akcija celotne materije skozenj brez odpora in brez izgube ter da je fotografija celote tu prosojna: za ploščico namreč manjka črn ekran, na katerega bi se odlepila podoba. Naša 'področja nedoločenosti' bi na nek način igrala vlogo tega ekrana. Ničesar ne dodajajo temu, kar je; naredijo le, da realna akcija teče, virtualna akcija pa vztraja.« (op. cit., str. 36).

Če torej dovolj natančno sledimo Bergsonovi argumentaciji, se nujno znajdemo pred svojevrstnim paradoksom, pred neko dvojnostjo, ki jo zgolj iz obzorja *Materije in spomina* ni mogoče misliti: telo kot »center nedoločenosti« nam namreč hkrati nastopa kot tisto, ki kadrira in kot tisto, ki naj zagotovi ekran za podobo. Poskus presejanja neke izhodiščne dvojnosti (idealizem/realizem) se transformira v dvojnost metode (snemanje/projeksijska). Šele iz perspektive *Ustvarjalne evolucije* je zares mogoče zapopasti vse razsežnosti te navidezne paradoksnosti. Naj najprej opozorim, da je tovrstna retroaktivna razlaga vpisana v same temelje Bergsonovega dela. V prvem poglavju *Ustvarjalne evolucije* namreč beremo:

»Evolucija mora potemtakem v slehernem trenutku imeti psihološko pojasnilo, ki je z našega vidika njegova najboljša razlaga, toda ta ima vrednost in celo pomen le v retroaktivnem smislu. Finalistične interpretacije, kakršno bomo predlagali, ne smemo nikoli razumeti kot anticipacijo prihodnosti. To je le pogled na preteklost v luči sedanjosti.« (UE, str. 55).

Mislím, da na osnovi doslej zapsanega že lahko zatrdimo, da je kinematografski mehanizem misli natanko tak »pogled na preteklost v luči sedanjosti«; pogled, v katerem se spojita dva koraka presejanja dileme idealizem/realizem. Če je namreč Bergson leta 1896 že razpolagal s »tehnično« prispodobno za enega od obeh ekstremov in je zato idealistična shema telesa kot privilegirane gibalca podob lahko primerjal s *kalejdoskopom* (MS, str. 20), tedaj je šele leta 1902 »našel« ustrezno prispodobno za sintezo obeh postopkov — *kinematograf*.

Refleksija tega povzemanja ene prispodobe v drugi je v *Ustvarjalni evoluciji* dovolj očitna, saj hkrati retroaktivno odčituje prejšnje korake ter zarisuje sled nekega temeljnega presežka:

»V tem smislu bi lahko rekli, če s tem ne bi zlorabili neke posebne vrste primerjave, da kinematografska narava našega spoznanja o stvareh izhaja iz kalejdoskopske narave našega prilagajanja nanje. Kinematografska metoda je potemtakem edina praktična, saj uravnava splošno ravnanje vednosti po ravnanju akcije, pri tem pa pričakuje, da se bo detajl vsakega dejanja tudi ravnal po detajlu spoznanja.« (UE, str. 249).

Pot od kalejdoskopa k kinematografu je torej prav pot od ločenosti dveh polov preseganja izhodiščne dileme do hkratne refleksije obeh; pot do nekega mehanizma, ki zdaj združuje vednost in akcijo in v katerem smo hkrati film in ekran. Deleuzov postopek, ki Bergsonu očita svojevrstno »pozabo« *Materije in spomina* v *Ustvarjalni evoluciji* zato po mojem mnenju spregleda prav to bistveno retroaktivno razsežnost, za katero je nujen napredek v času, da bi uzrla preteklost v luči sedanjosti. Neizpodbitno dejstvo je sicer, da *Materija in spomin* ponuja celo vrsto terminoloških nastavkov za Deleuzovo taksonomijo filmskih podob (podoba-percepcija, podoba-afekcija, podoba-akcija), toda nizanje teh podob moramo razumeti prav kot genezo nečesa, kar je zares lahko pojmovano in poimenoвано šele v *Ustvarjalni evoluciji*. Podrobneje o relaciji Bergson-Deleuz nameravam spregovoriti še v tretjem delu pričujoče naloge, zato naj v nadaljevanju opozorim še na neko drugo razsežnost Bergsonove metode, ki je v *Ustvarjalni evoluciji* neposredno zvezana prav s promoviranjem kinematografske metode v temeljni mehanizem misli.

Poskušam namreč razumeti Deleuzov očitek o »pozabi« predhodnih momentov v kasnejši sintezi. Racionalno jedro te debate nedvomno meri ne le na posamezne momente, temveč kar na osnovni metodološki postopek samega Bergsona. Dejstvo namreč je, da rezultati Bergsonovih izpeljav zelo pogosto zakrivajo lastne korenine. Tako smo pravzaprav neposredno soočeni z glavnim Bergsonovim filozofemom — intuicijo trajanja. Brez pretiravanja jo lahko označimo za svojevrsten *moloh*, ki posrka lastne konstitutivne momente v nerazločljivo gmo-to. Drugače povedano: kar Bergsonu manjka, je neka refleksija razlike, neko mišljenje diference. Ali če naj očitek zastavim še bolj radikalno — ravno kolikor v Bergsonovem filozofskem besednjaku še ni pojma *označevalca*, je možen tovrsten padec iz diferencirane geneze v nediferencirano intuicijo! Najeksplicitnejši dokaz tega »manka« je v *Ustvarjalni evoluciji* natanko razprava o negaciji, ki neposredno vpelje kinematografski mehanizem misli. Zato je vredna nekoliko boljše spoprijema. Prispodoba, s katero skuša Bergson uprizoriti pomanjkljivost negacije, je spet izrazito vizualna, skorajda filmska:

»Negaciji daje njeno subjektivno naravo natanko to, da se pri ugotovitvi, da gre za zamenjavo, meni le za tisto, kar je zamenjano, in se ne ukvarja s tem, kar zamenjuje. Zamenjano obstaja le kot pojem duha. Če ga hočemo še naprej videti in zatorej o njem govoriti, moramo *okrniti hrbet realnosti*, ki teče od preteklosti v sedanjost, od zadaj naprej. Z negiranjem delamo prav to. Ugotovimo, da gre za spremembo ali, splošneje, za zamenjavo: *tako bi videl iz avtomobila pot potnik, ki bi gledal nazaj* in bi v vsakem trenutku hotel vedeti le za točko, ki jo zapušča; svoj trenutni položaj bi lahko določil le glede na položaj, ki ga je pravkar zapustil, namesto da bi ga izrazil v funkciji njega samega.« UE, str. 239—340; podčrtal S. P.).

Za Bergsona je negacija torej predvsem »afirmacija druge stopnje«, je le sodba, ki meri na drugo sodbo. Ravno kolikor meri na *nekoga*, je hkrati tudi začetek družbenosti. Zato bi morda lahko celo rekli, da se Bergson povzpne na raven *znaka* (označuje *nekaj za nekoga*), ker pa mu manjka koncept označevalca (ki zastopa subjekt za drugega označevalca — torej *nekoga za nekaj*), spet pade na raven iluzije neposrednosti, na intuicijo. Četudi tvegam, da ponovim postopek registriranja svojevrstnih indicov *avant la lettre*, kot sem to že storil pri

opisu kinematografskega dispozitiva v *Materiji in spominu*, se mi zdi nujno opozoriti na presenetljiv dostavek, ki sledi vpeljavi intersubjektivne funkcije negacije.

»Tu potemtakem ni zgolj ene osebe in enega predmeta, ki si stojita nasproti: nasproti predmeta je oseba, ki govori z drugo osebo, ta se prepira z njo in ji hkrati pomaga; to je začetek družbe. Negacija meri na nekoga in ne — kot čista intelektualna operacija — samo na nekaj. Je v bistvu pedagoška in družbena. Popravlja in opozarja — seveda pa je lahko oseba, na katero se opozorilo in popravek nanašata, tudi kar govorec, ki se je nekako razcepil. (UE, str. 235; podčrtal S. P.).

Kaj se dogaja s tem razcepljenim subjektom, ko je ujet v mreže govorce, pa nam sam Bergson opiše na začetku svoje razprave o ničanju, ki je antologijska že samo zaradi besed, ki vpeljujejo podobo ničča (»Zapr! bom oči, si zamašil ušesa...«), še toliko bolj pa zaradi naslednje presenetljive konstatacije:

»Vse bolj in bolj bom zmanjševal občutke, ki mi jih pošilja telo: še malo, pa bodo ugasnili; ugašajo, zginevajo v noči, v kateri so se že izgubile vse stvari. A ne! V trenutku, ko mi ugasne zavest, se prižge neka druga zavest; ali bolje, se je že prižgala, prikazala se je že trenutek prej, da bi bila zraven, ko bo prva izginila. Prva je namreč lahko izginila samo za neko drugo in glede na neko drugo zavest. Izničene se vidim le, če sem se s pozitivnim, četudi nehotenim in nezavednim dejanjem že sam oživil.« (UE, str. 227—228).

Če je bila prva evokacija »govorca, ki se je nekako razcepil« le nenavadna podobnost s *splitting* subjekta, kakor ga v *Štirih temeljnih konceptih psihoanalize* registrira Lacan, tedaj gre navedeni Bergsonov opis brati kot prav nič več presenetljivo uprizoritev *fading* subjekta — tistega smrtonosnega gibanja izginevanja, v katerem označevalec v Drugem prikliče subjekta, a ga z istim gibom že tudi okamni. Celó če spregledamo prisotnost izrazov kot so »druga zavest« in »nezavedno dejanje«, nam že Bergsonovo oklevanje pri izbiri časovnega registra (*v trenutku, ko...; ali bolje, se je že...; že trenutek prej...*) dovolj nazorno priča o nekem časovnem pulziranju, za katerega poimenovanje mu preprosto manjka ustrezen pojmovni aparat. Ali naj navedeno razumemo kot »anticipacijo prihodnosti« in Bergsona promoviramo v predhodnika psihoanalize? Nasprotno, sledeč samemu Bergsonu moramo tudi na to preteklost »gledati v luči sedanjosti«. Tako kot je geneza kinematografske metode v *Materiji in spominu* Deleuzu ponudila vrsto podob, ki jih je lahko produktivno izbral, nam tudi geneza konstitucije subjekta prek procesa izničenja v *Ustvarjalni evoluciji* lahko zagotovi razprtje moloha intuicije. Kolikor namreč v igro vpeljuje funkcijo označevalca in s tem nek sistem difference, nam omogoča, da posamezne podobe iz *Materije in spomina* uporabimo navkljub kasnejši generalni zavrnitvi kinematografske metode natanko tako, kot lahko faze izničenja subjekta uporabimo navkljub generalni zavrnitvi principa negacije. Morda je prav v tem osnovni paradoks Bergsonove filozofije: iz navidez povsem heglavskega vodila (*»pot ni nič drugega, kakor smer dejanja samega«*), pride do radikalno anti-heglavskega sklepa (*»toda človeški duh nima kaj reči o poti, ki je bila prehojena«*, oboje v UE, str. 55). Z drugimi besedami, če Bergson cilj predpostavlja poti, tedaj se moramo ob spoprijemu z njegovo filozofijo odpraviti nazaj in raziskati tiste odcepe, ki jih je na svoji poti sicer opazil, a jih je na račun glavne ceste zapostavil. Mnogi od njih namreč vodijo prav v sedanjost, zato bi bilo škoda, da jih prekrije prah regionalnih cest.

II. KJE JE POGLED?

Eno od morda najbolj specifičnih področij, na katerih je moč razbrati protislovje med izpeljavo in rezultatom, je pri Bergsonu prav *funkcija pogleda*. Če jo skušamo zapopasti iz obzorja *Ustvarjalne evolucije*, se nam videnje neizogib-

no fuzionira s hotenjem, nosilec obeh pa postane individualna zavest. To je pravzaprav najkrajša definicija Bergsonove aktivne percepcije: »Zmožnost *videnja*, ki se vrača in ovija okoli sebe, se mora zliti v eno z aktom *hotenja*.« (UE, str. 197). Nanjo se neposredno veže Bergsonova priljubljena figura »retrospektivne vizije« (ibid.), saj mora zavest gledati nazaj, četudi hodi naprej — natanko tako torej, kot tisti Kleejev *Angelus Novus*, o katerem je pisal Walter Benjamin. Toda ravno kolikor je opisano početje značilno za individualno zavest, je le-to v konstitutivnem konfliktu s tistim tokom, ki ga lahko zapopade le intuicija. Od tod Bergsonova lamentacija nad »bolečim naporom, ki ga lahko le za trenutek zmoremo, če gremo proti naravi, ne moremo pa ga dlje prenašati« (ibid.) ter nenazadnje tudi slavna definicija *dialektike*, »ki ni nič drugega kot popuščanje intuicije« (UE, str. 198). Iz obzorja *Ustvarjalne evolucije* je torej pogled mogoče pojmiti zgolj kot tesno zvezan z individualno zavestjo, kar Bergson v obliki gesla tudi dobesedno pove:

»Stvari in stanja so le pogledi našega duha na postajanje. Stvari ni, so le akcije.« (UE, str. 205).

Če naj vzdrži moja predhodna trditev o »posrkanju« momentov geneze v finalnem rezultatu, tedaj moram prav na primeru pojmovanja pogleda dokazati, da se v navedenem geslu iz *Ustvarjalne evolucije* izgubi vsa radikalnost Bergsonovih prejšnjih pojmovanj. V ta namen se je treba vrniti k *Materiji in spominu* in iz tega dela izbrskati tisto plast, ki se neposredno ukvarja prav z vizualno percepcijo. Smo v četrtem poglavju, ki se podrobneje ukvarja z razmejitvijo in fiksiranjem podob oziroma širše, s percepcijo in materijo. Poučeni z ostrostjo definicije iz *Ustvarjalne evolucije* moramo najti razmerje med duhom in stvarmi, saj se je prav vanj vpisoval pogled. Bo tudi tokrat stvar le pogled našega duha?

»V vizualni percepciji nekega predmeta tvorijo možgani, živci, mrežnica in sam predmet neko vzajemno celoto, nek kontinuiran proces, v katerem je podoba na mrežnici zgolj ena od epizod: s kakšno pravico izolirati to podobo in povzeti vso percepcijo v njej?« (*Materija in spomin*, str. 241, podčrtal sam Bergson).

Prvi korak stran od ostre subjektivnosti pogleda je torej tako že storjen — vizualna percepcija se iz »pogleda duha na postajanje« retroaktivno transformira v kontinuiran proces. Toda upal bi si trditi, da je treba storiti še drugi, radikalnejši korak. Pogled je treba ponovno »zamrzniti«, le da ga zdaj z refleksijo navedenega procesa zamrznemo na drugi pol, na pol poudarjenega, podčrtanega »samega predmeta«. Ali z novim geslom: *Stvari ni, so le pogledi!* Toda mar nisem nekaj podobnega že zapisal v pričujoči nalogi, ko sem omenjal Bergsonov obrat iz fotografiranja percepcije v fotografije, ki so že v *stvareh*? Ravno kolikor obstaja neka svetloba, ki šele išče svoj ekran, ki se šele mora pokazati nekemu očesu, lahko rečemo, da nas ta svetloba gleda — da je oko v stvareh. Deleuze je v tej točki *Materije in spomina* registriral Bergsonov prelom s celotno filozofsko tradicijo, ki je svetlobo vmeščala na stran duha in iz zavesti naredila žarek, ki razsvetljuje izvorno mračnost stvari. Deleuzov osnovni argument je antična filozofija, a suvereno zatrdi, da tudi fenomenologija podlega tej shemi, le da interno svetlobo nadomesti z eksternostjo intencionalnosti zavesti, ki jo Deleuze zaradi tega primerja z »električno lampo« (DELEUZE, *Podoba-gibanje*, str. 89). Če se z opozicijo Bergson/filozofska tradicija lahko v celoti strinjamo, pa s fenomenologijo stvar ni tako zelo enoznačna. Prav pri vprašanju objektivnosti pogleda pride namreč do presenetljive ahistorične diskusije, katere trije glavni protagonisti so po mojem mnenju Bergson, Merleau-Ponty in Lacan. Naj le shematsko navedem nekatera sovpadanja, ki so prav zaradi specifičnega pojmovanja pogleda relevantna tudi za kasnejšo diskusijo o filmski teoriji.

a. Bergsonova teza iz *Materije in spomina* je torej, da nas svetloba gleda. Na natanko isto shemo naletimo v Lacanovih *Štirih temeljnih konceptih psihoanalize*:

»To, kar je svetloba, me gleda, in po zaslugi te svetlobe se na dnu mojega očesa nekaj slika (...) In če sem sam sploh kaj na sliki, sem prav tako v tisti obliki zaslona, ki sem ji malo prej rekel madež.« (LACAN, *Štirje temeljni koncepti* ..., str. 129—130).

(Naj le mimogrede omenim, da je tisti »plaque«, ki sem jo v Bergsonovem citatu nevtrarno prevedel s »ploščica«, povsem konsistentno mogoče prevajati tudi kot »madež«, kar je v pričujočem kontekstu še toliko bolj zanimivo, saj pri obeh avtorjih najdemo neposredno zvezo med madežem in ekranom.)

V Lacanovi mreži štirih konceptov pogled nastopi dvakrat: prvič ga relativno zgodaj — že ob ponavljanju — Lacan tematizira kot *objet petit a* ter preko zgoraj navedenega koncepta subjekta kot madeža v sliki privede do definicije, da »on-stran videza ni stvari na sebi, pač pa pogled« (op. cit., str. 139); drugič pa mu pogled nastopi kot privilegirani predmet razprave o pulziji (*skopična pulzija*), s katero se vrne k Freudovi zoperstavitvi voyeurizma in ekshibicionizma. Podrobnejša razprava o tej problematiki presega okvirje te naloge, zato naj le opozorim, da nikjer v *Štirih konceptih* ne najdemo reference na Bergsona, zato pa naletimo neposredno pred »svetlobo, ki me gleda« na opazko, ki zadeva prav nadaljnjo izpeljavo pričujoče razprave. Lacan namreč opozarja na delo Merleau-Pontyja *Vidno in nevidno* ter pri tem nedvoumno zatrdi, da gre za delo, »ki je hkrati končno in začetno«, kolikor »prestopi meje same fenomenologije« (op. cit., str. 98—99). Lacanov zaris meja je seveda dvoumen, saj obenem meri na delo *Fenomenologija percepcije* (1945), pa tudi na meje same fenomenološke metode sploh. V čem je Merleau-Pontyjev preboj teh meja? V »predeksistenci pogleda«, v dejstvu, da »sam vidim samo z ene točke, gledajo pa me od povsod« (LACAN, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 99).

b. O »mejah« *Fenomenologije percepcije* dovolj zgovorno priča že preprosto dejstvo, da se prva velika razprava o pogledu razvije v poglavju z naslovom *Telo*. Pogled je definiran kot »pristop k objektu« (EP, str. 84) ter neposredno zvezan s pojmom obzorja, horizonta, ki naj skupaj s samim objektom zagotovi ustrezno videnje. Tako smo pravzaprav že na samem začetku fenomenologije pred shemo, ki je močno podobna prvemu koraku Bergsonove geneze vizualne percepcije, pojmovane še kot kontinuiran proces. Skrajna točka, do katere Merleau-Ponty v tej fazi lahko pride, je *kazanje* predmetov:

»Videti pomeni vstopiti v univerzum bitij, ki se kažejo; le-ta bi se ne mogla kazati, če bi ne mogla biti skrita ena za drugimi ali za mano. (...) Dovršeni predmet je prosojen, z vseh strani ga prebada aktualna neskončnost pogledov, ki se sekajo v njegovi globini in v njej ne puščajo ničesar skritega.« (FP, str. 84—85).

Skozi perspektivo *Fenomenologije percepcije* je torej pogled prihranjen izključno za telo, njegova dedukcija je celo odločilni moment v genezi objektivnega sveta. Vsa nadaljnja izpeljava percipiranega sveta in drugega je temeljno določena s to subjektivnostjo pogleda, zato bi zamajanje njegovega statusa zamajalo celoten sistem. In natanko to se zgodi v delu *Vidno in nevidno* (1964, izšlo posthumno). Izdaja Clauda Leforta s številnimi delovnimi opombami in kronološko serijo možnih razvrstitev poglavij ter celo samih njihovih poimenovanj že na ravni forme razkriva prav to zamajanje celotnega sistema. Če je v čem temeljna poanta tega dela, tedaj je to nedvomno prav razkritje »obskurnosti perceptivne vere« (VN, str. 17), zlom telesa kot režiserja (*metteur en scène*) moje percepcije:

»Že moje telo je kot režiser percepcije zlomilo iluzijo sovpadanja moje percepcije s samimi stvarmi. Med njimi in mano so odslej skrite sile, vsa tista vegetacija možnih fantazm, ki jih ustrahuje le še tisti krhki akt pogleda (*l'acte fragile du regard*).« (VN, str. 24).

Sele s tem radikalnim razvezom pogleda od telesa lahko pridemo do prej omenjenega Bergsonovega drugega koraka — do »fotografij v samih stvareh«, ki se v Merleau-Pontyjevi inačici bere kot naslednja konstatacija: »Je neko izkustvo vidne stvari, ki obstaja pred mojim videnjem« (VN, str. 164). Ali kot to le drugače pove Lacan: »Videno je pred tistim, kar je dano-v-videnje« (ŠTKP, str. 102). Toda če sem prej pri Bergsonu lahko registriral le še padec iz te ekstremne radikalnosti v usta moloha intuicije in ga skušal pojasniti z odsotnostjo koncepta označevalca, tedaj Merleau-Ponty natanko na tej točki lahko prestopi meje fenomenologije in zatrdi, da izhod iz zagate nikakor ni zgolj padec v neposrednost, v nerazločljivo fuzijo. Zakaj lahko zatrdi kaj takega? Upam si trditi, da natanko zato, ker mu je ta koncept že prezenten. Kako si namreč drugače razložiti pot argumentacije, ki v iskanju preseganja (eksplicitno omenjene; VN, str. 165) Bergsonove intuicije poseže po primeru *govorice* in pravi:

»Prav v zvezi z govorico bomo najbolje videli, kako se ne smemo in kako se moramo vrniti k samim stvarem.« (VN, str. 166).

In zdaj sledi brez dvoma edinstvena referenca, ki naj podkrepi argumentacijo specifične vrnitve k stvarem. Merleau-Ponty namreč zavrne tezo o govoricu kot maski Biti in jo promovira v najveljavnejšo pričo Biti, če jo le znamo zajeti z vsemi njenimi koreninami in vso njeno krošnjo, saj sta

»samo videnje in sama misel, kot pravijo, 'strukturirani kot neka govorica', sta *artikulacija* avant la lettre, pojavitev nečesa tam, kjer ni bilo ničesar oziroma druge stvari.« (VN, str. 168)

/Naj zaradi ključnosti tega vozlišča dveh misli posebej opozorim na eksplicitno navedbo avtorja uporabljene sintagme — na dnu strani je namreč drobna opomba »J. Lacan« — ter navedem pričujoči citat še v izvorniku:

«...que la vision même, la pensée même sont, a-t-on dit, 'structurées comme un langage', sont *articulation* avant la lettre, apparition de quelque chose là où il n'y avait rien ou autre chose.»/

Če naj še dodatno podkrepim pomembnost tega pasusa, naj le omenim, da prav preko njega Merleau-Ponty promovira logos v centralno temo filozofije — in to logos, ki ga poimenuje dobesedno *govorica-stvar* (langage-chose). Če je samo videnje strukturirano kot govorica, tedaj je tista ekstremna točka, do katere lahko pridemo v raziskavi pogleda, prav neki navidezni oksimoron *videnje-stvar*, ki pa je ravno sam *pogled*. Pogled kot objekt, ki je hkrati »orožje, dejanje, žalitev in zapeljevanje«, kot pravi Merleau-Ponty za govorico-stvar (VN, str. 168).

Krog je s tem sklenjen. Če Merleau-Ponty uspe odgovoriti na Bergsonovo nerešljivo zagato, tedaj je to prav zaradi nekega posredovanja, ki ga med tema dvema avtorjema vzpostavi Lacan. Vzajemno priznanje *Štirih temeljnih konceptov* in *Vidnega in nevidnega* se tako odvija na bergsonovskem polju, ki je moralo biti zamolčano, da bi lahko bilo preseženo. Trojno vzporedno branje seveda nima nikakršnih ambicij nasilnega združevanja nezdržljivega, toda izluščenje definicije pogleda kot objekta dovolj zgovorno priča, da je mogoče celo iz treh tako divergentnih disciplin, kot so filozofija življenja, fenomenologija in teoretska psihoanaliza, izpeljati nek koncept, ki opozarja na možne meje vzajemnega posredovanja. Le dovolj daleč je treba iti znotraj vsake od omenjenih disciplin. Številni indici v navedenih delih vseh treh avtorjev pričajo prav o tej točki, na kateri se lomijo koncepti in rušijo celotni sistemi, da bi se iz ruševin izkristalizirala radikalno drugačna izhodišča. Točka pogleda je brez dvoma ena takih preizkusnih točk. Če je Bergson vse življenje gradil stavbo intuicije, da bi si sam nekako zakril ta temeljni kamen, to objektivnost pogleda, zastavljeno v *Materiji in spominu*, tedaj se zdi, da je Merleau-Pontyjeva zgradba fenomenologije percepcije natanko nasprotno

padia na samem koncu, ko je v *Vidnem in nevidnem* naletel na rušilno moč taistega pogleda kot videnja-stvari. In če smo že pri arhitektonskih prisposodobah, lahko tudi tokrat oba pravkar navedena izkustva radikalnega zdvo mljenja poskusimo spojiti z neko Lacanovo trditvijo:

«V našem odnosu do stvari, odnosu, kakor ga konstituira pot videnja in urejajo figure predstave, nekaj drsi, uhaja, se prenaša iz nadstropja v nadstropje in se vselej malce izmika — to se imenuje pogled.» (Štirje temeljni koncepti psihoanalize, str. 100.)

III. APRES MOI, LE DELEUZE!

Če bi Bergsonu pripisali nekoliko modificirano izjavo Ludvika XV., bi to kaj lahko pomenilo, da primerjamo Deleuzovo početje z destruktivnostjo vesoljnega potopa. Gre seveda predvsem za besedno igro, s katero pa bi vseeno rad opozoril na svojevrstno definitivnost obeh Deleuzovih del, *Podoba-gibanja* (1983) in *Podoba-časa* (1985). Situacija v zgodovini filmskih podob in filmskih teorij je po izdaji teh dveh knjig namreč takšna, da je njuno ignoriranje preprosto nemogoče: če naj ju spodnesemo, se moramo znova lotiti vseh prehojenih etap na njuni poti; če pa naj ju plodno razvijamo, moramo privzeti generalno optiko, kakor nam jo sugerira sam Deleuze. Le-ta je, kot sem že omenil v prvem delu pričujoče naloge, temeljno določena s specifičnim sintetičnim branjem dveh Bergsonovih knjig, *Materije in spomina* ter *Ustvarjalne evolucije*. V čem je Deleuzova sintetičnost? V tem, da za izhodišče svojega početja sprva uporabi relativno kompleksno definicijo gibanja, kakor jo najde v *Ustvarjalni evoluciji*, svojo taksonomijo filmskih podob pa nato zgradi s pomočjo terminologije iz *Materije in spomina*. Tako en kot drug postopek bom poskušal povzeti kar se da shematsko:

1. V grobem obstaja analogija med razmerjima *negibni rezi/gibanje* in *gibljivi rezi/trajanje kot Celota*. Iz teh dveh razmerij izlušči Deleuze tri osnovne momente: množico razločenih delov, gibanje in celoto. Srednji moment je svojevrsten posrednik, ki naredi, da se celota razloči v dele, deli pa se spajajo v celoto. Preostane mu le še, da tem trem momentom priliči ustrezne filmske pojme. Tako dobimo naslednje pare: razločeni negibni rezi = *kader*

gibanje kot gibljiv rez = *podoba-gibanje*

Ideja celote = *montaža*

Struktura prve knjige (*Podoba-čas*) je določena prav s to trojno razdelitvijo, saj se mora Deleuze pred soočenjem s posameznimi figurami podobe-gibanja spopasti prav z definicijami kadra (2. poglavje) in montaže (3. poglavje). Zaenkrat gre torej predvsem za Bergsona iz *Ustvarjalne evolucije*.

2. Taksonomija filmskih podob, ki izhaja iz ključnega pojma podobe-gibanja (image-movement), pa je nasprotno bistveno zavezana prav *Materiji in spominu*. Deleuze si namreč v 4. poglavju z naslovom *Podoba-gibanje in njene tri različice* zgradi pojmovno mrežo, s katero bo nato zajel celotno zgodovino filmskih podob. Izhaja iz že omenjenega razmerja med identiteto (materija = množica podob = svetloba = podoba-gibanje na eni ter med centri nedoločenosti na drugi strani). Podoba-gibanje se namreč na svojevrsten način ukrivi okoli centra nedoločenosti in tako proizvede prvo različico, *podoba-percepcijo*, ki je temeljno zavezana razsežnosti prostora. Njena nujna druga plat je *podoba-akcija*, ki jo lahko razumemo kot zapoznelo reakcijo centra nedoločenosti in ki je zavezana razsežnosti časa. Bergson je glede tega povsem ekspliciten: »Percepcija razpolaga s prostorom natanko tako, kot akcija razpolaga s časom« (MS, str. 29). V intervalu med tema dvema podobama, v tistem ireduktibilnem »vmes«, pa vznikne še tretja podoba, *podoba-afekcija*, ki pa je bistveno relacijska, saj je v njej povzeto tako razmerje med objektom in subjektom kot tudi med prostorom in časom. Na podoben način, kot je iz treh momentov definicije gibanja prišel

do filmskih pojmov, Deleuze tudi tokrat poišče tri ustreznike trem različicam podobe-gibanja. Kolikor je montaža kombinacija podob-gibanj v celoto, gre sicer vselej za kombinacijo različnih podob, vendar lahko glede na dominantno govorimo o perceptivni, aktivni in afektivni montaži ter celo o treh karakterističnih planih: splošnem za perceptivno, srednjem za aktivno ter velikem (torej obrazu) za afektivno montažo. Če tem trem oblikam montaže priličimo še najznačilnejše avtorje, tedaj dobimo naslednji tripartitni sistem:

podoba-percepcija	perceptivna montaža	splošni plan	Vertov
podoba-akcija	aktivna montaža	srednji plan	Griffith
podoba-afekcija	afektivna montaža	veliki plan	Dreyer

Ti dve potezi (prek *gibanja* do konstitutivnih filmskih pojmov ter prek *podobe-gibanja* do najznačilnejših filmskih podob) sta torej neposreden rezultat Deleuzovega sintetičnega branja Bergsona in obenem že tudi osnovni izhodišči vsega nadaljnjega izpeljevanja. Od tod dalje pa se namesto za povzemanje Deleuzovih dveh knjig raje odločam za predstavitev nekaterih rezultatov lastnega raziskovanja filmske zgodovine, vzpodbujenega prav z nekaterimi fragmenti iz Deleuza ter dodatno podkrepljenega z dosežki aktualne filmske teorije. Da bi obdržal ustrezno raven preglednosti, pričnjam z analizo tistega fragmenta, ki se v celoti uvršča v polje podobe-gibanja, oziroma natančneje — v griffithovski tip aktivne montaže.

a. Od pisnega k ustnemu

Iz dosedanje izpeljave je že jasno, da montaža v univerzumu bergsonovske terminologije pomeni operacijo med podobami-gibanji, ki jih konstituira v neko Celoto. Obenem pa je prav montaža tisti postopek, ki zaznamuje »rojstvo filma kot narativne umetnosti«. Deleuze je tu povsem jaseen:

»Napačen je očitok, da se je ameriška montaža podredila naraciji; prav nasprotno, naracija je tista, ki izhaja iz tovrstne koncepcije montaže.« (DELEUZE, Podoba-gibanje, str. 49).

Vprašati se moramo torej, kaj zaznamuje tovrstno koncepcijo montaže ter vsaj v grobem registrirati vzroke njene geneze. Glede odgovora na prvo vprašanje je soglasje popolno: osnovne karakteristike aktivne, griffithovske montaže so *vzporedna montaža*, *vmestitev velikega plana* ter končno *konvergentna montaža*. Glede drugega vprašanja pa se bom poskusil nekoliko oddaljiti od ustaljene poti argumentacije in izpeljati genezo teh treh figur iz problema (ne)slišnosti nemega filma.

Nezgrešljiv indic o zanimivosti nekega predmeta so kontroverze o njegovem poimenovanju. Nujno nas mora tedaj pritegniti dejstvo, da so tokrat v igri kar tri inačice: je bil film na začetku stoletja nem, tih ali gluhi? Četudi je prva inačica poimenovanja splošno sprejeta, je pravzaprav najbolj vprašljiva, saj protagonisti nemega filma še zdaleč niso bili *nemi*, o čemer priča vztrajno premikanje ustnic kot najizrazitejša figura mimike govorjenja. Proti drugi, *tih* inačici govorijo zgodovinski viri, ki v »tišini« kinematografske dvorane poleg brnenja projektorja in škripanja sedežev registrirajo še glasbeno spremljavo (v razponu od pianista do simfoničnega orkestra), komentatorje (benshi na Japonskem, lecturer v ZDA, bonimenteur v Franciji) ter nenazadnje tudi imitacije realnih filmskih šumov. Preostane nam torej še tretja inačica, ki jedro svoje definicije premakne z nemih protagonistov oziroma tihe dvorane na samega gledalca in mu pripiše pogled *gluhega*. Film bi naj tako ne bil nem, le gledalec je gluhi zanj. Ker pa ta gluhoti ni prirojena, temveč je le posledica »napake« v produkcijskem postopku, še zdaleč ne preprečuje gledalcu, da bi ne sanjaril o *videnih*

glasovih. Prav v tem navidezem oksimoronu je že tudi povzet eden od ključnih problemov nemega filma: na vprašanja slišnosti je moral odgovarjati na polju vidnega in tako pravzaprav preko ovinka kodificiral filmsko govorico. Najsi vzamemo katerokoli od situacij, ki temelji na dispozitivu slišnosti (prisluškovanje, telefonski pogovor, poslušanje glasbe), vselej ugotovimo, da je moral film za njihovo ustrezno uprizoritev poseči natanko po tistih figurah, ki smo jih na začetku označili kot karakteristike aktivne montaže. Za učinkovito uprizoritev prisluškovanja je nujno izmenjavanje podobe govorcev in tistega, ki jih posluša — in *vzporedna montaža* je natanko tak postopek, v katerem se vztrajno izmenjujeta podobi dveh vzporednih dejanj. Lahko celo uporabimo bergsonovsko trojnost podobe in percepcijo (slišano) speljemo v akcijo (dejanje na osnovi slišane), ki jo na ravni filmske podobe nujno spremlja *konvergentna montaža*, oba postopka pa pripeljeta do afekcije, ki najde svojo realizacijo na obrazu protagonista — torej v vmestitvi *velikega plana* v tok filmskih podob. V nekem prvem približku bi torej figure aktivne montaže lahko razložili iz razmerja slišnega in vidnega. Dodatno podkrepitev te argumentacije nam ponuja uprizoritev glasbe v obdobju nemega filma. Zdi se namreč, da je v tem primeru paradoks še nekoliko bolj zaostren: ne gre več za to, da vidimo nekaj, kar bi morali sicer slišati (prisluškovanje), temveč slišimo *nekaj drugega* kot to, kar vidimo! Kako torej razložiti, da lahko prizor vrtno zabave s komornim orkestrom spremlja v dvorani en sam pianist? Rešitev je po mojem mnenju v ločnici, ki jo francoski filmski teoretik Michel Chion predlaga med glasbo z ekrana in glasbo »iz jame«, pri čemer prvo lahko poimenujemo interna, drugo pa eksterna. Toda če je razločitev teh dveh plasti v zvočnem filmu pogosto težavna ali kar nemogoča, se ta meja dveh slišnosti v nemem filmu pretvori v mejo med vidnim in slišnim: glasbo z ekrana vidimo (in to prav prek figur aktivne montaže), glasbo iz jame slišimo! Sleherna od situacij, ki temeljijo na dispozitivu slišnosti, nas torej privede do ravni podobe, na kateri je nemi film edino lahko razreševal glasovno/zvočne zagate.

Tri figure aktivne montaže sem torej poskusil izpeljati iz odsotnosti glasu v nemem filmu. Toda je mar to edini način uprizoritve glasu? Se morda da človeško govorico še kako drugače speljati v filmsko govorico? Četudi je *mednapis* v zavesti večine gledalcev prepoznavni znak nemega filma, lahko zatrdimo, da kot tak še ni bil deležen ustrezne problematizacije oziroma teoretizacije. In prav z mednapisom se približujem naslovu tega razdelka pričujoče naloge, *Od pisnega k ustnemu*. Za začetek je treba povedati, da mednapis še zdaleč ni sestavni del nemege filma od samega njegovega začetka. Celo nasprotno, dovolj natančno je mogoče določiti trenutek njegovega »vdora« v strukturo filmskih podob. Le-ta namreč sovпада s procesom, ki ga imenujejo literarizacija filma (med leti 1910 in 1920). Za to obdobje velja oznaka André Gaudrealta, ki pravi, da je po freneziji prvih let stoletja »nemi« film postajal vse bolj in bolj . . . nem! Zakaj? Prav že omenjene figure montaže in vpeljava mednapisov so namreč iz dvorane radikalno izločile komentatorja filmskih podob, ki ga še najustrezneje povzame francoski izraz *bonimenteur* (»kričič, ki hvali svoje blago«), saj je tedaj dejansko en in isti človek opravljal dvojno delo: vabil ljudi v dvorano ter nato tam komentiral filmske podobe. Bistveno za nadaljnjo izpeljavo je dejstvo, da je bila v začetkih stoletja narativna struktura *od zunaj* vnašana v nevtralne filmske podobe. Če naj se nekoliko pošalim, bi iz historičnega dejstva, da je večino občinstva tvoril prav proletariat, morda lahko celo izpeljal teorijo o »vnašanju zavesti v delavski razred od zunaj«. Vzporednica gre še nekoliko dlje, saj levičarska filmska teorija literarizacijo filma imenuje tudi »poburžoazenje« — je potem sploh še presenetljivo, da so ta proces z glasvo plačali prav »revolucionarni« bonimenteurji? Kakorkoli že, človeški glas v svoji neposrednosti za slabih dvajset let izgine iz kinematorafske dvorane, nadomestijo pa ga mednapisi, ki morajo odslej skupaj s figurami montaže zagoto-

viti ustrezno narativno strukturo ter s tem vsaj bazično razumljivost slehernega filma. Le mimogrede naj opozorim, da proces potlačitve glasu potegne za seboj tudi privilegirani filmski objekt — pogled. Prav v tem času se namreč v producerskih priročnikih pojavijo prva zapisana navodila o prepovedi gledanja v kamero. Za razliko od obscenega zijanja v kamero v primitivnih filmskih poskusih zahteva narativna struktura filma svojevrstno prikritje lastnega temelja, ki je ravno funkcija pogleda kot objekta. Vendar ni moj namen odkrivati v tej »buržoazni revoluciji« škodljivih posledic za nadaljnji razvoj filmske zgodovine. Prav nasprotno — šele potlačitev obeh privilegiranih filmskih objektov je lahko sploh privedla do prave filmske civilizacije! Če sem preko problema uprizoritve glasu že opozoril na tiste montažne figure, ki so kodificirale »institucionalni način reprezentacije« (Noël Burch), tedaj bi zdaj rad opozoril še na razsežnost črke oziroma *zapisa*, ki vznikne v mednapisih. Teza je pravzaprav preprosta: mednapisi kot zastopniki potlačene glasu razkrijejo filmu razsežnost črke, ki jo le-ta uspe v obdobju literarizacije do popolnosti izrabiti, prihod zvočnega filma pa nato v marsičem pomeni radikalno pozabo tega konstitutivnega momenta filmske zgodbe. Prehod od pisnega k ustnemu je zato treba razumeti predvsem kot specifikacijo tradicionalno pojmovanega prehoda od nemega k zvočnemu filmu. Ta prehod skušajo praviloma zajeti s svojevrstno inačico ne-ekvivalentne menjave, v kateri naj bi film za en sam tehnični novum (zvek) plačal absolutno previsoko ceno — izgubil naj bi namreč vso estetsko inovativnost in revolucionarnost. O tem dovolj zgovorno pričajo tako izjave posameznih avtorjev kot tudi usode nekaterih igralcev. Težava je le v tem, da je novum povsem parcialen in zlahka določljiv, izgubljenega pa se ne da in ne da definirati — zato preostanejo le lamentacije nad izgubo Velike Skrivnosti (kot Truffaut naslovi tisto poglavje knjige *Filmi mojega življenja*, v katerem govori o nemem filmu). S poimenovanjem »od pisnega k ustnemu« zato pridobimo vsaj dvoje: izognemo se zagatam z izbiro med nemim, tihim oziroma gluhim filmom ter obenem že tudi poudarimo tisto razsežnost, ki je s pojavom zvoka dejansko izgubila na svoji veljavi. To pa je prav razsežnost črke, *zapisa*. Preostane mi le še, da opozorim na tiste avtorje, ki so nato v univerzumu zvočnega filma uspeli zaigrati prav na to navidez za vselej izgubljeno razsežnost. Najdemo jo namreč natanko pri tistih avtorjih, ki so počeli tisto, kar je v dvajsetih letih počela filmska »buržoazna revolucija« — premikali meje možnega. Najdemo jo pri Langu v *Oporoki doktorja Mabuseja*, utelešeno v naslovni oporoki, ki jo doktor Mabuse piše nem, kot kak relikv iz preteklosti; najdemo jo pri Wellesu v *Državljanu Kaneu* na straneh tistega dnevnika, ki sproži celo nadaljno zgodbo, spet skoncentrirano v eno samo zapisano besedo — Rosebud na otroških saneh. Tako Mabusejeva oporoka kot Kaneove sani na koncu zgorita, zapis se pretvori v pepel in dim, *s'en-flamme*, bi morda zapisal Derrida in ga tako zvezal z duhom. Dejstvo je torej, da se zapis venomer vrača kot indic refleksije filmske zgodovine, da bi bil vsakič znova uničen in da bi se — kot v nekem gnostičnem mitu — »črka povzpela v višave, zvoka pa bival na tleh«.

Z omembo Wellesa smo tako pravzaprav že prebili meje podobe-gibanja, se približali drugi veliki Deleuzovi fazi, podobi-času. V skladu z zastavljeno shemo moram zdaj nekoliko podrobneje tematizirati sam *prehod*. V ta namen se je treba spoprijeti z japonskim režiserjem Ozujem, ki mu Deleuze namenja privilegirano vlogo prelomnice.

b. Mrtvorojeni čas

Deleuzova taksonomija podob, kakor je izpeljana iz Bergsonove podobe-gibanja, s v nekem trenutku izčrpa, ne da bi uspela v celoti zaobseči zakladnico filmskih podob. Zato je Deleuze prisiljen nadaljevati svoje branje Bergsona in poiskati ustrezno točko preboja horizonta podobe-gibanja. Najde jo v drugem poglavju *Materije in spomina*, v razpravi o dveh vrstah prepoznanja, ki konstituirata člo-

veški spomin. Prva vrsta prepoznanja je še v celoti senzomotorična, saj gre za dodajanje različnih objektov znotraj istega plana. To je raven podobe-gibanja. Toda Bergson registrira še neko drugo vrsto prepoznanja, v kateri objekt ostane isti, spreminjajo pa se prav plani, v katerih ga prepoznavamo. Proizvod tega postopka zdaj ni več podoba-gibanje, temveč »čista optična podoba« (une image optique pure). Iz nje Deleuze izpelje *podobo-čas*. Mar to pomeni, da v podobah-gibanjih ni bilo temporalne razsežnosti? Bila je, le da je z njihovo kombinacijo čas vselej bil uprizorjen le posredno, podoba-čas pa je nasprotno *neposredno čas sam*. In kolikor je Bergsonova definicija časa temeljno zavezana podvajanju na minevajočo sedanost in ohranjajočo preteklost, je karakteristična figura podobe-časa *podoba-kristal*, saj v njem vidimo hkratnost virtualne preteklosti in aktualne sedanosti. Podobo-kristal lahko tako dejansko razumemo kot filmsko transformacijo slavnega Bergsonovega stožca, s katerim je skušal kar se da plastično ponazoriti razmerje med preteklostjo kot virtualnim elementom (posamezne *plast* stožca) ter aktualizacijo v podobo-spomin (vrh stožca kot *ost* sedanosti) — cf. Materija in spomin, str. 181. Od tod tudi naslov zadnjega od Deleuzovih komentarjev Bergsona — *Osti sedanosti in plasti preteklosti* (Podoba-čas, str. 92—129).

Podobo-čas torej bistveno definira dejstvo, da je čista optična (in zvočna) podoba, saj le kot taka lahko neposredno uprizori temporealno razsežnost. Na privilegirano mesto prve pojavitve take podobe, na mesto svojevrstnega izumitelja časovnosti v filmu, pa Deleuze postavi japonskega režiserja *Yasujira Ozuja*:

»Podoba-akcija izgine na račun čisto vizualne podobe tistega, kar neka oseba je, ter zvočne podobe tistega, kar le-ta reče.« (Podoba-čas, str. 23).

Kar tak odobimo, je »čas, čas osebno, drobec časa v čistem stanju, je neposredna podoba-čas« (PČ, str. 27). Poskusimo torej iz Ozujevih filmov izbrskati tisti drobec, ki nam da videti čas v čistem stanju. Brez obotavljanja postavljam na to mesto tisti specifično ozujevski kader, ki ga je Noël Burch poimenoval *pillow-shot*. Veliko je sicer filmskih figur, ki Ozujeve filme takoj naredijo prepoznavne («napačni» spoji na osi pogleda; izjemno nizka pozicija kamere; odsotnost gibanja kamere; ostrí »cut« rezí), vendar je prav v *pillow-shotu* povzeta vsa revolucionarnost Ozujevega postopka. Naj se skozi težave s poimenovanjem razkrije sam predmet. Burch je namreč uporabil analogijo z angleškim izrazom *pillow-word* (fr. le mot-oreiller), ki označuje kratek petzložni verz v haiku poeziji, s katerim modificiramo prvo besedo naslednjega verza. Njegov učinek je dejansko svojevrstno oblažjenje, ki naj olajša prehod iz enega verza v drugega. Slovenski prevod tega izraza, kakor ga v *Mali antologiji japonske poezije* predlaga Mart Ogen, pa zariše še novo razsežnost te »blazinice« — četudi je navidez le opisen, pa prevod *pillow-word* v *nosilno besedo* opozarja prav na temeljni, nosilni pomen le-te. Zakaj je torej *pillow-shot* predvsem in najprej *nosilni posnetek*? Natanko zato, ker s svojo statičnostjo sploh šele vnese razsežnost časovnosti v tok filmskih podob. V grobem lahko ločimo dva tipa *pillow-shot*:

1. »*delni*« *pillow-shot* je še zavezan predhodnemu oziroma naslednjemu kadru. Tak je recimo kader praznega prostora, ki nam ga kamera kaže še *predno* vanj stopi kdo od protagonistov ter tako pravzaprav kot svojevrsten madež šele retroaktivno zariše njegove resnične razsežnosti; tak pa je tudi kader, v katerem kamera vztraja v prostoru *po* odhodu protagonista. Oba seveda igrata predvsem na specifično filmsko razsežnost zunanosti polja, zaradi česar je Burch lahko Ozuju pripisal še neko drugo prvenstvo — prvenstvo odkritja zunanosti polja. V programskem tekstu *Nana ali dva prostora* (v Praksi filma) je Burch takole povzel Ozujevo temeljno resnico:

»Dlje ko traja prazno polje, večja je napetost, ki se ustvarja med prostorom ekrana in prostorom zunaj polja, in bolj prostor zunaj polja prekaša prostor kadra.« (BURCH, Praksa filma, str. 42).

2. Če nam torej dialektika dveh prostorov (zunaj/znotraj) omogoča razumevanje Ozujevega delnega pillow-shot, pa se zaplete pri tistih kadrih, ki so popolnoma neodvisni od sosednjih dveh. Prav zaradi te zagate jih je Burch še dodatno specificiral kot »čiste« *pillow-shot*, ki ne posredujejo nobene narativne informacije, temveč kvečjemu sugerirajo neko »izven-časovno mesto oziroma prisotnost«. In prav v njih moramo prepoznati Deleuzovo podobo-čas. Čisti pillow-shot so namreč tisti drobci, ki s svojo negibnostjo vzpostavljajo filmsko gibanje; ki s svojo radikalno ne-narativnostjo vzpostavljajo naracijo; ki s svojo mrtvostjo navsezadnje vzpostavljajo čas. To je obem že tudi razlaga naslova tega razdelka: čas se v filmu rodi prav kot mrtvi čas, ali kot to le nekoliko drugače pove sam Deleuze:

»Očitno je, da taka metoda sprva vzpostavi mrtve čase (*des temps morts*) in jih nato namnoži v tok filma.« (PC, str. 24).

Čisti pillow-shot je torej svojevrstna mrtva fotografija sredi toka filmskih podob, toda — kot pravi Deleuze — »v trenutku, ko se kinematografska podoba najtesneje spopade s fotografijo, se obenem od nje tudi že najbolj radikalno razlikuje« (PC, str. 28). Nosilnost tovrstnega posnetka je tako dejansko dvoznačna: je nosilen, kolikor sploh šele vzpostavlja gibljivost, narativnost in časovnost filmskih podob; obenem pa je nosilec tudi v pomenu, v katerem lahko iz njega izpeljemo dve preostali specifični Ozujevi filmski figuri — negibnost kamere in njeno nizko pozicijo. Če naj bo čisti pillow-shot svojevrstna fotografija, se mora kamera najprej fiksirati, nato pa mora dobljeno podobo še sploščiti. Splošči pa jo natanko tako, da se z višine oči nekolikanj spusti proti tlem. Interpretacije Ozujeve pozicije kamere se sicer gibljejo na različnih ravneh (od navezav na japonsko tradicijo gravur v lesu do opozorila, da se tako ohranja značaj japonskih družinskih ritualov), vendar se mi zdi daleč najbolj produktivno Burchevo izhodišče, da »gre iskati ključ za to hkrati radikalno in specifično uporabo v razlogih bolj teoretske narave« (BURCH, Oddaljenemu opazovalcu, str. 184). Rezultat je namreč natanko eliminacija globine, sploščitev podobe na dve dimenziji. Na tem mestu lahko tvegamo anahronistično primerjavo in zoperstavimo Ozujev postopek trudu renesančnih perspektivistov: če so se slednji trudili »poglobiti« dvodimenzionalno površino slikarske podobe in tako prevarati oko, tedaj Ozu nasprotno poskuša filmsko podobo, ki prav zaradi svoje gibljivosti to prevaro uspešno izvede, spet sploščiti nazaj na dvodimenzionalno ploskost. Učinek je za gledalce natanko isti kot ob soočenju z Ozujevimi »napačnimi« spoji na osi pogleda — v obeh primerih namreč izgubi tisti imaginarni prostor, kamor bi lahko odložil svoj pogled, saj naleti na plosko podobo, ki mu pogled vrne in mu tako da vedeti, da je pogled drugje, da je sam že ves čas gledan. (Ozu je namreč redno kršil klasično pravilo plan/kontraplan, ki posrka gledalčev pogled, in mu zoperstavljaj »napačne« reze, zaradi katerih je videti, da sogovornika ne gledata drug drugega, temveč nekam v daljavo; natančneje — zaradi katerih je videti sam pogled!)

Če je torej iz pillow-shot mogoče izpeljati vse bistvene figure Ozujevega avtorskega univerzuma in ga tako dejansko promovirati v nosilni posnetek, bi kot kuriozitetu vseeno rad navedel še nek predmet, ki ga praviloma opisujejo številni Ozujevi sodelavci in ki ga je v svojem filmu o Ozuju *Tokyo-Ga* pokazal tudi Wim Wenders. Ker smo znotraj univerzuma temporalnosti, seveda sploh ni presenetljivo, da gre za *uro*. Toda kakšno uro? Ozu je med snemanjem uporabljal uro s tremi koncentričnimi številčnicami, med katerimi je srednja merila sekunde, preostali dve pa sta merili dolžino 16 mm oziroma 35 mm filma! Omogočala mu je, da je do sekunde natančno izpeljal v scenariju zamišljeno trajanje posameznih prizorov in celo še več — dolžino hodnika je določal čas, ki ga je Ozu namenil igralčevi hoji po njem! Močnejšo prisposodbo te absolutne prevlade časovne razsežnosti podobe-časa nad prostorsko razsežnostjo podobe-gibanja je skorajda nemogoče najti. Šele skozi perspektivo te neverjetne ure je mogoče razumeti Deleuzov sklepni del razdelka, ki ga namenja Ozuju:

»V banalni vsakdanjosti podoba-akcija in celo podoba-gibanje sploh izginjata na račun čistih optičnih situacij, le-te pa razkrivajo vezi novega tipa, ki niso več senzori-motorične, temveč postavljajo osvobojene pomene v neposredno razmerje s časom, z mislijo. Tako je torej to čisto posebno nadaljevanje optičnega znaka: ponazoriti čas in misel, ju narediti vidna in slišna.« (PČ, str. 28).

Na tej točki se Noël Burch povsem strinja z Deleuzom:

»Le cinéma est fait d'abord d'images et de sons; les idées viennent (peut-être) ensuite.« (Praksa filma, str. 206).

c. Čas je denar

Z Ozujem smo tako vstopili v register neposredne časovnosti, v filmsko polje podob-časov. Že samo primerjava formalne strukture obeh Deleuzovih knjig pokaže očitno razliko med sistematičnostjo prve (*Podoba-gibanje*) in fragmentarnostjo druge (*Podoba-čas*). Če je prva najprej definirala kader in montažo, nato pa precizno sledila fazam transformacije podobe-gibanja, tedaj druga razpade na tri večje celote: prek *podobe-kristala* pridemo do problema plasti preteklosti in osti sedanjosti; poseben razdelek je namenjen razsežnosti *filmske prevare* in njenega razmerja z resnico; tretji veliki del pa se loteva izhodiščnega razmerja pričujoče naloge — razmerja *misli in filma*. Ta razlika v formi je samo ena od vrste dihotomij, ki obvladujejo Deleuzovo podjetje, pa najsi gre za splošno razlikovanje med klasičnim in modernim filmom, za razliko v karakteristični podobi (*akcija* za podobo-gibanje; *kristal* za podobo-čas) ali celo za ločnico med tipičnimi režiserji ene in druge podobe. Zato ni presenetljivo, da se Deleuze, ko mora na koncu povzeti obe fazi svojega dela, zateče k skorajda tавтоloški definiciji:

»Vse, kar lahko rečemo, je, da nam podoba-gibanje ne da podobe-časa.« (PČ, str. 354).

Razliko med njima je torej mogoče definirati prav s samo razliko, zato se mi zdi nujno še enkrat tematizirati prav tisti trenutek prehoda, tisti rez, ki postane moment samega razlikovanja, če naj se zares spoprime s podobo-časom. In tu nam lahko pomaga sam Deleuze:

»V eni in isti operaciji se film sooči s svojo najbolj notranjo predpostavko, z denarjem, podoba-gibanje pa odstopi svoj prostor podobi-času.« (PČ, str. 105; podčrtal sam Deleuze).

Smu torej pred presenetljivo identiteto dveh procesov, s katero je osnovni donesek podobe-časa, namreč čas sam, izenačen z denarjem, s katerim se film sooči kot s svojo najbolj notranjo predpostavko. Skratka, *čas je denar!* Namenoma začenjam *in medias res*, da bi tako še dodatno ilustriral presenetljivost Deleuzove vpeljave denarja v film na tem brez dvoma ključnem mestu transformacije ene podobe v drugo. V resnici je denar vpeljan bolj postopno, preko *podobe-kristala*. Ena najznačilnejših figur te podobe je po Deleuzovem mnenju film v filmu, ta »melanholična hegeljanska refleksija svoje lastne smrti«. Kot sleherno »delo v delu« (Deleuze navaja še *Hamleta* in Gideove romane) je tudi film v filmu temeljno določen z vztrajno obravnavo neke zarote, neke konspiracije (cf. recimo propagandni slogan Wendersovega filma *Stanje stvari*, ki je film v filmu par excellence: They didn't want to kill him, they just wanted a story). Toda, nadaljuje Deleuze, film živi obenem še v neposrednem razmerju z neko drugo konspiracijo, ki ga kot najintimnejši sovražnik pogojuje od znotraj — to je s konspiracijo *denarja!* Zdi se, kot da bi se Deleuze prav razveselil tega odkritja in zato naniza kar nekaj programskih definicij filma s pomočjo novo-odkritega pojma:

— industrijsko umetnost ne definira mehanična reprodukcija, temveč ponotranjeno razmerje z denarjem;

— denar je hrbtna stran vseh podob, ki jih film kaže svetu;

- film vodi staro prekletstvo: čas je denar;
 - film, to je gibanje; toda film v filmu, to je denar, je čas.
- (PČ, str. 104—105)

Če naj torej ustrezno razumemo podobo-čas, moramo nujno zapopasti vlogo denarja v sodobnem filmu. Poskusil bom torej nakazati neko smer razmišljanja, ki bo presegla vulgarno raven denarja kot osnove za produkcijo (v smislu, v katerem je slab film »stran vržen denar«). Izhodišče ponuja prav že navedena Deleuzova misel o identiteti prehoda v podobo-čas in soočenja filma s svojo »najbolj notranjo predpostavko«.

Filmska teorija je namreč do analognega postopka soočenja filma z lastno predpostavko v svoji zgodovini prišla vsaj dvakrat, obakrat pa je ta avto-refleksivni moment sprožil prave teoretske viharje. Enkrat je šlo za soočenje s temeljnim aparatom (filmsko kamero), drugič s temeljnim dispozitivom (voyeurizmom). Zastavek obeh debat pa je bil naslednji: kaj se zgodi, ko sta ta dva sicer »eksterna« momenta interiorizirana? Kaj torej pomeni znotraj filmskega kadra *pokazati kamero* in kaj pomeni uporabiti *voyeurizem kot siže*? Močno spolitizirana in zideologizirana debata v začetku sedemdesetih let je skušala oba postopka zvesti na svojevrsten filmski *Verfremdungseffekt*, ki bi naj razbil polje filmske fikcije, onemogočil sekundarne identifikacije in v filmski univerzum vpejal faktor realnosti. Iz perspektive osemdesetih let se kot plodnejša izkaže tista veja (tudi že tedanje) argumentacije, ki je nasprotno v obeh teh postopkih videla predvsem sredstvo dodatne mistifikacije filmskega medija — se pravi, še večje fiktivnosti in še močnejše identifikacije. Če je za vprašanje kazanja kamere relevanten predvsem novejši val filmov, ki locirajo dogajanja v televizijska uredništva oziroma filmske studije, tedaj je na problem interiorizacije voyeurizma najbolje odgovoril že Hitchcock, ki je svoj film o voyeurju, *Dvoriščno okno*, označil prav kot »najbolj kinematičen film«. Evokacija bazičnega aparata oziroma bazičnega dispozitiva torej še zdaleč ne zruši fiktivnega filmskega vesolja, temveč ga celo ojača, sproži nove zaplete in peripetije. Kakšno pa je stanje stvari z denarjem? Če si pomagamo z istoimenskim Wendersovim filmom, bi lahko rekli natanko isto — vsi zapleti tega filma so tako ali drugače povezani prav z (manjkajočim) denarjem. Da je denar za tovrstne naloge gibalca filmskega dogajanja prav uporaben, je navsezadnje razvidno že iz mladomarksovske dikcije o denarju kot »sprevračajoči moči«, ki zvestobo spreminja v nezvestobo, ljubezen v sovraštvo, vrlino v greh... Sami filmski nastavki par excellence, do svojega pojma prignani v avtorskem opusu francoskega režiserja Roberta Bressona. Celo če spregledamo dovolj pomenljiv podatek, da se njegov zadnji film imenuje preprosto *Denar* (L'Argent, 1983), pa nikakor ne smemo spregledati dejstva, da prav vse njegove filme karakterizira neko vztrajno raziskovanje razmerja med krogotokom denarja in krogotokom besed, ki gre od *Žeparja* (1959) preko *Mouchette* (1967) vse do zadnjega filma. Prav v tem prepletanju velja iskati tisto »najbolj notranjo predpostavko« filma. Denar namreč v filmu nikoli ne nastopi sam, vselej je vpet v razliko govorice in nemosti, ki definira njegovo lastništvo. To je razlika, ki ji pritiče povsem filmska oznaka — *to have and have not*, imeti in ne imeti. Kolikor je namreč konstitutivni moment posedovanja besede njeno izrekanje, tedaj prav sam akt izrekanja vselej že pomeni tudi radikalno izgubo taiste besede. Besedo torej vselej imamo in tudi že nimamo. Denar je vpet v natanko isto dialektiko, kolikor ga zares imamo šele, ko ga oddamo. Soočenje teh dveh krogotokov zadevo še zaostri, saj se hkratnost »imeti in ne imeti« vsakega od obeh polov spoji v svojevrstno vzajemno pogojevanje, v katerem je neizrečena beseda pogoj za krogotok denarja, manjkajoči denar pa pogoj za krogotok besed. Eksemplaričen primer tega vzajemnega pogojevanja ponuja film Jima Jarmuscha *Bolj čudno kot raj*. Če je namreč vzvod vseh v filmu izrečenih besed

prav neka odsotnost denarja v žepih dveh glavnih protagonistov, tedaj je ravno nasprotno tišina tretje protagonisteke pogoj za to, da v naključnem srečanju, ki je posledica spregleda, od neznanca dobi precejšnjo količino denarja. Prav iz slednjega prizora je mogoče izpeljati še nekoliko dajnosežnejše konsekvence. Ko se znajdemo na križiščni točki dveh krogotokov, denarja in besed, ni dovolj, da nas imajo za nekoga drugega — sami se moramo imeti za nekoga drugega! Tako se ta križiščna točka, ki je ključna za sleherni film, izkaže za neko izpraznjeno, v skrajni konsekvenci celo radikalno *prazno mesto*, mesto čiste odsotnosti. In prav na tej točki se spajajo številne niti pričujoče naloge. Registrirali smo jo namreč pri Jarmuschu, ki eksplicitno razvije koncepcijo Ozujevega pillow-shot in jo celo radikalizira v *black-out*, v črnino, ki po njegovih lastnih besedah označuje točko »realnega časa kot mrtvega časa«. Na natanko isti koncept praznega mesta, ki v filmsko strukturo zarisuje razsežnost realnega, naletimo v poskusih teoretske refleksije Bressonovega postopka. Phillipe Arnaud v svoji monografiji o Bressonu namreč strogo razlikuje med vtisom realnosti in točko realnega ter zatrdi, da »realno deluje skozi razpočenje zaznavne realnosti, zarisuje neko prazno mesto«, Bressonu pa pripiše vlogo tistega, ki se je med cineasti morda najbolj približal temu mestu, temu praznemu središču sveta. Na križiščni točki besed in denarja tako nujno naletimo na neko prazno mesto, v katerega se neposredno vpisuje razsežnost časa kot razsežnost realnega. Če smo torej podoben čas poskušali razumeti prek identitete njenega vznika s soočanjem filma z denarjem, tedaj se nam je prav problematizacija tega denarja iztekla v preciznejšo definicijo časa — časa kot realnega. V tem je morda skrajna točka »filozofskosti« filma; točka, ki jo je skozi natanko isto razmerje denarja in časa dovolj presenetljivo zaznal že Bergson:

»Ce se s postajanjem ukvarjamo s kinematografsko metodo, oblike niso več pogledi na spreminjanje, temveč njihovi konstitutivni elementi, predstavljajo vse, kar je v nastajanju pozitivnega. Večnost ne plava več nad časom kakor abstrakcija, utemeljuje ga kot realnost. Tako je na tej točki stališče filozofije oblik ali idej. Med večnostjo in časom vzpostavlja enako razmerje kot med zlatnikom in drobižem — tako drobnim drobižem, da plačevanje traja v neskončnost, dolg pa ni nikoli poplačan: z zlatnikom bi se nemudoma osvobodili. To izraža Platon v sijajnem jeziku, ko pravi, da je bog svetu, ker ga ni mogel ustvariti večnega, dal čas, »giblivo podobo večnosti« /Timaj, 37 D/« (BERGSON, Ustvarjalna evolucija, str. 257—258).

Stojan Pelko

Seznam uporabljene literature

I. BERGSON, Henri: *Matière et mémoire*, PUF, Pariz, 1982, *Ustvarjalna evolucija*, CZ, Ljubljana, 1983, *Esej o smehu*, Slovenska matica, Ljubljana, 1977.

POLITZER, Georges: *Le bergsonisme*, Ed. Sociales, Pariz, 1949.

II. FREUD, Sigmund: *Metapsihološki spisi*, SH, Ljubljana, 1987.

LACAN, Jacques: *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ, Ljubljana, 1980.

MERLEAU-PONTY, Maurice: *Fenomenologija percepcije*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Pariz, 1964, *Oko i duh*, Vuk Karadžić, Beograd, 1968.

III. DELEUZE, Gilles: *L'image-mouvement*, Minuit, Pariz, 1983, *L'image-temps*, Minuit, Pariz, 1985.

a. BURCH, Noël: *Porter ali ambivalentnost*, v zborniku *Lekcija teme*, DZS, Ljubljana, 1988.

CHION, Michel: *La voix au cinéma*, Ed. de l'Etoile/Cahiers du cinéma, Pariz, 1982, *Le son au cinéma*, Ed. de l'Etoile/Cahiers du cinéma, Pariz, 1985.

DERRIDA, Jacques: *De l'ésprit*, Ed. Galilée, Pariz, 1988.

GAUDREAU, André: *Du littéraire au filmique*, Klincksieck, Pariz, 1988.

zbornik *The path to Hollywood/Sulla via di Hollywood (1911—1920)*, Ed. Biblioteca dell'immagine, Pordenone, 1988.

zbornik *Le passage du muet au parlant*, Ed. Milan, Toulouse, 1988.

b. BONITZER, Pascal: *Décadrages*, Ed. de l'Etoile/Cahiers du cinéma, Pariz, 1985.

BURCH, Noël: *Praxis du cinéma*, Gallimard, Pariz, 1969, *To the distant observer*, University of California Press, Berkeley, 1979.

OGEN, Mart: *Mala antologija japonske poezije*, Kondor, Ljubljana, 1975.

RICHIE, Donald: *Ozu*, Ed. lettre du blanc, Pariz, 1980.

VRDLOVEC, Zdenko: *Pasti pogleda*, Ekran 5—6/1982.

c. ARNAUD, Phillipe: *Robert Bresson*, Cahiers du cinéma, Pariz, 1986.

CHION, Michel: *Ecrire un scénario*, INA/Cahiers du cinéma, Pariz, 1985.

Seznam navedenih filmov

Bolj čudno kot raj (Stranger than paradise), Jim Jarmusch, 1984.

Denar (L'Argent), Robert Bresson, 1983.

Državljan Kane (Citizen Kane), Orson Welles, 1940.

Dvoriščno okno (The rear window), Alfred Hitchcock, 1954.

Imeti in ne imeti (To have and have not), Howard Hawks, 1944.

Mouchette, Robert Bresson, 1967.

Oporoka doktorja Mabuseja (Das testament des dr. Mabuse), Fritz Lang, 1933.

Stanje stvari (Der stand der dinge), Wim Wenders, 1982.

Tokyo-Ga, Wim Wenders, 1985.

Zepar (Pickpocket), Robert Bresson, 1959.

Status simbolnega v Pravni filozofiji

OD ZGODOVINSKEGA K LOGIČNEMU

V RP (Pravni filozofiji) se na več mestih zastavi tisti začetni premislek, s katerim se tudi sami neprestano ubadamo: kaj je specifika filozofskega pogleda, s katere perspektive gleda Hegel, kaj je tisto, česar se s spekulacijo dotika? Ta premislek odpre RP — če za začetek štejemo prvi paragraf uvoda in ne predgovor, ki, s Heglovimi besedami, »o stališču spisa, kateremu predhodi, lahko govori le zunanje in subjektivno« —, k vprašanju se Hegel skrbno vrača, za nas najpomembnejše v prvih paragrafih najobširnejšega razdelka, v Državi.

Začnimo na začetku teksta, s prvim paragrafom, z najelementarnejšimi določili:

«Filozofska pravna znanost ima za predmet idejo prava, pojem prava in njegovo udejanjenje.»

Sledi pojasnitev: filozofija ima opravka z idejami in ne z golimi pojmi. Nedejanski pojem ni pojem, je le abstraktno razumsko določilo; in še več, le pojem je dejanski. Kar pa ni s pojmom postavljena dejanskost, je »prehoden obstoj, zunanja naključnost, mnenje, ne bistveno prikazovanje, neresnično, prevara itn.« V dodatku Hegel to temeljno postavko še podkrepi s ponazoritvijo: »Pojem in njegova obstojenost sta dve stvari, razlikovani in enotni, kot telo in duša. Enotnost obstoja in pojma, telesa in duše, je ideja.« Drugi paragraf tej temeljni postavki Heglove logike doda dve obsežni nasprotji: nasprotje pojma in predstave in pojma in občutka. Pojem je tako določen z zvezo z idejo in preko razlike s predstavo, razumom, občutkom; vse to spada v osnovne koordinate Heglovega diskurza. Prav zato pa te opredelitve ne zadoščajo. Že pripomba k tretjem paragrafu doda še eno, za katero se pozneje izkaže, da je bistvena. »Obravnava v času prikazujočega nastopanja in razvijanja pravnih določil, to čisto zgodovinsko prizadevanje, kot tudi spoznanje njegove razumske konsekvence, ki izhaja iz njegovega primerjanja z že obstoječimi (vorhanden) pravnimi razmerji, ima v svoji sferi zasluge in veljavnost in stoji izven razmerja s filozofsko obravnavo, kolikor se namreč razvoj iz zgodovinskih osnov ne zamenja z razvojem iz pojma in kolikor se zgodovinsko pojasnjevanje in opravičevanje ne razširi do pomena *na* in *za* sebe veljavnega opravičila.

Da gre tu za konceptualizacijo bistvene razlike in ne za obrobno polemiko, se lahko prepričamo ob ponovnem podčrtanju razlike, ob priliki, ki nastopi dosti pozneje, le da tekst v pripombi k par. 258 napreduje v drugi smeri, od zgodovinskega k pojmovnemu:

«Kateri pa je bil ali je zgodovinski izvor države nasploh ali vsake posebne države, njenega prava in določil, ali je na primer izšla iz patriarhalnih razmerij, iz strahu ali iz zaupanja, iz korporacije itn . . . , ne zadeva same ideje države, temveč je, glede na znanstveno opazovanje, ki zanj tukaj gre, kot pojav stvar zgodovine . . .

Filozofska obravnava ima opravka le s tistim, kar je od vsega tega notranje, z mišljenim pojmom (gedachten Begriffe).«

Najprej kratko pojasnilo na nivoju samega teksta: Hegel namreč v marginaliji k par. 57 poda nek pomen tega, kaj mu pomeni ta slepa ulica znanstvenega raziskovanja, kaj misli z »eine historische Sache«:

»Je zgodovinsko, to pomeni, spada v čas, v zgodovino pred svobodo, tam je zgodovina... Suženjstvo je nekaj zgodovinskega — to pomeni, suženjstvo spada v stanje pred pravom...«

Pri napredovanju od zunanjega, od pojava, čutnega, naključja, k pojmu, je bistveno to, da to ni napredovanje v smislu postopne akumulacije, da ne gre za kontinuiteto zložnega in nezaustavljivega gibanja, ampak za izgubo in za prelom. Enako razmerje Hegel vzpostavi med redom zgodovine in redom pojma: med njima ni preprostega prehajanja od enega k drugemu. Ne gre preprosto za dva reda, za red časa in za red pojma, ki sta le delno enaka, red pojma pomeni natančno to, da ne gre več za red časa. Izvor države ne zadeva same ideje države; zgodovina, to spada v stanje pred pravom! S to jasno izpostavitvijo ne-razmerja, prekinitve, je podan kontekst, v katerega gre umestiti par. 32:

»Po eni strani so določila v razvoju pojma tudi sama pojmi, po drugi pa so, ker je pojem bistveno ideja, forme obstoja; zaporedje pojmov, ki iz tega izhaja, je na ta način tudi zaporedje upodobitev (Gestaltungen); tako jih je tudi treba v znanosti obravnavati. V spekulativnem smislu sta način obstoja nekega pojma in njegovo določilo eno in isto. Pripomniti pa velja, da so momenti, katerih rezultat je neka nadalje določena forma, v znanstvenem razvoju ideje kot pojmovna določila pojmu predhodni, a kot upodobitve v časovnem razvoju niso pred njim.«

Paragraf v čisti obliki izpostavi dva tipa razvoja: znanstveni razvoj, to je razvoj pojmovnih določil, in časovni razvoj, razvoj upodobitev, ki jih privzame pojem, razvoj upodobitev, ki so pojem, kolikor ta preide v idejo in s tem v eksistenco. Ti dve zaporedji nista dva vzporedno tekoča niza, pri katerih točki na eni premici z enostavno preslikavo priredimo točko na drugi. Okrog tega se plete tudi doatek:

»Kar na ta način (ko le opazujemo, kako pojem določa samega sebe) dobimo, je zaporedje misli in drugo zaporedje obstoječih podob (Gestalten), pri katerih lahko nanese, da je časovna ureditev v dejanskem pojavljanju deloma drugačna, kot je ureditev pojma. Tako npr. ne moremo reči, da je (v časovnem zaporedju) lastnina nastopila pred družino, pa je (tu, v razvoju pojma) kljub temu obravnavana pred njo. Tu bi se lahko postavilo vprašanje, zakaj ne začnemo z najvišjim, se pravi s konkretno resnico. Odgovor je, da zato, ker skušamo videti resnično v formi rezultata, k temu pa bistveno spada, da najprej zapopademo sam abstraktni pojem. Tisto, kar je dejansko, podoba pojma, je za nas tisto, kar je izpeljano in pride potem (das Folgende und Weitere), čeprav je v dejanskosti prvo. Naša metoda (Fortgang) je torej v tem, da se abstraktne forme ne izkažejo kot za sebe obstoječe, temveč kot neresnične.«

Če so nejasnosti glede vrstnega reda členov obeh verig — tekst pove le, da se zaporedje členov obeh nizov razlikuje, ne pojasni pa, zakaj je temu tako, in ne odgovori na vprašanje, ali obstoji pravilo prehoda iz enega reda v drugega —, pa je popolnoma jasno, da upodobitev izhaja iz pojma in je zato pojem ključ zanjo. Dimenzija reza, radikalne prekinitve pa je v tem paragrafu zabrisana,¹ zato gre par. 32 brati skupaj s tretjim par.; kajti kaj so »in der Zeit erscheinende Hervortreten und Entwickeln von Rechtsbestimmungen«, ki jih tretji par. »prepove«, drugega, kot časovno zaporedje upodobitev, podob. Podoba je prav določilo pojma, kolikor je v času, kolikor »ima obstoj«. Ta dva paragrafa napredujeta v različnih smereh, vendar pa je intenca, ki ju usmerja, obema skupna. Tretji paragraf razvija tezo o zunanjosti zgodovinske refleksije, ki ni primerna, je torej negativen. Par. 32 pa ob podobah poudarja prav drugo smer; do podob pridemo prek pojma, pojem

pride do eksistence prav v podobah in podobe niso nič drugega kot pojem, kolikor je prešel v existenco. Vendar pa se šele ob tej pozitivni strani jasno pokaže negativnost podobe; od pojma lahko preidemo v podobo, ne velja pa inverzno; prehod iz podobe v pojem ni možen. Red pojma ravno pomeni prekinitev s časovnim, zgodovinskim. Če je bila velika gesta Heglove prve knjige, *Fenomenologije duha*, v vpeljavi zgodovinskega v absolut, v historizaciji absoluta, v *Pravni filozofiji* lahko fiksiramo nasprotno, a pri Heglu komplementarno gesto, radikalno ločitev zgodovine in pojma. In za raven zgodovini izvzetega pojma velja Marxov očitek, ki tako izgubi svojo kritično ost in postane natančna observacija: zgodovina je bila, pa je ni več. Neobhodnost konceptualizacije in stroge ločitve teh dveh ravni za razumevanje RP najbolj bije v oči pri prehodu družine v civilno družbo:

«Družina se na naraven način, predvsem pa zaradi načela osebnosti, razstavi v množstvo družin, ki med seboj ravnajo, kot samostojne konkretne osebe in so si zato zunanje. Ali: momenti, povezani v enotnost družine kot nravne ideje, ki je šele v svojem pojmu, morajo biti od njega odpuščeni v samostojne entitete — stopnja *razlike*. Izraženo najprej abstraktno, da to določilo *posebnega*, ki se sicer nanaša na *občost*, tako da je ta osnova — vendar le *notranja* — in zato na formalen, v posebnem le *prikazujoči* se način. Ta reflektivni odnos zato najprej postavlja izgubo nravnega, ali, ker je kot bistvo nujno prikazujoče, . . . to tvori prikazujoči se svet nravnega, civilno družbo. Razširitev družine tako, da preide v drug princip, je v *eksistenci* deloma mirna razširitev v nek narod, neko *nacijo*, ki ima zaradi tega skupno naravno poreklo, deloma zbiranje razpršenih družinskih skupnost, bodisi z vladajočo silo bodisi prostovoljno, spodbujeno s povezujočimi potrebami in vzajemnostjo njihovega zadovoljevanja.» (par. 181)

Prehod iz družine v civilno družbo je v bistvenih momentih ponovitev prehoda iz prava moralnost.² Obakrat gre za vznik partikularnega, obakrat zapustimo področje nerazlikovane občosti in prispemo do prikazovanja, v obeh primerih v izpeljavi nastopi kategorija bistva. Natančneje branje pa pripelje do sklepa, da je paragraf dvodelen, pripomba pa uvaja še tretji aspekt prehoda. Prehod družine v civilno družbo se tako lahko zgodi na naraven način; po Iltingu (Ilting 1984b, 213) to pomeni, da:

«. . . se v zgodovinskem razvoju iz razširjene družine razvije sorodstvena skupnost, v kateri odnosi sčasoma postanejo zunanji. V tem naravnem procesu razvoja³ bo upoštevanje »načela osebnosti«⁴ pripeljalo do prehoda v bistveno drugačno formo družbe, v kateri so številni krvni sorodniki med sabo povezani kot »neodvisne konkretne osebe«.

Spekulativni način prehoda pa bi bil po Iltingu v nujnosti prehoda nravne ideje na stopnjo neodvisnosti momentov. Težava njegove razlage je v tem, da že prvi, naravni prehod za razlago potrebuje s spekulativnim prepojeni princip načela osebnosti. To pa še ni vse: Ilting pravzaprav Heglu pripiše nov pojem družine — zato eruditsko iskanje reference pri Aristotelu. Po Heglovi opredelitvi v par. 172 je za družino bistvena neodvisnost od rodu in rodbine, iz katere je izšla. Uporaba koncepta naravnega je v tem razdelku jasna. Koncept naravnega označuje bodisi družini imanentne naravne, biološke predpostavke (od tod Heglovo sklicevanje na filozofijo narave), bodisi predpostavke, ki so glede na družino neposredne (obema pomenoma pa je skupno, da nasprotje naravnega ni ne-naravno temveč duhovno), nravnost pa jih predela, naravnim elementom podeli nov pomen in jih tako na nek način kot naravne odpravi, nikakor pa ne gre za intervencijo zgodovinskega. O tem ne more biti nobenega dvoma, saj Hegel par. 181 dobro pripravi. V par. 177 je nravni razkroj družine opredeljena s pripoznanjem otrok za pravne osebe.⁴ Naravni razkroj družine pa je po par. 178 smrt staršev. Na ravni RP so do sem stvari popolnoma preproste. Treba je le resno vzeti tridelno členitev razdelka »Družina«⁵ na »Zakon«, »Premožjenje«⁶ in »Vzgoja otrok in razkroj družine«⁷; ko so otroci vzgojeni, ko odrastejo, je z nravnega stališča družina razkrojena. Z razvojem

družine ne izgine, ni izbrisana iz duhovnega univerzuma, vendar pa iz nje same sledijo nova določila. Razvoj členov ne postavlja sukcesivno, temveč jih na nek način jukstaponira; na nek način je z njimi kot z babuško; na koncu odkrijemo, da smo napredovali od znotraj navzven in da zadnji člen vsebuje vse predhodnje. Pripomba k paragrafu pa navaja še zgodovinske okoliščine, ki so iz razvoja prava kot takega izključeni, tanka vez, ki jih povezuje s stvarjo samo, je v tem, da RP priskrbi instrumente za posege na to področje. S tem so dani pogoji za uvid v zunanjo naključnost, za katero se tako razkrije, da jo vendarle povezuje nek notranji red. Negotovi, vmesni status posegov v to sfero je treba po Heglu ločiti od izpeljave iz pojma, zato pripomba k paragraf 433 tretje izdaje *Enciklopedije*, na katerega se skuša opreti Nancy, načeloma ne more razviti nastanka države:

»Borba priznanja in podreditve gospodarju je pojav (Erscheinung), iz katerega je izšlo skupno življenje ljudi kot začetek države. Sila, ki je v tem pojavu temelj, zato ni temelj prava, čeprav je nujni in upravičeni moment pri prehodu stanja v poželjenje in posameznost potopljenega samozavedanja, v stanje občega samozavedanja. To je zunanji in pojavni začetek države, ne pa njen substancialni princip.«

Substancialni princip države je lahko le volja, zakaj vsa RP je izpeljana iz volje; zato lahko Hegel tudi zatrdi, da je država sfera absolutnega prava. (par. 279) Tudi pripombe k paragrafom v *Enciklopediji* imajo nek dvoumni status, status, za katerega se zdi, da je za Hegla nekaj neobvezujočega, za nas pa je problematičen in težaven. Hegel ga skuša tematizirati takoj na začetku predgovora k RP:

»To pa, da se je ta očrt moral pojaviti v tiskani obliki, da bi s tem prišel pred širšo publiko, je bil povod, da se pripombe (Anmerkungen), ki naj bi najpoprej v kratkih omembah naznačile sorodne ali različne predstave, nadaljnje zaključke in podobno, kar bi v predavanjih dobilo ustrezno razlago, ponekje že tukaj izpeljujejo naprej, da bi se abstraktna vsebina teksta od časa do časa pojasnila in bi se obširneje obravnavale samoumevne (gang und gabe) predstave tistega časa.« (Hegel 1986, 11)

Povod za pripombe je torej dvojen; v njih naj bi se abstraktna vsebina teksta s konkretnimi predstavami pojasnila in poslušalstvu in bralstvu približala, in, in ta in je lahko izključujoči — z njimi naj bi se pojasnile samoumevne, običajne predstave tistega časa. Prvi razlog je propedevtične narave: pripombe naj bi olajšale razumevanje, ki je težavno zaradi dveh razlogov: ker je za razumevanje potrebna sprememba optike, dvig s stališča razuma na stališče uma; in ker marsikje povezave niso do kraja razvite, temveč se le opozori na utemeljitev prehoda, ki je razvita v *Logiki*. Drugi razlog lahko razumemo v polemičnem smislu in zato je »und« lahko izključujoči »in«: konkretnije predstave, ki pojasnjujejo abstraktno vsebino, so konkretnije in bolj razumljive zato, ker so popolnoma razumljive, ker so samoumevne. Obravnava samoumevnih predstav tako pomeni intervencijo v njihovo samoumevnost, pomeni razkritje njihove samoumevnosti; gre skratka za obravnavo, ki ni toliko obravnava kot dekompozicija in kritika — in v pripombah gre Heglu pogosto prav za tak polemični poseg. Pogosto pa je polemičnost, ki je v predgovoru torej izpostavljena kot eden od dveh smotrov pripomb, radikalno dvoznačna. Kot da se sama razcepi in se giblje nekje na robu med propedevtičnim in polemičnim. Hegel razloge in konkretnije predstave navadno najprej navede, a zdi se, da jih postavi kot (propedevtično) veljavne le zato, da bi jih lahko ovrigel, da bi sam lahko dodal: to ni tisto. Vztrajnost, s katero navaja neustrezne razloge, kot da da slutiti, da si Hegel zastavlja vprašanje, ki nanje ne more odgovoriti. Če bi odgovoril na vprašanja, ki si jih zastavlja v pripombah k paragrafom, potem paragrafi ne bi bili možni, potem paragrafov ne bi bilo. Spremenjeni status komentarjev in izpeljav, ki takšni, kakršni so, kot da za sam tekst niso nujni, bi spodjedel osnovo, na kateri si dodatki izborijo svoje mesto. Pa vendar Hegel ne more, da se ne bi vračal k pisani lupini iz predgovora, k tisti pisani lupini, za katero se je v nekem drugem predgovoru dolgo časa zdelo, da ponuja ključne za uganko dialektike:

»Ker umno, ki je sinonim ideje, s tem da stopa obenem v svojo dejanskost in v zunanjo eksistenco, pristopa v neskončnem bogastvu form, pojavov in upodobitev (Gestaltungen) in svoje jedro obkroža s pisano lupino, v kateri zavest najprej prebiva, in ko jo prebije šele pojem, da bi našel notranji pulz in ga občutil tudi, kako utripa v zunanjih upodobitvah.« (ibid 25) In takoj pristavi: »Neskončna raznolikost odnosov, ki se v tej zunanosti oblikujejo preko kazanja bistva v njej, ta neskončni material in njegova regulacija ni predmet filozofije.« Pa vendar je ta pristavek le zanikanje, kajti Hegel neizogibno potrebuje to oporo pisane lupine, da bi dialektični proces sploh stekel (cf Dolar 1985), in če jo včasih v pripombi kar sam proizvede in se spet in spet preizkuša in dokazuje tudi v tem mrtvem rokavu izpeljave, v katerega je vstop preprost, sam pa nikamor ne pelje, to zakrije s tem, da jo takoj sam pobije in zatrdi, da gre le za zunanje in pojavno, ne pa za substancialni princip.

K temu velja pritakniti še nek dodatek, dovolj kratek, da ne poruši dosedanje izpeljave, čeprav ji, neposredno vzeto, ugovarja. Nepotrebnega okolišenja se znebimo s stvarjo samo (Žižek 1984, 35):

»Hegel, če naj se izrazimo po pascalovsko, stavi na »panlogizem«: totalnost Absoluta lahko zapopademo in predstavimo v obliki logičnega razvoja pojma, »zgodovina« je zgolj zunanji aspekt, katerega notranja resnica je logika, »zgodovina« je način samoprikazovanja logike. Schelling pa nasprotno vztraja na *pripovedi* kot ustreznemu načinu predstavitve absoluta: sam bog ni zvedljiv na logos, je nekaj v bogu, kar ni Um.«⁵

Distinkcija logosa in pripovedi je pojasnjena ob Marxovem Kapitalu s parom dialektična predstavitev — historični opis: »... historični opis razvije nasprotno to, kar konstitutivno uhaja dialektični predstavitvi, njeno historično izhodišče.« Če za Hegla nasploh velja, da stavi na dialektično predstavitev, da je zanj bistvena opozicija sinhroniza/diahronija, pa Hegel RP vrže senco dvoma na to obče veljavno dejstvo in ga vsaj deloma zaplete. V razdelku »Družina« v pripombah razvija historično izhodišče države:

»Zakon (die Ehe), bistveno pa monogamija, je eden od absolutnih principov, na katerih temelji npravost neke skupnosti; osnovanje zakona se zato navaja kot eden od momentov božje ali herojske utemeljitve države.« (par. 167, pripomba)

Nekaj paragrafov pozneje Hegel jasno pove, da to ni razvijanje temveč zgodba: »Vpeljava stalne lastnine se pojavlja v zavezi z vpeljavo zakona v zgodbah (Sagen) o osnovanju države...« (par. 170, pripomba) Ali Hegel z navajanjem teh zgodb le opozarja na javno mnenje in zmotne predstave svoje dobe? Morda, še posebej, ker v isti pripombi takoj doda: »Kaj pa sicer je to premoženje in kateri je resnični način njegove določitve, se pokaže v sferi civilne družbe.« Vendar pa se v razdelku, posvečenem svetovni zgodovini znova vrne k stanju pred državo in k njenemu herojskemu utemeljevanju, torej k dogodkom, ki v logičnem razvoju pojma niso in ne morejo biti razviti, in jih zato ne moremo najti v sferi zgodovine, kolikor je zgodovina le upodobitev pojma. Kljub temu pa Hegel s pomočjo razvitih pojmov uspe misliti to neumestljivo področje, ki zgodovini predhaja in ji uhaja. Najprej bi seveda lahko tudi tu, tako kot zgoraj, rekli, da gre za dve različni optiki, za sinhronijo, substancialnost, in za način, kako se stvari ljudem kažejo:

»... je absolutna pravica ideje, da nastopi v zakonskih določitvah in objektivnih institucijah, začeniši z zakonom in poljedelstvom (glej par. 203, pripomba), pa naj se oblike tega udejanjanja ideje prikazujejo kot božansko zakonodajstvo in dobrodelnost, ali kot sila in nepravo, — to je *pravica herojev* do osnovanja države.« (par. 350)

Vendar Hegel sam poudari, ko v »Svetovni zgodovini« govori o prehodu družine, horde, plemena, množice v državo, da gre za stanje pred začetkom dejanske zgodovine, da imamo tu opravka z nekim izjemnim prostorom:

»Prav tako v običajnem predstavljanju patriarhalno stanje ne imenujemo ustavno, niti narod v tem stanju državo, niti njegove neodvisnosti suverenost.

Zato pade *pred začetek dejanske zgodovine* na eni strani brezinteresna, zatohla nedolžnost, po drugi pa hrabrost formalne borbe za pripoznanje in maščevanje.« (par. 349, pripomba)

Čeprav osnovanje države pade v čas pred začetkom dejanske zgodovine, pa Heglov konceptualni aparat zadošča in mu ni treba ničesar dodati, da bi mislil tudi ta čas pred začetkom časa. Dodani se le opisi tega stanja, ki pa so umeščeni tudi v obstoječo mrežo konceptov — heroji imajo tako svoje mesto v pravu, saj obstaja posebna pravica herojev. Na to se opre Rosenfield (Rosenfield 1984, 96):

»Pravica herojev« postane bistveno »pravica do upora«. Gre za neprestano sklicevanje na individue, družbene skupine, ki se upirajo neznosni krivičnosti in s tem skušajo uveljaviti svoje pravice.«

Vendar se s to absorpcijo v plan logične izpeljave izgubi ta stran heterogenosti pripomb k paragrafom. Tudi »Nancyjev« paragraf iz *Enciklopedije* je na sledi začetka, trenutka osnovanja države. Princip opisa ni razvit na nobeni posebni točki kot poseben princip. To tudi ni potrebno, saj razviti pojmi sežejo tudi na področje pred začetkom dejanske zgodovine. Tam se ne dogaja nič takega, kar ne bi mogli pojasniti, pa vendar gre za območje predpojmovnega kaosa, ki se ga strogo vzeto ne da misliti. In zato ga tudi ni treba. Vendar pa ni ustreznega pojma, ki bi pojasnil sam prehod iz enega področja na drugega, pravica herojev, božje dejanje je nekakšna analogija s posegom monarha, stoji na mestu nemogočega koncepta. Dejanje heroja je trenutek prehoda iz narave v kulturo. Vse govorjenje o predzgodovini ima lahko le logični status predlogičnega, predlogične pripovedi. Gre preprosto za področje, ali bolje za Heglu nujno potrebno oporo, ki je hkrati točka, o kateri lahko nekaj povedo le nereflektirane predstave ljudstva, ne pa Hegel, ne pa pojem.

MIROVANJE

Po opravljenem prvem koraku, utemeljitvi znanstvenega razvoja, lahko naredimo še en korak. Pojmu znanstvenega razvoja je imanentno mirovanje. To se pokaže ob konceptu države:

»Država, kot dejanskost substancialne volje, ki jo ima v k občosti povzdignjenemu posebnemu samozavedanju, je tisto na sebi in za sebe *umno*. Ta substancialna enotnost je absolutni *negibni* samosmoter, v katerem svoboda pride do svojega najvišjega prava...« (par. 258)

Hegel v otvoritvenem in programskem, celo manifestnem paragrafu razdelka »Država«, paradokсно zatrdi: država je negibni samosmoter, država miruje. Prvi namig za razrešitev tega paradoksa lahko najdemo v pomembni distinkciji, ki jo je razdelal Z. A. Pelzcyński (Pelzcyński 1971), na katerega se tu opiram. V RP Hegel vzpostavi temeljno distinkcijo med civilno družbo in državo. To je iz več razlogov zgledno derridajevsko nemetafizično razlikovanje. Najpoprej: temeljni razlikovalni kriterij med civilno družbo in državo je, da državi vlada obči interes, v civilni družbi pa individui sledijo svojemu lastnemu, partikularnemu egoističnemu interesu, ta pa v dialektiki sistema potreb prerašča samega sebe in civilno družbo pelje v naročje državi.⁶ Vendar pa ne gre le za to, da sistem potreb sam od sebe prerašča v državo. Civilna družba sovпада z državo tudi na terminološki, jezikovni ravni; s Heglovimi besedami: »...se ta sistem (vsestranske odvisnosti) lahko najprej ima za *zunanjjo državo* — državo iz *nuje* in *razumsko državo*.« (par. 183) O zapletanju preproste ločnice civilna družba/država priča tudi poskus vsebinske opredelitve civilne družbe. Njeni integralni deli so javne institucije pravosodja, policije (policija je v *Pravni filozofiji* opredeljena presenetljivo široko; v njen delokrog spadajo tudi komunalne dejavnosti, skrb za zdravje, obvezno izobraževanje, poseganje v razmerje med producenti in konsumenti) in korporacije, ki jih ni mogoče jasno razločiti od institucij prave države. Vse to odpira razvejano problema-

tiko odnosa civilne družbe in države, strnili pa bi jo lahko v dve točki. Civilna družba brez države ni nič, obstaja le, če obstaja država:

»Civilna družba je razlika, ki vstopa med družino in državo, čeprav njeno izoblikovanje sledi državi; kajti kot razlika predpostavlja državo, ki jo mora imeti pred sabo kot samostojno, da bi lahko obstajala.« (par. 182, dodatek)

Ne gre le za to, da bi civilna družba bila stopnja razlike v razvoju ideje, civilna družba je razlika, za svoj obstoj potrebuje državo; ob celi množici njenih vsebinskih določil bi lahko razvili, da imajo svojo konkretnost le v državi. Drugo stran tega polja pa zamejuje dejstvo, da je država, tako kot pri večini teoretikov naravnega prava in države, izpeljana iz notranjih protislovij naravnega stanja, iz notranje nezadostnosti družbe — kot pravi že Marcuse (Marcuse 1987, 175):

»Hegel državi pripiše vrhovni položaj, ker vidi neizbežne posledice antagonizma v moderni družbi. Spopadajoči se posamezni interesi niso sposobni ustvariti sistema, ki bi zagotovil trajnost celote, zato se jim mora vsiliti zunanjo avtoriteto.« (175, 77) Civilna družba je koncipirana kot razcepljena⁷ in nesamozadostna, dezorganizirana in pokvarjena. Razcepljena predvsem zaradi nerazrešljivih nasprotij med njenimi pripadniki, ki izvirajo iz neizogibne in nerazrešljive sopripadnosti bogastva in revščine, nesamozadostna zaradi ekspanzionizma in sredobežnih sil, ki izhaja iz načela, ki jo tudi drži skupaj. Zgoraj razviti mejni točki odnosa države in civilne družbe družijo premik, ki se je zgodil, ko smo iz enega pola prešli v drugega. Državo, ki predhodi civilni družbi, ne moremo neposredno prestaviti v kontekst citata iz Marcuseja. Ta premik v RP zastopa navidez nepomembna terminološka različica, ki se zapiše Heglu v par. 267, 273 in 276. Izkaže se, je za fraza »der politische Staat« indic za obstoj nekega drugega, kompleksnejšega, notranjega razlikovanega koncepta države, indic za državo sans phrase. To je država, dejanskost npravne ideje, kot stoji v par. 257 in 260, in na superlative, ki so zbrane okrog nje, letijo domnevne totalitarne implikacije, ki se navadno lepijo na RP. Če bi skušali poiskati sociološki ekvivalent te koncepcije države, bi najustreznejši približek verjetno našli v konceptu globalne družbe. Gre za to, da ta npravstvena totaliteta ne zaobsega ljudstva, temveč država je ljudstvo, dojeta v njegovi npravstveni fundiranosti. Povedano v izrazju aritmetike: država je družina plus civilna družba plus politična država. Država-negibni samosmoter je država kot taka, najširša celota, ki v sebi zajema vso problematiko RP; vse gibanje in ves razvoj najde svoje mesto znotraj nje, zato je sama na nek način negibna osnova vsega gibanja. Ta razlaga suspenza, zastavitve gibanja, se ujema tudi za nas bistveno izpeljavo v pripombi k par. 256:

»Ta razvoj neposredne npravnosti skozi razcep civilne družbe vse do države, ki se kaže kot njihov resnični temelj, in le tak razvoj, je *znanstveni* dokaz države. — Ker se država v gibanju znanstvenega pojma prikazuje kot *rezultat*, s tem da se daje kot *resnični* temelj, zato se tisto *posredovanje* in tisti videz (Schein) prav tako ukinjajo v *neposrednost*... Je zato država nasploh tisto *prvo*, ki se šele znotraj njega družina oblikuje v civilno družbo, in sama ideja države se dirimira v ta dva momenta.«

Država sans phrase je po tej izpeljavi tisto *prvo*, osnova, baza vsega razvoja. Kot taka je negibni pogoj vsega gibanja. Postavka, po kateri so abstraktno pravo in moralnost, pa tudi družina in civilna družba le momenti, le »metodološke fikcije«, v temelju sprevrne perspektivo. Dokler gledamo s stališča individuala, njegove individualne svobode, smo ujeti v samovoljo posameznega. Tu ni možna sprava obče in posamezne volje, ker je iz optike končne zavesti zakon, ki je za državo bistven, nekaj negativnega in nasilnega, ne pa instanca, ki nas osvobodi zavezanosti partikularnemu. Za posamezno kot posamezno je bistveno nasprotovanje državi, zanj je bistveno, da se hoče greti ob ognju lastne partikularnosti. Vendar pa se ob branju paragrafov o ustavi izkaže, da o gibanju in mirovanju s tem še nismo povedali vsega: pravzaprav je to že vse, le da tega še ne vemo:

«... Ustava je zakon, ki prežema vse odnose v državi, nravi in zavest njih individuov. Ustava je zato odvisna od načina formiranja samozavedanja nekega naroda...» (par. 274) In v dodatku: «... Kajti ustava ni nekaj zgolj narejenega (blos Gemachtes); ustava je delo stoletij, ideja in samozavedanje umnega, kolikor je razvito v nekem narodu. Nobena ustava torej ni narejena po subjektih.»

Ustava je delo stoletij, ne pa delo subjekta. Posredovana je z nikdar do kraja reflektirano umnostjo. Torej ustava je delo subjekta, le da je subjekt nad-individualen in nezaveden, kolikor so npravstveni principi nezavedni. Ni pa delo subjekta, če imamo z njim mislih zavestnega subjekta. Dodatek k par. 298 pa to nekoliko zaplete:

«Ustava mora biti na sebi in za sebe trdno veljavna podlaga, na katero se opira zakonodajna oblast, zato ustava ni nekaj zgolj narejenega. Ustava tako je, a tudi bistveno nastaja, to pomeni, v formiranju napreduje. To napredovanje je spreminjanje, ki ni opazno in nima oblike spreminjanja.»

Ob ustavi je tako vpeljan koncept »spreminjanja, ki ni spreminjanje«. In zakaj je spreminjanje nespreminjanje, zakaj je spreminjanje neopazno? Možen odgovor ponuja sklepni stavek istega dodatka: »Po dolgem času pride ustava na tak način do popolnoma drugačnega stanja.« — ob odsotnosti druge razlage se zdi, da Hegel tu pravi, da je spreminjanje neopazno zato, ker je ob primerjavi s trajanjem človeškega življenja tako počasno in nezatno, da je življenjska doba človeka prekratko obdobje, da bi ga opazili; zato je neupravičen sklep, da pri spreminjanju ustave nimamo opravka z navadnim spreminjanjem. Vendar Hegel vprašanje sam hkrati zaostri, zaplete in zastre:

«Še drugo vprašanje se tu rado zastavlja: kdo naj naredi ustavo? To vprašanje se zdi razumljivo, vendar se pri poglobljeni obravnavi takoj izkaže za nesmiselno. Ker predpostavlja, da ne obstaja nobene ustava, in je zato zbrana le atomistična množica individuov. Kako množica, ali sama ali s pomočjo drugih, ali zaradi dobrote, misli ali sile pride do ustave, naj bo prepuščeno njej, kajti z množico nima pojem nič opraviti. — Če pa vprašanje predpostavlja obstoječo ustavo, potem pomeni narediti le spremembo, predpostavka ustave pa zaobsega, da se sprememba lahko zgodi le na ustavni način. — Nasploh pa je naravnost bistveno, da se ustavo, čeprav je nastala v času (in der Zeit hervorgegangen), ne obravnava kot nekaj narejenega; ustava je nasprotno na in za sebe bivajoče, ki ga je treba obravnavati kot božansko in trajno, in kot onkraj sfere narejenega (was gemacht wird).» (par. 273. pripomba)

Očitno je, da nas je poskus razrešitve ene zadrege pripeljal do še dveh novih. Namesto pojasnitve neopaznega spreminjanja, lahko pod zaglavje paradoksnih bitnosti vpišemo še začetek, ki ni začetek, in nastalo, ki ni nastalo. Začetek se nam tudi tu, tako kot ob začetku države, izmakne in se postavlja kot vprašljiv. O začetku lahko Hegel piše le kot o monarhovem začetku. Vendar velja vztrajati ob Heglovem vprašanju: kdo lahko naredi ustavo?, vprašanju, ki sega k paradoksnemu nemogoči točki preseka, ki ga vzpostavlja vsaka od treh dvojic, ki kot da zastavlja uganko: spreminjanje, ki ni spreminjanje, začetek, ki ni začetek, nastalo, ki ni nastalo kaj je to? Odgovor na vprašanje v tako reducirani formi ni težak: struktura. Paradoksi ustave so paradoksi entitete simbolnega reda. Ko je struktura enkrat tu, stanje pred njo naenkrat izgine. Struktura retroaktivno izbriše svoje predhodnike, postavlja svoje predpostavke; ker je merilo le ona sama, nje nimamo ob čem meriti — in tudi njenega spreminjanja ne. Struktura je tudi tisto, kar nastane v času, pa samo ni nekaj časovnega. Od tod, z ravni simbolnega, kamor smo bili vseskozi namenjeni, se odpre nov pogled na logiko organizma/organiziranosti države. Heglovo nenehno vztrajanje na organski metafori v pripombah k par. 278 in 286 in v dodatkih k par. 263, 267, 269, 276 je poskus fiksiranja modela, ki bi ustrezno predstavil tak odnos med deli in celoto, da deli obstajajo le, če so deli neke celote, celota pa ima vso

resnico le v svojih delih. To razmerje je bistveno za Heglovo državo, bistveno je za strukturo te države, in nazadnje, bistveno je za sam simbolni red.

»Idealizem, ki tvori suverenost, je isto določilo kot tisto, po katerem takomenovani deli živalskega organizma niso deli, temveč členi, organski momenti, in je njihova izolacija in obstoj za sebe bolezen... kajti suverenost v zakonskem, ustavnem stanju, tvori moment idealitete posebnih sfer in poslov, da namreč taka sfera ni nekaj neodvisnega, v svojem smotru in načinu delovanja samostojnega, nekaj vase poglobljajočega, temveč je v teh smotrih in načinih delovanja določena in odvisna od *smotra celote* (ki je nasploh imenovana z nedoločnim izrazom *dobrobit države*).« (pripomba k par. 278)

Koncepti, združeni v tem paragrafu, idealiteta, moment, celota, skušajo razdelati in osvetliti topologijo simbolnega. Označevalec, temeljni kamen tega splotja, je bolan, če je izoliran od ostalih in izločen iz simbolne verige. Status člana države je idealiteta, obstaja le, če je uveržen v celoto. Sam zase je bolan, celo mrtev. A kako поблиže določiti odnos enega člana do drugih členov? Za primer bomo vzeli paragraf iz razdelka »Država«, ki obravnava »tehnične« podrobnosti v zvezi z delitvijo politične države v »substancialne razlike«: zakonodajno, vladno in vladarsko (fürstliche Gewalt) oblast:

»Ustava je umna, kolikor država svojo učinkovitost v sebi *razlikuje* in določa *po naravi pojma*, to pa tako, da je *vsaka* taka oblast sama v sebi *totaliteta*, s tem da ima v sebi učinkujoče in zaobsežene ostale momente, in da ostali momenti, ker izražajo razliko pojma, ostajajo v svoji idealiteti in tvorijo *le eno individualno celoto*.« (par. 272)

Problem odnosa momenta celote do drugih momentov in do celote same je tu izpostavljena na najbolj radikalni način. Vsak element zaobsega vse ostale, to pomeni, da npr. vladarska oblast zaobsega zakonodajno, vladno in vladarsko. Princip nesamostojnosti momenta je izpeljan v vsej doslednosti. Seveda ne gre spregledati paradoksnosti te rešitve; še vedno je namreč mogoče vprašati, kaj pa je substancialna osnova vladarske oblasti z indeksom 2, ki jo zaobsega vladarska številka 1. In odgovor je v tem, da odgovor izostane, kajti če se tako vztrajno razčlenjujemo, naletimo le na tri oblasti in razlike med njimi. Ali drugače rečeno: substanca elementov je diferencialnost.

Marjan Šimenc

¹ Kako ostra je ostrina tega reza, ali pri Heglu res lahko govorimo o rezu, je treba preveriti na *Filozofiji svetovne zgodovine*. Najprej, le po naslovu sodeč, se namreč zdi, da se v njej Hegel ukvarja prav s tem, za kar s tezo o rezu trdimo, da mora iz svoje obravnave izključiti. Vendar je Hegel glede tega jasen: »Filozofskemu opazovanju je primerno in dostojno edino, da se zgodovine loti tam, kjer umnost začne stopati v svetno eksistenco, ne tam, kjer je le možnost na sebi, temveč tam, kjer obstaja stanje, v katerem nastopa v zavesti, volji in dejanju (Tat)... Narodi so preživeli dolgo življenje brez države, preden so dosegli to svoje določilo — in v njem dosegli znatno izoblikovanost v nekaterih smereh. Glede na navedeno leži ta predzgodovina (Vorgeschichte) tako in tako izven našega smotra: možno je, da je potem sledila dejanska zgodovina, ali pa narodi sploh niso prišli do oblikovanja države... Vendar tisto, kar se je dogodilo (Geschehene), kar se v sebi kaže tako obsežno, pade izven zgodovine: zgodovini je predhodilo.« (WG 144) Kar predhodi državnemu življenju je predzgodovinsko, zgodovina se začne z državo: »V svetovni zgodovini je lahko govora le o narodih, ki tvorijo državo.« (WG 92) To je prva izključitev, prvi rez, ki, če za trenutek sprejmemo Heglovo pojasnilo, ne nastopi zato, ker je um prešibak, ampak ker dogodeno še ni umno. Šibkost in nemoč z optike uma ne priteče njemu samemu, temveč neizoblikovanosti dogodenega. Druga izključitev pa prinaša razcep v samo zgodovinsko in smo o njej že govorili: »To stran hoče razumeti filozofija, kajti dejansko je le, če je iz njega (iz uma) izvedeno; kar mu ni primerno, to je le gnila eksistenca.« (Hegel 1966, 42) Samo zgodovinsko, polje, na katerem stopa um v zgodovino, področje upodobitev pojma je razcepljeno na zgodovinsko in na neumno, na predzgodovinsko. Ključ za upodobitve je pojem, mera zgodovine je um — če tvegamo še eno različico: gre za primat sinhronije nad diahronijo.

² Pravzaprav gre za prehod iz neprava v moralnost.

³ Hegel naj bi se pri njem zgledoval po teorijah o družini kot izvoru mestnih skupnosti — Aristotelova *Politika* 1252b.

⁴ »Nravni razkroj družine je v tem, da so otroci, vzgojeni v svobodne osebe, v *polnoletnosti* pripoznani kot pravne osebe...«

⁵ Hegel pozna drugačno tematizacijo razlikovanja logosa in pripovedi — pripoved je zanj nujno fantazmatična: »Ta predpostavka (naravnega stanja) je ena od tistih nebuloznih tvorb, kakršne proizvaja teorija, nujna predstava, ki iz nje izhaja, pa ji teorija podtakne še eksistenco, ne da bi se pri tem opravičila na zgodovinski način.« (WG 95)

⁶ Prehod iz posameznega v obči interes je dosti bolj zapleten. Eden od njegovih aspektov je tale: če hočem delati zase, moram delati za druge. Mimo mojega cilja in namena se izoblikuje zadovoljitev neke druge, neodvisno od mene izoblikovane potrebe. Pot do družbenosti, do urejene države je tako posredovana z nečim, kar je po svojem bistvu sekundarni učinek. (cf Žižek 1988) Koncept »Bildung«, prek katerega mora posameznik, da bi dvignil do občega in se v njem prepoznal, zato v državi zadobi pomembno mesto. Uradniki že vseskozi delajo za obče, njihov interes je obče kot tako — prek služenja občemu najdejo uradniki zadovoljitev svojih partikularnih interesov. Drugi stanovi pa morajo verjeti, da je obče že tu; ves čas se izobražujejo za obče, prek »Bildung« naj bi se šele dvignili k njemu, obenem pa morajo verjeti (to je tudi predpostavka same »Bildung«), da je obče že udejanjeno v svetu. Do umne ureditve pridemo le tako, da je ta v svetu že realizirane, da deluje tudi brez nas. Le če jo monarh performativno konstatira kot navzočo v državi, utelešeno v uradnikih, lahko tudi zares obstaja. Z državo je tako, da moramo umnost predpostaviti, pomiriti se moramo z njo in jo sprejeti kot umno, šele tako država lahko postane umna. Radikalna sprijaznjenost je predpogoj umnosti. Velja pa tudi naspotno: ni dovolj, da uradniki državo upravljajo v skladu z umom; ni dovolj, da njihovo delovanje uravnava normativna ideja umne države; ni dovolj, da država res je umna — verovanje v dejanskost tega umnega stanja na strani ljudstva, razčlenjenega v stanove, je predpogoj za njegovo udejanjenje.

⁷ Temu mestu, izvzetemu razcepu, ki pomiri sprte partikularnosti, reče Hegel v »Über die englische Reformbill« monarh: »Opozoriti moramo na še en važen moment pri preoblikovanju prava: velik smisel vladarja za to, da takšne principe, kot je tisto, kar je najboljše za državo, sreča njegovih podanikov in splošno dobrobit, predvsem pa svoj občutek za na sebi in za sebe bivajoče pravičnosti vzame za zvezdo vodnico svoje zakonodajne dejavnosti, s katero je obenem povezana tudi moč, ki pripada monarhom, da bi nasproti čisto pozitivnim privilegijem, tradicionalnem privatnem koristoljubju nerazumnosti množstva take principe naredil dostopne in realne.« (Hegel 1981, 161) Poudarek pa je isti: družba je nepomirljivo razklana.

Članek je odlomek iz raziskovalne naloge na Filozofskem inštitutu ZRC SAZU.

LITERATURA

Mladen Dolar, Fenomenologija duha, zapiski s predavanj v študijskih letih 84/88.

G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaften 607, Frankfurt/Main 1986, (RP); Veselin Masleša, Sarajevo 1964.

K. H. Ilting, »The dialectic of civil society«, v: *The State and Civil Society*, Cambridge University Press 1984 (Ilting 1984 b).

Herbert Marcuse, *Um i revolucija*, Veselin Masleša, Sarajevo 1987.

Z. A. Pelczynski, »The Hegelian conception of the state«, v: *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge 1971.

Denis L. Rosenfield, *Politique et Liberte*, Aubier, Paris 1984.

Slavoj Žižek, *Filozofija skozi psihoanalizo*, DDU, Ljubljana 1984.

Heglov skepticizem

Heglov spis *Razmerje skepticizma do filozofije* sodi v t.i. jensko obdobje, tj. obdobje, ki ga na eni strani zamejuje sloviti *Differenzschrift* ter na drugi še slovitejša *Fenomenologija duha* in v katerem je Hegel po dolgi 'učni dobi' končno postal Hegel. Vendar pa se je do te čvrste avtentične držbe prebil tako, da je zamajal tla pod nogami drugim. Dobro je vedel, da lastne filozofske pozicije ni moč privleči na dan s suho performativno gesto: pot do nje je vseskozi zavezana Drugemu. Najprej, v spisu *Razlika med Fichtejevim in Schellingovim sistemom filozofije*, mu polje določata Fichte in Schelling, kasneje ima v obdelavi gospoda Krugeja (*Kako običajni človeški razum pristopa k filozofiji*) in gospoda G. E. Schulzeja (*Razmerje skepticizma do filozofije*), ki mu sledijo Kant, Jacobi in še enkrat Fichte (*Vera in vedenje*), dokler se v *Fenomenologiji duha* ne dokoplje do naravne zavesti, ki je šele pravi konstituens filozofskega polja. Do prave filozofije torej ne pridemo s pomočjo filozofov — kot bi kdo naivno mislil — temveč z nefilozofsko naravno zavestjo. Resnica filozofov je naravna zavest, resnica naravne zavesti pa je filozofija. Seveda samo v primeru, če sta izpolnjena dva pogoja: da si naravna zavest želi priti do resnice in da ima nekje ob strani vestnega kronista, ki popisuje njene zgrade in predvsem nezgode na tej poti do resnice. Prvo, kar izkusi naravna zavest pa je preseganje oziroma skepticizem do resnice, ki jo nudi obča navadna zavest (dialektika 'tu' in 'zdaj' 1. poglavja *Fenomenologije duha*). Tako je naravna zavest hočeš-nočeš ujeta v skeptično dialektiko: presegati mora resnico obče zavesti, katere konstitutivni element je sama, skeptična mora biti do same sebe in do svojega izkustva.

Naslov spisa *Razmerje skepticizma do filozofije* pa na prvi pogled sugerira radikalno drugačno tematizacijo skepticizma od tiste, ki je implicitno prisotna na prvih straneh *Fenomenologije duha*. Zdi se, da nas hoče že sam naslov poučiti o temeljni heterogenosti skepticizma in filozofije, da postavlja skepticizem in filozofijo vsakega k sebi kot dve ločeni polji, ki si popolnoma zunanje stojita nasproti, oziroma kot da obljublja, da bo spis podal natančno razmejitveno strategijo enega polja (skepticiizma) do drugega (filozofije). Vendar pa se skozi tekst izkaže, da je ta hipotetična meja lažna. Prvič, ko skuša ločiti skepticizem od filozofije in ga tako pustiti izven filozofije; kaj je spekulativna filozofija drugega kot osvetlitev razmerja med 'nasprotujočimi' si elementi, v tem primeru med skepticizmom in filozofijo in drugič, ko skuša samo razmejevanje skepticizma do filozofije in obratno prikazati kot nekaj filozofiji zunanjega; razmejitev pade namreč znotraj filozofije.

Spis sam, pa tudi Heglov 'sugerirajoči' naslov je bil reakcija na gospoda Schulzeja *Kritiko teoretične filozofije* v dveh delih, v kateri si je le-ta zadal možu primerno nalogo »ukresati in do temelja požgati« teoretično filozofijo. To pa zato, ker je bistro uvidel, da se nobenemu spoznanju še ni posrečilo doseči »občega in trajnega odobranja«, da so tisti, ki ga tematizirajo, »v stalnem medsebojnem protislovju« in da leži v osnovi vseh teh razdelav ena skupna prevara. K nastanku spisa je veliko pripomoglo tudi »opazovanje uspeha, ki ga je doživelo prizadevanje tolikih, po talentih in po, pri iskanju skritih resnic, dokazani vnemi, častnih ljudi za znanstveno filozofijo« (JSch str. 214), ki se je obrnilo v smer iz katere je nastala tudi Schulzejeva kritika teoretične filozofije. Vendar pa je gospodu Schul-

spodletel. Hegel zlobno pripominja, da gospoda Schulzeja »zaupanje v lastne zeju vsak poskus obdelave katerega izmed teh sistemov njegovih predhodnikov, zmožnosti ni šlo tako daleč, da bi lahko gojil upanje, da bo zares dosegel tisto, za čemer so si mnogi, z velikimi talenti in različnimi uvidi preskrbljeni možje, zaman prizadevali (JSch str. 215). Kar pa je neuspeh, spodletelo srečanje v teoriji, je uspeh na drugem koncu. Gospod Schulze je dosegel pravi pravcati »izbruh ljudske radosti nad končnim propadom filozofije« kot to Hegel označi v naslovu ene izmed svojih kratkih beležk. Filozofi so se namreč do sedaj prav nesramno poigrali s »pričakovani publiki.« »Že zdavnaj so obljubili večni mir med seboj na podlagi obče veljavne filozofije, filozofije brez imena, toda z vsakim stoletjem postaja prepir v filozofiji večji; skoraj v vsakem desetletju nastajajo novi filozofski sistemi, ki so vsi drug z drugim v protislovju, pa vendar vsi zahtevajo občo veljavnost« (JSch, str. 273), se pritožuje gospod Schulze. In kaj je po vsem tem za ljudstvo lepšega, kot če nastopi Mesija v liku g. Schulzeja in konča prepir v spekulativni filozofiji, »ne, da bi poboljšal administracijo uma, temveč kot Marat, da bi giljotiniral vse sisteme ki se drenjajo okoli vlade« (JSch, str. 274).

Na prvi Schulzejev spodrsrljaj — umanjkanje tematizacije katerega od sistemov, ki naj bi mu bili po tendenci sorodni in po času predhodni — je vedel odgovor že grški zakonodajalec: apragmosyne (nedelo, ostajanje prekrizanih rok), filozofska ali politična, pomeni edino in samo . . . smrt. Smrt posameznika, ki se v političnih bojih ne odloči za to ali ono stranko, smrt spekulativne filozofije, ki si ne izbere stališča, temveč je naprej odločena, da se pokori tistemu, kar bi usoda ovenčala z zmago in občostjo. »Pa če tudi bi premišljanje o usodi še lahko bilo moment v spoštovanju in zapopadenju kake filozofije, moment priporočila ne bi smela biti občost, temveč nasprotno, ne-občost, ker je razumljivo, da pristne filozofije niso tiste, ki postanejo obče in da, kadar slabe filozofije pridobe občost, tudi pristnejše pridejo do tega, da je stran, ki je postala obča ravno tisto, kar ni filozofsko, tako da bi bilo treba tudi v teh filozofijah poiskati /.../ tisto ne-obče, da bi se našla filozofija« (JSch, str. 215).

Polozicija gospoda Schulzeja je lažna dvakrat. Prvič, ker se je prepustil usodi in toku zgodovine (kako daleč je Hegel od kakega fatalizma, prepuščanja duhu svojega časa) in drugič, ker ga je ljudstvo vzelo za svojega. Resnica filozofije ni občost, temveč ne-občost. Tisti partikularni element, ki ga publika, ljudstvo še ni uspelo prebaviti, moment, ki je tujek v mehkem okolju ustaljenega duha in kot tak gonilo refleksije. Kar je obče, kar je sprejeto v locus communis, kar je »udejanjeno« je sicer lahko (prej) funkcioniralo kot »tihu tkanje duha«, kot nezavedna slepa pega, ki je, kolikor je bila še ne-umna (za publiko), s svojo inertno težo silila k preobratu v um (za filozofa), vendar pa se v trenutku »padca malika«, ta ne-um (za publiko) sprevrže v um (za publiko), v obče, s tem pa pade njegova umnost, ne-občost za filozofijo. Filozofija, ki se realizira, ni več filozofija. Filozofija ustreza svojemumu pojmu le kot nerealizirana, brž ko se »udejani«, ko postane obči topos, je že ni več. Preživi lahko le tako, da se ne udejani. Ljudstvo pa, ki se navdušuje nad mrtvo filozofijo, zgolj upošteva načela lastnega, ljudskega bon sensa: o mrtvih vse dobro. Kolikor je filozofija filozofija, dokler je trn v peti nedeljskim sprehodom duha v prijazne pokrajine modrovanja, kolikor je živa, dokler ni udomačena, je tudi filozofija možna le kot ne-možna. Tudi filozofija je nemogoč poklic.

Da se je Hegel tega prekleto dobro zavedal, je jasno tudi iz njegovega *Predgovora k Fenomenologiji duha*. V zadnjem razdelku tega predgovora *Razmerje pisca do publike* Hegel jasno stavi na nerazumevanje, na nesprejemljivost *Fenomenologije duha* za publiko. Nosilec resnice *Fenomenologije duha* je po Heglu tista zrela publika, ki *Fenomenologije duha* ne razume in vzame to nerazumevanje nase.

Filozofi so svet razlagali, potrebno pa ga je napraviti nerazumljivega!

Vendar pa še vedno ni jasno, kaj je s skepticizmom. Ali ni vsak bralec *Fenomenologije duha* že na samem začetku, v prvem poglavju, poučen o skeptičnem obnašanju naravne zavesti oziroma ali celo Hegel sam ne razglša celotne *Fenomenologije duha* za nič več in nič manj kot »sich vollbringende Skeptizismus«? Ali ni to v nasprotju s Heglovim ciničnim zasmehom skepticizma g. Schulzeja? Ali mar Hegel s tem ne obrača kopja proti samemu sebi? Ali pa je mogoče Schulzejev skepticizem ‚zastarel‘ in je Hegel »dopolnjujoči se skepticizem« izboljšana varianta le-tega? Resnica je drugačna. Schulzejev skepticizem nikakor ni zastarel, ni v zamiku za svojim časom, saj je — kot to Hegel dobro ve — resnica teorije v napredovanju nazaj. Schulzejev skepticizem je še preveč v skladu z duhom svojega časa, s čimer pa samo izgublja: izgublja elemente in resnico »plemenitega duha skepticizma« — tistega, ki je ‚sich vollbringende‘. Kaj torej pod izveskom skepticizma ponuja g. Schulze?

Najprej je potrebno vedeti, kakšen je sovražnik katerega uničuje, natančneje, kako izgleda na grmado obsojena teoretična filozofija. Za g. Schulzeja je teoretična filozofija »znanost najvišjih in najbolj nepogojenih vzrokov vsega pogojenega, o čigar dejanskosti že imamo gotovost« (JSch str. 219). Speklativno filozofijo si Schulze vztrajno predstavlja tako, »kot da pred njo stoji neobvladljivo običajno izkustvo, razdelano v nespremenljivo obliko svoje običajne dejanskosti kot njen železni horizont, ona pa sluti in hoče poiskati izza tega horizonta reči na sebi (Dinge an sich) kot gore neke, ravno tako navadne dejanskosti, ki jo ta druga dejanskost nosi na svojih ramenih; tisto umno, nasebje si g. Schulze ne zna predstaviti drugače kot skale pod snegom; katoliku se hostija spreminja v nekaj božje-živečega; tukaj se ne dogaja tisto, kar zahteva hudič od Kristusa — da spremeni kamen v kruh, temveč se živeči kruh uma večno spreminja v kamen« (JSch str. 219/20). Bolj zgovorno, kot je Hegel opravil s Schulzejem se to ne da storiti. Če Schulze podtika umu merila razuma oziroma, če spreminja kruh v kamen, je Hegel še hujši od njega: filozofa postavi v službo hudiča in mu da spreminjati kamen v kruh. Česar se Kristus na vse kriplje brani, stori filozof po svoji dolžnosti.

G. Schulze pa, če že dvomi v tisto nepogojeno, nikakor ne dvomi v tisto pogojeno, čigar dejanskost je gotova. Kajti ta gotovost je utemeljena v »dejstvih zavesti«, o njih pa je ravno tako nemogoče dvomiti kot o zavesti sami, ker bi tak dvom o zavesti uničil sam sebe, saj se ne more zgoditi brez zavesti. V registru gotovosti so pri Schulzeju vpisane tudi »analitične sodbe«. Tarča skeptičnega napada je torej le teoretična filozofija, zgolj ta se ukvarja s hiperfizičnimi rečmi in z zadnjimi razlogi, vse ostale znanosti plus »dejstva zavesti«, pa ostajajo intaktne in trdne kot je trdna odločnost g. Schulzeja do temeljna požgati teoretično filozofijo nasploh. Kajti — kaj počne teoretična filozofija? Teoretična filozofija namreč »veže kraljestvo objektivne dejanskosti neposredno s sfero pojmov« (JSch str. 252) in iz slednje prehaja v prvo samo s pomočjo mostu, ki je sam zgrajen iz čistih pojmov. Vendar je ta prevara teoretične filozofije v zadnjem času popolnoma razjasnjena (Kako je bila zaslepljena filozofija do teh novih časov! op. Hegla). Kar je potrebno storiti, je zelo enostavno. Potrebno je ločiti sfero biti in mišljenja, subjekta in objekta. Razdvojiti umsko, v katerem sta mišljenje in bit eno, v nasproti postavljena faktorja in absolutno upoštevati to nasprotipostavljenost. Skratka: absolutno vzpostaviti razum. To, v osnovi kantovsko domislico — pri čemer pa je treba vedeti, da je g. Schulze od Kanta pobral le, kot pravi Hegel, »brezduhovno črko brezduhovnega duha« — g. Schulze razteza levo in desno in z istim razdiralnim sredstvom razrešuje vse. »Večno ponavljanje tega nasprotja /mišljenje : bit/ je z negativne strani sipanje vode v rešeto, s pozitivne pa stalna in mehanična aplikacija enega in istega razumskega pravila, po katerem iz iste oblike nikoli ne sledi nova oblika, temveč se vedno vrši isto mehanično delo;

ta aplikacija je podobna delu drvarja, ki zamahuje vedno enako ali krojača, ki šiva uniforme za eno armado,« (JSch str. 252/53) pravi o tem Hegel.

Očitki, ki zadevajo t.i. skepticizem g. Schulzeja oziroma njegov »edini tok in samo en obrat«, so v bistvu očitki Kantu. Tako kot Kant »dokaže le tisto, kar predpostavi« (Dolar), tudi Schulze ugotavlja le tiste napake teoretične filozofije, ki jih je sam predhodno podtaknil: loči subjekt od objekta (nepogojenega hiperfizičnih reči, razlogov vsega pogojenega), nato pa to še uradno ugotovi. Kot je voda že a priori obsojena na to, da se ne more obdržati na rešetu, tako Schulze že vnaprej predpostavlja, da se bit in mišljenje ne moreta ujeti v identiteti. Pri njem kraljuje princip neidentitete, ta »princip običajne zavesti«, ki pa se mu na določeni točki vseeno spreminja v identiteto. Toda to še ni umska identiteta. Identiteta je pri njem prisotna le kot »šivanje za eno armado«, zamahovanje z istim udarcem, identiteta je zgolj »mehanična aplikacija enega in istega razumskega pravila«. Tej Schulzejevi identiteti bi lahko z eno besedo rekli razumska identiteta. Identiteta, ki pa jo hoče Hegel je umska identiteta, tj. identiteta, ki iz »likov poraja nove like, iz katerih se gradi popoln organski svet, ki je v svoji celoti kot tudi v svojih delih spoznan kot ista identiteta« (JSch str. 252). Schulze in na nek način — čeprav z dosti več filozofskega občutka — tudi Kant, se ne prepustita »stvari sami«, temveč od zunaj, mehanično enotita svet, oziroma vpisujeta vse mogoče in nemogoče le pod dva registra: bit ali mišljenje. Heglova taktika je drugačna: identiteto prilga tako, da se prepusti stvari sami, različnosti v stvareh, ki jo gleda pod vidikom identičnosti. In tisto, kar drži svet skupaj, je ravno razlika, razlikovanost. Edino po tem, da so stvari v svetu različne druga drugi, so si identične. Identiteta je identiteta neidentitete in identitete, ravno kolikor sta identiteta in neidentiteta identični skozi to, da sta si različni. Ravno zato, ker je mišljenje nekaj diametralno nasprotnega biti, pojem predmetu, sta skozi to različnost mišljenje in bit, pojem in predmet, povezana v identiteto. Um ne pravi: ali mišljenje ali bit, temveč: niti mišljenje niti bit, pa vseeno oboje hkrati. Umska identiteta je pulziranje čiste razlike.

Schulzejeva glavna parola je — konsekvantno zavračanju umskih »reči« — pustimo reči na sebi (Dinge an sich), ukvarjajmo se s predstavami. Vendar pa: kako lahko mislimo samo predstavo kot nekaj (reč na sebi)? Misliti jo moramo zopet le kot predstavo predstave, le-to predstavo predstave zopet kot predstavo predstave predstave in itd. v slabo neskončnost. Iz tega sledi, da je edini razlog za to, da je po Schulzeju predstava polna vsebine, reč pa vedno prazna zgolj v življenju ravna, kar pa nikakor ne pomeni, da je nekaj resničnega — dobro tem, »da je prva srajca, druga pa suknjič subjekta, da mu je treba za predstave bližja in da mu torba za reči leži dalj.« Schulze torej sam pade v tisto aporijo, ki je v 'pravem' skepticizmu — kot bo še vidno — vsebina tropa 'napredovanje v neskončnost': predstavo je potrebno utemeljiti z novo predstavo, le-to zopet z novo predstavo itd., nikoli pa ne pridemo do resničnega priusa oziroma vzroka predstave. Vsak vzrok se nam spremeni v posledico, vsaka predstava v predstavo predstave.

Da Schulze ni bil ravno najbolj na tekočem z 'avtentičnim' antičnim skepticizmom pa ni razvidno le iz gornjega primera, temveč — če omenimo le najbolj v nebo vpijoč primer — tudi iz pozitivne strani njegove filozofije, iz priseganja ne »dejstva zavesti«. Ena zabavnejših anekdot iz zgodovine filozofije je štorija o Pironu, začetniku skepticizma. Piron naj bi bil tako prepričan v neresničnost realnosti čutnih stvari (dejstev zavesti), da naj bi se ne umikal s poti nobeni stvari, še najmanj kakemu konju ali vpregi, pa tudi zid naj bi se mu ne zdel vreden resničnosti. Ta anekdota — priznati je treba, da je v njej nekoliko pretiravanja, saj so bili skeptiki še kako zdrave pameti: za njih ima čutna bit vsekakor vrednost, toda zgolj kot prikaznost (Erscheinung), po kateri naj se človek v

osvetljuje razliko v pojmovanju »dejstev zavesti«, »čutne biti« med Schulzejevim in antičnim skepticizmom.

Namesto skepticizma, ki smo ga iskali, smo po grobi osvetlitvi Schulzejeve kritike teoretične filozofije našli kantizem slabe vrste: mrtvo črko mrtvega duha. Zato bo najbolje, da iščemo resnico skepticizma skupaj s Heglom napredujoč nazaj: v antiki.

Razpršimo za začetek običajni nazor, po katerem predstavlja skepticizem nekakšen dvom. Skepticizem ni dvom. Kot je razvidno že iz samega izraza, je dvom, dvomljenje zadeva izbire in negotovosti med dvema (ali več) stvarima, medtem ko je skepticizem do izbora popolnoma ravnodušen. »Namen skepticizma je tedaj na splošno v tem — pravi Hegel — da v izginjanju vsega nasproti stoječega (alles Gegenständlichen), vsega, kar se ima za resnično, vsega bivajočega ali občega, vsega določenega, vsega afirmativnega in to, kolikor je to določeno, ali kot čutno ali kot miselno, ter skozi epohé soglasja nastane za samozavest nevburljivost in gotovost duševnosti, ataraksija same sebe« (VüdGdPh II str. 369). Samozavest, ki bi priznala nekaj za resnično — ne glede na to, kaj to je — bi obenem priznala tudi lastno zavezanost tej resničnosti. Njen mir bi bil v obstoju tega, kar je za njo »bivajoče in resnično.« Toda, to bivajoče in resnično »ne obstaja na sebi«, po svoji naravi se »maje in izmika«, s tem pa tudi samozavest izgublja svojo oporo in svojo gotovost, tako da se podi sem in tja »v nemiru, grozi in strahu.« Zato skeptična samozavest anulira resničnost bivajočega; vse, kar je določeno kot končno zanjo nima vrednosti. »Iz zamajanja vsega končnega, vsega objektivnega dobiva svojo subjektivno osvoboditev, svojo enostavno enakost s samo sabo« (VüdGdPh II str. 370). To je ataraksija, ki se pridobi z umom in ki se sploh lahko pridobi le z njim.

Ataraksija, to zrcalo »filozofske ravnodušnosti nasploh«, ima poleg te še eno zanimivo lastnost. Je namreč paradigmatski primer za tisto vrsto stanj, ki jih analitični filozof J. Elster imenuje »states that are essentially by-products« (stanja, ki so po svojem bistvu drugotna, stranski proizvodi). Kot je to že zgoščeno po Elsterju povzel Žižek, so BDS (bistveno drugotna stanja) »praviloma tista, za kar nam najbolj gre, tisto najlepše, kar nam daje največ veselja v življenju, toda čim si jih prizadevamo načrtno doseči, pokvarimo igro; edini način, da jih dosežemo je, da si jih ne postavimo neposredno za cilj, marveč najdemo smoter v nečem drugem in se nato ta stanja proizvedejo ‚sama od sebe‘, kot spontani stranski produkti« (Žižek BEH str. 293). V antični leksiki, skozi Sextova usta je ta ista zadeva formulirana takole: »Kot je Apel, ko je silikal nekega konja in ni mogel upodobiti pene, končno, jezen zaradi tega, nazadnje vrge krpno, s katero je brisal čopič in na kateri so bile premešane vse barve proti sliki in s tem zadel zvest posnetek pene, tako tudi skeptiki najdejo v mešanici vsega bivajočega in vseh misli enakost samozavedanja s samim seboj, spokoj, resnično, ataraksijo« (VüdGdP II str. 370). Poudarek, ki ga Sextus daje ‚protislovnemu‘ rezultatu: iz »mešanice vsega« dobimo »enakost samozavedanja s samim seboj«. Je potrebno zgolj prestaviti na ‚nenamernost‘ doseženega :Apel je naslikal peno takrat, ko je mislil, da je že vsega konec, da mu to nikakor ne bo uspelo, ko je nanjo sploh že pozabil, kar pa je bil tisti nujni pogoj uspeha. Uspel je takrat, ko je mislil, da je od uspeha najbolj oddaljen. Ravno tako je z ataraksijo skeptikov: ataraksija jim ni niti že kar dana po naravi — to bi bila »svinjska ataraksija«; Piron je ob neki priliki, ko je na morju divjala nevihta, preplašenim ljudem na ladji, kot vzor stanja modrih ljudi pokazal na svinjo, ki je nekje v kotu mirno žrla in jim priporočil njeno ravnodušnost — niti se ne morejo naravnost gnati za njo, temveč mora biti proizvedena preko nujne iluzije, nujnega ovinka: skozi um.

Obči karakter skepticizma je v tem, da zoperstavlja eno proti drugemu, tisto kar se občuti in tisto kar se misli. Obe polji, bit in mišljenje zaobsegata vse,

kar se na katerikoli način lahko zoperstavi. Skepticizem poudarja protislovje, v katerem je eno nasproti drugemu in dokazuje, da ima vsako določeno isto vrednost ali veljavnost kot njemu nasproti postavljeno. Iz tega sledi, da je oboje enako veljavno, torej, da je vsako od njih nekakšna kaznost (ein Schein). Na podlagi tega sledi epohé (zadržanje soglasja, da se nekaj prizna za resnično), iz tega pa potem svoboda od vsakega vzbujenja duševnosti. Skeptiki kažejo na protislovje: ali zoperstavljajo čutno čutnemu ali mišljeno mišljenemu ali pa čutno mišljenemu. Ta osnovna skeptična naravnost vsemu določenemu, vsaki trditvi, vsemu zamišljenemu zoperstaviti tisto, kar predstavlja njihovo Drugo, se vrši v obliki tropov ali obratov. Ti obrati kažejo, da nobena stvar, nobeno mišljeno ne obstaja na sebi, temveč zgolj v relaciji z Drugim, da se samo prikazuje v nečem Drugem in da se to Drugo prikazuje v prvem, da torej sploh ne obstaja temveč se samo prikazuje tako.

Med temi tropi pa je potrebno ločiti stare in nove. Poglejmo, kaj ponujajo starejši, ki so artikulirani na podlagi: 1) različnosti živali, 2) ljudi, 3) organizacije čutil, 4) okoliščin, 5) položajev, oddaljenosti in mest, 6) mešanja, 7) na osnovi različnih velikosti in zgradbe stvari, 8) razmerja (vse je samo v razmerju z nečem Drugim), 9) pogostejšega ali redkejšega dogajanja, 10) na podlagi različnosti vzgoje, navad, mitskega verovanja, predsodkov. Navedimo samo za ilustracijo vsebino osmega tropa: ker je vse v razmerju z nečem; samo v razmerju z nečem določenim je tudi samo določeno, se je potrebno vzdržati soglašanja glede tega, kaj je neka stvar na sebi in po svoji naravi. Na tistem kar se imenuje absolutno, je najti relativnost. Razmerje vsebuje nasprotja: tisto, kar stoji nasproti Drugemu je na eni strani samostojno, na drugi pa odvisno, ker je zavezano Drugemu, konstituirano le prek Drugega. Ta trop podaja kvintesenca vseh ostalih, ki jih lahko subsumiramo pod tri variante:

1) tematizacija antinomičnosti subjekta. Četrti trop npr. stavi na različnost stanj v subjektu: istemu človeku se ista stvar prikazuje drugače, ko je buden, drugače, ko spi.

2) tematizacija antinomičnosti objekta. Sedmi trop npr. kaže spremembo kvalitete glede na spremembo kvantitete v objektu: »Umerjena količina vina krepi in razveseljuje, medtem ko velika količina razgrajuje telo« (VüDgDPh II str. 382).

3) povezava 1) in 2): hodnik (objekt) se zdi tistemu, ki ga opazuje (subjekt) z ene strani kot da se končuje v konico, če pa gre tja (sprememba subjekta), vidi, da je hodnik tudi na tem koncu enako širok (sprememba objekta).

Recimo, da to zadošča za osvetlitev desetih starejših tropov in preidimo na pet kasnejših. Če so prvi naperjeni proti »običajni zavesti, ki ima pred seboj tisto, kar je čutno«, proti »običajni veri v neposredno gotovost stvari«, ki pa jo ravno tako neposredno, ne s pomočjo pojma, temveč s pomočjo nasproti postavljene biti, negirajo, je pet kasnejših usmerjenih proti »znanstvenim kategorijam«, proti »določenosti skozi pojme«, skratka proti filozofiji.

Prvi trop, na katerega stavijo skeptiki, je različnost filozofij. »Kajti nekateri imajo za resnično občuteno, drugi samo mišljeno« (VüDgDPh II str. 389). In že je tu protislovje, ki zahteva razrešitev. Odločiti se moramo torej za bit ali mišljenje, vendar pa z odločitvijo — recimo za bit — protislovje še ni rešeno. To bit moramo namreč utemeljiti z naslednjo bitjo, to zopet z naslednjo itd. Isto velja tudi za mišljenje. Tisto, kar smo proglasili za vzrok, se izkaže zgolj za posledico, vzrok te posledice ravno tako za posledico itd. v neskončnost /slabo/ (drugi trop), ki se jo lahko prekine s tem, da se kot obrazložitev biti ponudi mišljenje in obratno. Zdi se, da sta s tem ubiti dve muhi na en mah: obrazložena sta tako bit kot mišljenje, lezenje v slabo neskončnost pa je pri kraju. V resnici pa je problem

nerешen. Slaba neskončnost je zgolj prestavljena v večno skakanje z biti na mišljenje in nazaj. Pa tudi z obrazložitvijo nismo prišli nič dalj, saj razlagamo s tistim, kar bi samo moralo biti obrazloženo. Vrtimo se v krogu (peti trop). Če pa se temu skušamo izogniti z nekim nedokazanim aksiomom, za katerega trdimo, da je nekaj na sebi obstoječega, prvega in absolutnega, pridemo do tropa predpostavljajanja (četrti trop). Kaj namreč preprečuje da ne bi, če takšno predpostavljajanje velja, veljal kot nekaj prvega, absolutnega in na sebi obstoječega njemu nasproten aksiom? Poleg vsega tega pa je vse tisto, kar se pojavlja nekaj zgolj v razmerju do subjekta, ki o tem sodi in v razmerju do drugih stvari in ne tako, kot je po naravi na sebi (tretji trop).

Zdi se — bodimo v duhu skepticizma — da se iz labirinta zank, ki jih skepticizem nastavlja filozofiji ni moč rešiti, da je skepticizem »najstrašnejši sovražnik filozofije«, da je nepremagljiv in da je edina alternativa, ki preostane: »ali skepticizem ali neka pozitivna dogmatična filozofija«, katero skepticizem sicer uničuje, ki pa preživi zgolj zato, ker noče o tem nič vedeti. Kaj nam torej preostane? Sauve qui peut! Reši se, kdor se more! Bežimo v nefilozofske vode! Vendar tega — čeprav je nekaj podobnega Hegel že zapisal — v tem primeru ne moremo storiti ravno zaradi Hegla. Obup, v katerega bi nas lahko pognala 'impozantna' pošast skepticizma, lahko prihranimo za druge čase. Skeptični zmaj namreč — v nasprotju s pričakovanji — ne le, da ne straši tistih, ki si drznejo filozofirati, temveč ravno obratno, izganja nefilozofskega duha tam, kjer ga je največ: v naravni, vsakdanji zavesti, ki o filozofiji še slišati noče. 'Dobička', ki ga ima filozofija od teh, prvih, starih skeptičnih obratov — omejimo se zaenkrat na te — pa seveda ni mogoče kar, tu in zdaj, pobrati s tal. Takojšnjega 'dobička' za filozofijo v teh skeptičnih obratih ni. Vendar pa kot imata 'tu' in 'zdaj' naravne zavesti v *Fenomenologiji duha* svojo resnico v zapisu svoje poti: občosti 'tu' in 'zdaj-a' ima tudi filozofija svoj 'dobiček' od destruiranja izkustva naravne zavesti posredno, saj je sama možna le skozi to destrukcijo, oziroma sama je ta destrukcija. Zato je daleč od tega, da bi bil ta skepticizem usmerjen proti filozofiji, kot je to g. Schulzeja, »temveč je pravzaprav na nefilozofski, na popularen način usmerjen proti navadnemu človeškemu razumu ali običajni zavesti, ki se čvrsto drži danega, dejstva, končnega ...' in se lepi nanj kot na nekaj gotovega, varnega, večnega: omenjeni skeptični tropi ji pokažejo neobstojnost take gotovosti na način, ki je blizu navadni zavesti« (JSch str. 240); iz različnosti, antinomičnosti končnega izpeljujejo njegovo neresničnost. Vse to izkusi naravna zavest v prvem poglavju *Fenomenologije duha*. Naravna zavest, ki hoče izreči nekaj trdnega in gotovega pravi: »Zdaj je poldan« oziroma »Tu je drevo«. Vendar pa se izkaže, da je 'zdaj' tudi noč in da 'tu' ni nikakršnega drevesa, temveč hiša. Gotovost, trdnost neposrednih »dejstev zavesti« se ji razkroji, kar jo požene v novo akcijo. »Glede na to se lahko tistim, ki zatrjujejo resničnost in gotovost realnosti čutnih predmetov reče, da se morajo napotiti nazaj v najnižjo šolo modrosti, v stare eleuzinske misterije Cerere in Bakha in se najprej naučiti skrivnosti uživanja kruha in pitja vina; kajti kdor je posvečen v te skrivnosti ne pride le do dvoma v bit čutnih reči, temveč do zdvomljenja nad njo in deloma sam dovršuje v njih njihovo ničnost, deloma pa opazuje kako jo one dovršujejo. Tudi živali niso izključene iz te modrosti, temveč dokazujejo toliko bolj, da so vanjo najgloblje posvečene; kajti one ne obstanejo pred čutnimi rečmi kot na sebi bivajočimi temveč obupane nad to realnostjo in v popolni gotovosti njene ničnosti sežejo po njej brez nadaljnega in jo použijejo« (PhdG str. 91).

Mirno lahko torej zapišemo, da je skepticizem »prvi korak k filozofiji, ker mora biti začetek filozofije preseganje resnice, ki jo daje navadna zavest in slutnja višje resnice« (JSch str. 240).

Da smo kovali 'dobiček' za filozofijo pri starejših tropih, ki se s filozofijo sploh niso otepal je že razumljivo. Položaj pa je za filozofijo nekoliko drugačen pri

petih novejših tropih. Zdi se, da za filozofijo ne le da ni nobenega dobička, temveč da celo same filozofije ni nikjer več. Nikjer ni videti nikakršne niti, ki bi nas popeljala iz labirinta skeptičnih obratov. Obračajmo se kakorkoli in kamorkoli, vedno se najdemo pred zidom protislovja. Ali iz tega labirinta res ni druge rešitve razen te, da si znotraj njegovih zidov zgradimo ‚svoj mali filozofski sistem‘ (pozitivno dogmatično filozofijo) in se delamo kot da sploh nismo izgubljeni? Hegel se s tem ne strinja. Pravi, da »ni nobenega boljšega orožja proti dogmatizmu končnosti«, da pa »so ti tropi popolnoma neuporabni proti filozofiji«, da »se obrnjeni proti dogmatizmu pojavljajo s tisto stranjo, ki pripada umu, ki poleg enega dela nujne antinomije, ki jo zatrjuje dogmatizem postavlja drugi del« (JSch str. 245), da pa so proti filozofiji obrnjeni s tisto »stranjo, s katero pripadajo refleksiji.« Ti skeptični tropi »morajo proti dogmatizmu zmagati, pred filozofijo pa se morajo uničiti sami v sebi ali pa biti tudi sami dogmatični« (JSch str. 245).

Kaj vsi ti ‚orakliji‘ pomenijo? Za pojasnitev tega ‚orakeljskega‘ razglabljanja poglejmo kako se obnese teorija aplicirana na konkretne probleme in skušajmo pri tem pokazati, kaj je za Hegla zrnje (usmerjenost tropov proti dogmatizmu) in kaj pleve (jalovost tropov nasproti filozofiji). Kaj torej pomeni, da »morajo ti tropi proti dogmatizmu končnosti — oglejmo si najprej to lice, očitno dvoličnega, lanus-faced, skepticizma — zmagati?«

Bolj kot reševanje vsakega tropa posebej — le za trenutek se pomudimo pri četrtem tropu, ki trdi: »Če velja tako predpostavljeno, potem ravno tako velja predpostavljati nasprotje« (VüdGdPh II str. 391). Če idealizem trdi: »Tisto, kar je absolutno je Jaz,« se z isto pravico tej trditvi ob stran postavi nasprotna trditev: »Tisto, kar je absolutno je Ne-Jaz.« Idealizem ni dokazal svoje trditve, ravno tako ni dokazal nevzdržnosti druge, tako da ta ostaja nedotaknjena. Stvar se ne premakne z mrtve točke, edini rezultat je »eno suho zagotavljanje nasproti drugemu.« Skratka: med idealizmom (kriticizmom), ki trdi absolutnost Jaza in empirizmom, ki trdi absolutnost Ne-Jaza, za Hegla sploh ni nobene razlike. Oba sta dogmatična, saj trdita neposredovano absolutnost, obstoj Jaza in Ne-Jaza na sebi. Skepticizem pa ravno pokaže, da nič ne obstaja na sebi, temveč je nekaj le skozi svoje Drugo: Jaz skozi Ne-Jaz, Ne-Jaz skozi Jaz (tretji trop) — je v ta namen ilustrativen Sextov obračun z geometrijo:

Priznано dejstvo je, da sta dve izmed osnovnih geometričnih entitet točka in prostor. Za točko se običajno trdi, da je nekaj enostavnega v prostoru, da nima nikakršnih dimenzij in običajno se z njo označuje enico, predstavljeno v geometrični prostor. Kot taka pa mora biti nekaj prostornega in kot prostorna mora imeti določene dimenzije — toda na ta način to ni več točka. Točka »je negacija prostora, kolikor je meja prostora, kot taka pa se dotika prostora; ta negacija ima torej neko udeležbo v prostoru, je sama prostorna — je nekaj ničnega, je pa s tem tudi nekaj v sebi dialektičnega« (VüdGdPh II str. 396).

Da je Hegel, kot idealistični filozof »razvil osnovne zakone označevalca« (Žižek) je že stara pesem, da pa so bili temu večji tudi empiriki se sliši že bolj čudno. Vendar to drži. Sextus Empiricus izpostavi namreč ravno tisto nevalgično točko geometrije, ki se ji v teoriji označevalca reče S_1 . Geometrizacija sveta je nujno označevalna: da se geometrično polje sklene, da postane celo, je potreben element, ki je temu polju heterogen. Splošni lastnosti (dimenzionalnost, prostorskost) skozi katero geometrija enoti, zajema vse njene primere (premica, ravnina ...) se prišteje ‚vsaj En‘ element (točka), ki ji uhaja, ki spodbija splošno kvaliteto, ki ni normalen ‚označevalec z označencem‘, marveč je hkrati ‚vsi pomeni‘ (točka, ki je nekaj prostornega in tako potencialno vse, kar pride v geometriji v poštev) in ‚odsotnost pomena‘ (točka je nekaj ničnega). Skratka: ekvivalent proletariata kot tistega ‚iracionalnega‘ elementa, simptoma kapitalizma, ne-uma v umu je v polju geometrije ... točka. Naj se še tako bedasto sliši: točka je simptom geometrije.

Mimogrede naj omenimo še to, da so se te „označevalne naddeterminiranosti matematike zavedali oziroma so jo izpostavili sami matematiki, sam veliki Evklid. Enko, enico Evklid ne tematizira skupaj z ostalimi števili, saj posebej zanjo še enkrat ponavlja propozicijo, ki jo je že vpeljal za ostala števila. Enka je postavljena na odlikovan položaj: v verigi celih števil je prisotna kot izjema, enkraten verižni člen kot ne-število, ki pa ravno kot tako omogoča tvorjenje vseh ostalih celih števil.

Skepticizem dogmatizmu torej pokaže njegovo ujetost v slepo ulico, njegovo protislovnost ter hkrati razkriva notranjo dialektičnost posameznih pozitivnih zna- nosti, ki je le-te ne priznavajo.

Kakšno pa je drugo lice skepticizma, njegova usmerjenost proti filozofiji?

Empirikus je napadel tudi spekulativno idejo o samospoznavanju intelekta, Aristotelovo idejo noesis noeseos, mišljenje mišljenja, pri čemer argumentira takole: um, ki nekaj pojmi, je ali celota ali del. Če pojmi kot celota, ne ostane nič, kar bi bilo lahko pojmljeno. Če pojmi le del uma in to ne kak drug del, temveč samega sebe, potem je ta del kot tisti, ki pojmi, zopet ali celota (celota tega dela) ali del (del dela) in gornja argumentacija se ponovi (če pojmi kot celota, ne ostane nič vsebine, če kot del...). Če pa ta del uma pojmi druge dele uma, ne spoznava samega sebe, kajti to sta dva različna dela uma.

Hegel se s to argumentacijo ne strinja. Po Heglu skepticizem v idejo samo- spoznavanja uma vnaša njej heterogene elemente, t.j. razmerje celote in dela, ki ne predstavlja razmerja uma do samega sebe. Poleg tega pa je skeptično pojmo- vanje razmerja celota : del rezonirajoče razglabljanje v stilu: celota, torej izven nje ne obstaja nič. »Toda celota je ravno to, biti sam s sabo v nasprotju: enkrat kot celota /ki je/ preprosto /isto/ kot deli, ki /pa/ so isto kar je celota; oni sestavlja- jo celoto.« Ni res, kot to trdi Sextus, da izven celote ne obstaja nič. Obstaja: »Ona sama kot moštvo svojih delov.« Skepticizem namreč predpostavlja, da celota in del stojita drug nasproti drugemu kot Drugo, toda »v spekulativnem sta oba Drugo, toda ravno tako nista Drugo, temveč je Drugo idealno« (VüdGdPh II str. 400). Razmerje celota : del, na Sextov način, ni primerno za osvetlitev spekulativne ideje. Prvo, česar se mora naučiti Sextus, je abstrakcija. Tisto namreč, kar on podtakne celoti, ne dosega niti ravni Heglove abstraktne celote, kaj šele ravni Heglove konkretne celote. O celoti rezonira na nivoju vsakdanje, ničvredne pred- stave, ki izven celote ne vidi nič, kar pa po Heglu nikakor ne zdrži vode. Kar je potrebno uvideti, če se hočemo sploh kam premakniti je to, da je celota, ki jo hočemo zgrabiti kot tako sama že ne-cela, saj kot cela celota izključuje svoje Drugo: del. Če pa ne zaobseže dela, če ta iz nje izpade, je tudi sama nekaj delnega, ne-celega; manjka ji ravno del, ki ga kot abstraktna izključuje. Vendar pa je v tem že sama postala tisto, kar ji manjka: nekaj ne-celega, delnega, del. S tem pa se je iz abstraktne celote (ne-cele, izključujoče del) že prevesila v konkretno, saj je sama sebi zapolnila lastni manko, sama sebi je postala lastno Drugo, ki ga je vsrkala vase. Konkretna celota je tako sestavljena iz same sebe in svojega Drugega, »mnoštva svojih delov.« Ponovimo še enkrat: 1) enkrat je celota »preprosto /isto/ kot deli«. Celota je ne-cela, delna, ker izključuje del. Celota je del. Ker pa je celota sestavljena iz delov, ker so deli »isto kar je celota«, je konkretna celota sestavljena iz celote in celote kot dela. 2) celota je »ravno to, biti sam s sabo v nasprotju.« Celota je ona sama in svoje Drugo, Drugost je idealna.

Ravno tako, kot zgreši Sextov napad na spekulativno idejo, so neuspešni tudi tropi, naperjeni zoper um, ker, kot pravi Hegel, »zadržujejo kot svojo posebnost čisto razliko, s katero so aficirani; njena umnost je že v umu« (JSch str. 246). Zaradi medsebojne različnosti filozofije niso nič manj filozofije. Pa tudi »za umno se ne more pokazati, po tretjem tropu, da je samo v razmerju, v nekem nujnem odnosu z Drugim, kajti ono samo ni nič drugega kot razmerje. Ker je

umno samo odnos, tako ne bodo padli v odnosu stoječi (die in Beziehung Stehenden), ki naj bi bili, kadar so postavljeni od razuma, utemeljeni drug z drugim, v krog ali v peti, dialektični trop; kajti v odnosu ni ničesar /kar bi bilo treba/ utemeljevati eno z drugim. Ravno tako umno ni neka nedokazana predpostavka, po četrtem tropu, nasproti kateri bi lahko z isto pravico predpostavili nasprotje, kajti umno nima nobenega nasprotja — ono vključuje obe končnosti, katerih ena je nasprotje druge, v sebe. Oba predhodna tropa vsebujeta pojem vzroka in posledice, po katerem naj bi bilo Drugo utemeljeno z Drugim; ker za um ne obstaja nobeno Drugo proti Drugem, odpadejo ti /tropi/, kot /tudi/ na osnovi nasprotipostavljenosti napravljena in neskočno nadaljevana zahteva po vzroku, drugi trop, ki jo žene v neskončnost; niti ta zahteva niti ta neskončnost se uma ne tičeta« (JSch str. 246/47).

Heglova rešitev iz zagat skepticizma je analogna Pavlovi rešitvi krščanstva: kot Pavel napravi »odrešitveno dejanje iz tistega, kar je bilo v ‚prvotni podobi‘ točka največjega poraza« (Žižek ZIN str. 111) (Kristusova smrt na križu) tudi Hegel iz, v prvotni podobi temeljne točke, v kateri drži skepticizem vse filozofije v pasti (protislovnosti), naredi točko preobrata iz poraza v zmago. Glavna in temeljna odlika uma je po Heglu ravno tisto, kar je za metafizike razuma prepovedano, nemogoče: protislovje. »Contradictio est regula veri non contradictio falsi — Protislovje je merilo resnice, neprotislovje lažnosti,« je Hegel zapisal že leta 1801 v svojih *Tezah za habilitacijo*. Po Heglu morajo biti pojmi umskega spoznanja istočasno ukinjeni ali združeni na protisloven način, drugače bi bilo to le razumsko in ne umsko spoznanje. Zato mora vsako stališče uma že vnaprej vsebovati napad na princip neprotislovnosti. Odlika skepticizma pa je ravno to, da pokaže na pogojenost vsega skozi svoje Drugo, da obkroži in vzpostavi to notranjo protislovnost. Zato »je sam skepticizem do svoje najbolj notranje srži eno z vsako pravo filozofijo« (JSch str. 227). Je »svobodna stran vsake filozofije« (JSch str. 229). Tudi »logični pojem sam je ravno tako ta dialektika; kajti resnično znanje ideje je ta negativiteta, ki je ravno tako domača v skepticizmu. In razlika leži zgolj v tem, da skeptiki obstanejo pri rezultatu kot nečem negativnem: to in to ima v sebi protislovje, torej se razdre v sebi, torej ni nič. Ta rezultat je zato negativen; toda negativno samo je zopet neka enostranska določenost proti pozitivnemu, tj. skepticizem se obnaša zgolj kot razum. Ne spozna, da je ta negacija ravno tako afirmativna, v sebi določena vsebina; kajti ona je negacija negacije, točneje, neskončna afirmacija, samonanašajoča se negativiteta. To je, popolnoma abstraktno, razmerje filozofije do skepticizma. Filozofija je dialektična; ta dialektika je sprememba: ideja kot abstraktna ideja je hromo, bivajoče, toda ona je resnična samo kolikor se pojmuje kot živeče; to je, da je v sebi dialektična, da bi odpravila (aufheben) tisto mirnost, tisto hromost. Filozofska ideja je tako v sebi dialektična in to ne slučajno; nasprotno pa skepticizem izvaja svojo dialektiko slučajno — kot mu je dan material, vsebina in pokaže, da naj bi bila v sebi negativna« (VüGdPh II str. 306).

Meja skepticizma je torej v tem, da zničuje vse, kar mu pride pod roke in je tako odvisen od materiala — »zaporedje njegove refleksije je povsem zavezano naključnemu zaporedju predmetov« (Dolar) — ter v tem, da ne vidi, da je negativnost, ki jo proizvede že sama v sebi neka pozitivnost. Skepticizem ne vidi, da je neuspeh za razum uspeh za um, zničenje metafizike običajne zavesti vznik spekulativne filozofije, da je sama negativiteta pozitiviteta. Zato je potrebno nasproti skepticizmu (Schulzejevemu ali antičnemu; le v eni točki se ujemata), ki se obnaša kot da obstaja zgolj ali dogmatizem ali skepticizem, pokazati filozofijo, ki ni »niti skepticizem niti dogmatizem ter je torej oboje hkrati« (JSch str. 227). Obstaja paradokсна filozofija, ki ni niti A niti B pa obenem A in B hkrati. Heglova spekulativna filozofija torej ni združitev dveh alternativ, niti »ni nekaj tretjega

na ti dve načelni možnosti, temveč prav njuno notranje skupno polje, njun presek« (Dolar).



»Zum Wissen des Spekultativen gehört, daß es außer dem Entweder-Oder noch ein Drittes gibt; es ist Sowohl als auch, und Weder, Noch« (VüdGdPh II str. 399).

Matjaž Vesel

LITERATURA:

- G. W. F. Hegel: *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*
- Notizenblatt. Bayern. Ausbruch der Volksfreude über den endlichen Untergang der Philosophie
- *Habilitationsthesen* (1801)
- *Wer denkt abstrakt?* (1807)
- vse v: G. W. F. Hegel: *Janaer Schriften 1801—1807, Werke 2*, (suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 602).
- Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag (JSch)
- srh. prevod v: *Jenski spisi 1801—1807*, (Biblioteka Logos).
- Sarajevo: IRO Veselin Masleša, 1983
- G. W. F. Hegel: *Geschichte der Griechischen Philosophie, Zweiter*
- Abschnitt: Dogmatismus und Skeptizismus
- v: G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie II, Werke 19*, (suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 619).
- Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986 (VüdGdPh)
- srh. prevod v: *Istorija filozofije*, (Velika filozofska biblioteka). Beograd: BIGZ, 1983
- G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (suhrkamp taschenbuch wissenschaft. 8). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981 (PhdG)
- srh. prevod v: *Fenomenologija duha*, (FB). Zagreb: Naprijed, 1987
- L. Colletti: *Marksizem i Hegel*, (Sazvežda. 82). Beograd: NOLIT, 1982
- M. Dolar: *Hegel ali Spinoza?* (Ob Marcheryjevi knjigi) v *Vestnik IMŠ 1—2*,
- M. Dolar, S. Žižek: *Hegel in objekt*, (Analecta). Ljubljana: 1985 (HiO)
- S. Žižek: *Zgodovina in nezavedno*, (Misel in Čas). Ljubljana: CZ, 1982 (ZIN)
- S. Žižek: *Hegel in označevalec*, (Analecta). Ljubljana: DDU Univerzum, 1980
- S. Žižek: *Bodenheimer, Elster, Hegel*, v *Razpol 4*, Ljubljana: 1988 (BEH)

»Židje«

Jean-François Lyotard*

Nachträglichkeit implicira: 1. nek dvojen in konstitutivno nesomen sunek; 2. neko časovnost, ki nima prav nič opraviti s časovnostjo, ki jo zmore tematizirati fenomenologija zavesti (tudi Avguštinova ne).

1. Dvojni sunek vsebuje najprej nek prvi sunek, prvo vzdraženje, ki do te mere »preveč« strese aparat, da ga ta sploh ne more posneti. Žvižg frekvence, neslišne za človeško uho (peš pa jo sliši), infrardeča in ultra-vijoličasta barva. Z izrazi obče mehanike: sile dražljaja ni mogoče »vezati«, sestaviti, nevtralizirati ali fiksirati z drugimi silami »znotraj« aparata, zaradi česar ne pride do uprizoritve (*mise en scène*). Ta sila ni udejanjena v duhovnem stroju. V njem je le odložena. Učinek tega šoka, tega nezavednega afekta, si predstavljam kot oblak energetskih zrn, ki niso podvržena zakonu serij, ki niso urejena v množice, mišljive s podobami oziroma besedami, ki ne trpijo nobene privlačnosti. Natanko to s fizikalnimi izrazi pomeni *Urverdrängung*. To nikakor ni globlji ali morda nižji nivo v slojevitosti *topoi* tistega aparata, ki ga skuša (v dveh poskusih) shematizirati topika. Če namreč obstaja neko izvirno potlačeno, tedaj to pomeni — pravi Freud —, da ni predstavljivo (*représentable*). In če to ni, tedaj ni zato, ker z izrazi dinamike količina energije, ki jo posreduje ta šok, ni preoblikovana v »objekte«, četudi nižje, v objekte, naseljene v suterenu, v peklu duše, temveč ostaja potencialna, ne da se jo izkoriščati — zaradi česar ostaja aparatu neznan. Energija torej da, vendar v neuporabni obliki, se pravi dobesedno nepretvorljiva. Ta odsotnost oblike in pretvorbe je bistvena za nezavedni afekt (*Nzv*, 113—115). Odlog, ki ga pusti »čezmeren« dražljaj, ta obenem ob-scenski in obsceni odlog (*hors scène et obscène*), ni objekt, ki bi ga bilo mogoče lokalizirati v topologiji duše, temveč je razpršen, raztresen, je kot termično stanje sistema, ki ni uporabno, kolikor pač ni določeno.

Prvi sunek zadane torej aparat brez zaznavnega notranjega učinka, ne da bi ga afektiral. Šok brez afekta. Pri drugem sunku pa pride do afekta brez šoka: nakupujem perilo v blagovnici, zgrabi me tesnoba, pobegnem — pa vendar se ni nič zgodilo. V afektivnem oblaku razpršena energija se kondenzira, se uredi, sproži neko dejanje, zaukaže beg brez »realnega« motiva. In prav ta beg oziroma občutek, ki ga spremlja, pouči zavest, *da* je nekaj tu, ne da bi le-ta lahko vedela, *kaj* to je. Poučena je o *quod*, ne pa tudi o *quid*. Prav to je bistvo dogodka — da je »pred« tistim, kar je (*Rojstvo*, 129).

2. Ta »prej« *quod*-a je obenem tudi že »potem« *quid*-a. Kajti tisto, kar je sedaj, v trgovini, ta groza in pobeg, ne *izvira*, temveč *se vrača* iz prvega sunka, iz šoka, iz »prvotnega« ekscesa, ki je ostal ob-scenski, celo nezaveden, odložen izven predstave. Vsaj freudovska (in proustovska) hipoteza je taka. Drugače pove-

* Prevedeno iz knjige Jean-François Lyotarda *Heidegger et «les juifs»*, Ed. Galilée, Paris 1988, str. 33—57.

dano, gre za kronologizacijo, doseženo s pomočjo kvalifikacije, lokalizacije nekega prvega sunka, s pomočjo anamneze; gre za postavitev v diahronijo nečesa, kar se zgodi v času, ki ni diahroničen, kolikor se v njem prejšnje sprošča pozneje (z analizo, s pisavo) in kolikor se poznejše v simptomu (drugi sunek) zgodi »pred« prejšnjim (prvi sunek). Ta kronologizacija nekega časa, ki ni kroničen, to ponovno najdenje nekega časa (prvi sunek), ki je izgubljen, kolikor ni imel ne kraja ne trenutka v psihičnem aparatu, kolikor ni bil zabeležen — o njej je treba reči, da natanko ustreza domnevni »paradražljajski« funkciji, ki ji jo Freud pripiše v *Jenseits* (70). Narativna ureditev je konstitutivna za diahronični čas, čas, ki ga konstituira, pa učinkuje tako, da »nevtralizira« neko »prvotno« nasilnost, da predstavi neko prisotnost brez predstave, da inscenira obsceno, da razloči preteklo od sedanjega in da povzdigne neko spominjanje, ki mora postati ponovna prisvojitve neustreznega, ahroničnega afekta. Hočem reči, gre za neko »realistično« odločitev, za odločitev uravnati prvi in drugi sunek glede na serijo, šteto v tako imenovanem realnem času, gre za samo historično odločitev. Ta odločitev v istem hipu prikrije tisto, kar jo motivira, je celo storjena prav zaradi tega. Motivira jo namreč prav nezdržljivost časov 1 in 2, sestoji pa se v tem, da oba vpiše na črto ene in iste zgodovine.

Zdaj, ko je odločitev sprejeta, ko je potegnjena kontinuirana črta od prvega k drugemu sunku in ko je vrstilno kvalificirana ali vsaj poskušana kvalificirati njuna skupna lastnost, zdaj je treba to nezdržljivost še »razložiti«. Čas brez diahronije, v katerem je sedanje preteklo, preteklo pa vselej prisotnost — četudi so izrazi očitno neustrezni —, ta čas nezavednega afekta se očem odločitve dozdeva nekolikanj spačen, brezoblični, zbežan in begajoč. Ker je za zavest neobvladljiv, ji grozi. Grozi ji permanentno. Natanko tako se v besednjaku zavesti časa imenuje tisto, kar se zgodi. Po pravici povedano pa ne gre za permanentno. V njem namreč ni tistega *per-*, ni prečenja oziroma prehoda, saj se zdi, da ta vztraja le v *Durchlaufen* časa zavesti; sam ne počne nič drugega kot *manere, sistere*: grožnja, manenca (*menace, manence*). Do odločitve o analizi, o pisavi, o historizaciji, nedvomno pride zaradi različnih zastavkov, pride pa vselej nasproti tej brezoblični masi — da bi se ji dalo obliko, kraj v prostoru, trenutek v časovnem nizu, kvaliteto v spektru kvalifikacij, predstavo na odru dozdevkov in stavkov.

Treba je »razložiti«, kaj bi ta tujec lahko (bil) imel v hiši. Najti »vzrok« (*raison*) njegovega tajnega vstopa in skrivnega bivanja. Freud ga je iskal z različnih plati: znotraj ontogenetskega reda prek prizora zapeljevanja, ovekovečenega v otroku, ter prek večih inahic filogenetskega dogodka (vključno z zadnjimi zaledenitvami...). To razpravo tu puščam ob strani. Prepričan sem, da so skupna tla vsem tem (vselej izmišljenim) hipotezam nič drugega kot nepripravljenost psihičnega aparata na »prvi šok«. Neka prezgodnja zrelost ali nezrelost, kot pravijo, ki skuša dajati videz, da ve, kaj je zrelost. »Otroštvo« torej, ki pa ni obdobje življenja, temveč nezmožnost nekaj predstaviti oziroma zvezati. Ali obratno: nekaj naredi iz psihičnega aparata aparat, ki je le-to konstitutivno nepripravljen sprejeti; se vanj vpelje, ne da bi bilo vpeljeno; prekorači svoja pooblastila, svojo energijo, investirano v obrambne instance in mehanizme. V njem lahko povzroči le izrez, brez vreza. Drži in vzdržuje ga v otroštvu. Natanko na tak način se principu izvornega, sam bi rekel celo ontološkega »zapeljanja« ne da izogniti (Laplanche). Nekega »peljanja« (*duction*) proti notranjosti nečesa (energije), kar v tem ostaja zunaj. Kleinova steklenica po Lacanu.

V izziv etimologiji je treba v zvezi z *excéder* razumeti tri latinske glagole skupaj: *ex-cedere*, preseči, izstopiti; *ex-cidere* (od *cadere*), izpasti, biti razlaščen; *ex-cidere* (od *caedere*), z rezom odstraniti, izrezati. Duša je ekscedirana: razlaščena, presežena, izrezana obenem z nečim in od nečesa. Konstitutivna bolezen duše, njeno otroštvo ali njena nesreča.

Ta nekaj je tisto, kar Freud imenuje spolna razlika. Lahko ji, celo moramo ji (ne moremo, da ne bi) naložiti tisoč imen: »seksualno«, kastracija matere, prepoved incesta, umor očeta, oče kot ime, dolg, zakon, onemela otrplost, zapeljevanje in morda najlepše: eksogamija, če namreč njen pomen speljemo proti neprimerljivemu in neparnemu (*imparable et im-pair*) parjenju, med moškim in žensko, predvsem pa med otrokom in odraslim. Kakršnakoli je že ta priklicana scena v noči časa, posameznika ali vrste, ta scena, ki ni imela ne kraja ne teatra, ki celo sploh *ni bila*, kolikor ni pred-stavljiva, temveč ki *je* in ki *je* ex-ter bo to tudi ostala ne oziraje se na predstave in kvalifikacije, ki jih ji lahko pripišemo, jo z njimi opremimo — tą dogodek ek-sistira v notranjosti, in-sistira kot tisto, kar ekscedira sleherno domiselno, pojmovno, racionalno sintezo (*Rojstvo*, 129, 366—369).

Ravno zaradi tega ne pripada niti tistim najbolj »elementarnim« sintezam, ki jih analizira Kant (*KRV*, 107—146), sintezam dojetanja in reprodukcije, da o spoznanju sploh ne govorimo. Celó najnižja med njimi, tista dojetja, zahteva, da je različno povzeto skupaj vsaj glede na zaporedje trenutkov, da je postavljeno v tok, kinematografirano in sicer s kombinacijo trajnega kot tistega, kar ne mine, ter minulega kot tistega, kar ne traja — teh dveh nepogrešljivih členov za konstitucijo vulgarnega kroničnega časa. To je minimum, zahtevan od različnega, če naj bo le-to percipirano. Aprioren pogoj sleherne naracije, sleherne razlage kot prikazovanja. Razložiti nezavedni afekt pomeni prikazati ga na tem ekranu, v tem kadru, sprožiti njegov defile, zaznamovati njegov prejšnji in potem, prvi in drugi sunek, vplesti njegov vozél v življenjski trak.

Toda če je to »delo« treba opraviti, tedaj je to zato, ker ni bilo storjeno in ker je bil ta afekt tu »pred« slehernim delom, brezdeln in brezposeln (*chômé et chômant*). Kot je bila tudi enigma spolov in dob vselej že tu »pred« sleherno zavestjo, analizo in zgodovino, izključena ali potlačena, toda vselej grozeča. Samo življenje in torej tudi smrt je treba zato prav tako všteti na račun te enigme (*Jenseits*).

S spolno razliko tu ne mislim niti anatomsko-fiziološke razlike žensk in moških niti razlike vlog, ki so jim vzajemno pripisane znotraj skupnosti in njene kulturne dediščine. Kajti tako znanost o živem organizmu kot tudi tista o družbah lahko brez težav fiksirata, analizirata in karakterizirata omenjene razlike, ki niso prav nič skrivnostnega. Mislim — in zdi se mi, da v skladu s Freudom — na primer nekega ekscesa, nekega izbruha v zadržanju, mislim na ime nekega besa, zmešnjave ugodja in bolečine, inkluzivne disjunkcije ali ekskluzivne konjunkcije, imenovane eksogamija, o kateri psihični aparat nima pojma, ki je ne more ne utemeljiti ne sintetizirati in v kateri se poigravata njegovo življenje in njegova smrt, izven njega četudi v njem. Na ime tistega, kar ga razlašča, izrezuje in presega. Mu jemlje besedo in ga s tem dela za *in-fans*, natanko tako, kot se ga »jezik« pollašča (*s'empare*) še predno se sam okraši (*s'en pare*) z njim. To je tista grozna, besna tšina, ki se vleče v njem kot oblak nične in prepovedane snovi, tista Meduzina glava v njem. Freud ta »nezavedni afekt« najpogosteje označi kot tesnobo (*Hemmung*).

Prav s to grozo ima opraviti odločitev o analiziranju oziroma pisanju, četudi obenem le-ta umanjka prav zaradi dejstva, da je odločila. Kajti odločitev je sama po sebi pozaba izreza, pozaba tistega pozabljenega, kar efekt je, tiste nesrečne sirote, katere rodovnik bi naj odločitev obnovila.

Iz tega sledi, da je psihoanaliza, to iskanje izgubljenega časa, prav tako kot literatura lahko le neskončna. In tako kot resnična zgodovina — tista, ki ni historicizem, temveč anamneza. Ki ne pozablja, da pozaba ni slabost spomina, temveč vselej »prisotno« nepomnljivo, nikoli tukaj-in-zdaj, vselej razdvojeno v času kronične zavesti, med prežgodaj in prepozno. Prežgodaj nekega prvega

sunka, zadanega aparatu, ki ga le-ta ne čuti, in prepozno drugega sunka, v katerem je občuteno nekaj, česar se ne da prenesti. Ranjena duša, zadeta brez udarca.

Na osnovi doslej povedanega in podprt z (morda nekolikanj ortodoksno) idejo izvorne potlačitve bi rad zatrdil, da igra spolna razlika — v pomenu, ki sem ga že navedel (Nacht) — v misli (v psihičnem aparatu) Zahoda (evropskega) natanko to vlogo imanentne groze, neidentificirane kot take, nepredstavljive, tega nezavednega afekta, te nesreče, ki je ne more pozdraviti nobena medicina. To isto stvar je Freud poskusil misliti v *Človeku Mojzesu*. Neko obljubo in neko zavezo, ki nista ne pogodba in ne pakt: obljubo, dano ljudstvu, ki je ni niti hotelo niti potrebovalo; zavezo, o kateri ni bilo pogajanj in ki je nasprotna interesom ljudstva, ki se je le-to čuti nevredno. In tako to ljudstvo, ta stari skupnostni aparat, že po definiciji oskrbljen z obrambnimi mehanizmi ter z dinamičnimi, ekonomskimi in jezikovnimi regulacijami, brez katerih bi sploh ne bil ljudstvo — to povprečno ljudstvo torej ugrabi nek glas, ki mu ne reče ničesar, razen tega, da je; katerega sleherna predstava ali imenovanje sta prepovedana; v zvezi s katerim ljudstvo ne more drugega kot poslušati njegov ton, se pokoriti neki zvočnosti.

To ljudstvo je zgolj zaradi dejstva tega »razodetja«, tega obskurnega in negotovega razkritja neke take neimenljive Stvari, nemudoma pozvano k temu, da se razpusti, kolikor je pač bilo pogansko, ščiteno z mehanizmom svojih idolov. Prisiljeno je k odstopu, to nesrečo vpisuje v svojo tradicijo, tvori spomin iz tega pozabljenega ter vrlino iz dejstva, da je z njim v odnosu *Achtung*, kantovskega »respekta« (KPV, 75). Vzdržuje ga, da bi ne bilo treba predstaviti, uprizoriti izvorne razlike — kar vse religije, vključno s krščanstvom, praviloma počno s pomočjo žrtvovanja, te prve predstave ekonomije. Freud to imenuje zavrnitev priznanja očetomora, umora, ki ga ima za utemeljitelja sleherne skupnosti (*Mojzes*). Totemski obed sinov »interiorizira« Stvar, jo predstavi, se je očisti in jo »pozabi«. Toda to »ljudstvo« ne bo prejelo obhajila. Prisiljeno je v nespravljivost. Zaradi tega dejstva, dejstva tega »odklona«, je preganjano od znotraj in zasledovano, razlaščno svoje naselbine na zemeljski površini, na sceni. Vnaprej preganjano, v interpretaciji glasu, izvorne razlike. In ta »vnaprej« sestoji natanko v neskončni anamnezi nekega »zanazaj«, tistega prepozno v dešifriranju nekega prezgodaj, v skladu z nedosegljivim zakonom slišanja neslišnega.

S tem, ko Drugi ugrabi to skupnost, naredi iz nje »svoje« ljudstvo, ljudstvo drugega, »ljudstvo«, drugačno od drugih ljudstev. To »ljudstvo« ne bo imelo svojega boga kakor imajo drugi svoje bogove, niti svojega ozemlja in svoje tradicije (svojega prostora in svojega časa) kakor drugi. To ugrabitev si po njenih »učinkih« predstavljam kot analogno prisili, ki jo trpi in hkrati spoštuje pacient, prisili poslušati nedoločeni afekt, ki ta hip ukazuje in bega njegove predstave, vključno s tistimi, ki se oblikujejo z »glasom«. Zakon poslušanja, ki ga ne more obraniti brezupa, da ne bo nikoli slišal tistega, kar mu govori. Skratka, opravičujem se, toda zdi se mi, da so »židje« v »duhu« Zahoda, zaposlenem s samo-utemeljevanjem, tisto, kar se upira temu duhu; v njegovi volji, volji hoteti, tisto, kar ovira voljo; v njegovi dovršitvi, projektu in napredku, tisto, kar ne neha vedno znova odpirati rano nedovršenosti. So neodpuščljivo v njegovem gibanju odpuščanja in odpustitve. So ne-ukrotljivo v obsesiji gospodovanja, v prisili k državni avtoriteti, v strasti imperija, ki se ponavlja že od helenistične Grčije in krščanskega Rima, nikoli niso »židje« doma tam, ker se nahajajo, ne da se jih ne integrirati ne spreverniti ne izgnati. Vedno so izven sebe tudi kadar so pri sebi, v svoji tako imenovani čisti tradiciji, kajti le-ta vsebuje kot svoj začetek natanko eksodus, izrez, nečistost in spoštovanje pozabljenega. Oblak proste energije, ki ga zaman poskušajo razumeti ali vsaj videti, jih prej zahteva kot pa vodi, ta grozeč oblak v sinajski puščavi. Ne morejo se asimilirati, pravi Hannah Arendt (Young-Bruehl, 117), ne da bi obenem ne asimilirali tudi antisemitizma.

Ta misel ne ve za dialektiko in za dialog. Ne ve celo za tisto priredbo, konec koncev za tisto zadoščenje, za katerega se vsaj zdi, da gre dlje oziroma bliže židovskemu spoštovanju nepomnljivega — mislim namreč za heideggerjansko mišljenje ontološke razlike (*Geschlecht*). Kaj hitro bi lahko brez težav in prav nič paradokсно pokazali, kako močno so teme, ki jih sproža ta razlika in celo sama gesta ponovnega odprtja njenega trpljenja ter oživitve njene nujnosti, analogne neozdravljivi »afekciji«, kakršni so »židje« — le da so vtikane v »grško« tkanino in ukrojene »po grško«. Res pa je, da je bog Hölderlina in Heideggerja zgolj pogansko-krščanski, da je bog kruha, vina, tal in krvi, ni pa bog neberljive knjige, ki bi ne zahteval drugega kot obzir in ki bi ne dovoljeval osvoboditve od spoštovanja in nespoštovanja (od dobrega in zla) z izmeno žrtvovanja, tega starega izvora dialektike. Temu bogu ni mogoče dati ničesar v zameno. Same bolečine noče v zadoščenje, ona je že zahtevana. On je ta bolečina.

Rekel bi, da je Heideggerjeva misel svojevrstna priredba zunanosti največjega nereda. Je tudi način, kako pripisati pomen nekemu »izvornemu« dogodku. Dokaz je dejstvo, da dovoljuje pripravo njegove reaktualizacije, da je avtorizirala ali vsaj dopustila neko politiko. Le-ta je bila mogoča in se je celo zdela nujna, kolikor je misel Drugega, prirejena v misel biti, merila na restavracijo nekega pridnega poslušalca, na pridno revolucijo razmerja do biti. Toda »židovska« afekcija ne ponuja nobene snovi revoluciji — najprej zato, ker nima več ne kraja ne trenutka razen nezavednega afekta (je celo »historično« izven prostora-časa), predvsem pa zato, ker ni pridnega načina, kako biti ugrabljen, saj pač ne moreš biti nič drugega. Te nesreče se ne da znebiti. Vsi odrešeniki, celo mrtvi, so zgolj sleparji. Da se le pričakovati in brezkončno, počasi, pospeševati (kaj?) s krepstjo poslušanja.

Zahodni antisemitizem ni njegova ksenofobija, je eno od sredstev, s katerim aparat njegove kulture zveže in predstavi izvorno grozo, se jo ubrani, jo aktivno pozabi. Je obrambna plat njegovih napadalnih mehanizmov, kakršni so grška znanost, rimsko pravo in politika, krščanska duhovnost, razsvetljenstvo. Njegova plat, obrnjena proti »ozadjem« vednosti, imetja, hotenja in upanja. V srednjem veku žide sprevačajo, a se uprejo s tihim pridržkom. V klasični dobi jih izganjajo, a se vrnejo. V moderni dobi jih integrirajo, oni vztrajajo v svoji različnosti. V dvajsetem stoletju jih iztrebljajo.

Toda ta morija hoče biti brez spomina, brez sledu, in celo s samim tem priča o tistem, kar mori: da obstaja nemišljivo, vselej prisotni izgubljeni čas, razodetje, ki se nikoli ne razodene, temveč ostaja tukaj, nesreča. In da je prav ta beda, ta duša, sam motiv mišljenja, iskanja, anamneze — kulture duha, kot pravi Freud: *Fortschritt in der Geistlichkeit*. Motiv, izgubljen v samem načelu napredka; duša, izgubljena v duhu.

Kako priča o tem? Mar nismo tik pred tem, da zdrsnemo v dialektiko oziroma sofistiko tipa: če Shoah, tedaj *ravno* volitve? Ni dovolj, pravi Freud, še vedno v zvezi z očetomorom, le izvršiti umor, treba je še zabrisati sledi.

Esesovci so storili vse, kar se je dalo, da bi zabrisali sledi iztrebljanja. Predpis (*consigne*) je bil, naj nič ne bo zapisano (*consigné*). Organizirajo se konvoji, še naprej se uplinjuje in zažiga, čeprav je fronta le še deset kilometrov od taborišča in čeprav vojska potrebuje slehernega od preostalih mož in materialov. Rešitev mora biti dokončna: poslednji odgovor na »židovsko« vprašanje, treba ga je pripeljati do kraja, narediti konec brezkončnemu. Narediti torej konec samemu koncu. Moral bi to biti popoln zločin, na osnovi pomanjkanja dokazov bi se rzsodba glasila »ni kriv«. To je »politika« absolutne pozabe, pozabljena. Absurdna, kolikor njena gorečnost in strastnost opozarjata prav na njeno izven-političnost. »Politika« iztrebljanja očitno ekscedira politiko. O njej se ne pogaja na sceni. Ta trdovratnost po dokončnem iztrebljanju, kolikor sploh ni politično razumljiva, že daje slutiti, da gre za nekaj drugega, da gre za Drugega. Ta apo-

litična politika se nadaljuje po »Auschwitu« in zato je treba raziskati njena sredstva. Vsaj dveh vrst so: prva uporabljajo zabris, druga predstavo. Zabris: zločinci se travestirajo v poštene male trgovce ali v državne voditelje, »denacifirajo« jih na kraju samem ali pa sprožijo postopek za revizijo samega zločina (»detajl«), zahtevajo ustavitev zaradi pomanjkanja dokazov. Same klasične »finte«.

Toda če je res, da gre v primeru »židov« za nek nezavedni afekt, o katerem noče Zahod ničesar vedeti, tedaj je pripravneje pozabiti zločin tako, da ga predstavimo. Ne more namreč biti predstavljen, ne da bi umanjkal, bil znova pozabljen, kolikor pač kljubuje podobam in besedam. Predstaviti »Auschwitz« s podobami in z besedami je način, kako vse to pozabiti. Ne mislim zgolj na slabe filme in na široko distribuirane serije, slabe romane in »pričevanja«. Mislim tudi na vse tisto, kar zaradi svoje natančnosti in strogosti zmore ali bi vsaj zmoglo kar največ storiti, da bi ne pozabili. Celó to predstavlja tisto, kar mora ostati nepredstavljeno, če naj ne bo pozabljeno kot samo pozabljeno. Morda je edina izjema film Claudea Lanzmanna, *Shoah*. Ne le zato, ker se odpoveduje predstavi podob in glasbe, temveč tudi zato, ker ne ponuja praktično niti enega pričevanja, v katerem bi ne našli nepredstavljenosti iztrebljenja, pa četudi zgolj za trenutek, v spremembi glasu, v »zadrgnjenem« grlu, ihtenju, solzah, pobegu priče iz kadra, neredu tona pripovedi, v nekontroliranem gibu. Vse to na način, zaradi katerega vemo, da vse te brezčutne priče, kdorkoli že so, zagotovo lažejo, »igrajo«, nekaj skrivajo.

S predstavljanjem vpisujemo v spomin in zdi se, da je to prav dobra obramba pred pozabo. Mislim, da je natanko nasprotno. V običajnem pomenu je mogoče pozabiti le tisto, kar se da zapisati — saj je le-to mogoče zbrisati. Toda tisto, kar ni zapisano, najsi zaradi vpisne površine, najsi zaradi trajanja in kraja, v katerem se vpis vmešča — tisto torej, kar nima mesta v prostoru niti časa gošpodovanja v geografiji in diahroniji samozavestnega duha, kolikor pač ni sintetizabilno — drugače rečeno: tisto, kar ni izkustvena snov, saj so oblike in formacije izkustva, tudi nezavednega, tistega, ki ga proizvajata drugotna potlačitev, zanj neprimerne in neumne (*inaptes et ineptes*), tisto je nepozabno, ne ponuja se pozabi, temveč ostaja prisotno »zgolj« kot afekcija, ki je celo kvalificirati ne moremo, kot stanje smrti v življenju duha. *Treba* je, zagotovo je treba zapisovati, z besedami in s podobami. Nujnosti predstavljanja ne moremo uteči. Imeti se za svetnika brez tega — prav to bi bil greh. Toda nekaj je početi to zaradi rešitve spomina, nekaj čisto drugega pa poskušati ohraniti preostanek, nepozabno pozabljeno, v pisavi.

Bati se je, da predstava-beseda (knjige, pogovori) in predstava-stvar (film, fotografije) nacističnega iztrebljanja židov, in »židov«, spelujeta zadevo, proti kateri se borita, nazaj v orbito drugotne potlačitve, namesto da bi jo pustila pozabljeno izven slehernega statusa, v »notranjosti«. Zaradi take predstavitve postaja namreč čisto običajno »potlačeno«. To je velika morija, pravijo, kakšna groza! Seveda, bile so tudi druge, »celo« v sodobni Evropi (Stalinovi zločini). Končno apelirajo k človeškim pravicam, kričijo »nikoli več kaj takega«, pa je. Vse je urejeno.

Humanizem ima opraviti s to ureditvijo, saj pripada redu drugotne potlačitve. Zamisli o človeku kot vrednoti ne moremo oblikovati drugače kot tako, da navzven projiciramo njegovo nesrečo kot povzročeno z vzroki, ki jih je zadosti lotiti se preoblikovati. Moja hipoteza je, da »židje« pričajo o tem, da je nesreča duha, njegova sužnost nedovršenemu, zanj konstitutivna. Iz njih izvira zgolj tesnoba, da »ničesar ne bo«. Da misel prikriva neki manko, ki ji celo sploh ne manjka. In da če naj vsaj upamo v napredovanje v svobodi, tedaj je to natanko proti temu občutku, a obenem zaradi njega, potopljeni vanj. Končna rešitev je tako v iztrebljanju tega občutka in s tem skrivnosti mišljenja, tudi zahodnega. Njegovega ozadja. Rešitev uniči ozadje mišljenja. Ozadje, ki ni nikjer, ki ni nič bolj zada

kot spredaj, kakor pravijo. Občutek, razširjen po vsem telesu (aparatu) Evrope, ki ga je zato v konvojih treba poslati v razpršitev v dimu.

Če predstavljajo iztrebljanje, tedaj je prav tako treba predstaviti tudi iztrebljane. Predstavljeni so moški, ženske in otroci, s katerimi se ravna kot s »psi«, »svinjami«, »podganami«, »mrčesom«; podvrženi so ponižanju, prisiljeni v zvrženost, pahnjeni v obup, kot smeti vrženi v sežiganje. A celo to še ni dovolj, taka predstava še vedno nekaj pozablja. Kajti niso jih iztrebljali kot moške, ženske in otroke, temveč kot ime tistega, kar je prekleto, kot »žide«, kakor je Zahod poimenoval svojo nezavedno tesnobo. Primerjajte Antelma in Wiesela, *Človeško vrsto* in *Noč*. Dve predstavitvi, brez dvoma. Toda Antelme se upira, je upornik (*Vrsta*, 95, 131 itd.), Sleheren odpor je dvoumen, kot nakazuje že njegovo ime. Politični odpor, toda tudi odpor v freudovskem pomenu. Formacija kompromisa. Naučiti se pogajati z nacističnim terorjem, ga obvladati, četudi le malo. Ga poskusiti razumeti, da bi ga onemogočili. Za to zastaviti svoje življenje. Za to celo doseči meje, ki so meje človeške vrste. To je vojna. Deportacija je del vojne. Antelme reši čast.

Otročiček iz Sigheta piše: »Nemci so bili že v mestu, fašisti so bili že na oblasti, sodba je bila že izrečena, židje Sigheta pa so se še kar smehljali.« (*Noč*, 25). Pravijo: nepojasnljiva odsotnost politične zavesti, kriva nedolžnost, pasivnost, itd. Iztrebljanje jih je zadelo, ne da bi si ga predstavljali. Dvomljivci, od drugih so morali zvedeti, da so sami iztrebljani. Da so bili predstavljeni kot sovražnik v nacistični blodnji. Ne sovražnik na političnem, tragičnem, dramatičnem odru. Temveč kot kuga na prepovedani, obskurni, ob-scenski sceni, na kateri evropski Zahod obenem priznava in zanika svojo šibkost v tišini, osramočeno. Na tej »sceni« nimajo česa igrati, celo svojega življenja ne. Nobenega sredstva nimajo, s katerim bi sami sebi naredili predstavljeni nizkotnost in iztrebljanje, katerih žrtve so. Nacistično blodnjo je mogoče predstaviti, iz nje se da narediti, kar med drugim tudi je — učinek »drugotne« potlačitve, simptom, ideologijo, itd. Način, kako prevesti tesnobo in grozo ob soočenju z nedoločeno (ki jo Nemčija še kako dobro pozna) v voljo, v orkestrirano politično sovraštvo, vodeno oziroma naperjeno proti nezavednemu afektu. Ekstremen način, kako ponoviti tradicionalno »regulacijo«, za katero je Evropa vse od krščanstva dalje verjela, da z njo iz sebe izloča tisto neizrekljivo afekcijo, ki jo je poimenovala »židje« in jo preganjala. Toda na strani »židov« naletimo na odsotnost predstavljanja, odsotnost izkustva, odsotnost akumulacije izkustva (četudi več-tisočletnega), na notranjo nedolžnost, smehljajočo se in težko, celo arogantno, ki se ne briga za svet razen svoje bolečine — vse to so poteze neke tradicije, v kateri se pozabljeno spominja svojega pozabljanja, se »ve« za nepozabno, se mu ni treba zapisovati, skrbeti zase; v kateri je edina skrb duše brezizvorna groza, v kateri si brezupno in šaljivo poskuša najti svoj izvor s tem, ko se pripoveduje.

Esesovci se niso šli vojne proti židom. Tako so govorniki varšavskega geta zatrjevali Janu Karskemu (*Shoah*, 183). Vojna je oskrbela le hrup, ki je bil potreben, da prekrije tih zločin. V ozadju, v notranjosti, na skrivaj — tam je Evropa, tam je Zahod poskušal končati z vselej pozabljenim nepozabnim, z že dolgo za zmeraj pozabljenim. Ne da bi vedel, kaj počne. V upanju, da bo pozabil, kar je storil. Drugi teror, pravzaprav groza, izvrševana nad neprostovoljno pričo »prvega« terorja, ki celo ni doživet, ni naseljen, temveč je razpršen in vztraja v njem kot brezkončno odlagani dolg. Predstavitve drugega terorja se ne more izogniti njegovemu ponavljanju. Sam ravno ni nič drugega kot predstava. Toda tedaj je treba uprizoriti tudi »prvega«, Drugega, in s tem ponoviti vsaj njegovo izločitev iz igre, če že ne njegovega iztrebljanja — in to prav zato, ker smo ga vključili v igro. Od njega odkupimo le njegovo spominjanje. Ne menimo se za tisto, kar Freud imenuje zatajitev očetomora. (Rekel bi, da je celo sam Freud — pod Ojdipovo zaščito — žrtev uprizoritve nepredstavljljive razlike spolov, nesrečnega trpljenja,

ki iz slehernega individualnega ali družbenega telesa-duše naredi otroka. Zapeljal ga je grški tragični model. K temu se še vrnem. Tesnoba, nezavedni afekt, ne ponuja prostora tragediji. »Židje« niso tragični. To niso junaki. Nikakor ni naključje, da je Wieselovo »pričevanje« pričevanje nekega otroka.) S tem, ko predstavimo nesrečo in otroštvo, ju izdamo. Sleheren spomin, v običajnem pomenu predstave, že s tem, da je odločitev, nujno vsebuje in širi pozabo brezizvirne groze, ki ga motivira. To je tisto, kar tako sovražimo v psihoanalizi — da skuša ne privoliti v tisto, kar se pojavlja in se predstavlja, da skuša prisluhniti »izvorno« nezavednemu afektu, oddušiti njegov neslišni odjek.

S čim torej morija — kot trdim — priča o tistem, kar mori? S tem, da ga ne more pobiti na odru politike in vojne, temveč izza grozljivih kulis. Z govorniškega odra se brez razlike rohni proti boljševoikom, demokratom, dekadentom, kapitalistom, židom, črncem. Z njimi se vojskuje za govorniškimi odrom. Toda v »resnici« se z židi ne vojskuje, njih se iztreblja, se jih izničuje. Oni niso sovražnik v običajnem pomenu besede. Niso deklarirani. Nimajo pravice do osvetlitve spopada na odru. »Politika« iztrebljanja ne more biti predstavljena na političnem odru. Pozabljena mora biti. Celo konec, fiksiran v brezkončnosti, mora biti sam pozabljen, pokončan. Naj se ga nihče več ne spominja kot konca, s katerim se je končala nočna mōra. Kajti mōra se bo nadaljevala celo v spominu svojega konca. Prav to, da mora biti namreč pozabljena sama eliminacija pozabljenega, če naj bo izvršena, prav to priča o tem, da je pozabljeno vselej tu. Kajti vselej je bilo tu le kot pozabljeno in kot njegova pozabljena pozaba. *Vernichtung*, nacistično ime za izničenje, ni povsem različno od utajitve, *Verleugnung*. Razlika je v nekem »detajlu«: milijoni upravljanih umorov.

Če torej v skladu z neizogibnim načinom zahodnega mišljenja obstaja dialektika, tedaj je ta dialektika negativna — ne zgolj zato, ker se njeno gibanje ne razreši v *Resultat*, v delo, temveč tudi zato, ker ne afektira momentov, »formacij« in entitet, ki bodo bili tukaj in zdaj in ki se lahko v tem predprihodnjiku zberejo v *Erinnerung*, v spomin, ki ponotranja. To gibanje afektira le tisto, kar ne more biti ponotranjeno, predstavljenost in pomnjenost. Afektira neko afekcijo, ki s tem ni afektirana, ki ostaja nespremenjena v tem gibanju in se ponavlja natanko skozi tisto, kar skuša to afekcijo preseči, ukiniti in povzdigniti. Ona nima nobenega zgoraj, saj sama ni spodaj, kolikor pač ni nikjer. Sam tako razumem Adornovo »negativno dialektiko«.

Prevedel Stojan Pelko

- *Geschlecht*: Jacques Derrida, »*Geschlecht*: différence sexuelle, difference ontologique« (1983) v *Psyché, Invention de l'autre*, Gallée, 1987, str. 395—414.
- *Hemmung*: Sigmund Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926), PUF, 1965.
- *Jenseits*: Sigmund Freud, *Par-delà le principe de plaisir* (1920), v *Essais de psychanalyse*, Payot, 1981.
slov. prevod *Onstran načela ugodja* v *Metapsihološki spisi*, SH, 1987, str. 243—300.
- *KPV*: Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique* (1788), PUF, 1943.
- *KRV*: Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (1781), PUF, 1980.
- *Laplanche*: Jean Laplanche, *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, PUF, 1987.
- *Nacht*: Marc Nacht, »L'avenir du passé«, *L'Écrit du temps*, št. 14/15, poletje—jesen 1987, str. 86—97.
- *Noč*: Elie Wiesel, *La Nuit* (1958), Minuit, 1987.
- *Nzv*: Sigmund Freud, »L'inconscient« (1915) v *Métopsychologie*, Gallimard, 1952.
slov. prevod *Nezavedno* v *Metapsihološki spisi*, SH, 1987, str. 125—176.
- *Rojstvo*: Sigmund Freud, *La Naissance de la psychanalyse. Lettres à Wilhelm Fliess, notes et plans* (1887—1902), PUF, 1956.
- *Shoah*: Claude Lanzmann, *Shoah*, Fayard, 1985.
- *Vrsta*: Robert Antelme, *L'Espèce humaine* (1957), Gallimard, 1978.
- *Young-Bruehl*: Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt* (1982), Anthropos, 1986.

Užitek brez želje, univerzalnost brez zakona

Namen tega pisanja je zelo omejen: podati splošni pregled Foucaultovega podvzetja v njegovih zadnjih dveh knjigah, ki sta izšli tik pred njegovo smrtjo — *L'usage des plaisirs* (Uporaba užitkov) in *Le souci de soi* (Skrb zase) (oboje Gallimard, Paris 1984, zdaj tudi v srbohrvaškem prevodu). Omejiti se bom skušal predvsem na predstavitev in svoje kritične pomisleke in možne implikacije skrčiti na nekaj sporadičnih pripomb.

Obe knjigi, UP in SS,¹ sta bili napisani kot drugi in tretji del njegove precej velikopotezno zamišljene *Zgodovine seksualnosti*. Pri tem takoj pade v oči nekaj očitnih potez, ki že na zunaj določajo mesto obeh knjig: najprej časovna odmaknjenost od prvega dela projekta *Zgodovine seksualnosti*, od *Volonté de savoir* (Volja do vednosti), Gallimard, Paris 1976 (imamo jo tudi v srbohrvaškem prevodu *Istorija seksualnosti. Volja za znanjem*, Prosveta, Beograd 1978). Potrebno je bilo torej osem let, da je Foucault nadaljeval, kar je zaustavil — daleč najdaljše obdobje molka, odkar je leta 1961 bliskovito zaslovel s svojo *Histoire de la folie* (Zgodovina nosrosti). Se je Foucault izhodiščni koncept zalomil, je moral iskati novega? To je mogoče razbrati že iz dejstva, da drugi in tretji del nikakor ne nadaljujeta projekta, začetega leta 1976. Po tedanji najavi naj bi se celota sestajala iz šestih delov, in sicer (poleg tedaj objavljenega prvega dela): 2. La chair et le corps (Meso in telo), 3. La croisade des enfants (Otroški križarski pohod), 4. La femme, la mère et l'hystérique (Žena, mati in histeričarka), 5. Les pervers (Perverzneži) in 6. Populations et races (Populacija in rase). V tem načrtu je mogoče razbrati skupno podlago tistih osnovnih tez, ki so predstavljale srž prvega dela — ta je bil napisan kot program ali nekakšen izhodiščni manifest, ponudil je ogrodje, ki naj bi ga ostali deli ustrezno zapolnili. Že spremenjeni naslovi kažejo na to, da je bilo ogrodje nezadovoljivo; še toliko bolj pa pogled na vsebino.

V vsebinskem pogledu obe zadnji knjigi že na prvi pogled močno odstopata od vsega, kar je dotlej napisal Foucault. Dovolj nepričakovano se je tu lotil nadrobne razčlenitve antike, ki dotlej nikoli ni bila njegovo področje. Še pomembnejša razlika je morda v tem, da so bila dotlej vsa velika Foucaultova dela organizirana okoli nekega precej dramatičnega, nenadnega in skokovitega preloma: v HF je šlo za nenadni premik, ki je sredi 17. stoletja zadel diskurz o norosti in praktično tretiranje norcev («veliko zapiranje»); v NC za nastanek klinike in sodobnega medicinskega diskurza, ki je v začetku 19. stol. v precej kratkem času presekal z dotedanjimi diskurzi in praksami; v SP za nagli in

¹ Za Foucaultova dela uporabljam krstice, ki so se v glavnem uveljavile v literaturi o njem, in sicer: HF — *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961); NC — *Naissance de la clinique* (1963); MC — *Les mots et les choses* (1966); AS — *L'archéologie du savoir* (1969); OD — *L'ordre du discours* (1971); SP — *Surveiller et punir* (1975); VS — *La volonté de savoir* (1976); UP — *L'usage des plaisirs* (1984); SS — *Le souci de soi* (1984).

drastični preobrat v statusu kaznovanja in institucij, ki se s tem ukvarjajo; v VS za nastanek »meščanske« seksualnosti, se pravi seksualnosti sploh, povezan s trojnim prelomom med *ars erotica* in *scientia sexualis*, med sistemom alianse in seksualnostjo ter med oblastjo kot pravico do jemanja in oblastjo kot kontrolo, upravljanjem z življenjem (bio-politiko itd.); v MC za ostri rez med renesančnim modusom klasifikacije in reprezentacije in klasično *episteme*, ter na drugi strani rez, ki to klasično *episteme* loči od nastanka sodobnih znanosti; v AS nazadnje za poskus splošne metodologije takšne »prelomniške epistemologije«. Za to, da se je Foucault lotil pisanja, je bil torej potreben jasno definiran dramatični prelom na posameznem področju, ponavadi omejen na dovolj kratko in jasno začrtano časovno obdobje; vsi ti posamezni prelomi pa so nazadnje zvedljivi na dva velika in ključna prevrata: prelom med renesanso in klasično dobo sredi sedemnajstega stoletja, in prelom, ki je inavguriral našo lastno dobo z njenimi institucijami in modalitetami vednosti ob koncu osemnajstega in začetku devetnajstega stoletja.

Nič takega ni najti v zadnjih dveh knjigah. Dramatične preskoke je tu zamenjala epska širina: obdobje, ki ga raziskuje Foucault, zaobsega skoraj celo tisočletje, od grške klasične dobe nekje od petega stoletja pr. n. š. pa tja do poznih stoiških razglabljanj o morali nekje do tretjega stoletja n. š., oz. do zmage in dokončne prevlade krščanstva. Ta široki pogled na antično dojetje seksualnosti se torej ustavi na robu nekega preloma, velikega preskoka, ki ga je predstavljalo krščanstvo — tu lahko samo ugibamo, kaj bi prinesel napovedani in v grobem že pripravljeni četrti del projekta, *Les aveux de la chair* (Izpovedi mesa), ki zaradi Foucaultove nenadne smrti ni bil objavljen. Nemara gre torej spet za očitranje nekega neznankega preloma (če jemljemo projekt *Zgodovine seksualnosti* kot celoto) — a tokrat veliko večjih dimenzij in raztegnjenega na veliko daljše obdobje: nič manj kot prelom med antiko in krščanstvom, dvema različnima paradigmama v dojetju seksualnosti, telesa, predvsem pa v konstituciji sebstva, subjektivitete, razmerja do sebe, samodojetja, ki je implicirano v razmerju do seksualnosti. Razmerje do seksualnosti je privilegirano mesto subjektivacije.

Tu pridemo do naslednje velike novosti, ki jo prinašata zadnji dve knjigi: do pojma subjekta kot središčnega locusa. Tudi ta nenadni pozni nastop subjekta je dovolj nepričakovan — konec koncev je bil v »strukturalističnih« šestdesetih letih subjekt malone prepovedani pojem, nadomestile naj bi ga v različnih inačicah anonimne »diskurzivne strategije«, »proces brez subjekta«, »dispozitivni« itd., sam Foucault pa si je nakopal še posebno notorno slavo z govorjenjem o »smrti človeka« ipd. Zdaj pa Foucault nenadoma postavi subjekta kot tretjo veliko os vsega svojega prizadevanja, po »vednosti« in »oblasti«, in to za os, implicitno prisotno že od vsega začetka in nemara najbolj temeljno za njegovo celotno delo (»Splošna tema mojega raziskovanja torej ni oblast, temveč subjekt,« pravi recimo v »Subjekt in oblast«). Zakaj se je Foucault po dveh desetletjih dela nazadnje oprijel prej tako osovraženega pojma subjekta in kakšne težave se skrivajo v njegovem pojmu subjektivnosti — k temu se vrnem kasneje.

Foucault si je torej vzel za predmet obdobje, ki je v primeri z njegovim dotedanjim pisanjem nenavadno oddaljeno, nenavadno dolgo in nenavadno stabilno. Med prvim presekom, Grčijo klasične dobe, ki je razčlenjena v UP, in drugim presekom, (predvsem) stoiško moralno refleksijo prvih dveh stoletij n. š., ki je predmet SS, ni kakega velikega, odločilnega preloma, ki bi kljub poltisočletnemu odmiku kasnejšo dobo drastično ločeval od poprejšnje. Spremembe, ki so se zgodile, so prej serija drobnih premikov, ki jih je mogoče še najenostavneje razumeti kot nekakšno »heglovsko« postajanje »za sebe« tega, kar je bilo »na sebi«. Čeprav stoa prinese določen moralni rigorizem in univerzalizem, ki je bil antični Grčiji tuj (In je prej bližje zgodnjekrščanskim temam), pa vendar ne počne dru-

gega, kot imanentno razvija motive, ki so bili navzoči že od vsega začetka. Še več, tudi krščanstva ni mogoče dojeti enostavno kot neko tradicijo, ki bi bila antični zunanja in tuja — kot nekakšno tujo negativno silo, uprejeno zoper telo in užitek, ki bi iznenada pokončala »zdravega« antičnega duha, duha ravnovesja med duhom in telesom, filozofijo in užitkom.

SLOJNA KREPOST

Že v Predgovoru k UP skuša Foucault razbliniti enostavno zoperstavitve obeh svetov, antičnega in krščanskega. Poleg kontinuitete nekaterih velikih tem, ki se vlečejo skozi vso zgodovino evropske morale (prepoved incesta, prevlada moškega in podvrženost žensk), je na prvi pogled videti, da se oba svetova ločita v vsaj štirih zelo pomembnih pogledih: 1) predvsem v splošnem vrednotenju seksualnosti, ki je v antiki nasploh dojeta kot nekaj pozitivnega, v krščanstvu pa kot greh; 2) v splošni razmejitvi legitimnih seksualnih partnerjev, kjer v krščanstvu kot zavezujoči model velja strogo monogamna družina, njen edini veljavni (ali vsaj poglavitni) namen pa je prokreacija, medtem ko v antiki taka razmejitev sploh ni predstavljala posebnega problema; 3) kot posledica tega povsem drugačno tretiranje homoseksualnosti, ki je še tja do drugega stoletja predstavljala splošno razširjeno in tolerirano prakso; in 4) krščanstvo prinese pravo obsesijo s temo čistosti, devištva, abstinence itd., tam, kjer je antika ponujala nasvete o pravi meri in v vseh pogledih uravnoteženem življenju.

Toda ti očitvidni prelomi so zavajajoči, ponujajo se le površinskemu pogledu, v Foucaultovi *Zgodovini seksualnosti* nikakor ne gre za to: ni dobre Grčije in slabega krščanstva. Dejansko je v vseh teh štirih pogledih mogoče ugledati tudi podtalno kontinuiteto:

1) Najprej je že v antiki mogoče zaznati splošno prisotni *strah* pred seksualnostjo kot *nevarnostjo*; zato tudi pisanju o seksualnosti dajejo splošni ton pozivi k previdnosti, omejevanju, varčnosti, svarila pred razvratom in prekomernostjo itd. Foucault tudi brez težav najde, na primer, neki Aretejev tekst proti onaniji iz 1. stol. n. š., ki je vreden vse poznejše krščanske retorike.

2) Tudi ni res, da bi antika ne postavljala splošnih modelov seksualnega obnašanja. V 16. stol. je, denimo, Frančišek Saleški kot zgled krščanskega vedënja postavil slona: ta žival, pravi steber krščanskih kreposti, se namreč bojda drži stroge zvestobe enemu partnerju, svoje seksualne dejavnosti opravlja samo vsaka tri leta, in še tedaj omejeno le na pet dni; opravlja jih na skrivnem mestu, daleč od drugih slonjih pogledov, potem se pa v prvi reki temeljito umije, da bi s sebe spral nečistost. Toda tega slonjega vzora vrline in sramežljivosti si ni izmislil Frančišek Saleški: stvar je z moraličnim podtonom vred bolj ali manj prepisal od Plinija starejšega, enega najbolj znanih antičnih naravoslovcev, iz njegove *Naturalis historia* iz 1. stol. n. š., Plinij pa je pisal pod močnim vplivom stoikov in njihovega modela samoobvladovanja. Čeprav je res, da, denimo, zvestoba tedaj ni bila predpisana (niti z zakoni niti z navado), pa je bila vendar predmet moralne skrbi in refleksije.

3) Ob vsej antični toleranci do homoseksualnosti pa je vendar vseskozi pričujoča podoba poženščenega moškega — kot primer moralne dekadence, kot negativni zgled in svarilo. Sokrat o tem govori v *Faidrosu*, kasneje jo najdemo pri Seneki, Epiktetu, Apuleju itd. Določena podoba moškosti je bila torej ves čas predpostavljena kot regulativni, ali kar represivni, ideal.

4) Nazadnje morda najpomembnejše: stalna grška tema je prav *zveza modrosti z vzdržnostjo*. Spomnimo se samo Sokratovega govora v *Simpoziju* ali pa pitagorejskih in kasneje stoiških nasvetov. Začetek zatiranja telesa in odpovedi užitku torej nikakor ne moremo postaviti v krščanstvo; prej imamo opraviti z

nekim »vselej že«, z neko regresijo — nemara ta začetek sovpada sploh s konstitucijo subjektivnosti, ali kar s človeško seksualnostjo kot tako? Grško razmerje do seksualnosti, ki ga Foucault postavlja na začetek evropske subjektivnosti, vsekakor ni kaka izgubljena zlata doba, niti ne ponuja realizirane morale »teles in užitkov«, ki jo Foucault v VS (str. 208) hoče postaviti nasproti dispozitivu seksualnosti, temelječe na želji in zakonu.

A če lahko najdemo to vznemirljivo kontinuiteto in zaskrbljujočo podobnost, ostaja vsekakor neka temeljna razlika, ki je za Foucaultovo podvzetje odločilna: antika ni poznala enotne, koherentne in občeveljavne morale, ki bi se univerzalno naslavljala na vse enako. Kar se tiče naslovnika: poleg sužnje, ki so tako ali tako izključeni, pokaže ta morala vso svojo paradoksnost ob spolni razliki — je morala zgolj za moške, čeprav so po drugi strani ženske veliko bolj podvržene prepovedim, omejitvam in predpisom; a prav zato, ker so jim podvržene, ne morejo nastopati kot pravi etični subjekti. Etična refleksija nastopa torej natanko tam, kjer se neha območje prepovedi, zapovedi in ustaljenega moralnega koda — v nasprotju z vsem poznejšim običajnim stilom, ki smo ga vajeni iz krščanske morale. Moški je naslovljenec in subjekt moralne refleksije prav tam, kjer njegovo ravnanje ne uravnava kod in prav kolikor ni podvržen določenim predpisom — njegova subjektivnost je zvezana s samokonstitucijo, z razmerjem do sebe, s prakso konstruiranja lastnih norm, ki v tem njegovem samorazmerju obenem nosijo s seboj univerzalnost, a ne moralnega zakona. Foucault se tako loti pisanja zgodovine seksualnosti, ki naj ne bi bila niti zgodovina morale — se pravi zgodovina določenih moralnih kodov, predpisov, prepovedi — niti zgodovina obnašanj, dejanskega vedenja določenih populacij, ki je seveda od teh kodov precej odstopalo. Če vsako moralno delovanje vsebuje določeno razmerje do koda in do njegove udejanitve, pa je za Foucaulta pomemben le neki tretji element, razmerje do sebe.

KAIROS

Grki nimajo izraza, ki bi neposredno ustrezal naši seksualnosti. Izraz *aphrodisia* dovolj splošno in precej laksno zbirno zajema telesne užitke. Šele s krščanstvom nastane ideja seksualnosti kot skrivnostne sile, ki jo je treba dešifrirati — prav zato, ker se skriva še za drugimi oblikami, ne le za seksualnim početjem; od tod krščanska strategija stalnega suma, boja proti skušnjavam, priznanja, spovedi, pokore itd. Pri Grkih je osnovna perspektiva popolnoma drugačna: glavni problem ni niti razkrinkanje seksualnosti, niti izpraševanje želje, niti vprašanje po tem, katero početje je dovoljeno ali prepovedano. Za Grke je glavni problem *prava mera*, problem neke *kvantitativne* izbire, odločitve na lestvici med zmernostjo in pretiravanjem, razvratom. Zlo je le v prekomernosti.

Druga ločnica njihove morale pa teče med aktivnostjo in pasivnostjo in zoperstavlja na eni strani svobodne odrasle moške in na drugi ženske, dečke in sužnje. Morala je tako v celoti proklamirano asimetrična, velja le za svobodne odrasle moške, dve formi nemorale pa sta nezmernost in pasivnost.

Moralni problem se kaže tako, da je seksualnost postavljena kot naravna sila, ki se jo je treba naučiti obvladati, udomačiti, uporabljati, tako da ni subjekt v službi te sile, temveč obratno, ona v njegovi. Ta zmernost se ravna po treh momentih:

1) Potreba kot mera želje: želja ne sme presegati naravne potrebe; do nezmernosti pride, čim se želja odlepi od potrebe. Tako postavljena zahteva seveda takoj postavi seksualnost kot naravno silo v neko zelo dvoumno osvetljava: je narava, ki sili preko narave in zato nosi v sebi neko stalno nevarnost in pretnjo.

2) Pravi trenutek, *kairos*. Seksualnosti se je treba predajati *ob pravem času*; ta pravi čas je mogoče določiti na različne načine in po različnih kriterijih, različne

šole mišljenja se lahko o tem prerekajo, a to ni tolko pomembno kot sama notranja zveza med seksualnostjo in primernim trenutkom, naj bo ta kadarkoli že. Treba je najti pravi trenutek tako v dnevu (za Grke v glavnem zvečer, ko mrak poskrbi za privatnost, noč pa zagotavlja primerno razdaljo do naslednjih jutranjih molitev) kot nasploh v življenju, se pravi primerni čas za začetek seksualne dejavnosti (za Platona, na primer, je najboljši čas za poroko za moške med 30 in 35 letom, za ženske med 16 in 20; Aristotel je še natančnejši: za moške 37 let, za ženske 18 — takrat, pravi, je zveza najugodnejša, ker sta oba na vrhuncu moči). Tudi glavni argument zoper incest se glasi, da se tu pomešata dve preveč različni obdobji — skratka, poglobitno je to, da je kršen zakon pravega trenutka, *kairosa*, ne pa nemara kakih drugih oziri. Ni tolko važno, *kdaj* je pravi trenutek, kot to, *da* mora biti določen neki trenutek kot pravi.

3) Status osebe. Morala zmernosti velja tem bolj, čim višje je neka oseba v socialni hierarhiji. Vodja je lahko le nekdo, ki ni suženj svojih strasti in zato lahko velja kot zgled, model zmernosti in zaokroženosti. V tem pogledu je treba obvladovati samega sebe, *tako kot* obvladuje gospodar svojo hišo (vlada nad ženo, otroki in sužnji) in *tako kot* vlada vladar nad ljudstvom — domače in javno (politično) življenje stalno nastopata kot prisposodbi obvladovanja lastnih strasti. Med vsemi tremi ravnimi vlada izomorfizem, homogeno prehajanje od samoobvladovanja h gospodovanju nad domačo hišo in nazadnje k vladanju v polisu. Vladar naj bo tisti, ki najbolje obvladuje samega sebe.

Vsa ta priporočila pa niso zakoni, temveč vodila, ki zahtevajo individualizacijo, torej ustrezno uporabo v vsakem posebnem primeru. *Kdaj* je *kairos*, je mogoče določiti le v partikularnih okoliščinah.

Ideal samoobvladovanja — *enkrateia* — predpostavlja določeno konfliktno, agonistično razmerje v vsakem subjektu. Toda sila, ki stoji nasproti (želja, strast, čezmernost itd.), ni neka tuja, demonična sila kot kasneje v krščanstvu, temveč del samega; gre za obvladovanje »sebe s samim seboj«, zmago sebe na sabo. Izhodišče je priznanje, da je seksualnost obeležena z neizbrisnim razcepom, ki ga je treba razrešiti z ravnovesjem. Videti je torej, da sama zase stremi k preveč, k seganju preko narave in jo je zato treba brzdati s sklicevanjem na naravo. Toda naravnega ravnovesja ni: za ravnovesje je potreben boj in le boj mu daje etično vrednost. Ker ni naravne mere in naravnega miru, je za samoobvladovanje potrebna stalna vaja, *askesis*. Ni dovolj enkrat pridobljena modrost, temveč nenehno formiranje duše, meditacija, samopreverjanje; od tod krožnost tega moralnega boja (»Z ločevanjem od užitkov postanemo zmerni; a šele če smo zmerni, se lahko ločimo od užitkov,« pravi Aristotel, cit. str. 88).

Enkrateia je neposredno zvezana s problemom svobode: telesne užitke je treba obrzdati, da bi lahko bili svobodni in to tudi ostali, da bi se lahko otesili zaslužjenosti samim sebi. Samo gospodar lahko *uporablja* užitke, kot razglašča naslov knjige. Tu pa vodi tudi direktna vez od etike k filozofiji, od praktične k teoretični modrosti. Svojih strasti ne morem obvladati brez intervencije vednosti, kot moralni subjekt moram biti hkrati spoznavni subjekt. Ali drugače: le preko teorije lahko praktično delujem, se pravi krotim užitke in gospodujem. Modrost je lahko samo praktična modrost, ločnica ne teče med teorijo in prakso (in zato tudi ni nič nenavadnega v predlogu, da naj filozofi vladajo državi).

Ta zveza praktičnega moralnega delovanja in filozofije pa nosi v sebi že od vsega začetka neko past. Če je v razmerju do seksualnosti nujno vsebovan element vednosti — se pravi *razmerje do resnice* — potem sama zastavitev seksualnosti pri Grkih vodi k neki prerazporeditvi elementov, k premeni samega izhodišča, kakršno je izvedel že Platon v *Simpoziju*: prava ljubezen je ljubezen do resnice, do pravega spoznanja je mogoče priti le skozi odpoved telesu. Toda za Foucaulta je Platon nekdo, ki sicer potegne ekstremne konsekvence iz nekega latentnega protislovja, vendar pa njegov pogled nikakor ni prevladujoč ali

merodajen za grško refleksijo o morali. Ta je predvsem zavezana moralnemu subjektu, ki se dopolni v takem moralnem delovanju, ki je uravnoveženo, zmerno, vsem vidno in zasluži, da se ga še dolgo spominjajo. A to obvladovanje sebe s seboj platonizem že od znotraj načenja, preinterpretira ga v *odpoved sebi* kot dostop do resnice in s tem najavlja veliko krščansko temo.

PITAGOROV IZREK

Foucault se loti razčlenitve grškega razmerja do seksualnosti skozi štiri preseke, na kratko označene kot dietetika, ekonomika, erotika in (recimo pogojno) filozofija.

Dietetika najprej zaznamuje razmerje do telesa, do telesnosti sploh. Seksualnost je nasploh postavljena kot neka naravna sila, ki je sicer vseskozi dvoumna, ni pa zato zla. Velja kvečjemu za nekaj »nižjega« ali »ontološko« inferiornega, nekaj skupnega z živalmi, zato se jo ponavadi vedno obravnava skupaj s hrano. Morale postelje se skorajda ne da ločiti od »moralne mize«, za obe veljajo praktično isti nasveti.

»Dieta« predpisuje določen režim življenja in vsebuje »razgibavanje, prehrano, pijačo, spanje, spolne odnose« — Hipokrat našteva v tem zaporedju. Splošna predpostavka je zveza med telesnim počutjem in življenjem duše: v obeh je potrebno enako ravnovesje, telo je baza duše, telesno zdravje ohranja duševno. Obstajata dve vrsti zdravnikov: eni so za sužnje in ti zgolj predpisujejo zdravila in telesno terapijo — brigajo se samo za telo. Drugi so za svobodne, se pravi umne ljudi — ti se z bolnikom pogovarjajo, razlagajo mu naravo bolezni in terapije, ga vzgajajo, prepričujejo z argumenti. Bolnik lahko ozdravi, samo če bo razumel postopek zdravljenja. V zadnji instanci je prava terapija le v nasvetu: Spoznaj samega sebe. Duh zdravi telo, pacient mora postati filozof, ozdravi lahko samo kot gnoseološki subjekt.

V splošnem se dieta ne sestoji iz občeveljavnih predpisov in norm, temveč ponuja le vodila, ki jih je šele treba individualizirati v posebnih okoliščinah. Splošna vodila glede seksa so prav neverjetno pomešana z nasveti glede prehrane, fizičnih vaj, stolice itd. Ta vodila je seveda lahko ironizirati: seksualnost, denimo, postavljajo v razmerje do toplote, zato priporočajo pozimi več seksa, spomladi in jeseni zmernost, poleti pa čim manj. Starejši ljudje potrebujejo več seksa, ker se ohlajajo, vročekrvno mladino pa je, nasprotno, potrebno ohladiti z vzdržnostjo. Vodilo je, recimo, doseči pravo telesno temperaturo. Toda spet so posebni nasveti manj važni od njihove splošne predpostavke: da je namreč treba *ekonomizirati užitek*, zato pa je potrebna previdnost, zmernost, refleksija, mera, ki določa najugodnejši čas, pogostost itd.

Pitagorov izrek, kot ga navaja Diogen Laertski, povzema splošno stališče glede seksa: »Telesnim užitkom se je treba predajati pozimi in ne poleti, spomladi in jeseni pa zelo zmerno; sicer pa je to ob vsakem času naporno in zdravju škodljivo.« (UP str. 134) Pitagorov odgovor na vprašanje, kdaj je pravi čas: »Kadar se hočeš oslabiti.« Ta pozicija seveda že sama ponuja radikalnejšo implikacijo: pravi gospodar je tisti, ki se lahko odpove.

Če je torej seksualnost treba krotiti s pravo mero, potem je že vseskozi postavljena kot nekaj nevarnega in tveganega, nekaj, kar vsebuje določeno nasilje, sprošča nekontrolirane sile, predvsem pa prinaša porabo energije, slabitev organizma, odtekanje sil. Tu je še en ponavljajoči se motiv: strah pred utroškom, neekonomičnim trošenjem.

Kitajska kultura — Foucault se naslanja na Van Gulika — izhaja iz v grobem sorodnih predpostavk, a s povsem drugačnimi posledicami. Tudi tam je seksual-

nost nekaj nevarnega, kar je treba obvladati, naletimo na isti strah pred utroškom, a rešitev se kaže v tem, da je treba znati uporabiti te seksualne sile v svojo korist. Njihova prava uporaba pomlajuje in oživlja, a zato je potrebna varčnost, samoobvladovanje, najbolj neposredno dojetje kot odlaganje konca pri seksualnem početju, ki naj traja čim dlje, tudi za ceno opustitve končne zadovoljitve, ki pri tem postane sekundarna. Od tod vrsta tehničnih napotkov, kako stvar podaljšati, napraviti raznoliko in predvsem ekonomizirati z užitek. Od tod razvejana in detajlna *ars erotica*, razvita predvsem kot ženska veščina (saj je bila stara kitajska družba poligamna in so se zato ženske s svojimi spretnostmi nenehno nahajale v konkurenčnem odnosu ena do druge). Tu pa je tudi bistvena razlika do grške kulture: pri Kitajcih je obvladovanje šele moment samega seksualnega početja, pri Grkih pa se obvladovanje kaže kot problem, kakšno mesto odmeriti seksualnosti v celoti življenja — kako torej zmerno uporabljati užitke sredi vseh ostalih preokupacij. Samoobvladanje se nanaša na celoto eksistence. Zato tudi Grki niso razvili nobene *ars erotica* (Foucault tu popravlja svoje presplošno stališče iz VS) niti kakšne kodifikacije seksualnih početij. Od tega jih je odvrčala nekakšna spontana »spodobnost« ali, recimo, občutek za pravo mero pred očmi javnosti. Zato so vsi grški opisi spolnih aktivnosti v glavnem precej skromni (v primerjavi s kitajskimi, indijskimi ali arabskimi).

VARUHINJA OGNJIŠČA

Ce se je prvi del nanašal na razmerje do lastnega telesa in telesnih užtkov, pa drugi pretresa razmerje do ženske, do poroke, vodenja družine itd. Tu v splošnem velja motto, ki ga je v najkrajši obliki izrekel Demostenes: »Prostitutke imamo za užitek, priležnice za vsakodnevne potrebe, žene pa zato, da bi imeli legitimno nasledstvo in varuhinjo ognjišča.« (str. 159) Ločnica torej teče med zakonom in nasledstvom na eni strani in užtkom na drugi. Seksualni užitek v zakonu sploh ne predstavlja problema (v nasprotju s Kitajsko). Pri tej ločnici pa je najpomembnejša spolna asimetrija: ženske so omejene le na zakon in jih v tem pogledu v celoti veže zvestoba, moš pa pripada le samemu sebi. V tej delitvi je ženski užitek sploh izključen kot problem. Za ženski zakonolom so predpisane stroge kazni (izobčenje iz javnosti itd.), moški pa lahko ravna le po svoji presoji, pod pogojem seveda, da to počne zmerno, estetsko, po zakonih, ki si jih sam postavlja. Ženska ni etični subjekt prav zato, ker jo vežejo strogi predpisi. Moški se poroča po lastnem preudarku, za dekleta se odloča družina.

Kljub temu se v določenih pogledih kaže tudi nasprotna tendenca. Številna so pričevanja o (ženskem) ljubosumju, ki se tudi sklicuje na določeno pravico, na zahtevo po vzajemnosti vseh etičnih predpisov. V nekaj sicer redkih primerih je bila sprožena tudi zahteva po moški zvestobi (Platon v *Zakonih*, Ksenofon), a tudi tu je očitna asimetrija: žena je vezana s predpisom, ki je vsem videti samoumeven, moški pa naj se za zvestobo odloči po lastni izbiri, zaradi opredelitve za zmernost, samoobvladovanje, skrbi za ugled itd. Ženska zvestoba izhaja iz odvisnega statusa, moška iz neodvisnega. Zato tudi teh redkih pozivov ne moremo imeti za kal krščanske morale.

Delitev med moškim in žensko pa je tudi ekonomska. Moški naj poskrbi za produkcijo dobrin, ženska za njihovo konsumpcijo. Moškemu pripada javno delovanje, ženski privatnost. Njena osnovna funkcija je zaobsežena v tem, da je »varuhinja ognjišča« in pri tem se vsa grška etična refleksija bolj ali manj nevprašljivo sklicuje na naravno določenost ženske. Problem razmerja do ženske se tako v prvi vrsti kaže kot ekonomski problem: kako dobro voditi hišno ekonomijo, poskrbeti za dobro gospodinjstvo itd., po drugi strani pa kot problem z

zakonom priznanega nasledstva. Kolikor pa ženska lahko nastopi kot objekt užitka in ljubezni, je to le izven zakona.

EROTIKA

Grška erotika zadeva predvsem homoseksualnost, ki za Grke ni nastopala kot karkoli problematičnega. Homoseksualna želja je veljala za željo iste narave kot heteroseksualna in soobstoj obeh pri istem individuu je veljal za samoumevna. Homoseksualci se niso v nobenem pogledu počutili drugačne. Kar nastopi kot predmet kritike, je po eni strani, tako kot povsod, nezmernost, po drugi strani pa poženščenje, pasivna drža, ki ne gre skupaj z moškim *Ichidealom*. Homoseksualno razmerje zahteva razliko v statusu in v letih in le okoli tega je potrebno spraševanje, skrb, navodila itd. Tu pride na dan neki temeljni aksiom grške seksualnosti, namreč da *ni enakopravnega spolnega razmerja*. Vsako spolno razmerje vsebuje neprekoračljivo ločnico med aktivnim in pasivnim, ki onemogoča vzajemnost. Na pasivnem polu se (poleg žensk in sužnjev) lahko znajde le deček, ki še ni dopolnil svojega formiranja, in tu homoseksualno razmerje nastopa kot vzgojna funkcija, kot iniciacija, uvajanje — v filozofijo, v umetnost samoobvladovanja. Obe vlogi imata svojo predpisano etiko in kodeks: Odrasli moški mora pokazati svojo vztrajnost, gorečnosti in obenem zmernost, poskrbeti mora za varovanja, ga vzeti v zaščito, mu izkazovati usluge in zato lahko pričakuje povračilo; deček pa v tej delitvi vlog ne sme prehitro popustiti, ne sme se lahkomišelnost predati vsakomur, temveč le na podlagi izkazane vrednosti, ne smejo ga voditi koristoljubni nagibi itd. Nasveti so, skratka, taki, kot bodo kasneje v naši kulturi veljali za mlada dekleta. Gre za ritual dvorjenja z dovolj natančno kodificiranimi koraki na obeh straneh, ritual, ki je tako rekoč odlepljen od same seksualnosti in ki veliko kasneje, v še veliko bolj izdelani in napihnjeni obliki, nastopi kot ritual dvorske ljubezni. V Grčiji ta ritual dvorjenja velja predvsem v razmerju do dečkov prav zato, ker je deček svoboden in avtonomen, čeprav je po statusu nižji. Lahko se avtonomno odloča (v nasprotju z ženskami), zmeraj lahko odkloni, potrebno je njegovo privoljenje, zato ga je treba prepričati, ga pridobiti itd. Tu je temeljni problem homoseksualnosti: pri dietetiki in ekonomiki je šlo le za samoobvladovanje moškega, zdaj pa si nasproti stojita dva avtonomna etična subjekta, zato mora vsaka strategija hkrati vračunati tudi samoobvladovanje svojega objekta. Problem je v tem, da kdor v seksualnosti zavzema pozicijo podrejenega, ne more vladati v družbenih razmerjih. Pasivna drža je nezdržljiva s pozicijo svobodnega gospodarja. Od tod antinomija dečka: ne sme se identificirati z vlogo, ki jo privzame. Če se identificira, se poženšči, onemogoči se kot javna oseba, izgubi čast in dobro ime. Kar je torej obsojanja vredno in perverzno, ni homoseksualnost, temveč *identifikacija s pozicijo objekta užitka drugega* — kar je natanko psihoanalitična opredelitev funkcije perverzije (s to razliko, da je treba vpeljati ločnico med drugim in Drugim, ki je odstran vseh empiričnih drugih, in da je treba relativirati ločnico med aktivnostjo in pasivnostjo, ki je nenavadno lahko prehodna — sadovski rabelj kot eden od prototipov perverzne pozicije je tako, denimo, po vsem videzu na polu aktivnosti, toda za njegovo pozicijo je bistvena prav funkcija »izvrševalca dolžnosti« pred pogledom Drugega).

Pri dečku pride torej najbolj jasno na dan neki paradoks grške seksualnosti: po eni strani postulirana vzajemnost v svobodni odločitvi in avtonomji, po drugi strani pa ni vzajemnosti v užitku. Deček ne more in ne sme postati subjekt užitka, kolikor hoče kasneje postati subjekt avtonomnega odločanja in javnega življenja. (Ženska pozicija ne predstavlja takega problema, ker ji je avtonomija in javnost že vnaprej odvzeta.) Tu je na delu neka temeljna »denegacija«, hkrati »zatrditev, da tak užitek ne more obstajati in predpis, da se ga ne sme občutiti.« (UP, str. 245)

Razmerje do resnice, kakršno je v najbolj empatični obliki navzoče v Platonovem *Simpoziju*, vnaša v dojetanje grške seksualnosti neki moment, ki bo bistveno obarval celotno kasnejšo zgodovino seksualnosti na Zahodu (kakršno je Foucault skiciral v VS). Platonski premik, njegova radikalizacija nekaterih grških premis, je vzpostavil tesno navezo med seksualnostjo in resnico, med užitek in spoznanjem. Dotedanji problem zmernosti, pravega trenutka, dvorjenja, častnega ravnanja itd., skratka odgovarjanja na vprašanje, s kom in pod kakšnimi pogoji se velja spustiti v spolne aktivnosti, vso to problematiko Platon premesti v problem resnice in askeze, askeze kot poti k modrosti, resnične ljubezni kot ljubezni do resnice.

Platon je po Foucaultu opravil štiri temeljne premike:

1) Premik od spraševanja po določenem seksualnem obnašanju k spraševanju po biti ljubezni. Vodila prave mere s tem izgubijo svoj pravi pomen.

2) Premik od problema častnega vedénja (denimo pri dečku) k ljubezni do resnice. Gre za »immanentno teleološko idealizacijo«, ki po postopnih korakih vodi od lepega telesa k lepim telesom oziroma občosti telesne lepote, od tod k lepoti duše, od tod k spoznanju idealnosti in naposled k lepoti na sebi, vse to po sklenjeni seriji zaporednih implikacij. Tako ne moremo enostavno govoriti o izključitvi telesnosti, niti o valorizaciji duhovne ljubezni v nasprotju s telesno. Bistveno za Platona je to, da *telo napotuje na resnico*, skozi lupino objekta se blešči nasebna idealnost.

3) Premik od problema asimetričnega razmerja h konvergenci v ljubezni. Če pri Grkih ni možna vzajemnost in enakopravnost v užitku, pa je ta idealna vzajemnost možna v ljubezni. Pri obeh, tako subjektu kot objektu ljubezni, vlada isti skupni nagib k istemu cilju, resnici.

4) Premik od dečkove časti k modrosti gospodarja. Dejansko Sokrat ponuja prav obratni model od običajne situacije dvorjenja: Sokrat je star in grd, toda zasledujejo in zapeljujejo ga lepi dečki (Alkibiad itd.), vsi si prizadevajo za njegovim skrivnim zakladom (*agalma*), Sokrat pa je vreden ljubezni, prav kolikor se jim ne da zapeljati. Objekt ljubezni postane subjekt iskanja resnice, do njegove ljubezni pa lahko pridejo le, če se sami odpovejo svojemu zapeljevanju. Odpoved je pogoj dostopa do resnice in pogoj ljubezni, hkrati pa proizvaja tisti presežek, *agalma*, ki je videti kot substanca in opora modrosti.

Platonova teorija ljubezni kljub vsemu ni prekinila z »uporabo užitkov«. Prej je predstavljala manjšinski poskus radikalizma brez pravega učinka na etično prakso. Platon je kljub videzu daleč od krščanstva. Najprej zato, ker odpoved želji in užitku ni enostavno postavljena kot vrednota, temveč prej kot immanentna posledica želje, kot immanentna zahteva po stilizaciji življenja. Platonova rešitev se še vedno predvsem ponuja kot odgovor na vprašanje, kako dati svojemu življenju najbolj dovršeno, najpopolnejšo, najbolj zaokroženo obliko. Poleg tega tudi Platon ne postavlja fiksnega koda, univerzalno veljavnih pravil.

CURA SUI

Nadaljevanje, tretji del *Zgodovine seksualnosti, Le souci de soi* (SS), nas prestavi za pol tisočletja naprej. Prvi prerez skozi antično etiko je zadeval grško klasično obdobje, drugi stoiško etiko iz prvih stoletij našega štetja. Videti je, da se v marsičem dejansko najdemo tako rekoč na pol poti do krščanstva.

Obdobje, ki ga zdaj opisuje Foucault, je čas postopnega propada antike, razpada antičnih vrednot, postopnega propadanja političnih institucij in rimskega cesarstva, ta čas pa se po drugi strani v etični refleksiji kaže kot splošna

tendenca k povečani skrbi za seksualnost in intenzifikacija tiste skrbi zase, *cura sui*, ki je že v antiki veljala za model. V tem pogledu se prevladujoči šoli stoikov in epikurejcev ne razlikujeta veliko, Foucault pa se omeji predvsem na stoike, deloma zaradi njihove relativne prevlade, deloma zato, ker se je nanje s pridom opiralo zgodnje (in tudi kasnejše) krščanstvo. Pri avtorjih, kot so Seneka, Epiktet, Mark Avrelj in Musonius Rufus, najdemo celo vrsto pomenskih inačic za to splošno idejo skrbi zase: *se formare, se facere, sibi applicare, suum fieri, in se recedere, ad se recurrere, secum morari* itd. Prvo etično vodilo je to, kar smo dolžni samim sebi — to pa za stoike (in nasploh v antiki) nikakor ne pomeni kakega egoizma in zapiranja pred svetom, temveč skrb zase vedno bistveno vsebuje dolžnost do drugih. Zase lahko poskrbim le kot člen skupnosti, *cura sui* je privilegij svobodnega bitja onstran služenja svojim potrebam. Veljavna je za vse in skozi celo življenje, vsebuje neko filozofsko poslanstvo vsakogar. Tu je tudi prvi odločilni premik stoicizma glede na klasično Grčijo: premik k univerzalizmu. Stoik se naslavlja na vse, največja predstavnik stoe pa sta lahko bila obenem osvobojeni suženj (Epiktet) in rimski cesar (Mark Avrelj).

Spet najdemo skorajda vsa grška navodila in nasvete, a vselej v neki zaostreni, radikalizirani, nekoliko premeščeni obliki. Navodila tako priporočajo stalne telesne in duhovne vaje, oboje v določeni vzporednosti. Da bi obvladali telo in krepili duha, so potrebne stalne vaje v abstinenci, vaje, ki so že na moč podobne krščanskim preizkušnjam. Plutarh govori, recimo, o tem, kako je treba najprej spodbujati apetit s fizičnimi vežbami, nato pa se odpovedati polni mizi — a odpovedati po premisleku, po kontemplaciji, po ogledu polne mize, ki jo je nato prepustil sužnjem, zase pa zadržal preprosto hrano sužnjem (tu je v jasni obliki na delu neki užitek v odpovedi — le zakaj ni preprosto naročil suženjske hrane za sebe?). Ta abstinenca stremi k idealu neodvisnosti, se pravi k odpovedi vsemu, kar ni nujno potrebno. Temelji na nekakšnem katastrofičnem pogledu na svet, kjer se je vsak trenutek treba pripravljati na možno pomanjkanje, kjer je treba življenje organizirati v pričakovanju grozeče katastrofe. Treba je živeti v skromnosti »fiktivne revščine«, kot pravi Mark Avrelj, ker boš »kot bogataš mirnejši, če veš, kako enostavno je biti reven«. Katastrofični pogled, skratka, nazadnje implicira to, da se je katastrofa že zgodila, edino zdravilo zanjo pa je prav *cura sui*.

Skrb zase zahteva stalno samoizpraševanje, posvetiti ji je treba čas: najprej zjutraj kot priprava na dan, nato zvečer kot pregled opravljenega, samoanaliza, priprava na miren spanec, trenutek zbranosti v temi in tišini («potem ko je žena umolknila,» kot pravi Seneka). Ta čas za meditacijo je postavljen kot nekakšna sodna scena, kot proces proti samemu sebi: subjekt je postavljen kot sodnik nad samim seboj (*speculator sui*), nenehno mora preiskovati vsebino svoje zavesti, filtrirati vse predstave, se kontrolirati, da bi se otrešel vsake zunanje odvisnosti, sužnosti, strasti.

To spraševanje vesti uvaja še naslednjo krščansko temo: potrebo po dušnem vodstvu, po učitelju in zaupniku — nekom, ki me vodi pri tej samokontroli ali ki mu kot pred zunanjo instanco lahko razgrnem svoje meditacije, toda hkrati vodnik, ki se ob tem vodenju sam oblikuje. Privilegirani način tega duševnega vodstva je skozi korespondenco, čaščno umetnost poznega rimskega obdobja. Tudi zdravnik je nekdo, ki nastopi predvsem kot duhovni vodja — nastopa filozofsko, zdravi predvsem strasti, vsakdo pa se mora prepoznati kot že po naravi bolan ali vsaj ogrožen in zato potreben stalne skrbi. Tu se tudi kaže stalna stoiška tema notranjega razmerja med skrbjo zase in pomočjo drugim.

S tem obratom k sebi, s *conversio ad se*, se moram torej otresti vseh odvisnosti, tako zunanjih kot notranjih — odvisnosti od zunanjih okoliščin in dobrin, odvisnosti od strasti in »patoloških« nagibov (ki so »patološki« prav

po tem, da se ne morejo znebiti zunanosti). Tako lahko pridem do tiste samozadostnosti, *potestas sui*, oblasti nad seboj, ki je lahko vir pravega veselja: »*Disce gaudere!*« pravi Seneka, nauči se veselja. To veselje — *gaudium, laetitia* — je natanko nasprotje *voluptas*, se pravi strasti, ki terja zunanji vir in je zato odvisna od njegovega pomanjkanja. Nasproti si torej stojita notranja homeostaza in zunanost, ali še drugače rečeno, ugodje in užitek. Ekonomija užitka je potrebna, da bi lahko prišli do ugodja, z užitkom je treba ekonomizirati, se pravi, se mu odpovedovati, da bi lahko prišli do ravnovesja samoobvladovanja. Ta dispozitiv ponuja ekonomijo žrtvovanja, ki se je bo kasneje polastilo krščanstvo in ki jo je moč dojeti ravno skozi dvojico užitek — ugodje. Foucault sam — simptomatično — opiše stoiški ideal kot »neskaljeni užitek brez želje« (str. 85) — »*une jouissance sans désir et sans trouble*«. Simptomatično zato, ker tu skorajda prvič uporabi termin »*jouissance*«, užitek, ki se mu je doslej skorajda dosledno izmikal in vseskozi operiral s terminom »*plaisir*« (že v samem naslovu drugega dela, *L'usage des plaisirs*). Toliko je bil tudi naš prevod (*plaisir* kot užitek) terminološko netočen, a zvest Foucaultovi rabi, kolikor med obojim sploh ne vidi opozicije.

Opozicija, ki jo je tu vpeljala psihoanalitična teorija, je za razumevanje Foucaultovega problema ključna; v najkrajši obliki jo povzema lacanovski odgovor na Freudovo vprašanje, kaj je »onstran načela ugodja« — namreč da je »onstran načela ugodja« prav užitek. To je mogoče ob našem problemu dojeti v dveh korakih. Najprej pomeni užitek tisto stremljenje k preveč, k neekonomičnemu trošenju, k seganju preko naravnega in preko mere, tisto stremljenje, ki kot inherentna nevarnost tiči v sami naravi in ki ga je treba obrzdati, omejiti, spraviti pod kontrolo, da bi lahko prišli do tistega ravnovesja, ki omogoča ugodje in ki je prav ideal antičnega samoobvladovanja. V tem pogledu bi lahko rekli, da, freudovsko rečeno, »načelo ugodja« sovпада z »načelom realnosti«. Pozivi k pravi meri, omejevanju, odpovedi itd. niso v nasprotju z ugodjem, temveč ga šele omogočajo in ščitijo. Zato je tudi nasprotje med bolj »hedonističnimi« in bolj »rigoristično« naravnanimi smermi zgolj gradualno. (Nasploh celotna zgodovina etičnega hedonizma, v njegovih različnih upodobah, ni drugega kot množica nasvetov o omejevanju, čezmernost in pretiravanje nastopata kot največji sovražnik ugodja.) Na to zaščito pred užitkom merita oba smotra, ki nastopata v naslovih obeh knjig: »uporaba užitkov« (užitek, ki ga lahko suvereno uporabljam in obvladam, je ravno ugodje) in »skrb zase«. Oboje dosežem tako, da se obvarujem pred vdorom zunanjega, deregulativnega in neekonomičnega. Odpoved, ki jo terja ta etika, je torej vseskozi »funkcionalna«, utemeljena v smotru zakroženega in skladnega življenja, »*sans désir et sans trouble*«.

Drugi korak pa je, nekoliko poenostavljeno rečeno, v tem, da sama odpoved poraja užitek, neki paradoksní, dodatni, *presežni užitek*, prav ta paradoks pa je do kraja dojelo in izrabilo krščanstvo. Nevarnost, ki jo prinaša ta presežek, ni več enostavno vdor nečesa zunanjega in deregulativnega; nevarnost preti od znotraj. Vsak poziv k odpovedi prinaša s seboj neki presežek, ki ga skuša antična etika (kot jo bere Foucault) nevtralizirati, krščanstvo pa dodobra izkoristiti. Prav zaradi tega presežka se tudi notranje ravnovesje nikoli ne more umiriti: ukrepi, ki naj bi zavarovali ravnovesje, ga obenem spodkopavajo; boj proti »neekonomskemu« utrošku in nezmernosti se nikoli ne izide brez preostanka.

Rimski stoicizem lahko dojamemo kot nekakšno »postajo na poti h krščanstvu« tudi po tej plati, da prinese s seboj znatne spremembe v statusu zakona (v obeh pomenih besede). To se kaže v vrsti potez: v zahtevi po trajnosti neke spolne veze; v ideji o zakonu kot svobodnem pristanku dveh partnerjev; v valorizaciji ženske kot moralnega subjekta; v zahtevi po vzajemnosti moralnih obvez, zavezujoči simetriji prepovedi; v zahtevi po poroki tudi med sužnji; v ideji para kot skupnosti, kot posebne vrednote itd.

Iznajdba para, ki temelji na skupnosti in vzajemnih dolžnostih, prinaša precejšnje preinterpretiranje zahteve po »stiliziranju eksistence« — ta zaokroženost, ta estetika eksistence se mora zdaj odvijati v dvoje. Videti je, da je zdaj človek postal binarno bitje in šele v zakonu doseže svoj telos in izpolni svojo socialno obligacijo. Tako je lahko nazadnje tudi užitek le deljeni, skupni užitek, izhajajoč iz duhovne skupnosti. Nujna neenakost in neenakopravnost se zdaj prevesi v nujno vzajemnost. Ta zahteva zakonsko zvestobo (če se ženska drži strogega kodeksa zvestobe, iz tega sledi, da je moralno močnejša in višja od moškega, ki mu je bilo doslej vse dovoljeno, argumentira Musonius Rufus) in pa, še ena velika krščanska tema, devištvo pred poroko. Izbiri pravega trenutka, ko bi kazalo začeti s seksualnim življenjem, spremlja novi motiv telesne zrelosti, ki prehiteva duševno zrelost. V tem neskladu je pravi čas za »pedagogiko«, za formiranje duše: ko telo prehiteva dušo, mora duša dokazati, da je že zrela za spolnost, to pa lahko stori le tako, da kroti telo, ki jo prehiteva. Po drugi strani pa mora telo krotiti dušo: tudi duša lahko prehiteva telo s »praznimi predstavami«, *phantasmata*, s spomini, sanjami in fantazijo, skratka s predstavami, ki jim ne ustreza telesna potreba. Zgled so tukaj živali, katerih seksualnost je v celoti po meri telesne potrebe. Če je prva mera seksualnosti potreba, je druga skrb za nasledstvo. Zato tudi v zakonu in pri polni zrelosti ni dovoljen »užitek v prazno«: »*non voluptatis causa sed propagandi generis*«, pravi Seneka, ne iz strasti, temveč zaradi širjenja rodu. S tem se že znotraj antike uveljavi tista dehedonizacija, tista centriranost na nasledstvo (ki jo sicer najdemo že pri Platonu) in končno tisti poseg v zakonsko spalnico, ki bodo predstavljali velike teme krščanstva.

Tudi kar se tiče homoseksualnosti, je storjen velik korak v smeri h krščanstvu. Čeprav je bila še vedno precej široko tolerirana, pa ni bila več tako valorizirana kot poprej. Ni več zavzemala mesta erotike *par excellence* niti iniciacije v filozofijo in estetiko eksistence. Centralnost heteroseksualnega para je pomenila tudi redukcijo homoseksualnosti. Tista delitev na pasivno in aktivno in nemožnost vzajemnosti, ki je bila za Grke samoumevna, je zdaj začela veljati za pomanjkljivost.

Plutarhov *Dialog o ljubezni*, na primer, eksemplarično uprizarja spopad za dečka Bakhona, za katerega se potegujeta tako erast Piasias kot vdova Ismenodora. V odločitvi med homoseksualnostjo ali zakonom nazadnje zmaga ženska, čeprav je sama zamišljena nekako po modelu erasta (je starejša, izkušena, ugledna, nosi iniciativo itd.). Piasiovi argumenti v prid homoseksualnosti gredo v tej smeri, da je nagnejnost do nasprotnega spola zgolj naravna, torej nekaj skupnega z živalmi, in potrebna edinole zaradi prokreacije (je torej stvar dolžnosti, ne užitka), medtem ko je v homoseksualnosti tisto, kar v človeku sega preko narave in tvori osnovo duhovne skupnosti. Njegova nasprotnica v dialogu, Dafne, pa postavlja naravo kot normo, ob kateri se homoseksualnost izkaže za »poznega prišleka«, za sprijenost, izrodek narave, ki »skuša vreči s prestola starejšega brata, naravno ljubezen«. Pri Plutarhu se stvar izteče v hvalnico ljubezni, kjer je z vidika vzajemnosti in skupnosti vsa prednost na strani heteroseksualnosti in poroke. V paru je sicer nujna naravna delitev vlog, toda vzajemnost ljubezni kot duhovne skupnosti jo presega in tako rekoč kompenzira. »Ljubiti je več kot biti ljubljen«, zato je aktivnost lahko na obeh straneh in recipročna.

Čeprav torej stoiki uvajajo celo vrsto tipično krščanskih tem, je razlika, po Foucaultu, vendarle neznanska. V krščanstvu je seksualnost po naravi slaba, greh, padec, temu pa naj odpomore zakon, ki naj spravi izvorno zlo v meje legitimnosti. S tem ga seveda ne more odpraviti niti dekulpaibilizirati, zato je potrebno stalno samospraševanje, spovedi, pokora, kodifikacija, kontrola. An-

tične »estetike eksistence« in zaokrožene homeostaze samoobvladovanja na noben način ne moreš doseči, ker si po definiciji grešno bitje, obeleženo s padcem, postavljeno pred neskončno nalogo samozatiranja in samoodpovedovanja (ne pa »skrbí zase« ali »uporabe užtkov«).

V nasprotju s tem pa pri stoikih seksualnost in zakon spadata skupaj tako po naravi kot po umu, prav zato, da bi lahko zadostili temeljni maksimi *cura sui* (ne pa zaradi izvorne krivde ali zaradi reglementacije seksualnosti). Zato predstavljajo stoiki neko skrajno in najbrž utopično točko, točko »univerzalnosti brez zakona« (str. 215), kot strnjeno pravi Foucault, brez prepovedi in kazni. Že univerzalnost, še ne zakon — tu je vsa kočljivost stoiške pozicije kot zadnje etične podobe antičnega sveta. Zato jim lahko krščanske teme nastopajo brez moralne indignacije, obsodbe in groženj. Zato lahko o nemoralnem delovanju Mark Avreljij zapiše: »Pusti pri miru tiste, ki to počnejo; ne razglašaj povsod, da ti tega ne počneš!«

ETIKA IZJAVE, ETIKA IZJAVLJANJA

Diskusija o tem, koliko je stoiška etika vmesna stopnja med antiko in krščanstvom, koliko je vplivala na krščanstvo (ali v zadnjem obdobju krščanstvo nanjo), se je že nekajkrat razbohotila (v renesansi, koncem 19. stol. itd.). Pred različnimi mišljenji, ki so se konfrontirala, je stal problem, kako tretirati vse tiste številne elemente v moralnem kodu, ki so domala enaki kot v krščanstvu, a so povsem drugače utemeljeni. Za Foucaulta je napačno izhodišče take diskusije v samem iskanju istih ali podobnih elementov v kodu. Prav kolikor so se zgodovine morale omejevale na zgodovino moralnih kodov, so spregledale tisto bistveno; zato Foucault v svoji zgodovini seksualnosti piše predvsem zgodovino samokonstitucije sebstva. Od tod je mogoče misliti naslednji paradoks: tudi če bi bili vsi elementi koda (prepovedi, zapovedi itd.) v stoi enaki krščanskim, jih vendar od krščanstva loči mesto, od koder so postavljeni. Tudi če so na nivoju izjav razlike zanemarljive, je odločilna razlika na nivoju izjavljanja. Etiki, ki beleži izjave, stoji nasproti etika, ki subjektivacijo veže na nivo izjavljanja.

Druga napačna predpostavka je tista, ki vidi stoicizem kot nenadno vpeljava moralnega rigorizma v nasprotju z domnevnim v antiki prevladujočim hedonizmom in »liberalizmom«. Foucault je skušal pokazati ravno nasprotno: kako je bila seksualnost že od vsega začetka postavljena kot nekaj nevarnega, ambivalentnega, tveganega, kot nekaj, kar zahteva varčnost, ekonomiziranje, vzdržnost itd. Stoiške zahteve, ki anticipirajo krščanstvo, niso nič drugega kot imanentno nadaljevanje in podaljšek »klasične« antične države. Tu je torej kočljivo ravnovesje in ključni moment Foucaultove zgodovine seksualnosti, prehod od antike h krščanstvu: *krščanstvo ni niti enostavno zunaj niti znotraj antičnega sveta*. Seveda je razdalja velika — Foucault jo strne v štiri točke, štiri bistvene novosti krščanstva: 1) definiranje seksualnosti kot padca in greha; 2) podvrženje univerzalnemu zakonu, razodetemu od neke zunanje instance; 3) stalno dešifriranje duše, samospraševanje in kontrola; 4) namesto skrbi zase odpoved sebi. Zato je tudi podobnost kodov zavajajoča, a kljub temu krščanstvo ne nastopi kot nekaj antiki povsem vnanjega, temveč, v Foucaultovi interpretaciji, ne stori nič drugega, kot da preinterpretira, »prefunkcionira« že obstoječi moralni kod. Na podlagi »estetike eksistence«, subjektivne samokonstitucije in »skrbi zase« je tako kot skrajno konsekvenco mogoče izpeljati že domala vse elemente krščanskega koda, tako da je krščanski prelom obenem neznatnejši in globlji, kot se dozdeva. Stoicizem, pogojno rečeno, že je, kar še ni, prav to pa skuša Foucault misliti »neteleološko« — napraviti zgodovinski razvoj razviden in s tem (na določeni ravni) »nujen«, a brez telosa in »napredovanja uma«, se pravi obenem ohraniti vso njegovo ambivalenco.

Ambivalenca je v tem, da je stoa, ki je le dopolnjevala in radikalizirala antične motive, hkrati s tem pripravila elemente, ki jih je bilo mogoče povsem prefunkcionirati, jih obarvati z drugačno svetlobo, jih postaviti v drugačno polje. Moč krščanske ideologije se je med drugim kazala tudi v tem, kako je znala uporabiti in preosvetliti čim več elementov iz antične tradicije (o stalnosti tega problema v krščanstvu priča tudi kasnejša masovna uporaba aristoteljanstva in platonizma). Prav to ambivalenco je hotel zarisati Foucault in s tem obenem zmanjšati in povečati razdaljo, ki loči krščanstvo od pozne antike. K izjavam o centralnosti para, recipročnosti, o zahtevani zakonski zvestobi, omejevanju spolnega življenja, devištvu pred zakonom, čistosti in moralni preizkušnji, zavračanju homoseksualnosti, o samoizpraševanju in dušnem vodstvu, o univerzalnosti moralnih načel je treba dodati samo droben zasuk v poziciji izjavljanja.

Ta korak razume Foucault kot prelom med *cura sui* in odpovedjo sebi, antično skrbjo za samokonstitucijo sebstva in za estetiko eksistence ter krščansko zahtevo po permanentni odpovedi. Odpoved pa seveda ni krščanska iznajdba, ampak že stalna antična tema — odpoved in askeza kot pot k modrosti, odpoved kot nazadnje poglavitna pot do sebe, do samokonstitucije itd. Tu je vsa dvomnost antične pozicije: da bi lahko prišel do sebe, se moram nenehno odpovedovati, prav to daje moji eksistenci zaokroženo, estetsko podobo; odpovedovati se moram svoji naravnosti (strastem itd.) in jo krotiti z mero, ki pa mora spet biti utemeljena v naravnosti. Narava je torej v stalnem protislovju s seboj in »prava mera« je le način razreševanja tega protislovja. Krščanstvo je iz tega protislovja le potegnilo radikalne konsekvence: če se moram nenehno odpovedovati sebi, da bi prišel do sebe, se tega procesa ne da zaustaviti v nekem ravnovesju, prava mera je zmeraj krparija, do kraja prignana odpoved pa terja permanentno odpovedovanje. Ves čas sem v poziciji krivega, grešnika, nikoli se ne odpovem dovolj, zato se moram tudi ves čas izpovedovati in kesati, potrebujem dušno vodstvo, pokoro, samotrpinčenje itd. Če si je v antiki subjekt ves čas postavljal lastno normo in tako v krhki samopostavljeni zaokroženosti svoje eksistence reševal inherentno protislovje človeške narave, pa je v krščanstvu soočen z zakonom, postavljenim in razodetim od zunaj, ki mu nikakor ne more zadostiti. Inherentno protislovje, ki je antičnega subjekta gnalo v odpovedi, da bi lahko prišel do sebe, je tu povnanjeno v zaostreno protislovje med subjektom in njemu tujim zakonom. Ni več tiste »univerzalnosti brez zakona«, ki je omogočala sklenjeni prehod od posameznega k občemu (zaokroženo individualno življenje kot moralni zgled, ki se ga velja še dolgo spominjati; izomorfnost individualnega, družinskega in družbenega življenja) — univerzalnost zakona je, nasprotno, postavljena nasproti sebstvu in telesnosti, tako da je subjekt konstitutivno pomanjkljiv prav toliko, kolikor sploh ohranja svoje sebstvo in telo. Prav tako ni več tistega »neskaljenega užitka brez želje«, utopične točke sprave med subjektom in njegovo naravo — krščanstvo, nasprotno, prinaša užitek brez možne pomiritve, užitek v odpovedi, ki se ne more uravnovesiti v zaokroženo homeostazo estetske eksistence in poruši sleherno pravo mero, užitek, ki ga ni več mogoče uporabljati in ga obvladovati, tisti paradoksn presežni užitek, brez katerega ni mogoče razumeti, zakaj lahko etika odpovedi in trpinčenja telesa računa na tolikšen uspeh. Oboje je seveda korelativno: prav zakon, postavljen na nove temelje, je tisti, ki prinaša užitek; travmatičnost zakona, ki mu ni mogoče zadostiti, je obenem travmatičnost krščanskega užitka, s tem pa tudi neki drugi pojem subjektivnosti, ki ni več utemeljen v samokonstituciji in »skrbi zase«.

RAZSVETLJENSTVO

Čeprav torej za Foucaulta antika ni enostavno izgubljeni raj, pa je v njej vendarle neka emancipatorična razsežnost, ki je v krščanstvu ni. Pri Foucaultu

Ne gre za kakšne pozitivne antične norme, h katerim bi se kazalo vrniti, temveč je kljub njegovim lastnim denegacijam in distanciranju vendarle v določeni obliki navzoč projekt povratka k antiki; ne sicer tako, da bi mu antika predstavljala normativni ideal (kot ga je v določenih obdobjih renesanse, klasike itd.), za samo gesto postavljanja norm skozi subjektovo samokonstitucijo, ki je šla v izgubo s krščansko »odpovedjo sebstvu«. Povratek k samokonstituciji pa je za nas opredeljen z zarezo razsvetljenstva, ki je, v Foucaultovi interpretaciji, ravno prekinilo s krščanskim nasprotjem med vnanjim razodetim zakonom in subjektom. Uvedba pojma subjekta kot tretjega člena velikega silogizma zato tudi nujno potegne za sabo rehabilitacijo razsvetljenstva. Če se je razsvetlenski prelom (z vrhuncem ob francoski revoluciji) dotlej Foucaultu kazal kot nova oblika dominacije, pa je zdaj v njem mogoče najti tudi najboljše zdravilo zoper pogubno zvezo »humanizma in terorja« — zdravilo, ki ga prinaša razsvetljenska konstitucija »avtonomnega subjekta«, emfatično razvita pri Kantu. Ta prinese s seboj novo »ontologijo sedanjosti« in terja novo etično držo: svojo pripadnost sedanjosti subjekt izpričuje le tako, da to sedanjost nenehno (re)konstruira, na novo iznajdeva, tako kot mora iznajti in konstruirati tudi samega sebe kot subjekta, pripadajočega odlikovanemu historičnemu trenutku. Etično poslanstvo moderne je nazadnje v tem, da na ravni svoje dobe napravi tisto, kar je antični subjekt v razmerju do svoje — sodobno različico »samorazmerja«, »estetike eksistence«, »enkratia, »skrbi zase«, svobodne samokonstitucije itd.

A tu je nemara najlažje videti mejo Foucaultovega pojma subjekta. Kantovski razsvetlenski prelom se mu lahko kaže le kot povratek k avtonomni subjektivnosti in samokonstituiranju sebstva po dolgem obdobju krščanske heteronomije Zakona; toda Kantova radikalnost je nazadnje povsem drugje: v območju svobodne in avtonomne samoopredelitve subjekta nastopi kantovski Zakon kot travmatično jedro, ki ga subjekt ne more reflektivno zajeti. Prav Zakon, ki si ga sam in avtonomno nalaga v skladu z umom, od znotraj poruši iluzijo subjektove avtonomije: ta notranji Zakon je še veliko hujši od heteronomnega in od zunaj postavljenega zakona. Šele s kantovskim Zakonom subjekt ni več gospodar v lastni hiši; daleč od tega, da bi se odrešil razdiralnosti krščanskega Zakona, je ta razkol še poglobil. Foucaultova oživitev razsvetljenstva, v nekaterih pogledih tako lucidna in tako pomemben odmik od mnogih njegovih zgodnejših poenostavljanj, je vendar nezadostna v odločilnem pogledu: v tem, da kantovsko razsvetljensko zarezo zvaja na subjekt predkantovske etike, na novo obliko antične drže samokonstitucije, po tem ko je prav Kant na vrhuncu razsvetljenstva pokazal, kako subjekt v avtonomnem samorazmerju trči na neko radikalno Drugost. Na to potezo navezuje »etika psihoanalize« in psihoanalitični pojem subjekta, ki je v tem pogledu direktno nasprotje foucaultovskega subjekta.

Mladen Dolar

Filozofija skozi ontološki dokaz za bivanje Boga

Aliud est, rem esse in intellectu; aliud, intelligere rem esse. — Convincitur ergo eitam insipientis, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest; quia hoc, cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.

(Eno je, da stvar biva v razumu, drugo je razumeti, da stvar biva. — Tudi neumnež torej sprejme dokaz, da biva v razumu nekaj, od česar ni mogoče misliti nič večjega, saj to razume, ko sliši, in vse, kar se razume, biva v razumu. In gotovo to, od česar ni mogoče misliti kaj večjega, ne more bivati edinole v razumu. Kajti če biva edinole v razumu, je mogoče misliti, da biva tudi v stvari: kar je večje. Če torej to, od česar ni mogoče misliti večjega, biva edinole v razumu, potem je prav toisto, od česar ni mogoče misliti večjega, tisto, od česar je mogoče misliti kaj večjega. To pa zagotovo ne gre. Obstaja torej brez dvoma nekaj, od česar ni mogoče misliti večjega, i v razumu i v stvari.)¹

Tako je Anzelm Canterburyjski formuliral svoj znameniti (ontološki) dokaz za bivanje Boga.* Ta dokaz ni imel le »teološke« vrednosti, ampak je s tem, ko je eksplicitno zastavil vprašanje »identitete mišljenja in biti«, zadel srž filozofske problematike. Vemo, da je novoveška filozofija »posvojila« (apriorni) postopek tega dokaza in njegovo predpostavko — »identiteto mišljenja in biti« v najvišjem bitju, Bogu — s tem Leibnizovim dodatkom, da je predhodno treba pokazati še to, da je Bog mogoč/možen. Vemo tudi, da je status »ontološkega dokaza« tako rekoč v osnovi razdvojil dve véliki filozofiji nemške klasike, Kantovo in Heglovo. Če naj si pobliže ogledamo, kako se ontološki dokaz pojavlja in postavlja v nemški klasični filozofiji, je potrebno najprej odgovoriti na vprašanje: *katera je tista nujnost, ki je ontološki dokaz sploh pripeljala v filozofijo?* Odgovor na to izhodiščno vprašanje bomo poskušali najti v Descartesovi filozofiji.

MED TEOLOGIJO IN FILOZOFIJO KOT ZNANOSTJO

(V tem razdelku se v glavnem opiramo na lucidno interpretacijo Descartesovih meditacij Bernarda Baasa.)²

Kaj je »kartezijanski projekt« v najširšem smislu? Nedvomno projekt neke popolne reforme vednosti, neke nove ustanovitve znanosti. V zvezi s tem je ključna Descartesova distinkcija med »être persuadé« in »être convaincu«, distinkcija, ki je v slovenščino skoraj neprevedljiva. Morda se ji še najbolj približamo, če za »être persuadé« uporabimo srbohrvatizem »biti uverjen«, za »être convaincu« pa pridržimo prevod »biti prepričan«. Torej, »biti uverjen« pomeni sprejeti resnico nekega spoznanja na osnovi (katerekoli) zunanje avtoritete. Nasprotno pa »biti prepričan« pomeni biti zmožen z lastnim razumom (in le z njim) dokazati to resnico. Druga stvar, ki je osrednjega pomena za »kartezijanski projekt« in s tem za izhodišče vse novoveške filozofije, pa je *narava verige spoznanja*, torej verige, v katero se povezujejo členi (znanstvenega) spoznanja. Govoriti o

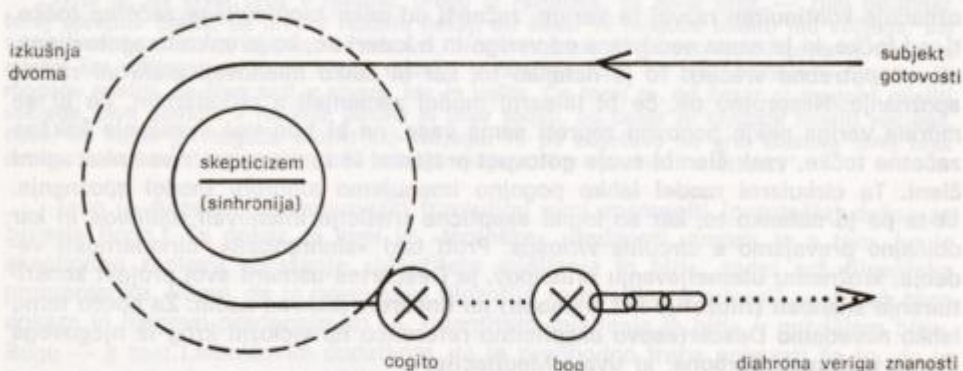
* Tekst je nastal v okviru raziskovalne naloge na Filozofskem inštitutu ZRC SAZU.

verigi spoznanja pomeni — v duhu Descartesove filozofije — predvsem afirmirati kontinuiteto in linearnost te verige. Kartezijanska veriga (znanstvenega) spoznanja, ki jo nujno spočenja neka *začetna točka*, ne more biti drugačna kot linearna, kontinuirana in progresivna. Več o tem malo kasneje, zaenkrat pa recimo le, da realizacija neke take (predpostavljene) verige, zahteva rešitev dveh problemov: Najprej, kako se lahko subjekt prepriča o veljavnosti vsake povezave členov spoznanja? Drugače rečeno, kako spoznati resnico logičnih idealitet, ki konstituirajo demonstrativno sintakso kognitivne verige? In drugi problem, katera sidrišča, začetna točka je lahko na sebi dovolj trdna, da je moč nanjo pripeti vso linearno verigo? — Torej problem »arhimedove točke«. Rešitev teh dveh problemov bo omogočila izkušnja dvoma. — Zakaj dvoma? Ker dvom prinaša v intuicijo neke vrste negativni kriterij evidence: manj ko lahko dvomim v neko spoznanje, bolj se mi le-to zdi evidentno, tj. resnično. Absolutno nedvoumno spoznanje bi bilo zame absolutno evidentno in resnično. Baas poudarja, da ta izkušnja dvoma, kot obvezen »podhod« za dostop k demonstrativni verigi znanosti, postavlja Descartesovo filozofijo v deklariran odnos do skepticizma. Za tole gre: Rekli smo že, da je kartezijanska veriga (znanstvenega) spoznanja nujno linearna. Linearnost namreč označuje kontinuiran razvoj te verige, začeni od neke *zagotovljene začetne točke*, tj. od točke, ki je sama neodvisna od verige in h kateri se, ko je enkrat zagotovljena, ni več potrebno vračati. To je natanko to, kar bi lahko imenovali *diahroni* razvoj spoznanja. Nasprotno pa, če bi linearni model zamenjali s cirkularnim, če bi se morala veriga nekje ponovno zapreti sama vase, ne bi bilo več vprašanja kakšne začetne točke, vsak člen bi svojo gotovost prejemal le iz povezave z vsemi drugimi členi. Ta cirkularni model lahko pogojno imenujemo *sinhroni* model spoznanja. Le-ta pa je natanko to, kar so logiki skeptične tradicije imenovali *diállèlos* in kar običajno prevajamo s *circulus vitiosus*. Proti taki »sinhronosti«, cirkularnosti védenja, krožnemu utemeljevanju principov, je Descartes usmeril svoj projekt konstituiranja znanosti (filozofije kot znanosti) na linearen, diahron način. Za oporo temu lahko navedemo Descartesovo eksplicitno referenco na viciozni krog iz njegovega Pisma teologom Sorbone, ki uvaja Meditacije:

»Najsi je še tako res, da je treba verovati v bivanje božje, ker tako uči Sveto pismo, in narobe, da je treba verovati v Sveto pismo, ker izvira od Boga (...) vendarle tega ni mogoče pripovedovati nevernikom, ker bi šlo po njihovem za zmotno sklepanje v krogu.«³ Descartesov »projekt« nedvomno izkazuje namero, hotenje iztrgati se iz kroga, ki so ga konstatirali skeptiki in doseči, da se znanosti zagotovi diahron razvoj, izhajajoč iz neke začetne točke, ki, ko je enkrat najdena, ni več podvržena dvomu. Poglejmo si sedaj na hitro, kako Descartes išče in najde to začetno, »arhimedovo« točko. Metodični dvom najprej zajame čutne percepcije. Za dvomljiv imamo po eni strani zunanji svet in po drugi strani svoje telo, ki ga poznamo le po čutni percepciji. Pod hipotezo varljivega Boga dvom zajame še (famousne) vrojene ideje. Tako pridemo do *dubito, ergo cogito, ergo sum*; dvomim, torej mislim, torej sem — sem misleča substanca. To je edina gotovost, ki konstituira začetno točko diahronne verige znanosti. Baas v zvezi s tem poudarja, da kartezijanski dvom, kot metodični dvom, v celoti podpira optimistična perspektiva njegovega konca. Prav zaradi tega dvom ni nekaj »doživetega«, ampak prej »fikcija«. Meja izkušnje dvoma pa je limita fikcije. In zato se lahko dvom pri misleči biti subjekta neha. Prav zato pa kartezijanski dvom ne zaključuje in ne prerašča skeptičnega dvoma drugače kot v zmernosti, oziroma tako, da ga sprevrta v fikcijo. Če ne bi bil hlinjen, bi hiperbolični dvom nepreklicno vodil subjekt v negotovost glede njegove lastne biti. To je, pravi Baas, kot da bi pogled hotel videti sebe samega v odsotnosti vsakega vidnega objekta: oko bi bilo treba bolj in bolj približati ogledalu, vse do nekega trenutka, ko bi, ob odsotnosti vseh vidnih objektov, pogled padel v sebe samega. Enako velja za mišljenje. Dejansko mora hiperbolični dvom voditi v neko točko medlenja/padanja. Če ne bi bil

hlinjen, bi bil dvom vrtoglav, podvrgel bi nas tisti vrtoglavici, ki ustvarja najglobji brezup, tako kot je Hegel zaznamoval sorodnost, ki obstaja v nemščini med besedama *Zweifel* (dvom) in *Verzweiflung* (brezup).

Ostali smo torej pri točki gotovosti, pri *cogito ergo sum*. Zdaj pa je potrebno razširiti mejo gotovosti, izvesti »preboj« navzven, v »svet«, izpolniti drugi pogoj — legitimnost povezavi našega spoznanja. Zadnje reprezentacije, ki jih je dvomeči subjekt postavil pod vprašaj, so bile natanko jasne in razločne *vrojene ideje*, ki so bistveno principi logike in matematike, torej nujni principi za *povezanost* spoznanja. In te ideje so bile presojene za dvomljive ob predpostavki varljivega oziroma zlega veleuma, Boga. Če hočemo zdaj pristopiti k vednosti in zagotoviti legitimnost povezavi (našega) spoznanja, je treba najprej odstraniti to hipotezo — treba se je torej naprej prepričati v eksistenco resničnega Boga kot vzroka teh vrojenih idej v duši subjekta. Zato je drugi del kartezijanskega podviga namenjen dokazu za obstoj Boga. Ustavimo se sedaj pri tej absolutni nujnosti dokazati eksistenco Boga. Za razlago le-te, se Baas posluži naslednje sheme:



Subjekt gotovosti vstopi v sfero privlačnosti skepticizma, tj. sinhronega spoznanja, kjer je vse hkrati premisa in zaključek, ne da bi obstajal kakšen resničen princip. Toda mejo dvoma — cogito — zaznamuje le ena točka, s katere lahko subjekt uide gravitaciji, privlačnosti dvoma. Da pa ji subjekt lahko učinkovito uide, da se lahko iztrga temu, kar ga sili k večnemu »obratu na levo«, v vrtoglavico sinhronije, mu je potreben drugi pol privlačnosti: Bog. Drugače rečeno, cogito sam ne zadošča, da uideemo vrtincu skepticizma, brezupnega dvoma, vicuoznemu krogu: potrebna mu je še zagotovitev eksistence resničnega Boga, to pa zato, ker v nasprotnem primeru — kot je razvidno iz šestega paragrafa tretje meditacije — ne bi mogli povezovati resničnih predstav v (resnične) *sodbe*. Oziroma, kot beremo v 14. paragrafu: »narava ideje same je taka, da iz sebe ne terja nobene druge formalne realnosti razen tiste, ki si jo sposoja od mojega mišljenja, katerega modus je. Da pa vsebuje ta ideja to ali ono objektivno realnost in ne kake druge, mora to zares imeti od nekega vzroka, v katerem mora biti vsaj toliko formalne realnosti, kolikor ima sam objektivne realnosti.« Toda, kako preiti od samo-intuicije subjekta k gotovosti eksistence Boga? Kako preiti od »cogito« k »Bog je«? Gotovo ne preko vere, saj bi to pomenilo ponovitev kroga. Ta prehod je torej možen edinole z *demonstrativnim razumom*, tj., v soglasju s *principi logike*. Toda sama ideja logične demonstracije eksistence Boga že predpostavlja zagotovitev te logike, torej Boga, ki jo zagotavlja. To pa je natanko krog, ki so ga označili skeptiki. Če bi cogito lahko legitimno postavil »Bog je«, bi to pomenilo uiti vrtoglavici, vzpostaviti diahrono verigo znanosti. Toda dejansko je ta prehod možen samo kot krog, ki dela misleči in rezonirajoči subjekt za pogoj dokaza za eksistenco Boga in to eksistenco Boga za pogoj mislečega in rezoni-

rajočega subjekta. »Zatorej tu ni mogoča nobena težava, temveč je treba sklepati, da je zgolj iz tega, da bivam in da je v meni neka ideja najpopolnejšega bitja, se pravi Boga, kar se da razvidno dokazano, da biva tudi Bog.« (3. meditacija, 35. paragraf). Sam zase ta krog že konstituira neke vrste elementarno »sinhronijo«:



Tu se dotaknemo točke nemožnosti-odločitve subjekta znanosti, točke »izsiljene izbire«. To je natanko to, na kar meri Lacan v »Znanost in resnica«, kjer pravi, »Prav logika je tu popek subjekta«.4 Popek je »vrojeno znamenje«, »zapis« tega, da subjekt ne bi bil nič brez nekega temeljnega razmerja z Drugim, ki nosi pri Descartesu ime Boga. In treba je poudariti, pravi Baas, da ta krog, ki predpostavlja resnico logike za utemeljitev eksistence Boga in eksistenco Boga za utemeljitev resnice te logike, je natančna ponovitev onega drugega kroga, ki ga Descartes razkriva v Pismu teologom Sorbone, in ki predpostavlja resnico Svetih spisov za garancijo eksistence Boga in eksistenco Boga za garancijo resnice Svetih spisov. Krog religije se ponovi v znanosti, ali natančneje, Descartes je morda ušel krogu religije, ni pa ušel krogu Spisov. Na ta krog se bo oprl diahron razvoj verige spoznanja. Seveda bo ta razvoj odobril pozabo (ali bolje izvrženje, zavrnitev) kroga, ki ga utemeljuje, toda zato v izvoru te znanosti ni nič manj prisotna vrtoglavica, v kateri se utaplja subjekt: vrtoglavica Spisov.

Sam ta krog, na katerega Descartes konec koncev opre svojo filozofijo, pa prav s tem, da se skozi ontološki dokaz dotakne Boga, hkrati že implicira tudi oporo za »pobeg« iz tega kroga, oziroma za pobeg temu, da bi se do neskončnosti vrteli v njem. Vrtoglavica, autizem, praznina, čisti užitek-smisla, vse to se v trenutku, ko enkrat premerimo obseg tega kroga, ko ga *sklenemo*, pokrije z breznom onega »sem, ki sem«, na robovih katerega pa se (prav ob tej sklenitvi) že izpisuje ime, označevalec brez označenca, Bog. In prav to ime sprosti diahrono verigo spoznanja (ni njen prvi člen, ampak šele omogoči samo nizanje členov) in omogoči Descartesu, da, ko je enkrat prehodil ta krog, hodi le še »straight on«, in da to, kar spotoma počne, ima nek *Smisel*. Tako ime Boga pa lahko — kot bo kasneje natančneje pokazano — dosledno izreče le dokaz, ki ga za ta prehod uporabi Descartes, torej ontološki dokaz, katerega najkrajša formula bi se lahko glasila: Če Bog je Bog — tj., če je na ravni svojega po-klica, Imena — potem obstaja. (Ob problemu imena v razmerju do pojma se bomo ustavili kasneje pri Heglu.)

Tako z Descartesom ontološki dokaz dobi status dvojnega simptoma: na eni strani simptoma nemožnosti »celega«, »nerazcepljenega« subjekta znanosti (subjekt bi bil nič brez nekega temeljnega razmerja z Drugim), na drugi strani pa status simptoma nemožnosti »čistega začetka«, oziroma »čistega reza« med znanostjo /filozofijo kot znanostjo/ in tem, kar ona ni.

MED DOGMATSKO METAFIZIKO IN METAFIZIKO KOT ZNANOSTJO

Če se za začetek vprašamo, kaj je (v najširšem smislu) »kantovski projekt«, lahko brez težav prepisemo odgovor, ki smo ga na to vprašanje »našli« za Descartesa: projekt neke popolne reforme vednosti, neke nove »ustanovitve«

znanosti, metafizike kot znanosti. In spet tisti »levi pol privlačnosti«, ki grozi, da bo vsa filozofija (oziroma metafizika) dokončno izgubila vsak Smisel, ni nič drugega kot skepsa, tokrat utelešena v Humovi filozofiji. Z gotovostjo lahko tudi rečemo, da je Kant prepoznal krog, na katerem je Descartes utemeljil svojo filozofijo, zato je njegov podvig v tej točki, torej v točki začetka, še mnogo eksplicitnejši od Descartesovega: Če hočemo izplavati iz vodâ dogmatske metafizike in enkrat za vselej odpreti pot »metafiziki kot znanosti«, je le-tej nujno poiskati temelj (izključno) v spoznavajočem subjektu, brez naslonitve na karkoli drugega, tj., v analizi moči in dosega našega spoznanja. Drugače rečeno, prehod iz subjekta v to, kar on ni, je treba (najprej) opraviti znotraj samega subjekta in tu določiti koordinatni sistem, logiko in domet tega prehoda. To delo Kant opravi s svojo analizo sodb, v okviru katere se ta prehod kaže kot prehod iz subjekta v predikat na terenu pravih metafizičnih sodb, tj. sintetičnih sodb a priori. Oglejmo si поблиže ta Kantov problem:

»Iz tega je sedaj jasno: 1.) da se s pomočjo analitičnih sodb naše spoznanje ne širi, temveč se pojem, ki ga že imam, razstavlja in razjasnjuje meni samemu; 2.) da moram pri sintetičnih sodbah poleg pojma subjekta imeti še nekaj drugega (X), na kar se razum opira, da bi predikat, ki ne leži v onem pojmu, vendar spoznal kot nekaj, kar temu pojmu pripada.

Pri empiričnih ali izkustvenih sodbah ni tu nobene težave. Ker je ta X popolno izkustvo o predmetu, ki ga mislim s pojmom A, ki tvori samo en del tega izkustva. (...) izkustvo je torej tisti X, ki leži izven pojma A, in na čemer se osnuje možnost sinteze predikata (...) B s pojmom A.

Toda pri sintetičnih sodbah a priori popolnoma umanjka to pomožno sredstvo. Če moram stopiti ven iz pojma A, da bi nek drug pojem spoznal kot povezan z njim, kaj je to, na kar se opiram in zaradi česar sinteza postaja mogoča, ker tu nimam prednosti, da to poiščem na področju izkustva? (...) Kaj je tukaj tisto, (nepoznano =) X, na kar se naslanja razum, kadar misli, da bo izven pojma A našel predikat, ki je temu pojmu neznan, a ki je kljub temu povezan z njim«⁵

Videli smo, da Descartesu za rešitev analognega problema ni bilo potrebno nič manj kot predpostavka Boga, ki jamči za resnico logike, uporabljene pri takem prehodu. Kant pa ta X najde v prostoru in času kot apriornih formah čutnosti, ki se ne nahajata v izkustvu, saj sta *pogoj* vsakega možnega izkustva, temveč v samozavedanju, v samem spoznavajočem subjektu:

»Kako se torej lahko v duši nahaja nek zunanji zor, ki predhaja samim objektom in v katerem je moč a priori določiti pojem poslednjih? Očitno ne drugače kot v kolikor ima (zor) svoje mesto samo v subjektu kot njegova formalna lastnost, s pomočjo katere ga objekti aficirajo (...).«⁶

S tem se približujemo rešitvi Humovega problema in hkrati rešitvi iz zagate, v katero je metafiziko pahnila skepsa, ki je grozila, da bo vsa temeljna načela in pojme filozofije zreducirala na skrajni relativizem. Smo torej pri eni bistvenih komponent »kopernikanskega obrata«: Ne gre za to, da bi pojme in zakone izvajali iz izkustva, temveč nasprotno, samo izkustvo se izvaja iz pojmov in zakonov; razum ne črpa svojih zakonov (a priori) iz narave, temveč ji jih on predpisuje. Izkustvo je nekaj radikalno proizvedenega, je bistveno rezultat, namreč rezultat »predelave« zaznave s strani čistih razumskih pojmov. Tako pridemo do trojne distinkcije: 1) *Zaznava* sama na sebi je čutni vtis, še ni vključena v razum. 2.) *Zaznava*, kolikor je formulirana v sodbo, je že vključena v razum, vendar pa je to *subjektivna sodba*, ker v njej povezujemo zaznave v zavesti v svojem trenutnem stanju zaznavanja. 3.) Izkustvene sodbe so *objektivne* sodbe, ker tu zaznave povezujem v splošni zavesti, v občosti, ki na nujen način sledi iz samih (čistih) razumskih pojmov. Vendar pa je treba k tej zadnji klasifikaciji, torej k »objektivnim sodbam«, takoj dodati še »objektivnim v Kantovem pomenu besede«. S tem pa smo prišli do notorične Kantove ločnice med fenomenom kot

predmetom možnega izkustva na eni in stvarjo na sebi na drugi strani. Objektivnost sodbe je dosežena le, če se omejimo na predmete možnega izkustva, na pojave, ker le na tej ravni je subjekt preko tistega X, čistega zora, povezan z »zunanjo realnostjo«. — Subjekt ve, da spoznava realnost le tako, kakršna se mu prikazuje, ne pa kakršna je na sebi, in dokler se tega zaveda, lahko o njej izreka »objektivne« sodbe.

Prostor kot pogoj vsega zunanjega izkustva in čas kot pogoj sploh vsakega izkustva (neposredno notranjega in posredno zunanjega), torej »čisti zor« — temeljna točka samozavedanja — in pa ostra ločnica med »na sebi« in »za nas«, to daje Kantu dovolj trdno oporo in dovolj maneverskega prostora, da lahko kot nekonsistentno zavrne in spodbije Descartesovo arhimedovo točko, cogito, še preden lahko ta sklene krog preko Boga. — A priori nemogoče je najti kakšen absolutni subjekt ali substanco, ker naš razum misli vse *diskurzivno*, to je s pojmi, torej s samimi predikati, katerim mora absolutni subjekt vedno umanjati. Čisti um zahteva, da za vsak predikat neke stvari iščemo pripadajoči subjekt, a za tega, ki je nujno spet le predikat, njegov subjekt in tako naprej v neskončnost. Vendar pa se zdi, da imamo rešitev te zagate neposredno pri roki (rešitev, ki jo uporabi Descartes), v naši lastni zavesti, v neposrednem zrenju. Kajti vsi predikati notranjih čustev se nanašajo na »jaz« kot subjekt, a tega *ni* več mogoče misliti kot predikat kakega drugega subjekta. Zdi se torej, da je dan v izkustvu celo *absolutni subjekt* sam. Toda, pravi Kant,⁷ pričakovanje se razblini, kajti »jaz« ni noben pojem, temveč samo oznaka, ime za predmet notranjega čuta, kolikor ga z nobenim predikatom ne moremo bliže spoznati. »Jaz« je ime za predmet notranjega zrenja v času in prav zato mu nikakor ne moremo pripisati predikata (misleče) *substance*, ki jo Kant definira preko *trajnosti*. Kantovo kritiko Descartesovega cogita, jaza kot misleče substance, ki v sebi vsebuje bit, bi torej lahko v kratkem formulirali takole: Descartes zagreši osnovno napako, ko mu, ko predmete zunanjega izkustva (vključno z lastnim telesom in vtisi, ki jih ti predmeti puščajo v njem) zagrne s »senco dvoma«, kot jasen, razviden in gotov ostane »jaz« kot »absolutni subjekt«, na katerega obesi (mislečo) substanco in s tem eksistenco. Ne vidi pa, da »jaz« ni nič drugega kot *pojav* notranjega čuta, in da zato ne moremo nikoli zanesljivo dokazati, da ta eksistenca, to, da bivam, velja tudi v času izven *moje predstavljalne zmožnosti*.

Na analogen način Kant zavrne kot nekonsistenten tudi ontološki dokaz za bivanje Boga, oziroma sploh vsako *predpostavko* identitete mišljenja in biti — tudi pri najvišjem bitju — v »realnosti«, dopušča jo le v »idealnosti« — če opredelimo »realnost« kot tisto, kar obstaja zunaj in neodvisno od mojih misli, »idealnost« pa kot tisto, kar obstaja z ozirom na moje misli. (Vprašanje, ki ga bo tu zastavil Hegel pa je, ali ni prav pojem biti, obstoja, tisto negativno — ne kot nekaj tujega izven misli — ampak natanko tisto »drugo«, negativno v samem mišljenju, v samem samozavedanju, namreč *misel o eksistenci zunaj misli*.)⁸ Iz pojma o najpopolnejšem bitju ne sledi nič drugega kot to, da sta obstoj in najpopolnejše bitje povezana v mislih, ne pa tudi izven misli. Bit je določilo, ki ni vsebovano v pojmu neke stvari. Vsako eksistencialno načelo je sintetično, zato lahko eksistenco pripisujemo nečemu le v sintetičnih sodbah, nikoli v analitičnih a priornih. Pri čistih umskih pojmih ali idejah pa se ne moremo opreti ne na izkustvo ne na zor kot tisti X, ki bi konsistentno povezal subjekt in predikat v sintetično sodbo a priori. Tako ni možen ne le ontološki dokaz, ampak sploh noben dokaz za bivanje Boga. O Bogu preprosto ne moremo vedeti ničesar zanesljivega, Bog je nespoznaven in tako, skupaj s celotnim redom »stvari na sebi«, ostaja nekaj radikalno Drugega.

Poglejmo sedaj, če je Kantu z »žrtvovanjem« stvari na sebi res uspelo izogniti se »začaranemu krogu«, ki smo ga konstatirali pri Descartesu. Ali je to res tisti pravi temelj, ali se na ta način res enkrat za vselej izognemo krožnemu utemelje-

vanju »prvih principov« našega spoznanja? Pri tem vprašanju pa se stvari nekoliko zapletejo. Z drugimi besedami in v bolj razvpiti obliki se namreč to vprašanje glasi: Ali se lahko naučimo plavati, preden skočimo v vodo? Ali ne pomeni proučiti moč spoznanja spoznati jo? Ali delo, ki mu je Kant posvetil malodane vse življenje, ni nobeno »pravo« spoznanje? Ali še drugače, kako je mogoče izpolniti Kantovo zahtevo metafiziki: »Da bi mogla metafizika kot znanost ne samo varljivo prepričevati, temveč tudi razsojati in prepričati, bi morala kritika samega uma prikazati vso zalogo apriornih pojmov, urejeno po različnih virih (čutnosti, razuma, uma), in dalje popolno tabelo teh pojmov skupno z njihovo razčlenitvijo in vsem, kar se mora izvesti iz njih. Še prav posebno pa bi morala pokazati, kako je mogoča sintetična apriorna spoznava z dedukcijo teh pojmov, kakšna so načela njihove uporabe, in končno, kje so meje takšne sintetične spoznave, vse to pa obrazloženo v popolnem sistemu. Taka »Kritika« in samo ta, vsebuje popolen, dobro preudarjen in preizkušen temelj, na katerem bi se mogla ustvariti metafizika kot znanost, da, celo vsa sredstva za izvedbo takšnega načrta.«⁹ — Kako izpolniti to zahtevo, če se pri tem opiramo zgolj na lastni razum, še do nedavnega tako potopljen v »mračne« vode dogmatske metafizike? Kdo nam jamči za pravilnost postopkov, uporabljenih pri gradnji takega sistema? — Edinole razum sam. Vendar iz tega izhajajoč očitek Kantu ni v tem, da če razum sam že pozna »pravila igre«, čemu je potem potrebna dolgotrajna in mukotrpna pot odkrivanja teh pravil. — Seveda je potrebna in Kant ima povsem prav, da vztraja na tem. Ne zadošča reči »razum že ve kaj dela«, razum mora povnaniti, razgrniti svoja »pravila«, se »razodeti«. Paradoks, problem je drugje, je v tem, da je, zastavljena na tej ravni — torej kot prolegomena v vsako pravo spoznanje — zahteva neskončna. Pa ne morda zato, ker bi razum potreboval neskončno dolgo, da bi »končal« svoj posel in prešel v krog spoznanja, ampak nasprotno zato, ker že vseskozi je v tem krogu. Ker je preučevanje moči spoznanja samo prav tako spoznanje, to preučevanje, to »uvajanje« ne more nikoli priti do tega, do česa želi priti, ker je že vseskozi v prav tem — ne more priti do sebe, ker je pri sebi.¹⁰ Spoznanje lahko pride do sebe le preko Drugega, preko tega, kar ono ni (pri Heglu preko »naravne zavesti«), tega koraka pa Kant, v skladu z lastnimi zahtevami, ne sme in ne more narediti. Zato »začetek, če ga vzamemo zares, postane in ostane edini predmet filozofije, in to tako zelo, da se ta lahko odvija le še kot prolegomena k vsaki bodoči metafiziki; filozofija postane predfilozofija, premislek o tem, kako naj se lotimo Stvari, nas prikraja za Stvar, subjekt, ki naj bi izrekel resnico, obtiči pri samospraševanju.«¹¹

In kaj lahko iz tega potegnemo za našo tukajšnjo razpravo? Na koncu prvega razdelka smo rekli, da ontološki dokaz dobi z Descartesom status »dvojnega simptoma«: na eni strani simptoma nemožnosti »celega«, »nerazcepljenega« subjekta znanosti (subjekt ne bi bil nič brez nekega temeljnega razmerja z Drugim), na drugi strani status simptoma nemožnosti »čistega začetka«, »čistega reza« med znanostjo /filozofijo kot znanostjo/ in tem, kar ona ni. Ali ne bi mogli ob Kantu reči, da nam odsotnost ontološkega dokaza, oziroma splošneje, logike tega dokaza (spoznanje pride do sebe preko Drugega), šele da eksplicitno videti razsežnost tega dvojnega simptoma, da nas še mnogo bolj kot Descartesov dovolj neproblematični prehod, prepriča prav v nujnost tega, čemur se hoče za vsako ceno izogniti? Toda v tem vprašanju se ne skriva kakšen posmeh Kantu, češ, tako se je trudil, pa je dokazal prav nasprotno od tega, kar je hotel, temveč prej njegova veličina. V mislih imamo to, da za Kantovo prizadevanje določiti ostro mejo med znanostjo in ne-znanostjo, izvesti »čisti rez«, bržkone velja naslednja pripomba, sicer razvita ob Althusserju: »Mimogrede naj dodam, da to nikakor ne pomeni, da ni ločnice med znanostjo in notranjostjo ali da je vsaka taka ločnica nelegitimska, metafizična itd. — takšno je v grobem izhodišče »dekonstrukcionalistične« šole. Preostanek je mogoče proizvesti in situirati samo na podlagi

ostrega reza zunaj/znotraj; in zato je po mojem mnenju althusserianska ideja ostrega reza bolj produktivna kot denimo Derridajev pojem *différance* (razloke), ki na določen način univerzalizira preostanek, sled itd. Če na podlagi nemožnosti čistega reza ostanek kontaminira celoto in lahko vse tako ali drugače obravnavamo kot sled, potem se tako funkciji ostanka prej izognemo, namesto da bi jo konceptualizirali.¹² K temu dodajmo le še to, da če kje, potem je prav tu iskati točko, kjer brez Kanta ne bi bilo Hegla.

MED IMENOM IN POJMOM

Že samo prelistavanje Heglovih del nam da videti, da je ontološki dokaz eden temeljnih toposov njegove filozofije, nekaj, k čemur se vedno znova vrača, nekaj, za kar mu ne zmanjka referenc. In že samo to dejstvo nas lahko prepriča o tem, da v ontološkem dokazu tiči nekaj, kar je za filozofijo odločilnega, celo usodnega pomena. Poskusimo zdaj ugotoviti, kaj bi to nekaj lahko bilo. V (Heglovi) Zgodovini filozofije z razdelkom o Anzelmju ontološki dokaz postane tako rekoč preizkusni kamen vsake nadaljnje filozofije, in zato bo morda najbolje, če si ogledamo (Heglovo) interpretacijo Anzelmovega postopanja.

Kar zadeva govor, razmišljanje o Bogu, Anzelm predstavlja neko odločilno točko zasuka. Medtem ko je bila do tedaj bit Boga nekaj prvo predpostavljene in se je glavno vprašanje glasilo »Kaj je Bog?«, tisto obče pa se je kazalo kot njegov predikat, kot predikat tistega, kar absolutno biva, pa se z Anzelmom zgodi določen obrat, ki se sestoji v tem, da bit postaja predikat, absolutna ideja pa se prvič pojavlja kot subjekt, kot subjekt mišljenja.¹³ S tem, ko bit boga ni več nekaj prvo predpostavljene, ampak je *postavljena* kot nekaj zamišljenega, pride do vprašanja »Ali Bog obstaja?«.

Prvo, na kar moramo biti pri tem pozorni in kar je še posebej važno za razumevanje ontološkega dokaza, je vrstni red teh dveh vprašanj. Prvo vprašanje se glasi »Kaj je Bog?« in šele drugo »Ali Bog obstaja?«. Ta vrstni red se utegne na prvi pogled zdeti nelogičen, celo nesmiseln, pa vendar še zdaleč ni tako. — Nasprotno, prav tak vrstni red je edino logičen. Prvo vprašanje zadeva bistvo boga, drugo pa njegovo eksistenco. In da se prepričamo v logičnost tega zaporedja zadošča že, da odpremo kazalo Heglove Enciklopedije, kjer bomo v drugem razdelku Logike našli naslov: Bistvo kot osnova eksistence. Vemo tudi, da je za tak prehod nujen prav ontološki dokaz, ker le ta izhaja in bistva in iz bistva izpeljuje eksistenco Boga. Vendar pa je treba reči, da zastavitev drugega vprašanja ne ostane brez posledic za samega Boga, oziroma, če rečemo kar naravnost, Bog prvega vprašanja *ni* (povsem) identičen z Bogom drugega vprašanja in tista *bit*, ki v prvem vprašanju nastopa kot nekaj prvo predpostavljene *ni* (povsem) identična s tisto *eksistenco*, po kateri se sprašujemo v drugem vprašanju. Naša teza je, da gre tu natanko za Heglovo distinkcijo med bitjo in eksistenco, in da je šele na podlagi te distinkcije moč razumeti ontološki dokaz, oziroma logiko, domet in mejo tega dokaza. Poskusimo zdaj s pomočjo Heglove Logike razviti to razliko in začnimo z Bogom prvega vprašanja, torej s tistim, po čigar bistvu so se spraševali Stari, in ki ga odlikuje *bit-za-sebe*. Pobljže si moramo torej ogledati tisti del Logike, kjer pride do prehoda iz končne tubiti v bit-za-sebe (oziroma bit-za-eno kot njeno specifikacijo). Ob tem se lahko opremo na interpretacijo, ki jo za ta prehod daje Slavoj Žižek.¹⁴ Hegel izhaja iz specifične nemške figure, ko za neko stvar vprašamo »was für ein Ding ist das?« — vulgarno slovensko »kaj za ena stvar je to?«; *ein* (eno) ne bere kot nedoločni člen (neko), marveč kot *eno* v nasprotju z *drugim* in se nato vpraša, katero je to *eno*. Njegov prvi odgovor je, da to *Eno* ni isto kot *Nekaj* (Etwas): korelat *Nečesa* je *Nekaj* drugega (*ein Anderes*), tu se gibljemo na ravni realnosti, kjer je nekaj zmerom povezano,

prepletano, omejeno z nečim drugim, skratka, posredovano z nečim drugim, tj., *je za nekaj drugega*. Do Enega pa pridemo šele, ko se tisto drugo, nekaj drugega, za kar je nekaj, reflektira v to stvar samo kot njena idealna enotnost: ko nekaj ni več za nekaj drugega, marveč za samo sebe — tako pridemo do zasebnosti, do biti-za-sebe. Eno je idealna enotnost stvari onstran množstva njenih realnih lastnosti: stvar kot realna, kot element realnosti, je ukinjena-povzdignjena (aufgehoben) v Enem. Prehod od Nečesa k Enemu je prehod od realnosti k idealnosti: tisto Eno, za kar je stvar kot realna (kaj za ena stvar je to?), je ona sama v svoji idealnosti. — Ta prehod pa seveda implicira nastop Simbolnega. Stvar kot moment realnosti je »ubita«, izničena, ukinjena v svojem simbolu, ki jo postavi kot Eno onstran njenih realnih lastnosti, tj., ki jo zreducira na eno samo potezo, na njen označevalni zaznamek. In, če je korelat Nečesa Nekaj Drugega, kaj je potem korelat Enega? Ne smemo pozabiti, da se še vedno nahajamo na ravni *kvalitete*, tj., da (glede na razčlenitev Heglove logike) še nismo pri kvantiteti: to Eno potemtakem še ni Eno kvantitete, še ni Eno, ki bi mu skozi štetje lahko dodali drugo, tretje itd. Korelat Enega zato ni Drugo, marveč — kot razvije Hegel — *praznina* (das Leere). Toda, kot to razvije Žižek, korelativnost Enega in praznine ni njun zunanji soobstoj, praznina ni zunanja Enemu, temveč je samo osrčje Enega, tj., Eno je samo v sebi praznina, praznina je edina »vsebina« Enega. Eno je čisti označevalec, označevalec, ki ne označuje nobene pozitivne (realne) lastnosti, označevalec katerega zgled je lastno ime, tавтоloški označevalec — praznina pa je natanko označeno, označenec tega čistega označevalca-brez-označenca. In šele na podlagi posega tega kvalitativnega Enega kot biti-za-sebe lahko pridemo do kvantitativnega enega, do enega kot prvega člana v verigi preštetega.

Bit-za-sebe je torej utelešena v Enem, oziroma v *imenu*. S tem smo odgovorili na vprašanje, kateri je tisti Bog, ki nastopa v prvem od zgoraj navedenih dveh vprašanj (kaj je Bog?). — Ta Bog je natanko ime, Eno čistega označenca.

V predgovoru v Femenologijo duha Hegel opozarja prav na težavnost Boga kot imena, kot brezpojmovnega Enega.

»Ni torej nobene take vsebine, ki bi se vedla kot v temelju ležeči subjekt, in h kateri bi njen pomen pristopil kot nek predikat; stavek je neposredno neka zgolj prazna forma. — Razen čutno uzrtega ali predočenega sebstva, je predvsem ime kot ime tisto, ki označuje čisti subjekt, brezpojmovno Eno. Zaradi tega je lahko na primer koristno izogibat se imenu *Bog*, ker ta beseda ni obenem neposredno pojem, temveč pravo ime, trdno mirovanje v temelju ležečega subjekta.«¹⁵

In jasno je, da Boga, kolikor je imel v tem prvem obdobju status (zgolj) imena, brezpojmovne tautologije, tistega »sem, ki sem«, ni moglo izčrpati še tako število predikatov — definicija imena je prav to, da ga predikati nikoli ne izčrpajo — hkrati pa je prav kot tak dajal videz »fiksnega subjekta«, torej nečesa, česar s Heglovim pojmovnim aparatom pač ne moremo (več) imenovati subjekt in še manj pojem. Zadnji in edini »končni« odgovor na Boga zadevajoče vprašanje »kaj za ena stvar je to?« bi se tako glasil: to je nekaj, kar nosi ime Bog. Prav s tem odgovorom smo najbolje izrekli bistvo tega in takega Boga, oziroma prišli od biti k bistvu. Kaj je namreč definicija bistva? — Natanko bit, ki sebe ukinja v *odnos do sebe*.¹⁶ Poglejmo sedaj, kaj se zgodi s tem prehodom. Bistvo kot bit, ki preko negativnosti sama sebe posreduje s samo seboj, je odnos do samega sebe v toliko, v kolikor je odnos do drugega, ki pa neposredno ni kot nekaj, kar biva, ampak kot nekaj *postavljenega* in *posrednega*. Bit se ni izgubila, ampak je, po eni strani, prešla v bistvo kot enostaven odnos do samega sebe, po drugi strani pa je ta bit, ki je po svojem enostranskem določilu neposredna, *degradirana* na nekaj zgolj negativnega, *na videz*.¹⁷ Ko smo torej s prvim vprašanjem (kaj je Bog?) dovolj napredovali v smeri bistva tega Boga, smo prišli

do neke točke, na kateri je njegova bit prepoznana za, degradirana na, čisti dozdevek, videz, na nekaj (zgolj) zamišljenega oziroma negativnega. V tem trenutku pa nastopi nujnost drugega vprašanja, »ali Bog obstaja?«. In tu se zdaj odpre prehod iz bistva Boga v njegovo eksistenco, prehod, ki je delo ontološkega dokaza. Le-ta izhaja iz ideje Boga kot tistega bistva, ki v sebi združuje vso realnost, torej tudi realnost biti, oziroma natančneje, kolikor je ta bit izpeljana iz bistva, eksistenco. Za vsebino tega dokaza Hegel pravi, da je povsem točna, zato pa ga zelo moti njegova forma. — Bit in mišljenje sta abstraktno zoperstavljena in nato v najvišjem bitju oziroma Bogu združena. Oba bistvena določila, ki tvorita famozni »neskončni ekstrem«, nista imanentno razvita drug iz drugega. Obe nasprotji se nahajata samo v nekem tretjem določilu — v tem, kar je najbolj vzvišeno, največje — ki je toliko kot pravilo izven njiju.¹⁸ Tako je Bog tisto najpopolnejše, postavljeno zgolj v predstavi in v primerjavi s tem najpopolnejšim se sam pojem boga prikazuje kot pomanjkljiv. — Pojem popolnosti je *merilo*, in bog naj bi samo kot pojem, kot misel, ustrezal temu merilu. Toda »popolnost« je le nedoločena predstava, kajti kaj je sploh popolno?¹⁹ Pri Anzelmovem načinu pojma je dejanska predpostavka enotnost pojma in realnosti, in prav zaradi tega ta dokaz ne more zadovoljiti uma, saj je pač prav ta predpostavka tisto, za kar gre. Kaj namreč moti Hegla pri tej predpostavki enotnosti mišljenja in biti, esence in eksistence? — *Narava te enotnosti*, ki je enotnost *na sebi*:

»Če je ta enotnost vzeta povsem splošno in se ne opozori na enostransko formo njene *biti-na-sebi*, potem je, kot je znano, ta enotnost tisto, kar je *predpostavljeno v ontološkem dokazu* za eksistenco Boga, in to kot tisto najpopolnejše.«²⁰

Ta enotnost mišljenja, oziroma pojma, in biti torej ni proizvedena, posredovana, razvita, izpeljana, reflektivna enotnost, temveč je predpostavljena, vzeta je *na sebi*, in na podlagi predpostavke te in take enotnosti kot bistva oz. pojma boga, se dokazuje njegova eksistenca. Ne gre torej za to, da bi bila predpostavka ontološkega dokaza napačna, problem je v tem, da je *predpostavka*, da je privzeta na sebi, torej kot tista najbolj prazna, abstraktna enotnost, ki je kot taka še zelo daleč od pojmovne enotnosti. Ontološki dokaz, kot bomo videli, na nek način opiše krog, vendar zelo specifičen krog, ki se ne vrne enostavno nazaj v izhodišče, temveč tako rekoč na drugo stran tega izhodišča, na tisto stran, ki je bila ob tem izhodišču predpostavljena, zamolčana, celo skrita — ontološki dokaz je resnica lastnega izhodišča, lastnih premis. Več o »pomanjkljivosti« ontološkega dokaza in o Heglovi »korekciji« malo kasneje, zdaj pa si pogledjmo, kje je — kljub temu, da mu v neki točki spodleti — domet tega dokaza.

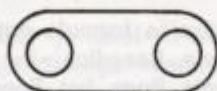
Rekli smo že, da bi se najkrajša formula ontološkega dokaza lahko glasila: če Bog je Bog, potem tudi *obstaja*. Besedica »je« na tem mestu označuje natančno tавтоloško *bit(-za-eno)*, je vpis Boga kot Enega, imena, katerega bistvo pa je zgolj to, da obstaja — beseda »*obstaja*« torej označuje *eksistenco*. Ta eksistenca sicer nedvomno je neko določilo, ki je Bogu imanentno, vendar pa ni izpeljana iz *pojma* boga, temveč iz Boga-imena. (V nasprotju s Kantom, ki temu dokazu očita, da vse preveč predpostavi, da bi lahko karkoli konsekventno dokazal, pa je Heglov očitok inverzen: še vse premalo predpostavi — to, kar predpostavi kot bistvo, pojem, iz katerega izpelje eksistenco, še ni noben pravi pojem.) Z drugimi besedami, rezultat ontološkega dokaza sicer nikakor ni majhen, ne implicira, ne razvije pa še pojma boga, boga kot pojem. Zato pa »proizvede«, povnani, opredmeti, razgrne nekaj drugega, to, kar je bilo v vprašanju »kaj je Bog?« na tistem predpostavljeno, in kar se v lacanovski algebrí imenuje S_1 : funkcijo čistega označevalca, »točke prešitja«, imena, tega, kar je v jedru vsakega simbolnega. Ontološki dokaz je resnica Boga kot imena, je *pojem Boga-imena*, ni pa (še) *pojem boga-pojma*. In Hegel ontološkega dokaza v tej funkciji nikakor ne zavrne kot nekonsistentnega ali neuporabnega, temveč

še kako dobro ve, da ni le uporaben, ampak v določenih momentih enostavno nujen, oziroma, da obstajajo entitete, ki se jim lahko približamo le z logiko tega dokaza, ki jih lahko ustrezno izreče le ta dokaz. In ena takšnih »entitet« je seveda famozni Heglov monarh. In dejansko je prav tam, kjer Hegel v *Osnovnih črtah filozofije prava* govori o monarhu, njegova referenca kaj drugega kot ontološki dokaz:

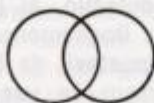
»Ta poslednja oseba državne volje je v tej svoji abstrakciji enostavna in zato neposredna posamičnost; v samem njenem pojmu leži določilo naravnosti; monarh je zato bistveno kot ta individuum abstrahiran od vsake druge vsebine, ta individuum pa je na neposreden naravni način, po naravnem rojstvu, določen za čast monarha.

Ta prehod od pojma čiste samodoločitve v neposrednost biti in s tem v naravnost, je povsem spekulativne narave, spoznanje tega prehoda zato pripada logični filozofiji. To je sicer v vsem oni isti prehod, ki je splošno poznan kot narava volje in proces, da se vsebina iz subjektivitete (kot predpostavljenega smotra) prevede v bivanje. Posebna forma ideje in prehoda, ki ga tu opazujemo, je neposredno preobračanje čiste samodoločitve (enostavnega pojma samega) v neko *tole* (ein Dieses) in naravno bivanje, brez posredovanja posebne vsebine — (smotra v postopanju). — V tako imenovanem ontološkem dokazu za bivanje Boga je enako preobračanje pojma v bit tisto, kar je novejšem času tvorilo globino ideje, a kar se v najnovejšem času prikazuje kot tisto nepojmljivo — s čimer se je, glede na to, da je resnica samo enotnost pojma in bivanja, odstopilo od spoznanja resnice.«²¹

Vrnimo se sedaj korak nazaj v našem izvajanju, tja, kjer smo ostali pri problemu razlike imena in pojma in dejali, da je ontološkemu dokazu (kot ga je formuliral Anzelm) v neki točki spodletelo izreči pojem boga, boga kot subjekt onstran fiksnosti, ki jo daje njegovo ime. Zadošča namreč že, da zasukamo optiko našega gledanja na bit, ki nastopa v tem dokazu, pa smo — ne da bi zavrgli ontološki dokaz — na najboljši poti k pojmu boga, k bogu kot pojmu. — Tako Anzelm kot kasneje Descartes sta motrila praznino, negativnost, kot zunanji korelat Boga, bit pa sta vzela v popolnoma pozitivnem smislu, in »nista imela pojma, da bit predstavlja pravzaprav negativnost samozavedanja«.²² — To je veliki heglovski obrat. Dokler jemljemo bit kot nekaj na sebi pozitivnega, »polnega«, bomo nemočno stali pred neskončnim ekstremom: mišljenje — bit. Oba imamo pred seboj kot dve ločeni in povsem različni entiteti, do njune identitete pa pride šele na ozadju neke tretje, širše, oziroma »popolnejše« entitete, ali pa (kot pri Kantu) do nje nikoli ne pride. Hegel pa s tem, ko bit definira kot bistveno negativno, kot negativnost (samega) samozavedanja, mišljena, spoznanja, stori korak, ki ga ponazarja prehod od sheme:



k pravi »heglovski« shemi:



Vzeti, misliti bit kot negativno pa pomeni dvoje. Na eni strani gre za to, na kar smo že opozorili, da namreč (že) sam pojem biti uteleša točko negativnosti v svoji lastni, torej pojmovni sferi, da je »misel o eksistenci zunaj misli«. Po drugi strani in neposredno za ontološki dokaz pa ima to naslednje konsekvence: dejali smo že, da je korelat in hkrati osrčje Enega, Boga kot imena, praznina, das Leere — in natanko ta praznina je njegova bit, eksistenco Boga je potrebno izpeljati iz te praznine, in sicer tako, da nanjo ne ne gledamo (več) kot na nekaj zgolj negativnega. Anzelm spregleda to negativno razsežnost biti v samem

pojmu (boga) in s tem zgreši moment, kjer je ime-Boga tudi vselej-že pojem. Zato mora, da bi iz bistva tega Enega dokazal njegovo eksistenco, vpoklicati nek drug pojem, pojem *popolnosti*, katerega definicija je v tem, da združuje mišljenje (pojem) in bit. Nato pa mu preostane le še to, da Boga opredeli kot po definiciji najpopolnejše bitje, in stvar je dokazana. Heglu pa ni potreben ovinek preko popolnosti kot »abstraktne predpostavke identitete mišljenja in biti«, saj se mu bit Boga kaže natanko kot ta praznina, das Leere. Drugo ime za to praznino, bit kot negativnost samozavedanja, pa je seveda *subjekt*. Zato Heglov pojem boga, bog kot pojem, temelji prav na aksiomu *bog je (postal) človek*.²³ To je prava spekulativna sodba in je druga varianta sodbe »substancia je subjekt«. To je ključni moment za razumevanje (Heglovega) pojma boga, moment, ko se neskončno utelesi v končnem, onstrano v tostranem, Bog v človeku. (— In ko nato Kristus umre na križu, z njim umre celotno človeštvo, umre kot *naravno*. Kristusova smrt je smrt naravnega, in prav zato na križu umre tudi sama smrt. Človeštvo skupaj z bogom samim stopi iz sebe kot končnega, podvrženega naravnemu krogotoku, iz umrljivega kot tistega, *kar lahko umre*, v neumrljivo kot nekaj, kar lahko dospe v stanje, ko *umiranje ne nastopi več*²⁴ — v simbolno, v element skupnosti.)

Na tej ravni velja za boga naslednje, kar je bilo sicer razvito ob Schellingu (Razdobja sveta), da so namreč »tveganja človeške zgodovine, obrati človeške usode, hkrati tveganja, ki jim je izpostavljen sam bog, človeška zgodovina je zgolj sklepni in ključni moment same božje zgodovine, tako da se skozi drame in nevarnosti človeške zgodovine v zadnji instanci odloča usoda samega boga.«²⁵

In zakaj bog šele s tem postane pojem? Ker je lahko izrečen skozi predikate, ker nastaja skozi predikate, ker postane subjekt, subjekt mišljenja.

Ločnica, ki smo jo pri Descartesu in Kantu konstatirali kot ločnico med krožnostjo, »sinhronijo«, oziroma »ne-znanstvenostjo« in med linearnostjo, diahronijo, oziroma »znanstvenostjo«, lahko pri Heglu (med drugim) prepoznamo kot razliko med imenom, Enim kot fiksno točko čistega samonanašanja in pojmom, ki kot tak obstaja le skozi gibanje. Toda ne smemo pozabiti, da je v Heglovi filozofiji bit — in s tem njena specifikacija v Enem, torej ime — *logično nujen moment* pojma. Zato lahko rečemo, da noben pojem ni »čisti« pojem, ni čisti pojem natanko zato, ker mu je lastno (tudi) določilo biti, torej nek enostaven odnos do sebe, neko temeljno samonanašanje. Čisti pojem je neizrekljiv, saj s tem, da je izrečen, da je materializiran v svojem imenu (npr. duh, bog, forma, celota, ...) oz. s tem, da obstaja, že nosi v sebi neko temeljno negativnost, točko na kateri ni identičen s samim seboj. Ta razmik pa je natanko mesto biti — bit je, kot že rečeno, tista, ki vnaša v pojem neko temeljno razliko, praznino in ga s tem napotuje nazaj nanj, bit kot določilo pojma pomeni zgolj to, da je pojmu lasten tudi nek enostaven odnos do samega sebe.

Tako se ločnica med znanostjo in ne-znanostjo z dialektiko pojma in imena sprevrne v neko specifično *časovno razmerje* med njima. In pojem boga je verjetno najlepši primer tega razmerja. Bog je prav »skupno polje«, presek imena in pojma, je tista paradoksalna točka, kjer je samo ime že pojem, pa vendar je pojem preložen na naslednjo instanco na poti proti absolutni ideji kot zadnji specifikaciji pojma. Ker pa to razmerje med imenom in pojmom v skrajni instanci uteleša razmerje med znanostjo in tem, kar ona ni, je prav iz tega najlepše razviden Heglov odgovor na dilemo tega razmerja: Odnos med znanostjo in ne-znanostjo ni (zgolj) odnos zunanjega razlikovanja, ni zgolj zunanji odnos, ali še natančneje — ta odnos lahko postane »zunanji« odnos razvidnih razlik šele iz neke naknadne točke, vednost, »znanost« pa vselej prehiteva samo sebe. Vsaka zavest, torej tudi znanstvena, ima dve pobočji, tisto, ki je razvidno njej sami, in tisto, ki ostaja za njenim hrbtom. Prav zato pa znanosti nikoli ni mogoče do kraja utemeljiti vnaprej. Stavek »to, kar bom zdajle izrekel

bo znanost« je le ugibanje, prerokovanje, ker ni osnove, iz katere bi bil lahko že vnaprej resničen. Znanstvenost lahko nečemu pripisujemo le za nazaj, iz neke točke, za katero sta že vidni obe pobočji (znanstvene) zavesti. (Izjemno lep primer je tu Kepler — ko je izračunaval po kakšni poti se giblje zemlja okoli sonca, je zagrešil dve precejšnji in »elementarni« napaki — v tem, kar je videl pred seboj kot znanstveno delo torej ni bilo nobene posebne znanstvenosti. Imel pa je to srečo, da sta se obe napaki natanko »izničili«, kar je pripeljalo do pravilnega rezultata, odgovora — elipse. In zgolj to, kar je proizvedel »za hrbtno svoje zavesti«, je bilo kasneje sprejeto kot znanstvena resnica.) Z drugimi besedami to pomeni, da bi, če bi iz zgodovine, razvoja, znanosti »spotoma«, torej »od znotraj«, brisali vse neznanstvene momente, izgubili samo znanost, ta distinkcija, tako razlikovanje je možno in (zakaj ne?) edino legitimno šele kot naknadni vpogled, ki šele proizvede to, kar je vselej-že bilo znanost. Kar pa spet ne pomeni, da ni ločnice med obema, temveč le to, da taka ločnica ni a priori dana, oziroma, da spoznanje pride do sebe le skozi to specifično časovno dialektiko med še ne in vselej-že.

Videli smo, da je bil Descartes, čeprav je tako odločno zastavil svoj projekt z distinkcijo med »être persuadé« in »être convaincu«, konec koncev prisiljen vsaj v eni točki popustiti in prepustiti nečemu, od lastnega razuma Drugemu, mesto resnice. Videli smo tudi, kako Kant v tej točki ni hotel popustiti, in je bil tako prisiljen ostati pred pravim začetkom, »Stvarjo samo«. Hegel pa, za katerega je bila izkušnja Kanta v tej točki po vsej verjetnosti še mnogo odločilnejša, kot je to sam pripravljen priznati, afirmira, konceptualizira prav to »slepo pego«, spodlet ne(za)vednost, Drugost v osrčju spoznanja. Kako radikalno iztrgan iz tradicije razsvetljenstva zveni njegov stavek »— se pravi, da pride resnica do človeka nujno najprej kot avtoriteta«. ²⁶ Vendar pa ta »avtoriteta« ni nekaj, kar bi blokiralo naše spoznanje, oziroma le-to spremenilo v »slepo vero«, ampak nasprotno, nas kot subjekte šele umesti v polje spoznanja, nas šele vzpostavi v subjekte spoznanja, kolikor smo seveda pripravljeni vzeti nase to »razsređenost«.

Alenka Zupančič

¹ latinski citat — ki ga najdemo v G. W. Hegel: *Istorija filozofije*, BIGZ, Beograd 1983 na strani 127 in v G. W. Hegel: *Enciklopedija filozofskih znanosti*, Veselin Masleša, Sarajevo 1987, na strani 175 — je prevedel Primož Simoniti

² Bernard Baas: *Le doute, le savoir, le vertige*; v Bernard Baas & Armand Zalozyc: *Descartes et les fondements de la psychanalyse*, Nevarin — Osiris 1988

³ René Descartes: *Meditacije*, Slovenska matica 1988, str. 37, 38

⁴ cf. Jacques Lacan: *Znanost in resnica*, v *Problemi-Razprave* št. 4—5/1986, str. 4

⁵ Immanuel Kant: *Kritika čistoga uma*, Nakladni zavod matice Hrvatske, Zagreb 1984, str. 26, 27

⁶ ibidem, str. 37

⁷ cf. Immanuel Kant: *Prolegomena*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1963, str. 153, 154

⁸ G. W. Hegel: *Istorija filozofije* 3, BIGZ, Beograd 1983 (odslej IF-3), str. 273

⁹ I. Kant: *Prolegomena*, CZ, Ljubljana 1963, str. 190

¹⁰ cf. IF-3, str. 433

¹¹ Mladen Dolar: *Paradoks prvega stavka*; v *Hegel in objekt*, Analecta, Ljubljana 1985, str. 18

¹² Mladen Dolar: *Onstran interpelacije*, *Razpol* 4, str. 268

¹³ cf. IF-3, str. 126

¹⁴ cf. Slavoj Žižek: *Izmeček v zgodovini: med dvema smrtema*, *Problemi teorije fetišizma*, Analecta, Ljubljana 1985, str. 146, 147

¹⁵ G. W. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1952, str. 53

¹⁶ G. W. Hegel: *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Veselin Masleša, Sarajevo 1987 (odslej EFZ), str. 121

¹⁷ cf. EFZ, str. 122

¹⁸ cf. IF-3, str. 128

¹⁹ prim. G. W. Hegel: *Absolutna religija*, Analecta, Ljubljana 1988 (odslej AR), str. 18

- ²⁰ EFZ, str. 175
- ²¹ G. W. Hegel: *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša, Sarajevo 1964, str. 240
- (§ 280)
- ²² cf. *IF-3*, str. 273
- ²³ prim. *AR*, str. 52
- ²⁴ prim. *AR*, str. 44, 52, 61, 62
- ²⁵ cf. Slavoj Žižek: Schelling: brezdajnost zla in realno v bogu; v *Filozofija skozi psihoanalizo*, Analecta 1984, str. 56
- ²⁶ *AR*, str. 75

K metapsihologiji narcizma

NARCIŠTIČNI LIBIDO

»Tako je senca objekta
padla na Jaz.«

(Freud)

V okviru konceptualizacije narcizma Freud vztraja pri svoji teoriji libida (nauku o afektivnosti), ki sloni na razlikovanju dveh vrst nagonov: seksualnih nagonov in nagonov jaza, vztraja torej pri afirmaciji seksualnosti (libida). To ločevanje (sicer nekoč-še-združene-in-enotne energije) je pomenilo ključ za razumevanje t.i. transfernih nevroz, Freudovih prvih primerov (histerije, obsesije, fobije). Vpogled v temeljno konfliktno situacijo vseh teh primerov je oblikoval to tezo, ki je »edina trditev, ki ni neposredna usedlina analitične izkušnje, (...) ki se je bomo iz hevrističnih motivov trdno držali vse do možnega poloma.«¹ Ob teh primerih Freud ni oblikoval le psihoanalitične teorije, pač pa tudi psihoanalitično tehniko, metodo zdravljenja. (V nadaljevanju ji bomo krajše rekli kar analiza.) Osnova te tehnike je transfer. Zato je široko skupino psihičnih obolenj, ki jih je z analizo uspešno zdravil, zajel v pojem *transferne* nevrose. Tako jih je opisal takrat, ko se je soočil z drugo skupino primerov nevroz (oblikami shizofrenije, kot je tovrstna obolenja označil Bleuler, ko je povzema Kraepelinov koncept *dementia praecox*; Freud se je še posebej ukvarjal s paranojo, ki jo je z *dementia praecox* združil v parafrenijo, po njegovem mnenju primernejšo oznako za nevrose iz te druge skupine), ob katerih je ugotovil nekakšno »odsotnost« transferja, v zvezi s temi primeri je vpeljal pojem narcizma in jih zato imenoval *narcištične* nevrose. »Pri narcištičnih nevrozah je odpor *nepremagljiv*.«² Pri nevrozah iz prve skupine predstavlja vzvod za razrešitev odpora prav transfer, čeprav je odpor tudi v teh primerih Freud povezoval z narcizmom,

»(...) in naposled ni bila daleč domneva, da bi naložba, označena kot narcizem, utegnila priti v poštev v veliko širšem obsegu in bi lahko terjala svoje mesto v običajnem seksualnem razvoju. Ta domneva je sledila iz težav pri psihoanalitičnem delu z nevrotiki, saj se je zdelo, kot da bi takšno *narcištično* obnašanje pri njih postavljalo eno izmed meja njihovi dovzetnosti za vplive.«³

Pri narcištičnih nevrozih pa se zdi odpor *nepremagljiv*, narcizem tu kot zid, saj se z analizo nikamor ne pride, izkaže se za neučinkovito. Prav to dejstvo je Junga napeljalo na zavrnitev teorije libida, kajti po njegovem je v primeru narcištičnih nevroz (do)končno odpovedala.

»Toda Jungova trditev je — najmanj, kar lahko rečem — prenačena. Njegove utemeljitve so pomanjkljive. Najprej se sklicuje na moje lastno priznanje, da sem bil prisiljen zaradi težavnosti analize Schreberjevega primera razširiti pojem libida, se pravi opustiti njegovo seksualno vsebino in ga izenačiti s psihičnim interesom nasploh. Ferenczi je v temeljiti kritiki Jungovega dela (1913) že zapisal vse, kar je potrebno za zavrnitev tega napačnega tolmačenja. S kritikom se lahko le strinjam in ponovim, da se tako *nisem* odpovedal teoriji libida.«⁴

Neučinkovitost analize v psihotičnih primerih kaže potemtakem na eni strani na nekakšno odsotnost transferja pri tovrstnih bolnikih in na drugi strani na prisotnost nekakšnega drugačnega narcizma v primerjavi s tistim pri transfernih

nevrozah, narcizma, ki funkcionira kot intenzivna bariera proti vplivom v analizi. Zato vprašanje transferja v psihozi zadeva njeno bistvo in ostaja eno najtežavnejših vprašanj psihoanalitične teorije. Z vpeljavo nekaterih pojmov iz konceptualizacij narcizma bomo to nekakšno nesposobnost psihotičnih pacientov za transfer, poskušali razstaviti v nekaj momentov in (si) jo tako razložiti, jo opredeliti.

SEKSUALNI NAGONI IN NAGONI JAZA

Seksualni nagoni; imenoval jih je libido, tj. tista energija, ki jo jaz namenja objektom (osebam in rečem) zaradi seksualnih prizadevanj. S tem jaz izvršuje »nadindividualno« funkcijo: ohranitev vrste. To (naloženo) »poslanstvo« individuumu ne prinaša vedno samo koristi, pač pa celo nevaren užitek: »za ceno nenavadno velikega užitka ga spravlja v nevarnosti, ki ogrožajo njegovo življenje in ga dostikrat zapravijo.«⁵ *Nagoni jaza*; imenoval jih je interesi, tj. vsa ostala energija, ki jo jaz razpošilja objektom zaradi samoohranitvenega cilja, zaradi koristi, ki mu jo take investicije prinašajo. (Tu Freudov jaz nastopa še v smislu nekakšnega sebstva, natančnejši, ožji pomen zadobi šele v kasnejšem delu Jaz in Ono, 1923.) Medtem ko prva pozicija jaza (Freud namreč poimenuje nasprotje med dvema vrstama nagonov tudi kot nasprotje med dvema pozicijama jaza) individuuum postavlja kot člen v verigi generacij, ga povezuje z vrsto, pa ga druga pozicija jaza vzpostavlja kot »individualno«, posamično bitje. To sta torej poziciji, ki sta v sporu, to nasprotje je — kar večkrat poudari Freud — človekov specifikum.

Ta razcep v jazu, razcep v luči dveh pozicij, ki ustrezata seksualnim nagonom in nagonom jaza, je stalen in neizogiben predmet Freudovega zanimanja, v vseh svojih hipotezah ga ohranja, vedno znova naleteva nanj. Ne odkrije drugega kot ta znameniti razcep, razcep, ki ga vnese sam koncept nezavednega. Tu je že od vsega začetka nasprotje med potlačenim in potlačujočim: nekaj je treba potlačiti, izvreči, izvzeti zavesti, obstaja nekakšna prisila (potlačujočega), ki v to neizogibno tira: »(...) bistvo potlačitve je zgolj v tem, da potlačeno vsebino izvržemo iz zavesti in jo nato hranimo daleč stran od nje.«⁶ Potrebna je potlačitev, ki šele omogoča vzpostavitev zavesti kot cele in enotne oziroma zavestnega jaza. Toda resnica jaza (individua) ni v njegovem samoogledovanju/samozavedovanju, v njegovem zavestnem javljanju, pač pa prav v tistem nujnem (pod prisilo zgođenem) izvržku, torej v nezavednem, v potlačenem:

»Psihologija jaza, za katero si prizadevamo, naj ne temelji na podatkih naših zaznav samega sebe, pač pa tako kot pri libidu na analizi motenj in razpadov jaza.«⁷

In kaj drugega, prodre skozi motnjo in razpad kot prav tisti nekaj, ki ga je bilo treba izvreči, potlačiti, zato, da je bila stvar, v tem primeru gre za jaz, poenoten(a), cel(ota); v tem potlačenem elementu, v nezavednem torej, naj individuuum razbere edino oporo svoje biti, kot bi lahko tudi brali Freudov stavek: »Wo Es war, soll Ich werden.« Potlačitev zadeva tako seksualne nagone kot nagone jaza, kar pove Freud v spisu Potlačitev 1915., to pa pomeni, da so zavesti lahko odtegnjeni tudi nagoni jaza, da le-teh ne smemo povezovati samo z zavestjo. Ta osnovni razcep, ki smo ga tu orisali, potemtakem ni enostavni razcep med zavestjo in nezavednim.

»Mehanizmom potlačitve je skupno vsaj eno, odtegnitev investicijske energije (oziroma libida, če gre za seksualne gone).«⁹

JAZOV LIBIDO IN OBJEKJNI LIBIDO

Pustimo ob strani Freudova iskanja dokazov za tako razlikovanje psihičnih energij, (morda) najpomembnejše je našel v že omenjeni dvojni funkciji individua, ki da jo ločitev seksualnih nagonov od nagonov jaza le odslikava:

»Individuum dejansko živi dvojno eksistenco, kot samosmoter in kot člen neke verige, ki ji služi proti svoji volji ali vsaj brez svoje volje.«¹⁰

Brez tega razlikovanja bi ne bila mogoča naslednja ločitev, ki pa je za koncept narcizma tako pomembna, osnovna in izhodiščna, to je razlikovanje med *libidom jaza* in *objektnim libidom*, ki ga prvič navaja prav v Vpeljavi narcizma:

»Ločitev na libido, ki je lasten Jazu, in libido, ki se obeša na objekte, je nezadržni nasledek prvotne domneve, ki je razločila seksualne nagone od nagonov Jaza.«¹¹

To ločitev vpelje, ko raziskuje parafrenijo (dementio praecox in paranojo), ki za Freuda predstavlja glavni dostop do narcizma. To je ta »motnja«, ob kateri Freud razbere siceršnje mehanizme normalnega življenja (obnašanja). Kajti z novimi pojmi, ki spadajo v koncept narcizma (jazov libido, objektni libido, ideal Jaza) nam pojasni ne le mehanizme paranoje, melanholije, homoseksualnosti ipd. pojave iz »patološkega« sveta, pač pa tudi cel niz »normalnih« dogodkov, kot so to spanje, zaljubljenost, organska bolezen, žalovanje, »normalno« obnašanje otrok in primitivnih ljudstev . . .

Po Freudu parafreniki kažejo dve temeljni značilnosti: *samoveličje* in *odvrnitev* svojega zanimanja *od zunanjega sveta* (oseb ali reči). Prav zaradi slednjega se odtegujejo transfernemu vplivu, kajti transfer implicira libidinalno zasedbo objekta (ki je v analitski situaciji analitikova oseba seveda). Že Abraham je 1908., kot omenja Freud, v svojem spisu o razliki med histerijo (transferno nevrozo torej) in dementiae praecox (narcistično afekcijo) trdil, da je glavna značilnost dementiae praecox ta, da pri njej ni libidinalne zasedbe objektov. Potem je seveda vzniknilo vprašanje, kaj se zgodi z libidom, odvrnjenim od objektov. In Abrahamova teza je (že) bila: ta libido se vrne v jaz, to pa da je vir značilnega dementnega samoveličja. Freud s te poti omenja tudi Junga, takole ga citira:

»Pri tem je treba vsekakor upoštevati, da vodi introverzija libido sexualis v investicijo »Jaza«, in možno je, da iz tega izhaja učinek izgube realnosti. Zares je vabljiva možnost, da bi psihologijo izgube realnosti razložili na ta način.«¹²

Tudi Jung je bil torej blizu Freudove teze, vendar jo je že v istem sestavku zavrgel. Preidimo k Freudovi izpeljavi Abrahamovega zastavka.

Za kakšno opuščeno razmerje do realnosti gre v primeru psihoze? Kot smo že zapisali, gre za *opustitev libidinalnih* (seksualnih) *objektnih zasedb* (investicij). Prav to je tisto, kar loči psihotikovo opustitev realnosti od histerikove. Analiza histerika namreč pokaže, da je realne objekte v svoji fantaziji nadomestil z imaginarnimi, iz spomina, da je na te nadomestke (še naprej) libidinalno navezan, zato v teh nevrotičnih primerih ne moremo govoriti o odsotnosti libidinalnih objektnih zasedb. S parafrenikom je drugače, njegova izguba realnosti je druga:

»Svoj libido je dejansko umaknil z oseb in reči iz zunanjega sveta, ne da bi jih v svoji fantaziji nadomestil z drugimi. Kjer se pa pozneje to zgodi, je videti sekundarno in je del poskusa zdravljenja, ki naj bi libido povrnil nazaj k objektu.«¹³

Druga temeljna značilnost parafrenikov, povečevalne blodnje, pa so po Freudu dokaz za jazov libido, za narcizem, tj. narcistično naložbo z objektov odtegnjenega libida: *libido opusti objekte in na njihovo mesto postavi lastni jaz*.

Da gre pri tem natanko za *libido jaza* in *ne* za (neseksualni) interes, to je Freud zelo izpostavil:

»(. . .) libido ostane libido, če se obrne na objekte ali na lastni jaz, in (. . .) se nikdar ne spremeni v egoističen interes ter prav tako obratno.«¹⁴

Razliko med narcizmom in egoizmom pojasnjuje Freud prav iz te razlike, ki je posledica (predpostavljene) razlikovanja med seksualnimi nagoni in nagoni jaza

(ali samoohranitvenimi nagoni ali interesi). Pri narcizmu gre za libidinalne objektne investicije, potegnjene v jaz, pri egoizmu pa za interesne objektne investicije. Narcistične investicije so tista energija, ki je zasedla objekte zaradi seksualnih prizadevanj, pa se je kot taka vrnila tudi nazaj v jaz, egoistične investicije pa nasprotno zasedajo objekte zaradi samoohranitvenih hotenj, ki da niso nič v zvezi s seksualno željo (in se prav tako kot take, kadar je to potrebno, npr. v spanju, kot ne-libidinalne, kot interesne, vračajo v jaz). Narcizem je zato samo libidinalno dopolnilo k egoizmu: lahko smo popolnoma egoistični, pa vendar vzdržujemo močne libidinalne zasedbe objektov, v tem primeru so pač te objektne zasedbe omejene z »interesi«, če pa smo hkrati egoistični in narcistični, tedaj šele bo naša vsakršna potreba po objektih majhna... Na tem mestu naj opozorimo še na Freudov poudarek o tesni odvisnosti samozavesti od narcističnega libida, pri čemer se opira na tile dve dejstvi: pri parafrenijah je samozavest povečana, pri transfernih nevrozah pa zmanjšana. Hkrati je opaziti povečano narcistično naložbo v prvih primerih in povečano objektno libidinalno naložbo v drugih primerih (kar v skladu s konceptom obratnega sorazmerja med narcističnim in objektnim libidom, ki ga razvije Freud, pomeni zmanjšan narcistični libido).

PRIMARNI NARCIZEM IN AVTOEROTIZEM

Energija v jazu ni le interesna, pač pa tudi libidinalna, ta del jazove energije si je Freud tako prizadeval dokazati. Freudovo domnevanje gre še dlje: po njegovem je treba predpostavljati *izvorno libidinalno investiranost* jaza. Tej predpostavki ustreza njegova podoba jaza kot »velikega zbiralnika libida«, ki se je prvič pojavila v razdelku, ki ga je dodal tretji izdaji svojih Treh razprav (1915), napisanem sicer v istem letu kot Vpeljava narcizma, iz katerega navajamo tale odlomek:

»Narcističen ali Jazov libido se nam kaže kot veliki zbiralnik, iz katerega se odpošiljajo objektne investicije in v katerega so zopet sprejete, narcistična libidinalna investicija v Jaz pa kot prvotno stanje iz najzgodnejšega otroštva, ki ga kasnejša oddajanja libida le prikrivajo, v bistvu pa ostane za njimi ohranjeno.«¹⁵

To pomeni, da libidinalna investicija v jaz, ki jo ugotavljamo pri parafreniji, znotraj povečevalnih blodenj, ni nekaj povsem novega, ker je *jaz primarno investiran v libidom*. To primarno libidinalno zasedbo jaza Freud imenuje *primarni narcizem*, tj. narcizem kot razvojni stadij, značilen za vsak normalni libidinalni (seksualni) razvoj, nujen na poti do objektne ljubezni (do normalnega objektnega odnosa). Gre za narcizem, ki se zgodi *pred* (tujimi) objektnimi investicijami, prvi libidinalni »objekt« je jaz. *Toda*:

»nujna je domneva, da spočetka v individu u ne more biti enote, ki bi jo bilo moč primerjati z Jazom; *Jaz se mora razviti*. Avtoerotični nagoni pa so izvorni.«¹⁶

Narcistični libido se lahko razvije šele tedaj, ko se oblikuje jaz v nekakšno enoto, ko se prej razpršena libidinalna prizadevanja združijo in kot taka poiščejo svoj prvi objekt. Narcističnemu stadiju zato predhodi drugačno, izvorno, *avtoerotično stanje*, ki je »zgodnja stopnja libida«, kakor ga opiše Freud. V libidinalnem razvoju poteka dvoje: hkrati z *organiziranjem libida* se dogaja tudi *proces iskanja objektov*. Če avtoerotično stanje pogledamo po teh dveh dogajalnih dimenzijah, potem moramo poudariti, prvič, da na tej zgodnji stopnji libidinalnega razvoja ne moremo govoriti o kakšnem enotnem libidu, ker je le-ta razpršen na celo množico delnih seksualnih nagonov, ki neodvisno drug od drugega zasedajo posamezne dele telesa, nekateri od teh gonov se nikoli ne uspejo vključiti v libidinalno organizacijo in jih v kasnejšem post-genitalnem obdobju prepoznavamo kot perverzije (ali pa se po vključitvi ponovno odcepijo in se obnašajo kot delni nagoni),

in drugič, da na tej stopnji tudi še nimamo opraviti s pravim objektom, ta se mora še oblikovati; kot smo že povedali, je to jaz kot enota. Narcistični stadij Freud potemtakem umešča med avtoerotizem in objektno ljubezen, kot tretji stadij, ki ga vrine med njiju, ali pa ga opredeljuje kot drugi del avtoerotičnega stadija, kot da le-ta razpade na dva dela v smislu: »Tako je bil torej avtoerotizem seksualna dejavnost narcističnega stadija pri namestitvi libida.«¹⁷ Ta nekakšna dvojna umestitev narcističnega stadija ne dokazuje nič drugega kot samo to, da problematizacija razmerja med avtoerotizmom in primarnim narcizmom »vodi v središče težavnosti naše teme.«¹⁸ Tovrstno spraševanje zagrabi v temelje psihologije jaza, v vprašanje o nastanku jaza. Pritegnimo na tem mestu še eno Freudovo podobo o odnosu med jazovim libidom in objektnim libidom. To je podoba najpreprostejšega živega bitja, ki je ena sama protoplazmatska celica, še nič oziroma komaj malo diferencirana, s psevdopodiji (podaljški), ki jih izteguje, ko vanje pretaka svojo telesno substanco, in jih spet potegne vase, da se stisnejo v kepico. Tudi ta podoba kot prejšnja o jazu kot velikem zbiralniku libida ponovno afirmira libidinalne zasedbe jaza, ki niso samo sekundarne, pač pa izvirne: na začetku je jaz kepica energije, v kateri sta libido in interes še združena in ju ne moremo razlikovati. »šele z objektno investicijo nastopi možnost razlikovanja med seksualno energijo, libidom, in energijo nagonov jaza.«¹⁹ Tedaj šele, z investicijo v zunanji (tuji, ne-jazovski) objekt, je možno razlikovati jazov libido od interesa in za nazaj prepoznati stanje primarnega (prvotnega, polnega) narcizma, narcistično substancialnost, ki jo kasnejše objektivne investicije prekrijejo, »v bistvu pa ostane za njimi ohranjena«, kot nam je v navedenem odlomku že povedal Freud. Primarni narcizem je torej tisto nediferencirano stanje energije, ko subjekt in objekt (še) nista ločena, ko sta (še) združena v eno, neločljivo prepletенost. To tezo o prvotnem psihičnem stanju kot nediferenciranem ohranja Freud tudi v poznejših delih. V enem od svojih zadnjih del, v študiji Očrt psihoanalize, 1938., pravi takole:

»Začetno stanje si predstavljamo v tem smislu, da celotna razpoložljiva energija Erosa, ki jo bomo odslej imenovali libido, obstaja v še nediferenciranem Jazu-Onem. (...)

Vse, kar s tem v zvezi poznamo, se nanaša na Jaz, v katerem je sprva nakopičen ves razpoložljivi znesek libida. To stanje imenujem absolutni primarni narcizem. Traja tako dolgo, dokler Jaz ne prične investirati libida v predstave objektov, pretvarjati narcistični libido v objektnega. Skozi vse življenje Jaz ostane velik zbiralnik libida, iz katerega se pošiljajo libidinalne investicije k objektu in v katerega so spet potegnjene, kot to počne protoplazmatska žival s svojimi psevdopodiji.«²⁰

NADALJEVANJE PRIMARNEGA NARCIZMA?

Po vsem tem lahko sklenemo, da ločnica med avtoerotizmom in primarnim narcizmom poteka znotraj tega prvotnega stanja. Tisto, kar pa je pri takšnem poudarjanju primarnega narcizma najpomembnejše za nas, je druge vrste ločnica, je razmerje tega prvotnega narcizma do objektnih libidinalnih investicij in v tej zvezi seveda do t.i. *sekundarnega narcizma*, tiste narcistične naložbe, v katero se je pretvorila odtegnjena objektna investicija. Zanima nas, na kateri »normalni« način se primarni narcizem v objektnih odnosih ohranja in v določeni obliki nadaljuje, kot to Freud na večih mestih pove, in kako naj ta *normalni* sekundarni narcizem, po katerem se sprašujemo, ločimo od patološkega, kamor npr. zagotovo uvrščamo poveličevalne blodnje parafrenikov.

»Temu idealnemu Jazu zdaj velja tisto samoljubje, ki ga je bil v otroštvu deležen dejanski Jaz. Narcizem se pojavi premeščen na ta novi idealni Jaz, ki tako kot otroški poseduje vse dragocenosti in popolnosti. Tudi tukaj se je izkazalo — tako kot povsod v območju libida — da se je človek nezmožen odpovedati zadovoljitvi, ki jo je enkrat užil. Ne mara ostati brez narcistične popolnosti svojega otroštva, ko pa je ne more obdržati —

v času odraščanja jo skalijo opozorila drugih in prebujanje lastne sodbe — si jo skuša znova pridobiti v *novi obliki ideala Jaza*. Kar pred sabo projicira kot svoj ideal, je nadomestek za izgubljeni narcizem njegovega otroštva, ko je bil sam svoj lastni ideal.²¹

Navedli smo zelo pomemben odlomek iz Vpeljave narcizma. V njem je predstavljena instanca, ki se oblikuje v jazu zato, da bi omogočila nadaljevanje prvotnega narcizma. Razvoj jaza poteka namreč kot oddaljevanje od primarnega narcizma, toda pri vsem tem napredku proizvaja intenzivno prizadevanje po njegovi ponovni pridobitvi. Podaljšek prvotnega narcizma se oblikuje na precej paradoksalen način: ni enostavni nadaljevalec otroškega narcizma, ki bi ga, denimo, dopolnjeval — zato, da ga lahko nadaljuje, ga mora najprej porušiti, šele s to potezo se lahko vzpostavi kot njegov zastopnik v jazu. Seveda pri tem merimo na normalno nadaljevanje narcizma, ki pomeni hkrati tudi normalni izid iz znamenitega Ojdipovega kompleksa. Toda pota vračanja k prvotnemu narcizmu so različna. Mehanizem, po katerem se oblikuje jaz in s tem tudi njegova posebna instanca, ki ima to nalogo, da nas za zmerom na poseben (človeško specifičen, kulturni, simboličen) način poveže z otroštvom, je *posebena oblika identifikacije*. Ta mehanizem bomo zdaj raziskovali, da bi (si) pojasnili usodo prvotnega narcizma (in s s tem usodo individuuma sploh). Vpeljava te nove instance v jazu pa seveda ni nič drugega kot vpeljava koncepta *nadjaza*, ki je pri Freudu drugo ime za ideal jaza, in s tem *druge topike*, ki jo predstavi v delu *Jaz in Ono* (1923).

IDENTIFIKACIJA

Freud opredeljuje identifikacijo kot »najbolj zgodnji izraz čustvene navezanosti na kako drugo osebo«. Je torej najbolj zgodnja in najbolj prvotna oblika čustvene vezi.

»Igra določeno vlogo v predzgodovini Ojdipovega kompleksa. (...) Dobro se sklada z Ojdipovim kompleksom in ga pomaga pripravljati.«²²

Tej identifikaciji bi lahko rekli tudi *zgodna identifikacija*, identifikacija z objektom, ki ga vzame za zgled, vzor, ideal. To je prva in najpomembnejša identifikacija individua, »identifikacija z očetom lastne predzgodovine«; Freud pri tem pripominja:

»Mogoče bi morali z večjo mero previdnosti prej govoriti o *identifikaciji s starši*, kajti očeta in matere otrok ne dojame različno, dokler ne pride do zanesljivega spoznanja o različnosti spolov, o manku penisa.«²³

Ta identifikacija je direktna, neposredna, časovno je *pred vsako objektivno investicijo*. To pa je tisto najpomembnejše, kar jo razlikuje od drugega tipa identifikacije: *identifikacije z opuščenim ali izgubljenim objektom* (pri čemer Freud s pojmom izgube ne misli samo na fizično, realno izgubo objekta, sem prišteva vsa razočaranja, odklanjanja... ki jih doživi s strani objekta; tudi ni izguba vedno zavestna). Gre za identifikacijo, ki torej predpostavlja objektivno investicijo, ki ji sledi, ki je njena posledica, saj je »identifikacija stopila na mesto izbire objekta, izbira objekta je regredirala v identifikacijo.«²⁴ Ta zadnji tip identifikacije srečamo prav tako v Freudovih prvih uporabah pojma narcizem, in sicer v zvezi z narcistično izbiro objekta pri homoseksualcih: mladenič odtegne svoj libido z matere le tako, da se z njo identificira, kar ima za posledico nujno homoseksualni objektivni izbor.

Identifikacijo, ki nadomesti objektivno investicijo, je Freud najbolje prikazal ob primeru melanholije in sicer v spisu *Žalovanje in melanholija* (1915). Prav vpeljava pojmov narcizem in ideal jaza mu je omogočila, da se je ponovno lotil melanholije. V tem smislu lahko imamo omenjeni spis za razširitev razprave o narcizmu,

ki jo je napisal leto poprej. Tako v tem spisu kot v XXVI. predavanju o narcizmu (iz leta 1916) Freud to drugo identifikacijo imenuje tudi *narcistična identifikacija* in s tem direktno nakazuje, da se ob tovrstnem identificiranju dogodijo (določene) spremembe v jazu.

»Iz tega smo lahko sklepali, da je melanholik svoj libido umaknil z objekta, da je bil s postopkom, ki ga moramo imenovati »narcistično identificiranje«, objekt nekako *projiciran na Jaz*. (...) Zdaj je *lastni jaz* obravnavan tako kot *opuščen objekt* in prenaša vse agresije in izraze maščevanja, ki so bili namenjeni objektu.«²⁵

»Tega procesa sedaj ni težko rekonstruirati. Najprej je bil izbor objekta, vezanost libida na določeno osebo; zaradi vpliva realne razžalitve ali razočaranja, ki ju je povzročila ljubljena oseba, pa se je ta objektni odnos zamajal. Kot se običajno dogaja, to ni pripeljalo do tega, da bi se libido odtegnil temu objektu in se premestil na novi objekt, marveč je prišlo do nekega drugega učinka, ki za svoj nastop očitno zahteva več pogojev. Pokazalo se je, da objektna investicija ni ravno odporna, bila je odpravljena, toda prosti libido ni bil premeščen na drugi objekt, marveč se je umaknil nazaj v Jaz. Tu pa ni bil poljubno uporabljen, marveč je rabil za vzpostavitev *identifikacije Jaza z opuščnim objektom*. Tako je senca objekta padla na Jaz, o katerem je zdaj posebna instanca lahko presojala kot o objektu, kot o opuščnem objektu. Na ta način se je izguba objekta preobrazila v izgubo Jaza, konflikt med Jazom in ljubljeno osebo v razcep med kritiko Jaza in Jazom, spremenjenim zaradi identifikacije.«²⁶

V to shemo, ki smo jo vpeljali za ponazoritev odnosa med objektnim libidom in jazovim libidom in ki v normalnih primerih predpostavlja nemoteno gibanje (pretakanje) libida med jazom in objekti, podobno kot gibanje protoplazmatske živalice s podaljški, moramo zdaj vključiti še zelo pomembno spoznanje o spreminjanju jaza, o oblikovanju jaza, ki se skoz to opisano gibanje dogaja, spoznanje, ki ga je moč predpostaviti za normalno obnašanje, četudi ob preudarjanju prav melanholije: v teh spremembah *jaz nastopi kot objekt*, to je ta veliki novum za psihologijo jaza. Namreč narcistična identifikacija, kot ugotavlja Freud, je pogost in tipičen proces:

»Pozneje pa smo spoznali, da ima to nadomeščanje velik delež pri oblikovanju Jaza in da bistveno prispeva k nastajanju tega, kar imenujemo njegov značaj.«²⁷

Zančaj jaza ni nič drugega kot *posledica opuščnih objektnih investicij*, vsebuje zgodovino te izbire objekta. Pretvorba seksualnega objektnega libida v narcistični libido je celo »običajna pot k sublimaciji«,²⁸ k deseksualizaciji. Najprej je potrebna opustitev prvotnega seksualnega cilja, zato da bi se lahko vzpostavil novi, drugi. Sublimacija vedno poteka prav s posredovanjem jaza. Jaz pri tem ne ostaja nespremenjen. V njem se nahajajo sledi vseh teh posredovanj kot sekundarni narcizem: »Libido, ki Jazu priteka z opisanimi identifikacijami, proizvaja njegov sekundarni narcizem.«²⁹ Tu smo pokazali, kako narcistična identifikacija v zvezi s sublimacijo proizvaja sekundarni narcizem. Prej pa smo že povedali, da vse tovrstne identifikacije oblikujejo posameznikov značaj. Potemtakem je vprašanje značaja vprašanje sekundarnega narcizma.

PARADOKS UGODJA IN NAGON SMRTI

»Že od vsega začetka
je bilo naše pojmo-
vanje dualistično ...«

(Freud)

Zvezo med narcistično identifikacijo, sekundarnim narcizmom in sublimacijo, med libidom in sublimirano (deseksualizirano) energijo, na katero je Freuda napeljala domneva, da introjekcija objekta v jaz, ki jo opisuje pojem narcistične

identifikacije, olajša opustitev objekta, in še več — da je sploh pogoj za opustitev objekta, to zvezo še bolj razvije in jo bolj pojasni, ko vpeljuje drugo vrsto nagonov, ko Erosu (v katerega končno vključi tako seksualne kot del samoohranitvenih nagonov, kajti obema vrstama nagonov je skupno to, da ohranjata življenje — bodisi človeške vrste bodisi individualno) zoperstavi *nagon smrti* (Thanatos), destruktivni nagon. V službi tega nagona («nasledka Erosa») deluje prav tisti narcistični libido, v katerem »senca objekta pade na Jaz«, skozi katerega se je zgodila sublimacija, deseksualizacija. Tako je Jaz posredoval.

»Na vsak način dobimo tako vpogled v zelo pomemben učinek Jaza v njegovem odnosu do Erosa. S tem ko si Jaz na tak način prisvoji libido objektivnih investicij, ko se vsili kot edini objekt ljubezni, ko deseksualizira ali sublimira libido Onega, *deluje proti ciljem Erosa*, se postavlja v službo nasprotnih nagonovskih vzgibov.«³⁰

NAGONI JAZA

Nagon smrti spada med Freudove najzahtevnejše koncepte. Izraz prvič zapiše v delu *Onstran načela ugodja* (1920), za katerega bi lahko rekli, da predstavlja nekakšen uvod v Freudovo končno teoretsko fazo, sistematizirano 1923. v delu *Jaz in Ono*. Vpeljava novega nasprotja med nagoni, nasprotja med Erosom in Thanatosom, ki se zgodi v tem delu, je *nasledek temeljne ugotovitve ukvarjanj z narcizmom, tj. eksplikacije jazovega libida*. Preučevanje narcističnih nevroz del nagonov pripozna kot seksualne, s tem pa izhodiščna opozicija med seksualnimi nagoni in nagoni jaza (samoohranitvenimi nagoni), na kateri je temeljilo razumevanje transfernih nevroz, postane nezadostna. Takale ugotovitev o seksualni naravi tudi samoohranitvenih nagonov bi lahko kaj hitro privedla do sklepa o eni sami energiji, tj. libida. Toda že prvotna ločnica je hotela afirmirati ne samo seksualne nagone, pač pa prav tako poudariti neke nagone, ki se od njih razlikujejo, ki so drugi. Te druge nagone — ne da bi bili spoznani, ne da bi o njih Freud vedel kaj več — je samo prehodno imenoval »nagoni jaza«, dovolj ohlapno in nenatančno, kar pa je bilo vseeno zadosti za razumevanje transfernih nevroz kot posledice konflikta med jazom in libidinalno objektivno investicijo. Psihologija jaza je morala zares šele priti v psihoanalitično teorijo in to se je zgodilo s problematiko narcizma, ki je v Jaz vnesla nek razcep: poleg samoohranitvenih nagonov najdemo v njem tudi seksualne nagone.

»Mogoče je nepregledna tudi sprememba, ki je doletela pojem »nagoni jaza«. Sprva smo tako poimenovali vse tiste še manj znane nagonске usmeritve, ki se jih je dalo ločevati od seksualnih nagonov, naravnanih na objekt, in jih postaviti nasproti seksualnim nagonom, ki se izražajo v libidu. Pozneje smo se približali analizi Jaza in spoznali, da je tudi del »nagonov Jaza«, ki je vzel lastni Jaz za objekt, libidinalne narave. Te narcistične samoohranitvene nagone smo zdaj torej morali prištevati k libidinalnim seksualnim nagonom. Nasprotje med nagoni Jaza in seksualnimi nagoni se je preoblikovalo v nasprotje med nagoni Jaza in objektivnimi nagoni; tako eni kot drugi so libidinalne narave. Na njegovo mesto pa je stopilo novo nasprotje med libidinalnimi nagoni (nagoni Jaza in objektivni nagoni) in drugi, ki jih moramo postaviti v Jaz in morda dojeti kot destruktivne nagone. V teoriji smo to nasprotje spremenili v nasprotje nagonov življenja (Eros) in nagonov smrti.«³¹

Pri tem razcepu pa Freud vztraja vseskozi:

»Že od samega začetka je bilo naše pojmovanje dualistično, in danes je to ostreje kot poprej — zdaj, ko ne govorimo več o opoziciji nagonov Jaza in seksualnih nagonov, temveč nagonov življenja in nagonov smrti. Nasprotno pa je Jungova teorija monistična; da je svojo edino nagonsko silo imenoval »libido«, je pač nujno vneslo precej zmede, toda to ne sme več vplivati na nas.«³²

Tisti še preostali ne-libidinalni del »nagonov jaza« je preimenoval v nagone smrti. Njihova (splošna) značilnost je, da težijo k ponovni vzpostavitvi nekega

prejšnjega stanja. Po svojem bistvu so torej konzervativni in nagnjeni k regresiji. V nasprotju z nagoni življenja (Eros), ki jih nosi prenestljiva in indiferentna energija, ki se jo da sublimirati, pretvarjati, premeščati . . ., so nagoni smrti (Thanatos) izrazito inertni:

»Zdi se verjetno, da ta prenestljiva in indiferentna energija, ki verjetno deluje v Jazu in Onem, izhaja iz narcistične zaloge libida, da je torej deseksualizirani Eros, saj se nam erotični nagoni sploh kažejo bolj plastični, preusmerljivi in prenestljivi kot pa destruktivni nagoni.«³³

ONSTRAN NAČELA UGODJA

Nagon smrti je *onstran* načela ugodja, načela, ki uravnava seksualne nagone/libido, je »podaljšek Erosa«, toda hkrati nekaj čisto drugega. Na to dvojnost znotraj libidinalnega delovanja Freud nenehno naleteva in jo znova in znova poskuša artikulirati. Od tod toliko nejasnosti in nedorečenosti pri opredeljevanju načela ugodja, ki se vlečejo od Zasnutka psihologije (1895) prek Formulacij o dveh načelih psihičnega dogajanja (1911) do razprave *Onstran načela ugodja* (1920).

»Zasnutek psihologije«

Opredelitev načela ugodja se je Freudu ves čas izmikala, vseskozi je bila protislovna, saj vsebuje dve nezdržljivi komponenti. V Zasnutku psihologije sta to na eni strani zahteva po ohranjanju kvantitete vzdraženja na določeni, konstantni ravni, ki vključuje tako dovajanje kot odvajanje energije (načelo konstantnosti), na drugi strani za zahtevo po takojšnji in čim večji, po-polni sprostitvi, po izničenju energije (načelo inertnosti). Temu dualizmu načel je korelativna opozicija med prosto in vezano energijo, ta pa naznačuje prav razliko med primarnim in sekundarnim procesom: težnja po konstantnosti velja za sekundarni proces, za zavest, kjer je energija vezana, kjer se akumulira; v nezavednem, v primarnem procesu pa vlada načelo inertnosti, težnja k redukciji kvantitete vzdraženja na ničlo, v nezavednem imamo opravka s prosto, mobilno, plastično, preusmerljivo . . ., energijo, ki omogoča prenestitve in zgostitve (»delo sanj«). Toda takšna opozicija ne more vzdržati. Ko v delu *Onstran načela ugodja* Freud opredeljuje načelo konstantnosti, se ponovno ujame v dvosmiselnosti:

»Načelo ugodja je tedaj težnja, ki služi neki funkciji, ki ji je naloženo, da iz duševnega aparata sploh odstranja vse dražljaje ali ohranja količino vzdraženja v njem konstantno ali čim nižjo.«³⁴

Seveda sta opredelitvi nezdržljivi — vzdrževanje konstantne ravni kvantitete vzdraženja neposredno nasprotuje težnji po polni sprostitvi, po izničenju energije, po mirovanju. Tega se očitno zaveda sam Freud, ko opredelitev na istem mestu razveže v naslednjo neodločenost: »Ne moremo se še z gotovostjo odločiti za eno izmed teh različic (. . .)«. Nikoli se ni mogel odločiti, nikoli ni izbral, nezadostnost definicij pa je vedno znova krpal. Odločitev je prelagal . . . (v slabo neskončnost). Namesto odgovora je kopicil vprašanja, ki jih je tako produktivno zastavljal. Da je koncept prav na strani vprašanj(a), da koncept ni nič drugega kot samo prelom in da prizadevanje, ki meri na resnico, raziskuje prav teoretikova oklevanja, protislovnosti in nedodelanosti, to smo že privzeli, zato vztrajajmo v Freudovem dualizmu, raziščimo prispevek njegovega napona.³⁵

»Formulacije o dveh načelih psihičnega dogajanja«

Nejasnost in dvosmiselnost opredelitev postane še bolj očitna v Formulacijah. Še vedno imamo opravka z definicijo ugodja kot redukcijo napetosti (ekscitacije) in neugodja kot povečanja napetosti. Naloga načela ugodja je redukcija ali pa vsaj

znižanje (ohranjanje na določeni, konstantni ravni) napetosti. Kot je videti, se v tej opredelitvi nahajata tako načelo konstantnosti kot načelo inertnosti, predstavljeni v Zasnutki, — dvosmiselnost ostaja na delu. Načelu ugodja postavi na rob načelo realnosti, »novi zmožnosti duševnega aparata, da upošteva realnost«, ki uravnava zavest in psihičnemu aparatu nalaga neugodje, kot njegova meja, ki ovira ali odlaga zadovoljive nagonu. Potemtakem pa se načelo konstantnosti in načelo inertnosti umeščata zdaj oba v nezavedno, nasproti zavesti, ki pripada načelu realnosti. Problem se tako ne reši, ta novi dualizem prinaša še druge zaplete:

»Najprej izvemo, da je *mišljenje*, katerega nastop nam je bil predstavljen kot nasledek načela realnosti, nasprotno *privilegirano področje seksualnosti*: ta dobi svojo »zadovoljitev«, če se lahko tako izrazimo, ne v realnih objektih, temveč v fantazmah in tudi v predstavah (*Vorstellung*). Dalje izvemo, da potlačitev zadeva prav te fantazme, ki tvorijo specifične izvore ugodja. Nazadnje izvemo, da je načelo realnosti tukaj brez moči, da teh fantazem ne korigira noben preizkus realnosti (...), saj jih potlačitev zadene, še preden so jih utegnili spoznati.«⁵⁶

Seveda smo presenečeni, kajti na načelo ugodja, ki da obvladuje nezavedno, naletimo nasprotno na področju mišljenja in predstav, na področju zavestne aktivnosti. Ta tok Freudove izpeljave izpelje M. Safouan z zelo natančnim branjem predvsem naslednjih mest iz Formulacij:

»Z nastopom načela realnosti se je odcepila *določena vrsta miselne dejavnosti*, ki je ostala od tega načela neodvisna in *podvržena zgolj načelu ugodja*. To je *fantaziranje*, ki se začne že v otroški igri in pozneje, ko se nadaljuje kot dnevno sanjarjenje, *opusti navezavo na realne objekte*.«

Medtem ko nagoni jaza doživljajo z nastopom načela realnosti temeljite transformacije, pa se seksualni nagoni izognejo odrekanju, zadovoljujejo se kar na lastnem telesu, avtoerotično. Posledica tega avtoerotizma in kasnejše latence je, da je psihični razvoj seksualnega nagona ustavljen in ostane — pri marsikom za vedno — pod vladavino načela ugodja.

»Zaradi takšnega položaja se vzpostavi *zelo tesen odnos med seksualnim nagonom in fantazijo* (...). Potlačitev ostaja v območju fantaziranja vsemogočna; predstave zatre in statu nascendi, še preden bi jih zavest lahko opazila, če je njihova investicija lahko povod za sproščanje nelagodja.«⁵⁷

Ko Freud poskuša potrditi načelo ugodja v nezavednem, mu le-to uide na polje mišljenja in zavesti, uveljavi se »tam čez«, »onkraj« prvotno zamejenega področja seksualnosti zaide v nek presežek, ki mu vedno znova onemogoča do konca izpeljati potrditev načela ugodja. Razlikovanje med načelom ugodja in načelom realnosti na osnovi opozicije nezavedno/zavest se pri tem podre. Dokončno pa tovrstno razlikovanje povsem odpade pri »novih in nenavadnih dejstvih«, ki jih Freud opisuje v Onstran načela ugodja.

»Onstran načela ugodja«

»Novo in nenavadno pa je neko drugo dejstvo, ki ga moramo zdaj opisati, da se namreč s prisilo ponavljanja vračajo tudi *taka doživetja iz preteklosti, ki ne vsebujejo možnosti ugodja*, ki tudi takrat niso mogla biti zadovoljive nagonskih vzgibov, celo tistih ne, ki so bili poslej potlačeni.«⁵⁸

Doživetja iz preteklosti, ki »ne vsebujejo nobene možnosti ugodja«, to so prav doživetja, ki niso bila sposobna psihične predelave, prehoda energije iz proste v vezano, in zato niso bila sprejeta v polje zavestnega:

»Bolnik se pri tem (v transferju, op. K. B.) obnaša povsem infantilno in nam tako kaže, da potlačene spominske sledi njegovih pradavnih doživetij v njem *niso v vezanem stanju*, da v nekem smislu sploh *niso zmožne sekundarnega procesa*. Ta nevezanost jim tudi omogoča, da s pripojitvijo dnevnih ostankov v sanjah tvorijo željeno fantazijo.«⁵⁹

Ta pretekla, nepredelana doživetja se kažejo *kot ponavljanje*. *Transfer* gotovo spada med najbolj zgladne primere. V njem pacienti ponavljajo »najmučnejše okoliščine z občutki predirljive bolečine« iz predojdijske in ojdipske faze, ki je v njih zapustila trajno »narcistično brazgotino«, to so doživetja neuspeha, propadanj, izgub . . . , ki torej vselej nosijo »drobec infantilnega seksualnega življenja«, torej Ojdipovega kompleksa in njegovih pritiklin:

»Ljubeča navezanost na starše, večinoma na tistega nasprotnega spola, je podlegla razočaranju, brezplodnemu čakanju na zadovoljitev, ljubosumu ob rojstvu novega otroka, ki je neizpodbitno pričalo o nezvestobi ljubljene; lastni poskus, izpeljan s tragično resnobo, da bi sam napravil takšnega otroka, je na sramoten način spodletel; odvzem nežnosti, ki je zdaj naklonjena malemu, povečane vzgojne zahteve, resne besede in priložnostno kaznovanje pa so otroku dokončno razkrili celotni obseg njegovega *zaničevanja*. Obstaja le nekaj redno pojavljajočih se tipov prekinitev tipične ljubezni te otroške dobe.«⁴⁰

Nič od vsega tega ni takrat moglo prinašati ugodja, pa se vseeno ponovi kot »doživetje sedanjosti« (in ne v spominu kot del preteklosti), neka »prisila ponavljanja« to zahteva. Poleg trdovratnega vztrajanja pri izvorihi ugodja, ki ga Freud utemeljuje v ekonomskem načelu prihranka energijske porabe in v okviru katerega trdi, da se nasploh ugodju sila težko odpovemo (prav zato), tu naletimo na neko nasprotno »vztrajanje«, na obnavljanje neugodja, na »večno vračanje istega«, na *prisilo ponavljanja, ki sega preko načela ugodja*:

»Šele pri analizirancu pa postane jasno, da se prisila k ponavljanju dogodkov iz njegovega infantilnega življenjskega obdobja v transferju v *vsakem* pogledu umešča *onstran* načela ugodja.«⁴¹

Drugi primer, v katerem Freud izsledí »prisilo ponavljanja«, je *otroška igra »fort — da«*, ki jo je opazoval pri poldrugo leto staremu otroku. Gre za igro, v kateri je otrok simbolično reproduciral ločitev od matere. Nikdar ni jokal, ko ga je mati za več ur zapustila. Toda pri njem je bilo občasno opaziti neko motečo navado: vse majhne predmete, ki jih je dobil v roke, je metal proč, daleč stran od sebe v kot sobe, pod posteljo, itn. Z izrazom zadovoljstva je to početje spremljal z dolgim, zateglim o-o-o-o, kar je pomenilo »proč« (»fort«). To je bila igra, v kateri je igrače uporabljal za »biti proč«. A to ni vsa igra, pač pa samo njeno prvo dejanje. Celotno igro predstavlja pravzaprav naslednji primer istega otroka: igral se je z lesenim motkom, ki je bil ovit z vrvico. Motek, ki ga je držal za vrvico je vrgel čez rob svoje zastrte posteljice, tako da je v njej izginil, ob tem je izrekel svoj pomenljivi o-o-o-o, zatem je z vrvico spet potegnîl motek iz posteljice in ga ob njegovi ponovni pojavitvi pozdravil z radostnim »Tu« (»Da«). Igra v celoti je torej izgledala *kot izginevanje in vračanje*. Freud jo, povzemimo, razloži takole: otrok je materino odhajanje neprijetno občutil, igra uprizarja prav njeno odhajanje in vračanje. To je otrokov »kulturni dosežek«, saj kaže, da »se je zmozel odpovedati nagonom (zadovoljitvi nagonov)«. Je nekaj, česar ni mogoče razložiti s princípom ugodja v smislu reduciranja napetosti, takojšnjega refleksnega izpraznjenja, saj implicira nek sekundarni proces, ki vzbujenje obvladuje s tem, da ga veže. Toda ta sekundarni proces tudi ne pripada zavesti, kot prisila ponavljanja je »izraz moči nezavednega«⁴², je nekaj, kar nas obvladuje, kar nas nosi, kar nosi našo zavest.

»Ekonomski problem mazohizma«

Doživetja »brez možnosti ugodja«, te izjeme, nezvedljive na prvotno razlago, Freud izpostavi še bolj eksplicitno štiri leta pozneje v razpravi *Ekonomski problem mazohizma* (1924), ko ugotovi naslednje:

»Videti je, da naraščanje ali upadanje količine vzdraženja neposredno občutimo v celi vrsti občutkov napetosti in ni mogoče dvomiti, da obstajajo *ugodne napetosti in neugodne sprostitve*. (. . .)

Ugodja in neugodja torej ne moremo povezovati z naraščanjem in upadanjem kvantitete, ki smo jo opisali kot napetost zaradi dražljajev, čeprav imata s tem momentom očitno veliko skupnega. Videti je, da nista odvisna od kvantitativnega dejavnika, temveč od neke njegove značilnosti, ki jo lahko označimo le za kvalitativno. V psihologiji bi veliko napredovali, če bi znali navesti, katera je ta *kvalitativna značilnost*.⁴³

Vsi ti pojavi, ob katerih Freud razvije »paradoks ugodja«, silijo k opustitvi ekonomske razlage, postane (mu) jasno, da je ta paradoks rešljiv le z oddaljčitvijo od energetskih konotacij, od kvantitativnih razlag ugodja in neugodja. Kažejo mu prav to, kar so mu ves čas vsiljevale njegove spekulativne (teoretske) izpeljave (ki se jim je tako zelo skušal ogniti): namreč da obstaja nekaj, kar ne ustreza načelu ugodja, da obstaja nek *nezvedljiv presežek* tega načela, nekaj kar je čisto kvalitativni dejavnik onstran vsakršnih kvantitativnih opredelitev. To vse meri na nek ireduktibilni razcep znotraj psihične organizacije, »ta kvalitativna značilnost« pa ni seveda nič drugega kot »nagon smrti«. Vsi ti pojavi, nezvedljivi na seksualne nagonne, vpeljava nagona smrti, predstavlja za Freuda *nov začetek*.

SIMBOLNI ONSTRAN

Dualizem principov je v Freudovem zadnjem obdobju zamenjan z dualizmom nagonov, nagonov življenja in nagonov smrti. S tem vseskozna dvosmiselnost ni odpravljena. Namesto da bi jo odpravil, pri njej *samo še bolj vztraja*. To je tisto nerazrešeno protislovje pri Freudu, interpretacije katerega se odločilno razlikujejo v različnih recepcijah Freuda. O odnosu kritične teorije piše R. Jacoby takole:

»Freuda ovrednoti kot neideološkega misleca in teoretika protislovij, namreč tistih protislovij, ki so jim njegovi nasledniki skušali ubežati ali pa so jih poskušali maskirati. V tem pomenu je bil Freud »klasičen« meščanski *mislec*, medtem ko so bili revizionisti »klasični« ideologi.«⁴⁴

Adorno je v zvezi s tem pisal:

»Freudova veličina je kakor pri vseh radikalnih meščanskih mislecih v tem, da *pušča* takšna protislovja *nerazrešena* in zavrača pretenzijo po sistematični harmoniji *tam, kjer je stvar sama v sebi raztrgana*.«⁴⁵

Iz Lacanove perspektive, strogo freudovskega prebiranja Freuda pa sledi tale zaključek:

»Prav ta insistenca kaže, da je proizvedel, *ne da bi sam vedel*, kaj je proizvedel: *avtonomijo simbolnega*, ki nima s konceptom regulacije nič skupnega.«⁴⁶

Namreč Lacanova intervencija se zgodi prav na mestu nagona smrti. Kot navaja izdajatelj Lacanovih seminarjev, J.-A. Miller, bi se moral njegov drugi seminar odvijati pod naslovom Nagon smrti. V tej »spekulativni nujnosti«, kot je vpeljavo nagona smrti označil sam Freud, je več, kot je Freud vedel, je po Lacanu *koncept Simbolnega*. Ta »onstran« načela ugodja je v Lacanovi terminologiji potemtakem »simbolni onstran« — je načelo ponavljanja, neustavljiva, avtomatična mašinerija, stroj, prisila, saj ni v njej ničesar, kar bi jo zaustavilo. Takšnega ponavljanja pa po Lacanu ni mogoče dojeti v okviru podob, v okviru psihologije, pač pa onstran psihološke ravni, ta »onstran« je *označevalna struktura*, kot pravi Lacan prav v zvezi s človekovo potrebo ponavljanja: »Vsa zadeva je v vdoru simbolnega registra«⁴⁷. Ker je nagon smrti dobesedno *meta-psihološki koncept*, imamo Freudovo delo Onstran načela ugodja (lahko) za osrednji metapsihološki spis. Zato je prav tematizacija nagona smrti tista, ki privede Lacana do drugačnega, ne-psihološkega pojmovanja jaza, ekscentričnega, radikalno drugačnega od tistega, ki ga izsledimo v filozofski in psihološki tradiciji, predvsem pa znotraj neopsiho-

analitične misli, znotraj t.i. ego-psihologije. Natanko v tem smislu *psichoanaliza prekoračuje polje psihologije*, ni psihologija.

Nagon smrti je drugo ime za prisilo ponavljanja, sadizem, mazohizem, sovražstvo, agresivnost . . . , tu je ključ za razumevanje iracionalnega občutka krivde, odpora v analizi, za razumevanje znamenite »regularne ambivalentnosti« v ljubezni (v vseh libidinalnih navezavah) . . . Ko Freud pojasnjuje odnos med obema vrstama nagonov, tej opoziciji najde paralelo v nasprotju med ljubeznijo in sovraštvom, kajti tudi sovražstva že od vsega začetka ni bilo mogoče izpeljati iz seksualnega nagona.

Izstopanje smrtnega nagona, sadizma (v katerem najde njegovega prvega zastopnika), sovražstva . . . , pojasnjuje s t.i. razpletanjem nagonov. Bistvo libidinalne *regresije*, od genitalne k sadistično-analni stopnji npr., je v *razpletanju* nagonov, v odvajanju energije nagonov smrti od nagonov življenja, erotične energije. Nasprotno pa je bistvo libidinalnega napredka, razvoja od zgodnje do dokončne genitalne stopnje, pogojen z dotokom erotičnih komponent. *Napredek* je torej po Freudu v *prepletanju*, spletu, združitvi obeh vrst nagonov, razpleta pa se vedno drži pečat regresije. Tu se nam ponovno odpre polje, zaznamovano z osnovnim Freudovim teoretskim protislovjem, polje, ki »moralni« napredek (razvoj ideala jaza, nadjaza) razkriva kot libidinalno regresijo (razplet nagonov, izstop nagonov smrti). V skladu z že omenjenimi različicami v recepciji Freuda so post-freudovske interpretacije tega paradoksnega razmerja šle prav tako v različne smeri — tako zastavitev so nekateri razumeli kot teoretikovo pomanjkljivost, drugi so jo označili za neposreden indic dejanskega družbenega protislovja in so ji zato priznali vso radikalnost misli, brezpogojno pa jo afirmira šele Lacan, ki v tako zastavljenem neskladu pripozna nek *ireduktibilni razcep*, neko izvorno, nikoli ukinljivo, človekovo odtujenost.

To Lacanovo pripoznanje implicira prav drugačen koncept nadjaza, do katerega ga privede čisto »heglovska« gesta, skozi katero se izkaže, da je bistvo, jedro stvari, že na površini, že to, kar se nam sprva kaže kot zgolj površinski učinek, že to je stvar sama.

»Tukaj privre na dan simbolni red, ki ni libidinalni red, kamor se vpisujejo tako jaz kot vsi njegovi nagoni. Simbolni red teži onstran načela ugodja, ven iz meja življenja, in zato ga Freud poistoveti z nagonom smrti (. . .) Simbolni red je izvržen iz libidinalnega reda, ki zajema celotno področje imaginarnega, skupaj s strukturo jaza.«⁴⁸

Freud, ko poskuša priti do nagona smrti, prodreti do njegovega bistva, do njegove biološke »narave«, izhaja iz primera simbolizacije (igre fort — da). Pri tem simbolizacijo, to ne-biološko dejstvo, jemlje samo za (zunanji) izraz, za površinski učinek, za masko sicer globljega organskega, prvinskega bistva nagona smrti.⁴⁹ Lacanu pa je nasprotno vsa ta biološka problematika nagona smrti zgolj maska dejstva simbolne ureditve, zato izpelje tezo, da nagon smrti ni nič drugega kot simbolna ureditev, je Simbolno samo. Lacan pri tem sprevrne tisto značilno prevaro, ki je v tem, da za površino iščemo neko globlje skrito bistvo.

»(. . .) zmedeno razpravljanje, ki temelji na nasprotju med površinskim in globinskim — glede tega nasprotja sem vas vselej prosil, da se ga čim prej otresete. Kot to pravi Gide v Ponarejevalcih denarja, nič ni bolj globokega kot površina, ker globočine sploh ni.«⁵⁰

Po vsem tem samo propedeutično razvežimo razmerje Simbolnega in Imaginarnega. Iz prej navedenega odlomka lahko razberemo, da imaginarni register zaobsega libidinalno ureditev, h kateri spada tudi jaz. Imaginarno polje je raven podob, je raven jaz-ti odnosov, raven neposrednosti, je psihološko polje, ki ga uravnava načelo ugodja (in seveda njegov podaljšek, načelo realnosti). V tem polju imamo opraviti s fizično realnostjo, z naravnim krogotokom . . . , Simbolno pa je nekaj čisto drugega, je »onstran vseh mehanizmov uravnoteženja, harmoniza-

cije in skladnosti na biološki ravni.⁵¹ Tvori ga označevalni sistem, ki se strukturira po lastnih, avtonomnih zakonitostih. Gre za strukturo, ki nikakor ne zgolj izraža, reprezentira imaginarno-neposredno-empirično realnost. Glede nanjo je povsem *arbitrarna*, avtonomna, do nje indiferentna. Te značilnosti lahko prepoznamo v Freudovem opisovanju tiste druge energije, nagona smrti, ki se v razpletanju loči od libida:

»Pri tem ni mogoče spregledati določene *ravnodušnosti* do tega, po kateri poti steče odvajanje, le da sploh steče, (...), posebno ravnodušnost glede objekta, še posebej pri transferjih v analizi, do katerih *pač mora priti* — ne glede na to, na koga so usmerjeni.«⁵²

Znano je namreč, da je sama možnost psihoanalitične prakse usodno odvisna od *irrelevantnosti* imaginarnih razmerij med analitikom in pacientom. Analitik je lahko še tako »grd«, neprivlačen, zunanje odbijajoč, neurejen, in pacient ga kot takega zazna, ga takšnega notranje doživi, pa kljub temu vznikne ta ljubezen, imenovana transfer, ki je konstitutivna za vsakršno analizo. Analitik je torej v tej analitski situaciji postavljen na neko mesto, stoji na neki *točki onkraj* svojih pozitivnih lastnosti, vsa njegova empirična, psihološka, dejanskost je subsumirana pod eno samo potezo, predpostavko, da ve (za željo). V tem smislu gre tudi dojeti eno temeljnih Lacanovih postavk, da je označevalec podvržen označevalcu, da je pomen/smisel učinek nesmiselne označevalne igre, teze, ki se jo interpretira tudi kot primat Simbolnega nad Imaginarnim, kar pa nikakor ne pomeni, da je Imaginarno nanj zvedljivo oziroma da je vse označevalec. Zato gre ravno pri psihozi. Pripomnimo še, da imamo v imaginarnem registru opravka z jazom, imaginarno *podoba*, medtem ko gre v simbolnem registru za subjekta (ki ga pri Freudu ne najdemo). Kot za Lacanom poudarja Miller, je ta subjekt nasledek »očiščenja univerzuma od predstav, od vsega, kar je imaginarno, (...) vznikne le kot neopredeljivi preostanek te izpraznitvene operacije.«⁵³ To je subjekt brez substance, preprosta izginjajoča *točka*, ki je pretrgala vse svoje naravne vezi, ki je onkraj slehernega pomena/smisla.

Ksenija Bregar

¹ S. Freud: Teorija libida in narcizem, v Predavanja za uvod v psihoanalizo, str. 394.

² Ibid., str. 396.

³ Id.: Vpeljava narcizma, str. 37.

⁴ Ibid., str. 43.

⁵ Id.: Teorija libida in narcizem, op. cit., str. 387.

⁶ Id.: Potlačitev, str. 108.

⁷ Id.: Teorija libida in narcizem, op. cit., str. 395.

⁸ S. Freud: Potlačitev, str. 115.

⁹ Id.: Vpeljava narcizma, str. 42.

¹⁰ Ibid., str. 41.

¹¹ Ibid., str. 44.

¹² Ibid., str. 38.

¹³ Ibid., str. 38.

¹⁴ Id.: Teorija libida in narcizem, op. cit., str. 394.

¹⁵ Id.: Veliki zbiralnik libida, str. 360.

¹⁶ Id.: Vpeljava narcizma, str. 40.

¹⁷ Id.: Teorija libida in narcizem, op. cit., str. 389.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Id.: Veliki zbiralnik libida, str. 362.

²⁰ Id.: Vpeljava narcizma, str. 55—56.

²¹ Id.: Množična psihologija in analiza jaza, str. 38.

²² Id.: Jaz in Ono, str. 329.

²³ Id.: Množična psihologija in analiza jaza, str. 40.

²⁴ Id.: Teorija libida in narcizem, op. cit., str. 400.

²⁵ Id.: Zalovanje in melanholija, str. 208—209.

²⁶ Id.: Jaz in Ono, str. 327.

²⁷ Ibid., str. 328.

²⁸ Ibid.

- ³⁰ S. Freud: Jaz in Ono, str. 344.
³¹ Id.: Onstran načela ugodja, str. 296.
³² Ibid., str. 289.
³³ Id.: Jaz in Ono, str. 342.
³⁴ Id.: Onstran načela ugodja, str. 298.
³⁵ Pri tem se bomo deloma opirali na spis E. Bahovec: Cannon ali Freud?
³⁶ M. Safouan: L'échec du principe du plaisir, cit. po E. Bahovec: Cannon ali Freud?, str. 132.
³⁷ S. Freud: Formulacije o dveh (...), str. 14—15.
³⁸ Id.: Onstran načela ugodja, str. 257.
³⁹ Ibid., str. 273.
⁴⁰ Ibid., str. 258.
⁴¹ Ibid., str. 273.
⁴² Ibid., str. 257.
⁴³ Id.: Ekonomski problem mazohizma, str. 378.
⁴⁴ R. Jacoby: Družbena amnezija, str. 74.
⁴⁵ T. W. Adorno: Die revidierte Psychoanalyse, cit po ibid.
⁴⁶ E. Bahovec: Cannon ali Freud?, str. 133.
⁴⁷ J. Lacan: Jaz v Freudovi teoriji in v (...), str. 2.
⁴⁸ Ibid., str. 47.
⁴⁹ O tem gl. M. Tort: Ob freudovskem pojmu »zastopstva«.
⁵⁰ J. Lacan: Jaz v Freudovi teoriji in v (...), str. 9.
⁵¹ Ibid., str. 2.
⁵² S. Freud: Dve vrsti nagonov, str. 343.
⁵³ J.-A. Miller: Pet predavanj o Lacanu (...), str. 62.

Literatura

- E. BAHOVEC: *Cannon ali Freud?* v Problemi-Razprave 209—211, Ljubljana, 1981
 S. FREUD: *Metapsihološki spisi*, ŠKUC-FF, Ljubljana, 1987
Predavanja za uvod v psihoanalizo, DZS, Ljubljana, 1977
 R. JACOBY: *Družbena amneza*, CZ, Ljubljana, 1981
 J. LACAN: *Jaz v Freudovi teoriji in v psihoanalitični tehniki*, Seminar II, v Problemi-Razprave 177—180, Ljubljana, 1978
 J.-A. MILLER: *Pet predavanj o Lacanu v Caracasu*, v Gospostvo, vzgoja, analiza, DDU Univerzum, Ljubljana, 1983
 M. TORT: *Ob freudovskem konceptu »zastopstva« (repräsentanz)*, v Problemi-Razprave 157—159 in 163—168, Ljubljana, 1976

Poti želje in drugi Lacanov koncept črke

1. POTI ŽELJE

1.1. Poti želje v seminarju »Etika psihoanalize«

Naše dosedanje* pojasnjevanje smo končali s ponazoritvijo vzpenjajočega gibanja želje, zato bomo sedaj, denimo po neki notranji logiki Lacanovega poučevanja in ne le zaradi kronološkega reda in dostopnosti, vzeli v pretres tisto branje, ki poleg seminarja o *Želji in njeni interpretaciji* še obdeluje koncept želje in hkrati omogoča, da v njegovih rezultatih prepoznamo daljnosežnejši okvir. Govorimo o *Etiki psihoanalize*, kjer se — če ostanemo zvesti podobi poti — metonomija želje na svojem vzponu k prepoznavanju izteče v petih smereh: opravitl imamo s perverzno, sublimirano, herojsko, navadno in analitiko željo.

Koncept želje v obeh Lacanovih seminarjih, pravzaprav bi lahko to trdili za celotno Lacanovo poučevanje, kolikor gre v njem za nenehno predelavo in razvijanje novih konsekvenc — ostaja zvest Heglovi definiciji: želja je v korenu želja drugega, njeno teženje za svojim predmetom najde ustreznega partnerja šele v neki drugi želji, v njeni simbolni gesti prepoznavanja. Tak izid prinaša želji razočaranje glede zastavka, opustiti mora iluzijo o svojem predmetu oziroma o tistem, kar je hotela zastaviti, da bi obdržala in preseгла; priznati mora posredništvo, odtujenost in vzajemnost, ki opredeljujejo njeno razmerje do predmeta. Paradokсно rečeno, predmet, ki ga navsezadnje ves čas že ima in je njej notranji, lahko obdrži le preko ovinka zunanosti; prav to je tista implikacija heglavske dialektike želje, ki jo je Lacan prvič izpostavil v *Etiki psihoanalize* in ji bo kasneje dodeljena že omenjena dolga prihodnost, prihodnost razcveta neke topologije in logike notranje zunanosti, intimne distance, ekstimnosti. Morda lahko za Lacanovo razdelavo ekstimnosti Heglove dialektike — kar nazorno kažejo reference na Hegla v spisu »Subverzija subjekta in dialektika želje« — trdimo:

»da se na prvi pogled zdi, da je Lacanova referenca na Hegla omejena na zgodnja petdeseta leta, na teme simbolizacije kot historizacije, dialektizacije, simbolne integracije imaginarnih jeder itd.; vendar pa poglobljena analiza pokaže, da v tej etapi Lacanov prevzem nekaterih »heglavskih« tem ostaja zaznamovan s francosko historično-antropološko recepcijo Hegla (Hippolyte in predvsem Kojève) in ne doseže najbolj radikalne, najbolj »neznosne« razsežnosti heglavske dialektike — do tega se dokoplje šele »pozni« Lacan z razdelavo tem »faličnega« označevalca, logike »necellega« itd.« (*Filozofija skozi psihoanalizo*, str. 139, S. Žižek, Analecta, DDU Univerzum, Ljubljana 1984)

Vrnimo se k našemu izhodišču, k didaktični shemi petih poti, ki vsaj v grobem pokrivajo nauk o želji v *Etiki psihoanalize*. Pravimo shemi, kajti izkazalo se bo, da nam omenjena struktura ekstimnosti, če jo izluščimo ob problematiki fantazme, preglednost med njimi zaplete, ali natančneje, omogoča nam, da to strukturo opazimo v njihovem jedru.

Začnimo s sublimacijo: Lacan jo po eni strani definira kot preskok v vednost, kot osveščenje o neskončni metonimiji lastne želje, pri čemer naj bi nas ta vednost

* Tu sta objavljeni zadnji dve poglavji diplomske naloge z naslovom »Dva Lacanova koncepta črke«. Prvo, izpuščeno, poglavje je obravnavalo Lacanov koncept črke iz začetka petdesetih let.

odvrnila, da ne bi popustili glede želje in se zatekli v kako drugo zadovoljitev. Če vednost ponazorimo z algoritmom, potem gre pri sublimaciji za impliciten ali ekspliciten preskok onstran zapreke, ki ločuje označevalce zahteve od njihovega neulovljivega dejanskega pomena, tj. od želje. Sublimacija je torej vednost, ki predstavlja spoznanje, vprašanje je le, ali je to spoznanje tudi prepoznanje, oziroma od kod, v katero točko, v katero mesto izjavljanja bi morali umestiti ta pogled, pogled, ki se zadovolji s preprosto ugotovitvijo o pravi naravi želje. Po drugi strani je sublimacija v seminarju obširno ponazorjena kot sprememba cilja želje, ki neki poljubni imaginarni objekt gonske zadovoljitve, $i(a)$, vzdigne na mesto Stvari. Na tem mestu bomo zavoljo razumevanja prisiljeni odpreti daljši oklepaj in podrobneje opisati označevalno strukturo sublimacije. V *Etiki* je Stvar definirana kot »tisto primordialnega realnega, ki trpi zaradi označevalca«, hkrati pa Stvar pomeni tudi brezno in luknjo, ki jo vpelje šele obdelovanje označevalca. Z drugimi besedami, simbolizacija oziroma delo prepovedi — zakona — želje izključi svoj predmet in ga s tem kot izključenega vpotegne vase, čez brezno pa razprostre imaginarne podobe. Toda sublimacijo od čistega imaginarnega loči nek moment, ki ga pri Heideggru uteleša vaza — prvi označevalec; ta moment delu sublimacije omogoča poleg funkcije zakrivanja in dvigovanja Stvar na nek poseben način tudi reprezentirati, saj so označevalci tisti, ki s svojo strukturo polnosti in praznine vnašajo v realno zevajočo praznino in polnost.

»Gre za dejstvo, da človek obdeluje ta označevalec ter ga uvaja v svet — drugače rečeno, gre za to, da ugotovimo, kaj dela, obdelujoč ga po podobi Stvari, saj je za Stvar značilno, da si je ne moremo predstaviti. Semkaj se umešča problem sublimacije.« (*Etika*, str. 126)

Lacanova primera, tj. anamorfoza, prostorska iluzija prisotnosti, ki nosi v sebi podobo niča in smrti in dvorska ljubezen, ki objema nedosegljivo damo, ponazarjata to čudno zvezo nemogoče upodobitve, ki se še bolj zaplete, ko je ne obravnavamo več na ravni družbene zadovoljitve:

»pač pa v imaginarni funkciji in še posebej v funkciji, za katero bomo uporabili simbolizacijo fantazme ($\$ \diamond a$), ki je prav oblika, na katero se opira subjektova želja.« (*Etika*, str. 101, 102)

Sublimirano upodabljanje nas tako napotuje h konceptu fantazme in zvezi tega koncepta z označevalno reprezentacijo in prvim, izjemnim označevalcem — falosom. To zvezo je Lacan razvil že v seminarju o *Želji in njeni interpretaciji*, torej v seminarju, ki neposredno predhodi *Etiki psihoanalize* in nam je dostopen le prek sedmih doslej objavljenih predavanj, kjer Lacan komentira tragedijo o Hamletu, strožjo teoretsko pojasnitev pa najdemo v spisu »Subverzija subjekta in dialektika želje«, objavljenem v *Ecrits*. Formula fantazme je v tej zvezi definirana z razmikom med zrcalno imaginarno relacijo subjektove identifikacije z objektom, $m - i(a)$ in formulo subjektovega označevalnega razmerja do Drugega zahteve, $\$ \diamond D$. Falos vznikne kot manjkajoča zrcalna podoba, zato je najbolj primeren, da na ravni označevalcev simbolizira nemožno subjektovo reprezentacijo. V tej funkciji falos v fantazmi zamenja neka imaginarna podoba — od tod znano enačenje Ofelija = falos, kjer pa manjkajoča podoba proizvede učinek smisla, ki je enak pomenu lastnega imena subjekta; Lacan namreč falični označevalec ponazarja z lastnim imenom. Razmerje manjkajoče podobe in nove podobe predstavlja vsebino fantazme, njen učinek imaginarne kastracije pa sama manjkajoča podoba; problem seveda tiči prav v artikulaciji podobe in nepodobe, imaginarne podobe in imaginarnega učinka, vendar v *Etiki* o tem še ni sledu, razen če ne bi zagovarjali trditve, da je prav dama dvorske ljubezni neka taka podoba.

Nemara zato ne bo odveč, če si ogledamo, kakšne funkcije se navezujejo na objekt $i(a)$, ki ob parcialnih objektih zahtev in objektu fantazme predstavlja nekakšno Lacanovo splošno teorijo objekta v tem času. Njegova primarna vloga je

imaginarna identifikacija oziroma idealizacija, njej se pridružuje — kot njena negativna, smrtonosna plat — privacija, nato sublimacija in delno fantazma, pri čemer pa ni jasno, kako bi si uspela sublimacija na ravni podob, na vsebinski, ravni svojih predstav in likov izboriti to posebno mesto poleg fantazem.

Sublimacija zato v splošnem deli dvojno usodo, prvič, izhoda v osvoboditvi smisla, ki ima svojo zahrbtno stran v strasti do vednosti, ta pa je še kako vprašljiva, celo podobna je svetniški žrtvi, in drugič, usodo sublimiranega predmeta, ki vedno že vstopa v nek fantazemski okvir. Dodajmo na koncu še en po našem mnenju neprepričljiv primer sublimacije: ko Lacan npr. pravi, da je spolni genitalni akt, ta lažna obljuba sreče, nekaj »zaradi česar je neko bitje namesto drugega na živem in hkrati mrtvem mestu Stvari, kjer postane sublimno telo, ki hlini uresničitev tistega, česar sploh nikjer ni«, ali ni to dokaz, da so objekti sublimacije vsebinsko zelo heterogeni in da od sublimacije do perverzne fantazme ni daleč.

Podobna težava zadeva tisti iztek, ki ga Lacan imenuje herojska drža, »nase vzeto prekletstvo *mē phýnai*«, zmagoslavje biti za smrt: vprašanje namreč je, ali sta privzdignjeni lik Antigone in njena sublimna lepota posebni zaradi podobe ali pa le zaradi svojega posebnega mesta, namreč mesta med dvema smrtema, mesta, ki je sublimno ravno zato, ker je sublimirano, dvignjeno v status fantazme.

O razmerju ideala in fantazme se sprašuje tudi Lacan:

»Prav tako se ideal znajde na tej ravni samo z ozirom na nek prehod k meji. Še v Kantovih časih nam je kot skrajna meja lepega, kot ideale *Erscheinen*, nastopala oblika človeškega telesa. To je bila — zdaj namreč ni več — božanska oblika. Predstavlja namreč omot vseh možnih fantazem človeške želje. Cvetje želje je namreč vsebovano v tisti vazi, ki ji skušamo določiti stene.« (*Etika*, str. 299)

»Dejansko se prav tu postavlja vprašanje tudi za nas. Mar imata fantazma falosa in lepota človeške podobe svoje legitimno mesto na isti ravni? Ali pa je, nasprotno, med njima nek neopazen razloček, neka nezvedljiva razlika? (*Etika*, str. 301)

»V nasprotju s funkcijo dobrega nas lepo v svoji — z ozirom na željo izjemni — funkciji ne zaslepi. Zdrami nas in nas nemara privadi na željo, kolikor je le-ta povezana z neko strukturo slepila.

»Že lahko vidite to mesto, ki ga ilustrira fantazma. Če je ta, kakor sem vam pravkar dejal, nek ne-dotikate-se-dobrega, pa je v strukturi tega zagonetnega polja fantazma nek ne-dotikajne-se-lepega.« (*Etika*, str. 236)

Na to temeljno težavo nas dodatno opozarja dejstvo, da Lacan ob Antigono postavlja še druga antične tragiške junake, Filokteta in Ojdipa (iz *Ojdipa v Kolonu*), ki se sicer podajata v nevarno polje onstran fantazme, ni pa nujno, da bi ju kot sublimirani telesi postavljali npr. v sadovsko fantazmo. Druga pot želje je torej njena pot očiščenja v katarzi, ki se navezuje ali na željo po vednosti (Ojdip) ali na trmoglavost negativne terapevtske reakcije. Izid nihanja se tudi tu nagiblje v smeri vednosti:

»Kakorkoli že, dobrohotnost je po izkušnji tako negotova, da prav v zvezi z njo sramežljivo govorimo o negativni terapevtski reakciji ali, kot sem vam zadnjič na literarno splošnejši in zato pridvignjen način dejal, o privolitvi v prekletstvo, o nase vzetem preletstvu, o Ojdipovem *mē phýnai*. Vendar pa ves problem in vsakršna odločitev ne ležita onkraj vrtnice k smislu.« (*Etika*, str. 315)

Lacan se izogne odgovoru, kako naj bo strukturirana ta vednost, da se ne bo ujela v strast do vednosti ali v znanost, ki zaseda mesto želje. Tega odnosa ne bo pojasnil niti v poti, ki si jo utira analitikova želja, kar je eden od razlogov, da jo bomo pri obravnavi preskočili. Lacanova zadnja beseda o vednosti v seminarju o *Etiki* je, da vsaka želja vsebuje manko, odpoved oziroma žrtev užitka, dati mora, če poenostavimo njegovo besedno igro, »špeh telesa za špeh knjige.« Vprašanje je le:

»je ta, ki je pojedel knjigo in njeno skrivnost, dober ali slab? Vprašanje se nam ta hip pokaže kot nepomembno. Ni važno vedeti, ali je človek izvorno dober ali slab, važno je vedeti, kaj nam bo prinesla knjiga, potem ko jo bomo dokončno pojedli.« (*Etika*, str. 328)

Sedaj je očitno, da se bo problem, ki smo nanj opozorili na začetku, problem vsebine fantazmatskih podob, najbolj zaostрил ob zadnjih dveh poteh, ki sta nam še ostali od naše zasilne sheme. Prva, pot perverzije, je že od nekdaj privilegirano mesto najbolj pisanih fantazem, pa tudi druga, pot navadne, denimo nevrotične želje, ki se potaplja v povprečno vsakdanjost psihične realnosti, si to realnost zgradi šele prek fantazme.

Na prvi pogled se perverzna fantazma od navadne razlikuje le po svoji grozljivi, sprevernjeni upodobitvi nekega užitka in odsotnosti želje, ali kot pravi Lacan, prednost v scenariju perverzne fantazme ima objekt. V jedru je koncept fantazme v *Etiki* še vedno tisto, kar je Lacan o njej trdil v spisu *Instanca črke* (fiksacija na mestu, kjer se prekine in odloži označevalna veriga, ujetost v negibni spominski ekran s fascinantno podobo fetiša), toda videli smo, da je do konca šestdesetih let to mesto artikularno kot ekstimno, ekran kot subjektivno organizacijo užitka v begu pred nezanosnim užitkom in podobo kot svojevrstno reprezentacijo subjekta v objektu.

Sadovski model perverzije Lacanu v *Etiki* omogoča, da na enkratni način poveže vse elemente fantazme, tako da jih postavi v tisto območje, ki ga naseljuje sublimna Antigoninina podoba, v območje med dvema smrtema in jim za skupno temo poišče podobo večnega trpljenja. S tem v sadovski fantazmi zgosti Kantovo idejo sublimne lepote, ideala, lik nemočne, a neuničljive sublimne žrtve in tisto vsebino človeku nedostopnega notranjega užitka, ki ga Lacan po Freudu poimenuje bližnjik.

»Tukaj imamo opraviti natanko z istim področjem, kot je tisto, na katerem brstijo estetski pojavi. Z nekim določenim svobodnim prostorom. Ta prostor je mesto, kjer pride do spoja, ki se ga nikoli ne omenja, kot da gre za nevernakšen tabu — prepoved, ki je sorodna težavi, ki nam je dobro znana pri naših pacientih, težavi, s katero so pripravljene priznati to, kar pripada v pravem pomenu besede redu fantazme — do spoja, pravim, med temi igrami bolečine in fenomenom lepote.« (*Etika*, str. 260)

Še več; kolikor bližnjik lahko navzame samostojno podobo privatorja, tj. podobo, ki se skriva v jedru idealiziranih jazovskih likov, nam to dovoljuje, da se vprašamo:

»katere so tiste globoke vezi, ki nam dajo videti resnično sorodnost določenega razmerja do Drugega, ki ga imenujemo sadistično, in psihologije obsesionalca, čigar obrambe imajo obliko železnega oklepa, okova, steznika, ob katerem se ustavi in se vanj zapre, da bi se tako zavaroval pred približevanjem k tistemu, kar je Freud na nekem mestu imenoval neznan groza samega sebe?« (*Etika*, str. 202)

Problem artikulacije podobe in nepodobe lahko torej prevedemo v problem podobe v fantazmi in posebnega mesta fantazme, ki se vpisuje v podobo. Preden pa si ogledamo njegovo nadaljevanje v *Écrits* in v *XI. seminarju*, bomo predstavili še peto pot želje, pot navadne želje.

Povedali smo že, da se navadna želja zaustavi ob fantazmatski realnosti, ki si jo ustvari z užitkom, hkrati pa se z njo zaslepi za to lastno vpletenost. Homogeno, harmonično dobro je tisto slepilo, ki spregleda moč želje, ki gnete in vrta v navidezni mir enakomerno porazdeljenih koristi in dobrin, želje, ki tu ne pomeni družbenosti, ampak Drugo željo, željo Drugega, lastno ekstimnost. Zato Lacan pravi, da vrhovno Dobro onstran teh iluzij in dobrohotnosti stoji na ekstimnem mestu zla in zadeva užitek. Iluzorična pozicija tradicionalnih moralistov, ki načelo ugodja usmerjajo k smotrom dobrega je zato enaka poziciji antijunaka v Antigoni, Kreonta; to je v splošnem pozicija nevrotika s fantazmatskim idealizirajočim likom ali likom obsesionalčevega privatorja. Hemogenost potreb in blag, ki jo razglašata teorija utilitarizma, ne bi imela smisla,

»če stvari ne bi delovale drugače. Tako pa je v tej, redki ali neredki, stvari, ki pa je vsekakor proizvedena, konec koncev v tem bogastvu, pa naj je korelativno katerikoli revščini že, že na začetku nekaj drugega kot uporabna vrednost — v njej je uporabnost užitka.« (Etika, str. 227)

Homogenost na ravni uporabe se od razpolaganja, prisvajanja razlikuje po tem, da je razpolaganje z dobrinami mesto, kjer deluje ne ugodje dobrega, ampak želja, užitek in oblast.

Jasno je torej, da tudi zastavitev tistega izteka želje v fantazmi, ki jo Lacan podtakne običajnemu človeku, naleti na problem subjektive upodobitve v fantazmatskem seminarju. Toda to ni edini domet Lacanove predstavitve: v njej se, kot je opaziti že v našem povzetku, skriva implicitna zgodovinska umestitev Freudovega projekta psihoanalize, z drugimi besedami, v njej se skriva več let poznejša vsebinska opredelitev objekta a kot presežnega uživanja. Po obravnavi tistega vidika objekta a, ki ga bomo v nasprotju do vsebine imenovali formalni vidik in bo predmet naslednjih dveh razdelkov, se bomo zato k presežnemu uživanju še vrnili.

1.2. Nadaljevanje v Spisih in v Seminarju XI

Že v prejšnjem razdelku smo navedli spis »Subverzija subjekta in dialektika želje«, ki glede na seminar o *Etiki* zavzema posebno mesto: vsebino dotedanjega poučevanja namreč na zadnjih straneh združuje s konceptom agalme, tj. s konceptom, ki bo ključni predmet Lacanovih predavanj v naslednjem letu, tj. v seminarju o transferju.

Koncept agalme omogoča dodatno razločevanje med obema členoma našega problema, ki ga zasledujemo od Hamleta naprej. Lacan agalmo uvede kot zvezo manjkajoče podobe $-\varphi$ in podobe a, kar navsezadnje ne bi bilo nič novega, če se ne bi s tem odprla tudi možnost drugačne zveze $-\varphi$ in fantazmatskega scenarija. Lacan pravi, da

»fantazma, v svoji strukturi, kakor smo jo definirali, vsebuje ($-\varphi$), imaginarno funkcijo kastracije v primitivni in reverzibilni obliki, od enega termina do drugega.« (Lacan, *Écrits*, str. 825)

To pomeni, da ta zveza ni omejena na eno samo podobo, na primer žensko, v perverziji, podoba na mestu a, ampak lahko v nervozi zdrske »pod $\$$ in podpre jazovo imaginiranje.« Koncept agalme prinaša uvid, da je imaginarna funkcija ($-\varphi$) nekaj, kar se ne opira toliko na učinek lastnega imena in manko podobe, ampak na dialektiko dveh želja, na nekakšno oscilacijo med Sokratom in Alkibiadom; to oscilacijo Lacan prenese med $\$$ in a, pri čemer perverzijo postavlja na zvezo a in $-\varphi$,

»ki ne bi bila prav nič izvirna, če ne bi privlačila Drugega kot takega na nek poseben način.« (Lacan, *Écrits*, str. 825)

namreč tako da se perverznej postavi na mesto Drugega in mu zagotavlja užitek, medtem ko nervozo definira zveza $\$$ in $-\varphi$. Toda perverzna pozicija ni izključno perverznejeva, tudi nevrotik lahko z namenom, da se prepriča o Drugem, navzame perverzno držo. V tem se kaže raznolikost fantazmatskih scenarijev, pri perverznej po plati užitka, pri nevrotiku po plati konsistence Drugega; če uporabimo znane primere, to pomeni, da Hamlet vsekakor ni perverznej, Alkibiad pa ne nevrotik, čeprav je razkril odtujenost svoje želje v Drugem na najbolj zgleden način, in da spolni genitalni akt vsekakor ni sublimacija.

Seminar o *Štirih temeljnih konceptih psihoanalize* je nedvomno veliki tekst o ekstimmnosti želje, zato bi zaslužil kaj več kot teh nekaj izvlečkov, ki si jih bomo sposodili pri njem v tem razdelku. Zanimal nas bo problem, ki se vleče za nami že

nekaj časa, tj. problem fantazme in njenega razmerja do želje, zato bomo le kratko omenili, da v *XI. seminarju* srečamo še dve poti želje iz *Etike*. Pot analitikove želje, ki smo jo v *Etiki* obšli, je tu končno našla trdno oporo v smeri obrazca predvedbe v formule, medtem ko za sublimacijo velja, da njeno krotenje pogleda nima večjih konsekvenc zunaj teorije pogleda, drugače rečeno, njena vloga je še vedno dvomljiva.

Po drugi strani naše sposojanje le ni tako neopravičljivo. Če namreč pristanemo na sprejeto mnenje, da seminar razdeljuje predvsem koncept objekta a kot ločenega od imaginarne ravni $\$ \diamond a$, kar bi pomenilo, da smo se z našim problemom obrnili na pravi naslov, potem je ob tem bogastvu motivov povzemanje razumljivo. Oglejmo si torej rešitev problema.

Če je koncept objet petit a oz. objekt a (najbolje bi bilo, če bi ga označili z *Oa*, vsaj dokler ga ponovno ne uvedemo v formulo fantazme) ločen od imaginarne ravni fantazme, potem je to zato, ker predstavlja zaostritev imaginarne — v seminarju Lacan neke pravi simbolne — funkcije $-\varphi$. Koncept objekta a nastopa namreč na ravni artikulacije simbolnega in realnega manka, na ravni ne več predmeta želje, $d \rightarrow \$ \diamond a$, ampak njenega vzroka, $a \rightarrow d$. Ta implicitni dosežek Heglove dialektike, saj je objekt a prav tisti zastavek, ki ga imamo in nimamo in ga dobimo prek druge želje, Lacan v seminarju obširno tolmači prav ob heglovskem motivu gospodarja in hlapca. Kaj je namreč Heglova teorija zastavka, objekta dveh samozavedanj, če ne teorija ekstimnosti objekta, ki je predmet in vzrok želje, ker vabi in sproži željo, ta pa ga obkroži kot pulzija svoj objekt? Kaj je shiza očesa in pogleda, če ne odtujitev želje v drugi želji in kaj je ekran med njima, če ne fantazma kot raven, ki meri na objekt a? Funkcija $-\varphi$, ki se je v omenjenem spisu še pretikala od subjekta do objekta v imaginarnem scenariju fantazme, je tu postavljena izven nje, je zastavek, ki ureja sliko na ekranu, oz. ekran se ureja tako, da ujame to funkcijo, saj je ta funkcija lahko sam pogled. Lacanov paradni model perverzije, sadizem in njegovo žrtev tu zamenjata voyerizem in pogled. Posledica tega razdvajanja imaginarne ravni slike in pogleda, objekta a je čutiti tudi v splošni definiciji razlike med perverzijo in nevrozo. Čeprav navidez Lacan trdi isto,

Preberite si moj članek Kant s Sadom, in videli boste, da se sam sadist, ne da bi vedel, postavlja na mesto objekta v korist nekoga drugega in da izvršuje svoja perverzno-sadistična dejanja zato, da bi ta drugi v njih užival*, (*XI. seminar*, str. 245)

pa objekt ni več objekt želje.

*V vsem tem lahko potemtakem vidite več možnih funkcij objet a, ki pa se nikoli ne najde v takem položaju, da bi bil tisto, na kar meri želja. Je ali pre-subjektiven ali temelj kake subjektivne identifikacije ali temelj kake identifikacije, ki jo subjekt zanika. (*XI. seminar*, str. 245)

Tu je odgovor na tisto, kar smo poimenovali upodabljanje v perverzni ali navadni fantazmi. Antigona kot neuničljiva žrtev sadovskih grozodejstev se v fantazmi ni znašla zato, ker bi bila predmet želje, ampak vaba, sprožilec, razlog želje. In sublimni liki dobivajo svojo vrednost zaradi mesta med dvema smrtema, ker je to mesto objekta a med simbolnim mankom in realnim mankom.

Od tod se pojasni, zakaj bližnjik in privator v obsesivni fantazmi nista na isti ravni in zakaj, — na kar je opozoril S. Žižek — lahko ob tem liku Drugega, ki uživa, le pogojno govorimo o subjektu -ki-se-zanj-predpostavlja-da-uživa. Prav tako je s stališča objekta a, ki tako formalno — s tem imamo v mislih heglovski moment das Formmelle¹ in formalno definicijo objekta a v teoriji množic — kot vsebinsko — presežno uživanje — izprazni koncept fantazme, razumljivo, da je (po Millerju) razlikovanje simptom/fantazma le še funkcija interpretacije.

2. DRUGI LACANOV KONCEPT ČRKE

Znano je, da Lacanova teorija označevalca ni povsem tuja matematiki. Za njun odnos bi lahko celo rekli, da teorija označevalca v matematični strukturi išče tiste vidike, ki bi lahko podkrepili njen lingvistični temelj. Nazoren primer te zveze predstavlja Millerjev članek iz šestdesetih let o Fregejevi teoriji števil z naslovom »Siv« (»La suture«)². V naslednjih letih je Lacan svoj odnos do matematike bistveno spremenil, saj ga je podredil najpomembnejšemu prelomu v nedavni zgodovini aksiomatizacije matematične teorije, ki je nastal s teorijo množic. Zavest o radikalnosti tega preloma dobro ponazarja Lacanova izjava iz tistega časa, ki pravi, da gre v lacanovski teoriji za obdelavo psihoanalize s stališča teorije množic.

2.1. Teorija množic

Teorija množic je torej pot, ki nas bo pripeljala do strožje formalizacije notranje členitve označevalne verige, to je do novega vrednotenja črke, ki postane zgolj oznaka elementa oz. njegovega mesta v množici; obenem se bomo približali cilju našega načrta, drugi Lacanovi konceptiji črke. Na tej poti se bomo najprej ustavili pri novi formalizaciji razmerja ekstimmnosti, ki jo je Miller v predavanjih poimenoval čisto formalna definicija objekta *a*, nato pa bomo na kratko omenili še koncept diskurza.

Za uvod bomo navedli citat enega od matematikov, za katere ne bi mogli reči, da vedo kaj dosti o lacanovski želji:

»Čeravno je to vprašanje bistveno, ali pa morda prav zato, nanj ni mogoče tako odgovoriti, kakor bi bilo želeli. Popolnoma zadovoljiv odgovor bi bil le v dokazu, da je naš sistem aksiomov neprotisloven. Takega dokaza pa ni in zmeraj manj je upanja, da je sploh mogoč. Tako ne preostane nič drugega, kot da postavimo skromnejše zahteve... Če se že ne moremo ubraniti neznanega zla, se vsaj zavarujemo pred znanim. Onemogočimo vsaj antinomije, ki jih že poznamo iz Cantorjevega »primera«! (N. Prijatelj: *Matematične strukture I*, str. 212, Sigma, MK 1971, Ljubljana.)

Dovolj slikovit vzdih, ki nas, če povzamemo besede samih matematikov, uvaja v problematiko obrambe pred zlim. Kaj je zlo v matematiki? To bomo zvedeli, če si najprej ogledamo obrambni ukrep pred zlim, izrek, ki pravi, da ne obstaja nobena množica, ki bi imela samo sebe za element. Če izrek prevedemo v jezik teorije govorice, potem je razvidno, da prepoveduje tisto zvezo samonanašanja izjave in izjavljanja, ki se ji kot govoreči subjekti ne moremo izogniti. Prepoveduje zvezo in postavlja dve ločeni ravni, ostanimo zvesti Heglovemu modelu in recimo, da postavlja gibanje zavesti in gibanje filozofske pozicije, ti. pogleda za nas, »für uns«. Prepovedana zveza, ki o njej govorimo, je torej ekstimmna.

V naslednjem koraku bomo to zvezo definirali z označevalno opozicijo elementa in mesta, ki je seveda enaka opoziciji iz teorije množic med množico in elementom; množica je namreč tisti nedefinirani dodatek k elementu, ki iz elementa šele naredi element, ko ga npr. v grafični ponazoritvi objame s črto in mu s tem omogoči, da element sebe predstavi tudi kot množico. Drugače rečeno, med črko elementa in črko množice je le črta: $A a, S_1/S_2$. Zdaj so se nam odprla vrata v polje, ki ga zaznamujeta daljnosežnost in moč Lacanovega enačenja označevalnega dispozitiva in teorije, ki je v jedru premaknila utemeljevanje aksiomatike matematike.

Diakritična struktura mesta in elementa prinaša v matematiko ekstimmnost, zlo, neznano zlo — če verjamemo našemu matematiku, lacanovsko dopolnilo k temu pa je, da vse možne antinomije izvirajo prav iz te zevi. Iz te zevi izhajajo tri značilnosti, ki jih združuje koncept diskurza s štirimi elementi, ki ga prav zaradi njegovega porekla v zevi lahko zapišemo tudi drugače, lahko ga pregnetemo, raz-

vijemo; zanj je bistvena le struktura enega označevalca več (npr. črta okoli elementov, $S(A)$, S_1/S_2), nato enega označevalca, ki zapiše neidentiteto vsakega označevalca s samim seboj ($\$$), in neskončen proces porajanja prazne množice (kar predstavlja formalno definicijo objekta a), ki se sproži takrat, ko prazno množico, mesto, štejemo kot ena, kot element. Videli smo, da izrek prav to prepoveduje. Prepoved samonanašanja skuša doseči identiteto $a = a$, zakriti hoče, vsaj na določeni ravni, temeljno zev označevalca, ki nikoli ne more biti identičen s seboj, nikoli ne more pomeniti samega sebe, saj je v slavni definiciji označevalca definirana le z drugim označevalcem. Popolni, neprotislovni aksiomatski sistem je nemogoč. Drugi, mesto označevalcev, je nekonsistenten, edina čvrstost, konsistenca, ki jo premore je objekt a , ta pa pomeni zgolj neskončen proces dokazovanja nekonsistence.

Matematika ekstimnosti ne prenese, medtem ko za označevalno strukturo velja, da bi brez samonanašanja o njej lahko govorili le kot o »strukturi strukturalistov«, »strukturi brez subjekta« in brez manka.

2.2. Presežno uživanje

Olajšajmo si branje s pogledom nazaj in naprej: videli smo, da se formalna plat objekta a izteče v teorijo množic, tj. v novo pojmovanje črke, zapisa in, če povemo, kar smo prej izpustili, v formule seksuacije; zdaj je pred nami t.i. vsebinska plat objekta a , ki smo jo prepoznali v definiciji objekta a kot presežnega uživanja. Kolikor nas bo presežno uživanje napeljalo h konceptom jezika, sintoma, skratka na tisto mejo, ki smo jo povsem na začetku poimenovali Lacanova sprememba aksiomatike, toliko bomo lahko v seminarju še poleg funkcije zapisa opazili tudi to napetost »vsebine in forme«; še več, ko bomo izluščili formalno plat zapisa, bomo ugotovili, da nas ta pelje prek radikalne spremembe oz. da je zapis tisto, kar ta prehod — naj bo še tako oster, vendar je prehodposreduje. Če je Freud in za njim Lacan govoril o dešifriranju nezavednega, potem je tu priložnost, da posredovanje prejšnjih in t.i. četrte faze, ki poteka prek zapisa, črke, ponazorimo z nekim konceptom, ki ga ne bomo posebej tolmačili, konceptom »užitka v šifriranju.«

Začeli bomo s konceptom diskurza (njegovo formalno izpeljavo smo nakazali v teoriji množic), konceptom, ki omogoča — na to nas opozarja eden od štirih diskurzov, analitični — da v občo raven strukture, v njeno formo, prek objekta a vpišemo določeno vsebino, partikularnost, historičnost v obliki užitka. Tak model užitka je Lacan povzel po Marxu in ga imenoval presežno uživanje.

V vsakem od diskurzov je na delu ena želja, torej eno razmerje ekstimnosti, slepila in oblasti, ki skuša speti v strukturo občost in partikularnost. Ali kot pravi A. Grosrichard, ko komentira Foucaultov koncept dispozitiva:

»Če je vsak diskurz enkratno razmerje oblasti, bomo rekli, da štirje formirajo dispozitiv oblasti; štirinožnik štirinožnikov, občja struktura, ki ima za elemente diskurze, tak bi bil nemara lacanovski dispozitiv oblasti.« (A. Grosrichard, »N'avouons jamais«, v: *Ornicar*, št. 10, leto 1977)

Formalno strukturo artikulacije želje v označevalcu lahko partikulariziramo, le če se opremo na produkt diskurza. Učinki smisla brez odgovorov realnega, kot opozarja Miller, so domena magije, »kjer je vse mogoče«. Debilnosti, nihanju med dvema diskurzoma se v imaginarnem ni mogoče izogniti; to dobro opiše M. Silvestre, v njegovi ponazoritvi lahko vidimo tisti model analize, ki se omejuje na komunikacijo z vračanjem obrnjenih pomenov:

»Poziv vednosti Drugega, ki inavgurira transfer, nudi analitiku že ukrojeno obleko. Če mu jo analizand ponuja, zakaj bi jo prezrl? Vendar je na začetku potrebno vednost

šele najti in ta najdba je odvisna od pacientovih asociacij. Ne le da se subjekt -ki-se-znaj-predpostavlja-da-ve vzpostavi kot tretji, ampak imaginarno kroži med enim in drugim.» (M. Silvestre, *Demain la psychanalyse*, »Le transfert«, str. 74)

Težo in sidrišče analitskemu dogajanju daje še povsem partikularna umeščeno-ost objekta a v nek užitekovi način, v neko zgodovino, kar pomeni, da objekt a ni zadostno definiran s formalno strukturo simbolnega med imaginarnim in realnim. Če analitski simptom ni le simptom smisla, kolikor

»prav diskurz gospodarja definira občutek realnosti in kriterije eksistence, toliko polomi in odpori, na katere naleti diskurz gospodarja v obliki subjektivnih simptomov, veljajo kot eksistenca. Simptomi veljajo kot eksistenca prav zaradi diskurza gospodarja«.

Miller: »Σ (x)«, *Lacte et la répétition*, Actes de l'École de la Cause freudien, Paris 1987.)

Simptom v formuli metafore, kot jo je opredelil Lacan v spisu »Instanca črke«, deli usodo z ostalimi nezavednimi formacijami; mesto simptoma v spodnjem delu Grafa želje je mesto imaginarnega; v vsebinski opredelitvi objekta a s presežnim uživanjem pa se kaže neka zveza simptoma z užitekovi, ki lahko obide označevalne učinke in se zato bliža funkciji sintoma. Če formalna plat objekta a daje Drugemu konsistenco na ravni dozdevka in to ne le prek učinkov besede, temveč prek želje, potem mu plat užitka zagotavlja eksistenca. Zato je tvegano, če sprašujemo kot G. Miller³: ali to pomeni, en dela, dva uživata? Če malo obrnemo vprašanje v tisti smeri, ki se nam odpira prek razlikovanja konsistence in eksistence, potem bomo odgovorili: ne, eden dela, eden ljubi in eden uživa (tako si namreč obsesivec, histerik in perverznej zagotovijo obstoj Drugega).

2.3. Funkcija zapisa

Zdi se, da smo vsebino poglavja z gornjim naslovom, ki smo si jo postavili na cilj naše poti po Lacanu, razvili do take mere, da nam sedaj ostane le še, da zapišemo piko na i. Naloga konca bo obnova in poudarek bistvenih premis te poti.

Na nek način lahko rečemo, da je Lacan ves čas trdil, da je črka označevalec, čeprav bi bilo bolj res, ko bi rekli, kot označevalec. Toda nikjer ni tako odločno poudaril tisto, kar smo tu imenovali zev mesta in elementa označevalne strukture, kot je to naredil v Funkciji zapisa, ko se sprašuje,

»kako lahko neko črko uporabimo za oznako nekega mesta? Jasno je, da pomeni takšna uporaba zlorabo.« (Še, str. 26)

Če torej to mesto vendarle označi z zapisom S (A), potem je S označevalca zgolj navidezna metagovorična opredelitev mesta A, saj zapreka zaznamuje njuno diakritično razmerje, ki pokaže,

»da se kot mesto ne drži, da je v njem neka zev, neka luknja, neka zguba. Objekt a deluje glede na to zgubo.« (Še, str. 27)

S (A) lahko zato zapišemo S₁/S₂, objekt a, ki se pojavi obenem z zapreko, že imamo, treba bo poiskati le še subjekt, oziroma tisti označevalec, ki zaznamuje neidentičnost označevalca s samim seboj.

»Končno sem uporabil še črko Ø, da bi izpostavil zgolj označevalno funkcijo tega, kar nam je doslej analitična teorija ponujala s terminom falos.« (Še, str. 27)

Neidentičnost falične funkcije, njen dvojni vpis v moško in žensko stran, njen dvojni pomen nekonsistentnosti pri ženski in nepopolnosti pri moški strani, to je neidentični način človeške subjektivizacije ali seksuacije. Sedaj je jasno, kaj pomeni nemožnost zapisa spolnega razmerja, kajti ta zapis bi zahteval ne-

diakritičnost označevalcev. Vsi štirje zapisi diskurza premlevajo to nemožnost in kolikor se ta nemožnost zapiše, se preneha ne zapisovati, kolikor je edino formiranje diskurza pogoj zapisa, toliko je

»črka vseskozi učinek diskurza.« (Še, str. 32)

Toda z diskurzom je, kot smo videli, povezana partikularnost užitka, ki se ne izčrpa v užitku smisla, v branju in razbiranju. Voljnost in označevalna dovzetnost afektov se lahko zapečati v učinke jeze, ki ostajajo enigmatični, onstran komunikacije, oziroma Drugega besede; na tem mestu bi zato lahko dolg niz, ki smo ga razporedili na straneh smisla in zapisa zaprli, in odprli nov prehod v eksistenco simptoma, v zvezo zapisa in užitka. Črka se torej lahko izmakne iztrganju iz jeze, točneje, črka se deloma vedno izmakne vednosti: to je uvid, ki je Lacana v seminarju *Še* napeljal k obravnavi črk diskurza s »pejorativnega gledišča«, saj se pred njim odpira neka nova artikulacija pred vsakršno artikulacijo, idiotski užitek pred paradoksi užitka, pisava pred branjem; ta predhodnost je tu navidezna, ne gre za zunajsimbolno realnost, gre za nek onstran analitičnega izkustva, ker je izkustvo navzoče le v diskurzu.

V tem prehodu naletimo na svojo mejo tudi naša pot razumevanja in pojasnjevanja onstane črke v nezavednem, če to tiči v pacientovem rekanju, rečenem in zamolčanem; učinki jeze, tja Lacan umešča t.i. artikulacijo pred artikulacijo, nedostopni užitek negativne terapevtske reakcije, segajo onstran tistega, kar je govoreče bitje zmožno izjaviti. Naj bo ta, upajmo, posrečeni zaris meje razlog, da našo pot zapremo.

3. ZAKLJUČEK

V zaključku lahko pravzaprav ponovimo ugotovitev, ki smo jo zapisali ob vprašanju: kaj pomeni vnažajšnje iskanje neskladij in paradoksov pri Lacanu. Tudi za naš tekst velja, da se v pogledu nazaj izkaže za neenakomeren, nepovezan in morda nejasen. Vendar pa po našem mnenju oblikovne pomanjkljivosti ne odvzamejo veljave nekaterim vsebinskim dosežkom. Med te dosežke bi lahko uvrstili opis postopnega razvoja in predelave objekta a, ki je v Lacanovem poučevanju prešel pot od sheme želje v Grafu do matrice štirih diskurzov. Če smo v zgornjih poglavjih dosledno izpeljali bistvene premike na tej poti, potem je naše delo upravičeno.

Tomaž Erzar

¹ Ta moment je izdelal M. Dolar v: *Hegel in objekt*, Analecta, Ljubljana 1985.

² Glej zbornik *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1981.

³ G. Miller: »Jedro strukture dominacije«, str. 333, *Psihoanaliza in kultura*, DZS 1981, Ljubljana.

Literatura

Cottet, S.: »Konstrukcije in metapsihologija analize«, v: *Gospodstvo, analiza, vzgoja*, Analecta, DDU Univerzum, Ljubljana 1983.

Dolar, M.: »Das Formelle«, *Hegel in objekt*, Analecta-Problemi, Ljubljana 1985.

»Onstran interpelacije«, *Razpol 4* (Problemi 4-5/1988).

Freud, S.: *Metapsihološki spisi*, SH, ŠKUC/Filozofska fakulteta, Ljubljana 1987.

Grosrichard, A.: »N'avouons jamais«, *Ornicar?*, št. 10, leto 1977.

Hysterie et Obsession, zbornik poročil s Četrtega mednarodnega srečanja Freudovskega polja, Navarin, Pariz, 1986.

- Lacan, J.: *Séminaire I, Le champ freudien*, Seuil, Pariz, 1975.
Séminaire II, Le champ freudien, Seuil, Pariz, 1978.
Séminaire III, Le champ freudien, Seuil, Pariz, 1981.
Etika psihoanalize, Analecta, DE, Ljubljana 1988.
Štirje temeljni koncepti psihoanalize, CZ, Ljubljana 1980.
 Še, Analecta-Problemi, Ljubljana 1985.
Écrits, Seuil, Pariz 1966.
 Lacoue-Labarthe, P./Nancy, J.-L.: *Le titre de la lettre*, Galilée, Pariz 1973.
 Miller, G.: »Jedro strukture dominacije«, *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1981.
 Miller, J.-A.: *Extimité*, neavtoriziran rokopis predavanj v letu 1985/86.
Ce qui fait insigne, neavtor. rokopis predavanj v letu 1986/87.
 »Simptom-fantazma«, *Razpol 2* (Problemi 10-11/1986).
 Prijatelj, N.: *Matematične strukture I*, Sigma, MK, Ljubljana 1971.
 Silvestre, M.: *Demain la psychanalyse*, Navarin, Pariz 1987.
 Žižek, S.: *Filozofija skozi psihoanalizo*, Analecta, DDU Univerzum, Ljubljana 1984.
 Žižek, S./Riha, R.: *Problem teorije fetišizma*, Analecta, DDU Univerzum, Ljubljana 1985.
 Žižek, S.: *Jezik, ideologija, Slovenci*, DE, Ljubljana 1987.
 Wajeman, G.: *Le Maître et l'hystérique*, Navarin, Pariz 1982.

Nebo nad Berlinom

Pričujoče besedilo je nastalo na osnovi prevoda dialog-liste filma *Nebo nad Berlinom*, dodane pa so osnovne didaskalije, kakor jih je mogoče najti v knjižni izdaji *Der Himmel über Berlin* (Ein Filmbuch von Wim Wenders und Peter Handke, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1987). Prav slednja je tudi ponudila vzorec za razmejitev različnih tipov govora, ki so temeljna poteza Wendersovega filma. O klasični dialog-listi je namreč v tem primeru skorajda nemogoče govoriti, saj je od vseh v filmu izrečenih besed najmanj ravno tistih, ki bi bile sestavina dialoga. Veliko več je t. i. notranjih glasov, *Gedankenstimme*, ki so v tekstu označeni z oklepaji. Kurziv pa praviloma označuje tiste pasuse poetskih monologov, ki jih v filmu posreduje off-glas, v knjižni izdaji pa karakterizira v verze razčlenjena grafična postavitvev. Oznake lokacij velja razumeti zgolj kot provizorično pomoč pri branju in ne kot *decoupage* filma, saj so iz razumljivih razlogov izpuščeni vsi nemi prizori. Besedilo je prevedel Ivo Štandeker, uredil pa Stojan Pelko.

1. TAČLJICEK

Damielov glas: Ko je otrok bil otrok,

je hodil povešenih rok,

je hotel, da bi potok bil reka

in da bi reka bila veletok,

tale luža pa morje.

Ko je otrok bil otrok,

ni vedel, da je otrok,

zanj je vse imelo dušo in

vse duše so bile eno.

Ko je otrok bil otrok,

ni imel mnenja o ničemer,

ni imel nobenih navad,

je pogosto sedel prekržanih nog

in tekal na mah,

je imel vrtinec v laseh

in se ni pačil pri fotografiranju.

1. Ulica.

Deklica: Poglej!

Mož z otrokom: (Uteha, ko obraz nastaviš svetlobi tukaj na prostem, uteha od sonca ožarjenih barv človeških oči.)

Zenska na kolesu: (Naposled nora, naposled ne več sama! Naposled nora, naposled odrešena! Naposled nora, naposled mirna!)

2. Letalo.

Deklica: (Tam je majhna hišica in tudi dve nadstropji in terasa ... In tja se hodimo vsak dan kopat ... In mož, ki tam stanuje ...)

Peter Falk: (Niti razumem ne tega lika. Presenetljivo, kako malo vem o tej vlogi. Mogoče nam bo postalo jasno med snemanjem. Dobili bomo dobre kostume, to je, že pol bitke. Berlin... Emil Jannings, Kennedy... Von Stauffenberg, vražji možak...)

Stewardesa: Si pa res narisala imenitno sliko!

Peter Falk: (To ni bilo v Berlinu. Saj je vseeno, zgodilo se je. Če bi babica bila tu, bi rekla: »Španciraj... Pojdi špancirat!« Tokio, Kioto, Pariz, London, Trst, Berlin.)

3. Stanovanja.

Mladenič: (Nikoli nič pametnega na televiziji.)

Slepa ženska: (Spotikate se čez vaše barve in niste nikoli točni.)

Mladenič: (Še vedno tako diši. Le več prahu je. Vse to je zbirala... rabatne znamke in razglednice, vozovnice za podzemno. Nikoli ni vrgla nič proč. Ni mogla. Mati. Moja mati... ni bila nikoli. Moj oče, moj oče je bil moj oče. Mrtva je. Nobene solze, nobene bolečine. Mogoče pozneje. Moj bog, kako star sem že! Prihaja moja sestra. Stran moram.)

Mladenič: (Ne ljubi te, nikoli te ni ljubila. In tudi ti se samo pretvarjaš. Bodi vendar srečen, da te je pozabila. Končno si svoboden! »Na mestu hočem umreti in nato večno živeti«, je rekla.)

Ded: (Moj bog, kaj naj s tem mladeničem? Samo glasba mu gre po glavi. Kaj le še vedno hoče? Kitaro sem mu že kupil. Mogoče bobne? To stane. Počasi mi preseda. Ne vem. A ga ne bo nikoli srečala pamet? Res ne zdržim več.)

Babica: (Nič čudnega, saj se je učil samo rock and rolla. Morda pa se bo lepega dne le ujel.)

Glas: Ko je otrok bil otrok,

je bil to čas naslednjih vprašanj:

Zakaj sem jaz jaz in ne ti?

Zakaj sem tu in ne tam?

Kdaj se je začel čas in kje se konča prostor?

Ali življenje pod soncem niso le sanje?

Ali tisto, kar vidim, slišim in vonjam,

ni le videz izpred sveta?

Ali res obstaja zlo

in ljudje, ki so zares zli?

Kako je mogoče, da jaz, ki sem Jaz,

nisem bil, preden sem postal,

in da bom jaz, ki sem Jaz,

enkrat ne bil več ta Jaz?

4. Cesta.

Zenska v rešilcu: (Dobiti mora dovolj kisika. Kmalu bo mimo. Zanima me, kako boš izgledal.)

Zenska v avtu: (Blacky, zgrešila sva pot do pokopališča. Dolgo že nisva bila tam.)

5. BMW-salon.

Damiel: No, in?

Cassiel: Sončni vzhod ob 7.22, sončni zahod ob 16.28. Lunin vzhod ob 19.04, lunin zahod... Vodno stanje na rekah Havel in Spree... Pred dvajsetimi leti se je sovjetski reaktivec zrušil nedaleč Spandauer Heerstraße v jezero Stössensee. Pred petdesetimi leti so bile...

Damiel: ... olimpijske igre.

Cassiel: Pred dvesto leti je Nicolas François Blanchard preletel mesto z balonom.

Damiel: To so pred nedavnim storili tudi begunci.

Cassiel: In danes... Po Lilienthaler Chaussee je nekdo hodil, vedno počasneje, nato pa se je čez rame zabaljil v prazno... Na 44. pošti je nekdo, ki se hoče danes ubiti, na vsa svoja poslovilna pisma nalepil posebne znamke,

na vsako pismo drugačno, nato pa je zunaj na trgu z nekim ameriškim vojakom govoril tekoče angleško, prvič, odkar je hodil v šolo! ... V kaznilnici Plötzensee je nek jetnik, preden se je z glavo zaletel v steno, rekel: »Zdaj«. Na postaji Zoo je uslužbenec namesto imena postaje zaklical »Ognjena zemlja«!

Damiel: Lepo!

Cassiel: V Rehberških hribih je starec prebiral otroku iz Odiseje in mali poslušalec, ki ni niti trenil z očesom ... In ti? O čem lahko ti pripoveduješ?

Damiel: Ženska, ki je sred dežja zložila svoj dežnik in se pustila zmočiti ... Šolar, ki je svojemu učitelju opisoval, kako praprotno raste iz zemlje, in osupli učitelj ... Slepa ženska, ki je potipala za svojo uro, ko je začutila mojo prisotnost ... Čudovito je, če živiš samo duhovno in večno dan za dnem izpričuješ le tisto duhovno na ljudeh, toda včasih mi moje večno duhovno bivanje preseđa. Takrat ne bi hotel več večno lebdeti tako iznad. Hotel bi začutili svojo težo, ki bi ukinila mojo neskončnost in me priklenila na zemljo. Pri vsakem koraku in ob vsakem naletu vetra bi želel reči »Zdaj«, »Zdaj« in »Zdaj«, in ne stalno »od nekdanj« in »za vekomaj«. Vsesti se za prazen stol ob kvartaški mizi, biti pozdravljen, čeprav le s kimanjem.

Ves čas, četudi sva se kdaj pridružila, je bilo le navidezno: v nočnem pretepu sva si navidezno izpahnila kolk, navidezno sva z njimi ulovila ribo, navidezno sva sedela ob mizah, pila in jedla sva navidezno, pustila sva si peči jagnjeta in streči z vinom zunaj pri šotorih v puščavi — le navidezno. Saj ne bi hotel kar zaploditi otroka ali zasaditi drevesa, bilo bi pa že nekaj, če bi po razvlečenem dnevu prišel domov in kot Philip Marlowe nahanil mačko. Če bi imel vročino, črne prste od prebiranja časopisa, se namesto nad duhom navduševal nad obedom, nad lepim tilnikom, nad ušesom. Če bi lagal! Kot namazano! Pri hoji čutil, kako hodi še okostje. Končno slutil namesto vedno vse vedel, rekel »Ah« in »Oh« in »Joj« namesto »Ja in amen«!

Cassiel: Da bi lahko bil navdušen tudi nad zlom. Od mimoidočih vse zemeljske demone prenesel vase in se z njimi končno pognal v svet ... da bi bil divjak!

Damiel: Ali končno čutil, kako je, če pod mizo sezuješ čevlje in pretegneš nožne prste, tako, bos.

Cassiel: Če bi ostal sam! Pustil, da se zgodi! Ostal resen! Divjaki smo lahko le, kolikor ostanemo neomajno resni. Ne bi delal drugega kot gledal, zbiral, pričeval, overjal, ohranjal! Ostal duh! Ostal na distanci! Ostal v besedi!

Dekle: Glej, kabriolet!

Fant: Takšne stvari se vendar ne kupuje, to se ukrade! Drugače ga ukradejo tebi.

Dekle: Zamisli si to: odpreš streho in stran od tega smoga!

Fant: V zvodniškem avtomobilu!

6. Knjižnica.

Glasovi v knjižnici: Tropski deževni gozd je zgrajen iz petih nadstropij. Gonilo rasti je pomanjkanje svetlobe ...

— Walter Benjamin je leta 1921 kupil akvarel Paula Kleeja *Angelus novus* ...

— Nad njima žerjavi nadaljujejo svoj let ...

— Redka implantacija v kratkem intersticijskem delu je prav tako povezana z rupturo jajcevoda. Do smrti zarodka pride ponavadi v 2. ali 3. mesecu nosečnosti. Včasih se pretрга še maternična stena ...

— Mnoge enačbe lahko strnemo v eno samo. Prednost tega postopka je v tem, da lahko zdaj za vse enačbe tipa $x^2 + ax + b = 0$ tako rekoč naenkrat navedemo rešitev. Če sploh obstaja enačba te vrste ... Tako preprosto je to ...

— Brenčanje enomotornih letal nad pokrajino je spominjalo na Aljasko ...

— Cassiel, angel osamljenosti in solza ...

— Molekularno kloniranje zagotavlja absolutno zaporedno čistost DNA-jev ...
*Homerjev glas: Pripoveduj, muza, o pripovedovalcu,
 o njem, ki ga je zaneslo na konec sveta,
 o tem otročjem, prastarem,
 in na njem pokaži slehernika.
 Moji poslušalci so sčasoma postali bralci in ne
 sedijo več v krogu, temveč vsak zase, in nihče ne
 ve nič o drugem.
 Starec sem,
 s tresočim glasom,
 toda pripoved
 še vedno prihaja
 iz globine
 in nalahno odprta usta
 jo ponavljajo
 mogočno in brez napora,
 liturgijo,
 ki ne potrebuje posvečenih,
 da bi razumeli smisel besed.*

7. Podzemna železnica.

Glasovi potnikov: (Mogoče pa nima denarja za drugega zdravnika. Zdaj je že štiri leta nisem videl. In že dve leti je bolna.)

— (Kdaj boste končno molili z lastnimi besedami in ne za večno življenje? Izdajalci ste.)

— (Zakaj sploh živim?)

— (Kdo se je prvi povzpel na Teufelsberg? Kdo je prvi preplaval Wannsee?)

— (Mala pokojnina.)

— (Izgubljen si, starši so te zavrgli, žena te je izdala, prijatelj je v drugem mestu, otroci se spominjajo le še tvoje govorne napake, sam bi se pred ogledalom najraje oklofotal ... Kaj je to? Jaz sem še tukaj! ... Če hočem, če le hočem ... Samo hoteti moram, pa se bom spet izkopal. Sam sem se pustil pasti, sam se lahko spet izvlečem! Saj ni hudič! Mama je imela prav: »Ne pusti se tako odrivati!«)

8. Ulica.

1. deček: Saj to sta dve marki!

2. deček: Ne, to je pivski podstavek.

1. deček: Neumnost! Daj, povleci!

2. deček: Samo deset pfenigov je.

3. deček: »Stavimo, da« je bilo včeraj špica!

4. deček: Včeraj ni bilo »Stavimo, da«.

5. deček: Pred nekaj dnevi, pred enim mesecem ...

6. deček: Jaz sem sam, a ni to podlo? Če bi bili trije, bi bilo fino.

5. deček: ... pred petimi leti.

4. deček: In živela sta srečno razen svojega življenja ...

9. Cirkus.

Laszlo: Pa ne tako, Marion, moj bog! Z zagonom, ne s silo! Ne oklevaj, poleti! Ti si angel!

Marion: Zlodja šmentanega! Ne morem letiti s temi reči.

Laszlo: Seveda lahko. S krili je bolje kot brez.

Marion: Pa ne s temi ... kurjimi perotmi!

Chico: Kaj je rekla?

Loorie: Piščanje perutnice. Mislim, da jo to moti.

Archie: Pogum! Zamisli si, da si golobica!

Marion: Kaj se vi vrabci greste? Gasilsko veselico?

Laszlo: Dovolj! Zberi se, Marion!

Otto: Nekateri se pa zelo trudijo . . .

Christoph: . . . s to ljubo perjadjo. Marion, zberi se!

Marion: Saj sem zbrana. Kaj pa mislite, da počnem? Ze zdavnaj bi vam bila padla na glavo, če bi bila nezbrana.

Manager: Pridite malo sem. Nehate lahko. Ne moremo več plačati najemnine in elektrike, brez denarja smo. To pomeni, da lahko jutri podremo, spravimo vozove za zimo in križ čez vse. Za letos je cirkus oplel. Žal mi je!

Marion: (Tako torej. Konec je. Niti eno sezono. Ne bom imela več časa kam iti. Moje sanje o cirkusu . . . spomini zadnjih desetih let . . . Ta večer je zadnji z mojo dobro staro točko. Povrh vsega je pa še polna luna. Akrobatka na trapezu si razbije gobec. Tiho bodi! Tega si nisem tako predstavljala: slovo od cirkusa. Zadnji večer nihče ne pride, vi se igrate vaše bebčke, jaz pa kot kokoš frfotam skozi areno. Potem pa lahko postanem spet natakarica. Sranje! Samo s težavo govorim o sebi. V takih trenutkih . . . Čas bo pomiril vse . . . in s časom tudi bolezen. Kot da bi se včasih moral upogniti, da bi še živel. Živeti . . . Pogled je dovolj. Pogrešala bom cirkus. Smešno, ampak nič ne čutim. Konec je in jaz ne čutim ničesar . . . Kot da bolečina ne bi imela preteklosti . . . Vsi ljudje, ki sem jih spoznala in ki bodo ostali v moji glavi. Vse se zmerom začne in konča. Bilo je prelepo. Navsezadnje bom le zunaj, v mestu; spoznala, kdo sem in kaj sem postala. Največkrat sem preveč prisebna, da bi bila žalostna. Celo večnost sem čakala na prijazno besedo. Potem sem šla v tujino . . . Nekdo, ki bi mi rekel: »Danes te imam tako rad«. To bi bilo tako lepo. Gledam predse in pred mano vstaja svet. Leze mi v srce. Kot otrok sem si želela živeti na otoku. Sama ženska, popolnoma sama. To je to. Prazna, nedružabna. Praznina, strah! Strah, strah, Strah!

Pogled majhne živali, zgubljene nekje v gozdu. »Kdo si?« Ne vem več. Vem pa: ne bom več artistka! Konec je s trapezom! Nepredvidene odločitve, ki jim človek ne verjame . . . Nič joka. Nobene želje po joku, torej sploh nobene želje. To se zgodi, tako pač je. Vselej ne gre tako, kot hočemo. Praznina, praznina . . .)

10. Prikolica.

Marion: (Tukaj sem tujka, pa je vendar vse tako domače. Zgubila se vsekakor ne bom, vedno je nekje zid. Pred avtomatom bom čakala na fotografijo, ki pa bo kazala nek drug obraz. In to, to bo začetek zgodbe. Obrazi, želim si videti obraze. Mogoče bom našla službo kot natakarica. Bojim se tega večera. To je noro. Od tesnobe sem bolna. Samo del mene prežema tesnoba — drugi del ne verjame vanjo. Kako moram živeti? Mogoče to ni pravo vprašanje. Kako moram misliti? Tako malo vem. Morda zato, ker sem preveč radovedna. Pogosto mislim narobe, ker mislim, kot da bi govorila z nekom drugim. V notranjosti zaprtih oči še bolj zapreti oči . . . tedaj celo kamni oživijo. Govoriti o barvah! Barve! Neonske luči na večernem nebu, rdeči in rumeni mestni vlakci. Ko bom pripravljena, me bodo vsi moški gledali. Nostalgija po nejasni ljubezni, ki bi se razvnela v meni. Moja nerodnost je samo posledica odsotnosti užitka. Želja po ljubezni. Želja po ljubezni.)

11. Ulica.

Ponesrečenec: (Kaj pa vsi gledajo? Žal mi je, toliko bi še moral narediti . . .)

Damiel: Ko sem hodil navkreber in iz megle stopil na sonce. Ogenj na robu pašnika. Krompirji v pepelu. Hišna ladja daleč zunaj na jezeru . . .

Oba skupaj: Južni križ, Daljni vzhod, Visoki sever, Divji zahod, Veliko medvedje jezero!

Ponesrečenec: Otok Tristan de Cuhna. Missisipijska delta. Stromboli. Stare hiše Charlottenburga. Albert Camus. Jutranji svit. Otroški par oči. Plavanje ob slapu . . .

Mladenič: Zlom lobanje. Pokličite zdravnika!

Ponesrečenec: Madeži prvih deževnih kapelj. Sonce. Kruh in vino. Poskakovanje. Velikonočni prazniki. Listne žile. Upogibajoča se trava. Barve kamenja. Kremenje na dnu potočnega korita. Belo pregrinjalo na prostem. Sanje o hiši . . . v hiši. Speči bližnji v sosednjem prostoru. Nedeljsko zatišje. Obzorje. Svetlobni sij iz sobe . . . na vrt. Nočno letalo. Kolesarjenje brez rok. Lepa neznanka. Moj oče. Moja mati. Moja žena. Moj otrok.

12. Knjižnica.

Homer: (Svet se zdi izgubljen v somraku, vendar jaz pripovedujem, kot na začetku, s svojim žebranjem, ki me drži pokonci, s pripovedjo zavarovan pred nemiri zdajšnjosti in obvarovan za prihodnost. Konec je s poseganjem nazaj skozi stoletja. Mislim lahko le še od dne do dne. Moji junaki niso več vojščaki in kralji, temveč stvari miru, ena tako dobra kot druga, sušene čebule tako kot deblo, ki vodi skozi močvirje. Vendar še nikomur ni uspelo uglasiti ep miru. Kaj je narobe s tem mirom, da ne uspe navdušiti za vedno in da se o njem ne more dosti pripovedovati? Naj zdaj odneham? Če odneham, bo človeštvo izgubilo svojega pripovedovalca. In ko človeštvo enkrat izgubi svojega pripovedovalca, izgubi tudi svojo otroškost.)

13. Ulica.

Homer: (Ne morem najti Postdamer Platz. Tukaj? Ne, saj ne more biti tu! Kajti na Postdamer Platz je bila kavarna Josti . . . Popoldneve sem tam prebil v razgovoru, nato spil kavo in opazoval občinstvo, še prej pokadil cigaro pri Löhse und Wolff, ugledni trgovini s tobakom, takoj tu nasproti. Saj to ne more biti Postdamer Platz! Nobenega ne srečaš, ki bi ga lahko vprašal. Bil je živahen trg! Tramvaji, omnibusi s konji in dva avtomobila, moj in od trgovca s čokolado. Tudi blagovnica Wertheim je bila tu. Potem pa so naenkrat visele zastave, tam . . . Po celem trgu so bile razobešene . . . In ljudje sploh niso bili več prijazni, tudi policisti ne. Ne bom odnehal, dokler ne najdem Postdamer Platz!

Kje so moji junaki?

Kje ste, moji otroci?

Kje so vsi moji — tisti, ki ne razumejo takoj; tisti, ki so bili prej?

Imenuj mi, muza, ubogega nesmrtnega pevca, ki je, zapuščen od svojih umrljivih poslušalcev, izgubil glas in iz angela pripovedi postal neopažen, zasmehovan lajnar zunaj na pragu nikogaršnje zemlje.)

14. Podvoz.

Prostitutka: (Dvajset mark, štirideset mark, osemdeset mark. V enem tednu bi jih lahko imela petsto in hajd na jug. Neumno se je bilo postaviti sem, tu je preveč prehodno. Tale že tretjič . . . Prebutast, da bi uscal luknjo v sneg. Hočem stran! Če pride kdo, ki me pozna, me gladko vržejo. Zdaj bi mi Klaus prišel prav, ta bi me zanesljivo spravil pokonci. Enostavno predober je bil . . . Takšne kar pobere.)

15. Vožnja.

Sofer: (Ali še obstajajo meje? bolj kot kdajkoli. Vsaka cesta ima svojo zapornico ali mejno črto. Med posameznimi parcelami so pasovi nikogaršnje zemlje, zakrinkani kot živa meja ali vodni jarek. Kdor zaide tja, pade čez španske jezdece ali ga zadene laserski žarek, vodne postrvi pa so v resnici električni skati. Vsak hišni gospodar ali tudi le lastnik stanovanja pribije tablico z imenom kot grb na vrata in pregleduje jutranjik kot svetovni vladar. Nemški narod je razpadel v toliko državic, kolikor je posameznih ljudi. In te posamezne državne tvorbe so gibljive, vsakdo s seboj prenaša svojo in zahteva tranzitno takso, če hoče kdo vstopiti, muho v jantarju ali štefan žlahtnega

vina. In to le za meje, kajti globlje v notranjost vsake pritlikave državice prideš le z ustreznim geslom. Nemško dušo sedanjosti osvoji le tisti, vodi jo lahko le tisti, ki vsakega posameznega državotvorčeka ujame na njegovih nekaj gesel. Na srečo trenutno nihče ni tega sposoben. Tako vsakdo zase odkoprni v inozemstvo in pušča v vse strani neba plapolati zastavico svojega individualnega rajha. Tudi njegovi otroci že rožljajo z ropotuljicami in z dremkom zarisujejo mejo okrog sebe.)

16. Filmski bunker

Peter Falk: To je knjiga, o kateri si mi pravil?

Deček: Ja.

Peter Falk: »Dvojnik«. Kaj torej? Je imel Hitler dvojnika?

Deček: Ja.

Peter Falk: Sta bila torej dva Hitlerja?

Deček: Ne čisto tako. Hitler se je vračal z vzhodne fronte in je umrl, preden je lahko pristal v Alpah.

Peter Falk: In Goebels je dobil igralca, da bi nadomestil Hitlerja.

Deček: Ja, ker ni hotel, da bi kdorkoli izvedel . . .

Peter Falk: Naj te nekaj vprašam. Ta zgodba se mi ne zdi preveč verjetna.

Deček: Bolj res je kot film, ki ga delamo!

Peter Falk: Naj ti nekaj razložim: ljudje imajo radi detektivke in uporabijo vsako pretvezo, da naredijo detektivsko zgodbo, razumeš? Prevara je, zagotovo. In film je tudi prevara.

Hellen, iskal sem te. Ne morem nositi tega zafukanega klobuka.

Kostumerka: Pa saj je imeniten klobuk. Poda se ti.

Peter Falk: Pa ga ti nosi!

Kostumerka: Saj imamo še druge klobuke. Lahko poskusiš.

Peter Falk: Tu pa je res klobukov. Zdaj bomo poiskali klobuk, ki pristaja obrazu. Dajmo še tega . . . Ježešna!

Kostumerka: Kakšen klobuk pa hočeš?

Peter Falk: Izgledati hočem kot Nемеc, izgledati hočem anonimno, stopiti se hočem z množico.

Kostumerka: No, zdaj izgledaš kot Humphrey Bogart. Poskusi tegale.

Peter Falk: Prav . . . Jezus Kristus!

Kostumerka: Tegale.

Peter Falk: Ta je za opero.

Kostumerka: Ne, izgledaš kot judovski rabin.

Peter Falk: Tale . . . zdaj sem na 42. ulici. Sprejemalec stav. Saj veš, kaj je bookmaker, mar ne? Daj, za božjo voljo, najdi mi že dober klobuk! Veš, sem v preobleki in res ne bi hotel pritegniti pozornosti.

Kostumerka: Kaj pa tale?

Peter Falk: To je že smešno, ta klobuk je gangsterski, ne ujema se s plaščem.

Kostumerka: Tu, tale ni gangsterski.

Peter Falk: Ta je za poroke . . . Tale pa za konjske dirke v Londonu.

Kostumerka: Poskusi tega. Tale bi znal biti. Fantastično . . . Izgledaš kot kakšen dedek.

Peter Falk: A tako . . .? Charlie Chan, Number one San, ne preveč prebrisano. Glej, a ni imenitno?

Peter Falk: (Colombo ni imel klobuka, to je bil peklenško neprijeten kostum. Toda plašč je bil tvoj. Hej, Peter, kje je tvoj dežni plašč? Opran in sežgan. Kaj pa je, Peter? Zakaj si tako nemiren? Pomisli, da boš nocoj imel pomokane ribje filete. Ali jih Nemci sploh delajo z moko? Mogoče testenine, paradižnikovo omako in baziliko? Ali Nemci pripravljajo testenine?)

Statisti: — (Oznake se najbolje bleščijo. Elegantna pa je bila ta bratovščina. Na to so se res razumeli.)

- (Edino, kar mi bo manjkalo od zunaj, iz kraljestva svetlobe, to so vrabčki...)
- (Saj sploh niste domačini. Ti si begunec, ti tudi in ti tudi. Še moker si od plavanja v Baltskem morju...)
- (in veter, ki brije v obraz, prvi vonj po snegu in voda v cestnem ponikovalniku in balkon z lepo neznanko...)
- (Bilo jih je tudi takih, ki so psom odžrli hrano v koncentracijskem taborišču.)
- (Constant..., ja, tisti Francoz. Spoznala sem ga nekje na cesti. »Berlin, iz tega ne bo nič več«, mi je dejal. Hiše je pol manjkalo, nekaj je še stalo, no ja, kako dolgo? Ja, tisto žensko še vidim pred seboj, kako je stala tam zgoraj med ruševinami in iztresala posteljnino. Kdaj je to sploh bilo? Maja, junija 45.)

Peter Falk: Ali vas smem narisati?

Stara gospa: Ja, prosim?

Peter Falk: Dve minuti, pa bo. Samo ne premikajte se!

(Sprašujem se, ali je Judinja. Kako prikupen obraz! Zanimivo, kakšne nosnice, dramatične nosnice. Ti ljudje so extras, statisti, so posebni ljudje. Posebneži so potrpežljivi, kar sedijo.)

Stara gospa: O, zelo lepo! Zelo lepa slika!

Peter Falk: (Rumena zvezda pomeni smrt. Zakaj le so izbrali rumeno barvo? Sončnice. Van Gogh se je ubil. Ta slika smrdi. Pa kaj. Saj je nihče ne vidi. Nekoč boš naslikal dobro sliko. Upam, upam, upam.)

Asistent: Naj kaskaderji začnejo. Dajmo fantje! Hočem akcijo!

Peter Falk: Še en interview, za berlinsko televizijo.

Režiser: Še imaš časa. Pozneje te potrebujem še za posnetek od blizu. Dovolj časa imaš.

Peter Falk: OK. Fantje, prihajam. Kar zdajle bomo. Ja, zdaj je v redu.

(Kaj je, kaj je, Peter? »Življenje? Če ga ne živim, ga zamudim«, je general rekel kurbí, je kurba rekla generalu.)

Damiel: Pridi, pokazal ti bom nekaj drugega.

17. Cirkus.

Damielov glas: Ko je otrok bil otrok,
se je davil ob špinači, grahu, mlečnem rižu in
kuhani cvetači,
zdaj pa je vse to,
in ne le v sili.

Ko je otrok bil otrok,
se je enkrat prebudil v tuji postelji,
zdaj pa se vedno znova,
so se mu mnogi ljudje zdeli lepi,
zdaj pa le še ta ali oni,
si je jasno predstavljal raj,
zdaj pa ga kvečjemu lahko slutí,
si ni mogel predstavljati ničá,
zdaj pa ga pred njim strese.
Ko je otrok bil otrok,
se je z navdušenjem igral,
zdaj pa je z navdušenjem pri stvari le,
če je ta stvar njegovo delo.

18. Ob kanalu.

Cassiel: Še veš, ko sva bila prvič tukaj?

Damiel: Zgodovina se še ni bila začela. Pustila sva, da napoči jutro in pade noč, in čakala. Dolgo je trajalo, preden je reka našla strugo, preden je mirujoča voda sploh začela teči... Dolina prvobitne reke! Nekega dne, še se spomi-

njam, se je tu razdrl ledenik in led je zaplul proti severu. Mimo je nanoslo še zeleno deblo s praznim gnezdrom. Nešteto let so le ribe skakale iz vode.

Cassiel: Nekaj pozneje sta se ob obali bojevala dva jelena. Potem so rojile muhe, in rogovja je odnesla reka. Samo trava se je vedno znova vzdignila, prerasla mrhovine divjih mačk, divjih svinj, bivolov. Se spominjaš, kako je nekega jutra iz savane, s čelom, oblepljenim s travo, stopil dolgo pričakovani dvonožec po najini podobi in kako je njegova prva beseda bila vzklik? Je bilo to »Ah« ali »A« ali »Oh« ali preprosto stokanje? Nad tem človekom sva se končno prvič lahko smejala in se prek vzklikanja njega in njegovega potomca naučila govoriti.

Damiel: Dolga zgodba! Sonce, bliski, grom zgoraj izpod neba, spodaj na zemlji pa ognjišče, skoki v zrak, plesi v krogu, znaki, pisava. Potem je nekdo nenkrat prebil krog in stekel naravnost. Dokler je tekel naravnost in včasih morda iz razposajenosti vijugal, se je zdel svoboden, in spet sva se lahko z njim smejala. Potem pa je nenadoma dirjal levo in desno in kamenje je frčalo. Z njegovim begom se je začela druga zgodba, zgodovina vojne. Še vedno traja.

Cassiel: Toda tudi prva zgodba, o travi, o soncu, o skokih v zrak, o vzklikih, še traja. Še veš, kako so nekega dne tu utrdili cesto, ker se je Napoleon naslednjega dne po njej umikal, potem pa so jo tlakovali. Danes je tlak že pogreznjen in prerasla ga je trava, kot kakšno rimsko cesto, skupaj s tankovskimi sledovi.

Damiel: Mi pa nismo bili niti gledalci, tako malo nas je.

Cassiel: In ti res nameravaš? ...

Damiel: Da. Sam si bom izbojeval zgodbo. Kar vem iz svojega brezčasnega zrenja navzdol, bom pretvoril v vzdržljivost ob ostrem pogledu, ob kratkem vzkliku, ob rezkem vonju. Dovolj dolgo sem se držal zunaj, dovolj dolgo bil odsoten, dovolj dolgo bil iz sveta! Noter v svetovno zgodovino! Ali pa tudi le vzeti v roke jabolko. Glej, pero, tam na vodi! Je že izginilo. Glej, sledovi zaviranja na asfaltu. In zdaj, cigaretni ogorek, kako se kotali, in kako je predzgodovinska reka presušena in se mrežijo le še današnje dežne kaluže. Stran s svetom izza sveta!

19. Filmski bunker.

Peter Falk: (Zanimivi risarski problemi. Ta mož ima oči kot rakun. Ima pa dober klobuk. Kakšni temni kolobarji pod njegovimi očmi! O, zaskrbljen je! Zanimalo bi me, če je režiserju všeč, kar delam. Vedno rečejo: »Čudovito«, ne glede na to, kaj počnem. Kupiti moram darilo za svoje otroke, morda okvirje za slike. Ali sem zdaj boljši igralec kot prej?)

20. Zapuščen trg.

Homer: Samo še rimske ceste

vodijo v daljavo,

samo še najstarejši sledovi vodijo naprej.

Kje je tukaj gorski prelaz?

Tudi nižavje, tudi Berlin ima svoje skrite gorske prelaze in šele tam se začnjenja moja dežela,

dežela pripovedi.

Le zakaj vsi že kot otroci ne vidijo prelazov,

duri in prepuščev

spodaj na zemlji in zgoraj v nebesih?

Ko bi jih vsakdo videl,

bi bila zgodovina brez ubojev in vojn.

21. Vrh Europa-Centra.

Samomorilec: (Desettisočkrat sem premislili, zdaj bom pa storil ... Pravzaprav je čudno, da sem tako miren. Zakaj vedno nosim rdeče nogavice v črne

čevlje? Skrajno bedasto! Megla, mraz. Oblekel sem pulover, ker sem se bal, da bo hladno. Čisto dober jopič, prav zares! Z razprodaje. Samo žep se trga. Ona mi ga je kupila. No ja ... Gramoz na strehi, le zakaj? Da ne odleti, ali kaj? Nesmisel. Lahko letimo, če je le potrebno. Letalo leti samo v krogu, nad Berlinom, enkrat bo zgrmelo. Pošteno mraz je. Roke sem imel vedno tople. Pravzaprav dober znak. Pod nogami mi tako škriplje. Koliko neki je že ura? Sonce zahaja. Logično, zahod. Zdaj vsaj vem, kje je zahod. Torej sem se s podzemno vedno peljal domov proti vzhodu. Kupoval sem blok desetih vozovnic in prihranil marko. Tako imam sonce za hrbtom in zvezdo na levi. Pravzaprav dobro: sonce in zvezdo. Njene majhne nožice! Kako zmeraj poskakuje z ene noge na drugo! Ljubko pleše! Čisto sama sva bila. Ali je zdaj že dobila moje pismo? Nočem, da bi ga že prebrala! Berlin, to mi v bistvu nič ne pove ... Havel, je to reka ali jezero? Zdaj, tam je Wedding ali kaj? Na vzhodu? Pravzaprav je vsepovsod vzhod. Čudni ljudje, kričijo. Vseeno mi je, čisto vseeno! Vse te misli, ne bi hotel več misliti. Grem. Zakaj pravzaprav?)

Cassiel: Ne!!!

22. Hotelska soba.

Peter Falk (na TV): Ameriška produkcija, televizija ... zgodba, bi radi slišali zgodbo? Zgodba: 1945, Berlin, vojna; jaz sem ameriški detektiv, nemški Američan me najame, sin njegovega brata je v Nemčiji ... pojdi tja in ga najdi, brat je mrtev, družina izgubljena, najdem fanta ...

23. Prikolica.

Marion: (Nocoj se mi ne bo posrečilo. O polni luni ne smeš na trapez! Vsaj zadnjikrat ne, čisto zadnjikrat. Mislim, da moram ustaviti te sanje. Konec s cirkusom. Konec. Spet se mi v glavi noči. Strah. Strah pred smrtjo. Zakaj pa ne smrt? Včasih je bistveno, da si samo lep. Ko se gledaš v zrcalo, gledaš, kako misliš. Kaj torej misliš? Mislim, da imam pravico, da me je strah, ne pa, da o njem govorim. Nisi še slepa. Srce še bije ... na, pa jokaš! Rada bi jokala kot majhna punčka z velikimi skrbmi. Pa veš, zakaj jokaš? Za koga? Zame ne. Ne, jaz nič več ne vem ... Rada bi vedela, pa nič več ne vem. Majceno me je strah. Je že mimo. Ni več strahu. Bo že še prišel. Nič hudega.

Zakaj ne bi kar rekla, kot malo prej: »Vesela sem.« Zgodbo imam in še naprej jo bom imela.)

Gias Marion med spanjem: Ko je otrok bil otrok,

je bil to čas naslednjih vprašanj:

Zakaj sem jaz jaz in ne ti?

Zakaj sem tu in ne tam?

Kdaj se je začel čas in kje se konča prostor?

Ali življenje pod soncem niso le sanje?

24. Opuščena postaja.

Peter Falk: (Špancirati ... sprehajati se. Želim si, da bi bila tukaj, babica! Tu je tista postaja s čudnim imenom. Postaja, kjer se niso ustavili vlaki, temveč se je ustavila postaja.)

Skupina delavcev: — Hej, ali je to inšpektor Colombo?

— Ne, mislim da ni.

— Pa ne s tem pošvedranim plaščem!

— Da bi se Colombo sprehajal po Pampi, se ti je zmešalo?

25. Pred Imbissom.

Peter Falk: Ne vidim te, vem pa, da si tu! Čutim to. Želim si, da bi lahko videl tvoj obraz, ti pogledal v oči in ti povedal, kako dobro je tukaj. Kako dobro je, ko se nečesa dotakneš! Tole je mrzlo. Tole sta cigareta in kava. In oboje hkrati je prav fantastično. Ali pa risati: veš, vzameš svinčnik in po-

tegneš debelo črto, nato pa še tanjšo črto in skupaj je to ravno prava črta. Ali pa če te zebe v roke, podrgneš eno ob drugo, vidiš, kako dobro dene. Toliko dobrih reči je! Vendar tebe ni tukaj — jaz sem tukaj. Želim si, da bi bil tukaj. Želim si, da bi lahko govoril z menoj. Kajti jaz sem prijatelj. *Companero!*

26. Nikogaršnja zemlja.

Cassiel: In?

Daniel: Vrgel se bom v vodo. Star človeški rek, mnogokrat slišan, šele zdaj ga razujem. Zdaj ali nikoli: trenutek prehoda. Vendar ni druge obale, brod je le, dokler smo v reki. Noter v prehod časa, v prehod smrti! Dol z našega razglednega stolpa nerojenih! Gledati je drugo kot zreti, gleda se z višine oči. Najprej se bom okopal. Potem se pustim obriti, najraje pri turškem brivcu. Ta me bo tudi zmasiral do nožnih mezincev. Nato bom prebral časopis od naslovov do horoskopa. Prvega dne si bom pustil zgolj streči. Kdor bo hotel kaj od mene, ga pošljem do soseda. Kdor se bo spotaknil ob moje iztegnjene noge, se bo spoštljivo opravičil. Drenjal se bom z ostalimi. Lastnik mi bo v polnem lokalu takoj našel prosto mizo. Župan me bo v službenem avtu vzel kos poti s seboj. Vsakomur se bom zdel znan, nikomur sumljiv. Ne bom spregovoril besedice in razumel vsak jezik. To bo moj prvi dan.

Cassiel: Toda nič od tega ne bo res.

Daniel: Objel jo bom in ona bo objela mene.

27. Pred zidom.

Deklíci: — Mislim, da je tale nalit! — Je, ja.

Daniel: No, pa pejmo! Mm ... počasi razumem!

Je to rdeče?

Mimoidoči: Ja. Ste se ranili?

Daniel: Gre danes dobro?

Pa tista?

Tista?

In tista?

Katera barva pa je to?

Oker ali oranžnordeča?

Oker! Rumena, rdeča. Tista?

Zelena! In tam, nad očesom?

Modra! Je danes zelo mrzlo?

Tako rad bi popil skodelico kave!

Ja. Ne!

Mimoidoči: Gre.

Rumena.

Sivomodra.

Vijoličasta.

Oranžnordeča ... oker.

Oker.

Zelena.

Tista je modra.

Bo že minilo.

A nimate denarja?

Daniel: Veseli me, da gre danes tako dobro. Hvala! Lepo!

28. Pred Imbissom.

Daniel: Kavo!

Prodajalec: Z mlekom in sladkorjem?

Daniel: Črno.

29. Hoja po ulicah.

Danielov glas: Ko je otrok bil otrok,

sta mu za obed zadoščala jabolko in kruh,

in še vedno je tako.

Ko je otrok bil otrok,

so mu jagode kar padale v naročje,

in še vedno je tako,

so mu sveži laški orehi puščali gorjup priokus,

in še vedno je tako,

se mu je na vsakem hribu

*zbujalo hrepenenje po še višjem hribu
in v vsakem mestu
hrepenenje po še večjem mestu,
in še vedno je tako,
je vrh drevesa segal po češnjah z zanosom
kot še danes,
je bil plah pred vsakim tujcem,
in je to še zmeraj,
je čakal na prvi sneg,
in tako čaka še zdaj.
Ko je otrok bil otrok,
je palico kot kopje vrgel v drevo,
in še danes se tam pozibava.*

Turški deček: Oprostite, kako pridem do Akazienstraße?

Damiel: Po Potse greš do Kleistparka, potem desno v Grunewaldstraße, prek Elbhotz in Gleditsch, potem pa ne desno v Goltz, saj ta vodi do Winterfeldplatz, temveč levo in si že tam.

Deček: Ojoj!

30. Vhod v filmski bunker.

Polica: Ta vhod je za ekipo. Statisti okrog vogala, k drugemu vhodu.

Damiel: Statist!

Polica: Kaj pa še! Vsi hočejo le avtogramel!

Damiel: Usrani kifelj! Hej, companero!

Peter Falk: Veseli me, da te vidim! Kako gre?

Damiel: Odlično!

Peter Falk: Veš, pričakoval sem te mnogo višjega. Ne vem, zakaj...

Damiel: Še višjega?

Peter Falk: Še višjega. Kako dolgo že...?

Damiel: Minute, ure, dnevi, tedni, meseci... Čas!

Peter Falk: Naj ti dam nekaj dolarjev, da se prebiješ.

Damiel: Imam denar. Nekaj sem prodal.

Peter Falk: Oklep, mar ne? Koliko si dobil zanj?

Damiel: Dvesto mark.

Peter Falk: Oropali so te, a se zgodi. Naj ti nekaj povem. Zgodilo se je pred tridesetimi leti! New York, zastavljalnica na vogalu Triindvajsete in Lexingtona. Tip mi je dal petsto dolarjev.

Damiel: Ti si bil...? Ti tudi?

Peter Falk: O ja! Veliko nas je. Nisi edini? In kaj boš zdaj?

Damiel: Neko dekle je...

Peter Falk: A, dekle, odlično!

Damiel: Počakaj! Hotel si mi povedati več! Hočem vedeti! Vse!

Peter Falk: To moraš odkriti sam. V tem je vsa zabava!

31. Zapuščen trg.

Archie: Daj no, Marion, nikar si tega ne ženi k srcu! Bo že! Poslal ti bom razglednice z Eiffelovim stolpom. Vidimo se naslednjo sezono! In ne pozabi cikusa Alekan!

Marion: Pozdravljen, Archie! Na svidenje naslednje leto!

Chico: Na svidenje, Mariončica! Tisoč poljubčkov. Poslal ti bom majhen paket. Kaj naj dam vanj? Camembert?

Marion: Ciao, Chico!

(Ne bi mogla reči, kaj sem. Niti sanja se mi ne. Sem nekdo brez rodu, brez zgodovine, brez domovine. In to mi je važno! Jaz sem, jaz sem svobodna. Lahko si vse izmislim, vse je mogoče. Ni mi treba drugega, samo dvignem pogled in spet postanem svet. Zdaj, na tem trgu, občutek sreče, ki bo mogoče večno trajal.)

32. Isti trg, kasneje.

1. deček: Kaj pa delaš?

Damiel: Sedim.

1. deček: Si nesrečen?

Damiel: Ne.

2. deček: Si bolan?

Ja.

Oba skupaj: Kaj pa ima?

Pomanjkanje.

A tako.

Dvojni vozal je edino, kar drži.

1. deček: Pomanjkanje!

2. deček: Najbrž pomanjkanje hrane.

1. deček: Ali pa pomanjkanje pijače.

2. deček: To moram povedati mami.

Damiel: Ni odšla, Cassiel, to vem! Spet jo bom našel. Nekaj se bo zgodilo in bo veljalo, danes ponoči. Cassiel, vsega me bo naučila. Obstajajo še druga sonca razen tega neba, Cassiel. Globoko v noči se bo danes začela pomlad. Zrasla mi bodo povsem druga krila od vajenih. Krila, ki se jim bom naposled lahko čudil. Cassiel!

33. Pred Imbissom.

Peter Falk: Kavó, prosim! Hvala.

Marion: Poročnik... stavim, da veste, kako je treba iskati ljudi.

Peter Falk: No, znam jih iskati, vendar jih ne najdem vedno. Iščete koga?

Marion: Ne vem. Samo nekoga bi rada našla.

Peter Falk: A tako? Koga? Dečka, deklico, moškega, žensko? Moškega. A tako. Ali poznate njegovo ime? Ne? Ali veste, kje živi? Tudi ne.

Marion: Ničesar ne vem.

Peter Falk: Ničesar? Tole bo pa težek primer.

Marion: Ja. Iti moram, lahko noc.

Peter Falk: Veliko sreče.

Ne vidim vas, vem pa, da ste tu. Čutim to. Rad bi videl vaš obraz, ker je toliko stvari, ki bi vam jih rad povedal. Jaz sem vaš prijatelj! Campanero!

34. Klub Esplanade.

Nick Cave: (Še ena pesem in konec. Toda ne bom jim pravil o dekletu, ne bom jim pravil o dekletu...)

Povedal vam bom o dekletu.

Marion: Enkrat bo moralo iti zares. Veliko sem bila sama, vendar nisem nikoli sama živela. Če sem bila s kom, sem bila pogosto vesela, toda hkrati se mi je vse zdelo kot naključje. Ti ljudje so bili moji starši, toda lahko bi bili tudi drugi. Zakaj je bil tisti z rjavimi očmi moj brat, zakaj ne tisti zelenooki s sosednjega perona? Taksistova hčerka je bila moja prijateljica, pa bi lahko prav tako objemala glavo kakega konja. Bila sem z moškim, zaljubljena, pa bi ga lahko prav tako pustila in odšla s tujcem, ki nama je po cesti prišel nasproti. Poglej me ali pa ne. Daj mi roko ali pa ne. Ne, ne daj mi roke in obrni se proč. Mislim, da je danes mlaj, ni mirnejše noči, v celem mestu ne bo tekla nobena kri. Nikoli se nisem s kom igrala, pa vendar nisem nikoli odprla oči in rekla: Zdaj gre zares. Končno gre zares. Tako sem postajala starejša. Sem bila sam jaz tako neresna? Je čas tako neresen? Nikoli nisem bila osamljena, niti sama niti z drugimi. Vendar sem si želela biti končno osamljena. Saj osamljenost pomeni: končno sem cel. Zdaj to lahko rečem, kajti to noč sem končno osamljena. Zdaj se mora nehati s to naključnostjo! Mlaj odločitve! Ne vem, ali obstaja usojenost, vendar pa obstaja odločitev! Odloči se! Midva sva zdaj čas. Ne le celo mesto, cel svet... je pravkar udeležen ob najini odločitvi. Midva sva zdaj več kot le dva. Uteleshava nekaj. Sediva na mestu ljudstva in vse je polno ljudi, ki si želijo isto kot midva. Midva določava igro za vse. Pripravljena sem. Zdaj si ti na vrsti. Ti imaš igro v rokah. Zdaj ali nikoli.

Potrebuješ me. Potreboval me boš. Ni mogočnejše zgodbe, kot je najina, zgodba o moškem in ženski. To bo zgodba o velikanih, nevidnih, prenosnih, zgodba o starših novega rodu. Poglej, moje oči so podoba nujnosti, prihodnosti vseh na tem prostoru. Prejšnjo noč sem sanjala o neznancu, mojem možu. Le z njim sem lahko bila osamljena in le zanj postala odkrita, čisto odkrita, čisto zanj, ga celega pustila vame, ga objela z labirintom skupne blaženosti. Vem, to si ti.

35. Prazen klub.

Damielov glas: Nekaj se je zgodilo. Še vedno se dogaja. Obvezujoče je. Bilo je ponoči in zdaj je podnevi. Zdaj še bolj. Kdo je bil kdo? Bil sem v nji in ona je bila krog mene. Kdo na svetu lahko o sebi trdi, da je bil kdajkoli z drugim človekom skupaj? Jaz sem skupaj. Nobenega umrljivega otroka nisva spočela, pač pa neumrljivo, skupno podoba. Te noči sem se naučil čudenja. Pripeljala me je domov in jaz sem našel domov. Bilo je enkrat. Bilo je enkrat, torej bo spet. Podoba, ki sva jo spočela, bo spremljala moje umiranje. V njej bom živel.

Šele čudenje nad nama, nad moškim in žensko, me je naredilo za človeka.

36. Detajl roke, ki piše.

Damielov glas: Zdaj ... vem ..., česar ... noben ... angel ... ne ... ve.

37. Ulica.

*Homer: (Imenuj mi može, žene in otroke,
ki me bodo iskali,
mene, svojega pripovedovalca, pevovodjo in zborovodjo,
ker me potrebujejo
kot nikogar drugega na svetu.)*
Vkrkali smo se.

Napis: Nadaljevanje sledi.

Posvetilo: Posvečeno vsem bivšim angelom, še posebej pa Yazujiru, Françoisu in Andreju.

KONEC

Možatost

Stuart Schneiderman

Dajanje lastnih imen ni nedolžna zadeva; tudi teoretske razprave o tem vprašanju niso akademske.¹ To, kako funkcionirajo lastna imena, v celoti zadeva psihoanalitska in teološka vprašanja, s katerimi se ukvarjamo. Nekatere aspekte Kripkejeve teorije smo že predstavili; ostane nam še, da jih obdelamo. Sledeča razprava temelji na Kripkejevi knjigi *Imenovanje in nujnost*.² V zgodnjih 70-ih letih je Kripke v svetu analitične filozofije povzročil senzacijo s tezo, da so lastna imena rigidni designatorji, s čimer je menil, da imajo v vseh možnih svetovih istega referenta. Ker dokončno in upravičeno ni bil zadovoljen z idejo o »možnih svetovih«, je kasneje sprejel tisto o nedejanskih situacijah. Enostavno rečeno, to pomeni, da, če uporabim neko lastno ime, npr. Aristotel, in to, kar trdim ali rečem o referentu tega imena, nima ničesar skupnega z osebo, ki je nosilec tega imena, še vedno govorim o Aristotelu. Če bi rekel, da je Aristotel napisal *Vojno in mir*, ima samo ime istega referenta, kot če rečem, da je Aristotel napisal *Peri Psyche*. Deskriptivne poteze, ki se jih pripisuje neki osebi, so, kot se izkaže, odrezane od funkcije imena, da rigidno designira istega referenta v vseh nedejanskih situacijah. Lastno ime potemtakem predstavlja mejo vplivu, ki ga ima dajanje predikatov na, recimo, gramatikalni subjekt. Kontingentna dejstva o osebi nimajo nobenega vpliva na nujno funkcijo rigidne designacije; in pokaže se, da je ta funkcija univerzalna. Lastno ime se, pravi Kripke, ustali skozi akt poimenovanja /dubbing/ (ali imenovanja /naming/), ki ga lahko inspirira kakšna referentova značilnost.

Dartmouth v Angliji je dobil to ime, ker leži ob ustju (mouth) reke Dart — toda, ko je ime enkrat ustaljeno, ni, kar zadeva referenčnost, nobene razlike, če rečemo, da je Dartmouth v Angliji ali pa na luni. In čeprav bi rekli, da Dartmouth morda ne leži ob ustju reke Dart, bi še vedno govorili o istem Dartmouthu. Kakršnakoli intenca³ je že bila prisotna v aktu imenovanja, nadaljnja uporaba tega imena ni vezana na intenco vsakega posameznega govorca. Če sem, ko sem dejal, da je Aristotel napisal *Vojno in mir*, v resnici nameraval reči Tolstoj ali Dostojevski, potem dejstvo, da sem dejansko izgovoril ime Aristotel, določi, da ima to ime istega referenta, kot bi ga imelo, če bi govoril o *Peri Psyche*. Moja intenca ne zadošča za to, da bi za referenta Aristotelu postavil Tolstoja.

Ker je to branje variacija na Kripkejevo misel, si pogledjmo, kako je on definiral to vprašanje. »Na splošno ne velja, da je referenca imena določena z nekimi zgolj njej lastnimi razpoznavnimi znamenji, edinstvenimi lastnostmi, ki jim ustreza ta referent in za katere govorec ve ali verjame, da veljajo za tega referenta. Prvič, ni treba, da so lastnosti, v katere verjame govorec, izključno specifikizirajoče. Drugič, celo v primeru, kjer to so, morda ne veljajo izključno za dejanskega govorcevega referenta, temveč za nekaj drugega ali za nič. Za to gre v primeru, ko ima govorec o neki osebi zmotna prepričanja, toda zmotna prepričanja o neki določeni osebi. Zdi se, da v takšnih primerih referenco določa to, da je govorec član skupnosti govorcev, ki uporabljajo to ime. Ime mu je podala tradicija, ki se je prenašala iz roda v rod.«⁴ Po Kripkeju se ime nanaša na neko bistveno kvaliteto referenta, in to je razširil tudi na določena obča imena, na tiste izraze, ki zadevajo naravo, izraze kot voda in zlato. Vprašanje je, ali je Odisejeva

brazgotina edinstveno razpoznavno znamenje, ali pa je njegova bistvena lastnost. Če bi rekli, da ima Odisej na stegnu brazgotino, bi ime Odisej v odsotnosti takšnega znamenja še vedno rigidno designiralo. Seveda lahko rečemo, da Odisej lahko ne bi imel brazgotine na stegnu. Toda mar brazgotina ne predstavlja dejstva, da je nek človek izključni referent imena Odisej? Kajti bistvo te scene pri Homerju ni toliko v tem, da vzpostavi edinstveno lastnost Odiseja, temveč da pokaže učinek imenovanja. Brazgotina je, če uporabimo Kripkejev besednjak, bistvo, na katerega se nanaša ime, ali še bolje, brazgotina priskrbi vizualno reprezentancijo eksistence nekega takega bistva. Takšna je vloga znamenja, ki ostane kot posledica obrezovanja.

Če pri uporabi imen ni odločujoča govorceva intenca, potem je upravičeno predpostaviti, da je poslušalec v položaju tistega, ki jamči za vzdrževanje reference. Kdo bi utegnil, tako kot Keith Donnellan,⁵ predpostaviti eksistenco vsevednega poslušalca. To nam pove, da je poslušalčeva pozicija izenačena z vedenjem, in da poslušalec v nekem smislu zaseda mesto vednosti o jeziku. V primerih, ko tako govorec kot poslušalec ne poznata referenta lastnega imena, bo uporaba lastnega imena za naslovitev nečesa štela kot prvotno imenovanje — kljub intenci govorca, ki uporablja to ime — in začeta bo nova veriga. To se je dejansko zgodilo, ko je Marco Polo uporabil ime Madagaskar za otok pred afriško obalo. Prvotno so to ime uporabljali za pokrajino na afriški celini. To ne pomeni, da govorceva intenca določi referenco imena; pove pa, da ime kot edinstvena entiteta ni samo iz sebe nanašajoče, temveč je nanašajoče zgolj v kontekstu skupnosti govorcev in poslušalcev.

Takšno gledanje je v nasprotju s tistim, ki ga je predlagal John Searle⁶ kot variacijo na Fregejevo teorijo. V tej teoriji je najpomembnejša govorceva intenca, funkcija imenovanja pa je zreducirana na deskripcijo. Takšno gledanje navaja na misel, da govorec ve, kaj hoče reči, ko izgovori neko ime, in da mora poslušalec, če se mu v mislih pojavi kakšna nejasnost, zgolj prositi govorca za pojasnilo. Če lastno ime samo v sebi nima pomena, potem kontekst, v katerem je uporabljeno, prevzame vlogo tistega, ki poskrbi za intenco. Takšno gledanje je seveda zelo tradicionalno; sklada se s pogledi, na katere smo naleteli zgoraj. V kakšnem razmerju je to do psihoanalitične izkušnje, kjer je splošno sprejeto, da smisel izjave sega radikalno preko govorceve intence? Freud je šel zelo daleč, da bi pokazal, kako »presežek« govorceve intence razkriva druge intence, nezavedne intence. Tu je na mestu vprašanje, ali obstajajo druga mišljenja /minds/, katerih druge intence ovirajo subjektovo intenco, da izrazi svojo misel ali čustvo. V tem primeru bi hoteli vedeti, ali so ta druga mišljenja človeška ali nečloveška; kajti če obstaja intencionalnost, ki je radikalno druga, v smislu, da ni intencionalnost drugih ljudi, potem bi lahko za humanizmom zaprli vrata.

Vendar pa je Searle predlagal primat intence in pomena znotraj človeškega mišljenja. Svetoval je, da rekonstruiramo kontekst, v katerem je ime uporabljeno, kaj je s tem mislil govorec, kaj je razumel poslušalec, da bi skozi to konstelacijo intenc prišli do delovanja lastnih imen. Searlova definicija deskriptivistične pozicije je naslednja: »Deskriptivist je zavezan stališču, da moramo, da bi razložili, kako se lastno ime nanaša na objekt, pokazati, kako objekt *zadostuje* ali *ustreza* ‚deskriptivni‘ intencionalni vsebini, ki je v mislih govorcev povezana z imenom; nekaj od te intencionalnosti bo navadno izraženo ali vsaj izrazljivo z besedami.«⁷ Po Searlu skupina govorcev poveže ime z določenim številom ali skupkom deskriptivnih potez; kadar je uporabljeno lastno ime, govorec namerava napotiti na objekt, ki zadostuje tem potezam. To predpostavlja, da ima govorec neko predstavo o objektu na katerega želi napotiti, tako da je deskripcija nekaj takega kot slika, ki ima dovolj skupnega z originalom, da jo prepoznamo. Searle pravi, da če govorec uporabi ime in ne ve ničesar o referentu, potem to, da ime še vedno napotuje na istega referenta, parazitira na vednosti tistih, ki vedo več kot on.⁸

Iz tega sledi, da imajo specifizirajoče značilnosti osebe, na katero se nanaša ime, znatno težo. Kripkejev odgovor se glasi, da je vse, karkoli si postal od trenutka, ko si dobil ime, kontingentno, in da bi ti bilo — tudi če bi imel postati kdo drug, če ne bi imel nobene osebne poteze ali življenjskih izkušenj, ki nekemu omogočajo, da te prepozna — še vedno ime John Doe ali kakorkoli že. V tem zadnjem primeru bi bile s tvojim imenom povezane drugačne poteze ali drugačen skupek potez.

To drži, do neké meje. Ta meja so priložnosti, ko ljudje navadno spremenijo svoje ime. Lahko bi enostavno rekli, da so preimenovani, in da je novo ime prav toliko kot prvo ime, rigidni designator. Tudi to bi držalo; tako Jakob kot Izrael sta rigidna designatorja. Pa vendar, zdi se, da sprememba imena implicira spremembo bistva, neko predružačenje na ravni referenta. To je problem, še posebej, kadar gre za to, da si ženske ob poroki spremenijo ime. Če se Jane Doe poroči z Johnom Smithom in spremeni svoje ime, potem ta običaj očitno navaja na misel, da gre za dovolj pomembno spremembo v referentu Jane Doe, saj lastno ime ne designira več iste osebe. Novo ime prav gotovo implicira drugačen družbeni in družinski kontekst. Potemtakem je novo ime del verige označevalcev, ki je drugačna od stare.

Vprašamo se lahko, ali jo sprememba v imenu naredi za drugačno osebo, ali pa postane drugačna oseba in je nato primorana spremeniti svoje ime. Odpor, ki ga ženske zadnje čase izražajo v zvezi s tem običajem, daje misliti, da sprememba v imenu dejansko spremeni nekaj bistvenega. Najmanj, kar lahko rečemo je, da se spremeni njeno mesto v sorodstvenem sistemu. To spremembo mora, spet v skladu z običajem, spremljati spolni akt, v katerem se izpolni pogodbeni ali družbeni vez. Za žensko ni dovolj, da enostavno spremeni svoje ime; če ni izpolnitve, je poroka lahko razveljavljena, kot da je nikoli ni bilo. Prav tako ni dovolj, da se vključi v spolni akt. To kaže, da ima referent imena opraviti s spolno identifikacijo, in da je bistvena poteza, na katero se ime nanaša, spolna. In če to drži za žensko ob poroki — torej ob priložnosti, v kateri družba razglasi, da je deklica postala ženska — potem mora to prav tako veljati takrat, ko deček postane mož. Edina razlika je v tem, da v večini primerov, z izjemo Jakobovega, deček, ki postaja mož, ne spremeni imena. Pa vendar, njegova odgovornost imenu se je odločno spremenila skozi dogodek, ki v Odisejevem primeru ustreza zabrazgotinjenju mesa, v Jakobovem primeru pa izpahu kolka. Kot da deček postane mož, ko je podvržen znamenju kastracije. Njegovo ime, kar zadeva rigidno designacijo, ne spremeni funkcije; spremeni se to, da kot mož prevzame vlogo tistega, ki imenuje. Postane odgovoren za imenovanje drugih in tako spozna, da ime ni njegova osebna posest. Intenca stopi v ta proces skozi akt imenovanja.

Če je res, da lastno ime unvierzalno zaznamuje telo, potem postane nedolžnost kot reprezentacija nedotaknjene ali nezaznamovanega telesa pomembno vprašanje. Dejali smo, da je za devico lastno ime kot tančica; ne zaznamuje je onstran vsake kontingentnosti njene eksistence, ker obstaja ena izkušnja, ki bo spremenila njeno ime in zaznamovala tudi njeno telo. Očetova intenca je torej lahko drugačna pri imenovanju hčerke kot pri imenovanju sina. Svojo hčer lahko imenuje z intenco, da ta obdrži njegovo ime, in da s svojimi dosežki plača dolg njegovemu imenu. To naj bi vedno bila njegova intenca pri imenovanju sina. Naslednja intenca v razmerju do sina ne more obstajati: Tu imenuje hčerko z intenco, da bo ob poroki sprejela ime svojega moža. Kadar je njeno tako imenovano deklinško ime zgolj začasni nadomestek za ime, ki ga bo prejela v prihodnosti, vidimo njeno ime kot neko premamo, vabo ali tančico. To ime je deskriptivno v smislu, da znotraj sorodstvene strukture pomeni, da je nosilka tega imena primerna za zakon. Ali ne bi mogli razširiti te zamisli in reči, da je za devico lastno ime nekaj takega kot osebnost, vloga, ki jo prevzame za določen čas in znotraj določenega konteksta, ki pa ni dokončna?

Zamislimo si, da se mlada ženska odloči postati nuna. Kakšen je smisel njene- ga dejanja z ozirom na funkcijo imenovanja? Kot je to analiziral Lacan, s tem reče »ne« zaznamujoči funkciji imena, kaže mejo hegomoniji izvedbe imenovanja. Na kratko, s tem reče »ne« falosu. Pomembnost tega »ne« je v tem, da je pogoj želje po imenovanju; dokler nekdo govori »ne« falosu, slednji ni enostavno izraz volje. Devica, ki postane nuna, ne le da se deklarira za nedotaknjeno, temveč še dodatno pravi, da je nedotakljiva. To ne pomeni, da se je odločila obdržati očetovo ime, da ravna kot da bi bila sin ali njegov ekvivalent. Njeno ime, pa naj bo to njeno prvo ime, ki ga je dobila ob rojstvu ali novo ime, ki ga je dobila, ko se je pridružila redu, privzame nek smisel. — To, da noče biti imenovana. Tako postane sorodna angelom. Svet med zidovi samostana, v stiku z božjim kraljestvom, ne pozna lastnih imen kot rigidnih designatorjev, temveč prej jemlje imena kot deskripcije religiozne intence in moralne pozicije.

Nekaj je prepoznati nujno funkcijo devičine zavrnitve imena v razmerju do izvedbe imenovanja, nekaj povsem drugega pa je devico postaviti za model, ki definira funkcioniranje vseh lastnih imen. Druga možnost, kako videti deskriptivno imenovanje, se nudi pri imenih angelov. Po Rashiju imajo angeli imena, ki ustrezajo njihovim funkcijam; in taka praksa prav gotovo navaja na deskriptivno teorijo imenovanja. Potemtakem velja, da naj bi device in menihi oblikovali svojo eksistenco — vse do vključno svojih imen — po vzoru eksistence angelov. Ker angeli nimajo teles, ne morejo biti zaznamovani z lastnimi imeni. Podobno tudi redovniki, ki se v nekem smislu naredijo za nedotakljive, posnemajo to netelesnost ali se zgledujejo po njej.

Še nadaljnja pot k vprašanju smisla lastnega imena se odpira skozi dobro znano dejstvo, da lastnih imen ne prevajamo iz enega jezika v drugega. Rekli bi lahko celo, da je lastno ime fonetično rigidno v vseh možnih jezikih. To teorijo, ki pravi, da je tisto fonetično v lastnem imenu primarno, je podal Sir Alan Gardiner kot odgovor na deskriptivistično teorijo Bertrama Russella. Druge besede v jeziku, besede katerih namen je prenašati pomen, so, in morajo biti, prevedene. To je zavrnil Kripke na podlagi tega, da ne velja za vsa lastna imena: V Grčiji Grčiji ne rečejo Grčija. Dodal je, da Ezekiel, če bi danes še živel, verjetno ne bi prepoznal svojega lastnega imena, izgovorjenega v našem današnjem dialektu. Iz Kripkejeve prve opazke izhaja, da bi morda morali omejiti idejo o neprevedljivosti lastnih imen na imena oseb, ali bolje, opozoriti na razliko med imeni oseb in krajevnimi imeni. Slednja niso vpisana v sorodstveni sistem in ne zaznamujejo človeškega telesa. Krajevna imena imajo več skupnega s funkcijo dajanja lastnih imen, kolikor ta zadeva ženske. Ženska ima v razmerju do lastnih imen neko dodatno funkcijo; je tako oseba kot kraj — kraj v smislu, da je izenačena z domom. To morda implicira, da žensko telo nikoli ni zaznamovano na natanko isti način kot moško telo, temveč zgolj na podoben način. In to bi pomenilo, da je v ženskah nekaj, kar izpade iz funkcije dajanja lastnih imen, kar ni rigidno designirano, in kar daje ženski poziciji znatno več mobilnosti.

Kar pa zadeva Ezekiefa: lahko bi rekli, da bodo, če grem na Kitajsko, moji sogovorniki napeli vse sile, da bi prevedli moje dovolj okorno ime v vrsto fonemov, ki kolikor mogoče ustrezajo angleškemu zvenu. Prepričan sem, da se bom z vajo naučil prepoznati svoje ime, in da ne bom mislil, da govore meni ali o meni, ko bo nekdo izgovoril ime Mao Tsetung. Vsi fonemi imajo znotraj mnogih dialektov jezika nek razpon različic. To pa ni odločilen argument proti pravilu, ki smo ga navedli zgoraj.

Po Gardinerjevi teoriji obstaja nek aspekt rabe jezika, kjer je fonetična struktura odrezana od pomena in smisla. Z Lacanom to imenujemo funkcija označevalca, kar nam pove, da se fonetična specifičnost katerekoli izjave nudi zvezam onstran tega, kar govorec meni ali namerava reči. Možno je, kot je pokazal Saussure v svoji analizi anagramov, da tekst izrazi eno sporočilo, medtem ko hkrati

drugi vzorec glasov v sporočilu deluje tako, da priključuje nekaj, kar v tekstu ni imenovano.⁹ Za tak proces se prav gotovo lahko izkaže, da poteka brez govorceve vednosti, kot to pogosto vidimo v psihoanalizi. Akronimi in homonimi spadajo v to kategorijo.

Ne gre toliko za to, kako se jezik vpenja v svet, temveč prej kako se vpenja v tiste, ki ga govorijo. Govorci pa artikulirajo meje svojega sveta s tem, da imenujejo kraje. Ko enkrat osebno ime vpne jezik v govorce in te govorce postavi v družbeno determiniran prostor, je to skoraj tako, kot da bi to dejanje sprostilo preostali del jezika, da lahko služi funkcijam, ki so drugačne od tiste, ki nas privede v stik z empirično realnostjo. Če predpostavimo, da je zlato obstajalo pred gospodom Zlatom /Mr. Gold/, s tem obče ime ne postane enako svojim deskriptivnim potezam ali predikatom. Prej zahteva, da se obče ime drži občega bistva, popusti, ko imamo enkrat opravka z lastnimi imeni, ki vpenjajo jezik v govorce. Če lastno ime postane disfunkcionalno, pride do nujnega vpenjanja besed v objekte sveta, kajti svet bi bil v tem primeru povnanjenje telesa, ki se ga lastno ime ni dotaknilo ali ga zaznamovalo. Takšen svet je telo, žensko telo, najraje deviško telo. Nekateri menijo, da to telo leži in čaka, da bo znanstveno spoznano, drugi pa temu oporekajo, češ da je to skrunitev. Zato se raje ne spuščajmo v epistemologijo pridobivanja vednosti o stvareh v svetu, temveč nadaljujmo z analizo dejavnosti govora.

Poglejmo si dovtip, psihoanalitikom najljubše govorno dejanje. Prav gotovo obstaja objekt šale; šala je šala o nečem ali nekom. Pa vendar govorceva intenca ne meri na ta objekt; zadeva učinek, ki ga želi proizvesti pri poslušalcu. Freud je dejal, da je uspešnost ali neuspešnost šale odvisna od tega, ali se poslušalec smeji ali ne. Vendar pa ni intenca govorca tista, ki spravi drugega v smeh; ta učinek proizvede igra jezika ali domislic v šali sami. Mnogim dovtip spodleti, ker ne dovolijo jeziku, da bi proizvedel nek učinek; vztrajajo na tem, da ga proizvedejo sami. In obstajajo poslušalci, ki se čutijo obvezne smejati se, prepoznavajo govorcevo intenco, kadar je šala sama dolgačasna ali povprečna. Čeprav drži, da bo včasih smeh ene osebe spodbudil druge k smejanju s tem, kar je Freud imenoval odbojni učinek, pa ta smeh ni isti kot tisti, ki ga v poslušalcu spontano sprosti šala. Za to gre tudi v primeru, ko govorec nehote, ne da bi to nameraval, reče nekaj smešnega. Njegova zabavna opazka povzroči pri poslušalcu smeh, in iz tega lahko sklepamo, da je dopustil realizacijo dovtipa navkljub ali ne glede na svoje osebne intence. Medtem ko smo pripravljeni priznati element intence v zgradbi govornega dejanja, pa ne sprejmemo tega, da je intenca odločilna pri formiranju sodbe o uspešnosti tega dejanja. Ko je enkrat mesto poslušalca vzpostavljeno in izenačeno z razsojanjem, se stvari korenito spremenijo.

Psihoanalitiki se veliko ukvarjajo z učinkom, ki ga proizvedejo njihove besede. Vedo, da učinki niso posledica analitikove intence. Vedeti bi morali tudi, da ni mogoče, kot je pogosto poudaril Lacan, predvideti ali kontrolirati učinka nekogaršnjih besed. To pa zato, ker nikoli ne vemo, kakšen odmev bo imel katerikoli sklop besed pri kateremkoli posamičnem poslušalcu. Beseda ali glasovni vzorec lahko pri vašem poslušalcu izzoveta prijetne ali neprijetne spomine, ki so odvisni od njegove osebne izkušnje. Preprosto dejstvo človeške izkušnje je, da se ne naučimo jezika v semantičnem vakuumu; besede in imena povezujemo z izkušnjami iz naše zgodovine, uporaba besed in imen pa stremljeva k temu, da, zavestno ali nezavedno, izzove takšne izkušnje.

Da bi se premaknili onstran te razsežnosti, naj ponudimo naslednjo trditev. Govorec svojemu poslušalcu ne more nikoli natanko posredovati svojega stanja duha /mind/ ali telesa. Če so določene besede proizvedle nek učinek pri govorniku, le-ta poslušalcu ne more nikoli posredovati istega učinka. Med govornikom in poslušalcem obstaja neka nesimetričnost, ki povzroči, da, kakršnokoli že je

stanje govorčevega duha /mind/ ali duše, ko izgovori stavek nekega jezika, to ni nikoli stanje, do katerega pride pri poslušalcu. Med govorcem in poslušalcem obstaja neka radikalna delitev dela, ki omogoča razliko med užitek tistega, ki izgovarja besede in tistega, ki jih posluša. To pravilo lahko apliciramo na razmerje med dramatikom in občinstvom; v kakršnemkoli že stanju dramatik piše igro, ta intenca je radikalno drugačna od proizvedenega učinka. Vzrok je v tem, da besede proizvedejo svoj lastni učinek, da so substancialne entitete, ki s seboj nosijo konotacije in včasih celo detonacije, onstran intencionalnosti dramatika. Samo tiran lahko zahteva od svojega občinstva odziv.

Lahko bi celo trdili, kot Sokrat v *Ionu*, da besede lahko najdejo svojo lastno najučinkovitejšo obliko predstavitve samo, v kolikor se pesnik lahko preseli iz lastnega mišljenja /mind/, se odreče lastni intencionalnosti. Epski pesnik, pravi Sokrat, pusti, da skozenj govore bogovi, in občinstvu ne dovoli, da bi verjelo, da govori on, avtor. Avtor pesnitve prav gotovo ni avtor besed, ki jih uporablja, in mesto boga ali bogov v tem diskurzu je mesto avtorja jezika. V nasprotnem primeru je sporočilo, ki ga posreduje pesnik, njegovo osebno, ustreza njegovi intenci, in v tako raznoliki skupini kot je občinstvo, ne bo proizvedlo učinka. Sokrat ni bil preveč naklonjen umetnosti rapsoda, človeka, ki je v javnosti recital poezijo. Menil je, da to stanje — biti iz uma /being out of one's mind/ — ni povsem zaželjeno, in dodal, da vednost, ki jo zahteva kritična presoja pesmi, še zdaleč ni enaka tisti, ki animira rapsoda. Za naš namen je pomembna ločnica med izvajalcem in občinstvom. Ne glede na to, kako je rapsod ganjen s tem, kar recitira, in ne glede na to, koliko njegovo občinstvo z njim deli izkušnjo, ki jo ustvarja, je njegova umetnost odvisna od neke vednosti, ki jo od občinstva le težko zahtevamo. Izvajalec mora imeti določen nadzor nad instrumentom, ki ga v svoji izvedbi uporablja. Občinstvu ni potrebno obvladovati instrumenta, da bi sodilo, kako dobro je bil igran. In morda nas obvladovanje instrumenta naredi za slabše poslušalce; instrumentalist in neizvajalec ne slišita istih stvari.

Moškost je v tesni zvezi z izvedbo dejanj. Medtem ko ni izvedbe brez kompetentnosti, pa obstaja kompetentnost brez izvedbe. Biti moški vključuje to, da veš, kaj je potrebno storiti in potem to storiš. Za samoizpraševanje in dvom vase, emocionalne izlive in psihično trpljenje ni prostora v moškem etosu. Kar pa ne pomeni, da le-ti predstavljajo bistvo ženskosti! Merilo presojanja moškega dejanja, izvajanja, ni njegova intenca — leži v učinku, ki ga to izvajanje, to dejanje, proizvede pri drugih. In to je, kot bomo videli, povezano s tem, da so le-ti odstranjeni /moved/. Odisej pošlje snubce na drugi svet; on sam se ne gane /is unmoved/, vztraja pri svojem. Tudi njegova brazgotina se ne gane /is unmoved/, v smislu, da ostane nespremenjena, ko Odisej prečka nedejanske situacije.

Moja hipoteza je, da se lingvistična struktura vpenja v človeško telo skozi spolno razliko. Razlog za to odločitev je v tem, da spolna razlika nudi vizualno reprezentacijo interakcije, ki je sicer nevidna. Prav tako nam pove, da je, karkoli že se odvija med subjektom in predikatom v stavku ali med govorcem in poslušalcem, kadar sta ti vlogi razločeni, erotičnega reda. Točka, na kateri pride do povezave, je moški spolni organ; to utegne biti vzrok težnje, da se erekcijsko funkcijo tega organa izloči kot kraj moralnega zla v svetu, ki zahteva transcendentno dajanje lastnih imen. Vpenjanje imen v telesa postane zakon nasproti kreaciji nebeškega kraljestva, prav tako pa predstavlja oviro obsesiji z empiričnim. Vendar teže takšne obsodbe ne nosi zgolj falos, saj je tudi ženski spol obojen zaradi svoje povezave z njim. Kot v slavni zgodbi o Alibeču in Rusticu¹⁰ pripoveduje Boccaccio, je falos Hudič, ženski spol pa Pekel. Menih Rustico tako uči nedolžnega Alibeča, kako vstaviti Hudiča nazaj v Pekel. Ženska, ki se odreče falosu, ga s tem naredi za angelskega. Ne le da njen spol ni pekел, postane celo nebeški.

Do tod smo ostali dovolj blizu enemu od sodobnih filozofskih vidikov intencionalnosti. Upoštevati je treba, da ima ta koncept dolgo in zanimivo zgodovino, ter da je uporaben tudi zunaj polja filozofije duha. Lahko da filozof namerava omejiti svojo raziskavo na partikularno rabo tega koncepta, toda v skladu s tem, kar smo razvijali prej, ga imamo pravico razširiti, da bi izkoristili njegov razpon. In eno najpomembnejših mest, kjer je koncept intence dvignil glavo, je polje etike.

Le težko bi rekli, da intenca pri določanju narave nekega dejanja, ni pomembna. Pa vendar teksti, ki smo jih raziskovali kot vzorčne v njihovi predstavitvi moškosti, vključujejo precej drugačen vidik intence. Ta moment zahteva, da ga obdelamo. Izak je nameraval blagosloviti svojega sina Ezava, toda Jakob se je preoblekel v Ezava in prejel blagoslov. Blagoslov je zaznamoval sina, ki ga je slišal, in ne tistega, ki mu je bil ta blagoslov namenjen. In spet, neke noči je Jakob mislil, da izpolnjuje svoje zakonske dolžnosti do Rachel — to je bila njegova intenca. Toda, ko se je naslednjega jutra prebudil in odkril, da je bila njegova partnerica Lea, se je znašel, navkljub svoji intenci, v zakonu z omenjeno Leah. Ojdip ni nameraval ubiti očeta in se poročiti z materjo; ničesar od tega ni nameraval. Seveda je nameraval ubiti moža, ki je nanj naletel na razpotju in prav tako se je nameraval poročiti z žensko z imenom lokasta, toda očetomora in incesta ni nameraval. Bila sta njegova usoda.

Ko je enkrat prišlo na dan, da je zagrešil ti dejanji, ni bilo nobenega zatekanja k pojmu intence. Ojdip je bil incestuozni očetomorilec, ne glede na njegovo intenco. In za incestuoznega očetomorilca ga je naredila moč njegovega imena kot designatorja njegovih oteklih stopal, oteklih zaradi postopanja njegovih staršev, ki so ga nameravali kot otroka pustiti umreti. In ime na ta način ne deluje zato, ker bi obstajalo v izolaciji, temveč zato, ker je z drugimi imeni vpisano v sistem sorodstvenih odnosov.

Morda to predstavlja drugo intencionalnost, intencionalnost bogov. Morda so intence človeškega duha /mind/ enostavno sence, nejasno zapopadene, teh drugih intenc ali drugih želja. To ne pomeni, da je želja bogov ali celo želja, ki poskrbi za povezavo označevalne verige, projekcija želje človeškega subjekta. Pomeni natančno nasprotno. Želja pride od zunaj, ne od znotraj. In moškost v celoti zadeva to željo. Če rečemo, da moškost zadeva vednost o tem, kaj je treba storiti, in to, da to storimo, to pomeni, da je bila razumnost, ki zapopade etično dolžnost, prenešana od drugod, in da jo ima zadevni možki za svojo lastno. Hamletu duh pove, kaj je njegova dolžnost, toda Hamlet je tako preobremenjen s tem, kar je slišal, da ne more o njej govoriti in ne more delovati v skladu z njo. V svojem emocionalnem zamaknjenju se prevali na mesto poslušalca in noče ukrepati tako, da bi se spremenil položaj na Danskem. Namesto drame zunanje vrste, kot so jo poznali Grki, so se stvari premaknile navznoter, da bi postale funkcija čustvovanj duše. Vsakdo sočustvuje s Hamletovim mučnim položajem, in to je prav gotovo simptomatično.

To je cena za spreminjanje bogov v angele. Medtem ko bogovi skozi medij pesnikov prenašajo izmišljotine /fictions/ in zgodbe, se ima ljudi, ki se znotraj krščanskega sveta dokopljejo do angelske eksistence, za nosilce resnice. Oproščeni so obveznosti delovanja. Tako Anzelm pravi: »Toda ne vidim razloga, zakaj so z izrazom ‚otroci Izraela‘, kot so imenovani sinovi Abrahama, mišljeni samo angeli, ali celo angeli in svetniki skupaj. Prav tako bi jih lahko imenovali ‚božji angeli‘, ker posnemajo življenje angelov in jim je v nebesih obljubljen podobnost in enakost z angeli, in vsi, ki živijo sveto življenje, so božji angeli. Zato se tako reče trpinom in mučnikom: zakaj tisti, ki se odloči in priča o resnici, je glasnik Boga, to je, njegov angel.«¹¹ Moralna korektnost in absolutna nezainteresiranost za zadeve padlega sveta sta značilnosti, ki naredita ljudi za angele. Strogo rečeno, v takšnih življenjih gre za redukcijo elementa drame, prav tako kot iznajdba enega boga skrči dramo nebeškega kraljestva. Brez družice mora bog sam narediti

človeški rod za temelj, na katerem se odigrava njegova moralna dilema. Posrkal je specifično ženski užitek, ker če tega ne bi storil, bi bila njegova vednost omejena.

Izgon neubogljivih angelov je ustvaril harmonični prostor, v katerem ne bosta nikdar več obstajala čutnost in nasilje. Možatost, pregnana iz nebeškega kraljestva, še naprej obstaja v padlem svetu. Še vedno se bijejo vojne in tisti, ki jih bijejo, včasih ohranijo nekaj čuta za pravila. Ekonomski svet, v katerem so se moški tradicionalno uveljavili, še vedno obstaja. Naraščajoče vstopanje žensk med delovno silo ni spremenilo njegove temeljno moške naravnosti. In spolna razlika, senca predhodnega sebstva ekonomskega sveta, še vedno obstaja v oblikah, ki jih imajo nekateri še za bolj jedke kot so bile tiste v preteklosti. Ker nismo uspeli spremeniti te zemlje v posnetek nebeškega kraljestva, bodo po vsej verjetnosti obstajale še naprej. Morda bosta, z malo sreče, moško obnašanje in razumnost od časa do časa kaj več kot le bežna znanca. V vsakem primeru se to ne bo zgodilo skozi obnovitev pogsanske religije. Ta svet, najsibo zgubljen ali poražen, je za vedno izgubljen. V njegovi odsotnosti je freudovska psihoanaliza praksa, ki je, z Lacanovimi besedami, »ponovno postavila most, ki povezuje sodobnega človeka s starimi miti.«¹²

Prevedla

Alenka Zupančič in Boris Čibej

¹ Stuart Schneiderman: *An Angel Passes; How the Sexes Became Undivided*. New York University press, 1988, str. 281—293.

² Saul Kripke: *Naming and Necessity*, Cambridge, Mass., 1980.

³ Angleški samostalnik *intention* tu prevajamo z *intenca*, medtem ko glagolska sklopa *to have intention* in *to intend* prevajamo z *nameravati*, *intentionality* pa seveda z *intencionalnost* (op. p.).

⁴ Saul Kripke: *Naming and Necessity*, str. 106.

⁵ V Stephen Schwartz (ur.): *Naming, Necessity, and Natural Kinds*, Ithaca, 1977.

⁶ John Searle: *Intentionality*, New York, 1983.

⁷ *Ibid.*, str. 233—234.

⁸ *Ibid.*, str. 244.

⁹ Jean Starobinski: *Les mots sous les mots*, Paris 1971.

¹⁰ Giovanni Boccaccio: *Dekameron*, 3. 10.

¹¹ St. Anselm: *Basic Writings*, La Salle, Ill., 1962.

¹² Jacques Lacan: *Écrits*, str. 402.

