

# PROBLEMI







# KAZALO

I.	Splošna: Dobre substance	
	Augusto Wilhelm Severinus Bosthuis: <i>De Heelzaamheden</i> .....	5
	Henry-Charles: <i>Absolutna in relativna dobra</i> .....	15
	Platon: <i>Agloz: Bostija med Agloz in Iphiglejo</i> Bostija II: <i>De heilzaamheden</i> .....	23
	Platon: <i>Mora</i> .....	31
	<b>PROBLEMI</b> .....	31
II.	Splošna in splošna	
	Augusto Faust: <i>Končno in neskončno analiza</i> .....	63
	Augusto Milan Müller: <i>Labirint ljubezni</i> .....	95
III.	Splošna	
	Augusto Kerk: <i>»Nedeljni preostanek«</i> ali Schelling z Lacanem II. ....	101
IV.	Splošni drugi	
	Augusto Mead: <i>Individualna igra, skupinska igra in posplošni drugi</i> .....	129
	Augusto Mead: <i>Posplošni in konkretni drugi</i> .....	139
	Augusto Mead: <i>J. H. Mead: Behaviorizem, sekularizem in posplošni drugi</i> ..	165
V.	Splošna	
	Augusto Kerk: <i>Družbena pogodba in javna morala</i> .....	181
VI.	Doktrinarnost	
	Augusto Durand: <i>Geschichte: Setnalska diferenca, ontološka diferenca</i> ..	209
	Augusto Durand: <i>Lazovanje daru</i> .....	229
VII.	Prezriva freudovskega polja	
	Augusto Kerk: <i>Tragedija z Lacanom</i> .....	251



PROBLEMI



---

# K A Z A L O

---

<b>I. Povečava: Dobre substance</b>	
Anicius Manlius Severinus Boethius: <i>De Hebdomadibus</i> .....	5
Henry Chadwick: <i>Absolutna in relativna dobrota</i> .....	15
Pierre Hadot: <i>Razlika med bitjo in bivajočim v Boetijevih De hebdomadibus</i> .....	23
Lambertus Marie de Rijk: <i>O Boetijevem pojmovanju biti</i> .....	31
<b>II. Analiza in ljubezen</b>	
Sigmund Freud: <i>Končna in neskončna analiza</i> .....	63
Jacques-Alain Miller: <i>Labirinti ljubezni</i> .....	95
<b>III. Schelling</b>	
Slavoj Žižek: <i>»Nedeljivi preostanek« ali Schelling z Lacanom II.</i> .....	101
<b>IV. Posplošeni drugi</b>	
J. H. Mead: <i>Individualna igra, skupinska igra in posplošeni drugi</i> .....	129
Seyla Benhabib: <i>Posplošeni in konkretni drugi</i> .....	139
Marjan Šimenc, J. H. Mead: <i>Behaviorizem, sebstvo in posplošeni drugi</i> ..	165
<b>V. Razsvetljenje</b>	
Gorazd Korošec: <i>Družbena pogodba in javno mnenje</i> .....	181
<b>VI. Dekonstrukcija</b>	
Jacques Derrida: <i>Geschlecht: Seksualna diferenca, ontološka diferenca</i> ..	209
Uroš Grilc: <i>Lastninjenje daru</i> .....	229
<b>VII. Povezave freudovskega polja</b>	
Samo Kutoš: <i>Tragedija z Lacanom</i> .....	251

---

# P R O B L E M I

---



Anicius Manlius Severinus Boethius

DE HEBDOMADIBUS



## QUOMODO SUBSTANTIAE IN EO QUOD SINT BONAE SINT CUM NON SINT SUBSTANTIALIA BONA

Postulas, ut ex Hebdomadibus nostris eius quaestionis obscuritatem quae continet modum quo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona, digeram et paulo evidentius monstrem; /5/ idque eo dicis esse faciendum, quod non sit omnibus notum iter huiusmodi scriptionum.<sup>1</sup> Tuus vero testis ipse sum quam haec vivaciter fueris ante complexus. Hebdomadas vero ego mihi ipse commentor potiusque ad memoriam meam speculata conservo /10/ quam cuiquam participo quorum lascivia ac petulantia nihil a ioco risuque patitur esse seiunctum.<sup>2</sup> Prohinc tu ne sis obscuritatibus brevitatis adversus, quae cum sint arcani fida custodia tum id habent commodi, quod cum his solis qui digni sunt conloquuntur. Ut igitur /15/ in mathematica fieri solet ceterisque etiam disciplinis, praeposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam.

I. Communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est. /20/ Nam una ita communis est, ut omnium sit hominum, veluti si hanc proponas: »Si duobus aequalibus aequalia auferas, quae relinquuntur aequalia esse,« nullus id intellegens neget. Alia vero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communibus animi /25/ conceptionibus venit, ut est: »Quae incorporalia sunt, in loco non esse,« et cetera; quae non vulgus sed docti comprobant.

II. Diversum est esse et id quod est, ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta essendi /30/ forma est atque consistit.

III. Quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio cum aliquid iam est; est autem aliquid, cum esse susceperit. /35/

IV. Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum.

1. Latinski tekst Boetijeve razprave je narejen (razen v enem primeru, ko upošteevamo De Rijkovo branje) po izdaji Boethius, A. M. S., *Tractates, De consolatione philosophiae* (Cambridge-Mass.: Harvard University Press & London: William Heinemann, 1973). To izdajo je na podlagi izdaje iz leta 1918, ki sta jo pripravila H. F. Stewart in E. K. Rand, pripravil S. J. Tester.

2. *seiunct.* Rand; *coniunct.* najboljši rokopisi: *disiunct.* vulg., Vallinus.

## KAKO SO SUBSTANCE, KOLIKOR SO, DOBRE, ČEPRAV NISO SUBSTANCIALNE DOBROTE

Prosiš me, naj razložim in malo razvidneje pojasnim nejasno vprašanje iz mojih *Hebdomad*, ki zadeva način, kako so substance, kolikor so, dobre, čeprav niso substancialne dobrote.<sup>1</sup> Praviš, da je to nujno storiti zavoljo tega, ker metoda takšnih pisanj ni znana vsem. Sam pa sem priča, kako živahno si se ti sam lotil tega vprašanja. Toda jaz raje sam premišljam o mojih *Hebdomadah* in raje ohranim svoje misli zase, kot da bi jih delil s kom od tistih, katerih prešernost in objestnost ne preneseta nič, kar presega zabavo in razvedrilo. Zato ne nasprotuj nejasnostim, ki so posledica kratkosti. Te so namreč zvesto varstvo skrivnosti in imajo to prednost, da spregovorijo samo tistim, ki so jih vredni. Zavoljo tega sem, kot je običajno v matematiki in ostalih vedah, postavil meje in pravila, iz katerih bom razvil vse, kar sledi.

I. Za dušo je najbolj obč koncept izjava, katero potrdi vsakdo, ko jo sliši. Te pa so dveh vrst. In sicer je ena vrsta teh tako obča, da jo razumejo vsi ljudje, kot če praviš: »Če dvema enakima odzameš enako, je tisto, kar ostane, enako«. Tega ne more zanikati nihče, ki razume. Druga vrsta izjav pa je razumljiva samo učenim, čeprav izhaja iz takšnih, duši obćih, konceptov, kot je: »Stvari, ki so netelesne, niso v prostoru,« in drugih, ki jih ne potrjuje ljudstvo, temveč učeni.

II. Bit in tisto, kar je, sta različna. Kajti sama bit še ni. Kar je, pa je in tudi obstoji, ko je sprejelo obliko biti.

III. Kar je, je lahko udeleženo na nečem, toda sama bit ni na noben način udeležena na nečem. Udeležba nastane namreč, ko nekaj že je, nekaj pa je, ko je sprejelo bit.

IV. Tisto, kar je, ima lahko nekaj mimo tega, kar je sámo. Sama bit pa nima mimo sebe primešanega ničesar drugega.

1. Pri prevajanju smo, poleg angleškega prevoda, iz dvojezične izdaje A. M. S. Boethius, *Tractates, De consolatione philosophiae*, Harvard University Press & William Heinemann, Cambridge-Mass. & London 1973, str. 38-51, ki jo je na podlagi izdaje iz leta 1918 (H. F. Stewart in E. K. Rand) pripravil S. J. Tester, upoštevali tudi nemški prevod K. Flasha v *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung: Mittelalter*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1982, str. 127-132.

V. Diversum est tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est; illic enim accidens hic /40/ substantia significatur.

VI. Omne quod est<sup>3</sup> participat eo quod est esse ut sit; alio vero participat ut aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse ut sit; est vero ut participet alio quolibet.<sup>4</sup>

/45/ VII. Omne simplex esse suum et id quod est unum habet.

VIII. Omni compositio aliud est esse, aliud ipsum est.

IX. Omnis diversitas discors, similitudo vero /50/ appetenda est; et quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostenditur quale est illud hoc ipsum quod appetit.

Sufficiunt igitur quae praemisimus; a prudente vero rationis interprete suis unumquodque aptabitur /55/ argumentis.

Questio vero huiusmodi es. Ea quae sunt bona sunt; tene enim communis sententia doctorum omne quod est ad bonum tendere, omne autem tendit ad simile. Quae igitur ad bonum tendunt /60/ bona ipsa sunt. Sed quemadmodum bona sint, inquirendum est, utrumne participatione an substantia? Si participatione, per se ipsa nullo modo bona sunt; nam quod participatione album est, per se in eo quod ipsum est album non est. Et de ceteris qualitatibus /65/ eodem modo. Si igitur participatione sunt bona, ipsa per se nullo modo bona sunt: non igitur ad bonum tendunt. Sed concessum est. Non igitur participatione sunt bona sed substantia. Quorum vero substantia bona est, /70/ id quod sunt bona sunt; id quod sunt autem habent ex eo quod est esse. Esse igitur ipsorum bonum est; omnium igitur rerum ipsum esse bonum est. Sed si esse bonum est, ea quae sunt in eo quod sunt bona sunt idemque illis est esse quod boni esse; substantialia igitur bona /75/ sunt, quoniam non participant bonitatem. Quod si ipsum esse in eis bonum est, non est dubium quin substantialia cum sint bona, primo sint bono similia ac per hoc ipsum bonum erunt; nihil enim illi praeter se ipsum simile est. Ex quo fit ut omnia /80/ quae sunt deus sint, quod dictu nefas est. Non sunt igitur substantialia bona ac per hoc non in his est esse bonum; non sunt igitur in eo quod sunt bona. Sed nec participant bonitatem; nullo enim modo ad bonum tenderent. Nullo modo igitur sunt /85/ bona.

3. Najboljši rokopisi est izpuščajo.

4. De Rijk šesti aksiom bere kot sledi: »Omne quod participat eo quod est esse ut sit, aliquo participat ut aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse ut sit; est vero ut participet aliquolibet.« Glej njegov članek v pričujoči številki *Problemov*.



V. Različno je samo biti nekaj in biti nekaj, kolikor je. Prvo označuje namreč akcidenceo, drugo substanco.

VI. Vse, kar je, je zato, da je, udeleženo na biti; na drugem pa je udeleženo, da je nekaj. In zato je tisto, kar je, udeleženo na tistem, kar je bit, zato, da je; je pa zato, da je udeleženo na nečem drugem.

VII. Vsaka enostavna 'stvar' ima kot eno svojo bit in tisto, kar je.

VIII. V vsaki sestavljeni stvari sta bit in kar je sama različna.

IX. Vsaka različnost se odbija, podobnost pase mora privlačiti. In tisto, kar privlači kaj drugega, s tem pokaže, da je po naravi takšno, kot je tisto, kar privlači.

Te premise zadoščajo. Razumen interpret jih bo uporabil v primernih argumentih.

Vprašanje pa je takšno. Tiste substance, ki so, so dobre. Skupna misel učenih je, da vse, kar je, stremlje k dobremu, vse pa stremlje k sebi podobnemu. Torej so tiste substance, ki stremljejo k dobremu, same dobre. Toda potrebno je raziskati, na kakšen način so dobre, ali po udeleženiosti ali po lastni substanci? Če po udeleženiosti, potem same po sebi niso na noben način dobre; kajti, kar je belo po udeleženiosti, po sebi ni belo, kolikor sámo je. In o ostalih lastnostih na isti način. Če so torej substance dobre po udeleženiosti, potem same po sebi niso dobre na noben način; torej ne stremljejo k dobremu. Toda to je bilo sprejeto. Torej niso dobre po udeleženiosti, temveč po substanci. Stvari pa, katerih substanca je dobra, so dobre v tem, kar so. Tisto, kar so, pa imajo iz biti. Bit teh je torej tisto, kar je dobro; torej je sama bit vseh stvari tisto, kar je dobro. Toda, če je bit tisto, kar je dobro, potem so tiste stvari, ki so, dobre, kolikor so, in v njih je isto biti in biti dobro. Torej so substancialno dobre stvari, ker niso udeležene na dobroti. Ker pa je v njih sama bit tisto, kar je dobro, so brez dvoma, ker so substancialno dobre stvari, podobne prvemu dobremu. In zaradi tega bodo to dobro sámo; temu dobremu namreč, razen njega samega, ni nič podobno. Iz česar sledi, da je vse, kar je, Bog, kar pa je bogokletno. Torej niso substancialno dobre stvari in zaradi tega v njih tudi bit ni tisto, kar je dobro. Torej niso dobre stvari, kolikor so. Toda tudi niso udeležene na dobroti; na noben način namreč ne bi stremele k dobremu. Na noben način torej niso dobre.

Huic quaestioni talis poterit adhiberi solutio. Multa sunt quae cum separari actu non possunt, animo tamen et cogitatione separantur; ut cum triangulum vel cetera a subiecta materia nullus actu /90/ separat, mente tamen segregans ipsum triangulum proprietatemque eius praeter materiam speculatur. Amoveamus igitur primi boni praesentiam paulisper ex animo, quod esse quidem constat idque ex omnium doctorum indoctorumque sententia barbarumque /95/ gentium religionibus cognosci potest. Hoc igitur paulisper amoto ponamus omnia esse quae sunt bona atque ea consideremus quemadmodum bona esse possent, si a primo bono minime defluxissent. Hinc intueor aliud in eis esse quod bona sunt, aliud quod /100/ sunt. Ponatur enim una eademque substantia bona esse alba, gravis, rotunda. Tunc aliud esset ipsa illa substantia, aliud eius rotunditas, aliud color, aliud bonitas; nam si haec singula idem essent quod ipsa substantia, idem esset gravitas quod color, [color]<sup>5</sup> /105/ quod bonum et bonum quod gravitas – quod fieri natura non sinit. Aliud igitur tunc in eis esset esse, aliud aliquid esse, ac tunc bona quidem essent, esse tamen ipsum minime haberent bonum. Igitur si ullo modo essent, non a bono ac bona essent ac non idem /110/ essent quod bona, sed eis aliud esset esse aliud bonis esse. Quod si nihil omnino aliud essent nisi bona neque gravia neque colorata neque spatii dimensione distenta nec ulla in eis qualitas esset, nisi tantum bona essent, tunc non res sed rerum viderentur esse /115/ principium nec potius viderentur, sed videretur; unum enim solumque est huiusmodi, quod tantum bonum aliudque nihil sit. Quae quoniam non sunt simplicia, nec esse omnino poterant, nisi ea id quod solum bonum est esse voluisset. Idcirco quoniam /120/ esse eorum a boni voluntate defluxit, bona esse dicuntur. Primum enim bonum, quoniam est, in eo quod est bonum est; secundum vero bonum, quoniam ex eo /125/ fluxit cuius ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est. Sed ipsum esse omnium rerum ex eo fluxit quod est primum bonum et quod bonum tale est ut recte dicatur in eo quod est esse bonum. Ipsum igitur eorum esse bonum est; tunc enim in eo.

Qua in re soluta quaestio est. Idcirco enim licet in eo quod sint bona sint, non sunt tamen similia /130/ primo bono, quoniam non quoquo modo sint res ipsum esse earum bonum est, sed quoniam non potest esse ipsum esse rerum, nisi a primo esse defluerit, id est bono; idcirco ipsum esse bonum est nec est simile ei a quo est. Illud enim quoquo modo /135/ sit bonum est in eo quod est; non enim aliud est praeterquam bonum. Hoc autem nisi ab illo esset, bonum fortasse esse posset, sed bonum in eo quod est esse non posset. Tunc enim

5. *Color* je dodal Tester.

Ta problem pa bo mogoče rešiti na takšen način. Mnoge stvari so, ki jih ni moč dejansko ločiti, so pa ločene v duši in v mišljenju. Tako ne more nihče dejansko ločiti trikotnika ali ostalih matematičnih oblik od podležeče materije, vendar ga kljub temu raziskuje, ločujoč v duhu ta trikotnik in njegove lastnosti od materije. Odstranimo torej za nekaj časa iz duše prisotnost prvega dobrega, za katerega velja, da je, kar je moč spoznati iz nazorov vseh učenih in neukih kot tudi iz religij barbarskih ljudstev. Ko je torej to za trenutek odstranjeno, postavimo, da so vse stvari, ki so, dobre, in premislimo, na kakšen način bi mogle biti dobre, če sploh ne izvirajo od prvega dobrega. Tako sprevidim, da je v njih drugo to, da so dobre, in drugo to, da so. Postavimo, da je namreč ena in ista dobra substanca bela, težka in okrogla. Tedaj bi bila ta substanca sama nekaj drugega kot njena okroglost, nekaj drugega kot njena barva, nekaj drugega kot njena dobrota. Kajti, če bi te posamezne lastnosti bile identične s samo substanco, potem bi bila teža isto kot barva in barva kot dobro in dobro kot teža – česar pa narava ne dopušča. V njih bi bilo tedaj drugo bit(i), drugo neka(j) bit(i). In tedaj bi bile dobre, biti pa bi kljub temu ne imele kot neko dobro. Če bi torej sploh bile, ne bi bile iz dobrega in dobre, in ne bi bile isto z dobrim, temveč bi bila v njih eno bit(i), drugo biti dober. Če ne bi bile popolnoma nič drugega, razen dobre, če ne bi bile niti težke, niti obarvane, niti razprostrte v prostorski dimenziji, če ne bi bilo v njih nobene kvalitete, če bi bile samo dobre, tedaj bi izgledale – bolje: bi izgledalo – ne da so stvari, temveč, da so počelo stvari. Kajti le eno je takšno, da je samo dobro in nič drugega. Ker pa substance niso enostavne, sploh ne bi mogle biti, razen če bi tisto, kar je samo dobro, ne bilo želelo, da so. Dobre se namreč imenujejo zato, ker je njihova bit izšla iz volje dobrega. Prvo dobro je namreč, ker je, dobro, kolikor je; drugotno dobro pa je tudi samo dobro, ker je izšlo iz tistega, katerega bit sama je dobra. Toda sama bit vseh stvari je izšla iz tistega, kar je prvo dobro in kar je takšno dobro, da se o njem pravilno reče, da je dobro, kolikor je. Torej je sama bit teh substanc dobra; kajti tedaj je v njem.

S tèm je problem rešen. Čeprav so namreč stvari dobre, kolikor so, vseeno niso podobne prvemu dobremu, kajti bit stvari ni dobra na katerikoli način, temveč je dobra zato, ker more biti bit stvari samo, če je izšla iz prve biti, tj. iz dobrega. Zato je sama bit dobra, ni pa podobna tistemu, iz katerega izhaja. Tisto je namreč, na katerikoli način je, dobro, kolikor je; ni namreč nič drugega kot dobro. To izvedeno pa bi, če ne bi izviralo od tistega prvega, mogoče lahko bilo dobro, toda ne bi moglo biti dobro, kolikor je. Tedaj bi bilo to izvedeno namreč morda lahko udeleženo na dobrem; toda sama bit, ki je stvari ne bi imele od dobrega, bi ne mogla imeti značaja dobrega. Torej, ko je v duhu in



participaret forsitan bono; ipsum vero esse quod non haberent a bono, /140/ bonum habere non possent. Igitur sublato ab his bono primo mente et cogitatione, ista licet essent bona, tamen in eo quod essent bona esse non possent, et quoniam actu non potuere existere, nisi illud ea quod verè bonum est produxisset, idcirco et esse /145/ eorum bonum est et non es simile substantiali bono id quod ab eo fluxi; et nisi ab eo fluxissent, licet essent bona, tamen in eo quod sunt bona esse non possent, quoniam et praeter bonum et non ex bono essent, cum illud ipsum bonum primum [est]<sup>6</sup> et ipsum /150/ esse sit et ipsum bonum et ipsum esse bonum. At non etiam alba, in eo quod sunt, alba esse oportebit, quoniam ex voluntate dei fluxerunt ut essent alba? Minime. Aliud est enim eis esse, aliud albis esse; hoc ideo, quoniam qui ea ut essent effecit /155/ bonus quidem est, minime vero albus.<sup>7</sup> Voluntatem igitur boni comitatum est ut essent bona in eo quod sunt; voluntatem vero non albi non est comitata talis eius quod est proprietas ut esset album in eo quod est; neque enim ex albi voluntate defluerunt. /160/ Itaque quia voluit esse ea alba qui erat non albus, sunt alba tantum; quia vero voluit ea esse bona qui erat bonus, sunt bona in eo quod sunt. Secundum hanc igitur rationem cuncta oportet esse iusta, quoniam ipse iustus est qui ea esse voluit? Ne hoc /165/ quidem. Nam bonum esse essentiam, iustum vero esse actum respicit. Idem autem es in eo esse quod agere; idem igitur bonum esse quod iustum. Nobis vero non est idem esse quod agere; non enim simplices sumus. Non est igitur nobis idem bonis /170/ esse quod iustis, sed idem nobis est esse omnibus in eo quod sumus. Bona igitur omnia sunt, non etiam iusta. Amplius bonum quidem generale est, iusum vero speciale nec species descendit in omnia. Idcirco alia quidem iusta alia aliud omnia bona.

6. *Tester est* izpusti.

7. Pri tem sklopu sledimo popravkom, ki jih je v tekst vnesel De Rijk. Glej njegov članek v pričujoči številki *Problemov*. V izdaji Stewarta, Randa in Testerja se tekst glasi: »At non etiam alba, in eo quod sunt, alba esse oportebit ea quae alba sunt, quoniam ex voluntate dei fluxerunt ut essent alba? Minime! Aliud est enim esse, aliud albis esse; hoc ideo, quoniam qui ea ut essent effecit bonus quidem est, minime vero albus.«

mišljenju prvo dobro odstranjeno od teh, bi te, čeprav bi bile dobre, kljub temu ne mogle biti dobre, kolikor so. In ker ne bi mogle dejansko eksistirati, če jih resnično dobro ne bi proizvedlo, je zato njihova bit dobra, obenem pa tisto, kar priteka iz substancialno dobrega ni podobno substancialno dobremu. In če ne bi izšle iz tistega, bi, čeprav bi bile dobre, ne mogle biti dobre, kolikor so, ker bi bile tako izven dobrega in ne iz dobrega, ker je tisto prvo sólo dobro in bit sama, sólo dobro in sama dobra bit. Ali pa ne bodo tudi bele stvari nujno bele, kolikor so, ker je to, da so bele, izpeljano iz božje volje? Niti najmanj. Za njih je namreč eno bit(i), drugo biti bel; in to zato, ker je tisti, ki je povzročil, da so, dober, niti najmanj pa ne bel. Torej je v skladu z voljo dobrega, da so dobre, kolikor so, ni pa v skladu z voljo tistega, ki ni bel, takšna njegova lastnost, da bi bil bel, kolikor je; niti niso izšle iz volje nekoga belega. In tako, ker je hotel tisti, ki ni bil bel, da so bele, so samo bele; ker pa je tisti, ki je dober, hotel, da so dobre, so dobre, kolikor so. Ali iz tega razmišljanja sledi, da morajo biti vse stvari pravične, ker je ta, ki je želel, da so, pravičen? Tudi to ne. Kajti biti dober zadeva bistvo, biti pravičen pa delovanje. V njem pa je isto biti in delovati, isto biti dober in pravičen. Za nas pa ni isto biti in delovati; nismo namreč enostavni. Torej za nas ni isto biti dober in biti pravičen, toda bit je ista za vse nas, kolikor smo. Vse stvari so torej dobre, ne pa tudi pravične. Še več, dobro je nekaj splošnega, pravično pa nekaj posameznega, in to posamezno ne nastopi v vseh stvareh. Zato so nekatere stvari pravične, kake druge kaj drugega, vse pa so dobre.

Delo, naslovljeno *Hebdomade*, je preživelo v korpusu spisov, ki jih pripisujemo Hipokratu. Le-to je bilo na latinskem jeziku znano v poznih stoletjih, kajti Halkidij ga citira v svojem komentarju k *Timoteju* (203, vr. 85, 7-8 W). Hipokratsko delo je za stensko skulpturo (1973) pred nedavnimi ponovno izdal C. I. Toul. Toda to ni bil ne vrhovni profesor, kar bi vsaj od daleč spominjalo na Boetijevo tematiko v tretji razpavi. Učenec Rimljan Varro je napisal knjigo,

1. [Prevedeno po: H. Chadwick, «Christian Theology and the Platonists» – «Absolute and Relative Goodness», v: *Avstria: The Consolation of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1981, str. 203-211. Chadwick je, kot pravi sam, varrova, ki jih je našel, da bi se vrtili Boetije, navedel po naslednjih knjigah: *Prolog*, komentar k *Timoteju*, *Republiki in Zbivku po Teubnerjevi izdaji*, *Komentar k Parmenidu* po izdaji V. Costantina iz leta 1804 (1980) v *scipione*, *Elementi aritmetike* po Oxfordski izdaji (1933) E. R. Dodda in *Platonična aritmetika* po izdaji L. G. Westermarka in H. D. Saffreya (Budej), *Aristotel in Platon na varrova* po izdaji Oxford Classical Texts, Halkidij po izdaji J. H. Waszinka, *Platon* po izdaji H. R. Schwyzera in P. Henryja.]





Henry Chadwick

## ABSOLUTNA IN RELATIVNA DOBROTA

Tretja razprava, posvečena diakonu Janezu, je najbolj tehnična in najbolj očitno neoplatonistična izmed petih *opuscula*.<sup>1</sup> Boetij jo je očitno napisal kot odgovor na vprašanje, ki mu ga je postavil Janez, in ki se je nanašalo na neko drugo njegovo delo, naslovljeno 'Hebdomade', skupine sedmih. V srednjem veku je bil naslov *De Hebdomadibus* zmotno razumljen kot naslov same tretje razprave in komentatorji so ponujali ekstravagantne razlage skrivnostne besede. Komentar iz devetega stoletja, pripisan Remigiju iz Auxerreja (dolga verzija) je izpeljal *Ebdomas* iz fiktivne grške besede *ebdo*, ki naj bi pomenila 'dojeti'. Thierry iz Chartresa in Gilbert iz Poitiersa obravnavata samostalnik v pomenu 'duhovni koncepti'. Tomaž Akvinski, ki se dobro zaveda 'konceptne' razlage, interpretira *Hebdomad* kot grški ekvivalent za *edere*, publicirati. Sodobni učenjaki so nadomestili te srednjeveške ekstravagantnosti z ravno tako neverjetnimi predlogi, npr. da je Boetij enkrat tedensko pisal dnevnik filozofskih refleksij, ali da se je v krogu prijateljev, od katerih je bil eden diakon Janez, enkrat tedensko udeleževal platonistične zabave prebiranja tekstov.

Delo, naslovljeno *Hebdomade*, je preživelo v korpusu spisov, ki jih pripisujemo Hipokratu. Le-to je bilo na latinskem zahodu znano v pozni antiki, kajti Halkidij ga citira v svojem komentarju k *Timaju* (203, str. 86, 7-8 W.). Hipokratsko delo je za atensko akademijo (1975) pred nedavnim ponovno izdal C. I. Toul. Toda ta tekst ne vsebuje ničesar, kar bi vsaj od daleč spominjalo na Boetijevo tematiko v tretji razpravi. Učeni Rimljan Varon je napisal knjigo,

---

1. [Prevedeno po: H. Chadwick, »Christian Theology and the Philosophers« – »Absolute and Relative Goodness«, v: *Boetius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1981, str. 203-211. Chadwick je, kot pravi sam, »avtorje, ki jih je citiral, da bi osvetlil Boetija«, navajal po naslednjih izdajah. Proklos: komentar k *Timaju*, *Republiki* in *Evklidu* po Teubnerjevi izdaji, komentar k *Parmenidu* po izdaji V. Cousina iz leta 1864 (1980 v reprintu), *Elementi teologije* po Oxfordski izdaji (1933) E. R. Doddsa in *Platonistično teologijo* po izdaji L. G. Westerinka in H. D. Saffreya (Budé). Aristotel in Platon sta navajana po izdaji Oxford Classical Texts. Halkidij po izdaji J. H. Waszinka. Plotin po izdaji H. R. Schwyzerja in P. Henryja.]

naslovljeno *Hebdomade*. Fragment, ki jo povzema v *Atiških nočeh* Aulija Gelija (iii, 10), kaže, da je Varon na način pitagorejcev razlagal skrivnosti števila sedem. Neopitagorejce in neoplatonike je prevzela kozmična skrivnost sedmice in so radi klasificirali stvari v sedmerke. Za Sirijana je sedmica število ustvarjenih stvari, za katere skrbi previdnost (*In Metaph.* 146, 1-2). V peti knjigi svoje *Platonistične teologije* Proklus na dolgo razlaga o sedmernosti, ki prežema nepretrgan razvoj velike verige bivajočega (V, 2. 4. 37). Ta zadnja tema ima očitne sorodnosti z Boetijevo. Enostavnejša rešitev bi bila, da je Boetij v resnici nameraval, da bi bilo aksiomov, ki so postavljeni v razpravi in ki jih je v tiskanih izdajah devet, le sedem, pri čemer bi bil prvi zgolj ponazoritev principa, sedmi in osmi pa sta bila zmotno razdeljena v dva.

V nekaterih rokopisih (npr. Bodleian, misc. 457) tretja razprava nima naslova. Toda večina rokopisov podaja jedrnat povzetek dokaza: 'Kako so substance, kolikor so, dobre, čeprav niso substancialne dobrote'. Očitno je, da je osrednja sporna točka spisa bolj konvencionalna kot njegova dialektična metoda. Boetij namerava zagovarjati dve temeljni načeli platonizma:

1. Bivati ima kot tako moralno vrednost in je dobro.
2. Vse posamezne dobre stvari so 'dobre', kolikor participirajo na zadnjem, univerzalnem viru dobrote, Ideji Dobrega, ki je za Platona vir vsega bivajočega.

Te resnice obravnava Boetij kot ezoterične resnice, ki so varne samo v rokah intelektualne elite in jih je zato potrebno izraziti z lakonično jedrnatostjo, ki je neprimerna za tiste, ki prezirajo vso literaturo, ki ni namenjena razvedrilu. Boetijev učitelj Proklus, čeprav v običajnih okoliščinah komajda praktik kratkosti, je vsekakor menil, da so mnogi od njegovih naukov namenjeni samo ozkemu krogu izbrancev. Proklus je zelo globoko prepričan v razodet značaj resnic, ki jih je razkril Platon (*In Parm.* 991) in se boji tega, kar bi iz teh resnic lahko nastalo v rokah nevrednih (*ibid.* 1024). Pri tem gre tako daleč, da si želi celo to, da bi nekakšen poganski Sveti sedež nadzoroval čtivo njegovih sodržavljanov. Njegov biograf Marinus zabeleži izrek: 'Če bi bilo v moji moči, bi zatrl vse stare knjige, razen *Kaldejskih orakljev* in *Timaja*. Ostale bi uničil, kajti nekateri so prizadeti zaradi tega, ker berejo brez kritičnega vodstva' (*Vita Procli* 38). Če naj svet postane za poganskega neoplatonika res varen, potem je v nerazumevajoči družbi zaželen nek nadzor. Proklus je očitno čutil, da je bil krščanski neoplatonizem nevaren.

V šesti in sedmi knjigi *Republike* Platon uči, da stoji Ideja Dobrega na vrhu inteligibilnega sveta. Posamezne stvari tega sveta so dobre po participaciji na tej Ideji, ki je resničnost, ki daje resnico predmetom vednosti in moč vednosti



duhu, kot to na področju fizičnega videnja stori sončna svetloba. Ideja Dobrega ne podeljuje predmetom samo njihove moči, da so lahko spoznani, temveč tudi samo bit (509b). Dialektika duha je zmožna dospeti do teh abstrakcij z metodo, podobno tisti, ki se jo uporablja v geometriji, kjer je figura ali podoba izhodiščna točka, ki pa je kasneje zanemarjena (511). Vprašanje je tu torej v tem, ali lahko kdo izpelje celoten kozmos iz enega počela ali vzroka. V *Filebu* (27a) Platon potrdi superiornost vzroka nad učinkom, kar je načelo, ki so ga neoplatoniki razumeli v smislu, da implicira metafizično superiornost v hierarhiji bivajočega in zmožnost v vsaki entiteti, da proizvede, kar ji je v kontinuumu neposredno podrejeno. (Glej Proklus, *Elementi teologije*, 7) Aristotel razlaga, da so pri vzročnosti večna počela bolj mogočna in pomembna kot njihove posamezne manifestacije. V vsaki znanosti se dokazovanje začne z aksiomi in občimi mnenji (*Metafizika* A I, 993a 23-30; B 2, 997a 2 ff.). Aristotel kritizira Platonovo predavanje, splošno znano po nejasnosti, in za katero je slišal, da ga je Platon imel o Dobrem, v katerem je poskušal podati veliko sintezo temeljev matematike kot logične poti, ki se dviguje do Ideje Dobrega, začenjajočega prvega vzroka vsega, kar mu je podrejeno (fragmenti Aristotelove kritike v W. D. Ross, *Aristotelis Fragmenta Selecta*, str. 111-20). V svojem komentarju k *Metafiziki* Aleksander Afrodizijski razlaga, da je, karkoli je vzrok biti drugih stvari, tudi vzrok resnice v njih; tako vsako bivajoče toliko participira na resnici, kolikor participira na biti. Večne stvari imajo bit in so zato *a fortiori* stvari, ki so vzrok svoje večnosti. Tistim, ki menijo, da je zadnje počelo stvari materija, Aleksander ugovarja, da je bit netelesna in negibna. Bit kot taka stoji na vrhu stvari (Alexander, *In Metaph.* 147, 8ff.; 239, 6 ff.; 265, 33 ff.; 240, 24).

Plotin (v, 5, 13) ostro ločuje transcendentno prvotno Dobro od vseh partikularnih stvari, katerim je dobrota pridana. Pravi celo, da je v primeru prvotnega Dobrega izraz 'dober' uporabljen v pomenu, ki se razlikuje od tistega, ko je 'dober' uporabljen za nižje stvari (vi, 2, 17). Zato torej obstaja temeljna razlika med dobroto kot prvo hipostazo in dobroto, ki jo dana entiteta akcidentalno poseduje (vi, 6, 10, 27-33). Ta razlika je za Plotina vzporedna podobni antitezi med *ousia*, bitnostjo in *ta onta*, dejansko bivajočimi stvarmi (vi, 6, 10, 44-45). Simplicij (*In Categ.* 45, 24 ff.) pokaže, da to postane standarden šolski nauk. Plotin odgovarja posvetnemu nasprotniku, ki trdi, da zgolj v bivanju kot takemu ni nič dobrega in da postane življenje dobro zaradi njegovih užitkov, ki vsekakor vključujejo tudi filozofsko kontemplacijo.

Proklus (*In Tim.* i, 363, 11-18) sledi antitezi med Dobrim po sebi in stvarmi, ki so dobre s pridobitvijo ali po participaciji. V *Elementih teologije* (8) zapiše,

da je vse, kar participira na Dobrem, podrejeno prvotnemu Dobremu, ki je onstran vsakega dejansko bivajočega. V svojem komentarju k *Parmenidu* (1033, 26 ff. Cousin) trdi, da je na vrhu Eno onstran bivajočega, potem Eno-Bivajoče, ki s pojemanjem preide v dejansko bivajoče. Eno po sebi je nadrejeno Enemu, ki je bivajoče, medtem ko je pod abstraktnim bivajočim dejansko bivanje. To Proklu omogoči razlikovati med neparticipiranim Enim in participiranim Enim (1034, 34; 1066, 34). Biti celo onstran možnosti participacije od nižjih entitet na lestvici stvari je zadnje v transcendenci.

Pravoverni platoniki trdijo, sledeč *Republiki* 509b, da je Dobro oziroma Eno 'onstran bivajočega'. Ta transcendenca je bila v neoplatonističnih šolah povezana z besediščem Platonovega *Sofista* o 'ne-bivajočem'. Če Eno transcendirata bivajoče, potem ga lahko opišemo kot Ne-bivajoče v smislu, da 'še' ni bivajoče. Proklus razlaga to v *Elementih teologije* 138 ter v fragmentu sedme knjige svojega komentarja k *Parmenidu*, ki je ohranjen v latinski verziji Viljema iz Moerbeke in ki ga je odkril R. Klibansky (*Plato Latinus* iii, 1952, str. 44-5). Glede na Parmenidov argument v Platonovem dialogu so časi glagola 'biti' tako povezani s časom, preteklim, sedanjim in prihodnjim, da je neprimerno trditi, da Eno je ali da ima bit (141e, 162a).

Pri Avguštinu odmeva splošno platonistično stališče v njegovem *Natančnem komentarju h Genezi* (xi, 13 f., 17-18): 'Vse, kar je, je dobro, kolikor je substanca in nujno prihaja od resničnega Boga, od katerega je vse dobro. Celu hudič je dober, kolikor biva.' 'Narava, ki v sebi nima dobrega, ne more bivati.' (*De civitate Dei* xix, 13). Na drugi strani je za Avguština Bog dobrot in bit in ne onstran biti. Je *ipsum esse* in to je pomen večnosti in z njo povezanega pojma nespremenljivosti. Je Dobro, medtem ko je vsem ostalim stvarim v univerzumu 'dobro' samo pridano (*En. ps.* 134, 4). V Bogu sta bit in obstoj eno in isto, *esse* je tudi *subsistere* (*De trin.* vii, 4, 9). V njem ni nasprotja med dejanskostjo in možnostjo.

V tretji razpravi je Boetij očitno pod vplivom Prokla in njegove šole. Pierre Hadot je namignil, da Boetij pravzaprav prevaja neoplatonistično delo.<sup>2</sup> Dikcija pa je tako boetijevska, da bi bilo to mnenje lahko pretirano, toda, če že, le rahlo. Mogoče bi lahko dejstvo, da Boetij ne reče ničesar o Ne-bitu ali o Enem kot transcendirajočem bit, o čemer Proklus rad često piše (npr. *In Parm.* 1073, 2ff.), pripisali Avguštinovemu vplivu. Namesto da bi govoril o Ne-bitu,

2: P. Hadot, »La distinction de l'être et de l'étant dans le *De hebdomadibus* de Boèce«, v: P. Wilpert (ur.), *Metaphysik im Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin 1963. Prevedeno v pričujoči številki *Problemov*.



predlaga Boetij antitezo med abstraktnim in dejanskim, premik, ki ima to odliko, da se izogne Aristotelovemu napadu na zmedeno govorenje o 'ne-bivajočem' (*Metafizika* N 2).

Boetij postavi aksiom, da je vse bivajoče dobro, kajti vse stremlje k tistemu, kar je dobro, in k tistemu, čemur je podobno (ta oblika argumenta ima mnogo tesnih vzporednic v številnih odlomkih pri Proklu, npr. *Elementi teologije* 8; *In Parm.* 1199, 20 ff.; *Plat. Theol.* ii, 2, str. 80 P; 6, str. 95 P). Toda ali je ta dobrota tem dobrim entitetam tako bistvena, da je ne moremo abstrahirati v duhu, tj. tako, da bi brez dobrote prenehale obstajati? Konsenz vseh ljudi, katekrekoli rase ali vzgoje ali kulture, zagotavlja, da obstaja prvo Dobro. (Proclus, *In Tim.* i, 228, 12, prepričano zapiše isto izjavo, kar zadeva pojem večne biti.) Iz tega prvotnega Dobrega je v duhu nemogoče odstraniti pojem dobrote. Toda v primeru vseh stvari, ki svoje bivanje izpeljujejo iz njega, je ena stvar biti, druga biti dober. Njihova dobrota je sprejeta po participaciji na prvotnem Dobrem. Reči, da so vse stvari Bog, bi bilo bogokletno (*dictu nefas*). Tako dobrota v ustvarjenih stvareh ni niti substanca niti zgolj akcidenca, temveč pripada njihovemu *esse*, ki stremlje k Bogu, ki je njihovo dobro. Če odstranimo njihovo razmerje do Boga, postane njihova dobrota akcidentalna.

Boetij zaključil razpravo z nekaterimi nepopolnimi, raziskujočimi aforizmi o razmerju ustvarjenih bivajočih stvari do njihovega božanskega Stvarnika. Če so vse stvari dobre, ker je Bog želel njihovo bivanje, potem ne sledi, da so vse stvari pravične, ker je Bog želel, da so. Biti pravičen zahteva dejavnost, pravičnost je nekaj dejavnega. V Bogu sta bit in delovanje identična, kajti Bog je 'enostaven'; v nas nista identična, kajti mi nismo 'enostavni', temveč sestavljeni iz različnih elementov. Še več, 'dober' je splošen rod. Pravica je vrsta dobrote, ki je ni moč aplicirati na vsa dobra dejanja (tako tudi že Aristotel, *Topica* 116a 24, *An. Pr.* 43b 20-1). Poleg pravičnosti obstajajo še tri glavne vrline (Boetij, *Top. diff.* ii, 1188D). Tako je dobrota bolj vseobsežen izraz kot pravičnost. Vse pravično je dobro (*Cons. Phil.* iv, 4 19(64)) toda vse dobro ni tudi pravično.

Argument je delno neoplatonističen odgovor na Aristotelovo vztrajanje (*Metafizika* Z 6, 103b 11-12), da mora biti dobro, kjerkoli ga najdemo, identično z dobroto. Pojem metafizičnih stopenj dobrote je nevaren, če se 'dobro' začne uporabljati v ezoteričnem smislu.

Toda, kar stori Boetij, ni zgolj ponovitev platonističnega stališča. S tem, da postavi na začetek razprave devet definicij in aksiomov, iz katerih je sklep izpeljan z neustavljivo močjo, skuša to resnico predvsem napraviti za stvar

matematičnega dokaza. Samorazviden *locus communis* geometrije je, da če od dveh enakih odvezamo enako, sta ostanka enaka. Evklid zapiše to na začetku svojih *Elementov*. V času Platona in Aristotela je bil to že standardni primer aksioma, ki ne potrebuje nobenega dokaza za vzpostavitev svoje resničnosti. Boetij ga drugje citira v svojem komentarju k Ciceronovi *Topiki* (1176C). Pri poskusu, da bi natančno izdelali Platonov program izpeljave vsega iz ideje Dobrega, so imeli neoplatoniki neprestano pred očmi geometrični model. Evklid je na začetku *Elementov* povezal geometrične definicije z 'občimi mnenji', glede katerih se strinjajo vsi razumni ljudje. Tako so za Amonija 'prva počela diskurza podobna geometričnim definicijam in občim pojmom'. Proklus se zelo pogosto sklicuje na 'obče pojme' v fiziki, etiki, logiki, matematiki in teologiji.<sup>3</sup>

Boetijeve aksiomi po vsebini in načinu često spominjajo na teze, ki jih je v *Elementih teologije* postavil Proklus. Boetij začneja z razliko med enostavno bitjo (*esse*) in bivanjem (*id quod est*). Bit po sebi, kot abstrakten koncept, predhodi bivanju. Bivanje (*quod est*) je in biva takoj, ko je sprejelo obliko biti, *forma essendi*. Seveda je za platonika implicitna časovnost izrazov 'takoj ko' in 'predhodi' samo figurativen način izražanja. Predhodnost je logična in metafizična, ne časovna. Enostavna bit (za platonistično tradicijo je enostavno vedno prvotnejše in superiornejše od sestavljenega) ne more participirati na ničemer višjem od sebe. Toda, potem, ko začne bivati, potem je participacija možna. Znova, enostavna bit ne more imeti ničesar dodanega. Plotin, kateremu sledi Proklus, pravi, da bi bil vsak dodatek k Dobremu pojemanje (iii, 8, 11; 9, 3; V, 5, 13; Proclus, *El. Th.* 8, str. 10, 10 Dodds). To bi k izvirnemu bistvu oziroma substanci dodalo akcidence, vrhovni biti pa se ne more predicirati nobena akcidenca. V *Tolažbi filozofije* Boetij deducira na tej osnovi (iii, 10).

Vse, kar je, participira na biti (*in eo quod est esse*) zato, da je in na nečem drugem kot bit, zato da je posebna stvar. V čemerkoli enostavnem sta bit in bivanje enota, medtem ko sta v sestavljenem bit in bivanje različna.

Zaključni aksiom pravi, da podobno privlači podobno tako, da mora tisto, kar dobro privlači, na nek način sámo biti dobro. Ta predpostavka je pri Proklu pogosta; npr. v njegovem komentarju k *Parmenidu* (1081, 5), privlačnost podobnega s podobnim je temelj za vednost o Enem.

Za Boetijevega interpreta je lažje najti vzporednice pri neoplatonističnih komentatorjih, ki naj bi ga pojasnile, kot biti popolnoma gotov o tem, kaj so

3. Glede tega sta klasificirano listo Proklovih tekstov napravila H. D. Saffrey in L. D. Westerink, *Proclus, Théologie Platonicienne I*, Pariz 1968, str. 159-61.



vsi skupaj imeli v mislih. Boetij in Proklus bi se očitno strinjala, da je na tem svetu nemogoče biti brez biti nekaj. Bivanje v tem izkustvenem svetu zahteva posedovanje neke kvalitete, nekih akcidentalnih lastnosti, bi rekel Boetij, brez katerih se izgubi razlikovanost. V neoplatonističnem svetu ima abstraktno mnogo večjo moč kot dejansko in konkretno.

Boetijev argument je na latinski zahod prinesel konceptualno ogrodje in terminologijo, ki je pri Mariju Viktorinu in Avguštinu prisotna samo delno in nepopolno, in ki je očaral njegove srednjeveške naslednike, posebej z razliko med bitjo in bivanjem. Pomembna implikacija, da je tu nek element 'padca', da je v procesu prehoda iz abstraktne možnosti v konkretno dejanskost neka metafizična podrejenost, je imela v zahodnem mišljenju dolgo zgodovino, ki traja vse do dvajsetega stoletja in, nedvomno, tudi naprej. Občečloveška izkušnja je, da v vsako udejanjenje ideala vstopa nek element nepopolnosti in razočaranja, kot če bi glasbeni zapis ne bil nikoli tako čudovit kot tedaj, ko ga berejo oči izkušenega glasbenika, medtem ko je dejanska izvedba v stvarnem zvoku do neke stopnje inferiornejša. V filozofski teologiji pojem z lahkoto nastane iz formulacije koncepta Boga kot popolnoma samozadostnega in hkrati velikega vzroka vsega, kar je, kar je njegova stvaritev, ki pa je vendar drugačna od njega. To implicira, da Bog ni konkreten eksistent, ki mora biti zato, da bi bil nekaj, različen od ostalih stvari in je zato omejen. Tako pride od tega, da se o njem govori kot o biti sami ali celo kot o 'onstran biti'.

Boetijeva tretja razprava je latinski zahod naučila predvsem metode aksiomatizacije, to je, analiziranja argumenta in eksplikacije temeljnih predpostavk in definicij, na katerih temelji njegova neovrgljivost. Svoje naslednike je naučil, kako je treba poskusiti postaviti resnice v obliki prvih načel in potem slediti, kako iz njih sledijo posamezni sklepi. Zahod se je od njega naučil demonstrativne metode.

Vzporeden argument v *Tolažbi filozofije* gre do tega, da je dobrota prvega počela vseh stvari univerzalen pojem vsega človeštva. Beseda 'Bog' nam pomeni tisto najboljše, o čemer lahko mislimo (*nihil melius cogitari*),<sup>4</sup> in to najboljše mora biti dobrota v najvišji in idealni stopnji. Vse, kar je popolno, je prvotnejše kot tisto, kar je nepopolno, kajti le po primerjavi s popolnim se ve, kaj je nepopolno. Boetij dokazuje iz stopenj popolnosti zelo podobno kot

4. Avguštin (*De moribus ii*, II, 24) ima 'quo esse aut cogitari melius nihil possit'. Formulacija je približno ista kot tista pri Aristotelu, kot jo citira Simplicij, *In De Caelo*, CAG VII, 289, 7 (= *Arist. frg.* 16).

Avguštin, *De trinitate* viii, 3, 4 (cf. *De doct. christiana* i, 102, 7). Sprejeta resnica filozofije je, da je neskončen regres nemogoč, ali pa postane vednost o vzrokih, ki v praksi pomeni vso realno vednost, nemogoča. Ta trditev je pikro postavljena pri Proklu (*El. Th.* II; *Th. Plat.* ii, 3) in se pojavi v Boetijevem prvem komentarju k Porfiriju (*CSEL* 48, 66, 21). Še več, v Bogu sreča oziroma *beatitudo* ni nekaj sprejetega ali doseženega iz nekega zunanega vira. Da nič ne more biti superiornejše od svojega lastnega vzroka, je za neoplatonike zopet aksiom kozmičnih razsežnosti; glej Plotin, v, 4, 1; Porfirij, *Sententiae* 13; Proklus, *El. Th.* 7. Vrhovna sreča in najvišje dobro sta identična, ker sam pojem popolnosti izključuje dva ali več tekmecev za to mesto na vrhu hierarhije bivajočega. V *Tolažbi* še posebej primerja svojo metodo izvajanja z metodo geometrov, s tem da doda, da obstaja prijetna 'izpeljava', v grščini imenovana *porisma*, namreč, da človek postane srečen s srečo, za katero je bilo pokazano, da je božanskost, tako, da bi lahko pridobitev sreče imenovali deifikacija (*deos fieri*). Po naravi je Bog samo eden. Toda tu ni nobene omejitve za možno število po participaciji.

Neoplatoniki so tudi radi izkazovali pozornost izpeljavam, tako da so uporabljali tehnični termin geometrije v negeometrijskih kontekstih. Presemetljivo podoben odlomek je moč najti v Hieroklovem *Komentarju k zlatim verzom Pitagorejcev* (23, str. 96, 14 Koehler). Iz Amonijevega komentarja k *O tolmačenju* (248, 2) vidimo, da so se Proklovi učenci tega naučili od svojih učiteljev (cf. Proclus, *In Eucl.* i, str. 212 Friedlein).

S tem, da sprejme jezik deifikacije, Boetij še ni pogan, temveč na isti liniji kot Avguštin v nizu dobro znanih odlomkov, o katerih se je veliko razpravljalo (*En. ps.* 49, 2; 52, 6; *De civitate Dei* ix, 23; *Tr. Joh.* 48, 9). Precej zmotno je v Boetijevem dopuščanju jezika deifikacije videti znak zavračanja Avguština v korist poganske filozofske tradicije. Proklus pa dejansko zavrne jezik deifikacije kot preveč zavajajoč, da bi ga dopustili (*In Tim.* iii, 251, 5-27; 245, 20), čeprav dopušča mistično združitev z Enim (i, 211, 24 ff.).

Prevedel Matjaž Vesel

Pierre Hadot

## RAZLIKA MED BITJO IN BIVAJOČIM V BOETIJEVIH *DE HEBDOMADIBUS*

Kratka Boetijeva razprava,<sup>1</sup> na splošno imenovana *De hebdomadibus*,<sup>2</sup> je zaradi razlike med *esse in quod est*, ki jo je vzpostavila, odigrala pomembno vlogo pri vzpostavitvi srednjeveške ontologije. Zatorej bi bilo koristno poskusiti natančneje določiti pomen, ki ga je Boetij sam dal tej razliki.<sup>3</sup>

Vse, kar Boetij pove o tem, je precej skromno. *Esse in id quod est* primerja samo v nekaterih točkah.

Esse

– nondum est

– nullo modo aliquo

participat

– nihil aliud praeter

se habet admixtum

Id quod est

– accipit formam essendi

– suscipit esse

– participat eo quod est esse

– est atque consistit

– participare aliquo potest

– potest habere aliquid praeterquam

quod ipsum est<sup>4</sup>

- 
1. [Prevedeno po: Pierre Hadot, »La distinction de l'être et l'étant dans le «De hebdomadibus» de Boèce«, v: Paul Wilpert (ur.), *Die Metaphysik im Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin 1963, str. 147-154.]
  2. Citirali ga bomo po izdaji H. F. Stewart, E. K. Rand, *Boethius, The Theological Tractates, The Consolation of Philosophy*, London-Cambridge 1953. Navedli bomo številko vrstic v tej izdaji.
  3. O tem problemu, cf. H. J. Brosch, »Der Seinsbegriff bei Boethius. Mit besonderer Berücksichtigung der Beziehung von Sosein und Dasein«, *Philosophie und Grenzwissenschaften*, IV, 1, Innsbruck 1932; V. Schurr, »Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der 'skytischen Kontroversen'«, *Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, XVIII, 1, Paderborn 1935, str. 42-44.
  4. Cf. *De hebdomadibus*, H. F. Stewart, E. K. Rand (ur.), 40, vrst. 28-44.



V tej opoziciji precej dobro vidimo, kaj bi lahko bilo *id quod est*. Je »tisto, kar je«, kar sedaj imenujemo bivajoče. Njegov pojem nujno implicira sestavo subjekta in oblik, ki jih sprejema. Je, to se pravi, da se mu bit doda po neki določeni obliki (*forma essendi*): torej postane substanca, subsistira. Torej hkrati participira<sup>5</sup> na biti, kolikor je, in na kakšni stvari, ki ni bit, kolikor je po neki obliki, kolikor je-neka-stvar. Bivajoče je torej končno subjekt-ki-je-neka-stvar.

*Esse* očitno označuje Bit. Toda Boetij nam pove malo, kaj s tem razume. Vztraja le na čistosti Biti. Bit ne participira na drugi stvari, ne dopušča mešanja z ničemer drugim, kot s samo sabo. Nima predikata, ni subjekt, ki stopa v sestavo z neko obliko. Če iščemo dodatne podrobnosti v preostali razpravi, vidimo, da Boetij dejansko razlikuje med *esse*, ki ga prejemajo bivajoče stvari, in prvim *esse*. Dejansko govori o *esse omnium rerum*,<sup>6</sup> pa tudi o *esse primum*,<sup>7</sup> ki je identično s prvim Dobrim, tj. Bogom. Boetij torej v temeljnih načelih, ki jih našteje na začetku razprave, ne naredi te pomembne razlike. Toda, v resnici je ta razlika implicirana v formulaciji, kot je tale: »Omne quod est participat eo quod est esse ut sit.«

Pravzaprav, kot je pripomnil V. Schurr,<sup>8</sup> ne moremo biti prepričani v natančen pomen te razlike med *esse in quod est*, razen če bi poznali grški vir, iz katerega si jo je Boetij izposodil. Do sedaj tega vira še niso odkrili. Lahko pa prepoznamo sledi razlike med *esse in quod est* v nekaterih neoplatonističnih tekstih. Dejansko *esse* ustreza *tò eīnai*, *quod est* pa *tò ón*. Ta dva izraza najdemo ločena že okoli leta 363, pri Mariju Viktorinu, latinskemu neoplatoniku, ki ga je Boetij želel na nek način preseči. »Pred *ón* in Logosom,« nam pravi Viktorin, »je ta moč in ta zmožnost biti, ki je označena z besedo *esse*, v grščini *tò eīnai*.«<sup>9</sup> Viktorin hoče reči, da je pred Bivajočim, ki je določeno, intelgibilno, spoznavno in definirano<sup>10</sup> kot sam Logos, ker ima obliko, Bit, ki je brez oblike. Za Viktorina gre tu za prvo in drugo neoplatonistično hipostazo. Bit, ki transcendirata vsako obliko, je identična z Enim. Na njej lahko uporabimo metodo negativne teologije

5. *Participare* (vrst. 31-32, 41-44) se uporablja z ablativom v pomenu »biti udeležen na«, cf. *In Isagog.*, G. Schepss, S. Brandt (ur.), CSEL 48, 117, 5sq, 235, 10 et alibi.

6. Vrst. 71, 72, 120, 124, 131, 132.

7. 133, 150.

8. V. Schurr, *op. cit.*, op. 44.

9. Marius Victorinus, *Adversus Arium*, P. Henry, P. Hadot (ur.), *Sources Chretiennes*, 68, Pariz 1960, IV 19, 4: »Ante ón et ante lógon, vis et potentia existendi illa est quae significatur hoc verbo quod est esse, graece quod est tò eīnai.«

10. *Adv. Ar.*, IV 19, 20: »Certum enim etiam quiddam est ón, intellegibile, cognoscibile.«



prav zato, ker je brez oblike, torej je ni mogoče spoznati.<sup>11</sup> Bivajoče je druga hipostaza, tj. prvi inteligibilni objekt, ki ga določa njegova lastna oblika in ki je identičen z Logosom.<sup>12</sup> Z njim se začne razlika med subjektom in objektom. Čista Bit ni ne subjekt, ne predikat, nima atributa in se ne nanaša na subjekt.

Ta razlika ni lastna Mariju Viktorinu. Jasno jo najdemo v nekem komentarju k *Parmenidu*, doslej anonimnem, za katerega pa mislim, da ga lahko pripišemo Porfiriju.<sup>13</sup> Če bi se moja hipoteza potrdila, bi tekst torej sodil na konec tretjega stoletja. Avtor skuša razložiti odlomek iz *Parmenida*, v katerem Platon pravi da, če Eno je, participira na *ousii*.<sup>14</sup> Platonov izrek je paradoksen, ker, kako bi si lahko predstavljali, da bi Eno participiralo na *ousii*, ki mu predhodi! Avtor komentarja vidi torej v tem izreku nejasen obrat, s katerim da Platon vedeti, da je Prvo Eno, ki ustreza prvi hipotezi iz *Parmenida*, samo Bit: »S tem, ko participira na tej Biti,« pravi komentator,<sup>15</sup> »Bivajoče (torej tudi zanj druga hipostaza, Eno, ki je) prejme bit, neko bit, ki se razlikuje od prve, toda, ki je iz prve izpeljana: to pomeni participirati na Bivajočem (tj., po Platonovih besedah, na *ousii*). Tako obstajata dve biti: prva je Bit, ki predeksistira Bivajočemu, druga se mu pridoda od Bivajočega dalje.«<sup>16</sup> Torej tu spet najdemo opozicijo, ki smo jo spoznali že pri Mariju Viktorinu. Prva hipostaza je Bit višja kot Bivajoče, tj. kot prva intelegibilna oblika. Druga hipostaza je Bivajoče samo oziroma Substanca. Sicer pa je tudi Marij Viktorin razlikoval dva načina biti.<sup>17</sup> Prvi je bil zanj popolnoma izvorna Bit, princip biti bivajočih stvari. Drugi je bil natanko bit bivajočih stvari, bit rodov, vrst in individuov. Drugače rečeno, od Bivajočega dalje bit ni več čista, postane

11. *Adv. Ar.*, IV 19, 10-21, zlasti: »Esse primum ita imparticipatum est ut nec unum dici possit, nec solum ... et idcirco sine forma ... ipsum esse, ipsum vivere, non aut aliquid esse aut aliquid vivere.« Cf. prav tako *Adv. Ar.*, II 4, 8-18.

12. *Adv. Ar.*, IV 19, 21-37. Cf. prav tako, *Ad Candidum*, 14, 1-27.

13. Cf. P. Hadot, *Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide*, REG, 74, (1961), 410-438. Besedilo je izdal W. Kroll, *Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Palimpsest*, *RhMus*, 47, (1892), 599-627.

14. *Parm.*, 142b.

15. W. Kroll, 616, 26-31: ἡοὺ μετὰ τὸν τὸ ὄν (popravek ἡὲν W. Krolla je neuporaben) ἄλλο ἐξ αὐτοῦ ἐχει ἐκκλινόμενον τὸ εἶναι, ἡόπερ ἐστι μετέχειν ὄντος. ἡόστε διττὸν τὸ εἶναι, τὸ μὲν πρὸ ἀρχῆς τοῦ ὄντος, τὸ δὲ ἡὲ ἐπάγεται ἐκ τοῦ ὄντος.

16. *ek* razumem v časovnem smislu. Bit, izpeljana iz prvega, se doda Bivajočemu, od trenutka dalje, ko smo smo na ravni Bivajočega.

17. *Adv. Ar.*, IV 19, 6-9: »Hoc ipsum esse duobus accipiendum modis, unum, ut universale sit et principaliter principale, unde in ceteris esse sit, alioque esse est ceteris quod est omnium post vel generum vel specierum atque huius modi ceterorum.«

bit bivajočega in postane bit(i)-neka-stvar. Vedno bolj se torej določa po tem, da se ji pridodajajo rodovne, vrstne in individualne razlike. Avtor komentarja nam poda dragocene podatke o prvi Biti, ki predhodi Bivajočemu. Na eni strani razume to Bit kot čisto delovanje, to pomeni končno kot Bivanje. Pravzaprav nam pravi: »Eno, ki je onstran substance in Bivajočega, ni ne Bivajoče, ne substanca, ne dej, ampak prej deluje, je sólo čisto delovanje, na način kot je sólo Bit, Bit, ki je pred Bivajočim.«<sup>18</sup> Tu gre za infinitivno Bit, ki označuje neko dejanje in ne stanje, za razliko od participne ali substantivne Biti.<sup>19</sup> Po drugi strani razume to Bit kot neko idejo: »Eno, ki je onstran,« nam pravi, »je absolutna Bit (tj. brez subjekta in brez predikata), in, na nek način, Ideja Bivajočega.«<sup>20</sup> Ta formulacija nas spomni na Numenija, za katerega je Prvi Bog Ideja Dobrega, torej Drugega Boga.<sup>21</sup> Ta pojem Ideje, v takem kontekstu, pomeni prej neko zmožnost, neko moč in končno neko delovanje, ki ustvarja obliko. Že dolgo se je platonistična tradicija nagibala k temu, da bi poistovetila platonistično idejo in stoiški logos. Sicer pa, ali nimajo konec koncev pri samem Platonu, kot je spomnil J. Stenzel,<sup>22</sup> ideje, kljub svoji nominalni obliki, v bistvu verbalni značaj: je Dobro delovanje? Tudi ideja Bivajočega je skratka delovanje, ki proizvaja obliko bivajočega.

Isto opozicijo med *esse* in *quod est* najdemo v ravno tako tradicionalnem razlikovanju med eksistenco in substanco (*hýparxis* in *ousía*) in tu spet naletimo na Marija Viktorina in njegovega korespondenta, arijanca Kandida. Oba definirata eksistenco kot »bit na sebi, bit brez dodatka, bit, ki ni niti v drugem, niti subjekt drugega;«<sup>23</sup> ko gre za substanco, je ta za njiju, »bit-neka-stvar-s-kvaliteto,<sup>24</sup> subjekt z vsemi akcidenkami, ki so neločljivo vsebovane v substanci.«<sup>25</sup> Tako eksistenca ustreza čisti biti, substanca bivajočemu. In oba, Viktorin in Kandid, stremita k temu, da bi za Boga prihranila pojem eksistence, prav zato, ker označuje čisto bit.

18. W. Kroll, 616, 23-27: τὸ ἕν ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος ὅν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία οὐδὲ ἐνέργεια, ἐνεργεῖ δὲ μᾶλλον καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν, ἡστέ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος.

19. [Fran. l'Être infinitif, l...l'Être participe ou substantif]

20. W. Kroll, 616, 31-33: τοῦ ἐπέκεινα ἡενὸς τοῦ εἶναι ὄντος τὸ ἀπόλυτον καὶ ἡσπέρ ἰδέα τοῦ ὄντος.

21. Numenij, fr. 29, Leemans, fr. 34, Thedinga.

22. J. Stenzel, *Kleine Schriften zur Griechischen Philosophie*, Darmstadt 1951<sup>2</sup>, 81.

23. Candidus, *Ad Victorinum*, P. Henry, P. Hadot (ur.), I 2, 19: »Exsistentia ipsum, esse est et solum esse et non in alio esse aut subiectum alterius.« Cf. Victorinus, *Adv. Ar.*, I 30, 21-24.

24. Candidus, *Ad Vict.*, I 2, 21: »Substantia autem non esse solum habet, sed et quale aliquid esse.«

25. Victorinus, *Adv. Ar.*, I 30, 24-26: »Substantiam autem, subiectum cum his omnibus quae sunt accidentia in ipsa inseparabiliter existentibus.«



To razlikovanje je ravno tako tradicionalno kot prvo. Najdemo ga pri Damasciju, ki zapiše v šestem stoletju: »Eksistenca«, nam pravi,<sup>26</sup> »se bo torej razlikovala od substance kot bit na sebi, enkratna bit, od biti, ki je mišljena z drugimi atributi ...<sup>27</sup> Eksistenca ... je neke vrste osnova, podstruktura, predhodno postavljena pod celotno konstrukcijo ... Je enostavnost, ki predhodi vsem stvarim, ki se ji doda vsa sestavljenost. Je Eno, ki je postavljeno pred in pod vse stvari, je vzrok vsake substance, a še ni substanca;<sup>28</sup> ker je vsaka substanca sestavljena.« Mislim, da nam Damascij tu prinaša spet Porfirijevo mnenje. Pravzaprav dodaja: »Za nas se torej vračajo skupaj Eno, Eksistenca, Oče.« Ta formulacija pravzaprav aludira na *Kaldejske orakle*, ki so poimenovali Očeta, tj. Boga, z imenom *hýparxis*. Da ne bi rekli, da bi vrhovni Bog, Eno, lahko bil eksistenca, so neoplatoniki, od Jambliha dalje, postavljali Očeta *Kaldejskih oraklov* na raven, nižjo od Enega. Za njih ni bil nič drugega kot prvi izraz neke intelegibilne triade, ki vsebuje Očeta, Zmožnost in Um. Porfirij ni imel takih predsodkov. V svojem komentarju h *Kaldejskim oraklom* je poistovetil Eno, Eksistenco in Očeta, prav tako kot je verjetno poistovetil Eno in Bit v komentarju k *Parmenidu*. To herezijo mu bodo kasnejši neoplatoniki sicer očitali.<sup>29</sup>

Tako v neoplatonistični tradiciji, in še posebej pri Porfiriju, najdemo nauk, ki razlikuje Bit in Bivajoče, s tem, da ju poistoveti s prvo in drugo hipostazo. Po tem nauku Bit predhodi Bivajočemu, ker je enostavnejša in ker Bivajoče nujno implicira neko sestavljenost. Ta enostavnost Biti je hkrati nedoločenost. S tem, ko segamo nazaj k individuom, vrstam, rodovom, Biti sami, gremo proti nedoločenosti: Bit je, kar je najbolj izvorno in najbolj splošno, tj. kar je prosto vsake oblike. Toda bolj ko se veča nedoločenost, bolj se množi dejavnost. Bit je torej čisto delovanje, ki ga ne omejujeta ne subjekt ne objekt. Vsaka oblika, vsaka intelegibilna določenost, se torej zdi kot učinek deja biti, in vsaka oblika mora biti kasnejša kot bit, ker vpeljuje neko sestavljenost. Obstajata torej dva načina biti: transcendentna bit, ki je nad vso obliko, in bit, ki izhaja iz te transcendentne biti. Tej izpeljani biti se vedno pridoda neka oblika. Dejansko je ta izpeljana bit bit neke stvari in bit(i)-neka-stvar. Z drugimi besedami, izven absolutne Biti so samo določene oblike biti, ki ustrezajo določenim subjektom.

26. Damascius, *Dubit. et solut.*, C. E. Ruelle (ur.), Pariz 1889, § 120, t. I, 312, 11-§ 121, 312, 29.

27. Ταύτη ἀρά διοίσει τῆς οὐσίας ἡ ὑπάρξις, ἥ τὸ εἶναι μόνον καθ' ἑαυτὴν οὐτὸ τῶν ἁμῶν τοῖς αἰίοις ἡρομένον.

28. Ἡ ὅπερ αἴτιον μὲν πάσης οὐσίας, οὐτο δὲ οὐσία.

29. O vsem tem, cf. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle 1942, 7-8.

Prav to je nauk, ki smo ga prepoznali pri Boetiju. *Esse* je prva Bit. V luči Porfirijevih in Viktorinovih naukov jo lahko razumemo kot čisto delovanje, ki transcendirata vsako obliko. Ni pa še substanca, kot je to eksistenca pri Damasciju, prav zato, ker predhodi substanci in bivajočemu in ker je njun vzrok.

*Id quod est* je bivajoče. Je in subsistira, tj. postane substanca od trenutka dalje, ko prejme obliko svoje biti, od trenutka dalje, ko obstaja kot subjekt, ki ima neko določeno obliko. Tako razumem *formo essendi*. Ne mislim, da bi Boetij uporabil ta izraz, če bi želel reči, da bivajoče prejme to obliko, ki je bit. Seveda bivajoče prejme bit. Ampak ne prejme je kot obliko. Vsa argumentacija razprave, ki zadeva dobroto bivajočih stvari, bo obstajala prav v tem, da se pokaže, da bit bivajočih stvari ni neka oblika kot so druge, ampak da, skratka, predhodi vsaki obliki. Da bi bilo bivajoče substanca, mora najprej bivati, tj. prejeti bit, nato prejeti obliko, ki določa to bit na način, ki je lasten subjektu; bit bivajočega bo torej bit človeka, živali ali kamna. Drugače rečeno, bit bivajočega se vedno izrazi z neko določeno obliko. Torej bit ni oblika, ampak se biti oblika pridoda. Kot je dejal že Viktorin: »Bivajoče je bit, toda določeno z neko določeno obliko ... Tisto, kar prejme obliko, je bit; oblika pa stori, da se ta bit spozna.«<sup>30</sup>

Nasprotje med *esse* in *id quod est* je torej končno nasprotje med bitjo, ki je prosta vse določenosti, in bitjo, ki je določena z obliko. Ampak, če Boetij kar naprej istoveti *esse* s prvo hipostazo, ne istoveti več bivajočega z drugo hipostazo, kot njegovi neoplatonistični predhodniki. Bivajoče je zanj vsaka substanca, vsaka stvar, ki jo proizvede bit.

Torej je očitno, da je v vsaki stvari, ki jo proizvede bit, tj. v vsakem sestavljenem, ker je vse bivajoče sestavljeno, eno bit – ki jo prejme od prve Biti –, drugo sam subjekt oziroma bivajoče, kajti subjekt prejme bit. Lahko bi na enak način mislili enostavno, tj. Boga, kot bivajoče (to je naravno nagnjenje človeške inteligence, bi zdaj lahko dejali). Tedaj bo treba reči, da, kar je enostavno, kot enkratna stvar poseduje Bit in Bivajoče.<sup>31</sup> Analogne formulacije najdemo pri Simpliciju, v besedilu, ki zadeva izvor časa. Glede ene narave, tj. prvega Enega, in poenotene narave, tj. drugega Enega, Enega-ki-je, trdi, da med Bitjo in Bivajočim ni nobene razlike.<sup>32</sup> Toda od trenutka dalje, ko se pojavi

30. *Adv. Ar.*, II 4, 14-18: »Est enim ón figura quadam formatum illud quod est esse ... Quod autem formatum est, hoc est esse; forma vero est, quae intellegi facit illud quod est esse.«

31. *De hebdomadibus*, 45-48: »Omne simplex esse suum et id quod est unum habet. Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est.«

32. Simplicius, *In Phys.*, H. Diels, 773, 19 sq.: οὐδὲ τὸ εἶναι τοῦ ὄντος ἐκεῖ διακρίται.

mnoštvo, se pojavi tudi razlika med Bitjo in Bivajočim,<sup>33</sup> in ta rodi čas. Boetij torej tu še vedno ostaja v neoplatonistični problematiki.

Razlika med bitjo in bivajočim predstavlja osnovno vzmet argumentacije razprave. Bivajoče stvari so dobre, toda njihova dobrota ni neka stvar, ki bi se pridodala biti, kot neka akcidenca, četudi kot bistven atribut, ki bi torej pripadal bivajočemu, kolikor je bivajoče. Dobrota ni neka oblika, ki bi določala bit bivajočih stvari, je pa identična z bitjo bivajočih stvari: te so eksistenčno dobre, ker je njihova bit izpeljana iz prve Biti, ki je prvo Dobro. Identiteta biti in dobrega v prvi Biti tvori identiteto biti in dobrega v bivajočih stvareh. Toda identiteta biti in dobrega v bivajočih stvareh ne potegne za sabo identitete le-teh s prvo Bitjo. Dejansko je ta identična sama s sabo (v njej sami je bivajoče identično z bitjo), medtem ko bivajoče stvari niso identične s svojo bitjo. *Esse* bivajočih stvari je torej dobro pred vsako določenostjo, ker izhaja iz prvega Dobrega, ki je prva Bit.

Ta problem razmerij med Bitjo in Dobrim se je pogosto zastavljal v neoplatonistični tradiciji.<sup>34</sup> Boetijeve *De Hebdomadibus* niso morda nič drugega kot prevod nekega neoplatonističnega besedila, ki se je ukvarjalo s tem vprašanjem.

Kakorkoli, to delo je preneslo v srednji vek neoplatonistično razliko med *eīnai* in *ón*, tj. med Bitjo, čistim delovanjem, ki transcendirata vsako obliko, in Bivajočim, ki prejema neko določeno obliko biti. Z afirmacijo neposredne izpeljave *esse* bivajočih stvari od prve Biti dalje, je na ravni ustvarjene biti načrtalo razliko med subjektom in njegovim bivanjem, med končnim bivajočim in njegovim bivanjem.

Prevedla Valerija Vendramin

33. [Prevedeno po: «On Boetius's Notion of Being: A Chapter of Boetius's Semantics» Članek je bil prvi objavjen v *Meaning and Reference in Medieval Philosophy*, Norman Kretzmann (ur.), *Clarendon Academic Publications*, Oxford, 1980, preizkušeno je tudi v: *St. Anselm's Theological Language in Reality: Studies in Medieval Semantics and Metaphysics*, E.P. Bos (ur.), *Clarendon Academic Publications*, Oxford, 1989. V prevozu uporabljam nekatera izražanja.

33. Ibid.: tò eīnai állo gégone parà tò ón.

34. Plotin, *Enn.*, VI 2, 17 1-30; VI 5, 1, 16; VI 7, 18, 1; VI 7, 27, 1. Porfirij (?), v: Rosenthal, »Aš-Šayh al Yūnānī and the Arabic Plotinus Source«, *Orientalia*, 24, (1955), 42-66, § 39: »Being (eīnai) is always goodness.«





Lambertus Marie de Rijk

## O BOETIJEVEM POJMOVANJU BITI

Poglavje o Boetijevi semantiki

### 0. Uvod

Od Parmenida dalje sta bili antična in srednjeveška misel še posebej navdušeni za metafizično razmišljanje.<sup>1</sup> Brez dvoma sta metafizično misel najbolj vplivno izoblikovala Platon in Aristotel. Toda tisto, kar so krščanski misleci dosegli v metafiziki, je bilo gotovo več kot zgolj aplikacija in adaptacija tistega, kar jim je bilo posredovano. Noben raziskovalec srednjeveške spekulativne misli si ne more kaj, da ne bi bil presenečen nad neobičajnim dejstvom, da so vedno, kadar je prišlo do temeljnega napredka, le-tega povzročili teološki problemi. To velja tako za sv. Avgušтина in Boetija kot tudi za velike srednjeveške mojstre (kot so Anzelm, Tomaž Akvinski, Duns Škotski). Njihovo mišljenje je bila vedno znova in znova osredotočeno na to, kako je mogoče pojem biti in celo vrsto naših lingvističnih orodij aplicirati na Naravo (Bit) Boga.

Zavoljo tega torej ni nič nenavadnega, da se mora raziskava glede Boetijevega pojma biti usmeriti najprej in predvsem na njegove teološke spise, še posebej na *De hebdomadibus*.

John Mair je pred nedavnim opozoril, da študij Boetijevih *Opuscula sacra* »še vedno poteka na precej nizki stopnji gotovosti«. <sup>2</sup> Upoštevač njihovo jasnost in natančnost v obravnavanju stvari, temeljnega pomena za srednjeveško misel, se nam ni treba čuditi, da so, kljub konkurenci glavnih del sv. Avgušтина, uspela preživeti v srednjeveških učilnicah precej dolgo obdobje.

---

1. [Prevedeno po: »On Boethius's Notion of Being: A Chapter of Boethian Semantics«. Članek je bil prvič objavljen v: *Meaning and Inference in Medieval Philosophy*, Norman Kretzmann (ur.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988, ponatisnjen pa je bil v L. M. de Rijk, *Through Language to Reality: Studies in Medieval Semantics and Metaphysics*, E. P. Bos (ur.), Variorum Reprints, Northampton 1989. V prevodu niso ohranjene nekatere avtorjeve opombe, ki se nanašajo na angleški prevod Stewarta in Randa iz stare izdaje Boetijevih razprav: Boethius, A. M. S., *Tractates, De consolatione philosophiae*, Harvard University Press & William Heinemann, Cambridge-Mass & London 1918.]

2. Glej Mair 1981, str. 211.

*Opuscula* so zares precej zanimiva, nenazadnje z metodološkega vidika. Mislim, da je njihova jasnost v glavnem posledica lucidnosti Boetijevih semantičnih stališč. Med njimi zasluži našo posebno pozornost, kolikor ustvarja in uporablja številne važne distinkcije, ki zadevajo pojem biti, tretja razprava, ki daje videz delovnega gradiva.<sup>3</sup>

Vseeno pa bi bilo narobe, če bi tu iz premisleka izpustili ostala dela. Pravzaprav so imeli antični in srednjeveški semantični nazori mnogo širši domet in so imeli, od antičnega obdobja dalje, zaradi svoje temeljne funkcije v vseh ontoloških teorijah, veliko opraviti z našo uporabo imen na splošno.<sup>4</sup> Kar zadeva Boetija, moramo posebno pozornost posvetiti njegovemu komentarju k *Perihermeneias*.

## 1. O PRAVIH POMENIH SAMOSTALNIKOV IN GLAGOLOV

Vsak samostalnik (ime, *nomen*) označuje kako 'stvar'; če ne, potem ga celo ne moremo imenovati *nomen*. Podajam citat iz Boetijevega Komentarja k *Perihermeneias* (Meiser (ur.)):<sup>5</sup>

II 32.17-25: Vox enim quae nihil designat ut est 'garulus': licet eam grammatici, figuram vocis intuentes, nomen esse contendant, tamen eam nomen philosophia non putabit, nisi sit posita ut designare animi aliquam conceptionem eoque modo rerum aliquid ponit. Etenim nomen *alicuius* nomen esse necesse erit; ... quare si nullius est, ne nomen quidem esse dicitur.<sup>6</sup>

Beseda,<sup>7</sup> kot je 'garulus', ki ne označuje ničesar: čeprav jo gramatiki jemljejo kot samostalnik (ime), glede na to, da ima obliko besede, je filozofija ne bo

3. Glej Mair 1981, str. 211. Povsem razumljivo je, da je bil kasneje razumljen kot niz aksiomov (»Axiomenschrift«); Glej Schrimpf 1966, *passim*.
4. Glede Parmenida glej Owens 1975 in De Rijk 1983; glede Platona glej Kretzmann 1971 in De Rijk 1985; glede Aristotela glej De Rijk 1980, *passim*.
5. Karl Meiser, *Anicii Manlii Severini Boethii commentarii in librum Aristotelis*, recensuit Carolus Meiser. Pars posterior secundam editionem et indices continens; Teubner, Leipzig 1880.
6. Glej tudi *In Periherm.* I 41.3-5 in 62.16-19.
7. [Pri prevajanju citatov se, ker se tekst De Rijka navezuje na njegove prevode citatov iz latinščine v angleščino, ki pa so bolj parafraze kot dobesedni prevodi, držimo avtorjevega prevoda v angleščino in citatov ne prevajamo iz latinščine.]



imela za samostalnik, razen če ni rabljena, da bi označila kak mentalen koncept in tako postavlja neko 'stvar'. Resnično, ime je nujno ime *neke* 'stvari'; ... zato, če je 'o nobeni stvari', potem celo ne bo imenovano *nomen*.<sup>8</sup>

Seveda je potrebno imeti v mislih, da Boetij ne pravi, da naj bi vsako ime označevalo kako stvar, ki biva v *zunanjem svetu*. Kar ima v mislih, je, da ima vsako ime določeno deskriptivno vrednost oziroma ni prazno in tako označuje neko 'stvar'. Glede prave narave označenega<sup>9</sup> je precej ekspliciten: to je resnično nespremenljiva oblika, ki naj deluje kot merilo mišljenja<sup>10</sup> in govorjenja o stvareh. Precej ogorčeno zavrača interpretacijo, ki jo je postavil Aspazij, stari komentator *Perihermeneias* (2. stol. n. št.), v smislu, da je Aristotel, ko je govoril o *passiones animae* (*De int.* 1, 16a 3-4: »Govorjeni zvoki so simboli mentalnih vtisov«),<sup>11</sup> imel v mislih samo zaznavne stvari in nobenih neminljivih entitet. Boetij se strinja, da bi zmotno mišljenje mogoče lahko impliciralo, da ima tako *passio animae*, vendar to, da jo ima, zagotovo ne privede do pravega razumevanja (*intellexisse*) (*In Periherm.* II 41.19-23). Resnično, pravilno razumeti nekaj ne pomeni zgolj imeti tako ali drugačno predstavo o tem, temveč prej pridobiti pojem o pravi naravi te stvari (*ibid.*, 41.24-42.4).

Ena od značilnosti, ki jih je Aristotel pripisal glagolu je, da »je znak stvari, izrečenih o nečem drugem« (*De int.* 3, 16b7), kar je razloženo nekaj vrstic niže, ko je rečeno (16b9-10): »je vedno znak stvari, ki so primer (*ton hyparchonton*); to je, [je znak] tistega, kar je rečeno o subjektu (substratu)«.

Boetij pojasnjuje Aristotelove besede, kot da pravzaprav nakazujejo, da glagol označuje 'akcidence':

II 67, 9-21: Quod huiusmodi est ac si diceret [sc. Aristoteles] nihil aliud nisi accidentia verba significare. Omne enim verbum aliquod accidens designat. Cum enim dico 'cursus', ipsum quidem est accidens, sed non ita dicitur ut id alicui inesse, vel non [in]esse, dicatur. Si autem dixero 'currit', tunc ipsum accidens in alicuius actione proponens alicui inesse significo. Et quoniam id quod dicimus<sup>12</sup> 'currit' praeter aliquid subiectum esse non potest ..., idcirco

8. Cf. Plato, *Sophist* 237B7-E7 in De Rijk 1985, 4.21.

9. [Angl. *significate*.]

10. De Rijk 1981, str. 146-147.

11. Uporabljam Kretzmannov prevod v: Kretzmann 1974, str. 4.

12. Avtonimna raba nekega izraza je tako v klasični kot srednjeveški latinščini nakazana z obrazci kot *id quod dicimus* (*dico, dixi, dicitur*) ali *hoc ipsum* postavljenimi pred izrazi. (Kadar tak

dictum est omne verbum eorum esse significativum quae de altero praedicantur, ut verbum quod est 'currit' tale significet quiddam quod de altero, idest de currente, praedicetur.

To je, kot da bi Aristotel rekel, da glagoli označujejo samo akcidence. Resnično, vsak glagol označuje neko akcidence. Res je, da če rečem 'tek', *je to*<sup>13</sup> [tudi] akcidence, toda to ni pravilno rečeno, ali je ali ni vsebovano<sup>14</sup> v nečem. Toda, če rečem 'teče', tedaj izpostavim akcidence kot vključeno v dejavnost nekoga in nakažem, da je vsebovana v nekom. In to je zato, ker izraz 'teče' ne more biti brez nekega subjekta ..., zato je rečeno, da je vsak glagol označevalen za tiste stvari, ki se 'izrekajo o' čem drugim. Na primer, glagol 'teče' označuje nekaj takega, kar bi se lahko izrekalo o čem drugim, to je o tistem, kar teče.

Boetij tu poudarja pomembno razliko med samostalnikom (imenom) in glagolom. Medtem ko oba označujeta ne-subsistentno kvaliteto, ki se kot taka ne more pojaviti brez substrata (subjekta), v katerem je vsebovana, jo samostalnik predstavlja kot kvaliteto, vzeto kot tako, ne da bi konotiral njeno aktualno vsebovanost v čem drugim, pri glagolu pa je taka konotacija eksplicitna. Treba se je zavedati, da aktualna vsebovanost, ki je na delu pri glagolu, ne pomeni, da se mora glagol res nanašati na nek (ali katerikoli) pojav kvalitete ali oblike v *zunanjem svetu*, nanaša se samo na aktualizacijo ali 'materializacijo' te oblike, pa naj se pojavi *faktično* v zunanjem svetu ali pa ne.<sup>15</sup> Rečeno drugače, samostalnik ne označuje ničesar drugega kot neko obliko (v našem primeru akcidentalno<sup>16</sup> obliko *tek*, glagol pa (ko je uporabljen v trditvi) označuje obliko *skupaj s* substratom (subjektom), v katerem je ta vsebovana, v našem primeru *stvar*, ki teče.

---

obrazec v klasični ali vatikanski latinščini *sledi* izrazu, često uvede termin, ki je prevzet iz drugega jezika; npr. 'moto-cikel quod dicitur' = tako imenovani 'moto-cikel'); cf. *Thesaurus linguae latinae* V 1, col. 982.2-15.

13. Kjer je 'to', 'tisto, o čemer govorim'.

14. Zapomnimo si, da je vsebovanost (*esse in subiecto*) ena od značilnosti akcidence.

15. Zdi se koristno razlikovati med 'aktualnostjo' [actuality] in 'faktualnostjo' [factuality]. Kajti, da bi stavek kot 'Človek teče' imel *pomen*, mora biti predpostavljena (ali boljše 'dojeta') dejanskost tekanja v nekom. Da pa bi imel stavek tudi *referenco*, je potrebna neka faktualna pojavnost v zunanjem svetu. (Ali je pojavnost predpostavljena pravilno ali ne, ni pomembno, dokler ne pride na vrsto vprašanje resnice ali lažnosti.) Glede razlike med 'aktualnostjo' in 'faktualnostjo' glej tudi De Rijk 1981, str. 28-32.

16. Seveda drugi samostalniki (namreč substantivni samostalniki) označujejo substancialne oblike, npr. 'človek', 'drevo', 'kamen'. Substantivni samostalnik ima drugi pol v pomenu glagola 'biti', ki ga imenujemo *verbum substantivum*, da bi ga razlikovali od adjektivnih glagolov.

## 2. TEMELJNA SEMANTIČNA ENAKOVREDNOST SAMOSTALNIKOV IN GLAGOLOV

Temeljna semantična enakovrednost samostalnikov in glagolov, ki smo se je dotaknili v prejšnjem razdelku, je še enkrat potrjena v obširnem Boetijevem komentarju ob *De int.* 3, 16b 19-21, in ki se v njegovi formulaciji glasi: *ipsa quidem secundum se dicta verba nomina sunt et significant aliquid. Constituit enim qui dicit, intellectum et qui audit, quiescit* (»glagol kot tak je ime in označuje neko 'stvar'. Kajti govorec [tega] vzpostavi razumevanje in poslušalec preneha spraševati [nadaljnja vprašanja]«).<sup>17</sup> Zopet je temeljna podobnost med samostalnikom in glagolom v tem, da označujeta neko 'stvar' (oziroma v tem, da imata določeno semantično vrednost). Ta skupna semantična narava nam omogoča, da lahko uporabljamo glagol, prav tako kot samostalnik, za označitev neke 'lastnosti'. Tako '*currit*' ('teče') kot tudi '*cursus*' ('tek') označujeta lastnost *tekanje*. Tako kot kadar uporabljamo samostalnike, tudi takrat, ko vzamemo glagol kot tak, ne upošteevamo substrata (*subiectum inheraentiae*). Boetij je glede tega precej jasen:

*In Periherm.* II 71.22-30: Omne verbum per se dictum neque addito de quo illud praedicatur tale est ut nomini sit adfine. Nam si dicam '*Socrates ambulat*', id quod dixi '*ambulat*' totum pertinet ad Socratem; nulla ipsius intelligentia propria est. At vero cum dico solum '*ambulat*', ita quidem dixi tamquam si alicui insit, idest tamquam si quilibet ambulat, sed tamen per se est propriamque retinens sententiam huius verbi significatio est.

Vsak glagol kot tak, ne da bi bilo dodano tisto, o čemer se izreka, je tak, da je precej podoben samostalniku. Kajti, če pravim '*Sokrat hodi*', pripada izraz '*hodi*' popolnoma k Sokratu; tu ni nobenega razumevanja hoje kot take. Ko pa pravim samo '*hodi*', je to rečeno tako, kot da je hoja v nekom, to je tako, kot če kdorkoli hodi; toda stoji samo zase in zadržujoč svoj pravi pomen je označitev [samo] tega glagola.

17. Glede te interpretacije glej De Rijk 1985, 14.3 in 15.23; glej tudi str. 42-44 spodaj.



### 3. SEMANTIČNA STALIŠČA VSEBOVANA V BOETIJEVI RAZPRAVI

Zdaj lahko napravimo nekaj opazk glede semantične teorije. Najprej, 'accidens' (čeprav je v našem kontekstu, tj. ko je govora o adjektivnih glagolih, uporabljen za označevanje *slučajnih* kvalit) kot tak ne izključuje *bistvenih* kvalit. V našem kontekstu je njegov pravi pomen 'kar je *drugotno* izrečeno o neki stvari' v nasprotju s specifičnim imenom stvari, ki se o stvari izreka *primarno*. Tako akcidenca zagotovo ni razumljena v opoziciji s substancno. Drugje je glede tega Boetij zelo ekspliciten:

*In Periherm. II 483.6-10: Sed quod dixit bono accidere ut malum non sit, non ita intelligendum est quemadmodum solemus dicere substantiae aliquid accidere. ... Sed 'accidere' hic intelligendum est 'secundo loco dici'. Principaliter enim quod est bonum dicitur 'bonum'; secundo vero loco dicitur 'non-malum'.<sup>18</sup>*

Toda, kar je rekel Aristotel [*De int. 14, 23b 16-17*], da je akcidenca dobrega to, da ni slabo, ne smemo razumeti na običajen način, ko smo govorili, da je nekaj akcidenca substance. ... Temveč je treba tu 'biti akcidenca' razumeti kot 'biti imenovan drugotno'. Kar je dobro, se prvotno imenuje 'dobro'; drugotno pa 'ne-slabo'.

Seveda tistemu, kar je dobro, ni akcidentalno (v običajnem pomenu) biti ne-slabo, temveč je prej nujen spremljevalec njegove bistvene narave. Pravzaprav sta v pomenu grške besede *sympainein*<sup>19</sup> (latinsko *accidere*, v smislu 'sovpasti', 'iti skupaj z') povezana dva podpomena, namreč 'iti skupaj' in 'slediti iz'. V logiki 13. stoletja je bilo to jasno razumljeno ob razpravi o 'napaki akcidence'.

Morda bi bilo tu koristno vpeljati kratko predstavitev pravega pomena besede 'accidens' kot se pojavlja v kasnejših razpravah. Celotna razprava glede napake akcidence, ne samo v srednjeveški logiki, temveč tudi pri Aristotelu, je v osnovi osredotočena na semantične nazore in še posebej na konceptualno razmerje, ki obstaja med različnimi načini našega poimenovanja.

18. V MSS se bere *non est malum*, toda Aristotelov odlomek ima dvakrat nedoločni izraz 'non-malum'; b15 (*ou kakon*) in b17 (*ou kakoí*).

19. Rabljeno pri Aristotelu v *De int. 14, 23b16*. Glej tudi spodaj, str. 36 ff.



#### 4. EKSKURZ V PRVOTNI SEMANTIČNI POMEN BESEDE 'ACCIDENS'

Sleherni raziskovalec srednjeveške filozofije je dobro seznanjen z uporabo besede 'accidens' v kontekstu metafizike (ali teologije), kjer je postavljena v nasprotje s 'substantia' in se, v skladu s slavno Porfirijevo definicijo: 'Akcidenca je tisto, kar je lahko prisotno ali odsotno v svojem subjektu, ne da bi bil subjekt izničen' (*Isag.* 20.7-8; Minio-Paluello (ur.) = *Arist. Latinus* I, 6) nanaša na vse kontingentne lastnosti. Toda najdemo jo tudi v rahlo drugačnem pomenu, ki ga lahko, v nasprotju z 'metafizičnim', najbolje označimo kot 'semantičen'. V tem razdelku je moj cilj predstaviti to semantično rabo 'akcidence'. Moj temeljni dokaz bo srednjeveška razprava o 'napaki akcidence'.

Ko se Peter Španski ukvarja s to napako (*Tractatus* VII, št. 103; str. 146.19-26, De Rijk (ur.)), eksplicitno pravi, da v tej zvezi 'accidens' ne bi smel biti razumljen v porfirijanskem smislu in da ni postavljen v razmerju do 'substance', temveč ga je potrebno razumeti kot 'non-necessarium in consequendo'. Zmotna izpeljava, izvedena v tej napaki, je pri Petru postavljena nasproti tistemu, kar se imenuje 'ex necessitate accidere', kar je definirano (147.4-7) kot nujno sklepanje, ki je utemeljeno na konceptualnem razmerju (tako imenovane *habitudines locales*).

V tej zvezi je vredno opozoriti tudi na predstavitev logične napake akcidence Janeza Beneškega. V *Summa Sophisticorum Elencorum*, ki izvira iz prve polovice dvanajstega stoletja, anonimni avtor poroča (I, 357.5-24), da je Janez Beneški učil, da tak paralogizem nastopi, »kadar je nekaj vzeto najprej *coniunctim* in potem *divisim*«. To ponazarja s paralogizmom 'Sokrat je bel; belo je barva; torej je Sokrat barva' in razloži logično napako s tem, da najprej vzame 'belo' (*albus* v prvi premisi) v pomenu beline kot vsebovane v Sokratu in potem (*album* v drugi premisi) za belino kot tako, ločeno od njene vsebovanosti v Sokratu. Tu imamo zopet nezmotljiv dokaz, da tu 'accidens' nima nič skupnega z 'ne-substancialen' (ne-bistven), še posebej v Janezovemu drugem primeru, ki govori o Sokratu in 'biti-človek' (*homo*), kjer je, na podoben način, 'biti-človek' *simpliciter* postavljeno nasproti temu, da je to povezano s kakim posebnim individualnim bitjem.<sup>20</sup>

20. 'Tunc fit paralogismus secundum accidens quando aliquid prius accipitur coniunctim, postea divisim. Ut, cum dico: 'Socrates est albus; sed album est color; ergo Socrates est color', dicit [namreč Janez Beneški] quod hoc nomen 'album' significat albedinem coniunctam vel

Zlahka je moč uvideti, da tisto, o čemer se tu razpravlja, ni *sintaktično* (predikativno) razmerje med kvaliteto neke stvari. »F« (najsi bo zanjo bistvena ali akcidentalna) in njenim subjektom vsebovanosti (»x«), ki nam omogoča, da rečemo 'x je F', temveč *semantično* razmerje (najsi bo izraženo v formuli 'S je P', ali pa ne), ki obstaja med bistvenim imenom stvari in ostalimi imenovanji (načini imenovanja), s katerimi jo lahko vpeljemo v razpravo. Tako lahko drevo vpeljemo kot 'drevo' (uporabljajoč specifično ime, ki se uporablja zanj primarno) ali kot 'zelena (stvar)',<sup>21</sup> ali 'živa (stvar)', 'materialna (stvar)' in tako dalje. V končni analizi ne gre za sintakso, temveč za semantiko v pravem pomenu besede.

Vendar pa je treba poudariti, da je bila tako v antični kot srednjeveški logiki (kot tudi kasneje, vse do naših dni) prevladujoča sintaktična slika. Po mojem mnenju, seveda, kar se da neposrečeno, čeprav popolnoma razumljivo. Sintaktični in semantični vidiki se medsebojno ne izključujejo; kar 'se izreka o' nečem, je često 'predicirano o' tem,<sup>22</sup> toda 'imenovanje' ni *per se* 'prediciranje'.<sup>23</sup> Vendar so antični oziroma srednjeveški avtorji v več primerih imeli v mislih namesto sintaktičnega čisto semantičen pristop, in to kljub dejstvu, da so uporabljali stavke (popolnoma razumljivo) tipa 'S = P'.

---

coherentem Socrati, in prima propositione; sed cum dico postea: '*album est color*', significat albedinem per se, idest separatim, ita quod non coniunctam alicui ... Fit quoque idem in aliis; ut, cum dico: '*Socrates est homo; sed homo est species; ergo Socrates est species*', sophisma est secundum accidens secundum illum [Janez], quia '*homo*' in prima propositione significat illam speciem coniunctam illi individuo, scilicet Socrati; sed postea, cum dico: '*homo est species*', significat illam speciem non ut coniunctam alicui individuo, sed seorsum vel separatim (357.6-23; izdano v De Rijk 1962).

21. V nasprotju z grščino in latinščino večina sodobnih jezikov (posebej angleščina) ne dopušča (z lahkoto) substancialne rabe adjektivov (posebej v ednini) in zahteva dodajanje takih 'utrujajočih nadomestkov' (kot jih označi Guthrie v: *A History of Greek Philosophy*, V 404, op. 1) kot 'stvar', 'entiteta'. Glej tudi De Rijk 1985, 13.1 op. 12 in 14.2, op. 13.
22. Tako razume Boetij (75.5-22) '*verbum secundum se dictum*' v pomenu 'glagol (predikat), ločen od svojega razmerja s subjektom propozicije' prej kot v pomenu 'ločen od svojega razmerja do subjekta vsebovanosti'.
23. Po moje je (pretežno nezavedno!) enačenje sodobnih komentatorjev (in velikega števila njihovih predhodnikov) 'imenovanja' [naming] ter 'prediciranja' [predicating] temelj precejšnjega nerazumevanja antičnih in srednjeveških nauk. Glede Platonovega metafizičnega nauka je zadeva obravnavana v: De Rijk 1985, *passim*, glede Aristotelovega nauka o kategorijah bivajočega v: De Rijk 1980, *passim*. Toda stališče Janeza Beneškega glede logične napake akcidence (glej zgoraj, str. 37) se začne z semantičnim in ne sintaktičnim pristopom v tem, da njegove opazke glede različnih pomenov besede 'belo' ne obravnavajo vloge besede kot subjekta ali predikata (glej spodaj).

Nek tak primer<sup>24</sup> je najti v poskusih srednjeveških logikov, da bi razložili pravo naravo logične napake akcidence, za katero se zdi, da je bila obravnavana vsaj v 12. in 13. stoletju.<sup>25</sup> Kot je moč z lahkoto uvideti iz razlage Janeza Beneškega o logični napaki, ki jo obravnavamo, razlikuje, z ozirom na besedo *album* (*albus*), med njenim označevanjem beline kot take, popolnoma ločene od njenega nosilca (Sokrat) in njenim označevanjem beline kot vsebovane v Sokratu. Njena različna sintaktična pozicija (enkrat kot subjektni termin, drugič kot predikatni termin) se ne upošteva. Podoben pristop k vprašanju je moč najti v *Dialectica Monacensis* (13. stol.). Potem, ko je zavrgel vse zmotne koncepcije 'accidensa' (cf. Peter Španski, *Tractatus VII*, 103, citirano zgoraj, str. 37), dokazuje anonimni avtor (V, str. 585.13-21), da je logična napaka v tem, da nismo sposobni jasno razlikovati med istim in različnim, enim in mnogim. Zmotno jemljemo lastnost in njen substrat za isto, ko pa je med njima le delna identiteta. Tako delna identiteta povzroči, da spregledamo delno različnost. Rečeno moderno, zmotno jemljemo, da materialna identiteta vključuje tudi formalno identiteto. Njuna različnost je potem razložena v smislu, da zadeva nasprotje med lastnostjo vsebovano v subjektu in tem subjektom samim. Tako je v stavku 'Žival je osel' (*animal est asinus*) materialna identiteta med *animal* in *asinus* (naš avtor ima: '*sunt idem in subiecto*' = sta substancionalno isto),<sup>26</sup> toda še vedno se razlikujeta s formalnega vidika (avtor ima: '*sint diversa ratione*' = sta različna po (njunih vzajemnih) načinih biti). To je razlog, zakaj tisto, kar spremlja eno (*accidit uni*) ne spremlja nujno tudi drugega.

Zanimivo je, da naš avtor tu referira na Aristotelove *Sofistične zavrnitve* (6, 168a 44ff), ki so priznane temeljni vir za vsako razpravo o tej logični napaki. Tudi tu je 'akcidenca' pravzaprav bistvena lastnost (namreč *biti* v matematičnem liku, *schema*) izrečena o trikotniku.<sup>27</sup> Napaka je v tem, da je ta bistvena lastnost vzeta kot osnova za lastnost trikotnika, da ima svoje kote enake dvema pravima kotoma.<sup>28</sup> S semantičnega vidika nastane napaka zaradi povezave te lastnosti z *ratio* 'biti lik' namesto z *ratio* 'biti trikotnik'.

24. Za nekatere druge primere glej študije, ki so bile omenjene v prejšnji opombi.

25. Glej *Summa sophist. Elenc.* I, str. 357.5-359.31, izdano v De Rijk 1962, kjer anonimni avtor omenja različne poglede Janeza Beneškega in Alberika iz Pariza ter potem doda svojega lastnega.

26. Bolj kot 'enaka v substratu', cf. '*idem (in) numero*' = 'numerično isto'. Seveda 'substancionalno isto' je tukaj treba razumeti kot 'biti ista materialna stvar'.

27. Podobno rabo besede *symbeinein* (*symbebekota*) je najti v *Cat.* 7, 7a35-36, kjer je 'biti človek' navedeno kot 'akcidenca' gospodarja (*despotes*). Glej tudi De Rijk 1980, 62.

28. Odlomek ima vzporednico v *An. Post.* I 1, 71a17 ff.; cf. I 4, 73b31 ff.



118 Dodamo lahko še nekaj glede uporabe '*praedicare*'. Grško *katagorein ti kata tinos*, latinska formula: *praedicare aliquid de aliquo* pomeni primarno 'reči nekaj o nečem drugem'. Očitno se ta dva izraza najbolj pogosto uporabljata v pomenu '*predicirati* nekaj o nečem drugem' v stavku. Toda glagola *praedicare* in *katagorein* se znova in znova uporabljata zgolj za 'uporabiti ime' ali 'označiti nekaj z imenom', ne glede na sintaktično vlogo, ki jo ima to ime v stavku. Za *katagorein* sem podal mnogo dokazov drugje.<sup>29</sup> Kar pa zadeva rabo *praedicare* kot 'opisati kot', 'označiti kot', jo najdemo že pri latinskih avtorjih predklastičnega obdobja (posebej pri Plautu in Terenciju).<sup>30</sup>

Glede Boetija se lahko obrnemo na odlomek, naveden zgoraj (str. 35), kjer ima *praedicare* očitno splošen pomen 'biti izrečen o', ki enako pokriva imenovanje in prediciranje in ki je v kontekstu samo varianta za *dici* (kot pri Aristotelu, *De int.* 3, 16b6ff in v Boetijevem prevodu). Tudi v svojem *In Porph. Isag.* Boetij včasih uporablja *praedicare* tako, da pomeni samo *dicere* ('klicati', 'imenovati'), tj. 102.5-6, Brandt (ur.), (id accidens merito *praedicatur*); velikokrat v svojem komentarju k temi *Eorum enim quae praedicantur (= dicuntur)*: 183.7-188.8; cf. 208. 16: quod corporeum est, substantia dicitur et item quod incorporeum est substantia *praedicatur*; tudi v 243.14 in 21. Podobno rabo je najti v Boetijevem *In Arist. Periherm.* II 136-46, ko razpravlja o ekstenzivni rabi univerzalnih terminov (npr. '*homo*') v opoziciji do njihove deskriptivne rabe (glej posebej 136.26-137.2: non in unam quamcumque personam per nomen hoc [namreč '*homo*'] mentis cogitatione deducimus sed in omnes eos quicumque humanitatis definitione participant. Unde fit ut haec [qualitas singularis] quidem sit communis omnibus, illa [qualitas singularis] ut Platonis vel Socratis vero prior incommunicabilis quidem cunctis, uni tamen propria. Tu je sintagma '*omnis homo*' (ne glede na subjektno ali predikatno pozicijo) imenovana '*praedicatio*' (138.11; cf. 138.19) in '*quidam homo*' ali '*Plato*' '*particularis praedicatio*' (138.24-27); iz konteksta je jasno, da gre za imenovanje in ne za stavčno predikacijo (139.3-6: 'quod vero dicimus '*Plato*' numquam esse poterit universale; nam etsi quando [= včasih] nomen hoc '*Plato*' pluribus imponatur, non tamen idcirco erit hoc nomen universale').

Končno, izredno dokazno gradivo je najti v *In Periherm.* II 321.8ff., kjer je rečeno, da razlika med določno in nedoločno propozicijo sestoji pravzaprav v tem, da prva *predicira* univerzalne termine s tem, da naznačuje univerzalnost,

29. De Rijk 1980, str. 18-33.

30. Glej *Oxford Latin Dictionary*, art. '*praedico*'.

druga pa brez tega. Glede tega Boetij razpravlja o stavkih kot '*currit homo*', '*currit omnis homo*', kjer je zveza *praedicare hominem* očitno uporabljena tako, da se nanaša na rabo imena '*homo*' na mestu subjekta: '*cum indefinitae universalis praedicant praeter universalitatis determinationem, determinatae et definitae idem illud praedicant universale cum adiectione et significatione quoniam universaliter praedicatur*' (II 321.9; cf. I 142. 1, kjer je rečeno, da je '*omnis homo*' (uporabljen na mestu subjekta!) dodan k univerzalnemu predikatu '*homo*').

## 5. O BOETIJEVI SEMANTIKI SAMOSTALNIKOV IN GLAGOLOV

Boetijeva razprava o (delno podobni, delno različni) naravi samostalnika (imena) in glagola je pretežno semantična, prej kot sintaktična (tj. organizirana na osnovi različnih vlog, ki ju imata, ko sta uporabljena v stavku). Na začetku se morda spomnimo na pozornost, ki jo posveča njuni semantični podobnosti, ki je v tem, da enako označujeta neko 'stvar' ali 'kvaliteto', kljub njunima različnima načinoma označevanja te 'stvari'.

Boetijev semantični pristop je lepo prikazan v *In Periherm.* II 73.17ff., kjer predstavi drugačno razlago [nekoga drugega] Aristotelove razprave o naravi glagola. To interpretacijo Boetij izrecno označi kot 'boljšo razlago' (*melior explanatio*). Ta pravi, da pomen besede '*accidens*' (katerakoli oblika, ki se izreka o nekem substratu) ne vključuje nujno substrata, v katerem je vsebovan. Tako glagol *sapit* označuje neko 'stvar' (oziroma ima *res significata* oziroma *intellectus*), tj. ni prazen koncept<sup>31</sup> – in to kljub dejstvu, da je ta *res* predstavljena kot ne-subsistentna. Tako poslušalec pridobi nek pojem in njegovo razmišljanje se zaključí:

II 73, 18-74, 5: ... *verba ipsa secundum se dicta nomina esse* [Arist. *De interpr.* 3, 16b 19-20] idcirco quoniam *cuiusdam rei* habeant significationem. Neque enim si talis rei significationem retinet verbum quae semper aut in altero sit aut de altero praedicetur, idcirco iam nihil omnino significat. Nec si significat aliquid quod praeter subiectum est. Ut cum dico '*sapit*', non idcirco nihil significat quoniam hoc ipsum '*sapit*' sine eo qui sapere possit, esse non potest. Nec rursus cum dico '*sapit*', illum ipsum qui *sapit* significo, sed id quod dico

31. Cf. zgoraj, str. 35.

'sapit' nomen est cuiusdam rei quae semper sit in altero et de altero praedicetur. Unde fit ut intellectus quoque sit. Nam qui audit 'sapit', licet per se constantem rem non audiat (in altero namque semper est et in quo sit, dictum non est), tamen intellegit quiddam et ipsius verbi significatione nititur, et in ea constituit intellectum et quiescit, ut ad intellegentiam ultra nihil quaerat omnino.

... vzeti kot taki so glagoli samostalniki (imena), ker označujejo neko 'stvar'. Kajti, čeprav glagol v taki poziciji označuje 'stvar', ki je vedno v nečem drugem ali se izreka o nečem drugem, to ne implicira, da bi moral v tej poziciji označevati popolnoma nič, kot tudi ne sledi, če označuje neko 'stvar', ki ne more biti ločena od substrata, da bi moral označevati substrat. Na primer, ko pravim 'je moder', to ni primer, da to, ker 'je moder', ne more biti brez osebe, ki bi lahko bila modra, ne označuje ničesar. Ko pravim 'je moder', ne označujem osebe same, ki je modra; prej je izraz 'je moder' ime<sup>32</sup> neke 'stvari', ki je vedno v nečem drugem in ki se izreka o nečem drugem. Zato tudi pride do *nekega* razumevanja. Čeprav tisti, ki sliši 'je moder', ne sliši za 'stvar', ki je sama po sebi (kajti vedno je v nečem drugem, ni pa rečeno, v čem), vseeno razume neko 'stvar', se opre na pomen glagola kot stoji<sup>33</sup> in zaustavi svojo misel tako, da ne zastavlja nadaljnjih vprašanj,<sup>34</sup> da bi razumel.

Tako anonimna interpretacija Aristotelovih besed, ki jo Boetij predstavi kot 'boljšo', dokazuje, da glagolski izrazi kot 'je moder' (*sapit*) vedno označujejo neko 'stvar', vendar kot taki ne vključujejo označitve substrata, za katerega gre, in označujejo samo ne-subsistentno obliko (kvaliteto, lastnost), namreč 'biti-moder'. Dalje Boetij (bodisi da sledi svojemu anonimnemu viru, ali ne) doda pomembno opombo o še eni razliki med samostalnikom (imenom) in glagolom:

*Ibid.* 74, 5-9: Sicut fuit in nomine; quemadmodum enim nomen cuiusdam rei significatio propria est per se constantis, ita quoque verbum significatio rei est non per se subsistentis sed alterius subiecto et quoddammodo fundamento nitentis.

Stanje je isto, kot je bilo v primeru samostalnika (imena). Kot je samostalnik (ime) specifična<sup>35</sup> označitev neke 'stvari' [*kor*] *subsistentne*, je glagol na podoben

32. Latinski izraz 'sapit' je enobeseden. Glede glagola kot samostalnika (imena), ko je izjavljen samo sam po sebi, glej zgoraj, str. 35.

33. 'Glagol kot stoji' je moj prevod *ipsius verbi*.

34. Glede te interpretacije Aristotelovih besed glej De Rijk 1985, 14.3, op. 11 in 15.23, op. 8, pa tudi, kar nam Boetij pove (*In Periherm.* II 74.9-33) o Aspaziju (obravnavan spodaj, str. 43 f.).

35. Cf. *ibid.* 71.29-30; str. 35 zgoraj.



način označitev stvari [kot] *ne-subsistentne* in opirajoče se na nekaj drugega kot njen substrat in, tako rekoč, njeno osnovo.

Kot je dobro znano, je ravno ta razlika kasneje (od 12. stoletja dalje) odigrala pomembno vlogo v predmodističnih in modističnih teorijah, katerih raziskovanje toliko dolguje kopenhagenski šoli in še posebej Janu Pinborgu.

Končno Boetij razpravlja (II 74.9-33) o problemu, ki ga je postavil in rešil Aspazij, katerega rešitev je zanimiva predvsem s semantičnega vidika. Aspazij se je vprašal, ali se Aristotel ne moti, ko pravi, da »govorec zaključi svoje razmišljanje (misel) in poslušalec postane«, kajti, ko sliši samo samostalnik (ime) 'Sokrat' je reakcija poslušalca nestrpno vprašanje »Sokrat kaj? Ali kaj počne ali kaj prestaja?« Isto velja tudi za izoliran glagol, kot je 'bere'. Po Aspaziju bi Aristotel odgovoril:

*Ibid.* 74, 19-28: Sed ad hoc Aristotelem rettulisse putandum est quoniam quilibet audiens cum significativam vocem ceperit animo, eius intelligentia nitetur. Ut cum quis audit 'homo', quid sit hoc ipsum quod accipit mente comprehendit constituitque animo audisse se 'animal rationale mortale'. Si quis vero huiusmodi vocem ceperit quae nihil omnino designet, animus eius, nulla significatione neque intelligentia roboratus, errat ac vertitur nec ullis designationis finibus conquiescit.

Lahko predpostavimo, da bi Aristotel odgovoril takole: potem, ko je v svojem duhu sprejel označujočo besedo, se bo sleherni poslušalec oprl na svoje razumevanje le-te. Tako, ko kdo sliši 'človek', dojame, kaj je to, kar sprejme v duhu in pravi, da je slišal 'smrtno razumno živo bitje'. Toda, če je kdo slišal neko besedo, ki ne označuje ničesar, njegov duh blodi naokoli, ne da bi našel svoj mir znotraj območja nekega pomena.

Aspazij meni, da bi tak odgovor zadel v polno (74, 19). Očitno je, da vse to nima nič opraviti z izjavami in prej zadeva *prvo* mentalno dejanje, ki so ga kasneje<sup>36</sup> imenovali 'enostavno dojetje' (*simplex apprehensio*), z našim zapopadenjem (označenega) posamezne besede, kadar je vzeta izven vsakega propozicionalnega konteksta (*vox incomplexa*) in, kar je bilo, od 14. stoletja dalje, postavljeno nasproti nosilcu resničnosti in lažnosti (*complexe*

36. Tj. pri Tomažu Akvinskem, *In Arist. Periherm.*, proemium.

*significabile*)<sup>37</sup> kot *incomplexe significabile*. S semantičnega vidika gre tu za 'poimenovanje', prej kot za tvorbo stavkov (ki vključuje sintaktično 'predikacijo').

## 6. PREGLED BOETIJEVE SEMANTIKE V NJEGOVEM KOMENTARJU K *PERIHERMENEIAS*

### (1) *Samostalnik*

1.1. Vsak samostalnik (ime) je nujno ime neke 'stvari', tj. ni prazen in ima sam po sebi neko določeno semantično vrednost; glej zgoraj, str. 32-33; 35; 42-43.

1.2. Njegovo označeno ni neka zaznavna 'stvar', ki obstaja v našem čutnem svetu (kot je menil Aspazij), temveč neminljiva in nespremenljiva 'narava'; glej zgoraj, str. 32-33.

1.3. Zdi se, da je imel Boetij neko (precej zamegljeno) predstavo o kasnejši razliki med formalnim in materialnim označenim, vsaj v svoji razpravi o 'glagolu, kadar je ta vzet sam po sebi', za katerega meni, da je enak samostalniku (imenu). V tem kontekstu razlikuje med 'biti moder' ('modrostjo' bi lahko kdo dodal) in osebo, ki je modra; glej zgoraj, str. 35 f.

1.4. Drugače kot glagol, *lahko* samostalnik, ki označuje 'akcidenco', označi akcidenco na tak način, da izpusti njeno vsebovanost v nečem drugem; glej zgoraj, str. 42-43.

### (2) *Glagol*

2.1. Glagol je vedno znak 'stvari', ki se izreka o čem drugem, tj. glagol vedno označuje 'akcidenco' in označuje jo, drugače kot samostalnik, *kot* vsebovano v nečem drugem; glej zgoraj, str. 35; 41-43.

2.2. Vsebovanost, ki jo konotira glagol, je treba razumeti kot aktualizacijo oziroma materializacijo oblike, za katero gre (pri čemer je treba 'aktualizacijo' ločiti od 'faktualnosti' (= pojav v zunanjem svetu)); glej zgoraj str. 33-34; spodaj str. 44-45.

2.3. Glagol, kadar je vzet sam po sebi, je enak samostalniku (imenu) in, v skladu s tem, dopušča jasno razmejitev med svojim formalnim in materialnim označenim (cf. 1.3 zgoraj); glej str. 35; 41-42.

37. Ta tema je obsežno obravnavana v Nuchelmans 1973, str. 227-271.

(3) *Samostalnik in glagol*

3.1. Njuna skupna lastnost je, da označujeta neko 'stvar', glej 1.1. in 2.1 zgoraj.

3.2. Zdi se tudi, da jima je skupno to, da brez razločka označujeta formalno in materialno označeno oblike, za katero gre (cf. 1.3 in 2.3 zgoraj).

(4) *Različni načini označevanja*

4.1. Razlika med formalnim in materialnim označenim temelji na razliki med dvema ustreznima načinoma označevanja, enim, ki je označevanje oblike brez njene aktualizacije v materiji (*significativum formale*), drugim, ki jo vključuje (*significativum materiale*)<sup>38</sup> (glej 1.3, 2.3 in 3.2 zgoraj).

4.2. Drugo razliko načinov označevanja je najti tam, kjer Boetij zoperstavi označitev neke 'stvari' kot '*subsistentne*' (kot to stori samostalnik) in označitev neke 'stvari' kot '*ne-subsistentne*'<sup>39</sup> (glej str. 42-43 zgoraj).

(5) *Imenovanje proti predikaciji*

5.1. Kot je tudi običajno v srednjeveški logiki, pri Boetiju prevladuje sintaktičen pristop, v tem, da o pomenu terminov najbolj pogosto razpravlja v odvisnosti od njihove sintaktične funkcije v propozicijah. Tako '*praedicare*' najbolj često pomeni rabo (termina) kot stavčnega predikata (glej str. 40-41 zgoraj).

5.2. Toda, tako kot grško *katagorein*, se tudi latinsko '*praedicare*' uporablja tako, da pomeni 'uporabiti (termin) kot ime'. V tem primeru gre za semantiko samostojno stoječega termina (glej str. 40-41 zgoraj).

38. To lahko primerjamo s tistim, kar je bilo kasneje imenovano razlika med 'formalno' in 'totalno abstrakcijo', oz. s tistim, kar Tomaž Akvinski razlikuje kot '*abstracte significatum*' ter '*significatum in concreto*' (v svojem komentarju k *De hebdomadibus*). Glej De Rijk 1970, str. 14-15.

39. Ta opozicija je samo delno vzporedna s tisto, ki je omenjena v 4.1, ker so samostalniki v 4.2 izključno nekonotativni samostalniki (imena), kot so 'človek', 'kamen' itd.



## 7. KONCEPT 'BITI' (ESSE) KOT GA NAJDEMO V *PERIHERM.*

V večih odlomkih svojega komentarja k *Perihermeneias* osvetli Boetij svoj koncept biti. Ko govori o sestavljenih konceptih, kot je 'kozol-jelen' (*hircocervus*), pripominja, da je to koncept, kateremu ne ustreza nobena 'substancia' ali 'podležča stvar' (II 50.4: *nulla tamen eius substantia reperiretur*; 50.7: *omnino in rebus nulla illi substantia est*; 50.14: *cui res nulla subiecta sit*). O tej zvrsti besed razpravlja v okviru teze, da posamezna beseda, izrečena sama zase, ni niti resnična niti lažna; če bi bila, bi bila taka beseda kot 'jelen-kozol' 'lažna beseda' (II 45.2-52.20).

Toda besede kot 'kozol-jelen' z Boetijevega vidika<sup>40</sup> niso brez pomena in tako morata sintagmi 'nobena substancia' in 'nobena podležča stvar' tukaj zadevati bivanje v zunanjem svetu.<sup>41</sup> Zatorej se zdi, da je želel, da *substantia* ter *res subiecta* tu pomenita fizično pojavnost. Da bi bila slednja dejansko prisotna, bi morala biti dodana tudi *esse* ali *non esse*<sup>42</sup> in s tem bi se pojavila tudi resnica in lažnost. To bi lahko napeljevalo, da je za Boetija *esse* ('biti') enako 'bivati v zunanjem svetu', kar je pravo aristotelsko stališče.<sup>43</sup> V tej interpretaciji bi lahko 'substanco' in tudi 'biti' razumeli, kot da imata opraviti z obstojem v zunanjem svetu.

Toda Boetij v istem odlomku jasno razlikuje med dvema pomenoma 'esse'. Ta lahko označuje ali substanco ali nek način prisotnosti (*praesentiam quandam significet*; 51.7). Prvi pomen je predstavljen z '*Deus est*', drugi z '*dies est*'. Boetij precej jasno razlikuje med '*substantia*' in '*praesentia*':

40. II 45.11-14: »Si quis hoc solum dicat, 'homo' vel 'album' vel etiam 'hircocervus': quamquam ista quiddam significant; quoniam tamen significant simplicem intellectum, manifestum est omni veritatis vel falsitatis proprietate carere«; cf. 50.17-23.

41. Cf. tudi *in rebus* (= med stvarmi zunanjega sveta) *nulla illi substantia est*. (II 50.7).

42. II 50.9-18: 'Nisi enim dicatur hircocervus vel *esse* vel *non-esse*: quamquam ipsum per se compositum [non, Migne in Meiser] sit, solum tamen dictum nihil falsi in eo sermone verive perpenditur. Igitur ad demonstrandam vim simplicis nominis quod omni veritate careat atque mendacio, tale in exemplo posuit nomen, cui res nulla subiecta sit. Quodsi quid verum vel falsum unum nomen significare posset, nomen quod eam rem esse designat quae in rebus non sit, omnino falsum esset. Sed non est. Non igitur ulla veritas falsitasque in simplici umquam nomine reperitur'. Pri 50.10 branje *non* ni smiselno; še več, poudarek je v tem, da je *hircocervus* sestavljena beseda. Cf. 50.3: 'possuit huiusmodi nomen quod compositum quidem esset, nulla tamen ...', in vzporeden odlomek v I 45.1-2; kjer se dejansko bere *compositum* ('ipsum enim quamquam sit compositum, tamen simpliciter dictum ...').

43. Glej *De int.* 3, 16b19-25.

*In Periherm.*, II 51, 7-16: Cum enim dicimus 'Deus est', non Eum dicimus nunc esse sed tantum in substantia esse, ut hoc ad immutabilitatem potius substantiae quam ad tempus aliquod referatur. Si autem dicamus 'dies est', ad nullam diei substantiam pertinet nisi tantum ad temporis constitutionem; hoc est enim quod significat 'est', tamquam si dicamus: 'nunc est'. Quare cum ita dicimus 'esse' ut substantiam designemus, simpliciter 'est' addimus; cum vero ita ut aliquid praesens significetur, secundum tempus.

Ko pravimo: 'Bog je', ne pravimo, da je zdaj, temveč samo da *je* v substanci, tako da se to ['biti'] prej nanaša na nespremenljivost Njegove substance kot na nek čas. Če pa pravimo 'Dan je', to [namreč 'biti'] nima ničesar opraviti z substanco dneva, temveč samo z njegovo vzpostavitvijo v času. *To* je namreč, kar označuje 'je', kot ko pravimo 'je zdaj'. Zatorej, ko uporabljamo 'biti' tako, da označuje substanco, dodamo [besedi v obravnavi] 'je' v njegovem nekvalificiranem pomenu. Toda, ko uporabljamo 'biti' na tak način, da je kaj označeno kot prisotno [to dodamo] v njegovem časovnem pomenu.

Omenjeni sta še dve drugi razlagi (51.17-30 ter 51.30-52.6) in Boetij ne pokaže nikakršne preference za eno od treh (52.6-7). Druga razume 'je' kot tisto, kar je bilo kasneje imenovano *praesens confusum* (pri čemer se *praesens* ne nanaša na noben čas v sedanjosti, preteklosti ali prihodnosti).<sup>44</sup> Tretja se odloči za nedoločno rabo »je« (ter 'je bilo' in 'bo').

Toliko je moč zbrati iz Boetijevih komentarjev k Aristotelovem odlomku: 'biti' (ter še posebej 'je') ni povezano izključno samo z (kontingentnim) bivanjem, temveč ima tudi neko afiniteto do narav stvari oziroma do 'notranje biti'. Toda zdi se, da samo *neko* afiniteto.

Boetij kot zvest komentator Aristotela predstavi pojem biti, ki je pretežno izoblikovan z Aristotelovo predstavo 'biti' kot 'biti v bivanju', v kateri 'biti' nima svoje lastne notranje semantične vrednosti, kot je to najbolj očitno v primeru Platonovega pojma 'biti'.<sup>45</sup> Vendar je moč v isti razpravi ob *Perihermeneias* zaznati utrinek platonističnega pojmovanja, kjer ne smemo biti preseženi, da najdemo 'biti' povezano z primerom '*Deus est*'. Pravzaprav je bilo Boetijevo metafizično mišljenje, kot je bil to primer s sv. Avguštinom (in ravno tako v grški patristični tradiciji), tesno povezano in v osnovi inspirirano s teologijo, tj. z razmišljanjem o naravi Boga in naravi zunanjega sveta, razumljenega

44. Glej De Rijk 1981b, str. 29-30.

45. Glej De Rijk 1985, 2.5, 4.21, 5.3.

kot božja stvaritev. Še posebej tukaj moramo iskati Boetijevo metafiziko in njegova semantična stališča, ki zadevajo pojem biti (glej zgoraj, str. 31).

Morda je koristno začeti s pregledom semantičnega modela, ki ga je Boetij očitno izdelal, ko je komentiral Aristotelova logična dela.

## 8. BOETIJEV SEMANTIČNI MODEL V *PERIHERM*.

Boetij odločno zatrjuje (II 31.14ff.), da je *vox* samostalnik ali glagol samo, če je izoblikovan na poseben način, ravno tako kot košček bronca ni menjalno sredstvo, dokler ni oblikovan kot kovanec (cf. 32.13-17). Resnično, izjave (*voces*) morajo biti najprej oblikovane, da bi označevale pojme (*intellectus*), kot Boetij izrecno zatrdi v II 29.21-23, kjer komentira konvencionalistično tezo, ki jo zagovarja Aristotel.

Kretzmann pravilno trdi, da je konvencionalizem tisto, kar Aristotel meni z *katha syntheken* (16a26-8).<sup>46</sup> Toda Boetij, sledeč helenistični tradiciji, izpelje to stališče iz fraze '*ea quae sunt in voce*' (16a3), kar razume približno v pomenu kot '*vox certo modo sese habens*' (32.11), tj. dobiti neko označevalno moč s konvencijo (*positione*).

Naslednja opazna lastnost v Boetijevi (tradicionalni) interpretaciji je, da so *passiones animae* ('afekti duše' oziroma 'mentalni vtisi')<sup>47</sup> kot tudi 'podobnosti' razumljene kot da so zamenljive z 'mislimi' (*intellectus*) (glej posebej II 27.18-29.16; 35.16ff. in 43.9-25). Naslednji, dozdevno površen, prikaz najdemo tam, kjer Boetij postavi grški *symbola* (16a4) in *semeia* (16a6) kot par, kot pravilno opozarja Kretzmann.<sup>48</sup> Toda to ni tako dramatično, kot se zdi. V resnici daje Boetij, zahvaljujoč svojim grškim predhodnikom, ki so se bili očitno popolnoma zavedali različnih pomenov *symbolona* (grobo 'umeten pokazatelj') in *semeiona* (grobo 'naraven pokazatelj'), velik poudarek umetnemu značaju tistih *ea quae sunt in voce* in *ea quae scribuntur* (II 23.1-5; 24.27-25.5; 31.21-32.2; posebej 37.20-23: Aristoteles vero *duobus modis* esse has notas putat literarum, vocum passionumque animae constitutas: uno quidem *positione*, alio vero *naturaliter*). Zaradi tega rabe *semeiona* (16a6) ne bi smeli vsiljevati, kajti zdi se, da je tam

46. Kretzmann 1974, str. 16.

47. Kretzmann 1974, str. 4.

48. Kretzmann 1974, str. 5.



rabljen generično (tako, da pokriva naravne in umetne pokazatelje). Zares, ko je nekaj enkrat vzpostavljeno kot znak, lahko deluje kot tak, ne glede na dejstvo, da ni naravnega izvora. Mimogrede, *pragma* (v 16a7, in menim, da tudi v vseh ostalih primerih) bi morala biti razumljena v pomenu 'stvar-v-svojem-aktualiziranem-stanju', ali 'stvar-ki-je-taka-in-taka', prej kot samo 'dejanska-stvar'; gotovo pa ne bi smela biti razumljena, kot da se nanaša na 'faktualnost'.<sup>49</sup>

Poleg besed, ki ne označujejo popolnoma ničesar – tj., ki so popolnoma brez pomena – obstajajo besede s pomenom, ki označujejo nek *intellectus* brez vsake podležeče 'stvari' (*sine re ulla subiecta*), kot so poetične tvorbe ('kentaver', 'himera'; II 22.1-6; cf. 32.17-25, obravnavano zgoraj, str. 46). Toda če pozorno razmislimo o naravi stvari, ugotovimo, da kjerkoli je 'stvar' (*res*), obstaja tudi pojem (*intellectus*) le-te, če že ne v ljudeh, pa vsaj v »Njem, ki v Svoji lastni božanski Naravi ve vse«. V tej smeri razmišljanja lahko Boetij najde platonistično stališče, ki sem ga omenil prej (zgoraj, str. 47), do te mere, da samostalniki (imena) in glagoli (kolikor je v obravnavi njihov označevalni značaj, ki jih napravi enake 'imenom' – glej str. 35-41f. zgoraj) vsi označujejo neko nespremenljivo in večno trajajočo naravo (kajstvo). Naš avtor sledi pri umeščanju teh v Božje mišljenje stari (helenistični) tradiciji.<sup>50</sup>

Na drugi strani pa v Boetijivi semantiki igra vlogo tudi imanentna oblika<sup>51</sup> (*eidos enhylon*), ki so jo prepoznali že v stari akademiji. V njegovi prodorni razpravi o različnih ekstenzionalnih rabah univerzalnega imena kot ločenega od njegove intenzionalne rabe, je razlika zvedena na razlikovanje med označevanjem neprenosljive<sup>52</sup> kvalitete stvari in označevanjem univerzalne kvalitete, ki jo najdemo tudi pri drugih stvareh. Boetij meni, da je prva kvaliteta, ki napravi individualno stvar enkratno, dovolj pomembna, da predlaga poseben izraz zanjo – 'platonitas' v primeru Platona. Razliko vzpostavi v svoji razpravi o pomenu stavkov (II 136.1-16). Razmislek o *res*-vidikih pripelje Boetija do tega, da v stvareh zunanjega sveta razloči dve kvaliteti: *qualitas singularis* in *qualitas communis*.<sup>53</sup>

49. Cf. De Rijk 1985, 11.2, op. 12; 14.2, op. 10; 15.23.

50. Glej De Rijk 1975, str. 206 f. in Dillon 1977, 29, 95, 255, 410.

51. Glede odločilne vloge, ki jo ima pojem 'imanentne oblike' (ali bolje Transcendentne Oblike v njenem imanentnem statusu) v Platonovem razvoju, posebej v *Sofistu*, glej De Rijk 1985, *passim*. Med mnogimi drugimi stvarmi je Dillon spregledal tudi to, v Dillon 1977, str. 137 in 274.

52. [Angl. *incommunicable*.]

53. Boetij govori o *communicata cum pluribus* (136.21) ali o *communibus omnibus* (137.1).

*In Periherm.* II 136.17-137.10: Videmus namque alias esse in rebus huiusmodi qualitates quae in alium convenire non possint nisi in unam quamcumque singularem particularemque substantiam. Alia est enim qualitas singularis, ut Platonis vel Socratis, alia est quae, communicata cum pluribus, totam se singulis et omnibus praebet, ut est ipsa humanitas. ... Quotiescumque enim aliquid tale animo speculamur, non in unam quamcumque personam per nomen hoc mentis cogitatione deducimur, sed in omnes eos quicumque humanitatis definitione participant. Unde fit ut haec quidem sit communis omnibus, illa vero prior incommunicabilis quidem cunctis, uni tamen propria. Nam si nomen fingere liceret, illam singularem quandam qualitatem et incommunicabilem alicui alii subsistentiae suo ficto nomine nuncuparem, ut clarior fieret forma propositi. Age enim incommunicabilis Platonis illa proprietas *platonitas* appeletur ... quomodo hominis qualitatem dicimus *humanitatem*.

Vidimo, da so v teh stvareh neke kvalitete, ki lahko pripadajo, vsakokrat,<sup>54</sup> eni singularni in partikularni substanci. Kajti obstaja razlika med singularno kvaliteto kot npr. Platona ali Sokrata in tisto, ki jo skupno poseduje več ljudi in ki se vsa daje posameznikom in vsem, kot je Človeškost sama ... Kadarkoli razmišljamo o čem takem, nas to ime [človek] ne privede do tega, da bi mislili samo o eni posamezni osebi, temveč prej o vseh tistih, ki so udeleženi na definiciji človeškosti. Zato je druga kvaliteta skupna vsem, medtem ko je prva popolnoma nedeljiva in lastna izključno samo enemu. Če bi bilo dopuščeno izmišljanje imen, bi imenoval to singularno kvaliteto, ki je ni moč deliti z drugo subsistentno entiteto, z ustreznim fiktivnim imenom, tako da bi bila moja namera jasnejša. Naj bo torej ta nedeljiva kvaliteta Platona imenovana 'platonskost' ... tako kot imenujemo kvaliteto človeka 'človeškost'.

Zdaj lahko izrišemo naslednjo tabelo:

samostalnik

(1) ne-označevalen (in v skladu s tem tudi ne ime v pravem pomenu besede, tj. 'garulus'; glej II 32.27ff.)

(2) označevalen (= 'ime' ali 'glagol')

(2.1) označuje nespremenljivo naravo

(2.11) kot je v Božjem Mišljenju (II 22.6-11)

54. Moj prevod za *unam quamcumque*.

(2.12) kot je imanentno v partikularnih stvareh

(2.2) označuje nek pojem, kateremu ne ustreza nobena 'stvar'  
(II 22.1-6; 7-15)

## 9. POJEM 'BITI' (ESSE) V AKSIOMATIČNEM DELU *DE HEBDOM.*<sup>55</sup>

Medtem ko je v Boetijevih komentarjih k *Perihermeneias* pozornost usmerjena k različnim pomenom terminov (samostalnikov in glagolov) prej kot na *esse*, je v *De hebdomadibus* poudarek ravno nasproten, kajti tu je osrednja tema pojem *biti* same.

Boetij začne z metafizično tezo, da je za vse, kar je, biti (*esse*) in biti dobro (*esse bonum*) eno in isto. Kdorkoli zagovarja to tezo, je nemudoma soočen z problemom, kako najti način, kako se stvari, ki so *substancialno* dobre, razlikujejo od Dobrega-po-Sebi, ki je Bog. Boetijeva rešitev problema je v tem, da poudari temeljno razliko med individuom, ki je (*id quod est*) – zbirko kvalit (tako bistvenih kot naključnih), ki so enkratne, nezvedljive na tiste, ki pripadajo kateremu drugemu individu – in konstitutivnim 'ontičnim elementom' takega individua, ki je samo 'biti' (*esse*).<sup>56</sup> Le-ta se, kot konstitutivni element, imenuje *forma essendi* stvari. Ta (ali zbirka vseh konstitutivnih elementov, ki so mnoge *formae* oziroma 'načini biti') je določujoči element, ki pa ga kljub temu ne moremo poistovetiti s celotno substanco 'tistega, kar je'. Še bolj natančno, ko je vzet po sebi, tj. preden vstopi v 'celoto' ('celotno substanco'), 'bit' (*esse*) še vedno pričakuje materializacijo.

55. Cf. De Rijk 1981, posebej str. 146-56. V pričujočem tekstu ga popravljam v nekaterih ozirih. Interpretacija te razprave v prevodu Stewarta in Randa [1926] je zavajajoča in v mnogih primerih celo nevzdržna. Jasen povzetek vsebine je najti v Gilson 1955, str. 104-105. Prva vseobsegajoča interpretacija je zasluga Schimpfa 1966, ki predstavlja prodromo študijo, ki pa je, vseeno, precej nejasna v razlagi (posebej Boetijeve terminologije) in celo v kompoziciji. Avtor, za katerega se zdi, da ni seznanjen z osnovno semantiko, pride celo do tega, da »odkrije« št看ilo terminoloških pomanjkljivosti pri Boetiju (str. 23; 24-26; 28, op. 2) ali pa mu podtakne nekatere bizarne distinkcije (str. 16; 21).

56. Njegovo dopolnilo je 'nedoločena materija' (Aristotelova *materia prima*, Platonova *chora* (obravnavana v Timaju)); glej De Rijk 1985, 14.3.



Posvetimo se zdaj različnim 'aksiomom':

II.<sup>57</sup> *Diversum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit.*

*Bit in tisto, kar je*, nista isto; kajti *bit* kot taka še *ni*; toda *tisto, kar je*, [je], ko je sprejeta oblika *bit*, kot substanca.

Nekaj pripomb:

(1) Aksiom ne pravi samo, da *bit* in *tisto, kar je* nista isto, temveč tudi razjasni, v čem je razlika.

(2) Zvezo *ipsum esse* Stewart in Rand popolnoma zmotno razumeta (kot tudi Schimpf, *ad loc.*) v pomenu 'Bit Sama', 'Enostavna Bit' ali 'Absolutna Bit' (=Bog), kar nima nobenega pravega smisla (in proizvede nerodno, celo heretično tezo), s tem, da trdi, da Boga *ni*, dokler se ne manifestira v konkretnih *bit*jih. *Anathema sit!* bi si kdo mislil. Seveda je *ipsum* dodan k *esse* samo, da bi 'bit' (*esse*) ločil od sestavljenih substanc, katerim je konstitutivni element.<sup>58</sup> Izraz *ipsum* je rabljen na podoben način v aksiomih III, IV in IX.

(3) Zvezo *quod est* (40.29) je treba razumeti kot ekvivalent prejšnje *id quod est*, da bi dobili isto opozicijo, kot jo najdemo v prvem stavku. Isto velja tudi za začetne besede naslednjega aksioma. Celotno zvezo najdemo v aksiomih IV, VI in VII.

(4) Lastnost, izraženo z določnim glagolom 'est' ('je'), je treba razumeti kot 'bit-kot-(materialna)-subsistentna-stvar', kot je to jasno videti iz zaključnih besed.

Tukaj je tretji aksiom:

III. *Quod est* participare aliquo potest; sed ipsum *esse* nullomodo aliquo participat; fit enim participatio, cum aliquid iam *est*; *est* autem aliquid, cum *esse* susceperit.

*Tisto, kar je*, je lahko udeleženo na nečem drugem, toda *bit* kot taka ne more biti na noben način udeležena na nečem drugem; kajti udeleženos nastane namreč, ko nekaj že *je*, nekaj pa *je*, potem ko sprejme *bit*.

57. Prvi izmed aksiomov se ukvarja s splošno naravo 'aksioma' oz. 'občega koncepta', ki je definiran kot »izjava, katero potrdi vsakdo, ko jo sliši«; 40.18-19, Stewart in Rand (ur.).

58. Glede te (precej obče) rabe grške besede *autos* in latinske *ipse* glej leksiko ter De Rijk 1985, 4.21.

Seveda Boetij ne namerava trditi, da 'tisto, kar je' najprej *je* in lahko participira *potem*. Prej poskuša pojasniti, da lahko participira samo 'tisto, kar je' in da ne more priti do nobene participacije, ko je v obravnavi samo *bit*. *Oblike* seveda ne morejo participirati.<sup>59</sup>

IV. *Id quod est* habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum.

*Tisto, kar je*, ima lahko nekaj mimo tega, kar je samo; toda *bit* kot taka nima primešanega ničesar drugega.

Dve pripombi:

(1) Ta aksiom je komplementaren prejšnjemu v tem, da opozori na čisto in popolno naravo *biti*, vzete samo kot bit. Spominja nas na splošni platonističen nauk, ki trdi, da so vse *Oblike* (ali *oblike*, ko so utelešene v materiji), kot 'pravično na sebi', 'lepo na sebi', 'kamen na sebi', samo *to* in nič drugega.<sup>60</sup>

(2) Stewart in Rand se resno motita, ko *id quod est* razlagata kot 'tisto, kar *biva*'. *Bit*, ki je obravnavana v *De hebdomadibus* (kot zagotovo v vseh platonističnih kontekstih) nima, kot taka, ničesar opraviti z *bivanjem* v zunanjem svetu. Za kar gre v kontekstih kot je ta, je prej *aktualnost*, kot tisto, kar sem označil za *faktualnost* (glej str. 42, 2.2 zgoraj).

Peti aksiom nadalje definira mesto *aliquid*, ki je bil vpeljan v predhodnem aksiomu, s tem da jasno zoperstavi 'biti-neka-stvar' (tj. 'biti *to* ali *ono*') in 'biti-neka-stvar *kot* (ta ali ona oblika) *biti*'. Tako je eidološki vidik kontrastiran z ontološkim.<sup>61</sup> Medtem ko imajo prejšnji trije aksiomi opraviti z opozicijo med 'tistim, kar je' (*id quod est*) in njegovim glavnim konstitutivnim elementom, obliko *biti* (*forma essendi*), gre pri petem aksiomu za razliko, ki jo je najti *znotraj* 'tistega, kar je'. V tem zoperstavi njegovo partikularnost, kot je določena z neko obliko, in njegovo bit-nost, kot je določena z njegovo *formo essendi*. Potrebno je poudariti, da se začne z isto uvodno sintagmo (*Diversum est*) kot prejšnja skupina II-IV:

59. Ravno tako slavne 'Skupnosti Oblik', o kateri se (še posebej) razpravlja v Platonovem *Sofistu* ne bi smeli razumeti kot (vzajemne) participacije, kot to večkrat počno sodobni raziskovalci.

60. Glej De Rijk 1985.

61. Glede te opozicije (ki zadeva tudi temeljno razliko med aristotelistično in platonistično metafiziko) glej De Rijk 1970, str. 11-21 in 1981, str. 32-35.

V. *Diversum est tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est; illic enim accidens hic substantia significatur.*

*Biti samo nekaj in biti nekaj kot bit ni isto; prvo označuje akcidenca, drugo substanco.*

Nekaj pripomb:

(1) Zveza 'samo nekaj' se nanaša na neko partikularno obliko, ki pripada nekemu partikularnemu predmetu, katerega referent je v opoziciji do 'biti' (*forma essendi*) celotne partikularne stvari. Sintagma *esse aliquid in eo quod est* ni nič drugega kot Boetijeva formulacija grške *einai ti hei on*. Tu je potrebno opozoriti, da se druga sintagma kot taka *lahko* nanaša na element bit, ki se pojavlja v partikularni obliki, ki je v obravnavi, kot tudi na glavno *formo essendi*, omenjeno v prejšnjih aksiomih. Toda ubesedenje zadnjega dela tega aksioma, kjer je *accidens* zoperstavljen *substantii*, kaže, da gre tu predvsem za opozicijo do *forme essendi* predmeta, za katerega gre.<sup>62</sup>

(2) Zaključni del aksioma semantično zoperstavlja ti dve sintagmi. Prva označuje akcidentalni način biti, tj. partikularno belino ali biti bel (*albedo, album esse*), vsebovano v nekem predmetu (npr. v kamnu), medtem ko druga označuje subsistenten način biti tega predmeta; v našem primeru 'biti-bela-stvar' (*esse album = esse aliquid affectum albedine*).

(3) Tako se zdi, da je *substantia* na nek način precej podobna sintagmi *est atque consistit* v aksiomu II.

Šesti aksiom kontrastira dva načina participacije; eden zadeva to, da je nek predmet subsistenten, drug to, da je *neka* stvar. Ker gre tu za razliko med dvema načinoma participacije, nima nobenega smisla brati<sup>63</sup> (izmed vseh MSS, po *codices deteriores!*; glej Stewart in Rand, str. 42, op. 1) *omne quod est participat*

62. Schripf (1966) meni, da Boetij z rabo treh različnih izrazov za 'bit' ('*esse*', '*ipsum esse*' in '*id quod est esse*') izda kompleksnost svojega pojma biti. Ta sklep je popolnoma napačen v tem, ker (1) je namen besede *ipsum* samo v tem, da sprosti pojem *esse* (glej op. 58 zgoraj) in (2), ker sintagma *id quod est esse* ne pomeni nič takega kot 'tisto, kar je bit', ampak je uporabljena samo zaradi gramatičnih razlogov (glej str. 54f in op. 67 spodaj), kot je lahko videti zaradi dejstva, da jo je moč najti samo v posredni obliki '*(ex) eo quod es esse*'. Glej tudi De Rijk 1981, 154-155 in op. 22.

63. Kot je običajno; glej Migne P. L. 64, col. 1311 C; Stewart in Rand, str. 42.1; kolikor mi je znano, imajo tudi vsi srednjeveški komentatorji *De hebdomadibus* »*omne quod est participat*«.



namesto, da bi sledili *codices optimi* (glej *ibid.*), ki vsi izpuščajo *est* (*T, C, E* in *B*, kjer je moč opaziti, da je v *B* to izbrisano; glej Peiper (ur.)). Res je, da če sledimo boljšim rokopisom, to implicira potrebo, da popravimo *alio vero* v *aliquo*, toda to nam na srečo vrne sintagmo *aliquo participare* (uporabljeno dvakrat v aksiomu III). Moje branje tega aksioma stori dvojje: postavi dva načina participacije enega nasproti drugemu in obenem tudi izpostavi njun komplementaren značaj, kajti en način je potreben za to, da stvar 'je' (ali da poseduje *bit*), drugi da 'je nekaj' (ali da ima določen način biti). Še več, običajno branje (z *est*) prvega dela aksioma se ne more izogniti temu, da napravi drugi del precej odvečen, ker je ta tedaj skoraj ponovitev prvega dela, namesto da bi povzel aksiome od II-VI:

VI. Omne quod participat *eo quod est esse* ut *sit*; *aliquo* participat ut *aliquid sit*. Ac per hoc *id quod est* participat *eo quod est esse* ut *sit*; *est* vero ut participet *aliquolibet*. (59)

Vse, kar je udeleženo na *Biti*, zato, da *je*, je udeleženo na 'neki stvari', da *bi bilo neka stvar*. Zato je *tisto*, kar je udeleženo na *Biti*, zato, da *je*, toda *je*, da bi bilo udeleženo na čemerkoli.

Nekaj pripomb:

(1) Sintagma *participat eo quod est esse* je Boetijeva formulacija grškega *metechei tou einai*, pri čemer je latinska parafraza potrebna zato, da bi se izognili barbarskemu *essendo* (upoštevajte, da *participare* zahteva ablativ, tako, da akuzativ *esse* ne more biti uporabljen).<sup>64</sup> Opomba Stewarta in Randa (str. 42) v smislu, da *id quod est esse = to ti en einai*, je popolnoma zgrešena, tudi ne glede na njuno zmešnjavo platonistične in aristotelistične metafizike.

(2) Interpretacija Stewarta in Randa, po kateri je akuzativ *esse* odvisen od *participare* (ki priznava zahteva ablativ) in ki vzame *eo quod est* v pomenu 'skozi dejstvo, da to biva', je nesprejemljiva tako iz gramatičnega vidika,<sup>65</sup> kot tudi filozofsko grozljiva. Kako bi lahko kdaj kak platonik izjavil, da je bivanje česa vzrok njegove participacije na biti?

64. Berem *aliquolibet* namesto običajnega branja *alio quolibet*, ki se zdi za Boetija rahlo površno.

65. Nominativ *esse* je popolnoma sprejemljiv in je uporabljen v drugem, tretjem, četrtem, petem in osmem aksiomu, kot je sprejemljiv tudi akuzativ, ki je uporabljen v tretjem in sedmem aksiomu. Parafrastrična konstrukcija je uporabljena s *participare*, ki tu zahteva ablativ. Grščina z lahkoto dopušča vse odvisne sklone (*tou einai*, *toi einai*) ravno tako kot tudi nominativ in

Sedmi in osmi aksiom zoperstavita *esse* enostavne entitete (kot npr. Bog) in *esse* sestavljene. Ne morem uvideti, zakaj ju tradicija vidi ločeno, kot da gre za dva aksioma. Mnogo bolje bi bilo vzeti drugi del aksioma VI kot nov aksiom ter aksioma VII in VII skupaj kot aksiom VIII.

VII – VIII: Omne simplex *esse* suum et *id quod est* unum habet; omni compositio aliud est *esse*, aliud ipsum *est*.

Vsaka enostavna entiteta poseduje svojo *bit* in svojo dejanskost ('individualnost') kot eno in isto stvar; v vsaki sestavljeni entiteti, njena *bit* ni isto kot dejanskost te entitete.

Potrebno je napraviti nekaj pripomb:

(1) Stewart in Rand prevajata sintagmo *unum habet* kot 'poseduje kot enoto'. To je zavajajoče v tem, da je vsaka subsistentna entiteta razumljena, kot da tvori neko enoto, *substancialno* enoto.<sup>66</sup> Zaradi opozicije s tistim, kar je rečeno o njenem nasprotnem delu (v aksiomu VIII), jo je mnogo bolj privlačno prevesti kot 'poseduje kot eno in isto stvar'.

(2) Sedmi aksiom formalno razlikuje med obliko biti enostavne entitete (njenim 'kaj' oziroma 'kajstvom') in njeno individualnostjo (njenim 'tisto, kar') in potem zatrdi, da v dejanskosti ('materialno', da tako rečemo) sovpadata.

(3) Sedmi aksiom seveda aludira na tisto, kar je bilo kasneje imenovano identiteta božjega bistva in božje biti. Kot je pravilno opozoril Gilson<sup>67</sup> [1955: 105], se Boetij še ni spraševal po razmerju, ki obstaja med bistvom in bivanjem, temveč prej po razmerju med substanco in počelom njene 'substancialne biti', to se pravi: kaj povzroča, da je substanca?

---

akuzativ, *to einai*. Podobno parafrazo najdemo pri Avguštinu, *De Trinitate* V, 2.3 in VIII, 4.8. Treba se je spomniti, da Boetij *participare* vedno uporablja z ablativom. Kot je znano, klasična latinščina razlikuje dve rabi *participare*: enkrat se *participare* uporablja z akuzativom (pomen je tedaj 'posedovati nekaj skupaj z drugimi'), drugič z ablativom (pomen je 'vzeti del v nečem'). V prvem primeru je predmet neka *celota*, v drugem *del* celote. Podobno rabo najdemo v primeru grških glagolov, ki pomenijo 'jesti': z akuzativom pomenijo 'pojesti', z genitivom 'odgrizniti' oziroma 'vzeti (nek) grizljaj od'. Homer, *Odiseja* 9, 93-94, predstavlja lep primer, ki govori o deželi jedcev lotusa. Glasnikom, ki so bili poslani v notranjost dežele, so dali pokusiti »lotosa jelo« (genitiv) ter »kdor pa okusil je lotos, ta sad medene sladine (akuzativ) ...«. (Homer, *Odiseja*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1982, prev. A. Sovre).

66. Opozorimo lahko na vroče razprave (od trinajstega stoletja dalje) o *pluralitas formarum*.

67. Gilson 1955, str. 105.

(4) Dejansko zadeva osmi aksiom semantično distinkcijo med materialnimi in formalnimi označenimi (glej str. 45 zgoraj). Treba je vedeti, da je v aksiomu VII sintagma *id quod est* uporabljena na rahlo drugačen način kot v njenih prejšnjih rabah. Prej je bilo '*tisto, kar je*' označeno materialno, medtem ko sintagma zdaj prej pomeni '*biti tisto, kar je*' in se tako formalno nanaša na aktualnost stvari (ki, za Boga, seveda vključuje njegovo faktualnost). Tako sta lahko dve različni niansi pomena interpretirani kot '*individuum*' in '*individualnost*'.

(5) Podobno v aksiomu VIII sintagma *ipsum est* v pravem pomenu besede materialno ne pomeni '*stvar sama je*', temveč se formalno nanaša na '*njeno biti-sama*', tj. na njeno aktualnost kot individualno bit.

Končno, deveti aksiom ima za cilj definirati precej kompleksno razmerje, ki obstaja med željo (posebej naravno oz. instinktivno) in dobrim kot njenim nasprotnim polom, odporom (*discordia*) in to v povezavi s tem povezanimi pojmi različnosti in podobnosti. Razprava o teh presega domet tega teksta.

## 10. SEMANTIČNI VPLIV DE HEBDOMADIBUS

Moj zadnji del ima za cilj pokazati, kako je Boetijev pojem biti jasno artikuliran v skladu z njegovimi semantičnimi distinkcijami. To se najbolj jasno vidi v glavnem argumentu *De hebdom.*, kjer jih lahko dejansko vidimo na delu.

Kot je dobro znano, je glavni cilj razprave *De hebdomadibus* izpostaviti formalno razliko med *esse in esse bonum*, oziroma z Boetijevimi besedami: »način, kako *so* substance *dobre*, kolikor *so*, ko niso substancionalne dobrote« (38.2-4). Metoda razprave sestoji v skrbni aplikaciji določenih formalnih distinkcij, namreč:

(a) Distinkcija med predmetom,<sup>68</sup> ko je vzet kot subsistentna celota in *id quod est* = konstitutivni element, ki povzroča predmetovo aktualno<sup>69</sup> bit; to je storjeno v aksiomu II in uporabljeno v aksiomu IV.

68. 'Predmet' uporabljam tu (kot tudi prej) v pomenu entitete, razumljene kot subsistentna celota (npr. kamen, drevo itd.) in 'stvar' v ohlapnem pomenu katerekoli entitete, subsistentne ali nesubsistentne (npr. kamen-ost, bel-ost, kamen, bela-stvar itd.)

69. Ne moremo dovolj poudariti, da se 'aktualnost' tu nanaša na aktualizacijo ali materializacijo formalne narave prej kot na kako pojavnost v zunanjem svetu (= 'faktualnost').



(b) Distinkcija (močno povezana s predhodno) med konstitutivnim elementom, ki povzroči dejansko bit predmeta (*forma essendi*, oz. *ipsum esse*) in dejanskostjo predmeta kot tako (*id quod est* oz. *ipsum est*); to je storjeno v aksiomih VII in VIII.

(c) Distinkcija med *esse* kot 'čisto bitjo' (= *nihil aliud praeter se habet admixtum*), ki pripada vsaki obliki, najsi bo substancialna ali naključna in *id quod est*, ki dopušča neko primešanost (dobesedno 'nekaj poleg tega, kar je samo'); to je storjeno v aksiomu IV in pravzaprav implicira distinkcijo med *esse simpliciter* in *esse aliquid*.

(d) Distinkcija med 'samo biti neka stvar', *tantum esse aliquid* in 'biti nekaj kot način biti'. To je storjeno v aksiomu V in aksiomu VI in pravzaprav zadeva nadaljnjo distinkcijo znotraj pojma *id quod est*. Izpostavlja razlike med učinkom, povzročenim z neko obliko kot konstitutivno za biti *neka* stvar in tisto, povzročeno z glavnim konstituentom (*forma essendi*), ki povzroči, da nek predmet je *simpliciter*.

(e) Distinkcija med dvema načinoma participacije, eno, ki pozroči, da je nek predmet *subsistenten* in drugo, ki pozroči, da je *neka* stvar, pri čemer se 'neka stvar' (*aliquid*) nanaša na neko (ne-subsistentno) kvaliteto, kot 'biti bel', 'biti moder', 'biti dober' itd.

Boetiju aplikacija teh distinkcij omogoči, da predstavi rešitev glavnega problema: čeprav stvari (*ea quae sunt*, množina za *id quod est*) *so* (*so* *dobre*) po njihovem lastnem konstitutivnem elementu *bit* (*biti dober*), vseeno niso identične s svojim konstitutivnim elementom, niti (*a fortiori*) z IPSUM ESSE (BONUM ESSE), na katerem je njihov konstituent zgolj udeležen.

Poglejmo si to поблиže.

42.60-44.85:<sup>70</sup> predstavljen je *status quaestionis*:<sup>71</sup> »Na kakšen način so stvari dobre?«. Ne na isti način kot so participirane kvalitete (kot *belo*), v

70. Odlomki so navedeni po izdaji Stewarta in Randa. Tako 42.60 pomeni str. 42, vrstica 60. [Čeprav je De Rijk uporabljal eno izmed izdaj izpred leta 1973, kot je mogoče sklepati na podlagi angleških citatov, ki jih navaja v članku, je paginacija enaka izdaji iz leta 1973, ki je bila tudi naša predloga.]

71. Bodimo pozorni na to, da rešitev glavnega vprašanja izhaja iz obče sprejetega mnenja (ki ga podpira aksiom I, ki pa nima nobenega semantičnega pomena), da »vse, kar je, teži k Dobremu«, iz česar se izpelje, da so »stvari, ki *so*, dobre«.

pomenu, da 'biti bel' ne pripada subsistenci predmeta, temveč je prej nekaj naknadnega. Z drugimi besedami, 'biti-dober' je treba povezati z 'subsistenco' ter, v skladu s tem, z *esse* in *forma essendi*.

Na drugi strani, stvari niso Bog in zaradi tega razloga niso *substantialia bona*. To bi lahko koga privedlo do tega, da bi sklepal, da niso dobre *in eo quod sunt*. Toda takšen sklep ni sprejemljiv.

44.86-46.117: Z namenom, da bi rešil ta problem, Boetij na začetku izpostavi našo zmožnost, da z duhovnim postopkom (*animo et cogitatione*) formalno razlikujemo 'stvari' kljub dejstvu, da ne morejo biti dejansko ločene. Taka distinkcija je najprej aplicirana na *bonum esse* in *esse* na način, ki velja samo za Bit Boga in zagotovo ne za ustvarjene stvari.

46.117-127: Ustvarjene stvari (*non-simplicia*) imajo neko *esse*, ki je lahko imenovano *bonum* samo denominativno; tako njihovo *esse* kot njihovo *esse bonum* sta drugotna.

46.117-127: Primum enim Bonum,<sup>72</sup> *in eo quod est*, bonum est; secundum vero bonum, quoniam ex Eo fluxit Cuius ipsum Esse bonum est, ipsum quoque bonum est. Sed ipsum esse omium rerum ex Eo fluxit quod est Primum Bonum et quod bonum tale est ut recte dicatur *in eo quod est esse bonum*; ipsum igitur eorum *esse bonum est*.

Prvo dobro je namreč dobro *v tem, da je*; drugotno dobro pa, ker priteka iz Tistega, katerega *Sama Bit* je dobra, je samo na nek način dobro. Toda *bit kot taka* vseh stvari priteka iz tistega. Kar je Prvo Dobro in kar je dobro na tak način, da se pravilno reče, da je dobro, *kolikor je*. Zato je bit vseh stvari dobra.

Tako je bil problem razrešen v principu (glej 48.128). Sledi nadaljnja razlaga, v kateri avtor ponovno dokazuje, da je *esse* Prvega Dobrega bistveno identično z Bitjo (Boetij vedno govori o *substantiale bonum*) in da je Njegovo *esse* (= *esse bonum*) brez vsake primešanosti (48.134-136). Na drugi strani pa so vse ustvarjene stvari dobre zaradi njihove biti, toda to dolgujejo samo temu, da so izpeljane iz Prvega Dobrega (= Prva Bit). Boetij nadalje, zaradi razjasnitve, postavi in razreši ugovor.

72. Stewart in Rand sledita izdaji Migne in Peiper v tem, ko dodajata *quoniam est*.

48.150-50.162: At non etiam alba, *in eo quod sunt*, alba esse oportebit,<sup>73</sup> quoniam ex voluntate Dei fluxerunt ut essent alba? Minime! Aliud enim est eis<sup>74</sup> esse, aliud *albis esse*; hoc ideo quoniam Qui ea ut essent effecit, bonus quidam est, minime vero albus; ... neque enim ex Albi voluntate defluerunt. Itaque quia voluit esse ea alba Qui erat non albus, sunt *alba tantum*; quia vero voluit ea esse bona Qui erat bonus, sunt bona *in eo quod sunt*.

Ali pa ne bi morale biti bele stvari bele zaradi njihove biti, kajti to, da so-bele-stvari dobijo od Volje Boga? Niti najmanj. Za njih je *biti* ena stvar, *biti bel* druga; in to zato, ker je On, ki je povzročil, da *so*, dober, niti najmanj pa ne bel; ...; resnično, niso izšle iz volje Bele Osebe. In tako, zato, ker je On, ki ni bil bel, želel, da *so bele stvari*, so bele *simpliciter*; ker pa je On, ki je bil dober, hotel, da *so dobre stvari*, *so dobre*, v tem, da *so*.

Razprava se zaključi (50.162-174) s podobnim ugovorom (in rešitvijo) o 'biti pravičen' (*iustum esse*).

Tako vidimo distinkcije, ki so bile napravljene prej, aplicirane v glavnih orisih (cf. naš seznam str. 57-58 zgoraj):

distinkciji (a) in (b) med *id quod est* (ali *ea quae sunt*), tj. *tistim*, kar je (*so*) ali je (*so*) bela stvar(i) na eni strani in obliko biti na drugi;

distinkcijo (c) med čistim *esse* (*esse bonum*) in *esse album*, *iustum* itd., tj. biti z neko primešanostjo;

distinkcijo (d) med *esse aliquid tantum* in *esse aliquid in eo quod est*;

distinkcijo (e) med dvema načinoma participacije (Boetij sam te distinkcije ni napravil eksplicitno, kot je to storil Gilbert iz Poitiersa; glej Häring (ur.), št. 98., str. 208-209);

distinkcijo (f) med *Ipsum Esse* (= *Ipsum Bonum*) in *ipsum esse* skozi celo razpravo.

Kdorkoli pazljivo bere Boetijeve *De hebdomadibus* lahko z lahkoto razume, zakaj je bilo to delo, skupaj z njegovim (in Avguštinovim *De Trinitate*) tako

73. Izdaje dodajajo odvečno *ea quae alba sunt* (glosa na predhodno *alba?*), ki je Tomaž (ali Gilbert) ni imel.

74. V izdajah napačno izpuščeno. Moralo bi biti, zaradi tega, ker sledi dativ *albis*, ki zahteva predhoden dativ, ki se nanaša na stvari, ki so bele. Cf. branje Gilberta in njegovo razlago konstrukcije (225.9-12, Häring (ur.)).



pomembno za utiranje lingvističnih poti, ki so se izkazale tako koristne za srednjeveško spekulativno misel.

Prevedel Matjaž Vesel

### Bibliografija

- Dillon, J., *The Middle Platonists. A Study of Platonism, 80 B. C. to A. D. 220*, Duckworth, London 1977.
- Gilson, E., *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Sheed and Ward & Random House, London & New York 1955.
- Kretzmann, N., 'Plato on the Correctness of Names', *American Philosophical Quarterly*, 8, 1971, str. 126-138.
- Kretzmann, N., 'Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention', v: *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, J. Corcoran (ur.), Reidel, Dordrecht 1974.
- Mair, J., 'The Text of the *Opuscula Sacra*', v: *Boethius: His Life, Thought and Influence*, M. Gibson (ur.), Basil Blackwell, Oxford 1981.
- Nuchelmas, G., *Theories of the Proposition. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*, North Holland, Amsterdam 1973.
- Owens, J., 'Naming in Parmenides', v: *KEPHALAION. Studies in Greek Philosophy and Its Continuation offered to Professor C. J. de Vogel*, J. Mansfeld in L. M. de Rijk (ur.), Van Gorcum, Assen 1975.
- Rijk, L. M. de, 'Die Bedeutungslehre in der Logik des 13. Jahrhunderts und ihr Gegenstück in der metaphysischen Spekulation', *Miscellanea Medievalia* 7, 1970, str. 1-22.
- Rijk, L. M. de, 'Questio de Ideis. Some Notes on an Important Chapter of Platonism', v: *KEPHALAION. Studies in Greek Philosophy and Its Continuation offered to Professor C. J. de Vogel*, J. Mansfeld in L. M. de Rijk (ur.), Van Gorcum, Assen 1975, str. 204-213.
- Rijk, L. M. de, 'On Ancient and Medieval Semantics and Metaphysics III: The Categories as Classes of Names', *Vivarium*, 18, 1980, str. 1-62.
- Rijk, L. M. de, 'Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantiques et sa métaphysique de l'être', v: *Atti del Congresso Internazionale di Studi Boeziani*, Herder, Roma 1981, str. 141-156.
- Rijk, L. M. de, 'Die Wirkung der neuplatonischen Semantik auf das mittelalterliche Denken über das Sein', *Miscellanea Medievalia*. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität Köln, A. Zimmermann (ur.), zv. 13/1: *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1981, str. 19-35.
- Rijk, L. M. de, 'Did Parmenides Reject the Sensible World?' v: *Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy presented to Joseph Owens CSSR on the occasion of his seventy-fifth birthday and the fifteenth anniversary of his ordination*, L. P. Gerson (ur.), Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1983.
- Rijk, L. M. de, *Plato's Sophist. A Philosophical Commentary*. Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling letterkunde. *Verhandelingen*: Nieuwe Reeks, deel 133, North Holland Publishing Company, Amsterdam/ Oxford/ New York 1985.
- Schripf, G., *Die Axiomenschrift des Boethius (De Hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalter*, Brill, Leiden 1966.



Sigmund Freud

## KONČNA IN NESKONČNA ANALIZA

(1937)

Uredniška opomba:

Izdaje v nemškem jeziku:

1937 Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse, Bd. 23 (2), 209-40.

1950 Gesammelte Werke, Bd. 16, 59-99.

Slovenski prevod je narejen po izdaji v Studienaussgabe, *Ergänzungsband*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1975, str. 352-392.

Zadnjih osem in pol odstavkov VI. poglavja je bilo jeseni 1937 ponatisnjenih v *Almanach der Psychoanalyse* 1938, str. 44-50.

Razprava je bila napisana na začetku leta 1937 in objavljena junija istega leta. Ta razprava in spis »Konstruktionen in der Analyse« (1937 d), ki ji sledi, sta Freudovi zadnji strogo psihoanalitični deli. Skoraj dvajset let je minilo, odkar je Freud objavil čisto tehnično delo, čeprav je vprašanja o tehniki obravnaval v drugih spisih, ki jih je medtem izdal.

Freudova najpomembnejša zgodnejša razlaga delovanja psihoanalitične terapije se nahaja v 27. in 28. predavanju iz *Predavanj za uvod v psihoanalizo* (1916-17). Precej bolj zgoščeno je to temo še enkrat obravnaval v 34. predavanju *Neuen Folge* (1933 a). Bralci zgodnejših del so včasih presenečeni ob določenih razlikah med pričujočo razpravo in predhodnimi deli, zato si velja ta očitna odstopanja ogledati nekoliko podrobneje.

Članek v celoti preveva pesimizem glede terapevtske učinkovitosti psihoanalize. Freud nenehno poudarja njene meje, izpostavlja težave pri njenem izvajanju in ovire, ki so v napoto uspehu. Te težave so pravzaprav glavna tema, kar pa ni nič novega. Freud se je teh ovir vedno zavedal in jih je bil zmeraj pripravljen raziskovati. Poleg tega je neutrudno opozarjal na pomembnost ne-terapevtskega zanimanja za psihoanalizo, na usmeritev, do katere je čutil posebno naklonjenost zlasti v pozni življenjski dobi. Spomnimo se, da je Freud v kratki obravnavi tehnike v *Neuen Folge* (1933 a) zapisal, da nikoli ni bil »terapevtski entuziast.« (*Studienaussgabe*, Bd. 1, str. 580). Tako nič ne preseneča trezna naravnost do terapevtskih ambicij psihoanalize, ki jo izkaže v tem spisu, in naštevane težav, ki ji stojijo nasproti. Veliko prej bi lahko vzbujale začudenje določene značilnosti Freudovega raziskovanja o vrsti in vzrokih teh težav.

Najprej zbudi pozornost to, da so dejavniki, na katere je Freud pozoren, predvsem fiziološki in biološki dejavniki, torej dejavniki, ki so psihološkemu vplivanju v glavnem odtegnjeni. To velja tako za relativno »konstitucijsko« nagonsko močnost (str. 72ff.), kot tudi za relativno šibkost Jaza (str. 74ff.), ki jo pogojujejo fiziološki vzroki, kot so puberteta, menopavza ali telesno obolenje.



Kot najmogočnejša ovira, ki je povrh vsega niti ni mogoče nadzorovati, nastopi nagon smrti, ki mu je posvečenih več strani razprave. Freud tu zastopa pojmovanje, da nagon smrti ni odgovoren samo za glavni del odpora v analizi – na to je opozoril že v prejšnjih delih – temveč da je treba v njem pravzaprav videti poslednji vzrok psihičnega konflikta (str. 86). Toda tudi na tem ni nič revolucionarnega. Izmed težav, s katerimi se mora spopasti psihoanaliza, je Freud tokrat konstitucijske dejavnike poudaril močnejše kot ponavadi, vendar je njihov vpliv vselej priznaval. Nov ni tudi noben od treh momentov, ki jih Freud našteje kot »odločilne« (str. 72) za uspeh terapevtskega prizadevanja: ugodnejša prognoza v primerih s prej »travmatsko« kot »konstitucijsko« etiologijo, pomen »kvantitativnih« dejavnikov in vprašanje »spremembe Jaza«. Pričujoče delo pojasni zlasti tretji moment na nov način. Freud je že v zgodnejših prikazih terapevtskega procesa zmeraj dajal poseben prostor spremembi Jaza, ki je bila analitiku predpogoj za izključitev pacientove potlačitve. (Gl. opis v 28. predavanju iz *Predavanj za uvod v psihoanalizo*, 1916-17, *Studienausgabe*, Bd. 1, str. 437.) (slov. prev.: *Predavanja za uvod v psihoanalizo* (1916-17), DZS, Ljubljana 1977, str. 425) Toda o tem, kakšne vrste je ta sprememba in kako jo doseči, je bilo zelo malo znanega. Najnovejša napredovanja v analizi Jaza so Freudu omogočila, da je raziskovanje nadaljeval. Terapevtsko spremembo Jaza je sedaj razumel predvsem kot razveljavitev sprememb, ki so pred tem nastale kot posledica obrambnih procesov. Naj ob tem spomnimo na to, da je Freud že zelo zgodaj omenjal spremembo Jaza, ki jih povzročijo obrambni procesi. Misel se nahaja že v obravnavi blodenj v njegovem drugem delu o obrambnih nevropsihozah (1896 b; v zadnjem odstavku) kot tudi na več mestih v še zgodnejšem rokopisu K, ki je datiran s 1. januarjem 1896 (Freud, 1950 a). Zdi se, da Freud sprva tega koncepta ni nadalje upošteval in da je povezovalo med nasprotno investicijo, reakcijskimi tvorbami in spremembami Jaza prvokrat neposredno izrekel šele v *Hemmung, Symptom und Angst* (1926 d, *Studienausgabe*, Bd. 6, str. 295, 296-7, 301). Ta povezava se pojavi še v *Neuen Folge der Vorlesungen* (1933 a, *Studienausgabe*, Bd. 1, str. 525) in poleg obširne obravnave v pričujočem delu še v *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939 a, *Studienausgabe*, Bd. 9, str. 525-6) kot končno tudi v *Abriss der Psychoanalyse* (1940 a (1938)), (*Studienausgabe, Ergänzungsband*, str. 418.)

Vendar se zdi, da pogledi, ki jih Freud izrazi v pričujočem delu, v nekem oziru odstopajo od njegovih zgodnejših pojmovanj, oziroma jim celo nasprotujejo. Gre za skeepso, ki jo Freud izrazi o profilaktičnem učinkovanju psihoanalize. Freud ne dvomi le o možnosti, da pri pacientu lahko preprečimo nastop nove in drugačne nevroze, temveč se to nanaša tudi na možnost ponovitve že ozdravljene nevroze. Opazna sprememba postane jasna, če imamo pred očmi stavek iz 27. predavanja iz *Predavanj za uvod v psihoanalizo* (1916-17), (*Studienausgabe*, Bd. 1, str. 428) (slov. prev.: *Predavanja za uvod v psihoanalizo* (1916-17), DZS, Ljubljana 1977, str. 416). »Človek, ki je postal normalen v razmerju do zdravnika in neodvisen od delovanja potlačitvenih nagnonkih vzgibov, ostane takšen tudi v svojem zasebnem življenju, ko ne sodeluje več z zdravnikom.« In še enkrat v 28. predavanju (*ibid.*, str. 433) (slov. prev., str. 421), kjer Freud primerja učinkovanje hipnotske sugestije in psihoanalize: »Analitično zdravljenje nalaga tako zdravniku kot bolniku težko delo, ki je potrebno za odpravo notranjih odporov. S premaganjem teh odporov se duševno življenje bolnika trajno spremeni, dvigne na višjo stopnjo razvoja in zavaruje pred možnostmi ponovnega obolenja.« Freud piše podobno tudi v 31. predavanju iz *Neuen Folge* (1933 a), namen psihoanalize je, »da okrepi Jaz, ga naredi neodvisnega od Nadjaza, razširi njegovo polje zaznavanja ter izgradi njegovo organiziranost tako, da si lahko prisvoji nove koščke Onega. Kjer je bilo Ono, naj postane

Jaz.« (*Studienausgabe*, Bd. 1, str. 516) Zdi se, da se teorija, na kateri temeljijo vsi ti odlomki, v pomembnih točkah oddaljuje od teorije, ki jo implicira pričujoče delo.<sup>1</sup>

Osnova za Freudovo naraščajočo skepsa je bilo prepričanje, da ni mogoče obravnavati konflikta, ki ni »aktualen«, in tehtni pomisleki proti prevajanju »latentnega« v »aktualni« konflikt. Ta položaj očitno implicira spremembo mišljenja, ne samo kar zadeva terapijski proces, temveč tudi glede psihičnega dogajanja nasploh. Zdi se, da Freud tu obravnava »aktualni konflikt« kot nekaj izoliranega, takorekoč ločenega v neprepustni celici. Tudi če Jazu pomagamo, da bi bil temu konfliktu kos, ostane nespremenjena njegova zmožnost, da razreši kak *drug* konflikt. Zdi se, da ima Freud nagonske sile za nekaj podobno izoliranega: dejstvo, da je lahko njihov pritisk glede aktualnega konflikta ublažen, ne pove ničesar o njihovem prihodnjem vedenju. V nasprotju s tem je Freud v zgodnejših pojmovanjih menil, da lahko terapijski proces spremeni Jaz v nekem splošnejšem pomenu in da se ta sprememba ohrani tudi po koncu analize; v skladu s tem je za nagone domneval, da svojo energijo črpajo iz *nediferenciranega rezervoarja* sil. Tako je vsak ponovni naval nagonskih sil v svojem pritisku omiljen z analizo toliko, kolikor je bila obravnava uspešna, hkrati pa naleti na Jaz, ki je z analizo boljše pripravljen za ravnanje z nagoni. Zatorej naj ne bi bilo nobene ostre ločitve med »aktualnimi« in »latentnimi« konflikti; in profilaktično učinkovanje analize (kot tudi njen neposredni rezultat) bi bilo odvisno od kvantitativnih momentov – od relativnega povečanja moči Jaza in od relativnega zmanjšanja nagonske močnosti, ki ju povzroči analiza.

Pripomnimo, da je videti, da se Freud v prikazu terapijskih učinkov analize, ki ga je podal približno eno leto po pričujočem delu v *Abriss der Psychoanalyse* (1940 a [1938]), vrne k zgodnejšim pogledom na pravkar obravnavano posebno vprašanje, čeprav se tesno naveže tudi na druga pojmovanja, ki jih je predstavil v pričujočem delu. Potem ko opiše tisti težavni del dela, s katerim premagamo odpore, na primer ugotavlja: »Vendar se to delo spleča tudi zato, ker izvrši ugodno spremembo Jaza, ki se bo ohranila neodvisno od uspeha transferja in se obnesla v življenju.« (*Studienausgabe, Ergänzungsband*, str. 418). To znova potrjuje, da gre za *splošnejšo* spremembo.

Zanimivo je, da se je Freud že na začetku svoje prakse ubadal z zelo podobnimi problemi. Očitno so ga ta vprašanja zaposlovala ves čas njegovih analitičnih raziskovanj. Sledi odlomek iz pisma, ki ga je Freud 16. aprila 1900 (Freud, 1950 a, pismo št. 133, str. 272-3) napisal Wilhelmu Fliessu, kjer govori o gospodu E., pacientu, ki je bil pri njem v analizi zagotovo že od leta 1897, morda celo že od leta 1885, in čigar raznolika počutja je večkrat obravnaval v pismih: »E. je končno sklenil svojo kariero pacienta z večerim povabilom v mojo hišo. Njegova uganka je skoraj povsem razrešena, njegovo počutje je odlično, narava docela spremenjena, od simptomov je sedaj ostal le preostanek. Začenjam razumevati, da je navidezna brezkončnost zdravljenja nekaj zakonitega in da je odvisna od transferja. Upam, da ta preostanek ne bo škodoval praktičnemu uspehu. Samo meni je bilo do tega, da se zdravljenje še nadaljuje, toda slutil sem, da je to kompromis med zdravjem in boleznijo, ki si ga bolni sami želijo, v kar pa zdravnik ne sme privoliti. Asimptotični zaključek analize, ki je zame v bistvu nepomemben, pa je le še eno razočaranje več za nekoga od zunaj. Sicer pa moža ne bom izgubil spred oči...«

1. Vendar je treba dodati, da Freud v 34. predavanju iz *Neuen Folge* izrecno poudari tudi meje psihoanalitične terapije (*Studienausgabe*, Bd. 1, str. 581-3).

## I

Izkušnje so nas naučile, da je psihoanalitična terapija, se pravi, osvoboditev človeka njegovih nevrotičnih simptomov, zavor in značajskih nenormalnosti, dolgotrajno delo. Zato smo trajanje analize poskušali skrajšati že od samega začetka. Takšnih prizadevanj ni bilo treba posebej upravičevati, saj smo se lahko sklicevali na najbolj razumne in smotrne motive. Vendar je v njih najverjetneje deloval tudi še ostanek tistega nestrpnega podcenjevanja, s katerim je prejšnja doba medicine opazovala nevroze kot nepotrebne posledice nevidnih poškodb. Če se sedaj moramo ukvarjati z njimi, bi hoteli to opraviti čim hitreje. Posebno energičen poskus je v tej smeri storil O. Rank v dodatku k svoji knjigi *Das Trauma der Geburt* (1924). Menil je, da je rojstvo pravi izvir nevroze, ker prinese s seboj možnost, da »prafiksacija« na mater ni presežena in še naprej obstaja kot »prapotlačitev«. Rank je upal, da bo s poznejšim analitičnim reševanjem te pratravme odpravil celotno nevrozo; tako je en košček analize prihranil vse preostalo analitično delo. Za ta dosežek je moralo zadoščati samo nekaj mesecev. Ne bomo tajili, da je bil rankovski miselni tok drzen in duhovit, vendar ni prestal kritičnega preizkusa. Rankov poskus je bil vrh tega otrok svojega časa, koncipiran je bil pod vtisom nasprotja med evropsko povojno bedo in ameriško »prosperity« in nagnjen k temu, da tempo analitične terapije prilagodi naglici ameriškega življenja. Nismo slišali veliko o tem, kaj je izvajanje rankovskih načrtov opravilo pri bolezenskih primerih. Najverjetneje ne dosti več, kot bi opravili gasilci, če bi se ob požaru, ki bi ga povzročila prevrnjena petrolejka, zadovoljili s tem, da bi petrolejko odstranili iz sobe, v kateri je nastal požar. Vsekakor bi na ta način dosegli občutno skrajšanje gasilske akcije. Danes pripadata teorija in praksa rankovskih poskusov preteklosti – prav tako kot tudi sama ameriška »prosperity«.<sup>2</sup>

Da bi pospešil potek analitičnega zdravljenja, sem sam že pred vojno ubral neko drugo pot. Takrat sem prevzel obravnavo mladega, v bogastvu razvajenega Rusa, ki je popolnoma nemočen prišel na Dunaj v spremstvu svojega hišnega zdravnika in bolničarja.<sup>3</sup> V nekaj letih je uspel ponovno pridobiti velik kos

2. [Freud je to zapisal kmalu po veliki finančni krizi Združenih držav Amerike. Podrobnejša kritika Rankove teorije se nahaja v *Hemmung, Symptom und Angst* (Freud, 1926 d). Gl. *Studienausgabe*, Bd. 6, predvsem str. 176-7 in 289-92.]

3. [Gl. s pacientovo privolitvijo objavljeni spis »Aus der Geschichte einer infantilen Neurose« (1918 b) (slov. prev.: »Iz zgodovine otroške nevroze, Volčji človek (1918 (1914))«, *Mali Hans, Volčji človek*, Studia humanitatis, Ljubljana 1989). Freud poznejšega obolenja mladega moža tukaj ne predstavi natančno, temveč se ga samo dotakne, kjer je to nujno potrebno zaradi povezave z otroško nevrozo.]



svoje samostojnosti, obuditi zanimanje za življenje, uredil je svoje odnose z osebami, ki so bile zanj najpomembnejše, toda potem je napredovanje zastalo; pojasnjevanje otroške nevroze, na kateri je temeljilo kasnejše obolenje, ni več napredovalo in jasno se je videlo, da je pacient občutil svoje takratno stanje kot prav prijetno in da ni hotel storiti nobenega koraka, ki bi obravnavo približal koncu. To je bil primer samozaviranja zdravljenja; zdravljenje je bilo v nevarnosti, da se izjalovi ravno zaradi svojega – delnega – uspeha. V tem položaju sem posegel po herojskem sredstvu določitve roka.<sup>4</sup> Ob začetku delovne sezone sem pacientu povedal, da bo to leto zadnje leto obravnave, ne glede na to, kaj bo opravil v tem času, ki mu še pripada. Sprva mi ni verjel, toda potem, ko se je prepričal o neomajni resnosti mojega namena, je prišlo do željene spremembe. Njegovi odpori so se skrčili in v teh zadnjih mesecih je lahko reproduciral vse spomine in odkril vse povezave, ki so se zdele potrebne za razumevanje njegove zgodnje in obvladanje sedanje nevroze. Ko me je sredi poletja 1914 zapustil – tako kot mi vsi ni ničesar slutil o dogodkih, ki so bili pred nami –, sem ga imel za popolnoma in trajno ozdravljenega.

V dodatku<sup>5</sup> k zgodovini bolezni (1923) sem že poročal, da se to ni zgodilo. Ko se je proti koncu vojne vrnil na Dunaj kot begunec brez sredstev za preživljanje, sem mu moral pomagati pri tem, da je obvladal del transferja, ki ni bil razrešen; to mu je uspelo v nekaj mesecih in dodatek sem lahko zaključil z informacijo, da »se je pacient, ki mu je vojna vzela domovino, premoženje in družino, od takrat počutil normalno in vedel brezhibno.«<sup>6</sup> Poldrugo desetletje od tedaj te sodbe ni postavilo na laž, vendar je zahtevalo določene omejitve. Pacient je ostal na Dunaju, kjer je kar shajal, četudi v skromnem socialnem položaju. Toda večkrat v tem času so njegovo dobro počutje prekinile občasne bolezni, ki jih je bilo mogoče razumeti samo kot poganjke njegove življenjske nevroze. Moja učenka, gospa dr. Ruth Mack Brunswick, je ta stanja s krajšimi obravnavami vsakokrat spetno pripeljala do konca; upam, da bo kmalu sama poročala o svojih izkušnjah.<sup>7</sup> V

4. [Gl. *Studienausgabe*, Bd. 8, str. 132-3. (slov. prev.: »Iz zgodovine otroške nevroze, Volčji človek (1918 (1914))«, *Mali Hans, Volčji človek*, Studia humanitatis, Ljubljana 1989, str. 136-37)]

5. [Gl. *Studienausgabe*, Bd. 8, str. 230-1, op. 3. (slov. prev.: *ibid.*, str. 237, op. 12)]

6. [Freud originalnega besedila tega dodatka ne podaja povsem natančno. Postavi določni člen pred »Patient« in uvrsti prislov »seitdem«, ki ga tam ni. Prim. *Studienausgabe*, Bd. 8, str. 231. (slov. prev.: *ibid.*, str. 237)]

7. [To poročilo je dejansko izšlo že nekaj let poprej (Brunswick, 1928). Za nadaljnjo informiranost o poznejšem poteku tega primera gl. Uredniško opombo *Studienausgabe*, Bd. 8, str. 231 (slov. prev.: *ibid.*, str. 237), kot tudi knjigo »Volčji človek« (Wolfsmann, 1972), ki jo je izdala Muriel Gardiner.]

nekaterih od teh napadov je še zmeraj šlo za ostanke transferja, pri vsej svoji bežnosti so različno kazali paranoidni značaj; v drugih pa je bil patogeni material sestavljen iz fragmentov pacientovega otroštva, ki v analizi pri meni niso prišli na dan in so se sedaj – primerjavi se ne moremo izogniti – naknadno trgali proč kot niti po operaciji ali nekrotični koščki kosti. Zgodovina zdravljenja tega pacienta se mi ne zdi nič manj zanimiva kot zgodovina njegove bolezni.

Kasneje sem uporabil določitev roka tudi v drugih primerih in se seznanil tudi z izkušnjami drugih analitikov. Sodba o vrednosti tega izsiljevalnega ukrepa ne more biti dvomljiva. Pogoj za njegovo učinkovitost je, da nastopi ob pravem času. Vendar ne more biti porok za popolno rešitev naloge. Nasprotno smo lahko prepričani, da je terapevtski trud zaman, če postane en del materiala pod prisilo grožnje dostopen, medtem ko drugi del ostane zadržan in s tem tako rekoč zasut. Termina, ko je bil enkrat določen, ne smemo prelagati, drugače izgubi vsak pomen za nadaljevanje. Nadaljevanje zdravljenja pri kakšnem drugem zdravniku bi bil naslednji izhod; seveda vemo, da takšna sprememba pomeni novo izgubo časa in odpoved temu, kar je prineslo opravljeno delo. Prav tako tudi ne moremo splošno veljavno določiti, kdaj je nastopil pravi trenutek za uporabo tega nasilnega tehničnega sredstva, to je prepuščeno analitikovemu taktu. Napake se ne da več popraviti. V tem primeru mora obveljati pregovor, da lev skoči samo enkrat.

## II

Razpravljanja o tehničnem problemu, kako bi lahko pospešili počasen potek analize, nas sedaj vodijo k drugemu, zanimivejšemu vprašanju, namreč, ali obstoji naravni konec analize, ali je analizo sploh mogoče pripeljati do takšnega konca. Videti je, da jezikovna raba med analitiki daje podporo takšni predpostavki, kajti pogosto jih slišimo, kako ob kakem nepopolnem smrtniku obžaljujoče ali opravičujoče govorijo: »Njegova analiza ni bila končana.« ali: »Ni bil analiziran do konca.«

Najprej se moramo sporazumeti o tem, kaj menimo z večpomenskima besedama »konec analize«. S praktičnim pomenom ni težav. Analiza je končana, ko se analitik in pacient ne srečujeta več na delovnih urah. To storita, ko sta izpolnjena vsaj dva pogoja, prvi, da pacient ne trpi več zaradi svojih simptomov in da je premagal svoje tesnobe in inhibicije, ter drugi, da analitik presodi, da se je bolnik ozavedel toliko potlačenega, si pojasnil toliko nerazumljivega,

premagal toliko notranjega odpora, da se ni treba bati ponovitve patoloških procesov. Če zunanje težave preprečijo doseči ta cilj, je bolje govoriti o nepopolni kot o nedokončani analizi.

Drugi pomen konca analize je precej zahtevnejši. V tem smislu vprašamo, ali je bilo vplivanje na pacienta prignano tako daleč, da ni mogoče obljubiti nobene nadaljnje spremembe. Podobno, kot če bi z analizo dosegli nivo absolutne psihične normalnosti, za katero bi se smeli tudi nadejati, da se bo trajno ohranila, oziroma kot če bi uspeli razrešiti vse potlačitve, ki so se zgodile, in zapolniti vse praznine v spominu. Najprej bomo vprašali prakso, ali se kaj takšnega dogaja in potem teorijo, ali je to sploh mogoče.

Vsak analitik je obravnaval nekaj primerov, ki so se iztekli tako razveseljivo. Uspelo mu je odpraviti prisotno nevrotsko motnjo, ki se potem ni več ponovila in ki je ni nadomestila nobena druga motnja. Pogoji takšnega uspeha so nam znani. Pacientov Jaz se ni opazno spremenil<sup>8</sup>, etiologija motnje je bila v bistvu travmatska. Etiologija vseh nevrotičnih motenj je seveda mešana; gre bodisi za premočne nagone, ki se upirajo brzdanju<sup>9</sup> Jaza, ali za učinkovanje zgodnjih t.j. prezgodnjih travm, ki jih nezreli Jaz ni mogel obvladati. Praviloma gre za součinkovanje obeh momentov, konstitucijskega in akcidentalnega. Kolikor močnejši je prvi, toliko bolj bo travma vodila k fiksaciji in zapustila razvojno motnjo: kolikor močnejša je travma, toliko bolj gotovo se bo njeno škodovanje izrazilo tudi pri normalnih razmerjih med nagoni. Brez dvoma ponuja travmatska etiologija analizi dosti ugodnejšo priložnost. Le v pretežno travmatskem primeru bo analiza opravila to, kar zna mojstrsko, zahvaljujoč okrepitvi Jaza bo nezadovoljivo odločitev iz zgodnejšega časa nadomestila s primerno rešitvijo. Samo v takšnem primeru lahko govorimo o dokončno zaključeni analizi. V tem primeru je analiza izpolnila svojo dolžnost in ne potrebuje nadaljevanja. Seveda pa v primeru, da tako pozdravljeni pacient nikoli več ne producira motnje, zaradi katere je potreboval analizo, ne vemo, za koliko te imunosti se je treba zahvaliti naklonjenosti usode, ki mu je želela prihraniti hude preizkušnje.

Konstitucijska nagoniska močnost in v obrambnem boju pridobljena neugodna sprememba Jaza, v pomenu premestitve in omejitve, sta dejavnika, ki sta neugodna za učinkovanje analize in lahko njeno trajanje podaljšata v nedogled. Poskušali smo ugotoviti, ali je prva, nagoniska močnost, lahko

8. [Idejo »spremembe Jaza« Freud izčrpno obravnavana nekoliko naprej, zlasti v V. poglavju. Gl. tudi »Uredniško opombo«.]

9. [Beseda je pojasnjena na str. 72-73.]



odgovorna tudi za izoblikovanje druge, spremembe Jaza, vendar se zdi, da ima ta svojo etiologijo, sploh pa moramo priznati, da teh razmerij še ne poznamo dovolj. Šele sedaj postajajo predmet analitičnega študija. Zdi se mi, da zanimanje analitikov na tem področju sploh ni pravilno naravnano. Namesto da raziskujejo, na kakšen način zdravi analiza, kar imam sam za dovolj pojasnjeno, bi se moralo vprašanje glasiti, katere ovire so v napoto analitičnemu zdravljenju.

V navezavi s tem bi rad obravnaval dva problema, ki izhajata neposredno iz analitične prakse, kot bosta pokazala naslednja primera. Neki mož, ki je sam zelo uspešno analiziral, presodi, da njegov odnos do moških in do žensk – do moških, ki so njegovi konkurenti in do ženske, ki jo ljubi – ni brez nevrotične motenosti in se zato odloči za obravnavo pri drugem analitiku, ki ga je imel za boljšega od sebe.<sup>10</sup> Ta kritična obravnava lastne osebe mu prinese popoln uspeh. Poroči se z ljubljeno žensko in postane prijatelj in učitelj domnevnega rivala. Mine mnogo let, v katerih ostane neskaljen tudi odnos do nekdanjega analitika. Nato pa brez dokazanega zunanje povoda nastopi motnja. Analiziranec se zoperstavi analitiku in mu očita, da je izpustil priložnost, da bi opravil popolno analizo. Moral bi vendar vedeti in upoštevati, da transferni odnos nikoli ne more biti zgolj pozitiven; moral bi se zavedati možnosti negativnega transferja. Analitik se zagovarja, da v času analize ni bilo opaziti negativnega transferja. Toda celo če sprejmemo, da bi analitik prezrl najrahlejša znamenja takšnega transferja, kar pri ozkosti horizonta v tistih začetkih analize ne bi bilo izključeno, bi ostalo dvomljivo, ali bi imel moč, da bi temo, oziroma »kompleks«, aktiviral samo z golim opozorilom, preden je ta postala aktualna pri samem pacientu. Za to bi bilo gotovo potrebno resnično neprijazno dejanje zoper pacienta. Poleg tega ne bi bilo dobro, če bi vsak dober odnos med analitikom in analizirancem med in po analizi ocenili za transfer. Obstajajo tudi prijateljski odnosi, ki so realno utemeljeni in se izkažejo kot življenja zmožni.

Takoj dodajam drugi primer, ki zastavlja isti problem. Neko starejše dekle je bilo zaradi silnih bolečin v nogah, zaradi katerih ni moglo hoditi, že od svoje pubertete izključeno iz življenja, stanje je bilo očitno histerične narave in je kljubovalo mnogim obravnavam; analitično zdravljenje, ki je trajalo tričetr leta, je to stanje odpravilo ter tako sposobni in vredni osebi vrnilo njene pravice, da se vključi v življenje. Leta po ozdravitvi niso prinesla nič dobrega: katastrofe

10. [Ernest Jones meni, da se to nanaša na Ferenczija, ki je bil v analizi pri Freudu tri tedne v oktobru 1914 in še naslednje tri tedne v juniju 1916 (dve seansi dnevno). S. Jones (1962 b, 180) in (1962 a, 210 in 228). Prim. tudi Freudov nekrolog Ferencziju (1933 c).]

v družini, izgubo premoženja in s starostjo tudi opustitev upov v ljubezensko srečo in zakon. Toda nekoč bolna oseba se je hrabro držala in bila v kritičnih časih svojcem v oporo. Ne vem več, ali je bilo to 12 ali 14 let po koncu zdravljenja, ko so obilne krvavitve zahtevale ginekološko preiskavo. Našli so miom, ki je upravičil popolno eksterpacijo uterusa. Od te operacije dalje je bilo dekle zopet bolno. Zaljubilo se je v kirurga, se predajalo mazohističnim fantazijam o grozljivih spremembah v svoji notranjosti in z njimi prekrivalo svoj ljubezenski roman; bilo je nedostopno za nov analitični poskus in do konca svojega življenja ni bilo več normalno. Uspešna obravnava je bila tako daleč nazaj, da od nje ni bilo mogoče preveč zahtevati; spadala je v prva leta moje analitične dejavnosti. Vsekakor je možno, da je imelo drugo obolenje isti izvor kot srečno premagano prvo, da je bilo spremenjeni izraz istih potlačenih vzgibov, ki so v analizi našli le nepopolno rešitev, vendar bi le rad verjel, da brez nove travme ne bi prišlo do ponovnega izbruha nevroze.

Oba primera, namenoma izbrana med številnimi podobnimi primeri, bosta zadoščala, da razvnamem razpravo o naši temi. Skeptiki, optimisti in ambiciozneži ju bodo uporabili na povsem različne načine. Prvi bodo rekli, da je sedaj dokazano, da tudi uspela analitična obravnava ozdravljenega ne varuje pred tem, da pozneje ne bi zbolel za drugo nevrozo, celo za nevrozo iz istih nagonskih korenin, torej pravzaprav za ponovitvijo starega trpljenja. Drugi tega dokaza ne bodo imeli za dokazanega. Ugovarjali bodo, da obe izkušnji izvirata iz začetkov analize izpred 20 in 30 let. Od takrat so se naša spoznanja poglobila in razširila, naša tehnika se je v prilagajanju novim dosežkom spremenila. Danes smemo zahtevati in pričakovati, da se analitično zdravljenje trajno obnese, ali vsaj, da se novo obolenje ne izkaže za ponovno oživitev prejšnjih nagonskih motenj v novih pojavnih oblikah. Praksa nas ne prisiljuje, da zahteve, ki jih lahko postavimo naši terapiji, omejujemo na tako grob način.

Seveda sem obe opazovanji izbral zato, ker sta se zgodili tako daleč nazaj. Kolikor bolj nedaven je uspeh obravnave, toliko bolj je seveda neuporaben za naša premišljanja, saj nimamo sredstev, da bi predvideli poznejšo usodo nekega zdravljenja. Pričakovanja optimistov očitno predpostavljajo marsikaj, kar ni ravno samo po sebi umevno; najprej, da je nasploh možno, da nagonski konflikt (ali bolje: konflikt Jaza z nagonom) dokončno rešimo za vse čase, drugič, da lahko človeka, medtem ko obravnavamo nagonski konflikt, takorekoč uspešno cepimo proti vsem drugim možnostim takšnega konflikta, tretjič, da je v naši moči, da za namene preventivne obravnave obudimo patogeni konflikt, ki se trenutno ne izdaja z nobenimi znamenji, in da tako ravnamo prav. Ta vprašanja

sem samo navrgel, ne da bi nanje sedaj želel odgovoriti. Mogoče v tem trenutku nek dokončen odgovor sploh ni možen.

Teoretska razmišljanja bodo najverjetneje nekaj doprinesla k presoji teh vprašanj. Toda nekaj drugega nam je sedaj že postalo jasno: pot do izpolnitve povečanih zahtev do analitičnega zdravljenja ne vodi do ali preko skrajšanja njegovega trajanja.

### III

Analitična praksa, ki se razteza preko več desetletij, in sprememba v vrsti in načinu mojega udejstvovanja me opogumljata, da poskusim odgovoriti na zastavljena vprašanja. V prejšnjih časih sem imel opraviti z velikim številom pacientov, ki so priganjali k hitri rešitvi, kar je razumljivo; v zadnjih letih pa so prevladale učne analize in v primerjavi z njimi je samo majhno število težko bolnih ostalo pri meni v obravnavi, ki se je sicer nadaljevala, vendar je bila prekinjana z daljšimi ali krajšimi odmori. Pri slednjih se je terapevtski cilj spremenil. Krajšanje zdravljenja ni več prišlo v poštev, naš namen je bil temeljito izčrpati možnosti bolezni in doseči globoko spremembo osebnosti.

Izmed treh momentov, ki smo jih prepoznali kot odločilne za možnosti analitične terapije: vpliv travm – konstitucijska nagona močnost – sprememba Jaza, se bomo tukaj osredotočili samo na srednji moment, nagonsko močnost. Že kratek premislek o tem, ali je omejevanje s pridevnikom konstitucijski (ali kongenitalen) nujno potrebno, nas lahko pripelje v dvome. Tudi če je konstitucijski moment na samem začetku še tako odločilen, si vendarle lahko predstavljamo, da ima lahko iste učinke tudi nagona okrepitev, ki nastopi kasneje v življenju. Formulo bi morali potem spremeniti: nekdanja nagona močnost namesto konstitucijske. Naše prvo vprašanje se je glasilo: »Ali je z analitično terapijo mogoče trajno in dokončno rešiti konflikt nagona z Jazom ali patogene nagona zahteve do Jaza?« Da se izognemo nesporazumu, nemara ni odveč, če podrobneje izpeljemo, kaj razumemo z besedno zvezo: trajna rešitev nagona zahteve. Gotovo ne tega, da jo odstranimo, tako da o njej ni ne duha ne sluha. To sploh ni mogoče, tudi če bi bilo zaželeno. Ne, temveč nekaj drugega, kar lahko približno označimo kot »brzdanje«<sup>11</sup> nagona: to pomeni, da je nagon

11. [Freud ja ta izraz uporabil med drugim v »Das ökonomische Problem des Masochismus« (1924 c), da bi opisal proces, s pomočjo katerega lahko libido naredi nagon smrti za neškodljiv



povsem sprejet v harmonijo Jaza, da je dostopen vsem vplivom drugih teženj v Jazu, da ne gre več po svoji poti do zadovoljitve. Na vprašanje, po katerih poteh in s katerimi sredstvi se to zgodi, ni lahko odgovoriti. Moramo reči: »Pa mora večča na pomoč.«<sup>12</sup> Namreč, čarovnica metapsihologija. Brez metapsihološkega spekuliranja in teoretiziranja – skoraj bi rekel fantaziranja – tukaj ne bomo napredovali. Na žalost sporočila čarovnice tudi tokrat niso niti zelo jasna niti natančna. Imamo eno samo oporno točko – vsekakor neprecenljivo – v nasprotju med primarnim in sekundarnim procesom in na to nasprotje bi tu želel opozoriti.

Če se sedaj vrnemo k našemu prvemu vprašanju, vidimo, da nam naš novi vidik vsiljuje določeno odločitev. Vprašanje se je glasilo, ali je možno, da trajno in dokončno rešimo nek nagonski konflikt t.j., da na tak način »brzdamo« nagonsko zahtevo. To vprašanje nagonске močnosti sploh ne omenja, vendar je izid odvisen prav od nje. Izhajamo iz tega, da analiza pri nevrotiku opravi zgolj kot to, kar zdravi naredi brez te pomoči. Vsakodnevna izkušnja nas uči, da velja pri zdravem vsaka razrešitev nagonškega konflikta samo za neko določeno nagonsko močnost, pravilneje rečeno, samo znotraj določene relacije med močnostjo nagona in močnostjo Jaza.<sup>13</sup> Če močnost Jaza popusti zaradi bolezni, izčrpanosti ali česa podobnega, lahko vsi nagoni, ki so bili do tedaj uspešno brzdani, ponovno uveljavijo svoje zahteve in si po nenormalni poti prizadevajo za svojo nadomestno zadovoljitev.<sup>14</sup> Neizpodbiten dokaz za to trditev ponujajo že nočne sanje, ki na naravnost Jaza v spanju reagirajo s prebuditvijo nagonskih zahtev.

---

(*Studienausgabe*, Bd. 3, str. 347) (slov. prev.: »Ekonomske problemi mazohizma«, *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 381). Dosti prej, v »Entwurf einer Psychologie« iz leta 1895, ga je uporabil za tisti proces, s katerim, zahvaljujoč intervenciji Jaza, boleče spominske podobe prenehajo biti zmožne aktivnosti (Freud, 1950 a, v zadnji tretjini III. dela.)

12. [Goethe, *Faust*, I.del, 6. prizor (slov. prev. W. Goethe, *Faust*, Slovenska matica, Ljubljana 1908, prevod Anton Funtek, str. 88).]
13. Natančneje: za neko širino te relacije.
14. Prekomerno delo, učinek šoka itd., so momenti, ki so nespecifični za upravičenje etioloških zahtev; vselej so bili splošno priznani in prav psihoanaliza jih je morala potisniti v ozadje. Zdravja prav tako ne moremo opisati drugače kot metapsihološko, glede na razmerja sil med instancami duševnega življenja, ki smo jih spoznali, ali če želimo, dobili s sklepanjem, domnevanjem. [Zgodnejša napotovanja na to, da je Freud etiološki pomen dejavnikov, kot je »prekomerno delo« ocenil v nevrozi kot neznamen, najdemo v rokopisu A Fließdokumentov, ki bi lahko izvirali iz leta 1892 (1950 a, str. 61).]

Material je prav tako nedvomljiv tudi po drugi strani. V teku individualnega razvoja nastopijo znatne okrepitve določenih nagonov dvakrat, ob puberteti in v menopavzi pri ženskah. Niti najmanj nismo presenečeni, če osebe, ki do tedaj niso bile nevrotične, v tem obdobju to postanejo. Nagone jim je uspelo brzdati ob njihovi majhni močnosti, pri njihovi okrepitvi pa jim to spodleti. Potlačitve se vedejo kot jezovi do voda, ki pritiskajo nanje. Isto, kar izvršita ti fiziološki nagonski okrepitvi, lahko na neregularen način povzročijo naključni vplivi. Do okrepitve nagonov pride zaradi novih sanj, vsiljenih odpovedi, kolateralnih medsebojnih vplivanj nagonov. Rezultat je vselej enak in podkrepi neustavljivo moč kvantitativnega momenta v povzročitvi bolezni.

Dobil sem občutek, da bi se moral sramovati vseh teh okornih obravnav, kajti to, kar povedo, je že zdavnaj znano in samoumevno. Dejansko smo se vselej vedli tako, kot da bi to že vedeli; le da v naših teoretskih predstavitvah *ekonomskega* vidika večinoma nismo upoštevali v enaki meri kot *dinamičnega* in *topičnega*. Moje opravičilo je torej, da opominjam na to zanemarjanje.<sup>15</sup>

Preden pa se odločimo za odgovor na naše vprašanje, moramo prisluhniti nekemu ugovoru, ki ima to prednost, da smo mu najverjetneje že vnaprej naklonjeni. Po tem ugovoru so vsi naši argumenti izpeljani iz spontanih procesov med Jazom in nagonom in predpostavljajo, da analitična terapija ne more opraviti nič drugega kot to, kar se v ugodnih, normalnih razmerjih zgodi že samo od sebe. Je temu res tako? Ali ne zahteva prav naša terapija vzpostavitev stanja, ki v Jazu nikoli ne obstaja in katerega nova stvaritev tvori bistveno razliko med analizirano in neanalizirano osebo? Oglejmo si, na kaj se sklicuje ta zahteva. Vse potlačitve se zgodijo v zgodnjem otroštvu; gre za primitivne obrambne ukrepe nezrelega, šibkega Jaza. V kasnejših letih ne pride več do nobenih novih potlačitev, temveč se stare ohranijo, Jaz pa za obvladovanje nagonov še naprej terja njihove usluge. Nove konflikte reši, kot pravimo, »naknadna potlačitev«<sup>16</sup>. Za te infantilne potlačitve lahko velja, kar smo vsesplošno trdili, da so povsem in docela odvisne od relativnega razmerja sil in da ne morejo vzdržati stopnjevanja nagonске močnosti. Analiza pa zrelemu in okrepljenemu Jazu omogoči opraviti revizijo teh starih potlačitev; nekatere so odpravljene, druge pripoznane, vendar ponovno zgrajene iz trdnejšega materiala. Ti novi jezovi so bistveno

15. [Enaka argumentacija, vendar bolj jasna in manj strokovno formulirana, se nahaja v VII. poglavju *Die Frage der Laienanalyse* (1926 e), *Studienausgabe, Ergänzungsband*, str. 332-3.]

16. Gl. metapsihološko delo »Die Verdrängung« (1915 d), *Studienausgabe*, Bd. 3, str. 109 (slov. prev.: »Potlačitev«, *Metapsihološki spisi*, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1987, str. 109), kjer se omenjeni termin tako kot na drugih mestih iz tega obdobja glasi »Nachdrängen«.]



trpežnejši kot prejšnji; pričakujemo lahko, da ob visoki plimi stopnjevanja nagonov ne bodo popustili tako zlahka. Edini pravi dosežek analitične terapije bi tako bila naknadna korektura izvornih potlačitvenih procesov, ki konča prevlado kvantitativnega dejavnika.

Do tod gre naša teorija, ki se ji smemo odpovedati samo ob neuklonljivi prisili. In kaj pravi k temu naša praksa? Morda še ni dovolj obsežna za trdno odločitev. Našim pričakovanjem daje dovolj pogosto prav, vendar ne vselej. Občutek imamo, da ne smemo biti presenečeni, če se na koncu izkaže, da razlika med neanalizirano osebo in kasnejšim vedenjem analiziranca le ni tako daljnosežna, kot smo si prizadevali, pričakovali in trdili. Analizi bi praviloma, ne pa tudi vselej, sicer uspelo izključiti vpliv nagonske okrepitve. Njeno učinkovanje se lahko omeji na to, da zveča odpornost inhibicij, tako da bi bile po analizi dorasle dosti močnejšim zahtevam kot pred analizo ali brez nje. Tukaj si resnično ne upam odločiti, ker tudi ne vem, ali je to sedaj možno.

Vendar se lahko razumevanju te nestalnosti v učinkovanju analize približamo z druge strani. Vemo, da je prvi korak k intelektualnemu obvladovanju okolja, v katerem živimo, odkrivanje splošnosti, pravil in zakonov, ki v kaos vnesejo red. S tem delom poenostavimo svet pojavov, vendar si ne moremo kaj, da ga ne bi tudi popačili, zlasti takrat, ko gre za razvojne in preobrazbene procese. Za nas je bistveno, da zajamemo kvalitativno spremembo in da kvantitativni dejavnik pri tem vsaj na začetku praviloma zanemarimo. V realnosti so prehodi in vmesne stopnje dosti bolj pogosti kot ostro ločena, nasprotna stanja. Pri razvojnih poteh in preobrazbah je naša pozornost usmerjena samo na rezultat; radi spregledamo, da se takšni procesi ponavadi izvršijo bolj ali manj nepopolno, da so pravzaprav v bistvu samo delne spremembe. Ostroumen satirik stare Avstrije, J. Nestroy<sup>17</sup>, je nekoč dejal: »Vsak korak naprej je vselej samo pol tako velik, kot je videti sprva.« Mika nas, da bi temu zlobnemu stavku pripisali res splošno veljavo. Skoraj vedno obstajajo preostali pojavi, delni ostanki. Tako kot nas preseneti ena sama stiskaška poteza darežljivega mecena, ali da nekdo, ki je nadvse dobrega srca, stori sovražno dejanje, tako so ti »preostali pojavi« neprecenljivi za genetično raziskovanje. Kažejo nam, da tiste hvalevredne in dragocene lastnosti počivajo na kompenzaciji in nadkompenzaciji in da, kot je bilo pričakovati, nikakor niso odlične povsem in popolnoma. Če se je naš prvi opis libidinalnega razvoja glasil, da izvorna, oralna faza odstopi prostor sadiščno analni in ta falično genitalni, kasnejše raziskovanje temu ni nasprotovalo,

17. [Freud je isto izjavo že navedel v *Die Frage der Laienanalyse* (1926 e).



temveč le dodalo popravek, da se te nadomestitve ne izvršijo nenadno, temveč postopoma, tako da koščki zgodnejše organizacije vedno še naprej obstajajo poleg nove in da se celo pri normalnem razvoju sprememba nikoli ne zgodi popolnoma, tako da se tudi v dokončni obliki lahko ohranijo ostanki zgodnjih libidinalnih fiksacij. Nekaj podobnega lahko opazujemo na povsem drugem področju. Ni niti ene domnevno premagane krive in prazne vere človeštva, katere ostanki ne bi še naprej živeli v globokih plasteh kulturnih ljudstev ali celo v najvišjih plasteh kulturnih družb. Kar je enkrat zaživelo, se zna trdoživo obdržati. Včasih lahko podvomimo, da so zmaji iz pradavnine res izumrli.

Če bi to sedaj uporabili na našem primeru, mislim, da bi odgovor na naše vprašanje, kako je moč pojasniti nestalnost naše analitične terapije, lahko bil v tem, da naš namen nadomestiti neprepustne potlačitve z zanesljivimi, Jazu ustreznimi rešitvami, ni vselej dosežen v polnem obsegu, torej ne dovolj temeljito. Sprememba uspe, vendar pogosto samo delno; analitično delo se ne dotakne deležev starih mehanizmov. Težko je dokazati, da je temu res tako, saj nimamo nobene druge poti, da bi to presodili, kot prav rezultat, ki ga je treba pojasniti. Toda vtisi, ki jih prejmemo med analitičnim delom, naši domnevi ne nasprotujejo, videti je, da jo prej potrjujejo. Jasnosti našega lastnega uvida ne smemo vzeti za mero prepričanja, ki ga vzbujamo pri analizirancu. Lahko ji manjka »globine«, kot bi lahko rekli; še zmeraj gre za kvantitativni dejavnik, ki ga tako radi prezremo. Če je to rešitev, lahko rečemo, da ima analiza s svojo zahtevo, da zdravi nevrose z zagotavljanjem obvladovanja nagonov, v teoriji vselej prav, v praksi pa ne. In sicer zato, ker ji zmeraj ne uspe, da bi v zadostni meri zagotovila temelje za obvladovanje nagonov. Vzroka za ta delni neuspeh ni težko najti. Kvantitativni moment nagonске močnosti se je nekoč zoperstavil obrambnemu stremljenju Jaza, zato smo poklicali na pomoč analitično delo in sedaj ta isti moment omeji učinkovanje tega novega truda. Pri preveliki nagonski močnosti zrelemu in z analizo podprtemu Jazu naloga spodleti podobno kot prej nemočnemu Jazu; obvladovanje nagonov se izboljša, vendar ostane nedovršeno, ker je sprememba obrambnih mehanizmov samo nepopolna. Temu se ni treba čuditi, ker analiza ne dela s prekomernimi, temveč omejenimi sredstvi moči, in ker je končni izid vselej odvisen od relativnega razmerja sil medsebojno spopadajočih instanc.

Nedvomno je skrajšanje trajanja analitičnega zdravljenja zaželeno, vendar vodi pot do uveljavitve našega terapevtskega namena samo preko okrepitev analitičnih pomočnikov, ki jih želimo dovesti Jazu. Hipnotsko vplivanje je bilo videti odlično sredstvo za naš smoter; znano pa je, zakaj smo se mu morali

odreči. Doslej še nismo našli nadomestila za hipnozo in iz tega izhodišča so razumljiva žal brezplodna terapevtska prizadevanja, ki jim je takšen mojster analize, kot je Ferenczi, posvetil zadnja leta svojega življenja.

#### IV

Obe naslednji vprašanji, ali pacienta med obravnavo nagonskega konflikta lahko obvarujemo pred bodočimi nagonskimi konflikti in ali je zaradi preventive izvedljivo in smotno buditi nagonski konflikt, ki trenutno ni manifesten, moramo obravnavati skupaj, saj je očitno, da prve naloge ne moremo rešiti, če ne opravimo druge, torej da konflikt, ki je možen v prihodnosti, spremenimo v aktualen in ga podvržemo vplivanju. Ta nova zastavitev je v bistvu samo nadaljevanje prejšnje. Če je šlo prej za preprečevanje vračanja *istega* konflikta, gre sedaj za njegovo možno nadomestitev z drugim konfliktom. Te namere zvenijo zelo zahtevno, vendar si želimo samo pojasniti, katere meje ovirajo učinkovitost analitične terapije.

Čeprav nas terapevtska ambicioznost lahko premami, da bi si zastavili tovrstno nalogo, ima praksa pripravljeno samo gladko zavrnitev. Če nagonski konflikt ni aktualen, se ne pojavi, nanj tudi ni mogoče vplivati z analizo. Nauk: ne budi spečega psa, s katerim tako pogosto svarijo pred našimi prizadevanji v raziskovanju psihičnega podzemlja, za razmere duševnega življenja ni ravno na mestu. Kajti če nagoni povzročajo motnje, je to dokaz, da psi ne spijo, in kadar je videti, da res spijo, ni v naši moči, da bi jih zbudili. Zadnja trditev ni videti povsem pravilna; poziva k temeljitejši razpravi. Pomislimo, katera sredstva imamo na razpolago za to, da bi nek trenutno latenten nagonski konflikt spremenili v aktualen. Očitno lahko naredimo samo dvoje: bodisi vzpostavimo situacije, v katerih je aktualen, bodisi se zadovoljimo s tem, da v analizi spregovorimo o njem in opozorimo na njegovo možnost. Prvi namen lahko dosežemo na dva načina; prvič, v realnosti, drugič, v transferju, obakrat s tem, da pacienta z abstinenco in zaježitvijo libida izpostavimo določeni meri realnega trpljenja. Je pa res, da se takšne tehnike poslužujemo že v navadni analitični praksi. Kaj bi bil sicer smisel predpisa, da se mora analiza izvajati »v abstinenci«?<sup>18</sup> Toda to je tehnika pri obravnavi že aktualnega konflikta. Konflikt poskušamo zaostri,

18. [Gl. delo »Übertragungsliebe« (1915 a), *Ergänzungsband*, str. 224 f. (slov. prev.: *Problemi* 1-2/95, str. 58), kot tudi nagovor pred budimpeštanskim kongresom (1919 a), str. 244-5.]

ga najostreje izoblikovati, da bi povečali nagonsko moč za njegovo rešitev. Analitična praksa nam je pokazala, da je vsako bolje sovražnik dobrega<sup>19</sup>, da se moramo v vsaki fazi zdravljenja boriti s pacientovo inertnostjo, ki se je pripravljena zadovoljiti z nepopolno rešitvijo.

Kadar pa si prizadevamo za preventivno obravnavo neaktualnega, zgolj možnega nagonskega konflikta, ne zadošča, da uravnavamo že prisotno in neogibno trpljenje, temveč bi morali oživiti novo trpljenje, in to je bilo do sedaj gotovo z vso pravico prepuščeno usodi. Z vseh strani nas svarijo pred predrznostjo, da bi v tekmi z usodo izvajali tako okrutne poskuse na ubogih ljudeh. In kakšni bi naj ti poskusi bili? Ali lahko prevzamemo odgovornost, da v službi profilakse uničimo zadovoljivo zakonsko zvezo ali žrtvujemo nek položaj, ki je povezan z življenjsko varnostjo analiziranca? K sreči sploh ne pridemo v položaj, da bi lahko premislili upravičenost takšnih posegov v realno življenje, saj sploh nimamo pooblastil, ki so zanje potrebna, in tudi objekt teh terapevtskih eksperimentov gotovo ne bi želel sodelovati. Takšen eksperiment je torej v praksi tako rekoč izključen, prav tako pa ima dodatne ugovore tudi teorija. Analitično delo namreč najbolje napreduje, ko patogena doživetja pripadajo preteklosti, tako da je Jaz do njih lahko vzpostavil distanco. Analiza je v akutno kriznih stanjih neuporabna. Boleča realnost terja vse zanimanje Jaza zase in odklanja analizo, ki vodi za to površino in želi razkriti vplive preteklosti. Ustvarjanje svežega konflikta bi potemtakem analitično delo samo podaljšalo in otežilo.

Ugovarjali bodo, da so to popolnoma odvečne razprave. Vendar nihče ne misli na to, da bi ustvaril možnost obravnave latentnega nagonskega konflikta tako, da bi namerno izzval novo bolezensko situacijo. To tudi ne bi bil hvalevreden profilaktičen dosežek. Vemo na primer, da je posledica prebolenja škrlatinke imunost proti ponovitvi istega obolenja; vendar internistom zato ne pride na misel, da bi zdravega človeka, ki bi morda lahko zbolel za škrlatinko, z njo inficirali zaradi varnosti. Zaščitno delovanje ne sme proizvesti prav tako nevarne situacije, kot je bolezen sama, temveč samo dosti manjšo, tako kot to dosežemo s cepljenjem proti vodenim kozam ali mnogimi podobnimi postopki. Tako bi tudi pri analitični profilaksi nagonskega konflikta prišli v poštev samo obe drugi metodi, umetno proizvajanje novih konfliktov v transferju, ki niso realni, in njihovo prebujanje v analizirančevi predstavi, s tem da spregovorimo o njih in ga seznanimo z njihovo možnostjo.

19. [Po francoskem pregovoru »*Le mieux est l' ennemi du bien.*«.]



Ne vem, ali smem trditi, da je prvi od obeh milejših postopkov povsem neuporaben v analizi, saj ni veliko raziskav, ki bi bile na to posebej usmerjene. Takoj se namreč vsilijo težave, ki lotevanju odvzamejo videz obetavnosti. Prvič, da smo pri izbiri takšnih situacij za transfer zelo omejeni. Analiziranec sam ne more spraviti vseh svojih konfliktov v transfer; nič bolj ne more iz transferne situacije prebuditi vseh možnih pacientovih konfliktov analitik. Pacienta lahko naredimo nekoliko ljubosumnega ali pustimo, da doživi ljubezensko razočaranje, toda za to ni potreben tehnični namen. V večini analiz se to zgodi kar spontano. Drugič, ne smemo prezreti, da so za vse takšne prireditve potrebna neprijazna dejanja zoper analiziranca, s čimer škodujemo njegovi nežni naravnosti do analitika, pozitivnemu transferju, ki je najmočnejši motiv za analizirančevo udeležbo v skupnem analitičnem delu. Torej od teh postopkov nikakor ne smemo veliko pričakovati.

Tako preostane samo tista pot, ki smo jo na začetku navidez imeli za edino. Pacientu pripovedujemo o možnostih drugih nagonških konfliktov in mu vzbudimo pričakovanje, da bi se kaj podobnega lahko zgodilo tudi pri njem. Nato upamo, da bo takšno seznanjanje in svarjenje pri pacientu uspelo aktivirati nakanani konflikt v skromni in vendar za obravnavo zadostni meri. Toda tokrat nam daje praksa nedvoumen odgovor. Do pričakovanega uspeha ne pride. Pacient sicer sliši sporočilo, le odzove se ne.<sup>20</sup> Lahko si misli: »To je zelo zanimivo, toda sam ne občutim nič podobnega.« Njegovo vednost smo povečali, in vendar v njem nismo ničesar spremenili. Primer je podoben branju psihoanalitičnih spisov. Bralec se »vzemiri« samo na tistih mestih, ki ga zadevajo, ki torej zadevajo tedaj v njem učinkujoče konflikte. Ob vsem drugem ostane hladen. Mislim, da lahko izkusimo nekaj podobnega, ko otrokom pojasnujemo spolnost. Daleč od tega, da bi trdil, da je to škodljivo in odvečno prehitavanje, toda očitno je bilo preventivno učinkovanje teh liberalnih ukrepov mnogo precenjeno. Otroci vedo sedaj nekaj, česar prej niso vedeli, vendar nove vednosti, ki jim je bila podana, ne uporabijo. Prepričamo se lahko, da niti niso tako hitro pripravljeni žrtvovati tistih svojih, lahko bi rekli, samoniklih seksualnih teorij o vlogi štorcklje, o naravi spolnega občevanja, o načinu, kako nastanejo otroci, ki so jih izoblikovali v skladu in v odvisnosti od svoje nepopolne libidinalne organizacije. Še dolgo po tem, ko so prejeli pojasnila o spolnosti, se vedejo kot predstavniki primitivnih ljudstev, ki so jim vsilili krščanstvo, a naskrivaj še naprej častijo svoje stare bogove.<sup>21</sup>

20. [Parafraza Faustovega monologa (Goethe, *Faust*, I.del, 1. prizor).]

21. [Prim. Freudova zgodnejša razmišljanja o seksualnem razsvetljevanju otrok v njegovem delu o tem vprašanju (1907 c); slov. prev.: *Problemi-Eseji*, 1-2/92.]

## V

Izhajali smo iz vprašanja, kako je mogoče skrajšati otežujočo dolžino analitične obravnave in nato, še zmeraj sledeči problemu dolžine analize, napredovali k raziskovanju, ali je mogoče doseči popolno ozdravljenje in ali je s preventivno obravnavo moč zavarovati pred prihodnjim obolenjem. Pri tem smo spoznali, da so za uspeh našega terapevtskega prizadevanja odločilni vplivi travmatske etiologije, relativna močnost nagonov, ki jih je treba obvladati, in nekaj, kar smo imenovali sprememba Jaza. Izčrpno smo se zadržali samo pri drugem od teh momentov, ob tej priložnosti smo spoznali pomembnost kvantitativnega dejavnika in ob vsakem poskusu razlage poudarili upravičenost metapsihološkega vidika obravnave.

O tretjem momentu, spremembi Jaza, nismo povedali še ničesar. Ko si ga podrobneje ogledamo, je naš prvi vtis ta, da terja še izčrpen premislek in da se to, kar lahko povemo, izkaže za zelo nezadostno. Ta prvi vtis vztraja tudi pri nadaljnjem ukvarjanju s tem problemom. Kot je znano, je analitična situacija v tem, da se povežemo z Jazom osebe-objekta, da bi uklonili neobvladane deleže njenega Onega, torej da jih vključimo v sintezo njenega Jaza. Prvo trdno oporo naši presoji daje dejstvo, da takšno sodelovanje pri psihotiku praviloma spodleti. Jaz, s katerim lahko sklenemo takšen pakt, mora biti normalen Jaz. Toda takšen normalen Jaz je, kot normalnost sploh, idealna fikcija. Nenormalen, za naše namene neuporaben Jaz, pa žal ni fikcija. Vsak normalnež je pač samo povprečno normalen, njegov Jaz se v tem ali onem delu v večji ali manjši meri približuje Jazu psihotika, in oddaljenost od enega in bližina drugemu koncu vrste bo za nas provizorična mera za to, kar smo nedoločeno imenovali »sprememba Jaza«.

Čim se vprašamo, od kod lahko izvirajo tako raznolike vrste in stopnje spremembe Jaza, se soočimo z neizogibno alternativo, da so le-te bodisi izvirne bodisi pridobljene. Drugi primer je za obravnavo lažji. Če so pridobljene, potem se to zgodi v teku razvoja od prve dobe življenja dalje. Jaz poskuša od samega začetka izpolniti svojo nalogo, da bi v službi načela ugodja posredoval med njegovim Onim in zunanjim svetom, da bi zavaroval Ono pred nevarnostmi zunanjega sveta. Če se v teku tega prizadevanja nauči biti defenzivno naravnani tudi do lastnega Onega in obravnava njegove nagonske zahteve kot zunanje nevarnosti, se to vsaj deloma zgodi zato, ker razume, da bi nagonska zadovoljitev pripeljala do konfliktov z zunanjim svetom. Jaz se potem pod vplivom vzgoje navadi premestiti prizorišče boja od zunaj navznoter, obvladati *notranjo* nevarnost, preden je postala *zunanja*, in večinoma postopa pri tem pravilno.



Med tem bojem na dveh frontah – kasneje se bo pridružila še tretja<sup>22</sup> – se Jaz poslužuje različnih postopkov, da bi izpolnil svojo nalogo, splošno rečeno, da bi se izognil nevarnosti, tesnobi, neugodju. Te postopke imenujemo »obrambni mehanizmi«. Ne poznamo jih še dovolj izčrpno. Knjiga Anne Freud nam je omogočila prvi vpogled v njihovo raznolikost in večstranski pomen.<sup>23</sup>

Študij nevrotičnih procesov je nasploh izhajal iz enega od teh mehanizmov, iz potlačitve. Nikoli nismo dvomili o tem, da potlačitev ni edini postopek, ki je Jazu na razpolago za njegove namene. Vendar je potlačitev nekaj prav posebnega, tako da je ostreje razločena od drugih mehanizmov, kot so le-ti med seboj. S primerjavo bi rad pojasnil njen odnos do ostalih mehanizmov, čeprav vem, da nas primerjave na teh področjih nikoli ne pripeljejo daleč. Spomnil sem se pogoste usode knjig v časih, ko knjig še niso tiskali v nakladah, temveč so jih pisali posamično. Takšna knjiga je lahko vsebovala podatke, ki so bili v kasnejših časih nezaželeni. V tem smislu so po Roberu Eislerju<sup>24</sup> morali spisi Josepha Flaviusa vsebovati mesta o Jezusu Kristusu, nad katerimi se je kasnejše krščanstvo zgražalo. Današnja uradna cenzura ne bi uporabila nobenega drugega obrambnega mehanizma kot konfiskacijo in uničenje vseh izvodov celotne naklade. Takrat pa so uporabljali različne uničevalne metode. Bodisi so sporna mesta debelo prečrtali, tako da so bila neberljiva; tako jih ni bilo mogoče prepisati, in naslednji kopist knjige je lahko dobavil brezhiben tekst, ki pa je bil na določenih mestih pomanjkljiv in na teh mestih morda tudi nerazumljiv. Če pa se s tem niso zadovoljili, hkrati pa so hoteli prikriti znake potvarjanja teksta, so tekst še bolj popačili. Določene besede so izpustili ali jih nadomestili z drugimi, vključili so nove stavke, najbolje je bilo izvreči celotni del in vstaviti na njegovo mesto drugega, ki je pomenil ravno nasprotno. Naslednji prepisovalec knjige je tako lahko proizvedel nesumljiv tekst, ki pa je bil ponarejen; ni več vseboval tistega, kar je hotel sporočiti avtor, in zelo verjetno je, da ni bil korigiran v smeri resnice.

Če se primerjave ne držimo prestrogo, bi lahko rekli, da se potlačitev vede do drugih obrambnih metod kot izpuščanje do potvarjanja besedila, in v različnih formah tega ponarejanja lahko najdemo analogijo za raznolikost sprememb Jaza. Možno je ugovarjati, da primerjava spodleti v bistveni točki, ker je potvarjanje besedila delo tendenciozne cenzure, ki ji v razvoju Jaza nič ne

22. [Namig na Nadjaz.]

23. Anna Freud, *Das Ich und die Abwehrmechanismen* (1936).

24. Rober Eisler, *Jesus Basileus* (1929 [in 1930]).



ustreza. Vendar temu ni tako, saj to tendencioznost v veliki meri zastopa prisila načela ugodja. Psihični aparat ne prenese neugodja, za vsako ceno se ga mora ubraniti in kadar prinese zaznava realnosti neugodje, mora biti resnica žrtvovana. Zoper zunanjo nevarnost si je zelo dolgo mogoče pomagati z begom in izogibanjem nevarni situaciji, dokler nekoč ne postanemo dovolj močni, da grožnjo odpravimo z aktivno spremembo realnosti. Toda pred samim seboj ni mogoče bežati, proti notranji nevarnosti beg ne pomaga in zato so obrambni mehanizmi Jaza obsojeni na to, da potvarjajo notranjo zaznavo in nam omogočajo le pomanjkljivo in izkrivljeno spoznanje našega Onega. Tako Jaz v njegovih odnosih do Onega ohromijo njegove lastne omejitve in zaslepijo njegove lastne zmote, in uspeh v psihičnem dogajanju je primerljiv s popotovanjem po neznani pokrajini, po kateri ne stopamo ravno čvrsto.

Namen obrambnih mehanizmov je odvrčanje nevarnosti. Neizpodbitno je, da jim to uspeva in vprašljivo je, ali se jim lahko Jaz med svojim razvojem popolnoma odpove, a hkrati je tudi res, da lahko postanejo sami nevarni. Včasih se izkaže, da je Jaz plačal previsoko ceno za usluge, ki mu jih nudijo. Dinamični izdatek, ki je potreben za njihovo vzdrževanje, kot tudi omejitve Jaza, ki jih skoraj praviloma prinesejo s seboj, se izkažejo za težko obremenitev psihične ekonomije. Ti mehanizmi niso opuščeni niti potem, ko so Jazu v težkih letih njegovega razvoja že priskočili na pomoč. Vsaka oseba seveda ne uporabi vseh možnih obrambnih mehanizmov, temveč samo njihov določen izbor, toda ti se fiksirajo v Jazu, postanejo redni značjski načini reagiranja, ki se bodo ponavljali skozi vse življenje, kadarkoli se bo ponovila situacija, ki bo podobna prvotni. Tako se spremenijo v infantilnosti, ki delijo usodo številnih institucij, ki se skušajo ohraniti še po tem, ko je čas njihove uporabnosti že minil.

»Razumnost postane neumnost, dobrota nadloga.«<sup>25</sup> kot toži pesnik. Okrepjeni Jaz odraslih se še naprej brani pred nevarnostmi, ki v realnosti ne obstajajo več, čuti se prisiljenega, da izbira tiste situacije v realnosti, ki lahko približno nadomestijo prvotno nevarnost, zato da lahko upraviči svoje vztrajanje pri tistih načinih reagiranja nanje, ki jih je navajen. S tem postane lažje razumljivo, kako obrambni mehanizmi z vedno bolj daljnosežnimi odtujevanji od zunanjega sveta in trajnim slabenjem Jaza pripravljajo in podpirajo izbruh nevroze.

Vendar nas trenutno ne zanima patogena vloga obrambnih mehanizmov; radi bi raziskali, kako njim odgovarjajoča sprememba Jaza vpliva na našo terapevtsko prizadevanje. Snov za odgovor na to vprašanje je podana v omenjeni

25. [Goethe, *Faust*, I. del, 4. prizor. (slov. prev.: *ibid.*, »...razum je glup, dobrota grenka.«, str. 70)]

knjigi Anne Freud. Bistveno pri tem je, da analiziranec te načine reagiranja ponavlja, tako rekoč predoča, tudi med analitičnim delom; pravzaprav jih poznamo samo od tod. S tem ni rečeno, da analizo onemogočajo. Nasprotno, tvorijo prvo polovico naše analitične naloge. Druga polovica, ki smo se je v začetkih analize najprej lotili, je odkrivanje tistega, kar je skrito v Onem. Naše terapevtsko prizadevanje med obravnavo stalno niha od koščka analize Onega do koščka analize Jaza in nazaj. V prvem primeru hočemo ozavestiti nekaj od Onega, v drugem korigirati nekaj na Jazu. Kajti odločilno je dejstvo, da se obrambni mehanizmi zoper nekdanje nevarnosti v zdravljenju ponovijo kot *odpori* proti ozdravljenju. Kar pomeni, da Jaz sámo ozdravljenje obravnava kot novo nevarnost.

Terapevtski učinek je povezan z ozavedanjem tistega, kar je v Onem potlačeno v najširšem pomenu besede; temu ozavedanju utiramo pot z razlagami in konstrukcijami<sup>26</sup>, vendar smo, dokler Jaz vztraja pri prejšnji obrambi in odporov ne opusti, nekaj razložili samo zase in ne za analiziranca. Ti odpori, čeprav pripadajo Jazu, pa so nezavedni in v določenem pomenu izolirani znotraj Jaza. Analitik jih prepozna lažje kot tisto, kar je skrito v Onem; moralo bi zadostovati, da jih obravnavamo kot deleže Onega in jih z ozavedanjem postavimo v odnos s preostalim Jazom. Na tej poti bi morali opraviti eno polovico analitične naloge; na odpor proti odkrivanju odporov neradi računamo. Zgodi pa se naslednje. Jaz – bolj ali manj resno – med delom na odporih odstopi od pogodbe, na kateri temelji analitična situacija. Jaz ne podpira več našega prizadevanja za odkrivanje Onega, zoperstavi se mu, ne ravna se več po temeljnem analitičnem pravilu, nobenim nadaljnjim derivatom potlačenega ne pusti, da se pojavijo. Trdnega prepričanja o zdravilni moči analize od pacienta ne moremo pričakovati; s seboj je lahko prinesel košček zaupanja do analitika, ki se je z momenti pozitivnega transferja, ki jih je bilo treba prebuditi, stopnjevalo do delovne zmožnosti. Pod vplivom neugodnih vzgibov, ki jih analiziranec občuti ob ponovnem aktiviranju obrambnih konfliktov, lahko prevladajo negativni transferji in analitično situacijo popolnoma izničijo. Sedaj je analitik za pacienta samo tujec, ki mu postavlja neupravičene neprijetne zahteve, in do njega se vede povsem kot otrok, ki tujcev ne mara in jim ničesar ne verjame. Če analitik poskuša pacientu pokazati kakšno potvorbo, ki jo je ta izvedel v obrambi, ter jo korigirati, naleti na nerazumevanje in nedostopnost za dobre argumente. Torej dejansko

26. [Prim. tudi delo o tej temi »Konstruktionen in der Analyse« (1937 d), *Studienausgabe, Ergänzungsband*, str. 393-407.]



obstaja odpor proti razkrivanju odporov in obrambni mehanizmi resnično zaslužijo ime, s katerim smo jih označili na začetku, preden smo jih natančneje raziskali; niso samo odpori proti ozavedenju vsebin Onega, temveč tudi proti analizi sploh in s tem proti ozdravljenju.

Učinek obramb v Jazu lahko dobro označimo kot »spremembo Jaza«, če pod tem razumemo odmik od fiktivnega normalnega Jaza, ki je neomajno zvest zaveznik analitičnega dela. Sedaj z lahkoto verjamemo, kar nam kaže vsakodnevna praksa, da je iztek analitičnega zdravljenja bistveno odvisen od tega, kako močno in kako globoko so vkoreninjeni ti odpori, ki povzročajo spremembe Jaza. Tukaj smo spet soočeni s pomenom kvantitativnega dejavnika, spet smo opomnjeni, da lahko analiza uporabi samo določene in omejene količine energij, ki se morajo meriti s sovražnimi silami. Kot da bi res največkrat zmagali močnejši bataljoni.

## VI

Naslednje vprašanje se glasi, ali je vsaka sprememba Jaza – v našem pomenu – pridobljena med zgodnjimi obrambnimi boji. Odgovor ne more biti vprašljiv. Nobenega razloga ni, da bi spodbijali obstoj in pomen izvornih, prirojениh različnosti Jaza. Odločilno je že dejstvo, da vsaka oseba izbere med možnimi obrambnimi mehanizmi, da zmeraj uporablja samo nekatere in to vedno iste. To nakazuje, da je posamezni Jaz od vsega začetka opremljen z individualnimi nagnjenji in težnjami, čeprav ne moremo natančneje določiti njihove vrste in tega, kar jih pogojuje. Poleg tega vemo, da razlike med podedovanimi in pridobljenimi lastnostmi ne smemo prenapeti do nasprotja; gotovo predstavlja pomemben delež med podedovanim tisto, kar so pridobili predniki. Kadar govorimo o »arhaični dediščini«<sup>27</sup>, mislimo navadno samo na Ono in zdi se, da predpostavljamo, da Jaz na začetku posameznikovega življenja še ni prisoten. Vendar ne bi želeli prezreti, da sta Ono in Jaz izvorno eno in ne gre za nobeno mistično preценjevanje dednosti, če se nam zdi verjetno, da je za Jaz, še preden začne obstajati, že določeno, katere smeri razvoja, težnje in reakcije bo pozneje izkazoval. Psihološke posebnosti družin, ras in narodov, tudi v njihovem odnosu do analize, ne dopuščajo nobene druge razlage. Še več, analitična praksa nam

27. [Gl. uredniško opombo k I. delu tretje razprave *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939 a), *Studienausgabe*, Bd. 9, str. 548-9.]



je vsilila prepričanje, da celo nekatere psihične vsebine, kot je simbolika, nimajo nobenih drugih izvorov kot dedni transfer, in različna psihološka raziskovanja ljudstev nas napeljujejo, da v arhaični dediščini predpostavimo še druge, prav tako posebne usedline zgodnjega človekovega razvoja.

Topično razlikovanje, kaj je Jaz, kaj Ono, je z uvidom, da so lahko posebnosti Jaza, ki jih zasledimo kot odpore, tako dedno pogojene kot pridobljene v obrambnih bojih, izgubilo veliko svoje vrednosti za naše raziskovanje. Nadaljnji korak v naši analitični praksi nas vodi k odporom druge vrste, ki jih ne moremo več lokalizirati in ki so videti odvisni od osnovnih razmerij v duševnem aparatu. Navedem lahko samo nekaj primerov te vrste, celotno področje je še nenavadno zmedeno, nezadostno raziskano. Tako na primer naletimo na osebe, ki bi jim lahko pripisali posebno »lepljivost libida«. <sup>28</sup> Procesi, ki jih zdravljenje sproži pri njih, potekajo veliko počasneje kot pri drugih, ker se očitno ne morejo odločiti, da bi investicijo libida ločili od objekta in jo premaknili na novega, čeprav kakšnih posebnih razlogov za takšno investicijsko zvestobo ne moremo najti. Srečamo tudi nasprotno tipe, pri katerih je nagon videti še posebej lahko gibljiv, staro investicijo hitro žrtvuje in preide na novo, ki je bila predlagana v analizi. Gre za podobno razliko, kot jo občuti upodabljajoči umetnik, če dela s trdim kamnom ali mehko glino. Pri tem drugem tipu se analitični rezultati na žalost pogosto izkažejo za zelo nične; nove investicije so kmalu opuščene, tako da lahko dobimo vtis, kot da nismo delali z glino, temveč pisali z vodo. Pregovor, kakor pridobljeno, tako izgubljeno, tu drži.

Pri drugi skupini primerov nas preseneti obnašanje, ki ga lahko navežemo samo na izčrpanost prožnosti, zmožnosti sprememb in nadaljnjega razvoja, ki jih sicer lahko pričakujemo. Na določeno količino psihične inertnosti smo v analizi sicer pripravljeni; če je analitično delo nagonskemu vzgibu odprlo nove poti, skoraj praviloma opazimo, da ta vzgib nanje stopi z občutno zakasnitvijo. Takšno vedenje smo morda ne povsem pravilno označili kot »odpor Onega«. <sup>29</sup> Toda v tukaj omenjenih primerih se vsi poteki, odnosi in porazdelitve sil izkažejo

28. [Termin nastopi tudi v 22. predavanju *Vorlesungen zur Einführung* (1916-17), *Studienausgabe*, Bd. 1, str. 341 (slov. prev.: *Predavanja za uvod v psihoanalizo* (1916-17), DZS, Ljubljana 1977, str. 330). Ta značilnost in tukaj obravnavana vsesplošna »psihična inertnost« v Freudovih zgodnejših spisih nista vselej obravnavani ločeno. Nekaj opozoril na mesta v Freudovem delu, kjer se dotakne teh vprašanj, se nahaja v uredniški opombi k »Fall von Paranoia« (1915 f), *Studienausgabe*, Bd. 7, str. 216.]

29. [Prim. »Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten« (1914 g), str. 215 in op. 2 (slov. prev.: »Spominjanje, ponavljanje in predelava«, *Problemi* 3/95, str. 50 in op. 2).]

kot nespremenljivi, fiksirani in otrpli. To je podobno tistemu, na kar naletimo pri zelo starih ljudeh, in pojasnujemo s takoimenovano močjo navade, izčrpanostjo sprejemljivosti, z neko vrsto psihične entropije<sup>30</sup>; toda tukaj gre za še mladostne osebe. Naša teoretska pripravljenost se zdi nezadostna za pravilno razumevanje tako opisanih tipov; gotovo pridejo v poštev časovne značilnosti, spremembe še ne ovrednotenega ritma razvoja v psihičnem življenju.

Drugače in še globlje utemeljene so lahko različnosti Jaza, ki so viri odpora proti analitičnemu zdravljenju in preprečevanja terapijskega uspeha v naslednji skupini primerov. Tukaj gre za tisto zadnje, kar psihološko raziskovanje sploh lahko spozna, za vedenje obeh pragonov, katerih porazdelitve, mešanja in razslojenosti si ne moremo predstavljati kot omejene na eno samo provinco duševnega aparata, Ono, Jaz in Nadjaz. Najmočnejši vtis, ki ga med analitičnim delom dobimo o odporih, je vtis te moči, ki se z vsemi sredstvi brani pred ozdravljenjem in hoče na vsak način vztrajati v bolezni in trpljenju. Del te moči smo gotovo upravičeno prepoznali kot občutek krivde in potrebo po kaznovanju in ga lokalizirali v razmerju Jaza do Nadjaza. Toda to je samo tisti del, ki ga tako rekoč psihično veže Nadjaz in je v tolikšni meri spoznat; ostale količine iste moči lahko v vezani ali prosti obliki delujejo kjerkoli. Če si predstavljamo sliko v celoti, ki jo sestavljajo pojavi mazohizma, ki je lasten številnim ljudem, negativne terapijske reakcije in občutek krivde nevrotikov, ne bomo mogli več verjeti, da obvlada duševno dogajanje izključno stremljenje k ugodju. Ti fenomeni so nezgrešljiva opozorila, da v duševnem življenju obstajaj neka moč, ki jo glede na njene ciljih imenujemo agresivni ali destruktivni nagon in izpeljemo iz izvornega nagona smrti žive materije. Nasprotje med optimistično in pesimistično teorijo življenja ne pride v poštev; samo skupno in medsebojno učinkovanje<sup>31</sup> obeh pragonov, erosa in nagona smrti, pojasni barvitost in pojave življenja, nikoli samo eden od njiju.

Najbolj priporočljiva naloga psihološkega raziskovanja bi bilo razjasniti, kako se združijo deleži obeh vrst nagonov za uveljavljanje posameznih življenjskih

30. [Ista analogija se v enakem sklopu nahaja tudi v nekem odlomku predstavitve primera »Volčjega človeka« (1918 b), *Studienausgabe*, Bd. 8, str. 226 (slov. prev.: »Iz zgodovine otroške nevroze, Volčji človek (1918 (1914))«, *Mali Hans, Volčji človek*, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1989, str. 344)]

31. [Ena Freudovih najljubših formulacij, ki se na primer nahaja tudi v prvem odstavku *Traumdeutung* (1900 a), *Studienausgabe*, Bd. 2, str. 29. V tej priljubljenosti se zrcali njegovo neomajno vztrajanje na »temeljnem dualističnem naziranju«. Prim. tudi *Das Ich und das Es* (1923 b), *Studienausgabe*, Bd. 3, str. 313. (slov. prev.: »Jaz in Ono (1923)«, *Metapsihološki spisi*, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1987, str. 344)]



funkcij, pod katerimi pogoji se te združitve razrahljajo ali razpadejo, katere motnje ustrezajo tem spremembam in s katerimi občutki odgovori nanje zaznavna lestvica načela ugodja. Premoči sil, zaradi katerih vidimo propadati naša prizadevanja, se za zdaj uklanjamo. Že psihični vpliv enostavnega mazohizma postavi naše znanje na hudo preizkušnjo.

Pri preučevanju fenomenov, ki izkazujejo udejstvovanje destruktivnega nagona, nismo omejeni na opazovanje patološke snovi. Številna dejstva normalnega duševnega življenja opozarjajo na nujnost takšne razlage, in kolikor bolj se ostri naš pogled, toliko bolj vzbujajo našo pozornost. To je tema, ki je preveč nova in preveč pomembna, da bi jo v tem razpravljanju obravnavali kar mimogrede; zadovoljil se bom s tem, da izpostavim nekaj primerov. Na primer sledečega:

Znano je, da so v vseh časih bili in še zmeraj so ljudje, ki lahko vzamejo za svoj seksualni objekt tako osebe enakega kot nasprotnega spola, ne da bi ena usmerjenost ovirala drugo. Te ljudi imenujemo biseksualne, sprijaznimo se z njihovo eksistenco, ne da bi se nad tem kaj dosti čudili. Toda naučili smo se, da so vsi ljudje biseksualni v tem pomenu, da svoj libido porazdelijo na objekte obeh spolov bodisi na manifesten bodisi na latenten način. Pri tem vzbudi našo pozornost naslednje. Medtem ko se v prvem primeru obe usmerjenosti prenašata brez medsebojnih trkov, se v drugem in pogostejšem primeru nahajata v stanju nepomirljivega konflikta. Heteroseksualnost človeka ne prenese homoseksualnosti in prav tako obratno. Če je prva močnejša, ji uspe, da ohrani drugo latentno in jo odtegne realni zadovoljitvi; po drugi strani za heteroseksualno funkcijo človeka ni večje nevarnosti kot motnja, ki jo povzroča latentna homoseksualnost. Lahko poskusimo z razlago, da je na razpolago samo neka določena količina libida, za katero se morata boriti obe med seboj rivalni usmerjenosti. Le da nam pri tem ni jasno, zakaj si rivala razpoložljive libidinalne vsote redno ne razdelita glede na njuno relativno močnost, ko pa to v mnogih primerih lahko storita. Tako dobimo vtis, kot da bi bila nagnjenost h konfliktu nekaj povsem posebnega, nekaj, kar se situaciji pridruži na novo, neodvisno od kvantitete libida. Takšne neodvisno nastopajoče nagnjenosti h konfliktu skoraj ne moremo zvesti na drugo kot na poseg koščka proste agresije.

Če tukaj obravnavani primer pripoznamo za izraz destruktivnega ali agresivnega nagona, takoj nastopi vprašanje, ali se isto pojmovanje lahko razširi na druge primere konflikta, in celo, ali je pod tem novim vidikom treba revidirati vso našo vednost o psihičnih konfliktih. Vendar domnevamo, da se je na poti razvoja od primitivnega do kulturnega človeka zgodilo znatno ponotranjanje agresije, obrat navznoter, in gotovo so notranji konflikti pravi ekvivalent



zunanjim bojem, ki so izostali. Dobro mi je znano, da je dualistična teorija, ki želi postaviti nagon smrti, destruktivni ali agresivni nagon, za enakopravnega partnerja Erosu, ki se izrazi v libidu, nasploh naletela na majhno odobravanje in da se med psihoanalitiki pravzaprav ni uveljavila. Toliko bolj sem se moral razveseliti, ko sem nedavno ponovno naletel na našo teorijo pri enem največjih mislecev grških začetkov. Tej potrditvi z veseljem žrtvujem prestiž originalnosti, zlasti ker pri obsegu svojega čtiva v prejšnjih letih nikoli ne morem biti povsem gotov, ali moja domnevna nova stvaritev ni dosežek kriptomnezije.<sup>32</sup>

Empedokles iz Akragasa (Girgenti)<sup>33</sup>, rojen okrog leta 496 pred Kristusom, je ena najbolj čudovitih in nenavadnih pojav grške kulturne zgodovine. Kot vsestranska osebnost se je udeleževal v različnih usmeritvah; bil je raziskovalec, mislec, prerok, mag, politik, človekoljub in zdravnik, ki je dobro poznal naravo; mesto Selinunt naj bi bil ozdravil malarije, njegovi sodobniki so ga častili kot boga. Zgleda, da je njegov duh združeval v sebi najostrejša nasprotja; čeprav je bil v svojih fizikalnih in psiholoških raziskovanjih eksakten in stvaren, se tudi ni ustrašil niti temne mistike in je gradil kozmične spekulacije osupljivo fantastične drznosti. Capelle ga primerja z dr. Faustom: »ki so mu bile razkrite vse skrivnosti«. <sup>34</sup> Ker je ustvarjal v času, ko kraljestvo znanja še ni razpadlo v toliko provinc, se nam marsikateri njegov nauk zdi primitiven. Raznolikost sveta je razložil z mešanjem štirih elementov, zemlje, vode, ognja in zraka, verjel je v vsesplošno živost narave in v selitve duš, toda v njegov sistem spadajo tudi tako sodobne ideje, kot so stopnjevit razvoj živih bitij, preživetje najspособnejših in pripoznanje vloge naključja (*tyché*) pri tem razvoju.

Toda naše zanimanje pripada tistemu Empedoklesovemu nauku, ki se tako približa psihoanalitični teoriji nagonov, da lahko tvegamo trditev, da bi bili obe identični, če ne bi obstajala razlika, da je Grkova teorija kozmična fantazija, medtem ko se naša teorija zadovolji z zahtevo po biološki veljavi. Seveda okoliščina, da Empedokles pripiše isto dušo vesolju kot posameznim živim bitjem, tej razliki odvzame velik del njenega pomena.

Filozof torej uči, da obstajata v posvetnem in duševnem življenju dva principa dogajanja, ki sta v večnem medsebojnem boju. Imenuje ju *philia* – *ljubezen* in *neikos* – *spor*. Ena od teh sil, ki sta zanj v bistvu »nagonsko učinkujoči

32. [Prim. tudi nekaj opomb k tej temi v Freudovem delu o Josef Popper-Lynkeusu (1923 f).]

33. Sledeče navajanje sledi delu Wilhelma Capelle, *Die Vorsokratiker* (1935). [Siciljansko mesto je bolj znano pod imenom Agrigent.]

34. [Nekoliko spremenjena verzija »Nicht manch Geheimnis würde kund« vrstice iz Faustovega prvega monologa (Goethe, *Faust*, I. del, 1. prizor).]

naravni sili povsem brez smotrne in zavestne inteligence<sup>35</sup>, stremi za tem, da bi pradelce štirih elementov strnila v enoto, druga nasprotno hoče vse te mešanice vrniti v prvotno stanje in pradelce elementov ločiti med seboj. Svetovni proces si je zamišljal kot razvijajoče in nikoli zaustavljeno menjavanje period, v katerih si izbojuje zmago ena ali druga temeljna sila, tako da enkrat ljubezen, drugič spor popolnoma uveljavi svoj namen in obvlada svet, nakar se postavi drugi, premagani del, in sedaj on zatre partnerja.

Oba Empedoklesova temeljna principa – philia in neikos – sta po imenu in funkciji enaka našima obema pranagonoma, *erosu* in *destrukciji*, prvi si prisotno prizadeva združiti v čedalje večje enote, drugi razkrojiti to združitev in uničiti v njej nastale tvorbe. Vendar se ne bomo čudili temu, da se je ta teorija v nekaterih potezah spremenila, ko se je po dveh in pol tisočletjih ponovno pojavila. Če upoštevamo omejitev na biopsihično, na katerem temelji, naše temeljne snovi niso več štirje Empedoklesovi elementi, življenje je za nas ostro razločeno od neživega, ne razmišljamo več o mešanju in ločevanju snovnih delcev, temveč o spajanju in razločevanju nagonskih komponent. Prav tako smo po svoje biološko podzidali princip »spora«, s tem ko naš destruktivni nagon zvajamo na nagon smrti, na stremljenje živega povrniti se v neživo. S tem ne želimo zanikati, da je nek analogen nagon<sup>36</sup> obstajal že pred tem, in seveda ne trditi, da je tak nagon nastal šele s pojavom življenja. In nihče ne more predvideti, v kakšni preobleki se bo resnično jedro Empedoklesovega nauka kazalo v prihodnjih spoznanjih.<sup>37</sup>

## VII

Vsebinsko bogato predavanje »Problem konca analize«<sup>38</sup>, ki ga je imel leta 1927, je S. Ferenczi zaključil s tolažilnim zagotovitom, »da analiza ni neskončen

35. Capelle (1935, str. 186).

36. [T.j. nagonu smrti analogen nagon.]

37. [Freud je Empedoklesa še enkrat omenil v opombi II. poglavja posthumne študije *Abriss der Psychoanalyse* (1940 a, 1938), nekako sredi poglavja. Nadaljnja opažanja o nagonu smrti je Freud izrazil v pismu princesi Marie Bonaparte, ki ga je napisal kmalu po pričujočem delu. Izvleček iz pisma je ponatisnjen v Uredniški opombi k *Unbehagen in der Kultur*, (1930 a), *Studienausgabe*, Bd. 9, str. 196.]

38. *Internationale zeitschrift für Psychoanalyse*, Bd. 14 (1928). [Gre za delo, ki je bilo predstavljeno leta 1927 na Mednarodnem psihoanalitičnem kongresu v Innsbrucku. Izšlo je naslednje leto.]



proces, temveč jo lahko analitik ob ustreznem poznavanju stvari in potrpljenju privede do naravnega zaključka.«<sup>39</sup> Menim, da je ta nastavek v celoti enak mojemu svarilu, da si je za cilj treba postaviti poglobitev analize in ne njeno skrajšanje. Ferenczi je še dodal dragoceno opombo, da je za uspeh analize zelo odločilno, da se je analitik dovolj naučil iz svojih lastnih »blodenj in zmot« in da je obvladal »šibke točke svoje osebnosti«.<sup>40</sup> To daje pomembno dopolnilo naši temi. Ne samo pacientova struktura Jaza, temveč tudi zdravnikova posebnost sta momenta, ki imata vpliv na možnosti analitičnega zdravljenja in ga otežujeta z enakimi vrstami odporov.

Neizpodbitno je, da analitik v lastni osebnosti ni popolnoma dosegel tiste mere psihične normalnosti, do katere hoče vzgojiti svoje paciente. Nasprotniki analize imajo navado, da posmehljivo opozarjajo na to dejstvo in ga izkoriščajo kot argument za nekoristnost analitičnega prizadevanja. To kritiko bi lahko zavrnili kot neprimerno zahtevo. Analitiki so osebe, ki so se izučile izvajati določen poklic, in poleg tega smejo biti ljudje kot vsi drugi. Nihče ne trdi, da nekdo ni primeren za zdravnika za notranje bolezni, če njegovi notranji organi niso zdravi; nasprotno lahko najdemo določene prednosti v tem, da se nekdo, ki je bil sam ogrožen od tuberkuloze, specializira za obravnavo tuberkuloznih. Vendarle ti primeri niso enaki. Če je zdravnik, ki je zbolel na pljučih ali srcu, sploh sposoben delati, ga njegova bolezen ne ovira niti v diagnostiki niti v terapiji notranjih bolezni, medtem ko analitika zaradi posebnih pogojev analitičnega dela njegove okvare dejansko motijo pri tem, da bi pravilno razumel pacientove razmere in nanje smotrno reagiral. Torej ima svoj pomen, če od analitika kot del njegovega izkazila primernosti zahtevamo visoko mero psihične normalnosti in korektnosti; dodati je treba, da mora analitik posedovati tudi določeno superiornost, da bi v nekaterih analitičnih situacijah deloval na pacienta kot vzgled, v drugih kot učitelj. In končno ne smemo pozabiti, da temelji analitični odnos na resnicoljubnosti, t.j. na pripoznavanju realnosti in da izključuje vsako navideznost in prevaro.

Ustavimo se za trenutek, da analitiku zagotovimo naše odkritosrčno sočutje ob tem, da mora pri opravljanju svoje dejavnosti zadostiti tako težkim zahtevam. Videti je skoraj tako, kot da bi bilo analiziranje tretji od tistih »nemogočih« poklicev, pri katerih smo lahko že od samega začetka prepričani o nezadostnem uspehu. Oba druga, že dolgo znana poklica, sta vzgoja in vladanje<sup>41</sup>. Seveda ni

39. [Ferenczi (1928, nova izdaja 1972, str. 236)]

40. [Ferenczi, loc. cit.]

41. [Prim podoben odlomek v Freudovi spremni besedi k Aichhornovi *Verwahrloste Jugend* (Freud, 1925 f.).]



mogoče zahtevati, da bi bil analitik, preden se začne ukvarjati z analizo, popoln človek, torej da bi se temu poklicu posvetile samo osebe izjemne in redke popolnosti. Toda kje in kako naj si ubožec pridobi tisto idealno primernost, ki jo bo potreboval v svojem poklicu? Odgovor se glasi: v lastni analizi, s katero se začne njegova predpriprava za bodočo dejavnost. Iz praktičnih razlogov je ta lahko samo kratka in nepopolna, njen najpomembnejši smoter je, da učitelju omogoči presoditi, ali je kandidat primeren za nadaljnje izobraževanje. Njen rezultat je dosežen, če vajenca trdno prepriča v eksistenco nezavednega, ga nauči, da pri samem sebi opazi nastope potlačenega, ki jim drugače ne bi verjel, in mu pri njegovem prvem poskusu pokaže tehniko, ki se je izkazala za edino učinkovito v analitični dejavnosti. Samo to ne bi zadoščalo kot pouk, računati moramo le na to, da se v lastni analizi pridobljeni vzgibi ne končajo z njenim koncem, da se proces predelave Jaza pri analizirancu spontano nadaljuje in da so vse nadaljnje izkušnje uporabljene v novo pridobljenem pomenu. To se tudi resnično dogaja, in če se, analiziranca naredi primerne za analitika.

Obžalovanja vredno je, da se razen tega dogaja tudi drugo. V opisovanju tega ostajamo samo pri nakazovanju vtisov; sovražnost na eni strani in pristranskost na drugi ustvarita vzdušje, ki za objektivno raziskovanje ni ugodno. Videti je torej, da se številni analitiki naučijo uporabljati obrambne mehanizme, ki jim omogočajo, da analitična sklepanja in zahteve odvrnejo od lastne osebe, najbrž s tem, ko jih usmerijo na druge, tako da sami ostanejo takšni, kakršni so, in se lahko odtegnejo kritičnemu in korektivnemu vplivu analize. To dogajanje lahko da prav pesniku, ki nas opominja, da človek težko ne zlorabi moči, ki mu je bila podeljena.<sup>42</sup> Od časa do časa se tistemu, ki si prizadeva razumeti, vsili neljuba analogija z učinkovanjem rentgenskih žarkov, če z njimi ravnamo brez posebne previdnosti. Ni se potrebno čuditi, da se ob nenehnem ukvarjanju z vsem potlačenim, ki se osvobaja v človeški duši, tudi pri analitiku prebudijo tiste nagonske zahteve, ki bi jih drugače obdržal v potlačenem. Tudi to so »nevarnosti analize«, ki sicer ne grozijo pasivnemu, ampak aktivnemu partnerju v analitični situaciji, in ne bi smeli pozabiti tudi na njihovo obravnavo. Ni dvoma, na kakšen način. Vsak analitik naj periodično, nekako po preteku petih let, postane objekt analize, ne da bi se tega koraka sramoval. To torej pomeni, da bi tudi lastna, ne samo terapevtska analiza na bolniku, iz končne postala neskončna naloga.

Toda čas je, da zavrremo nek nesporazum. Nimam namena trditi, da je analiza nasploh delo brez konca. Ne glede na to, kakšno teoretično stališče

42. Anatole France, *La Révolte des anges* (1914).

lahko zavzamemo do tega vprašanja, menim, da je konec analize stvar prakse. Vsak izkušen analitik se bo lahko spomnil vrste primerov, v katerih se je *rebus bene gestis*<sup>43</sup> trajno poslovil od pacientov. Nekoliko manj se praksa oddaljuje od teorije v primerih takoimenovane karakterne analize. Tukaj ni lahko predvideti naravnega konca, tudi če se vzdržimo pretiranih pričakovanj in analizi ne postavimo nobenih ekstremnih nalog. Za cilj si ne bomo postavili, da obrusimo vse človeške posebnosti v prid shematične normalnosti, ali celo zahtevali, da »temeljito analizirani« ne sme občutiti nobenih strasti in niti razviti nobenih notranjih konfliktov. Analiza naj ustvari psihološke pogoje, ki so ugodni za funkcije Jaza; s tem bi bila njena naloga opravljena.

## VIII

Tako v terapevtskih kot karakternih analizah postanemo pozorni na dejstvo, da dve temi posebno izstopata in zadajata analitiku nenavadno veliko nalog. Zakonitosti, ki se izraža v tem, ne moremo več spregledati. Obe temi sta povezani s spolno razliko; ena je prav toliko značilna za moškega kot druga za žensko. Kljub različnosti vsebin sta očitno ustreznika. Nekaj, kar je skupno obema spoloma, se je zaradi spolne razlike oblikovalo v drugačni izrazni obliki.

Temi, ki druga drugi ustrezata, sta pri ženski tema *zavidanje penisa* – pozitivno stremljenje za posedovanjem moških genitalij, pri moškem upiranje njegovi pasivni ali feminilni naravnosti do drugega moškega. Tisto, kar je skupno obema, je psihoanalitična nomenklatura že zelo zgodaj izpostavila kot vedenje do kastracijskega kompleksa, Alfred Adler je kasneje za moškega uporabil zelo ustrezno oznako »moški protest«; menim, da je bil opis »odklanjanje ženskosti« od samega začetka pravi opis tega tako nenavadnega dela človeškega duševnega življenja.<sup>44</sup>

Pri poskusu vključevanja v naš teoretični sistem ne smemo prezreti, da zaradi svoje narave ta dejavnik ne more najti enake umestitve pri obeh spolih. Pri moškem stremljenje po moškosti od samega začetka povsem ustreza Jazu; pasivna naravnost je energično potlačena, ker predpostavlja sprejetje kastracije, in pogosto nakazujejo njen obstoj samo prekomerne kompenzacije. Tudi pri ženski stremljenje po moškosti v nekem določenem času ustreza Jazu,

43. [Po dobro opravljeni zadevi.]

44. [Prim. Adler (1910).]



namreč pred razvojem v ženskost v falični fazi. Potem ga, to smo predstavili že velikokrat, podvrže tistemu pomembnemu procesu potlačitve, od čigar izteka so odvisne usode ženskosti.<sup>45</sup> Zelo veliko je odvisno od tega, ali se dovolj kompleksa moškosti odtegne potlačitvi in trajno vliva na značaj; normalno se veliki deli kompleksa spremenijo, da bi prispevali k izgradnji ženskosti; iz nepotešene želje po penisu mora nastati želja po otroku in po moškem, ki poseduje penis. Nenavadno pogosto pa opazimo, da se želja po moškosti ohrani v nezavednem in da že od potlačitve naprej razširja svoje moteče učinkovanje.

Kot vidimo iz zgoraj navedenega, je v obeh primerih zapisano potlačitvi tisto, kar je nasprotnega spola. Že na nekem drugem mestu sem omenil,<sup>46</sup> da je ta vidik nekoč izpostavil Wilhelm Fliess, ki se je nagibal k temu, da bi nasprotje med spoloma pojasnil kot pravi povod in pramotiv potlačitve. Ponavljam samo svoj takratni ugovor, ko sem odklonil, da bi potlačitev seksualizirali na tak način in jo torej utemeljevali biološko, namesto samo psihološko.

Izjemen pomen obeh tem – želje po penisu pri ženski in upora zoper pasivno naravnost pri moškem – ni ušel Ferenczijevi pozornosti. V predavanju, ki ga je imel leta 1927, je postavil zahtevo, da bi vsaka uspešna analiza morala obvladati ta dva kompleksa.<sup>47</sup> Iz svoje izkušnje bi rad dodal, da se mi zdi Ferenczi tukaj zelo zahteven. V nobenem obdobju analitičnega dela bolj ne trpimo zaradi morečega občutka brezuspešno ponovljenih prizadevanj, pri čemer se nam zdi, da »pridigamo ribam«, kot takrat, ko želimo ženske pripraviti do tega, da bi se odrekle svoji želji po penisu, zaradi njene nemožnosti realizacije, in kadar hočemo prepričati moške, da pasivna naravnost do moškega nima vselej pomena kastracije in da je v mnogih življenjskih situacijah neobhodno potrebna. Iz kljubovalne prekomerne kompenzacije moškega izvira eden najmočnejših transfernih odporov. Moški se noče podvreči nadomestnemu očetu, noče, da bi ga zavezovala hvaležnost do njega, torej tudi noče sprejeti zdravnikovega zdravljenja. Iz želje po penisu pri ženski se analogen transfer ne more vzpostaviti, zato pa iz tega izvirajo izbruhi težke depresije, ki zadevajo notranjo gotovost, da ji analitično

45. [Prim. na primer »Über die weibliche Sexualität« (1931 b), Studienausgabe, Bd. 5, str. 278 ff. (slov. prev.: Ženska seksualnost, str. 26ff.)]

46. [»Ein Kind wird geschlagen« (1919 e), Studienausgabe, Bd. 7, str. 250ff.; slov. prev.: *Razpol* 5, str. 342. Dejansko Fliess v tej razpravi ni bil imensko omenjen.]

47. ...vsak moški pacient mora kot znak premaganja kastracijske tesnobe doseči občutek enakopravnosti z zdravnikom; vse ženske bolnice morajo, če naj njihova nevroza velja za povsem izčrpano, biti kos svojemu kompleksu moškosti in se brez zvijač predati miselnim zmoglostim ženske vloge.« Ferenczi [(1928; nova izdaja iz leta 1972, str. 234.)]



zdravljenje ne bo koristilo in da bolnim ne more pomagati. Ko spoznamo, da je bilo upanje, da bo boleče pogrešan moški organ le dobila, najmočnejši motiv, ki jo je prignal v zdravljenje, se lahko z njo le strinjamo.

Toda iz tega se tudi naučimo, da ni pomembno, v kakšni obliki nastopi odpor, ali nastopi kot transfer ali ne. Odločilno ostaja to, da odpor ne dopušča nobene spremembe, da vse ostane tako, kot je. Pogosto imamo vtis, da smo z željo po penisu in moškimi protestom skozi vse psihološke plasti prodrli do »žive skale« in tako prispeli na konec naše dejavnosti. Že mora biti tako, saj biološko za psihično resnično igra vlogo žive skale, na kateri temelji psihično. Odklanjanje ženskosti ne more biti nič drugega kot biološko dejstvo, del tiste velike uganke spolnosti<sup>48</sup>. Ali nam je in kdaj nam je v nekem analitičnem zdravljenju uspelo obvladati ta dejavnik, je težko reči. Tolažimo se z gotovostjo, da smo analizirancu ponudili vse možne pobude, da bi svojo naravnost do tega dejavnika preveril in spremenil.

Prevedla Mateja Peršak

48. Ne smemo dopustiti, da bi nas oznaka »moški protest« zapeljala v domnevo, da velja odklanjanje moškega za pasivno naravnost, za takoiimenovani socialni aspekt ženskosti. Temu nasprotuje opazovanje, ki ga z lahkoto potrdimo, da se takšni moški do žensk pogosto vedejo mazohistično, da že kar razkazujejo svojo podložnost. Moški se ne brani pasivnosti nasploh, temveč samo v odnosu do moškega. Z drugimi besedami, »moški protest« ni dejansko nič drugega kot kastracijska tesnoba. [Stanje seksualne »podložnosti« pri moškem je Freud pojasnil v svoji obravnavi »Das Tabu der Virginität« (1918 a), *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 214.]

Jacques-Alain Miller

## LABIRINTI LJUBEZNI<sup>1</sup>

Ljubezen v psihoanalizi je transfer.

Res je, koncept in problematiko ljubezni v psihoanalizi narekujeta koncept in problematika transferja; tako se zdi, da je ljubezen zgolj neka premestitev, neka pomota glede osebe. Vselej ljubim nekoga zato, ker ljubim nekoga drugega. Zaradi tega ima ljubezen v analizi nek pečat nepristnosti. Morda se celo zdi, da psihoanaliza ljubezen razvrednoti, oziroma da gre v smeri degradacije ljubezenskega življenja. Biti zaljubljen pomeni izgubiti se v labirintu. Ljubezen je zadeva labirinta. Na poteh ljubezni človek ne pride na svoj račun, oziroma se tam ne znajde.

Kljub temu se analiza podaja na pot ljubezni. Brez transferja namreč ni analize. Eden od tehničnih napotkov pofreudovskih psihoanalitikov je bil, naj se analitik pred umestitvijo transferja vzdrži interpretiranja.

Sama analitična praksa daje vrednost in izrablja avtomatični značaj ljubezni. V analitski situaciji praviloma vznikne ta ljubezen, ki ji pravimo transfer. Novost, ki jo prinaša psihoanaliza v problematiko ljubezni, je prav pojem avtomatičnega značaja ljubezni. Za to, da bi bili ljubljeni, zadošča, da ste analitik.

V ljubezni je nek moment kontingence. Ljubezen je odvisna od naključnih srečanj. Je torej neka *tyché* ljubezni, če uporabimo Aristotlov izraz, neko »naključno srečanje«. Toda psihoanaliza v ljubezni poudarja nek element nujnosti, ki je nasprotje usode, in to je *automaton* ljubezni. Velika odkritja psihoanalize v zvezi z ljubeznijo so iz tega registra. Analiza omogoča nekemu subjektu, da se približa temu, kar narekuje njegovo zaljubljenost oziroma njegovo željo. Prav to je Freud imenoval »pogoj ljubezni« (*Liebesbedingung*).

Freudove študije o psihologiji ljubezenskega življenja so osredotočene na določitev pogoja ljubezni posameznih subjektov, in sicer v formulah, ki so skoraj matematične. Za nekega moškega na primer, da si lahko želi le žensko nekoga drugega. Ta zahteva ima lahko različne oblike: da si lahko želi le neko

---

1. Poseg na *Tretjem srečanju Freudovskega polja v Italiji* (Bologna, spomladi 1990). Besedilo je zapisala Anne Dunand.

poročeno žensko, ali le neko zvesto žensko, ali pa neko nezvesto, ki se lahko veže z »vsakim x«, ki je moški. Od tod izhajajo učinki ljubosumja, ki jih trpi subjekt, toda psihoanaliza razkriva, da so pravzaprav del čara ženske in da določajo nezavedni status njenega čara.

*Liebe* je termin, ki pokriva hkrati ljubezen in željo, toda včasih vidimo, da se pogoji ljubezni in pogoji želje ločijo. Tako je Freud izločil tip moškega, ki ne more ljubiti, kjer želi, in ne more želeti, kjer ljubi.

V istem poglavju, kjer so pogoji ljubezni, ima svoje mesto analiza ljubezni na prvi pogled. Takrat subjekt v enem samem trenutku sreča svoj pogoj ljubezni, kot bi se kontingenca naenkrat prepletla z nujnostjo. Werther se je neizmerno zaljubil v Charlotte zato, ker jo je videl tedaj, ko je hranila kopico otrok in je utelešala tip hraneče materinskosti. V tem primeru kontingentno srečanje udejavanja pogoje, ki so nujni za to, da se subjekt zaljubi.

### Silogizem ljubezni

Predložil vam bom neko splošno formulo ljubezenskega *automaton* v obliki silogizma. To bo silogizem ljubezni v psihoanalizi.

Začnimo s freudovsko hipotezo, da ima subjekt nek temeljni ljubezenski objekt, da je ljubezen transfer in da je vsak nadaljnji objekt ljubezni le premostitev tega temeljnega objekta. Zapišimo temeljni ljubezenski objekt z *a*. Njegovo lastnost, da je lahko ljubljen, zaznamuje predikat A. *Aa* pomeni, da ima objekt *a* lastnost ljubljenega. Če subjekt naleti na nek objekt *x*, ki je podoben *a*, torej velja ( $x=a$ ), potem objekt *x* dojame kot vreden ljubezni, *Ax*.

Na kaj meri psihoanalitska obdelava? Na podobnost med objektom *a* in poljubnim objektom *x*, ali na značilne poteze te podobnosti. Iskanje podobnosti se seveda ne ustavi pri pojmovanju, da se je gospod zaljubil v neko žensko, katere obraz naj bi bil podoben obrazu njegove matere. Toda nek prvi register obdelave vendarle poudarja imaginarne poteze podobnosti. Te zaznavne poteze lahko segajo od neke splošne podobnosti vse do neke izjemno lokalizirane podobnosti, od objektivnih potez do potez, ki so vidne le subjektu.

Obstaja tudi drug tip potez, ki izhajajo iz simbolnega reda, in to so podobnosti, ki so neposredno utemeljene v govorici. Poznamo na primer cel register psihoanalitske onomastike, kjer je v izbiri objekta poudarjena vrednost imena. Obstaja pa tudi bolj kompleksno referenčno polje, ki ga Freud omenja v svojem



članku o »Fetišizmu«<sup>2</sup>, kjer neka pomota v prevodu iz nemščine v angleščino, namreč *Glanz* namesto *Glance*, se pravi neka označevalna igra določa subjektu tisto bistveno potezo, ki jo ta nato poskuša najti pri svojih objektih ljubezni, in sicer kot »blesk na nosu«. To nedvomno kaže ljubezen v precej smešni luči.

Omenil bom še tretji register podobnosti, ki je, če hočete, bolj abstrakten: zadeva relacijo ljubezenskega objekta z nečim drugim. Lahko se zgodi, da se subjekt zaljubi v nek objekt  $x$  takrat, ko je do tega objekta v enaki relaciji kot do temeljnega objekta, ali takrat, to je druga možnost, ko je ta objekt  $x$  v enaki relaciji z njim.

Freud je odkril, da je  $a$  ali jaz sam, ali pa da  $a$  pripada zbiru, ki ga lahko imenujemo družina, se pravi oče, mati, bratje, sestre, v povečanem obsegu tudi potomci in stranski sorodniki, skratka vsi, ki vstopajo v družinski krog. Ogromen del analitskih interpretacij v zvezi z ljubezenskimi dejstvi se ukvarja z razkrivanjem različnih identitet tega  $a$ . Izkáže se na primer, da se subjekt zaljubi v nek objekt  $x$  le, če mu je ta podoben: to je narcistična izbira objekta. Ali pa se subjekt zaljubi v nek  $x$ , ki je z njim v enaki relaciji kot subjekt sam do svoje matere ali očeta, ali pa v relaciji, ki jo je imela kaka oseba v družini do subjekta. Teorija moške homoseksualne objektne izbire poudarja na primer neko podobnost v objektu s podobo samega subjekta pa tudi to, da je subjekt do tega objekta v enaki relaciji kot do svoje matere.

V psihoanalitski literaturi boste našli različne formule. Pri njih se navdihuje najbolj vsakdanja praksa; ta zajema dešifriranje prikritih podob, simbolnih artikulacij in logičnih relacij, ki narekujejo subjektovo ljubezen. To prinaša določeno število konsekvenc v zvezi s samo definicijo ljubezni.

Najprej, da je ljubezen metonimična. Med temeljnim objektom in objektom  $x$  je neka povezava, saj si je objekt  $x$  nekatere poteze sposodil pri temeljnem objektu.

Drugič, da je ljubezen neko ponavljanje; od tod izhaja ključna vloga latentnega obdobja, reza, ki loči prvotno ljubezen od ponovljene ljubezni.

In tretjič, da ljubezen prevaja neko psihično inercijo. Ljubezen v obliki novosti ali »ljubezenskega presenečenja«, kot je temu dejal Marivaux, v resnici izpričuje, da je subjekt ujet v neko izbiro, ki je vselej enaka, in prinaša nek konstanten način konstitucije objekta, v katerega investira subjekt.

Vse doslej nam nič ne preprečuje, da dimenzije ljubezni ne bi zvedli na imaginarno formulo  $a - a'$ , ki predstavlja okrajšavo za lacanovski zrcalni stadij. V resnici gre za simetrijo, enakovrednost, metonimijo obeh terminov.

2. Prim. slov. prevod v: *Metapsihološki spisi*, Škuc-FF, Ljubljana 1987, str. 419-424.

## Nesimetrija

Neko drugo poglavje teorije ljubezni torej v ljubezenskih zadevah poudarja nesimetrijo.

Da bi se temu vprašanju lahko približali po bližnjici, razločujemo med ljubiti in biti ljubljen. Poglejmo, kaj pomeni »ljubim«. Naj bo to relacija  $x R y$ , se pravi nesimetrična relacija, ki prevaja  $x$  ljubi  $y$ . Prva vrednost, ki jo lahko damo »ljubim«, je »manjka mi«. Ljubljenega bom zato označil z (+), ljubimca z (-). Tako smo v teorijo ljubezni pravzaprav že vpeljali kastracijo.

Psihoanalitska teorija ljubezni je na eni strani *automaton* ljubezni, na drugi vključitev kastracije v ljubezen. Kastracija je na strani ljubimca, in zato je falos na strani ljubljenega.

Zapišimo ljubimca kot  $A$  in pomen falosa kot  $-\phi$ . Kdor ljubi, je kastriran. Prav zato je ljudska modrost ljubezen prihranila za ženske.

Toda tudi relacija, v kateri noben od partnerjev ne bi imel manka, ni povsem nezamišljiva. Moška homoseksualnost predstavlja realizacijo take relacije. Homoseksualnost se namreč konstituira povsem drugače, ko gre za moške, kot takrat, ko gre za ženske. Pri ženskah se konstituira v registru ljubezni; pri moških v registru želje, kar včasih pomeni, da se konstituira povsem ločeno od ljubezni.

Zakaj torej tu razlikujemo ljubezen in željo, ki ju *Liebe* združuje? Zato, ker obstaja naslednji paradoks: ljubiti drugega pomeni njegovo konstituiranje v falos, toda želja, da bi nas ljubil, da bi bil torej ljubljeni naš ljubimec, pomeni njegovo kastracijo.

Lacan je ljubezensko življenje ženske analiziral takole: ženska konstitura moškega kot falos in ga obenem na skrivaj kastrira. Bil je prepričan, da bo lahko pokazal, da sta ti dve funkciji pri moškem ločeni, oziroma da vlečeta vsaka na svojo stran: na eni strani je ljubljen ženska, na drugi željena ženska, kolikor namreč ima pomen falosa.

Freud je priskrbel nek nadaljnji element analize, ko je v svoji knjigi *Množična psihologija in analiza jaza*<sup>3</sup> opisal čisto stanje zaljubljenosti in poudaril moment podreditve ljubečega subjekta tistemu, ki ga subjekt ljubi. Tisto »več« sedaj ni falos, ampak ga Freud imenuje ideal jaza, ki ga pri Lacanu najdete v obliki  $S_1$ , označevalca-gospodarja.

Bistveno vprašanje relacije med ljubečim in ljubljenim je v tem, kako povzročiti vznik manka v ljubljenem. Prav to je formula histerije. Kaj podpira

3. Slov. prevod v: *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1981, str. 5-74.

to operacijo? Nič drugega kot zahteva ljubezni. Zahteva ljubezni, ki je zahteva po tem, da smo ljubljeni, pomeni zahtevo, naj Drugi razkrije svoj manko.

Vključitev kastracije v teorijo ljubezni je botrovala različnim nesimetričnim konstrukcijam, kot na primer freudovskemu razlikovanju med narcistično in anaklitično ljubeznijo. Narcistična ljubezen namreč zadeva ljubezen istega, medtem ko anaklitična ljubezen zadeva ljubezen Drugega. Če se narcistična ljubezen umešča na imaginarno os, se anaklitična ljubezen umešča na simbolno os, kjer se odvija drama kastracije.

Od tod je mogoče pojasniti razliko med ljubeznijo in pulzijo. Zakaj je Freud iznašel termin pulzija? Zato, ker obstaja pri subjektu neka vrsta zahteve, ki nima nič skupnega z zahtevo ljubezni. Gre za zahtevo, ki ne govori, a ni nič manj vztrajna, za zahtevo, ki ne meri na Drugega, se pravi ne meri na manko Drugega, ampak, nasprotno, terja neko prisotnost kot absolutni pogoj.

Primer za to je fetišistična perverzija. Pri njej ne gre za to, da ugotavljamo, ali ženski manjka nek čevelj z visoko peto, oziroma ali ona pristaja na ta manko. Nobenega razloga ni za to, da bi mislili, da ji zaradi tega kaj manjka. Subjekt terja prisotnost tega objekta zato, da bi užival, in ta zahteva se požvižga na morebitno zadržanost [*réticence*: tudi molk, namerna izpustitev, oklevanje] svojega objekta.

Labirint torej tvori preplet treh ravni. Kolikor ljubiti pomeni želeti, mora objekt imeti pomen falosa. Prav tako mora imeti vrednost  $\bar{A}$ , kolikor ljubezen pomeni neko zahtevo po ljubezni. Mora pa tudi imeti vrednost  $a$ , kolikor ljubiti pomeni tudi hoteti uživati. Zato je potrebno, da je objekt umeščen hkrati v željo, zahtevo in pulzijo. Labirinte ljubezni tvori artikulacija teh treh ravni, ki so včasih združene, drugič ločene, včasih stalne, drugič prehodne, enkrat čiste, drugič spet mešane. Šele tako dobimo neskončno pestrost, ki jo srečamo v ljubezenskem življenju.

Prevedel Tomaž Erzar

1. Prim. K. W. J. Schelling, *Philosophie der Natur*, v: *Neue Ausgabe*, v. K. W. J. Schelling, *Werke*, 10. Aufl., hrsg. Dietrich Heber, dt. Wissenschaftliche Buchverlag, Leipzig 1988, str. 172.





Slavoj Žižek

## »NEDELJIVI PREOSTANEK« II.

Schelling z Lacanom

## 5

Obstaja pa še nek drug nenavaden, toda globoko utemeljen vmesni stadij v samorazvoju Schellingovega Absoluta. Premik od krožnega gibanja gonov k univerzumu Luči, k izgovorjeni Besedi, skratka, k dejanskemu stvarjenju, se ne zgodi neposredno: pred izgovorjavo Besede, vendar po krožnem gibanju, vmeti Schelling eterični univerzum tega, kar sicer imenuje »ideje«. Že v svoji *Razpravi o svobodi* Schelling trdi, da Bog še pred dejanskim stvarjenjem sveta izgovori Besedo *v sebi*<sup>1</sup> – kaj ima s tem pravzaprav v mislih? Kot je pogosto pri njem, sklic na intimno osebno izkustvo v trenutku pojasni sicer nejasen in nenavaden pojem: na začetku skušnjave, preden ji podležem in aktivno hočem objekt, ki vzbuja moje poželenje, t. j. preden postavim to hotenje kot dejansko *moje*, ga izkusim kot »nikogaršnje«, kot pasivno-neosebno intenco, ki ni ne moja ne intenca kogarkoli drugega in ki me zapeljuje s svojimi zapeljujočimi podobami. Na podoben način se Bog, še preden ustvari dejanske stvari, v svojem duhu poigrava z možnostjo stvari, z njihovimi idejami. Ideje so potemtakem stvari v stanju indiference, ko še niso postavljene kot dejanske – eksistenca stvari v idejah je brezčasna, toda v pomenu sanjske fantazmagorije, fantomske psevdo-eksistence. Tu spet naletimo na Schellingov anti-platonizem: kar zadeva njihov ontološki status, so brezčasne ideje *manj* kot stvari, ki pripadajo časovni dejanskosti, v najboljšem primeru si jih lahko predstavljamo kot neke vrste predrojstno nočno svetlikanje, ki še ni bilo obelodanjeno – takšno magično življenje stvari, ki predhaja njihovi dejanski eksistenci, moramo predpostaviti. Ali, če tvegamo tvegano primerjavo s kvantno fiziko: »ideje« označujejo neke vrste virtualno realnost stvari, v kateri mnogovrstne, nezdružljive možnosti soobstajajo pred »kolapsom« valovne funkcije, ki proizvede dejansko eksistenco

1. Prim. F. W. J. Schelling, *Filozofska raziskovanja o bistvu človeške svobode*, v: F. W. J. Schelling, *Izbrani spisi*, prev. Doris Debenjak, Slovenska matica, Ljubljana 1986, str. 172.

stvari. V lacanovskih terminih, opravka imamo s prostim lebdenjem množstva označevalcev pred njihovim *prešitjem*, t. j. preden subjektivni sklep to množico preoblikuje v enotno strukturno polje pomena (ali, kot bi temu rekel Kant: dejanska eksistenca se zgodi s sintetičnim dejanjem subjekta).

Ta pojem fantazmatskega življenja reči pred njihovim dejanskim stvarjenjem se kajpada nanaša na leibnizevsko koncepcijo množstva možnih svetov, izmed katerih Bog izbere in nato udejani najboljšega. Toda Schelling doda temu pojmu specifičen poudarek. Da bi ta poudarek naredili viden, se spomnimo na *Groundhog Day*, film, v katerem junak (Bill Murray) »obtiči v času«: vsako naslednje jutro se zbudi na isti dan, tako, da ta dan živi vedno znova in znova, pri čemer se prejšnjega »istega« dne popolnoma spomni (že vnaprej ve, koga bo srečal zunaj hotela, v katerem prebiva, itn.). Po prvem šoku junak, spreten in ciničen televizijski reporter, izkoristi situacijo zato, da bi popolnoma spoznal svojo ljubezen (Andie MacDowell), tako da jo po mnogih spodletelih poskusih končno lahko zapelje v enem dnevu, čeravno je na začetku dneva zgolj prezirala njegovo plitvo cinično držo. »Schellingovska« dimenzija filma se nahaja v njegovem anti-platonskem razvrednotenju večnosti in nesmrtnosti: dokler junak ve, da je nesmrten, ujet v »večno vračanje istega«, t. j. da se bo isti dan ponavljal vedno znova, njegovo življenje označuje »neznosna lahkostnost bivanja« dolgočasne in puhle igre, v kateri imajo dogodki nekakšno eterično psevdo-eksistenco; v časovno dejanskost se vrne samo in natanko takrat, ko njegova vdanost dekletu prerase v pravo ljubezen. Večnost je lažna, dolgočasna igra: avtentično srečanje z Drugim, v katerem »gre zares«, ima nujno za posledek povratek v časovno dejanskost.

## 6

Iz povedanega bi moralo biti jasno, zakaj se mora Schelling podati v spekulacije o *Ungrund* Absoluta kot primordialne Svobode. Njegov temeljni problem je človeška svoboda, možnost le-te: brez brezna primordialne Svobode, ki predhodi vrtincu realnega, bi ne bilo mogoče razložiti vznika človeške svobode v osrčju kraljestva naravne nujnosti. Verigo naravne nujnosti lahko raztrgamo, Luč svobode lahko prebije začarani krog naravnih gonov in razsvetli mračni Temelj biti, samo če sama naravna nujnost ni izvorno dejstvo, temveč izhaja iz kontrakcije primordialnega brezna Svobode, iz Hotenja, ki noče nič, t. j. zgolj, če ta primordialna Svoboda, ki se s pomočjo kontrakcije ujame v začarani krog verig, ki si jih je naložila sama, v človeku raztrga te verige ter se



vrne k sebi. Drugače rečeno, človeška svoboda je dejanska, ne pa samo iluzija, ki jo dolgujemo naši nevednosti o nujnosti, ki dejansko upravlja z našimi življenji, zgolj če človek ni le epifenomen univerzuma, temveč »bitje Središča«, bitje, v katerem brezno primordialne Svobode izbruhne v sredi ustvarjenega univerzuma. Na ta način Schelling lahko misli človeško svobodo kot dejansko *in* človeka kot končno, umrljivo bitje, ki je podrejeno Absolutu, t. j. na ta način se lahko izogne obema skrajnostma: tako predstavi o človeku kot epifenomenu, čigar svoboda je iluzija, ki temelji v njegovi nevednosti, kakor tudi lažnemu povzdigovanju človeka v subjekta vse biti, ki nima nad seboj nobenega Absoluta.

V Schellingovi »filozofiji identitete« je svoboda še vedno dojeta na klasičen idealističen način kot zmožnost Absoluta, da razvije svojo vsebino, da v skladu s svojo inherentno nujnostjo, prosto kakršnihkoli zunanjih ovir, udejani svoje potenciale. S tega stališča Absoluta kot Identitete ni mogoče podati zadovoljive rešitve za ključni problem, kako neskončni Absolut preide v končno množstvo časovnih entitet. Šele ko Schelling prelomi s »filozofijo identitete«, z njeno opredelitvijo svobode kot »konkretne« svobode živeče osebe, lahko razreši problem stvarjenja, t. j. »sestop od neskončnega h končnemu«, to simptomatično točko neuspeha »filozofije identitete«. To se pravi, v svoji identitetni-filozofiji podaja Schelling tri nezdržljive verzije tega »sestopa«<sup>2</sup> in se s tem zaplete v paradokсно argumentacijo »sposojenega kotlička«, naštevanje medsebojno izključujočih se argumentov, ki jih je navedel Freud (kotlička si od tebe nisem izposodil; ko sem si ga izposodil, je bil že počen...) – argumentacija, ki seveda posredno potrjuje, kar skuša zanikati (da sem razbil kotliček, ki sem si ga od tebe izposodil, ali, v Schellingovem primeru, da je Bog polno odgovoren za nastop Zla):

- *samo končno je krivo za svoje odpadništvo od Absoluta*: pozitivni vzrok končnega ni sam Bog, temveč prekinjena vez med Bogom in njegovo kreaturo, t. j. *odpadništvo* kreature od Boga, kar je razlog zato, da je končnost kot taka Zlo. Te pozicije ne smemo pomešati s klasično pozicijo (ki sta jo med drugimi zagovarjala Avguštin in Leibniz), po kateri je Zlo zgolj nekaj negativnega, manko, primanjkljaj neke pozitivne poteze: v očitnem nasprotju s tem poudari Schelling aktivno gesto ontološke apostaze, egoistične zatrditve, nekogaršnje avtonomije ne glede na Boga, namerne iznevere Absolutu, ki končnemu prisrbi lažno svobodo.

- *končno posredno izhaja iz božjega postavljanja idej*: ideje so postavljene v Bogu kot neskončne, t. j. kot direktni momenti njegove neskončne biti; ideja

2. Glej Alan White, *Schelling: An Introduction to the System of Freedom*, str. 94.

postane končna šele, ko je »reflektirana-vase«, t. j. dojeta na-in-za-sebe, kot avtonomna in nič več kot relativna entiteta glede na Boga...

- končno je Bog ustvaril zato, da lahko skozi lastno prizadevanje postane neskončno: Bog je ustvaril končno, toda zato, da bi lahko v sredi končnega nastopila bit, ki bo božja *Gegen-Bild*, t. j. ki bo udeležena na božji neskončni svobodi – cilj stvarjenja je nastop človeka, v katerem se končno spremeni v neskončno.

Kot vidimo, gre za postopen umik božje neomadeževanosti: (1) Bog *sploh ni odgovoren* za končno kot Zlo, odgovornost zadeva same končne kreature, ki so se Bogu aktivno odrekle; (2) Bog *je odgovoren za končno, toda le posredno*, s tem, ko v sebi artikulira ideje; (3) Bog *je polno odgovoren* za končno, ustvaril ga je, toda z namenom, da bi porodil človeka kot svojo *Gegen-Bild*. – S Schellingovim premikom od »filozofije identitete« k *Vekovom sveta* pa se status končnega prikaže v povsem novi luči: vznik končnega je sedaj utemeljen v antagonizmu, ki se nahaja sredi samega Boga. Prehod od neskončnega h končnemu, od večnosti k časovni dejanskosti končnih entitet, ne označuje več Padca ali Sestopa od Absoluta; stvarjenje univerzuma končnih časovnih entitet je, nasprotno, dojeto kot »vzpon«, stvarjenje označuje proces, s katerim skuša Bog »najti sebe«, si povrniti razsodnost tako, da bi se ozdravil od krožnega gibanja gonov, te »božje norosti«. To je torej način, kako Schelling razreši problem »Padca« večnosti v čas: ta »Padeč« dejansko sploh ni padeč, temveč *Začetek* v natančnem pomenu olajšanja od neznosne napetosti, *razrešitev*, t. j. dejanje razrešitve akutne, izčrpajoče zagate. S postavitvijo končne-časovne dejanskosti, Bog ubeži začaranemu krogu gonov, dovrši prehod od vase zaprtega pulziranja gona, ki se nikoli ne more stabilizirati, v trdno dejanskost, k dejanskemu svetu razločenih objektov, prehod od predsimplonnega antagonizma k simbolni razliki.<sup>3</sup>

V tem poskusu misliti skupaj »sistem« in »svobodo«, se nahaja Schellingovo enkratno mesto v zgodovini filozofije: človek je podrejen moment Absoluta,

3. Zgleden primer tega kako s »padcem« v časovno dejanskost dobimo polno dejanskost, je Brunhildina odločitev v Wagnerjevi *Walküri*, ko se v imenu ljubezni odpove svoji božji nesmrtnosti in postane navadna umrljiva ženska: kar se zdi kot »minus« (nepopolnost zemeljske eksistence, bivanja v svetu smrtnosti in manka), je dejansko »plus«, t. j. edini način, da polno reliziramo željo – Brunhildin »padeč« je dejansko njen dostop do prave strasti, ki je nedosegljiva Bogovom, v njihovi brezstrastni, eterični eksistenci. In mar nas to ne privede do Schellingove najdrznejše misli: sam Bog je v nekem pomenu »manj aktualen«, »manj dejanski« kot človek? Tega ne smemo zamenjati z običajno trditvijo ateizma – Schellingova poanta ni v tem, da ni Boga, da je Bog zgolj produkt človeške domišljije. Bogovi vsekakor obstajajo, a pripadajo, kot bi temu rekel Lacan, »(predsimplonnemu) realnemu«, t. j. na sebi še niso eksplicirani, postavljeni kot taki – šele v človeku postane Bog *wirklich*, dejanski.



člen v »veliki verigi bivajočega«, nastal je iz narave in narava ostaja za vselej. Temelj njegove biti, pa vendar je istočasno svobodno bitje, ki je kot tako samo zase središče. Cilj-po-sebi, bitje, ki se direktno združi z Absolutom. Kako natanko naj ti dve strani mislimo skupaj? Schelling tu uporabi svoj ključni pojem »potenc [Potenzen]«: v hierarhično urejeni »veliki verigi bivajočega« se isto strukturno-formalno razmerje *ponovi* v različnih potencah: kar je *gravitacija* za inertno materijo (teženje k združenju z zunanjim centrom gravitacije), je *melanholija* za človeka kot končno, umrljivo bitje, ki je ločeno od Absoluta in hrepeni po tem, da bi se z njim združilo; *rastlina* je do *živali* to, kar je *ženska* do *moškega* itn. Odločilna točka, ki je tu ne smemo spregledati je *samo-nanašajoč* značaj tega ponavljanja: ko je dano razmerje med dvema poloma (med »A« in »B«, med idealnim in realnim polom) dvignjeno na višjo potenco, je eden od polov postavljen kot forma, kot nevtralni medij, nove, višje polarnosti. Polarnost rastline in živali, na primer, ima za svoj nevtralni medij *življenje* (t. j. področje življenja je strukturirano okoli osi rastlinskega in živalskega življenja), življenje dvignjeno na višjo potenco je *živalsko življenje*, in polarnost med rastlino in živaljo je na področju živalskega ponovljena v obliki polarnosti med ženskim in moškim. Ravno zaradi te samoreferencialnosti tu nimamo opraviti z isto formo, ki se ponavlja na različnih materialnih področjih, temveč z neprestano izmenjavo med formo in vsebino: del vsebine nižje ravni postane formalno načelo višjega nivoja. Sedaj lahko razumemo, zakaj Schelling za označbo hierarhičnega zaporedja polarnosti uporabi termin »uveriženje [Verkettung]«: kolikor en pol nižje ravni postane univerzalno, formalno načelo, ki obsega oba pola višje ravni, so te polarnosti dobesedno »uverižene«. Skratka, to uveriženje potenc razkriva strukturo *mise-en-abîme*. – Kaj torej dobimo na obeh skrajnih koncih tega procesa samonanašajočega se dviganja na vse višjo in višjo potenco? Na najbolj spodnjem koncu kajpak *das Ding*, neizrekljivo Realno Stvari, in na nasprotnem koncu brezsubstančno praznino  $\$$ , čisti subjekt – kar vselej znova poganja v gibanje ta proces, v katerem se ena in ista polarnost znova pojavlja v različnih »potencah«, je dejstvo, da se na vsaki dani ravni, pri vsaki dani »potenci«, podreditev realnega pod idealni pol (teme pod svetlobo, ženske pod moškega...) nikoli ne izide brez preostanka, ki je kajpada lacanovski *objet petit a*. Referenca na Lacana nam omogoča interpretirati Schellingovo polarno napetost A in B kot minimalno označevalno diado  $S_1$  in  $S_2$ , medtem ko »nemožno« razmerje med  $\$$  in  $a$  ( $\$ \hat{a}$ ) označuje strogo korelacijo med preostankom, ki se izmika označevalnemu paru, in subjektom: za Lacana (kakor tudi za Schellinga) subjekt kot  $\$$  ni neka reč ali stanje stvari, temveč nek *dogodek*, ki nastopi, ko označevalni verigi spodleti v njenem poskusu, da bi



brez preostanka povzela vase preostanek Realnega Stvari; skratka, ponavljanje diade  $A : B$  v vselej novih »potencah« je strogo vzeto simbolno ponavljanje, ki konstituira označevalno verigo. In kolikor razmerje  $A : B$  priključuje spolno razliko (med moškim in ženskim načelom, pri Schellingu je seksualna konotacija  $A : B$  eksplicitna), njegovo ponavljanje v vse višjih in višjih potencah priča o dejstvu, da »ni spolnega razmerja«: vsaka formulacija  $A : B$  vsebuje-proizvede preostanek, ki je seveda *objekt a* kot aseksualen.

Kako to ponavljanje antagonistično-»nemožnega« razmerja med  $A$  in  $B$  vodi do nastopa človeka? Po Schellingu je človekova pozicija radikalno problematična, zaznamovana z maksimalno vrzeljo med možnostjo in dejanskostjo: kar zadeva njegovo mesto v uverženju potenc, je človek *in potentia* krona stvarstva, pa vendar je njegova dejanskost uničujoč Padec, tako da Schelling pojavitev človeka celo označi za »blokado v razvoju«. V človeku naj bi razvoj (povečanje potenc) končno dosegel prekretnico in proizvedel odločilni preobrat v razmerju med  $A$  in  $B$ : prevlado  $A$  (idealnega, duhovnega načela ekspanzije) nad  $B$  (realnim, telesnim načelom kontrakcije). To se pravi, v naravi je razmerje  $A : B$  podrejeno potenci  $B$ : Duh se postopno razodeva, pa vendar ga še vedno ovira inercija Materije, zavite vanj; v človeku pa bi se moral  $B$ , nasprotno, podrediti  $A$ , t. j. Duh naj bi dobil premoč in direktno prevladal, medtem ko naj bi se telesnost znebila svoje inertnosti in se preoblikovala v eterični, transparentni medij izžarevanja Duha. Zato si veliko verigo razvoja lahko predstavljamo kot kontinuiran progres od nižjih (neorganskih) oblik k višjim (organskim) oblikam narave in končno k človeku – toda pri človeku kot »kroni stvarstva« nastopi nepričakovan zaplet: namesto enostavnega premika od  $B$  k  $A$  kot prevladujočemu načelu, samo kontraktivno načelo  $B$  izkoristi iluminirajočo potenco  $A$ , da bi se popolnoma zavedlo sebe, se obelodani, postavi kot tako, se emancipira in zatrdi kot egoistični zli Duh – ravno za to gre pri »Padcu«. V tem se nahaja paradoks človeka: če bi se pri človeku napredovanje narave nadaljevalo nemoteno, bi se pod prevlado  $A$  pojavila nova angelska entiteta, entiteta, za katero bi materija izgubila svojo inertnost in se spremenila v transparentni medij  $A$ -ja. Vendar pa je zaradi svojega Padca človek radikalno razcepljeno bitje: po eni strani nima svojega pravega mesta, nezmožen je v naravi najti svoj dom, t. j. zaveda se, »da sem dejansko ne spada«, da je na zemlji tujec, da je njegovo zemeljsko življenje prizorišče grozot, po drugi strani pa se mu resnični svet, svet duhov, prikazuje kot fantomski, nedosegljivi Onstran, kot temeljna skrivnost, radikalna negotovost glede tega, kaj se bo zgodilo po smrti. Namesto podreditve naravnega življenja duhovnemu življenju že v človekovi zemeljski

eksistenci, ločuje dve življenji ločnica smrti, tako da eno življenje sledi drugemu – človek si pravo življenje lahko predstavlja le v obliki *življenja po smrti*. Skratka, Schelling tu podaja eno najmočnejših formulacij paradigmatične moderne predstave človekove radikalne, konstitutivne *brezdomnosti*, manka njegovega/njenega »pravega mesta«.

Paradoks je potemtakem, v nasprotju s tem, kar bi pričakovali, v tem, da sta Duh in Materija v naravi harmonično usklajena, medtem ko človekov Padeč sprevrne njuno pravo razmerje in ima za posledek njuno ireduktibilno neusklajenost: prava ovira idealizaciji Realnega ni v naravi, temveč v človeku – prav pri človeku se hierarhična lestvica napredovanja, intenzifikacije potenc, spotakne. Narava je slika harmoničnega napredovanja življenjskih oblik, medtem ko univerzum človeka, človekove zgodovine, ponuja žalosten spektakel degenerirane, zastrupljene narave, ujete v začarani krog – človekov svet je poln ruševin. Pomenljivo je, da se teleološki opisi praviloma nanašajo na smotrnost narave – naravo je lahko predstaviti kot smotrno totaliteto, v kateri vsak organizem nevede služi nekemu višjemu Cilju; človeška zgodovina pa je, nasprotno, kraj grozot in nesreč, spodletelih poskusov, mesto, kjer lahko naš pogled opazi komaj kaj napredka, zgolj ruševine in sledi brezčutnega trpljenja in destrukcije. V tem je temeljni paradoks teleologije: lahko je odkriti skrite Namene v naravi, ki deluje slepo, kot mehanizem brez smotra, medtem ko se človek, ki v svoji dejavnosti zavestno teži k ciljem, zaplete v nesmiselno potrato svojih potencialov...<sup>4</sup> Človek ovira svobodno cirkulacijo narave, je neke vrste embolija v navzgor usmerjeni spirali naravnih energij, in, kot pravi Schelling v svoji enkratni naivnosti, zdi se, da to narava nejasno zasluži in se maščuje tako, da prizadene človeka z naravnimi kastastrofami, potresi, sušami, poplavami... Prva naloga »materialističnega« branja Schellinga je seveda pokazati, kako se nečloveška narava pojavi kot smiselna, harmonična, smotrna totaliteta *zgolj z gledišča človeka kot mesta nesmiselne destrukcije in brezciljne potrate sil*: točka, s katere je vse videti smiselno, mora biti sama točka suspenzije smisla. Druga naloga takšnega branja pa je popolnoma priznati *strukturno nujnost »stagnacije« naravnega napredka*

4. Struktura je tu seveda kompleksnejša: v skladu s Schellingovim pojmom začetka kot nasprotja procesa, ki mu sledi, je začetek zgodovine nujno Padeč. Zgodovina človeštva je teleološki proces postopnega dviga iz globine te primordiale katastrofe, ki poteka v treh glavnih stadijih – poganska doba, krščanska doba in bodoča sprava. Schelling svojo lastno filozofijo umesti v ta proces, prav na začetek tretje dobe, kot napoved totalnega politično-duhovnega predručenja, s katerim se bo človeštvo odrešilo in s katerim se bo Bog popolnoma razodel. Toda tak izid nikakor ni zagotovljen vnaprej: v okolju se ves čas skrivajo nova razdejanja, ki grozijo, da bodo izbrisala ves dosedanji napredek in nas vrnila nazaj v prvotno barbarstvo...



*pri človeku: ta stagnacija ni neko nesrečno naključje, saj je »egoistična« perversija Duha konstitutivna za duhovnost:*

»Načelo, povzdignjeno kvišku iz temelja narave, po katerem je človek ločen od Boga, je samost v njem, ki pa postane *duh* zaradi svoje enosti z idealnim načelom. Samost *kot* taka je duh, ali človek je duh kot sebi lastno (od Boga ločeno) bitje, in prav ta povezava je osebnost. Toda s tem, da je samost duh, je obenem iz kreaturnega povzdignjena v nadkreaturno, je volja, ki uzre samo sebe v popolni svobodi, ki ni več orodje v naravi vladajoče univerzalne volje, temveč je nad vsako naravo in zunaj nje. Duh je nad lučjo, tako kot se v naravi dviga nad enostjo luči in temnega načela. S tem, da je duh, je torej samost prosta obeh načel.«<sup>5</sup>

Pri človeku kot živem, dejanskem duhu, njegova samost – ki je pri živali zgolj slepo egoistično teženje – pride na dan. S to samorazsvetlivitvijo se začnem zavedati samega sebe. Sebe »postavim« z radikalno izključitvijo vse drugosti. Kar se v meni upira tej blaženi potopljenosti v Dobro, potemtakem ni moja inertna biološka narava, temveč samo jedro moje *duhovne* samosti, zavest, da sem onstran vseh partikularnih fizičnih in psihičnih potez »jaz«, edinstvena *oseba*, absolutno singularna točka duhovne samoreference. Natanko v tem pomenu je »samost kot taka duh«: Duh v svoji dejanskosti je kontrakcija same Luči nas *proti* naravi (»nad in zunaj narave«). Drugače rečeno, če naj bi se človek nastanil v Dobrem, bi se moral odpovedati sami enotnosti, ki ga dela za neko individualno osebo, in se potopiti v univerzalnem mediju Luči. Sama ta kontrakcija Luči (duhovnega načela ljubezni) v konkretno živo osebo je nemisljiva za standardni idealizem, ki se lahko ukvarja le z neosebним kraljestvom Idej, nikoli pa z *dejansko, osebno eksistenco* idealnega načela. S to kontrakcijovase Duh – čeravno ni nič drugega kot samorazsvetljujoč temelj, t. j. enotnost dveh načel (A in B) – »razčleni/razveže/razdvoji vez« med A in B in s tem do obeh zavzame distanco; ta distanca je seveda svoboda kot predikat dejanskega, živega subjekta, ki ga ne veže niti njegovo materialno, telesno okolje, niti določena duhovna vsebina njegove biti, t. j. ki je zmožen preseči oboje. Ne v naravi ne v Bogu ni ta vez prekinjena: v naravi ostane Luč ujeta, uveržena v Temelj, medtem ko se pri Bogu Temelj spremeni v eterični, nerezistentni medij Luči – samo človek ima svobodo dejanske izbire med dvema načeloma. Sedaj lahko vidimo, kako je *svoboda odvisna od človekove končnosti*: samo končna

5. F. W. J. Schelling, *Filozofska raziskovanja o bistvu človeške svobode*, str. 176.



kreatura, »povzdignjena iz ustvarjenega v nadustvarjeno«, lahko razveže vez dveh načel in se do njiju obnaša svobodno. Svoboda kot razvezana vez je kajpak drugo ime za Padeč: če bi vez ne bila razvezana, bi imeli harmonično »veliko verigo bivajočega«, teleološki red, ki bi potekal od nežive materije preko živali do eteričnih angelskih nesebičnih Duhov, ki se kopljejo v svoji blaženosti. Vizija stanja sprave, v katerem bi se naravni napredek (postopno poduhovljenje narave) izpolnil, dosegel svoj vrh, se dovršil v polni prevladi idealnega načela, t. j. v katerem bi se telesnost znebila svoje inertnosti in se spremenila v eterični medij izžarevanja duha, je potemtakem fantazma, ki zamračuje dejstvo, da mora ostati Svet Duhov za vselej fantomski videz, da je ločnica, ki ga loči od zemeljske dejanskosti, neprekoračljiva. Ta »egoistična« perverzija Duha, ki je inherentna samemu pojmu dejansko-obstoječega Duha, tvori jedro Schellingove koncepcije Zla, do katere je prišel preko radikalizacije Kantovega pojma »radikalnega Zla« iz *Religije v mejah golega uma*. Schellingovo izhodišče je ovržba tradicionalnega filozofskega *toposa*, po katerem je možnost Zla utemeljena v človekovi končnosti, v njegovi pomanjkljivosti glede na božjo popolnost, t. j. v dejstvu, da je razcepljen med materialni in duhovni svet: Schelling dobesedno sprevrne ta *topos* in zatrdi, da Zlo, nasprotno, korenini v človekovi *popolnosti*, v njegovi prednosti pred drugimi končnimi kreaturami, in, na drugi strani, v določenem razcepu v *samem Bogu*. To se pravi, osrednje načelo *Razprave o svobodi* je, da moramo, če naj razložimo možnost Zla, predpostaviti razcep samega Absoluta na Boga, kolikor polno eksistira, in na temni, nepredirni Temelj njegove Eksistence – s spekulativno drznostjo, ki je značilna za njegovo mišljenje, vmesti Schelling razcep, ki omogoči Zlo, v samega Boga. To razlikovanje med božjo Eksistenco in njegovim Temeljem, med Absolutom, kolikor polno eksistira, kolikor je postavljen kot tak, razsvetljen z Lučjo Uma, in Absolutom kot nejasnim hrepenenjem [*Sehnsucht*], ki se žene za nečim izven sebe, ne da bi imel jasen pojem tega, za čimer se dejansko žene, pomeni, da Bog ni povsem »on sam« – da je v Bogu nekaj, kar ni Bog.

V *Razpravi o svobodi* to razmerje med mračno Voljo temelja in razsvetljeno, dejansko eksistirajočo Voljo še ni povsem domišljeno, tako da je v tem delu Schellingova pozicija strogo vzeto protislovna. To se pravi, njegov odgovor na vprašanje »za čim se žene mračna Volja?«, je tu: žene se za razsvetlitvijo, koprni po tem, da bi bila izgovorjena Beseda. Če pa mračna Volja temelja sama teži k *logosu*, v kakšnem natančnem pomenu mu je potem *zoperstavljena*? *Vekovi sveta* to protislovje rešujejo z določitvijo prve Volje kot božje *Selbstheit*, kot kontraktivne sile, ki se aktivno zoperstavlja Luči Uma in s tem služi kot

nujni temelj ekspanzije le-te.<sup>6</sup> Vendar pa je že v *Razpravi* Schellingova pozicija subtilnejša, kot se zdi na prvi pogled: te temačne-nepredirne plati Boga, Temelja njegove Eksistence, *ne* smemo dojeti kot pozitivne Baze, prave osnove Biti, z Umom kot njeno parazitsko akcidenço: Temelj je na sebi ontološko oviran, moten, njegov status je v radikalnem pomenu *pred-ontološki* – zgolj »je« *sous rature*, v modusu svojega lastnega preklica. Edina prava Substanca je Duh, t. j. Bog v svoji dejanski Eksistenci, in *Grund* je konec koncev neko ime za božji samoodlog, za ta izmikajoči se X, ki mu manjka kakršnakoli prava ontološka konsistenca, a zaradi katerega Bog nikoli ni popolnoma on sam, zaradi katerega nikoli ne more doseči polne samoidentitete. Bog potrebuje to tuje telo v svoji notranjosti, saj bi brez tega minimuma kontraktivne sile ne bil »On sam« – tisto, kar Bogu paradoksnost vselej preprečuje, da bi dosegel polno samoidentiteto, je samo nedosegljivo jedro njegove *Selbstheit*... Ta napetost v sredi samega Absoluta je potemtakem mnogo bolj enigmatična, kot se zdi na prvi pogled, saj je popolnoma nezdržljiva z nasprotji, ki definirajo prostor tradicionalne ontologije: nasprotje med Temeljem in Eksistenco ne sovпада z nasprotjem med golo možnostjo in dejanskostjo (če bi bilo tako, bi Temelj ne mogel od znotraj najedati samoidentitete dejanske Eksistence); in ni enostavno novo ime za dualnost Realnega in Idealnega v Schellingovi zgodnji filozofiji, t. j. za simetrično polarnost dveh ontoloških načel (Temelj je »manj« kot Eksistenca, manjka mu polna ontološka konsistenca), ter definitivno ne implicira, da je Temelj na kakršenkoli način »prava substanca« ali »osnova« Uma. Skrivnost se nahaja v dejstvu, da je Temelj ontološko nedovršen, »manj« kot Eksistenca, toda natanko kot tak od znotraj najeda konsistenco ontološke zgradbe Eksistence. Drugače rečeno, Schelling najprej zoperstavi Eksistenco (polno dejanskega Boga) in goli Temelj Eksistence (slepo teženje, ki mu manjka dejanskosti)

6. Vendar celo to očitno protislovje v *Razpravi o svobodi* razodeva globljo resnico: samo to temačno hrepenenje Temelja, da bi dosegel eksistenco, t. j. da bi se razsvetlil, se postavlja kot tak, je največji sovražnik Luči, saj imamo v njem opravka s težnjo Temelja, da bi se razsvetlil, da bi se postavil *kot tak*, t. j. kot Temelj v nasprotju z (že obstoječo) Lučjo – kot smo že videli, »Zlo« ni enostavno Temelj kot zoperstavljen Luči Eksistence, temveč Temelj, ki se razsvetli, ki doseže polno dejanskost in se postavi kot *Temelj*. Temelj Eksistence je dobrodejna sila, kolikor se skromno drži v ozadju Luči in deluje kot neke vrste katalizator njenega izžarevanja. V silo Zla se spremeni takrat, ko se udejani in postavi kot tak. Ali, če naj rečemo še nekoliko drugače: najbolj perfidna izdaja Resnice je zavzemanje za neskončno iskanje Resnice, saj pravi cilj tega iskanja ni doseči proklamirani cilj – Resnico –, temveč perpetuacija samega procesa iskanja. Ta isti »ekonomski paradoks« je razločevalna poteza freudovskega koncepta *gon*: temačno koprnjenje schellingovskega Temelja je drugo ime za gon, katerega resnični cilj je neskončna reprodukcija njegovega cirkularnega gibanja.



kot Popolno in Nepopolno, in nato oba obravnava kot komplementarna ter resnično completeness dojame kot enotnost obeh, kot da samo Popolno za svojo zatrditev potrebuje Nepopolno. *Ravno zaradi perverzne potrebe Popolnega po Nepopolnem je na svetu Zlo*, kot da je presek Popolnega in Nepopolnega popolnejši od samega Popolnega...

V kakšnem razmerju do tega razlikovanja med Temeljem in Eksistenco je potem nastop Zla? Schellingova temeljna definicija Zla kot *Verkehrung* (kot perverzije, ali bolje, izkrivljene inverzije) pravega razmerja med Temeljem in Eksistenco je zavajajoča, kolikor pušča odprta vrata za dve tradicionalni napačni koncepciji, proti katerima je naperjena njegova celotna argumentacija: pojmu Zla kot samega razcepa (med Eksistenco in Temeljem, med Končnim in Neskončnim), t. j. kot padcem Končnega od Neskončnega (v nasprotju z Bogom kot enotnostjo Končnega in Neskončnega), in pojmu Zla kot zatrditvi Temelja na škodo Eksistence, Končnega na škodo Neskončnega, t. j. prevladi Temelja nad Eksistenco (v nasprotju z Dobrim kot prevlado Eksistence nad Temeljem, Uma nad temačnimi goni). Schellingova teza je tu mnogo subtilnejša: tako Dobro kot Zlo sta dva modusa *enotnosti* Temelja in Eksistence, v primeru Zla je ta *enotnost lažna, obrnjena* – kako? Spomnimo se dandanašnje ekološke krize: njeno možnost je odprla človekova razcepljena narava, t. j. dejstvo, da je človek hkrati živi organizem (in kot tak del narave) in duhovna entiteta (in kot tak vzdignjen nad naravo). Če bi bil človek le eno od obojega, do krize ne bi moglo priti: kot del narave, bi bil človek organizem, ki bi živel v simbiozi s svojim okoljem, plenilec, ki bi izkoriščal druge živali in rastline, vendar ravno zaradi tega vključen v krogotok narave in bi je ne mogel temeljito ogroziti; kot duhovno bitje bi človek gojil do narave razmerje kontemplativnega razumevanja in ne bi bilo nobene potrebe, da zaradi materialnega izkoriščanja vanjo aktivno poseže. Tisto, kar dela človekovo eksistenco za tako eksplozivno, je *kombinacija obeh potez*: v človekovi težnji po dominaciji nad naravo, v tem, da ji da delovati za svoje smotre, je »normalni« živalski egoizem – drža v naravi živečega organizma, vpletenega v boj za preživetje v sovražnem okolju – »samorazsvetljen«, postavljen kot tak, povzdignjen v moč Duha, in zato zaostren, univerzaliziran v nagnjenje k absolutni dominaciji, ki nič več ne služi cilju preživetja, temveč se sprevrne v cilj-po-sebi.<sup>7</sup> V tem je resnična »perverzija« Zla: v njej je »normalni« živalski egoizem »poduhovljen«, izrazi se v mediju Besede – nič več nimamo opravka s temačnim gonom, temveč z Voljo, ki je končno »našla sebe«.

7. Tu se opiramo na Vittorio Hösle, *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, Beck, München 1992, str. 166-197.



Sedaj lahko razumemo, kako daleč smo od tradicionalnih pojmov manka, privacije in nepopolnosti kot temelja Zla: kot opozarja Schelling, že »enostaven premislek, da je človek, najbolj popolno od vseh ustvarjenih bitij, edini zmožen zla, nam kaže, da temelj zla nikakor ne more biti v pomanjkanju ali privaciji.«<sup>8</sup> Zlo se ne nahaja v končnosti kot taki, v njeni nezadostnosti glede na neskončnega Boga – nastopi lahko le v končni kreaturi, ki se zopet združuje z Neskončnim, t. j. ko je enotnost Končnega in Neskončnega znova vzpostavljena v človeku kot končnem, a svobodnem bitju. Problem Zla lahko potemtakem na novo formuliramo na sledeč način: kako je možna *lažna* enotnost Temelja in Eksistence? Najprej moramo pri tem poudariti elementarno dialektično poanto, da je človek *enotnost* Temelja in Eksistence natanko, kolikor je zgolj v njem njuna *razlika* končno eksplicirana, postavljena kot taka: zgolj človek se zaveda, da je razcepljen med temačni vrtinec gonov in duhovno blaženostjo *logosa*, t. j. njegovo psihično življenje je bojno polje dveh načel ali Volj, medtem ko ostaja v naravi Luč Eksistence implicitna, »vsebovana« v Temelju.<sup>9</sup> Človek je edina kreatura, ki se lahko dvigne do te dualnosti in jo vzdrži: je najvišji paradoks *univerzalne singularnosti* – točka skrajne kontrakcije, vseizključujoče Eno samozavedanja, in vsevključujoče Vse, t. j. singularno bitje (izginevajoča točka *cogita*), ki je zmožno zajeti/zrcaliti celotni univerzum. V Bogu pred Stvarjenjem sta obe načeli še v stanju indiference – na področju narave se drugo načelo – A, Duh – lahko pojavi zgolj pod dominacijo ali pod prevlado B (kot implicitna, skrivna duhovna vsebina narave), kar zopet pomeni, da njuna razlika še ni postavljena kot taka, da oba še ne moreta nastopiti drug proti drugemu. Ko pa sta z nastopom človeka obe načeli – Eksistenca in njen Temelj – postavljeni v svoji razliki, nista zgolj zoperstavljeni druga drugi: *ravno tako mora biti postavljena njuna enotnost*, t. j. vsako od njiju je v isti sapi postavljeno kot enotno s svojim nasprotjem, kot inherentni konstituent svojega nasprotja. Z drugimi besedami, od poprejšnje *indiference* dveh načel preidemo k njuni *enotnosti* – in prav tu naletimo na svobodo kot svobodo za Dobro in Zlo, saj lahko ta enotnost privzame dve obliki, obliko resnične ali obliko pervertirane

8. F. W. J. Schelling, *Filozofska raziskovanja o bistvu človeške svobode*, str. 180.

9. V *Razpravi o svobodi* Schelling celo stori nadaljnji korak in trdi, da lahko resnično Zlo nastopi samo s krščanstvom kot razodeto Resnico. V poganskem univerzumu prihaja Modrost »od spodaj«, izvira v temni, brezdanji globini, t. j. poganske civilizacije so »naravne tvorbe«, ujeete v krog nastajanja in minevanja, medtem ko krščanska Modrost prihaja »od zgoraj«, izvira v večni Luči, ki je izvzeta krogotoku gonov. In samo v nasprotju s to lučjo, samo na tem ozadju se lahko zatrdi Zlo kot tako, dekadenca in grozote poznega rimskega imperija pričajo o Zlu, ki se agresivno zatrdi kot tako, z gesto, ki kljubuje razodeti Resnici...

enotnosti. Po eni strani se narava lahko spiritualizira, lahko se spremeni v medij samoprikazovanja Duha, po drugi strani pa je z nastopom Besede samo temno načelo Temelja in Samosti, ki je doslej delovalo kot anonimna, neosebna, slepa sila, spiritualizirano, razsvetljeno, postane Oseba, ki se zaveda same sebe, tako da imamo sedaj opravka z Zlom, ki se v polnem zavedanju sebe *hoče kot Zlo*, t. j. ki ni več zgolj indiferenca do Dobrega, temveč aktivno teženje k Zlu.<sup>10</sup>

Področje ideološko-političnega boja odlično ponazarja, na kakšen način »Zlo« ni partikularnost kot taka, temveč njena napačna, »pervertirana« enotnost z Univerzalnim: ne »egoizem« kot tak, temveč egoizem preoblečen v svoje nasprotje. Ko politični dejavnik (Partija, itn.) trdi, da predstavlja univerzalne interese Države ali Nacije, v nasprotju z njegovimi nasprotniki, ki jim seveda očita, da se ženejo le za svojimi ozkimi oblast iščočimi cilji, s tem strukturira diskurzivni prostor tako, da je vsak napad nanj – na ta partikularni politični subjekt – *eo ipso* napad na samo Nacijo. »Zlo« v svoji najbolj elementarni formi je takšen »kratkí stik« med Partikularnim in Univerzalnim, neka takšna predpostavka prepričanja, da so moje besede in dejanja neposredno besede in dejanja velikega Drugega (Nacije, Kulture, Države, Boga), predpostavka, ki »obrne« pravo razmerje med Partikularnim in Univerzalnim: ko se razglasim za neposrednega »uslužbenca Človeštva« (ali Nacije ali Kulture), s tem dejansko storim natanko nasprotno od tistega, kar trdim, da delam, Univerzalno dimenzijo, na katero se sklicujem (Človeštvo, Nacijo, Državo) degradiram na mojo lastno partikularnost, saj moje partikularno gledišče odloča o vsebini Človeštva. S tem se ujame v peklenski krog »bolj kot si čist, bolj si umazan«: bolj kot se sklicujem na Univerzalno, da bi legitimiral svoja dejanja, bolj ga dejansko ponižam na sredstvo svoje samouveljavitve.<sup>11</sup>

Sedaj je jasno, zakaj je status filozofije narave za Schellinga uveden ali, natančneje, pripravljalen: edino pri človeku, pri katerem sta obe načeli končno postavljeni kot taki, »gre zares«, pri človeku je, prvikrat, resnično na kocki vse – usoda celotnega univerzuma, uspeh ali neuspeh Stvarjenja. Schelling je pri

10. Na področju družbenega življenja, na primer, je lep primer lažne, pervertirane enotnosti *Država*: kot pravi predhodnik Marxa, Schelling konsistentno ožigosa Državo za inherentno zlo, saj je lažna, mehanska, prisilna, zunanja enotnost ljudstva, enotnost, ki je vsiljena od zgoraj, ne pa njegova organska enotnost, ki bi izhajala »od spodaj«.

11. Najlepši primer tega je bila dobra stara »totalitarna« Komunistična partija, ki je trdila, da se neposredno zavzema za osvoboditev celotnega človeštva (v nasprotju z vsemi ostalimi političnimi dejavniki, ki se zavzemajo za ozke razredne interese): vsak napad nanjo je bil izenačen z napadom na vse tisto, kar je bilo napredno v celotni dosednji zgodovini človeštva...



tem radikalno »antropocentričen«: celotna narava, univerzum kot tak, je bila ustvarjena zato, da bi služila kot ozadje za človekov etični boj, za bitko med Dobrim in Zlim.<sup>12</sup> Zaradi tega Schelling lahko trdi, da Bog ljubi in hoče naravo, univerzum, celotno Stvarstvo, samo zavoljo in v človeku. Na ta način lahko Schelling tudi razloži nenavaden občutek, ki se nas poloti takrat, ko naletimo na zlo dejanje strahotnih dimenzij: videti je, kot da to dejanje ne zadeva le človeških bitij, temveč celoten univezum, t. j. kot da bi se v njem in skozenj izjalovil univerzum kot tak, se sprevrnil, iztiril (vzemimo na primer prizore besnenja narave – potrese, sončni mrk – ki spremljajo Križanje). Natanko v tem pomenu je človek za Schellinga »bitje središča« – nemara bi se pri tem lahko sklicali na specifični hitchcockovski postopek: v nizu njegovih filmov imamo nek kader, ki je zaradi povezanosti s predhodnimi kadri, s strani gledalcev dojet kot subjektivni kader, toda potem, medtem ko kamera ostane nepremična, sam subjekt, čigar gledišče naj bi podajal ta kader, vstopi vanj, t. j. tako rekoč *vstopi v svojo lastno sliko/okvir*. Ravno za to gre pri »središčnosti« človeka: človek ima v nekem pomenu »svoje lastno središče v sebi«, za razliko od naravno-materialnih objektov, katerih »središče gravitacije« je vmeščeno zunaj njih (natanko zato je materija podrejena sili gravitacije).<sup>13</sup>

12. Heideggrov postopek v *Sein und Zeit* je v tem pogledu natanko nasproten Schellingovemu. Schelling (in, med drugimi, ki so šli po njegovih stopinjah, tudi Otto Weininger) predlaga neko »etično« branje ontologije (samo dejstvo dejanskosti, dejstvo, da univerzum eksistira, vključuje etično odločitev, je dokaz, da je v Bogu Dobro prevladalo nad Zlim, da je ekspanzija prevladala nad kontrakcijo), medtem ko Heidegger ponavadi vzame neko kategorijo, katere »etična« konotacija v našem splošnem jeziku je neizbrisna (krivda [*Schuld*], kot nasprotje »avtentične« in »neavtentične« eksistence) in ji potem to konotacijo odvzame, t. j. ponudi to kategorijo kot nevtralen opis človekovega ontološkega predikamenta (*Schuld* kot opis dejstva, da si mora človek zaradi svoje končnosti prizadevati za omejen niz možnosti, vse ostale pa žrtvovati, itn.). To zanikanje »etične« konotacije ponuja seveda zgleden primer freudovske *Verneinung*: celotna moč Heideggrovega argumenta se opira na to, da zanikani etični dimenziji ohrani njeno podtalno učinkovitost.
13. Vittorio Hösle (v svoji knjigi *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, Beck, München 1992, str. 44) podaja izredno duhovito rešitev za protislovje med Kantovo tezo, ki jo je prevzel Schelling, po kateri je bil svet ustvarjen zato, da bi postal bojno polje za moralni konflikt med Dobrim in Zlim, konflikt, katerega srečni izid, t. j. končno zmago Dobrega, zagotavlja Bog kot nujni postulat čistega uma, in dandanašnja grožnja nuklearne ali ekološke katastrofe, ki preti človeštvu s samouničenjem: *nujna eksistenca izvenzemeljske inteligence*. To se pravi, če je možnost te katastrofe resna, mar to ne pomeni, da je univerzum brez smisla in tako izpostavljen nemoči (ali še slabše, perveznosti) Božjega dejanja Stvarjenja? Edina konsekventna rešitev je, da vzamemo resno in dobesedno Kantovo ponavljajoče se vztrajanje, da moralni imperativ ne velja le za ljudi, temveč tudi za vsa druga končna umna bitja, ki



Če povzamemo: pri človeškem Zlu je *Selbstheit* Temelja samorazsvetljena, povzdignjena v Duha, prevzame *duhovno* načelo egoizma, ki teži k instrumentalizaciji in podrejanju vsake Drugosti. Čisto Zlo je egoizem Duha, ki preseka vse vezi z naravo; kot tako je, kot vedno znova poudarja Schelling, mnogo bolj duhovno kot Dobro, saj si resnično duhovno Dobro ne prizadeva vladati nad naravo, temveč jo pusti biti v njeni Drugosti. Skratka, resnično »diabolično« Zlo je v kontrakciji Duha *proti* Naravi: v le-tej si Duh tako rekoč priskrbi svoj lastni Temelj, zunaj svojega »naravnega« okolja, s podlago iz katere se lahko zoperstavi svetu in se ga odpravi osvojiti. Zaradi tega je zavajajoče enostavno trditi, da v Dobrem Um prevlada nad Temeljem, medtem ko v Zlu Temelj prevlada nad Umom: v Zlu si Temelj kot naravno bazo Uma brutalno podjarmi egoistično sprevernjeni Um-Luč, t. j. načelo *Selbstheit*, ki se hoče v polni zavesti sebe.<sup>14</sup> Nastop Zla lahko pojasnimo tudi s pomočjo lacanovske »(simbolne) kastracije«, t. j. z razliko med formalno strukturo in elementi, ki zapolnjujejo njena mesta: možnost Zla odpre minimalna distanca med strukturo (Središče proti svoji inferiorni osnovi ali periferiji) in elementi (Umom, Temeljem) – zaradi te distance Um ni več avtomatično v Središču, t. j. možno je, da je ta »naravna« situacija sprevernjena in da se Temelj vmesti v središče. (Paradoks je seveda v tem, da Um je Središče: Središče je sam Um v svojem *reduplicatio*, kot »zaznamovan«. Tu imamo opravka z isto logiko kot pri Imenu-Očeta: v trenutku, ko postane »oče« simbolni naziv, ne sovpade več z empirično osebo očeta, tako da je možno, da oseba, ki ni »pravi oče«, »zafunkcionira« kot oče, in obratno. Natanko iz tega razloga *lahko pride do Zla le v simbolnem univerzumu*: označuje vrzel med realno entiteto in njeno simbolno *reduplicatio*, tako, da ga lahko še najboljše definiramo kot *perturbirano tautologijo* – v Zlu »oče ni več Oče« oziroma »Središče ni več v središču«.) Do tega obrata lahko pride

---

morda, ne da bi mi vedeli zato, obstajajo na drugih planetih, in iz tega potegnemo sklep, da ti ET-ji, ki bodo v primeru samouničenja človeštva nadaljevali bitko za moralnost, *morajo obstajati*... Temu sklepu se izognemo tako, da opustimo njegovo ključno premiso, absolutni determinizem: po Hösleju je Bog vsemogočen, vnaprej je predvidel vse, vključno z (eventuelnim) samouničenjem človeštva – v tem primeru je seveda stvarjenje univerzuma in človeštva ob vnaprejšnji polni vednosti o njegovem bodočem samouničenju nesmiselno, perverzno dejanje. Schelling ostaja, nasprotno, radikalno »antropocentričen«: človekova usoda je odprta, človek *more* – toda *ne nujno* – podleči samouničenju in proizvesti regresijo univerzuma v krožno gibanje pred *Ent-Scheidung*, v skladu s tem gre pri človekovem boju za Dobro za usodo samega Boga, za uspeh ali neuspeh njegovega dejanja stvarjenja.

14. S heglovske perspektive bi tu morali poudariti dvoumnost Schellingovega pojma Zla kot načela Temelja, ki je povzdignjeno v moč Uma-Luč – mar ni to definicija Uma? Mar ni Um sam »razsvetljeni Temelj«?

samo pri človeku, saj je človek edina kreatura, ki ima v sebi »moč središča« in jo lahko svobodno uporabi, tako da v središče postavi bodisi Um, t. j. »Središče samo«, bodisi Temelj. Tudi Bog ima v sebi »moč središča«, toda ker je Njegova narava popolna, je nesmiselno definirati njegovo svobodo kot svobodo storiti Dobro ali Zlo – v Njem se formalna struktura Središča direktno prekrije z vladavino Luči Uma kot resničnega Središča, t. j. Bog tako rekoč avtomatično uporablja svojo Svobodo za izbiro Dobrega, po drugi strani pa živalske kreature nimajo »moči središča«, njihova volja ni samorazsvetljena, gravitirajo proti središču, ki jim je zunanje. To neravnotežje med formo in vsebino pojasnjuje inherentno *nestabilnost* Zla, saj je le-to samodestruktivne narave: zla Volja »hoče vse«, skuša vladati univerzumu, toda neizogibno ji spodleti, saj je utemeljena na nekem »nenaravnem« obratu pravega razmerja med različnimi elementi in/ali potencami.

Neizogibni sklep *Razprave o svobodi* je potemtakem, da postane Bog, kolikor je sam zaposlen s procesom Stvarjenja, dejanski Bog samo s človekovo svobodno odločitvijo zanj – tu ni težko opaziti odmevov stare teozofske ideje, po kateri je sam Bog rojen skozi človeka in ki jo je med drugimi zagovarjal Mojster Eckart. Človek rodi živega Boga v svoji notranjosti, t. j. človek izvrši prehod od neosebnega, anonimnega boštva k osebnemu Bogu. To človeku seveda naloži težo strašanske odgovornosti: od njegovih dejanj je odvisna usoda celotnega univerzuma in nenazadnje samega Boga. Vsaka človeška zmaga nad Zlom, vsak nov nastanek skupnosti vernikov, prispeva k oblikovanju mističnega telesa samega Boga, in *vice versa*, človekova izbira Zla zatrdi božjo *Selbstheit*, njegovo kontraktivno silo – Schelling Pekel označi za »požirajoči ogenj božjega egoizma«. S tem se Schelling vpisuje v linijo revolucionarno mesijanske teologije, katere najbolj znani predstavnik v marksizmu je Walter Benjamin (prim. *Teze o filozofiji zgodovine*): zgodovina je nek »odprt« proces, zaporedje praznih znakov, sledi, ki napotevajo na bodoči eshatološki trenutek, v katerem bodo »vsi računi poravnani«, vsi (simbolni) dolgovi povrnjeni in v katerem bodo vsi znaki dobili svoj poln pomen; nastop tega momenta pa ni vnaprej zagotovljen, marveč je odvisen od naše svobode. Izid boja za svobodo bo določil pomen same preteklosti: z njim bo določeno, kaj so stvari »zares bile«. Vidimo lahko, kako le tanka, komajda opazna črta loči najbolj skrajni fatalizem, po katerem se je že vse zgodilo, od te mesijanske revolucionarne logike, po kateri stvari v svojem časovnem procesu postajanju postanejo zgolj to, kar so vselej že bile: sama preteklost ni fiksirana, »bo bila«, t. j. skozi prihodnjo odrešitev *bo postala to, kar je vselej-že bila*.



V čem je potemtakem Padec Človeka? Ko se človek pojavi kot samozavedanje, postavi sebe kot samoosrediščeno bitje, kot subjekt, ki vse druge entitete reducira na medij svoje samozatrditve, na gole objekte, ki si jih je treba prilastiti in jih izkoristiti. Za to samoosrediščeno držo predstavlja nezamisljivi paradoks, da moje samozavedanje ni enostavno »moje«, zavest mene samega kot subjekta – kot samozavedanje sem vselej-že »razsrediščen«, medij, v katerem transcendentni Objekt (Absolut) dospe do zavesti, se začne zavedati samega sebe. Tega Objekta ne morem zajeti, saj me transcendira – njegovo dimenzijo lahko razumem le z ekstatičnim uvidom. Cena, ki jo za svojo lažno pretenzijo, da bi bila svoje lastno Središče, plača aktivna-prilaščajoča si zavest, je, da svet v katerem biva, nujno zadobi videz tuje, sovražne, superiorne Moči, ki se ne zmeni za njeno bedo. Tu naletimo na zgleden primer tega, kar Hegel imenuje »refleksijska določitev«: v mojem dojetju objektivne dejanskosti kot Kraljestva Satana, kot mesta bede in gorja, svojo egoistično, samoosrediščeno držo do te iste dejanskosti dojamem v neki »objektivirani«, »postvarjeni« obliki – ali v lacanovskih terminih, svoje lastno sporočilo dobim nazaj v sprevrnjeni obliki. V tem je Schellingova odločilna politična »ost«: bolj kot se individuumi izkušajo kot samoodgovorni in samoosrediščeni subjekti, ki si prizadevajo doseči svoje avtonomne, samozastavljene cilje, bolj se jim Država zoperstavlja v obliki tuje, sovražne moči, ki onemogoča njihove načrte, t. j. bolj so v Državi nezmožni prepoznati sebe, svojo lastno duhovno substanco. V utopični perspektivi (utopični, ker je človeku prirojen lažnen ponos) mora Državo preseči religiozna skupnost, temelječa na ekstatičnem razmerju do transcendentnega Drugega. To ekstatično razmerje je najvišja svoboda, ki je dostopna človeku, to se pravi, Schelling razlikuje tri ravni svobode:

- Običajni pojem svobode dojema svobodo kot svobodo izbire, tega, da se »svobodno« odločimo po pretehtanju razlogov za in proti, ne oziraje se na kakršnokoli zunanjo prisilo: za desert sem se odločil za jabolčni zavitek in ne za češnjev zavitek, ker mi nudi jabolčni zavitek več ugodja, ne pa zato, ker bi bil tako prisiljen narediti pod pritiskom avtoritete (staršev, vrstnikov...) Tu smo na ravni utilitarizma: v svojem obnašanju se človek ravna po »izračunu sreče«, tako da, če lahko spoznamo vzroke in če lahko manipuliramo z vzroki, ki povzročajo ugodje ali bolečino, potem lahko nadziramo svoje obnašanje in ga tako obvladamo. Toda če bi bilo to vse, bi človek deloval kot pregovorni Buridanov osel in stradal do smrti med dvema enakima kupoma sena.



- Naslednja, višja raven svobode, je zato nedoumljiva, neutemeljena odločitev, odločitev, ki ni utemeljena na nobenih pozitivnih razlogih, temveč sama v sebi – paradigmatični primer take odločitve je kajpada primordionalno dejanje, s katerim izberem svoj večni značaj. Neko tako dejanje grozljivo uroči osebo s šibko voljo – tu naletimo na grozljivo vztrajanje Volje pri svojem, ne glede na razloge za in proti, kot da bi se za kratek trenutek veriga kavzalnih povezav raztrgala. Paradigmatični primer svobode ni oseba, ki popušča »patološkimi« skušnjavam, zanemarja svojo dolžnost, temveč oseba, ki vztraja na svoji poti z »iracionalno« trmo, čeravno je to očitno proti njenim materialnim interesom (spomnimo na najljubšo zgodbo Orsona Wellesa o škorpionu, ki je pičil žabo, na katere hrbtu je prečkal reko, čeprav je vedel, da se bo zaradi tega utopil) – samo to je Zlo kot duhovno, demonsko, diabolično, Zlo, za katerega Schelling pravi, da je neprimerno bolj duhovno, oddaljeno od čutnega *Genuss* kot Dobro.<sup>15</sup> Dobro vselej vsebuje harmonično enotnost čutnega in duhovnega, Dobro je Duh, ki prodre in od znotraj razsvetli naravo, in jo, ne da bi se ji vsilil, naredi za eterično, jo oropa njene nepredirne inertnosti, medtem ko je pravo »diabolično« Zlo blede, brezkrvni, fanatični spiritualizem, ki prezira čutnost in je nagnjen k temu, da nasilno vlada nad njo ter jo izkorišča. Ta diabolični spiritualizem, sprevrnjenje pravega spiritualizma, je temačni Temelj, ki je »dosegel sebe«, svojo samost, t. j. ki je dosegel Luč in se postavil kot tak.

- Ta svoboda kot neutemeljeno dejanje odločitve, kot vrtoglava trma dejanske Volje, ki se ne zmeni za razloge, pa vendarle še ni najvišja; še višje stoji moje pogreznjenje v primordionalno brezno [*Ungrund*] Absoluta, v primordionalno Voljo, ki noče nič – stanje, v katerem harmonično sovpadeta aktivnost in pasivnost, biti aktivno in biti predmet aktivnosti, (paradigmatični primer tega, je kajpak mistično izkustvo Ljubezni). Na tem ozadju da Schelling specifični poudarek razlikovanju med *Vernunft* in *Verstand*, Umom in Razumom, ki v nemški klasični filozofiji igra ključno vlogo: »*Vernunft* ni nič drugega kot *Verstand* v svoji podreditvi najvišjemu, duši.«<sup>16</sup> *Verstand* je človekov razum kot aktiven, kot moč aktivnega prilaščanja in odločanja, s katero se človek zatrdi kot polno avtonomen Subjekt; toda človek doseže svoj vrh takrat, ko svojo subjektivnost spremeni v Predikat še višje Potence (v matematičnem pomenu besede), t. j. ko se tako rekoč preda Drugemu, »razosebi« svojo najbolj intenzivno dejavnost in jo izvede tako kot da skozenj deluje, ga za svoj medij

15. F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, K. F. A. Schelling (ur.), Cotta, Stuttgart 1856-61, zv. VII., str. 468.

16. *Ibid.*, 472.

izrablja, neka druga, višja Potenca – kot umetnik, ki se, v največji divjosti ustvarjalnosti, doživi kot medij, skozi katerega se izraža neka bolj substančna, neosebna Moč.

Ta tripartitna kategorizacija svobode temelji na razlikovanju med breznom čiste Svobode in Bogom kot Entiteto [*Seiendes*], ki ni več *sama svoboda*, temveč je *svobodna*: čista Svoboda še ni osebni Bog, temveč neosebno Boštvo [*Gottheit*]. Svoboda lahko postane predikat samo, če že imamo opravka z dualnostjo Eksistence in njenega Temelja: Bog kot dejanska oseba, ki je svobodna, mora posedovati kontraktiran temelj svoje biti, ki ni direktno dostopen, a lahko nanj sklepamo iz božje aktivnosti, katere umikajoča se osnova je. Realnost kot taka (vključno s psihično dejanskostjo osebe) vsebuje protislovje: brez kontrakcije se razpoči v neovirani ekspanziji... Hoglebe ima potemtakem znova prav: Schellingov odločilni problem zadeva »nemožno« razmerje med Subjektom in Predikatom. V tem prehodu od svobode kot subjekta k svobodi kot predikatu, t. j. k neki entiteti, ki ni več svoboda sama, temveč svobodno bitje, pride do »discipliniranja« svobode – transformacija svobode v predikat jo naredi znosno, nevtralizira njen travmatični vpliv, saj se lahko, dokler ostaja svoboda svoj lastni subjekt in ne predikat, udejani samo v obliki destruktivnega vrtinca, ki požre vsako določeno vsebino, v obliki ognja, ki stopi vsako fiksno obliko.

Na zadnjih straneh svoje knjige o Schellingu podaja Marquet jasen oris enigme svobode, s katero se skuša spopasti Schelling.<sup>17</sup> Schelling interpretira Parmenidovo geslo »mišljenje in bit sta isto« kot enotnost *Das-Sein* in *Was-Sein*: vse, kar je, mora biti *nekaj*, posedovati mora *pojem*, ki ga dela za *misljivega* v njegovi *Was-Sein*, v tem, kar je – tu gre natanko za pojem in ne zgolj za ime. Vendar pa, kot pokaže Schelling, je razmerje med pojmom in imenom, ko imamo opravka z osebo, obrnjeno glede na stvar: pojem neke stvari podaja neko minimalno informacijo o njej, pove mi, kaj ta stvar je, medtem ko mi njeno morebitno ime ne pove nič; nasprotno pa v primeru osebe ne morem reči, da jo »zares poznam«, ko vem, *da* obstaja in ko vem, *kaj* ta oseba je (njene pozitivne poteze) – dejansko neko osebo »poznam« šele takrat, ko dojamem tako njeno eksistenco (dejstvo, da obstaja) in njen pojem (kaj je) kot dva »predikata« jaza, osebe kot take, brezdanjega jedra njene svobode – tisto, kar moram spoznati o neki osebi zato, da bi lahko trdil, da jo poznam, ni le to, *kaj* ta oseba je, temveč predvsem, *kdo* je, »kaj hoče« kot svobodno

17. Jean-François Marquet, *Liberté et existence. Etude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Gallimard, Pariz 1972, str. 569-570.



bitje.<sup>18</sup> Resnična svoboda ne pomeni le, da nisem popolnoma določen s svojim okoljem, temveč tudi, da nisem popolnoma določen s samim *seboj* (s svojim lastnim pojmom, s tem, kar sem, z mojimi pozitivnimi potezami): oseba se svobodno nanaša tako na svojo eksistenco kakor tudi na svoj pojem, t. j. z njima ni popolnoma določena, temveč ju lahko transcendirata (lahko zastavi, tvega svojo eksistenco kakor tudi spremeni sveženj lastnosti, ki tvorijo njeno identiteto). Dejstvo, da je zame Druga Oseba izvorno skrivnost, brezno onstran njenih pozitivnih potez, pojasnjuje ključno vlogo simbolne *obveze* in *dolga*, vlogo tega obupanega poskusa, da bi Drugega v intersubjektivnih razmerjih obvezali: ker ne morem direktno »prijeti« Drugega, brezna, ki tvori izmikajoče se središče njegove biti, ga lahko držim le za Besedo. In Schelling je preprosto resno in dobesedno vzel dejstvo, da je sam Bog, ta absolutni Drugi, ravno tako svobodna oseba: kot tak bi tudi on lahko postal svoboden samo s zavzetjem distance do Temelja svoje biti, s tem, da bi se na ta Temelj svobodno nanašal, s tem, da bi z njim ne bil popolnoma določen. Paradoks, ki je z ortodoksnega gledišča kajpak svetoskrunski, je, da to svobodno razmerje do Temelja predpostavlja, je nasprotje odvisnosti od Temelja: božja Luč, kreativna emanacija njegovega *logosa*, je, kot pravi Schelling, »regulirana norost«, ki svojo energijo črpa iz vrtinca gonov, isto kot pri človeku, ki je resnično svoboden ne z nasprotovanjem svojim gonom, temveč s premetenim izkoriščanjem njihove energije, z reguliranjem njihove norosti...

Kakorkoli paradokсно se že sliši, s tem specifičnim pojmom svobode kot subjektivim svobodnim nanašanjem na svojo eksistenco in svoj pojem, je Schelling prvi načrtal obrise *materialističnega* pojma subjekta. V standardni (idealistični in materialistični) verziji filozofske opozicije subjekta in objekta je materialnost vselej na strani objekta: objekt je gost, neprediren in inerten, medtem ko predstavlja subjekt samotransparencno Mišljenje; znotraj tega horizonta je edini način zatrditve »materialistične« pozicije ta, da skušamo dokazati,

18. Vse to bi morali postaviti v razmerje z lacanovskim branjem freudovskega pojma *Vorstellung-Repräsentanz*: ne gre enostavno za »predstavo, ki deluje kot predstava organskega gona«, temveč za »(označevalnega) zastopnika (manjkajoče) predstave«. *Ime* neke osebe je takšen *Vorstellung-Repräsentanz*: tisto, na kar meri, kar obkroži, ne da bi ga označilo, je natanko to, da me brezno v drugi osebi, ki se izmika predstavam, ta »nepredstavljeni« X onstran pozitivnih lastnosti, onstran tega, »kar pozitivno sem«, naredi za osebo. In, mimogrede, vse to nam omogoči razločiti kantovsko ozadje psihoanalize: ne le precej očitne poante, da je gon kot stvar na sebi dostopen le preko psihičnih *Vorstellungen*, temveč predvsem ne toliko očitno dejstvo, da je kantovska *Ding* v svoji najbolj temeljni dimenziji drug subjekt in ne fizični objekt.



kako je subjekt vselej-že objekt (homologno Derridajevem prizadevanju dokazati, da je glas vselej-že pisava, da glas vselej že vsebuje materialno sled, ki vanj uvaja samo-odlog, nesovpadanje s sabo). V jasnem nasprotju s to standardno verzijo se materialistična verzija, ki jo je začrtal Schelling (a tudi Hegel, v zaslužno slavnem opisu boja za pripoznanje med (bodočim) Gospodarjem in Hlapcem, da ne omenjamo, kajpada, Lacana), osredotoča na temeljno »nepredirnost«, inertno gostoto, ki vselej pripada našemu srečanju z Drugim Subjektom, t. j. ki to srečanje razlikuje od srečanja z običajnim objektom: kakorkoli paradokso se že sliši, so običajni objekti v tem natankem pomenu *manj* »materialni« kot Drugi Subjekt, saj jim manjka nepresojsnost, ki je značilna za željo Drugega, večna skrivnost »Che vuoi?«, tega, kaj Drugi hoče od mene, zaradi česar bi lahko trdili, da je freudovsko-lacanova (in tudi že kantovska) *Ding* izvorno Drugi Subjekt, ne pa le nesubjektivna reč – običajni materialni objekt je konec koncev vselej transparenten, ne poseduje skrivnosti, ki bi ga dejansko naredila za neprosojnega... To izvorno nasilje Drugega, nasilje, ki je konstitutivno za to, kar je Heidegger imenoval *Mit-Sein*, našega nanašanja na drugo človeško bitje, se popolnoma izgubi v habermasovski ideologiji svobodnega prostora intersubjektivnega dialoga – morda gre celo Heideggerjeva sicer zgledna analiza *Mit-Sein* v *Sein und Zeit* prehitro preko te travmatične dimenzije.<sup>19</sup>

Na ozadju tega materialističnega pojma subjekta lahko razumemo mejo Schellingovega filozofskega podvzeta in s tem vzrok neuspeha projekta *Vekov sveta*. Kot smo že nakazali, se z lacanovskega gledišča vsiljuje ugovor, ki zadeva Schellingovo nezmožnost, da bi »prekoračil fantazmo«: ali Schelling ne ostaja ujet v zanko fantazme? Mar schellingovska problematika brezačasnega dejanja, ki je vselej-že izvršeno in s tem *predhodi svoji lastni časovni genezi*, t. j. ki je prisotno pred svojim dejanskim nastopom, ne implicira strukture fantazme v njeni najčistejši obliki? In, nadalje, mar ni predpostavka nekega takega večnega dejanja tudi elementarna matrica *ideologije*? Mar ni torej največ, kar lahko rečemo o Schellingu, to, da odkrito izreče konstitutivni paradoks (časovno zanko, »vselej-že«) ideologije? Se ni Schelling s tem izognil pravemu »materialističnemu« vprašanju: kako materialno-časovni proces retroaktivno povzroči

19. Na neki drugi ravni isto travmatično dimenzijo zgreši althusserjanski koncept interpelacije: ko Althusser definira interpelacijo kot subjektovo konstitutivno (ne)prepoznanje v klicu Drugega, t. j. kot identifikacijo z velikim Drugim, pri tem spregleda posredni, prehodni, a nujni moment »interpelacije pred identifikacijo«, v kateri je subjekt soočen z nerazumljivim klicem Drugega, ki mu ne moremo pripisati nobenega razločnega pomena in ki potemtakem onemogoča kakršnokoli možnost identifikacije. O tem glej tretje poglavje: Slavoj Žižek, *Metastases of Enjoyment*, Verso, London 1994.

svojo lastno fantazmatsko utemeljitev? Tu je odgovor nikalen: tisto, kar po Schellingu predhodi materialno-časovnemu procesu, ni večni idealni red, itn., temveč čista praznina/brezno [*Ungrund*] Svobode. Schellingova poanta je natanko v tem, da če naj se Svoboda udejani, t. j. če naj postane predikat svobodne Entitete, mora »kontraktirati« nepresojni Temelj. Problem je prej v tem, da Schelling formulira »iztirjenost«, neravnotežje, ki ga vsebuje ta primordialna kontrakcija, kot ontološki pogoj univerzuma (zgolj skozi primordialno katastrofo, zgolj vkolikor so stvari iz tira, »je nekaj in ne nič« ...), in to prav v terminih predmoderne mitologije seksualizirnega univerzuma (primordialnega ravnotežja, ki ga je treba vzpostaviti, itn.). Schellingova dvoumnost je tu radikalna in ireduktibilna: logika njegovega mišljenja ga prisili v zatrditev neizogibnosti »iztirjenosti« in človekovega Padca – ravno na točki, na kateri naj bi A prevladal nad B, se stvari *morajo* izjaloviti, toda ista logika ga vodi v ohranitev sanj o končni stvari – rano mora biti mogoče zaceliti in ponovno vzpostaviti izgubljeno ravnotežje, t. j. harmonično črto razvoja »velike verige bivajočega« od nižjih do višjih stadijev (prim., na primer, dialog *Klara*, ki je sočasen *Vekovom sveta*, v katerem je smrt zvedena na prehod z nižjega, zemeljskega življenja k višjemu »svetu duhov [*Geisterwelt*]«). Tako smo spet tam, kjer smo začeli: zmote ne moremo preprosto odvzeti od Resnice, t. j. Schelling je lahko dovršil nezaslišan korak k radikalni kontingenci samo v obliki »regresije« k predmodernej mitologiji seksualiziranega univerzuma. Ravno ta »regresija« mu je omogočila, da je formuliral materialistični pojem subjekta (nepresojno-skrivnostno Drugost svobode) v nasprotju s čisto duhovnim »idealističnim« subjektom: materialistični subjekt kot točka, na kateri narava »pobesni« in se iztiri...

## 8

Eden izmed temeljnih motivov poznega Schellingovega mišljenja je izvorna ek-staza, *Ausser-sich-gesetzt-werden*, Duha: predikativna aktivnost Razuma temelji na predpredikativni referenci na »konstitutivni Zunaj«, t. j. Duh je konstitutivno »zunaj sebe«, nekakšna popkovina ga veže s travmatičnim jedrom, ki je istočasno pogoj njegove možnosti (izvir, iz katerega Duh črpa svoje vire) in pogoj njegove nemožnosti (brezno katerega vseuničujoči vrtinec neprenehno grozi, da bo pogoltnil Duha). V najboljši tradiciji Heglovih besednih iger Schelling tu reaktivira dobesedni pomen fraze »biti iz uma«, standardni izraz za stanje norosti: konstitutivna »norost« človeškega uma se nahaja v dejstvu, da je izvorno



»iz uma«, ek-statičen glede na sebe. Na ta način lahko Schelling poda prepričljiv odgovor na kantovsko kritiko, po kateri pomenijo njegova razglabljanja o Absolutu »regresijo« v predkritično metafiziko, t. j. nelegitimni poseg v noumenalno področje, prepovedani skok iz golega pojma Boga k njegovi dejanski eksistenci. S Schellingovega gledišča moramo termine tradicionalnega problema ontološkega dokaza za božji obstoj obrniti: resnično problematična pri Bogu ni njegova eksistenca, temveč njegov pojem. Ker sam Duh izvorno ni »znotraj sebe«, temveč »zunaj sebe«, pravo vprašanje ni, kako lahko pridemo od golega pojma Boga k njegovi eksistenci, temveč ravno nasprotno – najprej pride, vselej je že tu, izkustvo »brezsmiselne«, predpredikativne, predsemantične eksistence in pravi problem za filozofijo je, kako lahko izvedemo prehod od te brezsmiselne eksistence k Umu, t. j. kako se je sploh naš univerzum ujel v pajčevino Uma...

Ta Schelling seveda v trenutku sproži serijo »postmodernih« asociacij: Um lahko uspeva samo na tujem, »iracionalnem« Temelju krožnega gibanja gonov, iz katerega črpa svojo življensko silo, toda istočasno mora do nje ohraniti pravo distanco – če se temu vrtincu gonov preveč približa, se izpostavi nevarnosti, da bo izgubil svojo identiteto in znorel:

»Po večnem dejanju samorazodetja je namreč v svetu, kot ga zremo sedaj, vse pravilo, red in oblika; toda v temelju je še vedno nepravilno, kot da bi ga nihče ne mogel spet prebiti, in nikjer se ne zdi, da bi bila red in oblika prvotno, temveč kot bi bilo nekaj prvotno nepravilnega spravljeno v red. To je na rečeh neoprijemljiva osnova dejanskosti, ostanek, ki se nikoli ne izide, tisto, česar tudi z največjim naporom ni mogoče prelti v razum, temveč večno ostaja v temelju. Iz tega brezrazumnega se poraja razum v pravem smislu. Brez te predhodne teme ni dejanskosti kreature; mrak je njena nujna dediščina.«<sup>20</sup>

20. F. W. J. Schelling, *Filozofska raziskovanja o bistvu človeške svobode*, v: F. W. J. Schelling, *Izbrani spisi*, prev. Doris Debenjak, Slovenska matica, Ljubljana 1986, str. 171.- Ta Schellingova določitev objekta kot »nedeljivega preostanka« je lacanovska *avant la lettre*, kolikor se zoperstavlja *doxi* nedeljivega subjekta (»individualnega«, njegove/njene nedeljive enotnosti, v nasprotju z objektom, ki je lahko deljiv *ad infinitum*). Po Lacanu subjekt ni le deljiv, temveč je dejansko *razcepljen*: je produkt operacije označevalne ločitve, medtem ko je objekt nedeljivi preostanek, »izmeček«, te iste operacije. Lacanov »matem« fantazme, ki zapiše to vez subjekta in objekta (S̅/a), je zato formula, ki označuje srečanje dveh radikalno heterogenih entitet, S̅ kot praznino distance med označevalci v verigi in inertni preostanek realnega, ki se upira simbolizaciji. Lacanovski »matem« je torej natanko nasprotje inherentnega razvoja pojmovne vsebine: zapiše pravzaprav nepredstavljivo trčenje dveh elementov, katerih narava je radikalno heterogena.



Ta Temelj je nekoliko podoben liku ženske v filmih Davida Lyncha: travmatična Stvar, točka istočasne atrakcije in repulzije, ki predstavlja vrtinec Življenja, sama grozi, da nas bo povlekla v brezno depresije. In ali ta predpredikativni vrtinec Realnega ne napoteva direktno na lacanovsko *Jouissance*? Ali sam Schelling ne določi Realnega [*das Reale*] kot cirkularnega gibanja »iracionalnih« (t. j. predlogičnih, predsimbolnih) gonov, ki se zadovoljujejo ravno v »nesmiselnem« ponavljanju svoje krožne poti?<sup>21</sup> Za Schellinga (kakor tudi za Lacana) je to Realno Meja, temeljna ovira, zaradi katere mora spodleteti vsak »semantični idealizem«, vsak poskus, da bi Absolut razvili kot vase zaprto matrico, ki proizvaja vse možne pomene Biti. Tako za Schellinga kakor za Lacana je najbolj radikalna verzija tega »semantičnega idealizma« seveda Heglov sistem, ki je zato glavna tarča njune kritike: simbolni red nikoli ne more doseči polne dopolnitve in skleniti svojega kroga, saj sama njegova konstitucija vsebuje neko točko, na kateri Pomen naleti na svojo mejo in se suspendira v užitku-smislu [*Jouis-sense*].

Kakorkoli se to lahko zdi privlačno naši »postmoderni« receptivnosti, pa je tako branje kljub temu povsem zgrešeno: spregleda temeljno operacijo nemškega idealizma, ki je skupna Schellingu in Heglu, saj ne uspe privedi privedi dualnost Uma in njenega Temelja do točke samoreference. To se pravi, pasti mora zadnja ločnica, ki loči Um od njegovega »iracionalnega« temelja: najtežja naloga, najskrajnejši napor filozofske spekulacije, je odkriti »*norost* [*Wahnsinn*]« *same geste, ki vzpostavlja področje Sinn*. Vsaka Organizacija Smisla, vsaka univerzalna konceptualna shema, s katero skušamo dojeti dejanskost, je v sebi – v svojem najbolj temeljnem pomenu, iz strukturnih razlogov in ne le zaradi kontingentnih okoliščin – pristranska, iz ravnotežja, »nora«, minimalno »paranoična« (kot bi temu rekel zgodnji Lacan): njeno vsiljenje zmoti »naravni red stvari« in univerzum vrže iz ravnotežja. Drugače rečeno, ni nevtralne Univerzalnosti: vsaka Univerzalnost, vsak poskus k Vsemu, k globalnemu zajetju, nosi neizbrisni znak »patološke« ekskluzivnosti Enega, t. j. odvisen je od »parcialnosti« njegovega mesta izjavljanja.<sup>22</sup> Tako znova ne

21. Mimogrede, Schelling si je za svoj pečat izbral sfingo na »večnem Kolesu«, antični simbol za krožno gibanje narave.

22. Ta teza, po kateri je Univerzalno vselej zaznamovano z nekim madežem partikularnosti, po katerem Univerzalno ni nikoli zares nevtralno, vedno implicira partikularno gledišče, s katerega je razkrito Vse (vsak univerzalen pojem filozofije vselej vsebuje pozicijo partikularne filozofije, na primer), je kajpada zgolj drug način zatrditve tega, da je vsak Označevalec-Gospodar ( $S_1$ ) »ožigosan«, stigmatiziran z  $a$ , z absolutno partikularnostjo nekega objektnega preostanka.

zadostuje reči, da ni nobena pojmovna struktura popolnoma nevtralna, da ji spodleti dojeti dejanskost na resnično neparcialni način, temveč je poanta v tem, da je status te »pristranosti« a priori, strukturen. Tu imamo opravka z inherentnim konstituentom vznika formalne strukture, skratka, s pogojem konsistence strukture: brez te ekskluzivne osnove v Enem, brez te parcialnosti in popačenja, ki ga podpira minimum Egoizma, se struktura razpusti, zgubi svojo konsistenco v razpršeni pluralnosti. Ko za Schellingom ponavljamo, da vsak Red nastane na osnovi in ima svoje korenine v občem Neredu, nočemo v običajni relativistični maniri trditi, da je človekova urejajoča dejavnost omejena na lokalne poskuse, da bi vpeljali minimum reda v širni ocean primordialnega kaosa, na poskuse, ki so konec koncev obsojeni na neuspeh: naša poanta je prej v tem, da je samo vsiljenje Reda neko dejanje skrajnega nasilja – *Red je nasilno vsiljenje, ki univerzum vrže iz tira.*<sup>23</sup> Nered je pogoj možnosti Reda ne le v pomenu, da je sam pojem Reda mogoče dojeti šele na ozadju občega Nereda, t. j. kot serijo lokalnih poskusov, da bi omejili Nered – *največji Nered, največja kršitev »naravnega ravnotežja« je samo vsiljenje (pristranskega) Reda.* S tem smo spet na začetni točki: »nezavedno« ni v prvi vrsti Realno v svojem nasprotju do Idealnega, »nezavedno« je v svoji najbolj radikalni dimenziji prej dejanje odločitve/diferenciacije, s katero Idealno vzpostavi samo sebe v svojem

Zgleden primer Enega, ki podpira Vse Univerzalnosti, prinaša že bežen pogled na katerikoli priročnik filozofije: pojasni kako univerzalni, vseobsegajoči pojem filozofije korenini v partikularni filozofiji, kako vsebuje stališče *Enega*, partikularne filozofije. Ni namreč nobene nevtralne filozofije, ki bi jo lahko razdelili na analitično, hermenevitično filozofijo, itn.; vsaka partikularna filozofija obsega sebe in (svoj pogled na) druge filozofije. Ali, kot se je izrazil Hegel v svojih *Predavanjih o zgodovini filozofije*, vsaka epohalna filozofija je na nek način celota filozofije, ni podrazdelek Celote, temveč sama ta Celota, dojeta v specifični modalnosti. Tu ne gre za enostavno redukcijo Univerzalnega na Partikularno, temveč za neke vrste *surplus* Univerzalnega: nobeno posamično Univerzalno ne obsega celotne partikularne vsebine, saj ima vsako Partikularno *svoje lastno* Univerzalno, t. j. vsebuje specifično perspektivo na celotno polje. Če se Zlo nahaja v »kontraktirani« subjektivni poziciji, ki jo vsebuje domnevno nevtralno gledišče na celotno Univerzalno polje, kako naj potem iz njega izstopimo? Poanta je seveda v tem, da je referenca na Univerzalno neizogibna, saj je inherrentna govoricu kot taki: v trenutku, ko govorimo, je vselej prisotna neka Univerzalna dimenzija. Torej nam ne preostane to, da trdimo ali odkrito priznamo, da govorimo zgolj iz naše partikularne pozicije (ta trditev že vsebuje gledišče totalitete znotraj katere se vmešča naša partikularna pozicija), temveč, da priznamo ireduktibilno pluralnost Univerzalnih samih: neskladje je že na ravni Univerzalnega, tako da je edina resnična samoomejitev priznati partikularnost svojega lastnega Univerzalnega...

23. Mar ne priča o podobni prerokbi Wagnerjev *Ring*? Wotanov Univerzum *logosa*, simbolnih pogodb in zakonov, temelji na primordialnem prelomu in je zato zapisan propadu...



nasprotju do Realnega in Realnemu vsili svoj Red, dejanje, s katerim se Sedanjost razloči od Preteklosti, t. j., s katerim je krožno gibanje gonov »potlačeno« v večno preteklost. Mar ni to jasno nakazano s Schellingovo »formulo sveta [Weltformel]« iz tretje različice *Vekov sveta* (str. 688) -

$$\frac{A^3}{A^2=(A=B)} B$$

- vse večja »odprava [Aufhebung]« Realnega (B) v Idealnem (A), stopnjujoča se podreditev Realnega Idealnemu, se opira na izjemo B, ki kot izključeni temelj procesa odprave zagotavlja njeno konistenco. Ta dodatni B, ki oklepa/uokvirja stopnjujočo se »odpravo« B s strani A, podaja minimalno definicijo dialektičnega materializma: temeljna materialistična teza je, da lahko Univerzalno postane »za sebe«, da je lahko »postavljeno kot tako«, le kolikor ga veže nekakšna popkovina s partikularnim elementom, ki je, kar zadeva njegovo »uradno« mesto, zgolj ena od vrst Univerzalnega. Drugače rečeno, elementarna idealistična iluzija se nahaja v veri, da ostaja možnost čisto nevtralnega Univerzalnega, nekega Univerzalnega, ki ne bi bilo »zasidrano« v nekem partikularnem materialnem *mestu* (ali, z ozirom na jezik, prepričanje v čisto izjavljeno, ki ne vsebuje partikularne/parcialne subjektivne pozicije izjavljanja). Hoglebe tako popolnoma upravičeno dopolni Heglovo tezo »Das Wahre ist das Ganze« v »Das Wahre ist so das Ganze bis auf Eins, dafür steht das B neben dem Klammerausdruck. – Resnično je celota, razen enega, zato je B izven narekovavev.«<sup>24</sup> Vendar – mar se tudi Hegel tega ne zaveda na neki drugi ravni? Mar ni natanko to poanta njegove teorije Monarha: zato, da bi se Država udejanila kot struktura univerzalno-umnega posredovanja vse partikularne družbene vsebine, mora biti obsežna, mora temeljiti v neki »iracionalni« izjemi, t. j. v Monarhu, ki vpelje moment kontingentne osebne kaprice in egoizma in ki kot tak jasno pripada potenci »B«? Pogoj možnosti Uma je pogoj njegove nemožnosti, ali, kot bi temu rekel Lacan, »Je En [y'a de l'Un]«: konsistentna umna struktura mora biti zasidrana v neki »iracionalni« izjemi Enega, ki v sami svoji zmožnosti biti izjema zagotavlja konsistenco strukture. Zaradi tega – in vse je znova odvisno od tega – je »potlačitev« vselej *dvojna*: ne le, da je Realno »potlačeno« – posredovano, odpravljenno, udomačeno – s strani Idealnega, prisiljeno v službovanje Idealnemu, temveč tudi sam Idealni red vznikne samo, kolikor je

24. Hoglebe, *op. cit.*, str. 112.



njegova lastna »norost« – nasilno dejanje njegovega vsiljenja, ali, kierkegaardovsko rečeno njegovo lastno »postajanje« – »potlačeno«. Skratka, mračni Temelj ni osnova, ozadje Luči Uma, temveč v prvi vrsti temni madež same geste, ki porodi Luč kot zoperstavljenemu Temi.

Videti je, kot da se tu Schelling ujame v radikalno dvoumnost: vedno znova podleže skušnjavi in zvede »norost« *samonanašajočega se* dejanja, s katerim mračni Temelj sebi vsili mrežo Uma, na *zunanje* razmerje Uma do svojega mračnega Temelja, iz katerega črpa svojo življenjsko silo, proti kateremu pa mora ohraniti pravo distanco. Na straneh tretje različice *Vekov sveta* (str. 713-714), ki izžarevajo skorajda grozljivo poetično moč, skuša Schelling dokazati, kako prav človekova končnost, razcep med Temeljem in Umom, človeka obsodi na *Wahnsinn*: med naravni *Un-Sinn* in božji, blaženi *Sinn*, se splazi in vstavi *Wahnsinn* (norost, ali dobesedno: delirični Smisel, Smisel, ki zgreši in blodi okoli). Te strani takoj spomnijo na sloviti fragment iz Heglove *Jenaer Realphilosophie* o čistem Sebstvu kot predsimbolni »noči sveta«, v kateri se duhu prikazujejo grozljive prikazni (»tu švigne krvava glava – tam druga pošastna prikazen«), čakajoč na svitanje Sveta, ki jih bo pregnalo. *Sinn*, prava duhovna svoboda, se človeku pojavi le v preblisku, v obliki travmatičnega srečanja, katerega premočna luč človeka vrže iz tirov: človek je do te mere zasidran v tem egosističnem Temelju, da ne more prenesti direktnega pogleda na luč *Sinn*, temveč lahko Smisel le *imitira*, pod neprenehno grožnjo, da bo zdrsnil nazaj v krožno gibanje Temelja. (To je Schellingov način zatrditve temeljne *histerične* narave človeške subjektivnosti: histerični – ženski – subjekt zgolj »imitira« moralnost, simbolni red, itn., ona si zgolj »nadene [*anziehen*]« moralnost, ne da bi se z njo dejansko identificirala.) Toda – ali zadostuje priznati, da je ta *Wahn-Sinn* večno, konstitutivno dopolnilo *Sinn*, Temelj, od koder *Sinn* črpa svojo življenjsko moč, vir večne obnovitve in odkrivanja novih horizontov *Sinn*? Mar ni pojem človekove *Wahn-Sinn*, ki se vstavi med naravni *Un-Sinn* in božji *Sinn*, nezadosten in zavajajoč, kolikor zastre *wahnsinnig*, »noro« naravo same geste, s katero *Sinn* vznikne iz *Un-Sinn*? Tako ne zadostuje zatrditi, da ni Um nič drugega kot »regulirana norost«: *sama gesta reguliranja norosti je v strogem pomenu besede nora*. Ali, če naj to povemo še drugače: ni zadosti reči, da Um spozna otoke Nujnosti v morju Kaosa – sama gesta utemeljitve Nujnosti je v sebi radikalno kontingentna.

Če povzamemo: ob Schellingovi *Weltformel* si velja zapomniti dvoje. Prvič, ta formula nam omogoči povleči demarkacijsko črto, ki dejansko loči dialektični materializem od idealizma: trditev, da je stopnjujoče se gibanje odpraveposredovanja B-ja s strani A samo uokvirjeno v B, da se lahko pojavi zgolj,

kolikor ima oporo v B, podaja minimalno definicijo dialektičnega materializma. Drugače rečeno, polna odprava B v A, dovršena spiritualizacija materije, s katero bi se izgubil njen inertni-nepredirni značaj in se spremenil v eterični medij A, ni nič drugega kot idealistična fantazma – na nek način se je tega zavedal že Hegel, zato se je odpovedal ideji neke druge eterične, spiritualizirane materije kot praznemu pojmu Razuma. Drugič, zavedati se moramo nevarne pasti, ki se skriva v tem: če enostavno trdimo, da je A vselej uokvirjen v B, mar se s tem ne izpostavimo nevarnosti zagovarjanja verzije *Lebensphilosophie*, po kateri je Um vselej v »službi strasti«? In, potemtakem, mar ni naša trditev, da ni nevtralne univerzalnosti, da je vsaka shema Uma parcialno-nasilno vsiljenje, napotevanje v smeri nietzschejanskega perspektivizma? Kakorkoli že – to ni Schellingova pozicija. Če nekoliko poenostavimo, njegova glavna poanta je natanko v tem, da »B ni vse«: vrtinec Realnega ni prvobitno dejstvo, saj mu predhodi brezno čiste Svobode kot absolutna indiferenca A in B. Schellingova poanta potemtakem *ni*, da mora A služiti B, temveč se njegov poudarek nahaja v *ireduktibilni vrzeli med čisto Svobodo (S) in vsako simbolno shemo Uma, vsako določeno simbolno reprezentacijo subjekta v A, v idealnem mediju*. Skok od S (čiste Svobode) k A je možen samo preko ovinka skozi B, skozi medij B, ali drugače rečeno, je radikalno kontingenten: če naj se subjekt (S) reprezentira-izrazi v A, se mora opreti na B, na kontraktirani element, ki se izmika idealizaciji. Lacanovsko rečeno: ni simbolne reprezentacije brez fantazme, t. j. subjekt (S) je konstitutivno razcepljen med  $S_1$  in  $a$ , lahko se reprezentira samo v  $S_1$ , v označevalcu, kolikor fantazmatsko konsistenco označevalne mreže zagotavlja referenca na *objet petit a*.

G. H. Mead

## INDIVIDUALNA IGRA, SKUPINSKA IGRA IN POSPLOŠENI DRUGI<sup>1</sup>

Govorili smo o socialnih pogojih za nastanek sebstva kot objekta. Poleg jezika smo opisali še dve drugi ilustraciji teh pogojev, in sicer individualno igro in skupinsko igro, sedaj pa nameravam povzeti in razširiti svojo analizo le-teh. Oba tipa igre sem obravnaval z zornega kota otrok. Seveda si lahko ogledamo tudi naravnosti primitivnejših ljudstev, iz katerih se je razvila naša civilizacija. Izrazito razliko med individualno igro in skupinsko igro najdemo v mitih in v različnih igranih predstavah, ki jih izvajajo primitivna ljudstva, zlasti med verskimi svečanostmi. Naravnosti individualne igre, ki jo srečujemo v igri majhnih otrok, pri njih v čisti obliki sicer ne najdemo, kajti udeleženci igre so odrasli, in nedvomno se celo najbolj primitivna ljudstva bolj ali manj zavedajo povezave teh igranih procesov s tistim, kar interpretirajo. V procesu interpretacije takih ritualov obstaja organiziranost igre, ki bi jo morda lahko primerjali s tistim, kar se v vrtcu dogaja z otroškimi igrami, ko iz njih naredijo nek sklop z določeno strukturo oziroma povezanostjo. Vsaj nekaj podobnega najdemo tudi v igrah primitivnih ljudstev. Ta tip dejavnosti seveda ni del njihovega vsakdanjega življenja in ravnanja s predmeti v njihovi okolici – o svojem vsakdanjem življenju imajo bolj ali manj jasno razvito samozavedanje –, temveč spada v sfero njihove naravnosti do sil zunaj njih, do narave, od katere so odvisni; v odnosu do narave, ki je zanje nedojemljiva in negotova, se odzivajo mnogo bolj primitivno; in to njihovo odzivanje se izraža v prevzemanju vloge drugega, igranju vloge njihovih bogov in junakov, v izvajanju določenih ritualov, ki so predstavitev tega, kar domnevajo, da delajo njihovi bogovi. Dogajanje se seveda razvije v bolj ali manj določeno tehniko in je nadzorovano. In vendar lahko rečemo, da je nastalo iz okoliščin, podobnih okoliščinam, v katerih se majhen otrok igra, da je mati oziroma oče, da je učitelj, torej nepopolnoma opredeljene osebnosti okrog njega, ki nanj vplivajo

---

1. Gre za dvajseto poglavje Meadovega dela *Mind, Self and Society* (University of Chicago Press, Chicago 1955). Prevod celotne knjige bo izšel jeseni v zbirki *Temeljna dela*.



in je od njih odvisen. Otrok prevzema njihove vloge, prevzema njihove osebnosti, le-te pa nadzorujejo razvoj otrokove osebnosti. Vrtec si prizadeva, da bi dosegel prav to. Vrtec vzame značilnosti različnih nepopolnoma opredeljenih bitij in jih poveže v take organizirane medsebojne socialne odnose, da izgrajuje značaj majhnega otroka.<sup>2</sup> V tem razvojnem obdobju samo uvajanje organiziranosti od zunaj predpostavlja odsotnost organiziranosti v otrokovem doživljanju. Organizirana igra pa se razlikuje od položaja majhnega otroka in primitivnih ljudstev.

Bistvena razlika med individualno igro in skupinsko igro je, da mora otrok-igralce pri skupinski igri imeti v sebi naravnosti vseh drugih igralcev. Naravnosti drugih igralcev, ki jih nek igralec privzame, se organizirajo v nekakšno enoto in potem ta organizirana enota nadzoruje in usmerja posameznikovo odzivanje. Za primer sem navedel igralca baseballa. Vsako njegovo dejanje določajo njegove predpostavke o dejanjih soigralcev. Kar dela, je nadzorovano s tem, da je hkrati tudi vsi drugi, vsaj kolikor njihove naravnosti vplivajo na njegov odziv. Tako dobimo »drugega«, ki je organiziranost naravnosti tistih, ki sodelujejo v istem socialnem procesu.

Organizirana skupnost ali socialna skupina, od katere posameznik dobiva enotnost sebstva, lahko imenujemo »posplošeni drugi«. Naravnost posplošenega drugega je naravnost celotne skupnosti.<sup>3</sup> Tako je, na primer, pri taki socialni skupini, kot je športno moštvo, posplošeni drugi športno moštvo, kolikor – kot organiziran proces ali socialna dejavnost – vstopa v doživljanje vsakega posameznega člana moštva.

Če naj dani posameznik sebstvo razvije v polnem smislu, zanj ni dovolj, da le prevzame naravnosti drugih posameznikov do sebe in njih med seboj v

2. («The Relation of Play to Education», *University of Chicago Record*, I (1896-97), 140 in dalje.)

3. Pri vsakem človeku je mogoče, da dele posplošenega in organiziranega – povsem socializiranega – drugega ne tvorijo le drugi ljudje, temveč tudi neživi objekti, če se človek nanje odziva socialno ali na socialni način (s pomočjo mehanizmov mišljenja, interanaliziranega pogovora kretenj). Vsaka stvar – vsak predmet ali vsaka skupina objektov, bodisi živih ali neživih, človeških ali živalskih, ali zgolj fizičnih reči –, na katero deluje ali na katero se odziva na socialen način, je element tistega, kar je zanj posplošeni drugi; s tem da prevzema naravnosti tega drugega do sebe, se začne zavedati sebe kot objekta ali kot posameznika in s tem razvija svoje sebstvo ali osebnost. Tako je na primer kult v svoji primitivni obliki zgolj socialno utelešenje odnosa med dano socialno skupino ali skupnostjo in njenim fizičnim okoljem – kult so organizirana socialna sredstva, ki jih privzamejo posamezni člani te skupine ali skupnosti, da z njimi vstopajo v socialne odnose ali (v nekem smislu) v pogovor s tem okoljem; na ta način to okolje za vsakega individualnega člana dane socialne skupine ali skupnosti postaja del totalnega posplošenega drugega.

človeškem socialnem procesu in da ta proces kot celoto vnese v svoje individualno doživljanje: na isti način, kot prevzema naravnosti drugih posameznikov do sebe in njih med seboj, mora prevzeti tudi njihove naravnosti do različnih področij ali vidikov skupne socialne dejavnosti ali sklopa socialnih prizadevanj, v katerih vsi kot člani organizirane skupnosti ali socialne skupine sodelujejo; in potem mora s posplošitvijo teh individualnih naravnosti te organizirane skupnosti ali socialne skupine kot celote delovati pri različnih socialnih projektih te skupine ali na različnih širših področjih splošnega socialnega procesa, ki tvori življenje skupine, ti projekti pa so njegove specifične manifestacije. To vnašanje širših socialnih dejavnosti katerekoli socialne celote ali organizirane družbe kot take v izkustveno polje vsakega posameznika, ki je v to celoto vpleten oziroma vključen, je, z drugimi besedami, bistveni temelj in pogoj polnega razvoja sebstva tega posameznika: le v tolikšni meri, kot prevzema naravnosti organizirane socialne skupine, kateri pripada, do organizirane, sodelovalne socialne dejavnosti ali sklopa takih dejavnosti, v katerih ta skupina kot taka deluje, razvije popolno sebstvo oziroma ima tisto vrsto popolnega sebstva, ki ga je razvil. Po drugi strani pa so kompleksni sodelovalni procesi in dejavnosti ter institucionalno funkcioniranje organizirane človeške družbe mogoči le pod pogojem, da lahko vsak posameznik, ki v njih sodeluje oziroma ki tej družbi pripada, prevzame splošne naravnosti vseh drugih posameznih ljudi do teh procesov, dejavnosti in institucionalnega funkcioniranja, in do organizirane socialne celote izkustvenih relacij in interakcij, ki so s tem vzpostavljene – in lahko ustrezno usmerja svoje vedenje.

Socialni proces vpliva na vedenje posameznikov, ki v njem delujejo in ga razvijajo, prav v obliki posplošenega drugega – v tej obliki skupnost nadzoruje vedenje svojih pripadnikov; kajti na ta način skupnost vstopa v mišljenje posameznika in ga determinira. Pri abstraktnem mišljenju posameznik zavzame do sebe naravnost posplošenega drugega<sup>4</sup> ne glede na to, kako se posplošeni

---

4. Kar smo povedali za notranji pogovor posameznika s samim seboj z besedami ali pomenskimi kretnjami – pogovor, ki tvori proces ali dejavnost mišljenja –, ga posameznik izvaja z vidika »posplošenega drugega«. In bolj abstrakten je ta pogovor, bolj abstraktno je mišljenje, bolj je posplošeni drugi oddaljen od kakršnekoli povezanosti s specifičnimi posamezniki. Zlasti pri abstraktnem mišljenju se posameznik pogovarja s posplošenim drugim, ne pa s kakimi konkretnimi posamezniki. Tako so na primer abstraktni pojmi, pojmi, ki so izraženi z naravnostmi celotne socialne skupine ali skupnosti; izraženi so na podlagi posameznikovega zavedanja o naravnostih posplošenega drugega do njih, kot posledica tega, da posameznik prevzame te naravnosti posplošenega drugega in se potem odziva nanje. In tako so tudi abstraktne trditve izražene v obliki, ki jo bo sprejel vsak – vsak drug inteligenten posameznik.



drugi izraža v kakem drugem posamezniku; pri konkretnem mišljenju pa to naravnost prevzame, kolikor je izražena v naravnostih drugih posameznikov, ki z njim sodelujejo v istem socialnem dejanju oziroma situaciji. Toda samo s prevzemanjem naravnosti posplošenega drugega do sebe, na prvi ali drugi način, posameznik sploh lahko misli, kajti le tako lahko mišljenje – ali ponotranjeni pogovor kretenj, ki tvori mišljenje – sploh poteka. In le s tem, da posamezniki do sebe prevzemajo naravnost ali naravnosti posplošenega drugega, je obstoj univerzuma diskurza kot sistema skupnih ali socialnih pomenov, ki je kontekstualni pogoj mišljenja, sploh mogoč.

Samozavedni človeški posameznik torej prevzame oziroma zavzame organizirane socialne naravnosti dane socialne skupine ali skupnosti (ali dela skupnosti), ki ji pripada, do socialnih problemov različnih vrst, s katerimi se ta skupina ali skupnost v danem času spoprijema in ki se pojavljajo pri različnih socialnih projektih ali organiziranih sodelovalnih prizadevanjih ali podvzetjih, v katerih skupina ali skupnost kot taka sodeluje; in kot posamezni udeleženec v teh socialnih projektih ali sodelovalnih prizadevanjih v skladu s tem usmerja svoje ravnanje. V politiki, na primer, se posameznik identificira s celotno politično stranko in prevzame organizirane naravnosti cele stranke do ostalega dela socialne skupnosti in do problemov, s katerimi se stranka v danih socialnih razmerah spoprijema; posledica tega je, da se odziva v skladu z organiziranimi naravnostmi stranke kot celote. Tako torej vstopa v posebni sklop socialnih odnosov z drugimi posamezniki, ki pripadajo isti politični stranki; na enak način vstopa tudi v različne druge posebne sklope socialnih odnosov z različnimi drugimi razredi posameznikov, pri čemer so posamezniki teh razredov člani ene od specifično organiziranih podskupin (determiniranih na socialno funkcionalen način), katerih član je tudi on sam v okviru dane celotne družbe ali socialne skupnosti. V najbolj razvitih, organiziranih in kompleksnih človeških socialnih skupnostih – v skupnostih, ki jih je razvil civilizirani človek – so te različne socialno funkcionalne razrede ali podskupine posameznikov, v katere so vsi ljudje vključeni (in v katerih vsak človek vstopa z drugimi ljudmi v poseben skop socialnih relacij), dveh vrst. V prvo vrsto sodijo konkretni socialni razredi ali podskupine, kot so politične stranke, klubi, korporacije, ki so dejansko funkcionalne socialne enote, v katerih so njihovi člani v neposredni medsebojni povezanosti. V drugo vrsto pa sodijo abstraktni socialni razredi ali podskupine, kot je razred dolžnikov ali razred posojilodajalcev – v katerih so njegovi individualni člani v bolj ali manj posrednih odnosih in kateri funkcionirajo kot socialne enote le bolj ali manj posredno, vendar pa predstavljajo



neomejene možnosti za širjenje, razvejanje in obogatitev socialnih odnosov med vsemi posameznimi člani dane skupnosti, skupnosti kot organizirane in poenotene celote. Članstvo danega posameznika v več teh abstraktnih socialnih razredih ali podskupinah mu omogoča, da vstopa v določene socialne odnose (četudi le posredne) s skoraj neskončnim številom drugih posameznikov, ki tudi pripadajo ali so vključeni v enega ali drugega od teh abstraktnih socialnih razredov ali podskupin, ki prehajajo funkcionalne ločnice, ki delijo različne človeške socialne skupnosti eno od druge, ter tako vključujejo posamezne člane več (v nekaterih primerih vseh) takih skupnosti. Od teh abstraktnih socialnih razredov ali podskupin posameznikov je tista, ki je najbolj inkluzivna in najbolj ekstenzivna seveda tista, ki jo definira logični univerzum diskurza (ali sistem univerzalno pomenskih simbolov), ki jih determinira participacija in komunikacijska interakcija posameznikov; za vse take razrede ali podskupine je to tisti, ki si lasti najštevilnejše članstvo in ki omogoča največjemu mogočemu številu ljudi, da z drugimi posamezniki vstopijo v neko vrsto socialnih odnosov ne glede na to, kako posredni ali abstraktni so – v odnos, ki nastane iz univerzalnega funkcioniranja kretenj kot pomenskih simbolov v splošnem procesu človeškega komuniciranja.

Poudaril sem torej, da celotni razvoj sebstva poteka v dveh splošnih fazah. V prvi fazi se posameznikovo sebstvo konstituira enostavno z organiziranjem specifičnih naravnosti drugih posameznikov tako do njega kot v njihovih medsebojnih odnosih v konkretnih socialnih dejanjih, v katerih z njimi sodeluje. V drugi fazi tega razvoja se sebstvo ne konstituira samo z organiziranjem teh specifičnih individualnih naravnosti, marveč tudi z organiziranjem socialnih naravnosti posplošenega drugega ali socialne skupine, kateri pripada, kot celote. Te socialne ali skupinske naravnosti pridejo v posameznikovo polje neposrednega doživljanja in se v strukturo ali konstitucijo njegovega sebstva vključujejo kot elementi le-te na enak način kot naravnosti določenih drugih posameznikov; posameznik uspe priti do njih oziroma jih prevzeti tako, da naravnosti določenih drugih posameznikov še nadalje organizira in nato posploši z vidika njihovih organiziranih socialnih vplivov in posledic le-teh. Sebstvo doseže svojo polno razvitost s tem, da organizira te individualne naravnosti drugih ljudi v organizirane socialne ali skupinske naravnosti, in s tem, da tako postaja individualen odraz splošne sistematične strukture socialnega oziroma skupinskega vedenja, v katerem sodelujejo on in drugi – strukture, ki v obliki teh organiziranih skupinskih naravnosti kot celota vstopa v posameznikovo doživljanje in ki jo tako kot posamezne naravnosti drugih prevzema prek svojega centralnega živčnega sistema.

Skupinska igra ima notranjo logiko, ki omogoča tako organiziranje sebstva: obstaja določen cilj, ki ga je treba doseči; dejanja različnih posameznikov so v takih medsebojnih odnosih, da so usmerjena k istemu cilju in si med seboj ne nasprotujejo; igralec, ki prevzema naravnost soigralca, ni v konfliktu s samim seboj. Če ima en igralec naravnost metanja žoge, ima lahko tudi odziv lovljenja žoge. Obe naravnosti sta tako povezani, da spodbujata namen igre. Povezani sta na enoten, organski način. Ko otrok doseže obdobje skupinske igre, je pri igri v organizacijo sebstva igralcev uvedena določena enotnost. To se razlikuje od obdobja individualne igre, kjer si pri otrokovi igri vloge sledijo v preprostem zaporedju ena za drugo, kar je seveda značilno tudi za otrokovo osebnost v tem obdobju. Otrok je en trenutek nekdo in drug trenutek nekdo drug in tisto, kar bo v naslednjem trenutku, ni odvisno od tega, kar je bil tik pred tem. To je hkrati čar otroštva, pa tudi njegova pomanjkljivost. Na otroka se ne moremo zanesti; ne moremo predpostaviti, da bo tisto, kar počne, določalo njegovo nadaljnjo dejavnost. Otrok ni organiziran v celoto. Nima določenega, jasno začrtanega značaja, nima določene osebnosti.

Skupinska igra je torej primer situacije, iz katere se razvije organizirana osebnost. Kolikor otrok prevzema naravnost drugega in pusti, da le-ta določa, kaj bo naredil glede na skupni cilj, toliko postaja organski član družbe. Prevzema moralo te družbe in postaja njen bistveni član. Družbi pripada toliko, kolikor pusti, da naravnost drugega, ki jo je prevzel, nadzoruje njegovo lastno neposredno izražanje. To je neke vrste organiziran proces. Tisto, kar se izraža v skupinski igri, se seveda stalno izraža v otrokovem socialnem življenju, vendar pa ta širši proces presega otrokovo neposredno doživljanje. Pomen skupinske igre je v tem, da poteka povsem znotraj otrokovega lastnega izkustva. Naše sodobno izobraževanje je pomembno prav zaradi tega, ker se prizadeva čimbolj približati temu področju. Otrok prevzema različne naravnosti, ki so tako organizirane, da z njimi nadzoruje svoje odzive oziroma vedenje, tako kot naravnosti pri skupinski igri nadzorujejo njegov neposreden odziv. V igri obstaja organizirani drugi, posplošeni drugi, ki obstaja tudi v sami otrokovi naravi in se izraža v njegovem neposrednem doživljanju. In prav ta organizirana dejavnost v otrokovi naravi, ki nadzoruje njegove konkretne odzive, je tista, ki daje enotnost in izgrajuje njegovo sebstvo.

Kar se dogaja v skupinski igri, ves čas poteka tudi v otrokovem življenju. Otrok stalno prevzema naravnosti oseb okoli sebe, zlasti vloge tistih, ki ga v nekem smislu nadzorujejo in od katerih je odvisen. Funkcioniranje socialnega procesa najprej osvoji na nekak abstrakten način. Potem ga iz individualne



igre prenese v pravo skupinski igro. Skupinsko igro se mora igrati. Morala skupinske igre ga bolj zagrabi kot širša morala celotne skupnosti. Otrok preide v skupinsko igro, ki predstavlja tako socialno situacijo, v katero lahko v celoti vstopi; njena morala ga lahko močneje drži kot morala njegove družine, kateri pripada, ali skupnosti, v kateri živi. Obstajajo zelo različne vrste socialnih organizacij, nekatere so dokaj trajne, nekatere začasne, v katere otrok vstopa in v njih igra neke vrste socialno skupinsko igro. To je obdobje, v katerem rad »pripada«, in zato vstopa v organizacije, ki nastanejo in propadejo. Otrok postane nekdo, ki lahko funkcionira v organizirani celoti, in tako rad sebe opredeljuje glede na skupino, ki ji pripada. Ta proces predstavlja bistveno fazo v razvoju otrokove morale: v tej fazi se otrok konstituira kot samozavedajoči član skupnosti, ki ji pripada.

S tem procesom torej nastaja sebstvo. Opisal sem ga kot proces, v katerem otrok prevzema vlogo drugega, in povedal sem, da ta proces v bistvu poteka prek rabe jezika. Jezik temelji pretežno na vokalnih kretnjah, s pomočjo katerih se v skupnosti izvajajo sodelovalne dejavnosti. V pomenskem smislu je jezik vokalna kretnja, ki v posamezniku običajno vzbudi tako naravnost kot v drugih ljudeh, to izpopolnjevanje sebstva s pomočjo kretenj posreduje socialne dejavnosti, ki privedejo do procesa prevzemanja vloge drugega. Izraz »prevzemanje vloge« je nekoliko neposrečen, kajti navaja na naravnost igralca, ki pa je bolj zapletena, kot so procesi, ki potekajo v našem doživljanju. Zato ne opisuje pravilno dogajanj, ki jih imam v mislih. Najbolj jasno vidimo ta proces v primitivni obliki v taki individualni igri, v kateri otrok igra različne vloge. Tu že samo dejstvo, da hoče, na primer, v vlogi kupca plačati, v njem vzbudi naravnost prodajalca, ki denar sprejema; sam proces v njem izzove ustrezne dejavnosti druge osebe. Otrok samega sebe spodbudi k odzivu, ki ga izzove v drugi osebi, potem pa se na to situacijo do neke mere tudi sam odziva. V individualni igri otrok nedvomno deluje v vlogi, ki jo pred tem izzove sam v sebi. To je tisto, kar, kot sem rekel, daje posamezniku določeno vsebino, ki ustreza dražljaju, ki deluje nanj na enak način kot na druge. Vsebina drugega, ki vstopa v posameznikovo osebnost, je odziv v posamezniku, ki ga njegova kretnja izzove pri drugem.

Naš temeljni pojem lahko ponazorimo s pojmom lastnine. Če rečemo: »To je moja lastnina, jaz jo bom nadziral,« priključuje ta trditev določene sklope odzivov, ki morajo biti enaki v vseh skupnostih, v katerih obstaja lastnina. Vključuje organizirano naravnost do lastnine, ki je skupna vsem članom skupnosti. Človek mora imeti določeno naravnost nadzora do svoje lastnine



in določeno spoštovanje do lastnine drugih. Take naravnosti (kot organizirani sklopi odzivov) morajo obstajati pri vseh v skupnosti, tako da takrat, ko nekdo to reče, pri sebi izzove odziv drugih. V sebi izzove odziv, ki sem ga imenoval odziv posplošenega drugega. Tisto, kar omogoča družbo, so taki skupni odzivi, take organizirane naravnosti do lastnine, verskih kultov, procesa izobraževanja ter odnosov v družini. Seveda, večja je družba, bolj univerzalni morajo biti ti objekti. Na vsak način mora obstajati določen sklop odzivov, ki jim lahko rečemo abstraktni in ki lahko pripadajo zelo veliki skupini. Lastnina je sama na sebi zelo abstrakten pojem. To je tisto, kar lahko nadzoruje le posameznik in nihče drug. Naravnost lastnika je drugačna od naravnosti psa do kosti. Pes se bo boril z vsakim psom, ki mu bo skušal vzeti kost. Pes ne prevzame naravnosti drugega psa. Človek, ki reče: »To je moja lastnina,« prevzame naravnost drugega človeka. Pri tem se sklicuje na svoje pravice, ker je zmožen prevzeti naravnost, ki jo ima glede lastnine vsak drug član skupine in tako v sebi vzbudi naravnost drugih ljudi.

Organizirano sestvo tvori prav organizacija naravnosti, ki so skupini skupne. Oseba je osebnost zato, ker pripada skupnosti, ker v svoje vedenje prevzame institucije te skupnosti. Jezik skupnosti ima za medij, s katerim pridobiva svojo osebnost, potem pa s procesom prevzemanja različnih vlog, ki jih imajo vsi drugi člani skupnosti, pridobiva naravnost članov skupnosti. Taka je, v nekem smislu, struktura človekove osebnosti. Obstajajo določeni skupni odzivi na določene stvari, ki jih ima vsak posameznik te skupnosti, in če so takrat, ko posameznik vpliva na druge ljudi, ti odzivi v njem vzbujeni, potem posameznik razvija svoje sestvo. Struktura, na kateri se gradi osebnost, je torej ta odziv, ki je skupen vsem, kajti človek mora biti član skupnosti, da bi bil sestvo. Taki odzivi so abstraktne naravnosti, vendar tvorijo tisto, čemur pravimo značaj človeka. Dajejo mu tisto, čemur pravimo načela, to je priznane naravnosti pripadnikov skupnosti do vrednot te skupnosti. Posameznik se postavlja na mesto posplošenega drugega, ki predstavlja organizirane odzive vseh članov skupine. To je namreč tisto, kar usmerja ravnanje, ki mu vladajo načela, in za človeka, ki ima tako organizirano strukturo odzivov, lahko rečemo, da ima značaj v moralnem pomenu te besede.

Sestvo tvori torej struktura naravnosti, ne pa skupina navad. Vsi imamo, na primer, določene skupine navad, na primer zase značilno intonacijo pri govorjenju. To so navade glasovnega izražanja, ki jih imamo, vendar pa se jih skoraj ne zavedamo. Skupine navad te vrste nam nič ne pomenijo; intonacije svojega glasu, ki jo drugi slišijo, sami ne slišimo, razen če nismo nanjo posebno pozorni.

Podobno velja tudi za navade čustvenega izražanja, ki spremljajo naše govorjenje. Lahko se sicer zavedamo, da smo se izrazili na vesel način, vendar pa podroben potek našega čustvenega izražanja ne pride v naše zavestno sebstvo. Obstajajo zelo številni sklopi takih navad, ki sicer ne vstopajo v naše zavestno sebstvo, pomagajo pa tvoriti tako imenovano nezavedno sebstvo.

Navsezadnje s samozavedanjem mislimo na to, da človek v sebi vzbudi skupino naravnosti, ki jih vzbuja v drugih, zlasti kadar gre za pomemben sklop odzivov, ki konstituirajo člane skupnosti. Žal marsikdaj združujemo ali mešamo pojma zavest v običajnem pomenu te besede in samozavedanje. Zavest, kot se beseda običajno rabi, enostavno pomeni polje doživljanja, samozavedanje pa pomeni sposobnost, da v sebi prikličemo sklop določenih odzivov, ki so sicer odzivi drugih članov skupine. Zavedanje in samozavedanje ne spadata na isto raven. Le posameznik sam ima, žal ali pa na srečo, dostop do svojega zobobola, vendar pa to ni tisto, kar pomeni izraz samozavedanje.

Doslej sem poudarjal tako imenovane strukture, na katerih je zgrajeno sebstvo, strukture, ki so tako rekoč ogrožje sebstva. Seveda pa ljudje nismo le tisto, kar je skupno vsem: vsako sebstvo se razlikuje od vseh ostalih: toda, da smo sploh lahko člani skupnosti, mora obstajati taka skupna struktura, kot sem jo skiciral. Ne moremo biti mi sami, če nismo tudi člani, v katerih obstaja skupnost naravnosti, ki nadzorujejo naravnosti vseh. Če nimamo skupnih naravnosti, ne moremo imeti pravic. Prav tisto, kar smo pridobili kot samozavedajoče osebe, iz nas dela take člane skupnosti in nam daje sebstva. Sebstva lahko obstajajo le v odnosih z drugimi sebstvi. Med našimi sebstvi in sebstvi drugih ni ostre meje, kajti naša lastna sebstva obstajajo in kot taki vstopajo v naše izkustvo le, če obstajajo tudi sebstva drugih in če ti kot taki vstopajo v naše izkustvo. Posameznik ima sebstvo le v povezavi s sebstvi drugih članov njegove socialne skupine; in struktura njegovega sebstva izraža oziroma odraža splošno strukturo vedenja socialne skupine, ki ji pripada, kar velja tudi za strukture sebstva vseh drugih pripadnikov iste socialne skupine.

Prevedla Dušica Pogačnik

V članku »Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: A Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory« iz leta 1980 Murphy in

1. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1970, druga izdaja), str. 32.





Seyla Benhabib

## POSPLOŠENI IN KONKRETNI DRUGI: NASPROTJA MED KOHLBERGOM IN GILLIGANOVO TER FEMINISTIČNA TEORIJA

Ali lahko feministično gibanje vpliva na moralno filozofijo? Se pravi, ali lahko tisti moški in ženske, ki se jim zdi, da spolni sistem [*gender-sex system*] v naši družbi zatira ženske, emancipacija žensk pa je nujna za osvoboditev človeka, kritično presojujejo in analizirajo? Ali lahko, kadar se jim zdi potrebno, spremenijo tradicionalne kategorije moralne filozofije in s tem prispevajo k emancipaciji žensk in osvoboditvi človeka? Osredotočili se bomo na nasprotja, ki so posledica dela Carol Gilligan, in tako poskusili začrtati feministični prispevek moralni filozofiji.

### *I. Nasprotje med Kohlbergom in Gilliganovo*

Raziskave Carol Gilligan na področju kognitivne razvojne moralne psihologije povzemajo vzorec, ki nam ga je približal Thomas Kuhn.<sup>1</sup> Ker so Gilliganova in njeni sodelavci opazili nasprotja med prvotno raziskovalno paradigmo in podatki, so vzorec razširili in s tem omogočili prilagoditev nepravilnih rezultatov. Zaradi razširitve vzorca so tudi druge probleme zagledali v povsem novi luči, to pa je imelo za posledico, da so morali temeljito preveriti osnovno paradigmo, namreč, preučevanje razvoja moralnega presojanja po Kohlbergovem modelu. Gilliganova in njeni sodelavci trdijo, da Kohlbergovo teorijo lahko uporabimo za merjenje razvoja samo enega vidika moralne orientacije, katerega bistvo je etika pravičnosti in pravic.

V članku »Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: A Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory« iz leta 1980 Murphy in

---

1. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1970, druga izdaja), str. 52.

Gilliganova opozorita na dejstvo, da Kohlberg v podatkih longitudinalne študije s 26 študenti v popravljenem priročniku povzema svoje prvotne ugotovitve – trdi namreč, da pomembno število subjektov navidezno nazaduje od adolescence do odrasle dobe.<sup>2</sup> Vztrajno omenjanje tega relativističnega nazadovanja kaže potrebo po preverjanju teorije. Avtorja v tem članku predlagata, da razlikujemo med »post-konvencionalnim formalizmom« in »post-konvencionalnim kontekstualizmom«. Post-konvencionalni način sklepanja razreši problem relativizma tako, da rešitev vseh moralnih problemov izpelje iz konceptov, kot sta družbena pogodba ali naravne pravice; drugi pristop pa rešitev najde v odgovoru: »ker noben odgovor ne more biti objektivno resničen, če ga obravnavamo brez konteksta, so nekateri odgovori in nekateri načini razmišljanja boljši od drugih.« (Murphy in Gilliganova, 1980, 83) Razširitev prvotne paradigme iz post-konvencionalnega formalizma na post-konvencionalni kontekstualizem Gilliganovo pripelje do tega, da v povsem novi luči opazi tudi druga nasprotja te teorije. Še posebej jo zbode vztrajno nizko rangiranje žensk v primerjavi z moškimi kolegi. Razlikovanje med etiko pravičnosti in pravic in etiko skrbi in odgovornosti ji omogoči, da na nov način razloži ženski moralni razvoj in kognitivne spretnosti. Moralno presojanje žensk je bolj kontekstualno, bolj vpeto v posamezne lastnosti medsebojnih odnosov in pripovedi. Ženske so bolj nagnjene k temu, da prevzemajo stališče »posebnega drugega«, hkrati pa tudi bolj izražajo čustva empatije in simpatije, ki so za to potrebna. Tokrat teh kognitivnih značilnosti ne obravnavamo kot pomanjkljivosti, pač pa kot bistvene sestavine moralnega sklepanja odraslih na post-konvencionalni stopnji. Na videz zmedeno moralno presojanje žensk postane znak njihove moči. Gilliganova se strinja s Piagetom, da razvojna teorija temelji na definiciji zrelosti, na »točki, do katere vodi napredek«, vendar meni, da spremenjena »definicija zrelosti ne spremeni samo vrha, temveč preoblikuje celotno razumevanje razvoja.«<sup>3</sup> Kontekstualnost, narativnost in specifičnost ženskih moralnih sodb niso znaki šibkosti ali pomanjkljivosti, pač pa dokaz vizije moralne zrelosti, ki sebstvo obravnava v sklopu odnosov z drugimi. Po tej viziji spoštovanje pravic drugega in vzajemni napor krepi moralno rast in razvoj.

2. John Michael Murphy in Carol Gilligan, »Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: A Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory«, *Human Development* 23 (1980), str. 77-104; v tekstu kot: Murphy in Gilligan, 1980.
3. Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982) str. 18-19, v tekstu kot: Gilligan, 1982.

Zagovorniki stare raziskovalne paradigme takemu izzivu seveda odgovarjajo tako, da (a) dokazujejo, da iz baze podatkov revizionisti ne morejo priti do takšnih zaključkov, (b) trdijo, da lahko nekatere od novih zaključkov pripišemo stari teoriji, in (c) trdijo, da imata nova in stara paradigma različne cilje in se sploh ne ukvarjata z istimi problemi. V odgovoru Gilliganovi je Kohlberg obdelal vse tri alternative.

### a. Baza podatkov

V svojem članku »Synopses and Detailed Replies to Critics« (1984) Kohlberg dokazuje, da dostopni podatki o kognitivnem moralnem razvoju ne prikazujejo razlik glede razsojanja pravičnosti<sup>4</sup> med otroki in adolescenti obeh spolov. »Precej pogoste razlike med spoloma prikazujejo samo raziskave odraslih ljudi, navadno poročenih gospodinj,« piše Kohlberg. »Številne raziskave, v katerih so primerjali odrasle moške in ženske, ne da bi preverjali razlike v izobrazbi in zaposlitvi, so prikazale spolne razlike v korist moških« (Kohlberg, 1984, 347). Kohlberg trdi, da zadnja odkritja ne nasprotujejo njegovi teoriji.<sup>5</sup> Po njegovi

- 
4. Lawrence Kohlberg, »Synopses and Detailed Replies to Critics«, s Charlesom Levinom in Alexandrom Hewer, v: L. Kohlberg, *Essays on Moral Development*. 2. del, *The Psychology of Moral Development* (San Francisco: Harper & Row, 1984), str. 341. To delo je v tekstu navedeno kot: Kohlberg, 1984.
  5. Še vedno se zastavljajo vprašanja o tem, kako naj interpretiramo podatke o ženskem moralnem razvoju. Študije, ki se osredotočajo na pozno adolescenco in odrasle moške in kažejo na spolne razlike, vključujejo Fishkinovo, Kenistonovo, in MacKinnonovo delo »Moral Reasoning and Political Ideology«, *Journal of Personality and Social Psychology* 27 (1973), str. 109-19; delo avtorjev Haan, Block in Smith, »Moral Reasoning of Young Adults: Political-Social Behavior, Family Background and Personality Correlates«, *Journal of Personality and Social Psychology* 10 (1968), str. 184-201; Holstein, »Irreversible, Stepwise Sequence in the Development of Moral Judgement: A Longitudinal Study of Males and Females,« *Child Development* 47 (1976), str. 51-61. Jasno je, dosegljiva dela ne postavljajo pod vprašaj stopenjskega modela kot takega, vendar pa prisotnost spolnih razlik v moralnem sklepanju napeljuje na vprašanje, kaj s tem modelom sploh merimo. Norma Haan ugovor Kohlbergovi paradigmi formulira takole: »Torej je moralno sklepanje moških, ki živijo v tehničnih, razumsko urejenih družbah, sklepajo na nivoju formalnih operacij, obrambno intelektualizirajo in zanikajo medosebne in situacijske podrobnosti, še posebej očitno v Kohlbergovem točkovnem sistemu«, v: »Two Moralities in Action Contexts: Relationships to Thought, Ego Regulation, and Development« (*Journal of Personality and Social Psychology* 36 (1978), str. 287, podčrtala avtorica). Mislim, da so raziskave Gilliganove potrdile domnevo, da neprimerna »intelektualizacija in zanikanje



teoriji je namreč doseganje četrte in pete stopnje odvisno od sodelovanja, odgovornosti in prevzemanja vlog v sekundarnih družbenih ustanovah, kot je, na primer, vlada, v kateri ženske sodelujejo le v zelo majhni meri. Podatki, zaključuje Kohlberg, ne škodujejo njegovi teoriji, kažejo pa na to, da moramo, če želimo oceniti spolne razlike v moralnem presojanju odraslih, preverjati dejavnike, kot je, na primer, izobrazba in zaposlitev.

### b. Prilagoditev znotraj stare teorije

Kohlberg se strinja z Gilliganovo, da »prepoznanje orientacije skrbi in odgovornosti smiselno razširi moralno področje« (Kohlberg, 1984: 340). Vendar, po njegovem, pri izrazih pravičnost in pravice ter skrb in odgovornost ne gre za dva *tira* moralnega razvoja, pač pa za dve moralni *orientaciji*.

### c. Ciljni področji obeh teorij

V enem svojih prejšnjih odgovorov Gilliganovi, je Kohlberg takole utemeljeval svoja stališča:

»Čeprav so ideje Carol Gilligan zanimive, nam niso zares dobrodošle, iz dveh razlogov. ... Menili smo, da je drugi voda na mlin Jane Loewinger pri proučevanju stopenj razvoja ega, ne pa specifičnih moralnih dimenzij pri sklepanju. Če sledimo Piagetu, smo moji kolegi in jaz prepričani, da bi sklepanje o pravičnosti vodilo v formalno strukturalistično ali formalistično analizo... Vprašanja o naravi »dobrega življenja« ne spadajo v ta tip sklepanja.«<sup>6</sup>

---

medosebnih, situacijskih podrobnosti« predstavlja eno od večjih razlik med moškimi in ženskami glede na pristop do moralnih problemov. V tekstu dokazujem, da je prav zaradi tega jasna ločnica med egom in moralnim razvojem, kot so jo potegnili Kohlberg in drugi, neprimerna za obravnavanje tega problema. Nekaterim lastnostim ega – obrambni drži, okorelosti, nesposobnosti empatije, pomanjkanju fleksibilnosti – se pripisuje višje mesto kot drugim, nerepresivnim odnosom do čustev, fleksibilnosti, prisotnosti empatije.

6. L. Kohlberg, »A Reply to Owen Flanagan and Some Comments on the Puka-Goodpaster Exchange,« v: *Ethics* 92 (april 1982), str. 316. Glej tudi Gertrud Nunner-Winkler, »Two Moralities? A Critical Discussion of an Ethic of Care and Responsibility Versus an Ethics of

V njegovem odgovoru kritikom iz leta 1984 je razlikovanje med moralnim razvojem in razvojem ega še bolj poudarjeno. Kohlberg področje ega deli na kognitivne, medosebne in moralne funkcije (Kohlberg, 1984: 398). Ker pa je razvoj ega nujni, ne pa tudi zadostni pogoj za moralni razvoj, lahko, po njegovem, drugega preučujemo ne glede na prvega. V luči tega razodetja, Kohlberg meni, da se »post-konvencionalni kontekstualizem« Murphyja in Gilliganove bolj ukvarja z vprašanji ega kot pa nasprotuje moralnemu razvoju. Noče vztrajati pri trditvi, da se pridobivanje moralnih zmožnosti preneha z vstopom v odraslo dobo, vendar vseeno trdi, da študije razvoja morale in ega pri odraslih razkrivajo prisotnost »mehkih« obdobij v nasprotju s »trdimi«. Zaporednosti stopenj ne moremo obrniti, povezane so ena z drugo tako, da vsaka naslednja izhaja iz prejšnje in je za probleme, s katerimi se sooča, boljša rešitev od prejšnje stopnje.<sup>7</sup>

Bodoči rodovi bodo ocenili, ali je Kohlbergova teorija s takimi priznanji in ocenami vstopila v obdobje, ki ga Imre Lakatos<sup>8</sup> imenuje obdobje »ad hoc« ali

---

Rights and Justice,« v: *Morality, Moral Behavior and Moral Development*, izdal W. M. Kurtines in J. L. Gerwitz (New York: John Wiley and Sons, 1984), str. 355. Nejasno je, ali gre pri rešitvi, kot predlagata Kohlberg in Nunner-Winkler, za razlikovanje med moralnim razvojem in razvojem ega in ali kognitivno-razvojna moralna teorija ne predpostavlja modela razvoja ego, ki se približuje bolj psihoanalitično usmerjenim variantam. Pravzaprav je Kohlberg, da bi ovrgel očitek, da izhaja iz »dozorevanja« ali »nativizma« v njegovi teoriji, ki bi pomenil, da so moralne stopnje dane a priori in se ravna po lastni logiki, ne glede na vpliv družbe ali okolja, utemeljeval takole: »Stopnje,« piše, »predstavljajo uravnovešenja, ki izhajajo iz interakcije med organizmom in strukturo okolja (psihičnega in socialnega). Splošne moralne stopnje nastopajo v vlogi splošnih značilnosti družbene strukture (kot, na primer institucije zakona, družine, lastnine) in družbenih interakcij v različnih kulturah in so tudi produkt splošnih strukturnih tendenc zavedajočega se organizma« (Kohlberg, »A Reply to Owen Flanagan,« str. 521). Če je temu tako, potem mora kognitivno-razvojna moralna teorija predpostavljati, da obstaja *dinamika* med sebstvom in družbenimi strukturami, ko se posameznik uči, pridobiva in ponotranja perspektive in sankcije družbenega okolja. Vendar mehanizem te dinamike lahko vključuje tako učenje kot tudi odpor, ponotranjenje pa tudi projekcijo in fantazijo. Manj pomembno je, ali se moralni razvoj in razvoj ega razlikujeta – konceptualno ju sicer lahko razlikujemo, vseeno pa sta povezana v zgodovini sebstva –, pač pa, ali model razvoja ega, ki ga predpostavlja Kohlbergova teorija ni popačeno *kognitivističen*, ko zanemarya vlogo mehanizmov čustev, odpora, projekcije, fantazije in obrambe v procesih podružbljanja.

7. Za ta izraz glej J. Habermas, »Interpretive Social Science vs. Hermeneuticism,« v: *Social Science as Moral Inquiry*, ur. N. Haan, R. Bellah, P. Rabinow in W. Sullivan (New York: Columbia University Press, 1983), str. 262.
8. Imre Lakatos, »Falsification and the Methodology of Scientific Research Programs,« v: *Criticism and the Growth of Knowledge*, ur. I. Lakatos in A. Musgrave (Cambridge, Anglija: Cambridge University Press, 1970), str. 117.

pa je izziv Gilliganove in drugih kritikov to raziskovalno paradigmo premaknil na višjo raven, na kateri bodo novi problemi in pojmovanja privedli do bolj plodnih rezultatov.

V tem članku me zanima vprašanje: kaj lahko feministična teorija prispeva k tej debati? Ker Kohlberg sam meni, da je interakcija med normativno filozofijo in empiričnim preučevanjem moralnega razvoja bistvena za njegovo teorijo, bi lahko izsledke sodobne feministične teorije in filozofije prilagodili nekaterim vidikom njegove teorije. Dve postavki bi rada definirala kot sestavna dela feminističnega teoretiziranja. Prvič, za feministično teorijo spolni sistem ni naključje, pač pa osnovni način, po katerem je družbena realnost organizirana, simbolično razdeljena in tako v praksi tudi deluje. Pod pojmom »spolni« sistem razumem zgodovinski, simbolični ustroj družbe in interpretacijo anatomskih razlik med spoloma. Spolni sistem je mreža, skozi katero vsak razvije svojo »utelešeno« [*embodied*] identiteto, določen način bivanja v telesu in življenja s telesom. Sebstvo postane »jaz« tako, da od človeške skupnosti prevzame način psihičnega, socialnega in simboličnega podoživljanja svoje telesne identitete. Spolni sistem je mreža, s pomočjo katere družbe in kulture reproducirajo »utelešene« posameznike.<sup>9</sup>

Drugič, spolni sistem, kot ga poznamo iz zgodovine, je prispeval k zatiranju in izkoriščanju žensk. Naloga feministične kritične teorije je, da razkrije to dejstvo in razvije teorijo, ki bo navajala k razmišljanju in emancipaciji in kot taka pomagala ženskam v njihovem boju proti zatiranju in izkoriščanju.

9. Naj razložim mesto te predpostavke. Označila bi jo kot »raziskovalno hipotezo drugega reda«, ki vodi konkretno raziskovanje v družbenih vedah, hkrati pa jo te vede lahko ponaredijo. Ne gre za dano trditev o tem, kakšen je svet: univerzalnost spolnega sistema, ki se pojavlja v vseh kulturah in skozi zgodovino, je empirično dejstvo. Gotovo to tudi ni predpostavka o tem, kakšen naj bi svet bil. Nasprotno pa feminizem radikalno postavlja pod vprašaj veljavnost spolnega sistema v organiziranih družbah in kulturah in zagovarja emancipacijo moških in žensk od rešetk tega okvira. Zgodovinar Kelly-Gadol pomen te predpostavke izrabi za empirično raziskovanje: »Ko v zgodovini začnemo iskati razumevanje položaja ženske, smo s tem že priznali, da je položaj ženske družbena zadeva. Vendar zgodovina na prvi pogled ne potrди tega dejstva... V trenutku, ko se to zgodi – v trenutku, ko priznamo, da so ženske v najpopolnejšem smislu del človeštva –, dobi obdobje ali niz dogodkov, s katerim se ukvarjamo, povsem drugačen značaj ali pomen od običajnega. Navadno dobimo precej pravičen vzorec relativne izgube statusa žensk, še posebej v obdobjih t. i. progresivnih sprememb... Ponovno moramo ovrednotiti naše pojmovanje t. i. naprednih gibanj, kot so, na primer, atenska civilizacija, renesansa in francoska revolucija. Nauenkrat zagledamo ta obdobja v *novi, dvojni luči – in vsako oko vidi drugačno sliko*« (*The Social Relations of the Sexes: Methodological Implications of Women's History*, *Signs*, 1. del, št. 4. (1976), str. 810-11, podčrtala avtorica).



Feministična teorija se lahko naloge loti na dva načina: tako da razvije razlagalno-diagnostično analizo izkoriščanja žensk skozi zgodovino, v različnih kulturah in družbah ali pa anticipatorno-utopično kritiko norm in vrednot sodobne družbe in kulture in s tem predstavi nove načine skupnega bivanja, in odnosa do sebe in narave v prihodnosti. Prvi način feministične teorije zahteva kritično, znanstveno raziskovanje, drugi pa je predvsem stvarne in filozofske narave: vključuje razlago moralnih in političnih načel, na meta-etični stopnji z ozirom na njihovo logiko upravičevanja in na stvarni, normativni stopnji, glede na njihovo konkretno vsebino.<sup>10</sup>

V tem članku bom skušala razviti anticipatorno utopično kritiko univerzalističnih moralnih teorij iz feministične perspektive. Dokazati hočem, da vodi definicija moralnega področja kot tudi ideal moralne avtonomije, ne samo v Kohlbergovi teoriji, temveč tudi v univerzalističnih teorijah družbene pogodbe, od Hobbesa do Rawlsa, v privatizacijo ženske izkušnje in do izključitve te izkušnje iz moralnega gledišča (razdelek II). Po tej tradiciji se na moralno sestvo gleda kot na raz-vpeto in raz-telešeno [*disembedded and disembodied*] bitje. To pojmovanje jaza odseva vidike moške izkušnje; »relevantni drugi« po tej teoriji ni nikoli sestra, temveč vedno brat. Trdim, da se tako pojmovanje jaza ne ujema s kriteriji reverzibilnosti in univerzabilnosti, ki jih zagovarjajo pristaši univerzalizma. Univerzalistična moralna teorija, ki se omeji na »posplošenega drugega«, zapade v neskladja, ki postavijo na kocko njeno željo po tem, da bi primerno izpolnila načela reverzibilnosti in univerzabilnosti (razdelek III).

Univerzalistične moralne teorije zahodne tradicije od Hobbesa do Rawlsa so substitucionalistične, saj njihov univerzalizem temelji na izkušnjah specifične skupine subjektov, ki jo predstavljajo kot paradigmo za človeštvo na splošno. Ti subjekti so brez izjeme beli moški, ki so premožni ali pa vsaj strokovno usposobljeni. Med seboj hočem razlikovati pojma substitucionalistični in interaktivni univerzalizem. Interaktivni univerzalizem priznava različne načine človeškega bivanja in razlike med ljudmi, ne da bi različne možnosti in razlike potrdil kot moralno in politično veljavne. Pripadniki interaktivnega univerzalizma menijo, da se normativni spori lahko rešijo razumsko in da so strpnost, recipročnost in nekaj postopkov univerzabilnosti sestavni deli, se pravi, nujni pogoji za moralno stališče. Zato trdijo, da je prav razlika

10. Za podrobnejša pojasnila gl. moje delo *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 1986), drugi del, »The Transformation of Critique.«

izhodišče za razmišljanje in dejstvovanje. V tem smislu je univerzalnost regulativni ideal, ki ne zanika naše vpete in utelešene [*embodied and embedded*] identitete, pač pa skuša razvijati moralna gledišča in politične spremembe, ki lahko pripeljejo do stališč, sprejemljivih za vse. Univerzalnost ni idealni konsenz fiktivno definiranih osebkov, pač pa konkreten proces v politiki in morali, v katerem se konkretna, utelešena bitja borijo za avtonomijo.

## II. Pravičnost in avtonomno sebstvo v teorijah družbene pogodbe

Kohlberg takole definira glavno področje moralne filozofije in psihologije:

»Pravimo, da je glavna naloga moralnih sodb razreševanje medosebnih ali družbenih konfliktov, se pravi, zahtev ali pravic. ... Torej moralne sodbe in načela predpostavljajo pojem ravnotežja ali reverzibilnosti zahtev. V tem smislu se nanašajo na pravičnost, vsaj takrat, ko definirajo »trde« strukturalne stopnje« (Kohlberg, 1984, 216).

Kohlbergov koncept moralnega področja temelji na močnem razlikovanju med pravičnostjo in dobrim življenjem.<sup>11</sup> To je tudi ena od osnovnih postavk

11. Čeprav jo pogosto omenjajo Kohlberg, Nunner-Winkler in tudi Habermas, je še vedno nejasno, kako poteka ta ločnica in kako jo lahko utemeljimo. Ali razdelitev pravičnost/dobro življenje na primer ustreza sociološkim definicijam javnega proti zasebnemu? Če je tako, kaj definiramo kot »zasebno«? Ali je žensko gibanje »zasebna« ali »javna« zadeva? Relevantne sociološke definicije zasebnega in javnega se v družbah in v toku zgodovine spreminjajo. Zato težko najdem opravičilo za zanašanje na spreminjajoče se pravne in družbene definicije v moralni teoriji. Druga možnost razmejitve je razlikovanje med tistim, kar je univerzalizabilno in tistim, kar je slučajno, odvisno od posebnosti konkretnih oblik življenja, individualnih zgodb in podobno. Habermas umešča vprašanja dobrega življenja v estetsko-ekspresivno področje (gl. »A Reply to My Critics,« v: *Habermas: Critical Debates*, ur. John B. Thompson in David Held (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982), str. 262; »Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln,« v: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt: Suhrkamp, 1983) str. 190). Če je zasebnost v smislu intimnosti vključena v »estetsko-ekspresivno« področje, smo prisiljeni zamolčati večino vprašanj, ki so se zastavila z ženskim gibanjem in se ukvarjajo prav s kakovostjo in naravo naših »ponotranjenih« odnosov, fantazij in upov. Tradicionalni odgovor na to je dokazovanje, da s tem, ko hočemo ta vprašanja predstaviti javnosti, žensko gibanje tvega, da bo zapadlo v avtoritarnost, ker postavlja pod vprašaj meje osebne »svobode«. Tej legitimni politični zaskrbljenosti bi v odgovor povedala, da obstaja razlika med preučevanjem oblik življenja in vrednot, ki so zatirale ženske, ter razgrinjanjem



njegove kritike Gilliganove. Čeprav priznava, da je Gilliganova s tem, ko je razjasnila orientacijo skrbi in odgovornosti »koristno razširila moralno področje« (Kohlberg, 1984, 340), Kohlberg definira področje posebnih odnosov odgovornosti, kjer skrb in odgovornost pojmuje takole: »področje sorodstva, ljubezni, prijateljstva in spolnosti, ki izvablja razmislek o skrbi za drugega, običajno pojmuje kot področja osebnega odločanja, kot, na primer, težave v zakonu in ločitev« (Kohlberg, 1984, 229-30). Torej orientacija skrbi zadeva področja, ki so bolj »osebna« kot »moralna v formalnem smislu besede« (Kohlberg, 1984, 360). Vprašanja dobrega življenja, ki pripadajo naravi naših odnosov do sorodstva, ljubezni, prijateljstva in spolnosti, so, po eni strani, vključena v področje morale, po drugi strani pa jih v nasprotju z »moralnimi« vprašanji imenuje »osebna« vprašanja.

Kohlberg se naslanja na definicijo moralnosti, ki izhaja iz Hobbesa, ta pa gre po stopinjah Aristotelovega in krščanskega pogleda na svet. V nasprotju z njim so imeli stari in srednjeveški moralni sistemi tako zgradbo: definicijo človeka kot bi moral biti, definicijo človeka, kot je, in vrsto napotkov, ki lahko človeka, kot je, spremenijo v človeka, ki bi moral biti.<sup>12</sup> V takih moralnih sistemih so pravila, ki obvladujejo odnose, vmeščena v zaokroženem pojmovanju dobrega življenja. To dobro življenje, *telos* človeka, je ontološko definirano kot odnos do človekovega mesta v kozmosu na splošno.

Razpad starih in srednjeveških teleoloških pojmovanj narave, ki sta ga povzročila srednjeveški nominalizem in sodobna znanost, pojav kapitalističnih menjalnih odnosov in razdelitev družbe na gospodarstvo, politiko, odnose med ljudmi in domačo intimno sfero, so bistveno spremenili moralno teorijo. Sodobni teoretiki trdijo, da so končni smotri narave neznani. Morala se je torej osvobodila kozmologije in vseobsegajočega svetovnega nazora, ki normativno omejuje človekov odnos do narave. Razlikovanje med pravičnostjo in dobrim življenjem, kot ga pojmujejo zgodnji teoretiki družbene pogodbe, brani zasebnost in

---

teh oblik in vrednot v javnosti, z namenom, da ljudje o njih razmišljajo, delujejo in jih spreminjajo, in razkrivanjem njihovega družbeno pogojenega značaja na eni strani in razkrivanjem v javnosti z namenom, da pridejo pod legislativno in administrativno oblast države. Druga možnost bi lahko sledila iz prve, vendar to ni nujno. Ker feministke menijo, da je pornografija »estetško-ekspresiven« način poniževanja žensk, iz tega še ne sledi, da bi zaradi njihove kritike morali pornografijo zakonsko prepovedati. Ali bi moralo priti do take prepovedi, je treba preučiti v luči relevantnih legalnih, političnih, ustavnih in drugih argumentov. Vprašanja politične avtoritarnosti se pojavljajo na tem nivoju, ne pa na nivoju kritično-filozofskega pregleda tradicionalnih razlikovanj, ki so utišala ženska gibanja.

12. Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981), str. 50-51.



avtonomijo sebstva, najprej na verskem področju, nato pa tudi na znanstvenem in filozofskem področju »svobodne misli«.

Ko se meščanski posamezniki soočijo s potrebo po vzpostavitvi legitimne podlage družbenega reda, postane pravičnost sama središče moralne teorije. Kar bi »moralo biti« definirajo kot tisto, s čimer bi se razumsko morali strinjati vsi, ki hočejo ohranjati družbeni mir in blaginjo (Hobbes, Locke), ali pa tisto, kar bi »moralo biti«, izpeljejo iz racionalne forme samega moralnega zakona (Rousseau, Kant). Pripadnik meščanstva lahko dobro življenje definira kot zapoved svojega razuma in zavesti vse dotlej, dokler vsi spoštujejo pravila igre in pravice posameznika.

S prehodom v sodobno dobo odnos posameznika do kozmosa in vprašanja vere in bivanja niso postala samo bolj zasebna. V sodobni zahodni družbi je koncept zasebnosti tako razširjen, da pod njim pojmujejo tudi zasebno domačo-družinsko sfero. Odnosi, ki jih Kohlberg definira kot »sorodstvo, prijateljstvo, ljubezen in spolnost«, zdaj spadajo v sfero »osebnega odločanja«. V začetku moderne moralne in politične teorije pa »zasebna« narava teh področij ne pomeni tudi prepoznanja enakovredne, ženske avtonomije, pač pa se sistem spolnega razlikovanja prenese s področja pravičnosti. Medtem ko meščanski moški slavi svoj prehod iz konvencionalne v post-konvencionalno moralo, iz družbeno sprejetih pravil pravičnosti v njihovo spreminjanje v luči načel družbenih pogodb, domače področje ostane na konvencionalni ravni. Sfero pravice imajo filozofi od Hobbesa do Locka in Kanta za področje, kjer neodvisni moški, glave družine, komunicirajo eden z drugim, domača-intimna sfera pa je skrita za plotom pravičnosti z nalogo, da zadovolji reproduktivne in čustvene potrebe meščanskega *pater familias*. Agnes Heller je to področje poimenovala »gospodinjstvo čustev«. <sup>13</sup> Celotno področje človekove aktivnosti – vzgoja, reprodukcija, ljubezen in skrb –, ki v toku razvoja sodobne meščanske družbe postane domena žensk, je izključeno iz moralnih in političnih razmišljanj in izgnano na področje »narave«.

S kratkim zgodovinskim pregledom teorij družbene pogodbe želim prikazati razliko med pravičnostjo in dobrim življenjem, kot se kaže v razcepu med javnim in zasebnim. S pomočjo te analize bomo lahko spregledali tudi implicitni ideal avtonomije, ki ga ta tradicija povečuje.

Na začetku sodobne moralne in politične filozofije stoji pomensko močna prispodoba: »naravno stanje«. Nekateri trdijo, da je ta prispodoba dejstvo. Tako

13. Agnes Heller, *A Theory of Feelings* (Holland: Van Gorcum, 1979), str. 184

nas John Locke v svoji *Drugi razpravi o vladanju* spomni na »dva moža na samotnem otoku, ki ju je omenjal Garcilaso de la Vega. ...Ali pa na Švicarja in Indijanca v ameriških gozdovih.«<sup>14</sup> Drugi priznavajo, da gre za fikcijo. Kant odpiše barvita sanjarjenja svojih prednikov in »naravno stanje« spremeni iz empiričnega dejstva v transcendentalni koncept. Naravno stanje zdaj predstavlja idejo *Privatrecht*, pod katero razumemo pravico do lastnine in »podobne pravice osebne narave« (*auf dingliche Natur personliche Rechte*), ki jih ima možki – glava družine do svoje žene, otrok in služabnikov.<sup>15</sup> Samo Thomas Hobbes je govoril o dejstvih in fikciji in vsakega od tistih, ki se jim zdi čudno, da »narava na ta način ločuje in pripravlja ljudi do tega, da napadajo in uničujejo drug drugega«<sup>16</sup> in ne zaupa »dejanjem, storjenim iz strasti«, sprašuje, zakaj se vendar »oboroži, ko gre na potovanje in raje potuje v družbi, zakaj zaklene vrata, ko gre spat, zakaj tudi v svoji hiši zaklepa svoje skrinje... Ali s svojimi dejanji človeške vrste ne obtožuje bolj kot jaz z mojimi besedami?« (Hobbes, *Leviathan*, 187). Naravno stanje je ogledalo teh zgodnjih meščanskih mislecev, v katerem zagledajo svoje družbe, povečane in očiščene, v njihovi prvotni, goli podobi. Naravno stanje je oboje – mora (Hobbes) in utopija (Rousseau). V njem meščanski možki prepozna svoje hibe, strahove in tesnobe, pa tudi sanje.

Spremenljiva vsebina te metafore je manj pomembna od njenega preproste ga in globokega sporočila: na začetku je bil možki sam. Spet je Hobbes tisti, ki svoje misli najjasneje izrazi: »Zamislimo si možke, kot bi ravno zdaj pognali iz zemlje in nenadoma, kot gobe, postali popolnoma zreli brez kakršnegakoli stika z drugimi.«<sup>17</sup> Vizija možkih v podobi gob je skrajna podoba avtonomije. Žensko – mater, ki rodi vsakega posameznika, je zamenjala zemlja. Zanikanje dejstva, da ga je rodila ženska, možki ego odveče najbolj naravne in osnovne vezi odvisnosti. Tudi Rousseaujev zlahtni divjak, ki se med potepanjem po gozdu občasno združi z žensko, potem pa išče počitek, ne predstavlja bistveno drugačne podobe.<sup>18</sup>

Prispodoba naravnega stanja nam približa vizijo avtonomnega jaza: to je narcis, ki v svet po svoji podobi, ne zaveda se mej svojih želja in strasti; samega

14. John Locke, *The Second Treatise of Civil Government in Two Treatises of Government*, ur. in uvod napisal Thomas I. Cook (New York: Haffner Press, 1947), str. 128.

15. Immanuel Kant, *The Metaphysical Elements of Justice*, prev. John Ladd (New York: Liberal Arts Press, 1965), str. 55

16. Thomas Hobbes, *Leviathan*, (1651), ur. in uvod napisal C. B. Macpherson (Middlesex, England: Penguin Books, 1980), str. 186. Vsi navedki v tekstu se nanašajo na to izdajo.

17. Thomas Hobbes, »Philosophical Rudiments Concerning Government and Society«, v: *The English Works of Thomas Hobbes*, ur. Sir W. Molesworth, drugi del (Darmstadt, 1966), str. 109.

18. J. J. Rousseau: *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, Prevodi, Ljubljana 1993.

sebe ne more uzreti skozi oči drugega. Narcizem suverenega jaza uniči prisotnost drugega. Hegel pravi:

»Samo-zavedanje se sooči z drugim samo-zavedanjem; izšlo je iz samega sebe. To ima dvojni pomen: prvič, najprej se je izgubilo, nato pa se je našlo kot drugo bitje; in drugič, s tem je izpodrinilo drugega, saj ga ne vidi kot samostojno bitje, pač pa v njem vidi samega sebe.«<sup>19</sup>

Zgodba avtonomnega moškega jaza je pripoved o prvotnem smislu izgube in soočenja z drugim, o postopnem zaraščanju prvotne narcistične rane skozi izkušnjo vojne, strahu pred prevlado, tesnobo in smrtjo, ki strezni. Zadnje dejanje te drame je družbena pogodba: vladavina zakona nad vsem. Posamezniki, ki so jih sikajoči bratje potisnili iz njihovega narcističnega sveta v svet negotovosti, morajo ponovno vzpostaviti avtoriteto očeta v podobi zakona. Zgodnjemeščanski posameznik je brez matere, pa tudi brez očeta, zato si prizadeva, da bi očeta vzpostavil po lastni podobi. Tisto, kar anali sodobne moralne in politične teorije slavijo kot zarjo svobode, je prav destrukcija političnega patriarhata v meščanski družbi.

Vzpostavitev politične avtoritete rivalstvo umiri tako, da pozornost od vojne odvrne k lastnini, od nečimrnosti k znanosti, od osvajanj k luksuzu. Prvotni narcizem ni spremenjen: le meje ega so zdaj jasno določene. Zakon omejuje negotovost in strah pred prevlado drugega tako, da določa, kaj je moje in kaj tvoje. Ljubosumje ni izkoreninjeno, pač pa obvladano: dokler lahko vsak obdrži, kar je njegovega, in s poštenimi pravili igre pridobi še več, mu to tudi pripada. Tekmovalnost je udomačena in usmerjena proti pridobivanju. Občutke tesnobe zakon zmanjša tako, da strogo določi meje med jazom in drugimi, vendar tesnobe s tem ne odpravi. Tesnoba ostaja: tesnoba, da so drugi vedno na preži in se hočejo polastiti tvojega; tesnoba, da se boš moral podrediti volji drugega; tesnoba, da se bo skupina bratov »v imenu ljudstva« polastila oblasti in uničila »splošno voljo«, voljo odsotnega očeta. Zakon uči, kako premagati tesnobo in zatreti narcizem, vendar zgradba sebstva ni spremenjena. Nastanek pravic in dolžnosti posameznika ne zaceli njegovih notranjih ran, le prisili jih, da postanejo manj destruktivne.

19. G. W. H. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ur. Johannes Hoffmeister (Hamburg: Felix Meiner, 1952), šesta izdaja, str. 141 (Philosophische Bibliothek, zv. 114), prev. A. V. Miller, *Phenomenology of Spirit* (Oxford: Clarendon Press, 1977), str. 111.



Ta imaginarij zgodnje moralne in politične teorije je imel neverjeten vpliv na sodobno zavest. Od Freuda do Piageta gledajo misleci na odnos do brata kot na izkušnjo, ki nas nauči biti odrasel, odgovoren človek.<sup>20</sup> Rezultat vpliva te metafore je tudi dejstvo, da smo podedovali veliko filozofskih predsodkov. Za Rawlsa in tudi za Kohlberga je avtonomno sebstvo raz-vpeto in raz-telešeno [*disembedded and disembodied*]; moralno nepopolno bitje se uči prepoznati zahteve drugega, ki je natančno takšen, kot on sam; poštenost je družbeni zakon, družbeni sistem pravic in dolžnosti je najboljši način za razsojanje v konfliktnih položajih, za podeljevanje nagrad in izražanje zahtev.

Vendar je ta svet nenavaden: to je svet, v katerem posameznik odraste še preden se je rodil; fantje so odrasli moški, preden so bili otroci; to je svet brez mater, sester in žen. Manj pomembno je, kaj Hobbes pravi o moških in ženskah ali kaj Rousseau misli o vlogi Sophie v Emilovi vzgoji. Bistveno je, da v tem svetu ni prostora za izkušnjo ženske zgodnje sodobne dobe. Ženska je čisto preprosto tisto, kar moški ni, se pravi, ženska ni avtonomna, samostojna, in, po istem vzorcu, ni agresivna temveč vzgaja, ni tekmovalna, pač pa se razdaja, ni javna, marveč zasebna. Svet ženske je sestavljen iz cele vrste zanikanj. Ona je preprosto tisto, kar on ni. Njeno identiteto definiramo s pojmom pomanjkanja – pomanjkanje avtonomije, pomanjkanje samostojnosti, dejstvo, da nima falosa. Narcistični moški misli, da je prav taka kot on, le da je njegovo nasprotje.

K izključitvi ženske ne vodijo samo ljudomrzni predsodki zgodnje sodobne moralne in politične teorije. Že s samim govorom prežene ženske s področja zgodovine k naravi, s svetlobe javnosti v notranjost gospodinjev, od civilizirane kulture k enoličnim bremenom vzgoje in reprodukcije. Javna sfera se spremeni v sfero zasebnosti, kjer je skrb in intimnost brezčasna in se ne spreminja. Vleče nas k zemlji, tudi, kadar bi se, kot Hobbesova goba, od nje radi odlepili. Dehistorizacija zasebne sfere pomeni, da moški ego praznuje svoj prehod od narave h kulturi, od konflikta h konsenzu, ženska pa ostaja v svojem brezčasnem svetu in je obsojena na ponavljanje življenjskih ciklov.

20. Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, prev. Katharine Jones (New York: Vintage, Random House, 1967) str. 103; Jean Piaget, *The Moral Judgement of the Child*, prev. Marjorie Gabain (New York: Free Press, 1965), str. 65. Gl. komentar o igrah dečkov in dekljic: »Že najbolj površni opazovalec lahko vidi, da je smisel za zakone in red veliko manj razvit pri dekljicah kot pri dečkih. Našli nismo niti ene same skupinske dekljiske igre, kjer bi bilo toliko pravic in kjer bi bila organizacija in sestava teh pravic tako dosledna in prefinjena kot pri igri s frnikolami, ki smo jo opisali.« (str. 77)

Razcep med javno sfero pravičnosti, v kateri se dogaja zgodovina, in brezčasnim kraljestvom gospodinjstva, v katerem se reproducira življenje, je moški ego ponotrzanil. Nasprotja pa niso samo zunaj, temveč tudi znotraj. On sam je razdeljen na javno osebo in zasebni individuuum. Znotraj njegovih prsi si nasprotujeta zakon razuma in nagnjenje do narave, blesk spoznanja in mračnost čustev. Avtonomno sebstvo si, ujeto med moralne zakone, zvezdno nebo nad sabo in zemeljsko telo<sup>21</sup>, prizadeva biti enotno. Vendar antagonizem – med avtonomnostjo in vzgojljivostjo, samostojnostjo in vezanjem, suverenostjo jaza in odnosi z drugimi – še vedno ostaja. V sodobni moralni in politični teoriji so ta nasprotja definirana kot bistvena za zgradbo sebstva. Človek zunanjo naravo z delom oblikuje po svoji podobi, notranja narava pa ostaja brezčasna, temna in mračna. Rada bi poudarila, da je sodobna univerzalistična moralna teorija podedovala nasprotje med avtonomnostjo in vzgojljivostjo, samostojnostjo in vezanjem, sfero pravičnosti in domačim, zasebnim. To se še jasneje kaže v njenem poskusu, da bi moralno gledišče zožila na perspektivo posplošenega drugega.

### III. Posplošeni proti konkretnemu drugemu

Naj opišem dve pojmovanji odnosov jaz-drugi, ki bosta začrtali obe moralni perspektivi in in obe vrsti struktur medsebojnega delovanja. Prvo stališče bom poimenovala posplošeni<sup>22</sup>, drugo pa konkretni drugi. Sodobna moralna teorija ima ti dve pojmovanji za nezdržljivi, celo antagonistični. Pojmovanji odražata

21. Kant, »Critique of Practical Reason«, v: *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*, prev., ur. in uvod napisal Louis White Beck (Chicago: University of Chicago Press, 1949), str. 258.

22. Čeprav sem si izraz »posplošeni drugi« sposodila pri Georgu Herbertu Meadu, je moja definicija drugačna od njegove. Mead »posplošenega drugega« definira takole: »Organizirani skupnosti ali družbeni skupini, ki posamezniku jamči enotnost sebstva lahko rečemo 'posplošeni drugi'. Stališče posplošenega drugega je stališče celotne skupnosti.« G. H. Mead, *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, ur. in uvod napisal Charles W. Morris (Chicago: University of Chicago Press, 1955), deseta izdaja, str. 154. Med te skupnosti Mead vključi tako športne klube kot politične skupine, korporacije in druge, bolj abstraktne družbene razrede ali podskupine, kot, na primer, razred dolžnikov in razred upnikov (*ibid.*, str. 157). Mead sam koncepta »posplošenega drugega« ne omeji na tisto, kar je opisano v tekstu. Zagovorniki teorij družbene pogodbe in Kohlberg izhajajo iz Meada, ko identificirajo »posplošenega drugega« z abstraktno definiranim, legalnim in juridičnim subjektom. Mead kritizira tradicijo družbene pogodbe prav zato, ker izkrivlja psiho-socialno genezo posameznika, gl. *ibid.*, str. 233.



nasprotja in prepade zgodnejše sodobne moralne in politične teorije med avtonomijo in vzgojljivostjo, neodvisnostjo in povezanostjo z drugimi, javnim in zasebnim, in širše, med pravičnostjo in dobrim življenjem. Vsebinsko posplošenega in tudi konkretnega drugega smo podali s tem protislovnim opisom, ki smo ga prevzeli od sodobne tradicije.

Stališče posplošenega drugega zahteva od nas, da na vsakega posameznika gledamo kot na razumsko bitje, ki ima enake pravice in dolžnosti kot bi jih radi pripisali sami sebi. Ko sprejmemo to stališče, smo se odlepili od individualnosti in konkretne identitete drugega. Predpostavljamo, da je drugi, prav tako, kakor mi, bitje, ki ima konkretne potrebe, želje in čustva. Vendar njegove ali njene moralne vrednosti ne sestavlja tisto, kar naju ločuje enega od drugega, pač pa tisto, kar imava, kot bitji, ki govorita in delata, skupnega. Najin odnos obvladujejo pravila formalne enakosti in recipročnosti: vsak ima pravico od nas pričakovati in zahtevati tisto, kar mi zahtevamo od njega ali nje. Pravila najinih medsebojnih odnosov so predvsem javna. Če imam jaz pravico do X, potem imaš ti dolžnost, da mi tega ne preprečiš, in obratno. Ko s tabo ravnam v skladu s temi pravili, tvoji osebi pripišem človeške pravice in imam legitimno pravico, da boš ti enako ravnal z mano. Moralne kategorije, ki spremljajo te odnose so pravica, dolžnosti in upravičenost [*entitlement*], pripadajoča moralna čustva pa so spoštovanje, dolžnost, vrednost in dostojanstvo.

Stališče konkretnega drugega zahteva od nas, da vsako racionalno bitje obravnavamo kot posameznika s konkretno zgodovino, identiteto in čustveno zgradbo. Če se postavimo na to stališče, pozornost odvrnemo od tistega, kar nam je skupno. Trudimo se, da bi razumeli potrebe drugega, njene/njegove želje, tisto, kar on/a išče, kar si želi. Naš odnos do drugega obvladujejo pravila enakosti in komplementarne vzajemnosti: vsak lahko od drugega pričakuje in zahteva oblike obnašanja, s katerimi ga bo priznal kot konkretno, individualno bitje s specifičnimi potrebami, talenti in sposobnostmi. Naše razlike se v tem primeru bolj dopolnjujejo kot izključujejo. Oblike našega sodelovanja so navadno zasebne narave. Obstajajo norme prijateljstva, ljubezni in pozornosti. Te norme na različne načine od mene zahtevajo, da do tvojih potreb pokažem več kot samo izražanje mojih pravic in dolžnosti. Če s tabo delam v skladu z normami prijateljstva, ljubezni in pozornosti, s tem ne potrdim samo dejstva, da si človek, ampak tudi tvojo človeško individualnost. Moralne kategorije, ki spremljajo take stike so odgovornost, povezanost in delitev z drugimi. Pripadajoča moralna čustva so ljubezen, pozornost, simpatija in solidarnosti.

V sodobni univerzalistični moralni psihologiji in moralni teoriji prevladuje stališče »posplošenega drugega«. Kohlberg v svojem članku »Justice as



Reversibility: The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Development« dokazuje naslednje:

»Moralne sodbe vključujejo prevzemanje vlog, prevzemanje stališč drugih, ki jih imamo za subjekte in koordiniranje teh stališč... Drugič, uravnotežene moralne sodbe vključujejo načela pravičnosti in poštenosti. Do moralne neuravnovešenosti pride takrat, kadar so zahteve nerešene, ko si nasprotujejo. Položaj lahko razrešimo tako, da vsak stori, »kar mora«, v skladu z nekim načelom pravičnosti, ki se vpletenim stranem zdi pravično.«<sup>23</sup>

Kohlberg ima Rawlsov koncept reflektivnega ravnotežja za paralelo osnovni ideji recipročnosti, enakopravnosti in poštenosti, ki je bistvena vsem moralnim sodbam. Rawlsova »tančica nevednosti« po Kohlbergovem mnenju ne povzema samo formalistične ideje univerzabilnosti, ampak tudi idejo popolne reverzibilnosti<sup>24</sup>. Idejo, ki se skriva za tančico nevednosti opiše takole:

»Oseba, ki odloča, mora najprej izbrati vidik, ki zanemarja njegovo identiteto (tančica nevednosti) s predpostavko, da odločitve vodi z maksimiziranjem vrednot z vidika racionalnega egoizma, tako da upošteva interese vseh vpletenih.« (Kohlberg, 1981, 200)

Rada bi razmišljala o predpostavki, da je »prevzemanje gledišča drugih« zares v skladu z idejo o poštenosti sklepanja za tančico nevednosti.<sup>25</sup> Ker Kohlberg

23. Kohlberg, »Justice as Reversibility: The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment,« v: *Essays on Moral Development*, prvi del, *The Philosophy of Moral Development* (San Francisco: Harper & Row, 1981), str. 194, v tekstu citirano kot: Kohlberg, 1981.

24. Čeprav vse oblike recipročnosti vključujejo nekatere koncepte reverzibilnosti, se ti koncepti razlikujejo po stopnji: recipročnost je lahko omejena na reverzibilnost dejanj, ne pa tudi moralnih perspektiv, na načine obnašanja, ne pa na načela, ki so osnova za nastanek pričakovanega obnašanja. Kohlbergu »tančica nevednosti« predstavlja model popolne reverzibilnosti, saj vključuje postopek »idealnega prevzemanja vlog« ali »moralnih glasbenih stolov«, kjer se mora tisti, ki odloča, »v mislih zaporedoma postaviti v vlogo vsakega od soigralcev in razmisliti o zahtevah, ki jih vsak zastavlja s svojega gledišča« (Kohlberg, 1981, str. 199). Moje vprašanje je: ali za »tančico nevednosti« obstajajo resnični »drugi« ali pa jih sploh ni mogoče razlikovati od sebe?

25. Kohlbergova glavna postavka, da moralno gledišče za seboj potegne recipročnost, enakost in poštenost, se mi ne zdi problematična. Recipročnost ni samo osnovno moralno načelo, temveč določa tudi, kot je dokazal Alvin Gouldner, osnovno družbeno normo, morda celo sam koncept družbene norme (»The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement«,

predstavlja subjekte svojih raziskav s hipotetično zamišljenimi moralnimi dilemami, bi si lahko predstavljali, da »prevzemanje gledišča drugega«, kot si ga je zamislil, ne zadošča epistemološkim omejitvam, ki izhajajo iz Rawlsovega prvotnega položaja. Subjekti v Kohlbergovih intervjujih ne stojijo za tančico nevednosti. Vendar pa jezik, v katerem Kohlberg predstavi svoje dileme, vsebuje te epistemološke omejitve. Vzemimo, na primer, znano Heinzovo dilemo, kjer je, kot tudi v drugih primerih, motivacija lekarnarja in drugih vpletenih izključena iz moralnega problema. V teh dilemah so posamezniki in njihove moralne vrednote predstavljeni z abstrakcijo pripovedi jaza in njegovih motivacij. Gilliganova tudi opozarja, da implicitna moralna epistemologija Kohlbergovih dilem frustrira ženske, ki bi hipotetične dileme rade izrazile na bolj kontekstualen način, tako da bi bile v skladu z glediščem konkretnega drugega. Rezultat je takšen:

»Čeprav je več žensk v študiji o splavu jasno izrazilo svoje post-konvencionalno meta-etično stališče, v Kohlbergovih hipotetičnih dilemah nobene od njih nimajo za načelne v njenih normativnih moralnih sodbah Kohlbergovih hipotetičnih dilem. Namesto tega sodbe žensk kažejo na prepoznanje nasilja, ki se nahaja v sami dilemi, za katero se zdi, da kompromitira pravičnost vsake od možnih rešitev.« (Gilligan, 1982, 101)

Skozi kritiko teorij Kohlberga in Rawlsa hočem dokazati, da ignoriranje gledišča konkretnega drugega vodi v epistemološko nepovezanost v univerzalističnih moralnih teorijah. Problem lahko zastavimo takole: po Kohlbergu in Rawlsu moralna recipročnost vključuje sposobnost prevzemanja vloge drugega,

---

*American Sociological Review*, št. 25 (april 1960), str. 161-78). Obstoj nenavadnih družbenih odnosov v človeški skupnosti za seboj potegne nekaj definicij recipročnosti v dejanjih, pričakovanih in zahtevah skupine. Glede na to, kako interpretiramo recipročnost, bi imeli člani skupin Izpolnitev načel recipročnosti za pošteno. Pripadniki skupine, med seboj povezani z odnosi, ki temeljijo na recipročnosti in poštenosti, so enakopravni. Skozi zgodovino in glede na kulturo se formalne strukture, vgrajene v sami logiki družbenih odnosov, ne spreminjajo (lahko jim celo rečemo družbene univerzalije), pač pa se spreminjajo kriteriji vključitve in izključitve. Kdo sestavlja relevantne skupine: gospodarji proti sužnjem, moški proti ženskam, pogani proti Judom? In podobno: kateri so tisti vidiki človekovega obnašanja in cilji človeštva, ki jih morajo uravnjavati načela recipročnosti – v nekaterih družbah, ki jih je preučeval Lévi-Strauss, obstajajo plemena, ki menjajo školjke za ženske. In končno, s katerimi izrazi opišemo enakost med pripadniki skupine; je to spol, rasa, zasluga, krepost, upravičenost? Kohlberg jasno predpostavlja univerzalistično-egalitarijsko interpretacijo recipročnosti, poštenosti in enakosti, v skladu s katero moramo imeti vse ljudi, samo zaradi njihove človeškosti, za vredne recipročnih pravic in dolžnosti.

se pravi, sposobnost, da se v mislih vživimo v njegov položaj, vendar pod pogoji »tančice nevednosti«, drugi, različen od jaza, izgine. Drugače kot v prejšnjih teorijah družbene pogodbe, se v tem primeru drugi ne formira skozi projekcijo, pač pa kot posledica popolne abstrakcije njegove ali njene identitete. Razlik ne zanikajo, postale so nepomembne, Rawlsovo sebstvo ne pozna:

»svojega položaja v družbi, svojega razrednega položaja ali statusa, ne pozna svojega bogastva in razdelitve naravnih danosti, svoje inteligence, moči in tako naprej. Prav tako nihče ne pozna svojega pojmovanja dobrega, posebnosti svojega racionalnega načrta življenja in celo posebnosti svojega značaja, kot na primer, odpor do tveganja ali nagnjenost k optimizmu ali pesimizmu.«<sup>26</sup>

Zanemarimo za trenutek vprašanje, ali lahko sebstva, ki ne poznajo »posebnih okoliščin svoje družbe«, poznajo karkoli bistvenega za človekov položaj, in se raje vprašajmo, ali so ti posamezniki sploh človeška sebstva? V svojem poskusu, da bi bil pravičen do Kantovega noumenalnega pojmovanja, Rawls osnovni problem povzame s Kantovim konceptom sebstva, namreč, da so noumenalna sebstva lahko individualizirana. Če jim, utelešenim, čustvenim, trpečim bitjem pripada vse to, morajo spadati njihov spomin in zgodovina, njihove vezi in odnosi z drugimi v fenomenalni okvir, torej smo ostali s prazno masko vsakogar in nikogar hkrati. Michael Sandel poudarja, da težave v Rawlsovem konceptu izhajajo iz njegovega poskusa, da bi se prilagodil Kantovemu konceptu avtonomnega sebstva, kot bitja, ki svobodno odloča o svojem življenju.<sup>27</sup> Ta moralni in metafizični koncept avtonomije hitro zdrsne v metafiziko, zaradi česar je smiselno definirati sebstvo neodvisno od vseh ciljev, ki si jih lahko zastavi in od vseh zamisli dobrega, ki jih lahko ima (Sandel, 1984, 47). Na tem mestu si moramo zastaviti vprašanje, ali lahko identiteto kateregakoli človeškega bitja definiramo samo glede na njegovo sposobnost delovanja. Identiteta se ne nanaša samo na mojo sposobnost izbire, pač pa tudi na aktualnost mojih odločitev, namreč na to, kako jaz kot končno, konkretno, utelešeno bitje oblikujem okoliščine mojega rojstva in družine, jezikovno, kulturno in spolno identiteto v povezavo s pripoved, ki se imenuje moja življenjska zgodba. Seveda se, če se spomnimo na dejstvo, da je vsako avtonomno bitje rojeno iz drugih

26. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971; druga izdaja, 1972), str. 137.

27. Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982; ponatis 1984), str. 9; v tekstu citirano kot: Sandel, 1984.



bitij in ne, kot to trdi Rawls, ki sledi Hobbesu, bitje »ki ga z nikomer ne vežejo prejšnje moralne vezi«,<sup>28</sup> zastavi vprašanje: kako to končno utelešeno bitje sestavi v povezano pripoved epizode izbire in omejitve, delovanja in trpljenja, pobude in odvisnosti? Sebstvo ni stvar, substanca, pač pa glavna oseba v zgodbi življenja. Govoriti o sebstvu, ki je lahko individualizirano pred svojimi moralnimi smotri, je nesmiselno. Ne moremo vedeti, ali je bilo tako bitje človek, angel ali Sveti duh.

Če je pojmovanje sebstva kot gobe, za tančico nevednosti, nepovezano, iz tega sledi, da v Rawlsovi originalni teoriji ni nobene pluralnosti perspektiv, pač pa samo definicijska identiteta. Za Rawlsa, pravi Sandel, »so lastnosti, ki so za nas značilne, podane empirično, z distinktivno verigo hotenj in želja, ciljev, lastnosti in namenov, ki vsako človeško bitje karakterizirajo v njegovi posebnosti (Sandel, 1984, 51). Toda, kako naj vemo, kaj so ta hotenja in želje ne da bi vedeli karkoli o osebi, ki ima ta hotenja, želje, cilje in lastnosti? Ali morda obstaja »bistvo« jeze, ki je lastno vsakemu jeznemu posamezniku, bistvo ambicije, ki ga lahko ločimo od ambicioznih bitij? Ne morem razumeti, kako lahko lastnosti, značilne za vsakega posameznika, pripišemo transcendentnemu sebstvu, ki ima lahko vse te lastnosti hkrati ali nobene, ki hkrati lahko predstavlja vse lastnosti ali pa nobene.

Če so sebstva epistemološko in metafizično predhodna lastnostim, ki so zanje značilne, kot misli Rawls, to ne morejo biti človeška bitja. Če za tančico nevednosti ni človeške pluralnosti, ampak samo definicijska identiteta, potem ima to posledice na kriterije reverzibilnosti in univerzabilnosti, ki jih imamo za bistvene sestavine moralnega stališča. Definicijska identiteta vodi v nepopolno reverzibilnost, saj najvažnejšega orodja reverzibilnosti, namreč, jasnega razlikovanja med mano in tabo, med sabo in drugim, pod takimi pogoji ne more biti. Pod tančico nevednosti drugi izgine.

Nič več ni verjetno, da bi tako stališče lahko primerno univerzalizirali. Kohlberg meni, da tančica nevednosti ponazarja ne samo reverzibilnost, ampak tudi univerzalizabilnost. Gre za idejo, da moramo »vztrajati pri naši sodbi in odločitvi, kadar v situacijah, ki jih ocenjujejo, zamenjamo z drugimi« (Kohlberg, 1981, 197). Zastavlja se vprašanje, v kateri situaciji? Ali lahko moralne situacije individualiziramo ne glede na naše vedenje o osebah, vpletenih v te situacije, o njihovih zgodbah, nagnjenjih, značajih in željah? Ali lahko vaše ravnanje v določeni situaciji opišem kot aroganco ali užaljeni ponos, ne da bi karkoli

28. Rawls, *A Theory of Justice*, str. 128.

vedel o vas kot o konkretnem drugem? Ali lahko vem, kako naj razlikujem med zlorabljenim zaupanjem in nenamernim spodrslijajem, ne da bi poznal vašo življenjsko zgodbo in značaj? Moralne situacije, kot so moralna čustva in nagnjenja, so lahko individualizirana samo takrat, kadar jih osvetlimo v luči našega poznavanja zgodbe posameznikov, ki v njih nastopajo.

Ker vsak postopek univerzabilnosti predpostavlja, da moramo »enake primere obravnavati podobno« – ali naj bi torej jaz ravnal tako, kot bi želel, da bi drugi ravnali v podobnem položaju, je najtežji del takega postopka vedeti, kaj je »enak« položaj, oziroma, kdaj je kdo drug v natančno takem položaju, kot jaz. Če naj bo tak način sklepanja sploh verodostojen, mora vključevati stališče konkretnega drugega, saj situacije, če parafraziramo Stanleya Cavella, ne prihajajo pripravljene za definicijo in deskripcijo, niti »kot jabolka, zrela za obiranje«<sup>29</sup>. Kadar se, na primer, ne strinjamo o moralnih vprašanjih, ne gre samo za principe, ki so v igri. Lahko se ne strinjamo, ker je tisto, kar se meni zdi pomanjkanje plemenitosti, po vašem mnenju vaša legitimna pravica, da nečesa ne naredite; lahko se ne strinjava, saj je tisto, kar imate vi za ljubosumnost, samo moj poskus, da bi pritegnil vašo pozornost. Univerzalistična moralna teorija zanemarja vsakdanje, medsebojne moralne probleme, in meni, da so središče moralne teorije javna stališča pravičnosti in mi kot kvazi-javne osebnosti in posamezniki, nosilci pravic.<sup>30</sup>

Kohlberg poudarja dimenzijo idealnega prevzemanja vlog ali prevzemanja stališča drugega v moralnih sodbah. Ker drugega definira kot posplošenega drugega, ponavlja eno od bistvenih napak Kantove moralne teorije. Kant je narobe sklepal, da jaz, kot povsem racionalno bitje, ki odloča o sebi, lahko pridem do sklepa, ki bi bil sprejemljiv za vse čase in vse kraje.<sup>31</sup> V Kantovi

29. Stanley Cavell, *The Claims of Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1982), str. 265.

30. Najbolj sugestivno kritiko Kohlbergovega zanemarjanja medosebne moralnosti je razvila Norma Haan v delu »Two Moralities in Action Contexts: Relationship to Thought, Ego Regulation, and Development,« str. 286-305. Haanova poroča, da se definicija »formalne morale najbolj prilega posebnim vrstam hipotetičnih dilem, ki jih vodijo pravila, se pravi, paradigmatični situaciji, ki je že stoletja v glavah filozofov« (str. 302). Medosebno sklepanje pa, nasprotno, »izhaja iz konteksta moralnih dialogov med udeleženci, ki si prizadevajo, da bi dosegli uravnotežen dogovor. Ta bi temeljil na doseženih kompromisih ali pa na odkritju skupnih interesov (str. 303). Za bolj natančno razlago gl. N. Haan, »An Interactional Morality of Everyday Life,« v: *Social Science as Moral Inquiry*, str. 218-51. Koncept »komunikativnih interpretacij potreb«, za katerega se bom zavzela kasneje, je prav tako model interakcijske morale, ki vpliva tudi na institucionalizirane odnose pravičnosti ali javne morale.

31. Gl. E. Tugendhat, »Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen im modernen Recht,« *Archiv für Recht und Sozialphilosophie*, št. LXVIII (1980), str. 1-20.

moralni teoriji so udeleženci v moralni situaciji podobni ljudem, ki se v različnih sobah ukvarjajo z geometrijo, in, čeprav delajo vsak zase, pridejo do iste rešitve problema. Po Habermasu želim to poimenovati »monološki« način moralnega sklepanja. Kakor dolgo Kohlberg interpretira idealno prevzemanje vlog v luči Rawlsovega koncepta tančice skrivnosti, ima za najprimernejšo obliko moralne sodbe tihi miselni proces vsakega posameznika, ki se v domišljiji postavi v vlogo drugega.

Definicija sebstva, ki je omejena na gledišče posplošenega drugega, po mojem mnenju postane nekoherentna in se ne more individualizirati med sebstvi. Ne da bi privzeli stališče konkretnega drugega, ne moremo izpeljati nobenega poskusa univerzabilnosti, saj nam manjka nujna epistemična informacija, da bi presodili, ali je moj moralni položaj enak ali drugačen od vašega.

#### IV. *Komunikativna etika interpretacije potreb in odnosnega sebstva*<sup>32</sup>

V prejšnjih razdelkih tega članka sem dokazovala, da razlikovanje med pravičnostjo in dobrim življenjem, omejevanje moralnega področja na vprašanje pravičnosti in tudi ideal moralne avtonomije v teh teorijah pripeljejo do privatizacije ženskih izkušenj in epistemološke slepote do konkretnega drugega. Posledica take epistemološke slepote je notranje protislovje univerzalističnih moralnih teorij, ko trdijo, da je »prevzemanje stališča drugega« bistveno za moralno gledišče. Moj cilj je bil, da skozi kritiko prispodobe »naravnega stanja« in nato »izvornega položaja« pokažem, da je koncept avtonomnega sebstva, ki ga ti eksperimenti vključujejo, omejen na »posplošenega drugega«.

Razlikovanje med posplošenim in konkretnim drugim zastavlja vprašanja na področju moralne in politične teorije. Lahko se vprašamo, ali bi, ne da bi zavzeli gledišče posplošenega drugega, sploh lahko definirali moralno gledišče. Naša identiteta kot identiteta konkretnega drugega je tisto, kar nas ločuje od

32. Čeprav sem sledila glavnim potezam Habermasovega koncepta komunikativne etike, se moje pojmovanje od njegovega razlikuje po tem, da on ostro ločuje med vprašanji pravičnosti in dobrega življenja (gl. op. 11). V svojem opisu »sedme stopnje« med seboj pomeša koncepta »posplošenega« in »konkretnega drugega«; gl. J. Habermas, »Moral Development and Ego Identity,« v: *Communication and the Evolution of Society*, prev. T. McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979), str. 69-95. »Konkretni drugi« v njegovo teorijo vstopa skozi zadnja vrata, kot vidik avtonomije ega in kot vidik našega odnosa do notranje narave. Tako pojmovanje se mi, kot sem že razložila, ne zdi verjetno.



drugih, glede na spol, raso, razred, kulturne razlike in tudi psihične in naravne sposobnosti. Ali torej moralna teorija, omejena na stališče konkretnega drugega, ne bi bila rasistična, seksistična, kulturno relativistična, diskriminatorna? Poleg tega lahko sklepamo, da si je nemogoče zamisliti politično teorijo pravičnosti, primerno za moderne, kompleksne družbe, ne da bi upoštevali stališča posplošenega drugega. Seveda so pravice tiste, ki morajo biti osnovna komponenta vsake takšne teorije. Na koncu koncev pa gledišče »konkretnega drugega« naše odnose definira kot zasebne, zunaj institucij, kot odnose, prežete s skrbjo, prijateljstvom in intimnostjo. Ali se ti odnosi tako zelo razlikujejo glede na spol? Ali nismo mi vsi »konkretni drugi«?

Razlikovanje med »posplošenim« in »konkretnim drugim«, kot smo ga orisali v tem članku, ni predpisovalno, temveč kritično. Moj cilj ni predpisati moralno in politično teorijo, ki bi bila v skladu s konceptom »konkretnega drugega«. Seveda je prepoznanje mesta in pomembnosti posplošenega drugega potrebni, ne pa tudi zadostni pogoj za definicijo moralnega stališča v sodobnih družbah. V tem smislu je konkretni drugi kritični koncept, ki označuje ideološke meje univerzalističnega diskurza. Opozarja na nemišljeno, nevideno, neslišano v teh teorijah. Na to po eni strani kaže tudi Kohlbergov trud, da bi razširil področje moralne teorije tako, da bi, po eni strani, vanj vključil odnose s konkretnim drugim in, po drugi strani, opredelil te posebne odnose obveznosti kot »zasebne in osebne« zadeve, ki se nanašajo le na življenjske izbire. Substancialistični univerzalizem odpravlja konkretnega drugega, interaktivni univerzalizem pa priznava, da je vsak posplošeni drugi tudi konkretni drugi.

Z meta-etičnega in normativnega stališča bi zato lahko sklepali, da velja moralna teorija, ki nam dovoljuje prepoznanje vrednosti posplošenega drugega skozi priznanje moralne identitete konkretnega drugega. Ni bistveno, da posplošenega drugega postavimo ob bok konkretnemu drugemu ali da iščemo normativno veljavnost enega ali drugega stališča. Bistvo je v tem, da premagamo ideološke omejitve in ovire, ki se pojavijo v diskurzu univerzalistične morale zaradi tega nepremišljenega nasprotovanja. Dvomim, da je mogoča preprosta združitev obeh stališč, pravičnosti in skrbi, ne da bi prej začrtali moralni okvir, ki bi nam omogočil preučevanje obeh stališč in spolnih predpostavk, ki jih nosita v sebi.

V ta namen se nam kar sam ponuja model komunikativnih interpretacij potreb. Ta etika ni samo, kot jo jaz razumem, usklajena z dialoško, interaktivno pogojenostjo univerzalnosti. Bolj pomembno je, da nas taka etika oskrbi z ustreznim okvirom, znotraj katerega moralni in politični udeleženci lahko defini-

rajo svoje lastne konkretne identitete na podlagi prepoznanja vrednosti drugih kot posplošenih drugih. Vprašanja o najbolj zaželjeni in pravični politični ureditvi in tudi razlikovanje med pravičnostjo in dobrim življenjem, javnim in zasebnim, lahko analiziramo, se o njih pogajamo in jih ponovno definiramo v takem procesu. Ker sodelujejo vsi prizadeti, se moramo vnaprej zavedati, da teh razlik ne moremo začrtati tako, da bi privatizirali, skrivali ali zatrli izkušnje tistih, ki so zaradi njih trpeli, saj lahko kot rezultat tega dialoškega procesa sprejmemo samo tisto, za kar se vsi sporazumno strinjajo, da je v interesu vsakega posebej.

Ena od posledic komunikativne etike interpretacij potreb je razširitev področja moralne teorije, tako da se v anticipatorno-utopično perspektivo prese- lijo ne samo pravice, ampak tudi potrebe, ne samo pravičnost, pač pa možni načini dobrega življenja. Take razprave imajo lahko za posledico norme, ki jih lahko univerzalistično predpišemo, pa tudi sporočila o drugačnosti v sedanosti, ki lahko vodijo v prihodnost.

V sedANJI obliki svoje teorije Kohlberg sprejema razširitev svoje šeste stopnje v etiko interpretacij potreb, kot jo je najprej predlagal Habermas.<sup>33</sup> Vendar pa se ne zaveda neskladnosti med komunikativnim etičnim modelom in Rawlsovimi izvornimi položajem.<sup>34</sup> Ko definira reverzibilnost perspektiv, ima Rawlsov položaj še vedno za paradigmatičen (Kohlberg, 1984, 272, 310). Kljub nekaterim skupnim predpostavkam moramo komunikativni model interpretacij potreb in model pravičnosti izvornega stanja razlikovati med seboj.

Prvič, na pogoj idealnega prevzemanja vlog ne smemo gledati kot na hipotetični miselni proces, ki ga izvede sam udeleženec v procesu ali moralni filozof. Gre namreč za aktualni dialog, v katerem udeleženci komunicirajo drug z drugim. Drugič, v takem aktualnem procesu moralnega sklepanja in diskusije ni nujno postavljati kakršnihkoli epistemoloških omejitev. Več ko bodo udeleženci vedeli drug o drugem, o svoji zgodovini, posebnostih njihove družbe, njeni strukturi in prihodnosti, bolj racionalen bo rezultat njihovega posvetovanja. Praktična racionalnost sproža epistemično racionalnost in več znanja pripomore

33. Gl. Habermas, *ibid.*, str. 90, in Kohlbergovo razmišljanje v: Kohlberg, 1984, 35-86.

34. V enem mojih zgodnejših člankov sem obravnavala močno vzporednost dveh konceptov – »tančice nevednosti« in »idealne situacije govora«; gl. moj članek »The Methodological Illusions of Modern Political Theory: The Case of Rawls and Habermas,« *Neue Hefte für Philosophie* (1982), št. 21, str. 47-74. V publikaciji *Theory of Communicative Action* je Habermas sam bistveno spremenil različne predpostavke svoje prvotne formulacije komunikativne etike; moje tolmačenje sledi tem spremembam; gl. moj članek »Toward a Communicative Ethics,« v: *Critique, Norm and Utopia*, poglavje 8.



k bolj racionalni in smiselni sodbi. Racionalno presojanje ni presojanje, kjer človek ne ve vsega, kar bi lahko vedel, pač pa presojanje v luči vseh dostopnih in pomembnih podatkov. Tretjič, če poznavanje v taki diskurzivni situaciji ni omejeno, iz tega sledi, da ni privilegiranega predmeta moralnega presojanja. Udeleženci niso samo omejeni na pogovor o primarnih dobrinah, za katere se predpostavlja, da jih želijo. Namesto tega legitimni predmet moralnega razprave postane oboje, dobrine, ki jih želijo, in njihove želje same po sebi. In končno, v takih moralnih diskurzih lahko udeleženci spreminjajo stopnje refleksivnosti, se pravi, uvedejo meta-razmisleke o samih pogojih in omejitvah, ki spremljajo dialog in ocenijo njihovo poštenost. V tem modelu ni ideje refleksivnosti, kot na primer v Rawlsovem, ki udeležencem ukaže, naj sprejmejo določena pravila igre, še preden izberejo načela pravičnosti.<sup>35</sup> Glede na Kohlbergovo paradigmo bi to pomenilo, da udeleženci v moralnem procesu lahko oporekajo relevantni definiciji moralne situacije in izsilijo, da prav ta definicija postane predmet moralnega razmišljanja in debate.

Kot posledica tega modela komunikativne etike bi lahko v luči interpretacije potreb oporekali jeziku pravic in dolžnosti. Rawls in Kohlberg sledita tradiciji sodobnih teorij družbene pogodbe in predpostavljata, da je naš čustveni ustroj – potrebe in želje, v luči katerih izražamo naše pravice in zahteve – zasebnega značaja. Njuna teorija sebstva, še posebej Rawlsovo metafizično pojmovanje udeleženca v moralnem procesu, jima ne dovoljuje, da bi zgradbo naše notranje narave izrazila z relacijskimi izrazi.

Relacijsko-interaktivna teorija identitete predpostavlja, da notranja narava, dokler je edinstvena, ni nespremenljivo dana.<sup>36</sup> Individualne interpretacije potreb in motivov nosijo v sebi sledove izkušenj iz zgodnjega otroštva, fantazij, želja in hotenj, pa tudi zavestnih ciljev osebe. Slovnična logika besede »jaz« razkrije strukturo identitete ega: vsaka oseba, ki uporablja ta koncept v zvezi s sabo, se

35. Gl. Rawls, *A Theory of Justice*, str.118.

36. Za zadnje feministične poglede na razvoj sebstva gl. Dorothy Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise* (New York: Harper, 1976); Jean Baker Miller, »The Development of Women's Sense of Self,« članek izdan pri Stone Center for Developmental Services and Studies at Wellesley College, 1984; Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering* (Berkeley: University of California Press, 1978); Jessica Benjamin, »Authority and the Family Revisited: Or, a World Without Fathers?« v: *New German Critique* 13, (1978), str. 35-58); Jane Flax, »The Conflict Between Nurture and Autonomy in Mother-Daughter Relationship and Within Feminism,« v: *Feminist Studies*, zv. 4, št. 2 (junij 1981), str. 171-92; in I. Balbus, *Marxism and Domination* (Princeton: Princeton University Press, 1982).



zaveda, da je tudi vsaka od drugih oseb »jaz«. Vsako dejanje nanašanja nase hkrati izraža edinstvenost in razliko sebstva od drugih, pa tudi skupne poteze vseh sebstev. V tem prostoru se razvijajo razprave, ki jih sprožajo podobnosti in edinstvenost, skupne poteze in naključja posameznih življenjskih zgodb.

Nerelacijska teorija sebstva, ki jo ima sodobna univerzalistična moralna teorija najraje, pa prav nasprotno interpretacije potreb izloči s področja moralne razprave. Te postanejo »zasebne«: ne moremo jih več postaviti v okvirje in analizirati, saj predstavljajo amorfne vidike naših predstav dobrega življenja. Ne mislim, da bi te predstave lahko bile ali morale biti univerzalne. Menim samo, da bi naša čustveno-emocionalna zgradba pa tudi konkretna zgodovina nas kot moralnih agentov morala biti dosegljiva za moralno komunikacijo, razmislek in transformacijo. Notranja narava ima zgodovinsko razsežnost prav tako kot javno področje pravičnosti. V njej se prepletata zgodovina sebstva in zgodovina družbe. Gilliganova meni, da s tem, ko notranjo naravo obsodimo na molk, ne slišimo drugega glasu v moralni teoriji. Sama bi šla še dlje: take razprave nadaljujejo zatiranje žensk tako, da privatizirajo njihovo usodo in iz moralne teorije izključujejo osrednje področje njihove aktivnosti.

Že drugi val ženskega gibanja v Evropi in Združenih državah je dokazal, da ni dovolj zahtevati samo politično in ekonomsko emancipacijo žensk, če hočemo razumeti in se boriti proti zatiranju žensk. Nujno je preveriti tudi tiste psihoseksualne odnose na domačem in zasebnem področju, kjer se odvijajo ženska življenja in kjer se reproducira njihova spolna identiteta. Da bi razložili zatiranje žensk, moramo razkriti moč simbolov, mitov in fantazij, ki oba spola zavedejo v svet igranja spolnih vlog. Morda je eden najbolj osnovnih mitov in simbolov ideal avtonomije, ki je zrastle iz podobe raz-vpetega in raz-telešenega moškega ega. Vizija samostojnosti je temeljila in še vedno temelji na skriti politiki, ki meni, da je domača, zasebna sfera nezgodovinska in se ne spreminja, zato jo umika iz razmisleka in pogovora.<sup>37</sup> Potrebe, pa tudi čustva in strasti

37. Razlikovanje med javno in privatno sfero se v poznokapitalističnih družbah kot posledica zapletene vrste dejavnikov močno spreminja. Glavni dejavnik je morda vloga države, ki se v teh družbah spreminja in prevzema vedno več nalog, ki so bile prej bolj ali manj omejene na družinsko in reproduktivno sfero, na primer vzgojo, skrb za majhne otroke, skrb za zdravje, za ostarele in podobno. Tudi pred kratkim sprejeta zakonodaja glede splava, nasilja nad ženskami in otroci kaže na to, da se zakonske definicije teh sfer začenjajo spreminjati. Sociološki in zakonodajni razvoj opozarja na potrebo po preoblikovanju konceptov moralne, psihološke in legalne avtonomije, ki jo je formalno-univerzalistična moralna teorija zanemarjala. Nikakor ne bi želela, da bi filozofska kritika, izražena v tem članku, izgledala

postanejo zgolj lastnosti posameznikov. Moralna filozofija jih odmika od raziskovanja z utemeljitvijo, da bi lahko kršili avtonomijo suverena sebstva. Ženske so v sodobnem meščanskem svetu postale »gospodinje čustev«. Ker so trpele zaradi potreb in fantazij moške domišljije, ki so jih hkrati spremenile v Mater Zemljo in zlobno čarovnico, Devico Marijo in vlačugo, ne morejo pristati na molk. Carol Gilligan je slišala mrmranja, proteste in ugovore, ki so jih izrazile ženske, soočene z načini izražanja moralnih dilem, ki so jim bili tuji. Če bomo razumeli, zakaj so utišali njihove glasove in kako jih še vedno tajijo prevladujoči ideali moralne avtonomije v naši kulturi, pa tudi prevladujoča definicija moralnega področja, lahko upamo, da bomo prispeli do bolj celostne podobe nas samih in naših človeških tovarišev kot posplošenih in hkrati »konkretnih« drugih.

Prevedeno po zborniku *Feminism as Critique*, uredili Seyla Benhabib in Drucilla Cornell, Polity Press 1987. Prevedla Meta Lah.

---

kot črnogled oris teh sprememb. Prav tako ne želim zanemariti njihovega kontradiktornega in ambivalentnega pomena za ženske. Mojo analizo bi bilo treba dopolniti s kritično družbeno teorijo spreminjajoče se definicije in vloge zasebne sfere v poznokapitalističnih družbah. Kot sem dokazala drugje, razvoj družbe in legalnega sistema ne vodi samo do razširitve perspektive »posplošenega drugega«, tako da se vedno več področij življenja podreja zakonskim normam, temveč narašča tudi vpliv perspektive »konkretnega drugega«, se pravi, združitve prijateljstva in solidarnosti, v kateri se razpravlja o interpretacijah potreb in kjer se porajajo nove potrebe. Zdi se mi, da ta združitve izhajajo iz novih družbenih gibanj, kot sta ekologija in feminizem, na obrobju naše družbe, deloma kot odgovor in deloma kot posledica aktivnosti socialnih držav v poznokapitalističnih družbah; gl. *Critique, Norm, and Utopia*, str. 343-53. Veliko dolgujem Nancy Fraser, ki je obdelala politične posledice mojega razlikovanja med »posplošenim« in »konkretnim« drugim v kontekstu paradoksov sodobnih socialnih držav v delu »Feminism and the Social State« (Salmagundi, april 1986). Obsežno zgodovinsko in filozofsko analizo spreminjajočih se odnosov med zasebnim in javnim pa je naredila Linda Nicholson v svojem delu *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family* (Columbia University Press).

Marjan Šimenc

## J. H. MEAD: BEHAVIORIZEM, SEBSTVO IN POSPLOŠENI DRUGI

Vincent Colapietro v članku »The Vanishing Subject of Contemporary Discourse: a Pragmatic Response« francoskim mislecom postavi ob bok – celo kot tiste, ki rešijo njihove težave – ameriške pragmatiste. Tako kot Lyotard, Foucault, Derrida in Lacan, le da pred njimi, so tudi ameriški pragmatisti radikalno kritizirali kartezijansko subjektivnost, to kritiko pa Colapietro opredeli takole:

»V tej novi paradigmi zavestna subjektivnost ni več obravnavana kot dana na začetku človeške eksistence, temveč je konstituirana v in preko jezika. To naj bi impliciralo, da izvor pomena ne moremo izpeljati iz dejanj intencionalne zavesti, temveč je izvor subjektivnosti treba izpeljati iz delovanja simbolnih sistemov.«<sup>1</sup>

Pokazati se da, kako ta opis v resnici ustreza Meadu, ki je vprašanje subjekta morda edini izmed pragmatistov eksplicitneje zastavil na način, ki je še danes relevanten. Glede na Colapietrovo opredelitev problema pa je proizvedel nek presežek, ki mu je dal ime posplošeni drugi. Zanimala nas bo predvsem Meadova teorija sebstva kot taka, opozarjanje na vzporednice med pragmatizmom in »poststrukturalističnimi gibanji« (denimo med Meadom in Lacanom glede določitev položaja subjekta v polju drugega in subjekta kot razcepljenega), bi bilo pred tem le iskanje zunanjih analogij.

### Behaviorizem

Mead svoj projekt psihologije vpiše pod zastavo behaviorizma, kar s sabo prinese pristop in besedišče, za katerega se zdi, da nasprotuje spraševanju po

1. Vincent M., Colapietro: »The Vanishing Subject of Contemporary Discourse: A Pragmatic Response«, *The Journal of Philosophy* 1990/8711, str. 648.



subjektu.<sup>2</sup> Pojem behaviorizma, kakršen je danes prisoten v teoretski zavesti, je s svojim radikalnim behaviorizmom zaznamoval B. F. Skinner. Skinner ne spada med metodološke behavioriste,<sup>3</sup> ki se iz metodoloških razlogov ukvarjajo le z zunanjim vedenjem, ki je opazljivo, javno in (intersubjektivno) preverljivo, o notranjosti pa ne govorijo zgolj zato, ker jim njihova znanstvena metodologija tega ne omogoča. Z zanikanjem notranjosti in poudarjanjem zunanje determiniranosti ravnanja se Skinner ni le vzdržal govorjenja o subjektivnosti, ker zanj ni možno, temveč je odpravil možnost vsakega govora o njej, ker ta govor preprosto ni mogoč. V njegovi zastavitvi avtonomni dejavnik ni nekaj, kar bi bilo treba znova premisliti, pač pa le mesto naše nesposobnosti doumeti resnične determinante ravnanja, kamor umestimo oziroma odložimo naše neznanje. Ta radikalnost rešitev pa omogoči resno zastavitev vprašanja – pa ne tega, ali je mogoče razviti behavioristično teorijo subjektivnosti, kajti odgovor na to vprašanje je pač odvisen zgolj od tega, kaj smo še pripravljeni sprejeti za behaviorizem – ali je v svojih temeljnih zamejitvah behaviorizem lahko osnova zanjo.

Za izhodišče vzemimo model dražljaj-odgovor ali preprosto S-R (pri čemer črtica poleg odnosa med obema členoma razmerja pomeni tudi podkrepitev), ki je za behavioriste, pa tudi za Meada, ena temeljnih razlagalnih shem. Ta shema v nekem smislu determinizma sploh ne dopušča. Če bi namreč obstajala nujna povezava med S in R, potem podkrepitev ne bi bila potrebna. Tipični behavioristični eksperiment poteka nekako takole: behaviorist čaka, da poskusna žival (zaprta v 'Skinner box') po naključju zadane pravo ročico, se pravi ročico, ki odpre dotok hrane in tako podkrepi tisto, kar je proizvedlo slepo poskušanje. Naključni gib postane za žival pravi gib, ker mu je sledila podkrepitev. Podkrepitev omogoča primarna potreba organizma, da zapolni nek manko (hrane...); behaviorist mora identificirati krogotok potreba-zadovoljitev, ki je specifičen za organizem poskusnega organizma (kar konkretno pomeni, da mora priskrbeti ustrezno vrsto hrane za podgane ali golobe, ki jih uporablja pri eksperimentu), in se nanj priključiti. Pri človeku, kjer ta krogotok ni tako enostaven (morda je primarna »potreba« poskusnega primerka prav to, da ovrže Skinnerjevo teorijo), izhodiščni krogotok tudi ni tako enostavno instrumentalizirati v korist

- 
2. In ravno behavioristični poudarki so nemara razlog za nenavadno zgodovinsko recepcijo Meada: sam se je imel za (socialnega) psihologa, vpliven je bil le v sociologiji in danes v teoriji vzgoje, v filozofiji, s tem mislim na današnjo recepcijo pragmatizma, znotraj katerega je deloval, pa ga puščajo ob strani.
  3. Več o zgodovinskih podobah behaviorizma in delitvi na klasični, metodološki, neo, radikalni, teleološki in teoretični behaviorizem v John Straddon: *Behaviorism*, Duckworth, London 1993.

behavioristovega drugotnega krogotoka. Kar pomeni, da človekova imanentna nujnost ni univerzalna – vsi golobi se ujamejo na določen tip piče, človekova dedna zasnova sama na sebi pa ne določa, kaj si neizogibno želi.

Shema S-R torej sama predpostavlja, da determinizem ne velja, ali vsaj ni dan vnaprej; kar je dano, je poskusni primerek, ki ga je mogoče nagraditi, predpostavljena pa je tudi 'prava' rešitev problema, ki omogoča, da mehanizem podkrepitve steče. Prvotno naključnost nato behaviorist s pomočjo podkrepitve združi s primarno nujnostjo in tako tudi njo ujame v tok nujnosti. To za nazaj kontingentno rešitev spremeni v nujno ravnanje. Determinizem se torej vzpostavi preko kontingence.

Poleg tega prehoda naključnosti v nujnost model S-R nosi v sebi relacijskost, ki bo pri Meadu postala tako pomembna. Dražljaj je dražljaj le v odnosu do odgovora, ločeno od njega je brez pomena. Če razlagalni model S-R sprejmemo kot eno od določil behaviorizma, je neka oblika poudarka na procesu behaviorizmu imanentna, čeprav mu je imanentna tudi težnja, odpraviti razmik med S in R in ga spremeniti v kratkostični SR. In ni naključje, da se pri tem pogosto sklicujejo na Darwina – njegov pojem naravne selekcije je namreč od trenutka, ko je bi uveden, vir podobnih sporov glede statusa nujnosti in naključnosti.

Skinnerjevi interpreti se ne morejo sporazumeti, ali je v resnici trdi determinist ali ne. Te težave izhajajo iz dveh optik, ki sta prisotni v njegovem pisanju. Prvo, povezano z modelom S-R, smo že opisali, in pokazali smo, da ta sama na sebi ni nujno deterministična. Drugi pogled, prisoten v Skinnerjevih tekstih, ki je, za razliko od opisanega pogleda od blizu, pogled od daleč, pa je striktno determinističen:

»V tistem, kar bi lahko imenovali predznanstveni pogled (ta oznaka ni nujno peyorativna), je vedenje vsaj v neki meri človekov lastni dosežek. Svoboden je, da premišljuje, se odloči in deluje, morda celo na izviren način, in njega je treba pohvaliti za uspeh in pograjati za neuspeh. Po znanstvenem pogledu (in beseda ne pomeni nujno slavošpeva) človekovo vedenje določata genetska zasnova, ki izhaja iz evolucije vrste in okolje, kateremu je bil posameznik izpostavljen ... Več ko zvemo o učinkih okolja, manj razlogov imamo, da bi kateri koli del človeškega vedenja pripisali avtonomnemu nadzirajočemu dejavniku.«<sup>4</sup>

Pogled od daleč začetno kontingenco, ki je potrebna, da bi proces pogojevanja sploh stekel, zaobseže v širši okvir determinizma. Ne neposredno

4. B. F. Skinner *Beyond Freedom and Dignity*, Penguin Books, London 1991, str. 101.

okolje, temveč okolje, v katerega je organizem že vseskozi umeščen, združeno z njegovo dedno zasnovo. Zunanji vplivi in notranje predispozicije so vse, kar potrebujemo za razlago ravnanja. Pojem okolja postane tako sicer čisto nedoločen, in z njim Skinner pravzaprav anticipira tisto, kar bi rad dosegel. Če ima organizem notranjost, ki določa, kaj od tistega, kar se nahaja v njegovi zunanosti, bo nanj delovalo kot njegovo okolje, potem posplošitev najrazličnejših okolij v eno veliko okolje ni tako preprosta, zlasti še, če se tudi organizem sam spreminja. Če pa je organizem utopljen v okolje, če je razlika med njegovo notranjostjo in njegovo zunanostjo nerelevantna, saj je notranjost zgolj akumulirana pretekla zunanost, tako da ne more priti do napetosti ter trenj med njima, potem je mogoče govoriti o okolju nasploh.

Skinnerjeva trditev, da »vedenje lahko spremenimo, če spremenimo okoliščine, katerih funkcija je« /Skinner 1991, 148/, drži, ne drži pa, da natančno poznamo funkcijo, ki posreduje med zunanostjo okolja in notranjostjo organizma. Problem je prav v tem, da tu nastopi nek x, ki ga ni mogoče zajeti v nobeno enolično rešljivo enačbo. Vendar ima Skinnerjevo vztrajano ponavljanje, kako je na organizem mogoče vplivati od zunaj, neko mero prepričljivosti v točki, ki je Skinner sam ne vidi. Ne gre preprosto za to, da organizirana struktura (in ne neko abstraktno okolje), v katero je organizem vpet, naddoloča njegovo ravnanje. Radikalni Skinnerejev determinizem, po katerem ne gre za posredovanje med organizmom in okoljem, ampak je organizem le lutka okoliščin, je natančno ustrezen opis za mehanizem, na katerega je bilo že večkrat opozorjeno,<sup>5</sup> ko subjekt pasivno čaka na znak od zunaj, na prave okoliščine, ki niso prave, če sam prispeva k njihovem nastanku, ampak morajo priti same od sebe – ko subjekt čaka, da se pojavi neka skrivna nujnost, ki mu bo dala odgovor, za kaj naj si sam zavestno prizadeva. S tem dodatkom, da je subjekt sam tisti, ki bo določil, kdaj je čas za suspenzijo lastne dejavnosti in za čakanje na nastop Drugega. Determinizem tako v resnici obstaja, le da ne velja le, kot misli Skinner, da determinizem določa akterja, temveč sam akter postavlja determinizem, ki ga bo determiniral, le da se tega sam ne zaveda. Iz te optike lahko rečemo, da tudi behavioristi včasih uporabljajo introspekcijo, saj tudi sami nasedejo prevari, s katero subjekt slepi samega sebe.

5. Denimo Mladen Dolar: »Onstran interpretacije«, *Razpol 4*, Ljubljana 1988, str. 269 in sl., ki opozarja na trenutke nastopa Usode, ko Drugi odloči o tistem, o čemer se akter sam nikakor ni mogel.



## Meadova opredelitev behaviorizma

Mead svojo inačico behaviorizma<sup>6</sup> umesti glede na dve skrajnosti, glede na Watsonov behaviorizem, ki zanika polje notranjega izkustva posameznika<sup>7</sup> in glede na zagovornike introspekcije, ki poudarjajo njegov pomen. Za razumevanje njegovega odnosa do behaviorizma je bistven pojem dejanja, kot različen od vedenja oziroma ravnanja – prav prek njega Mead vzpostavi razliko med svojim socialnim in Watsonovim behaviorizmom. Takole pravi:

»V obeh verzijah behaviorizma lahko določene značilnosti stvari in določena izkustva posameznikov opišemo kot dogajanja znotraj dejanja. Toda del dejanja se nahaja znotraj organizma in se izrazi šele naknadno; to stran vedenja je Watson zanemarljiv. Obstaja polje znotraj dejanja, ki ni zunanje, ki pa spada k dejanju, in značilnosti tega notranjega organskega ravnanja se razkrijejo v naših naravnostih, zlasti tistih, povezanih z govorom.« (str. 6)

S tem Mead koncept dejanja opredeli kot koncept, ki se ne meni za ločnico med zunaj in znotraj. Watsonov koncept vedenja zanemari, prečrta, zanika notranjost, Mead pa prek koncepta dejanja premesti pomen temeljnega behaviorističnega koncepta in vedenje oziroma ravnanje umesti v širšo celoto, ki v sebi zaobsega tako notranjost kot zunanost. Obstaja del dejanja, ki ni zunanji, ki pa vendarle spada k dejanju. To je prvi korak: obstaja notranjost, ki ni ločena od zunanosti, temveč jo moramo razumeti v okviru dejanja, kot njegov začetek. Sledi drugi korak:

6. Sklicujemo se na *Mind, Self and Society*, The University of Chicago Press, Chicago 1952 zapiske predavanj, ki jih je Charles Morris izdal po Meadovi smrti. Prevod naslova povzroča težave: *mind* je v filozofiji duh, psihologi vztrajajo na prevodu um, prav Mead naj bi bil namreč eden tistih, ki so postopno spreminjali pomen tega termina; *self* je filozofsko sebstvo, a kaj, ko za to besedo pravijo, da nikdar ni bila zares živa (v nemškem prevod je knjigi naslov *Geist, Identität, Gesellschaft*, Miladin Živković v svoji študiji *Pragmatizem i savremena filozofija* pa kar *Svest, samosvest i društvo*). Več o tem v: Janez Musek, »Struktura jaza in samopodobe«, *Anthropos* 1992/3-4.

Mead sam svojega behaviorizma ne predstavlja kot behaviorizma nasploh, saj jasno pove: »Behaviorizem v tem širšem pomenu je preprosto pristop, ki se izkustva posameznika loteva iz zornega kota njegovega ravnanja, zlasti, ne pa zgolj, kolikor ga lahko opazujejo drugi.« (str. 2)

7. »Ostaja pa še polje introspekcije, izkustva, ki je zasebno in pripada posamezniku – izkustva, ki jim običajno pravimo subjektivna. Kaj naj naredimo z njim? John B. Watsonovo stališče je stališče Kraljice v *Alici v čudežni deželi*: 'Proč z njihovimi glavami!' – take stvari ne obstajajo.« (str. 3)

»... ravnanje posameznika lahko razumemo le v okviru ravnanja celotne socialne skupine, katere član je, kajti njegova posamezna dejanja so vključena v večja, socialna dejanja, ki ga presegajo in vključujejo druge člane skupine.« (str. 7)

Pri opredelitvi svojega behaviorizma Mead torej opravi dve kontekstualizaciji: notranjosti ne zanika,<sup>8</sup> pač pa jo postavi v kontekst celote dejanja, ki preči ločnico zunaj znotraj in je deloma notranje deloma zunanje; samo dejanje pa spet ne obravnava kot tako, pač pa ga postavi v širši kontekst skupine, iz katerega je razvidno, da posameznikovo dejanje vselej implicira druge posameznike. Zgodili sta se torej dve vključitvi, ki nista brez medsebojne povezave: notranje izkustvo je vključeno v celoto dejanja, dejanje posameznika je vključeno v celoto socialnih dejanj.

Meadova socialna psihologija od njega zahteva, da je tudi njegov behaviorizem socialen. Gre namreč za isto logiko odnosa med zunaj in znotraj, in če najde povezavo med zunanostjo družbenosti in notranostjo posameznika, mora najti tudi zvezo med njegovim izkustvom in njegovim ravnanjem. Poudarek na širšem kontekstu in nadomestitvi ravnanja z dejanjem, združen z behaviorističnim modelom dražljaj-odziv, tako dodobra omaje ločnico zunaj/znotraj:

»Če je duh socialno konstituiran, potem mora polje oziroma locus vsakega individualnega duha segati do tja, do kamor segajo socialne aktivnosti oziroma aparat socialnih odnosov, ki ga konstituirajo; zato to polje ne more biti omejeno s kožo posameznega organizma, kateremu pripada.« (str. 223)

Kaj ta odprava ločnice pravzaprav pomeni? Izkustvo posameznika, ki je seveda na nek način notranje, ni notranje, kolikor se vendarle dogaja na ozadju skupnega jezika in skupnega sveta. Behaviorizem ničesar ne predpostavi, kolikor izhaja iz procesa, ki ga je moč opazovati. Ne predpostavi nič, kar ne bi bilo objekt javne zaznave, kajti vse neopazljivo je rezultat opazljivega. V tem smislu lahko Mead reče: Behavioristična analiza ne dela predpostavk (str. 50), kajti zanjo je na nek način vse vselej že tudi opazljivo. Ta specifični zorni kot,

8. To Mead pove še bolj eksplicitno: »Socialna psihologija je behavioristična v smislu, da začne z opazljivo dejavnostjo ... Vendar ni behavioristična v smislu, da bi ignorirala notranje izkustvo posameznika.« (str. 7)

zorni kot procesa, ki preči razliko med notranjostjo in zunanostjo, Meadu omogoči radikalno izjavo: duh je proces komunikacije,<sup>9</sup> saj s tega zornega kota med obema res ni razlike.<sup>10</sup>

## Sebstvo

Po Meadu sebstvo ni preprosto subjekt, temveč ga moramo misliti v navezavi na objekt. Od drugih objektov in od telesa se sebstvo razlikuje po sebi lastni reflektivnosti: ni zgolj objekt za druge, ampak je lahko objekt tudi samemu sebi. Temeljno vprašanje konstitucije sebstva je za Meada torej, kako lahko postane ne le objekt za druge, pač pa objekt samo zase. Telo kot tako za posameznika ni nikdar objekt, saj je v njegovem izkustvu prisotno le kot roka, noga, se pravi po delih, ne pa kot celota. Kot celota je subjekt uzrt le s strani drugih, dostop do te drugosti pa ima subjekt v komunikaciji:

»Posameznik sebe kot takega ne doživlja neposredno, temveč zgolj posredno, iz stališča drugih posameznikov iste socialne skupine oziroma iz posplošenega stališča socialne skupine, kateri pripada, kot celote. Kajti v svoje izkustvo ne vstopa direktno oziroma neposredno kot sebstvo oziroma posameznik, ne tako, da sebi postane subjekt, temveč le, kolikor najprej postane objekt zase, prav tako kot so drugi posamezniki objekt zanj oziroma v njegovem izkustvu; in sam postane objekt zase le tako, da prevzame naravnosti drugih posameznikov do sebe znotraj socialnega okolja oziroma konteksta izkustva in vedenja, v katerega so vključeni on in oni. Pomen tega, kar imenujemo 'komunikacija',

9. »Duh ni drugega kot uvoz tega zunanjega procesa v ravnanje posameznika, da bi se soočil s problemi, ki se pojavljajo« (str. 188). »Jezik, ki ga sestavljajo pomenski simboli, je tisto, na kar mislimo z duhom« (str. 190).
10. Poglejmo si Meadovo razlago teorije pomena. Pomen je tristopenjska relacija geste posameznika, odziva na to gesto drugega posameznika, in dovršitev danega dejanja, ki ga je začela gesta prvega posameznika. Pomen ni v notranjosti, čeprav se je dejanje pomena, če lahko tako rečemo, začelo v notranjosti prvega posameznika. Toda pri pomenu ne gre za izražanje te notranjosti, ki, ločena od celote, sploh ne obstaja, temveč za celoto dejanja, ki kot svoj bistven element vključuje odziv drugega. Še več: »Pomenska gesta oziroma simbol za svoj pomen vselej predpostavlja socialno prakso izkustva in vedenja, v kateri nastane; oziroma, kot pravijo logiki, vselej je impliciran univerzum diskurza kot kontekst, v okviru katerega, ali v polju katerega, pomenska gesta oziroma simbol dejansko ima pomen.« (str. 89) Tudi ob teoriji pomena se potemtakem izkaže, da Mead s sklicevanjem na model S-R uporablja behavioristična sredstva v kontekstualistične namene.



je v dejstvu, da priskrbi obliko vedenja, v katerem organizem lahko postane objekt sam sebi.« (str. 138)

Ključna razsežnost jezika in širše komunikacije je torej po Meadu v tem, da je jezikovno vedenje vedenje, v katerem posameznik postane subjekt. Subjekt postane ne neposredno, pač pa prek tega, da najprej postane sebi objekt; objektivacija je pogoj subjektivacije. In objekt sebi postane le tako, da postane najprej objekt drugim, gre ven iz sebe in postane drugi oziroma prevzame vlogo drugega. Sebstvo je torej rezultat menjave mest med posameznikom in drugim, ki se zgodi v komunikaciji, zato je komunikacija pogoj sebstva.

Kako človeška komunikacija omogoča, da privzamemo naravnosti drugih oziroma da stopimo na njihovo mesto? Komunikacija obstaja tudi pri živalih in tam gre zgolj za to, da omogoča njihovo medsebojno prilagajanje. Razlika med živalskimi gestami in pomenskimi simboli je v tem, da pri človeški komunikaciji govorec tudi sam dojame pomen svoje »geste«, oziroma – če uporabimo Meadovo terminologijo – se tudi sam odzove nanjo. Kaj ta refleksivnost odziva – na svojo kretnjo se sam odzovem tako, kot se odzove drugi – pravzaprav pomeni? Najprej to, da lahko napovemo, kako se bo odzval drugi, in drugi lahko napove, kako se bomo odzvali mi, zato lahko prevzamemo njegovo mesto – pravzaprav je to mesto zame vzpostavljeno šele s komunikacijo, ki uporablja pomenske simbole.<sup>11</sup>

### Konkretni in posplošeni drugi

Razvoj sebstva prek privzemanja naravnosti drugih lahko opazujemo v otroški igri. Otrok se najprej igra sam, privzema različne vloge in tako postane drugi; a že tu ne postane samo nekdo drug, denimo policaj, temveč hkrati privzame še vloge, ki so s policajem povezane: je policaj, in aretira sebe kot roparja – in se tako sam do sebe obnaša kot do objekta. Zato ni čudno, pravi Mead, da otroci o sebi pogosto govorijo tudi v tretji osebi, torej na enak način, kot o objektu.

11. »V tem je razlika med inteligentnim ravnanjem pri živalih in tistim, kar imenujemo refleksivni posameznik. Pravimo, da žival ne misli. Ne postavi se v položaj, za katerega je odgovorna, ne postavi se na mesto druge osebe in reče: 'On bo ravnal tako in jaz bom ravnala tako.' Če posameznik lahko deluje in naravnost, ki jo prikličje v sebi, lahko postane zanj dražljaj za novo dejanje, gre za smiselno ravnanje.« (str. 73)

Pri organizirani igri pa ne gre več zgolj za to, da sem lahko sam sebi objekt, pač pa se razvije organizirana struktura pravil, ki jo moram upoštevati. Ko privzamem neko vlogo, vstopim v strukturo, ki določa moje mesto – sem objekt ne le za druge, pač pa za igro kot tako, ki je posplošeni drugi. Pravila so dana vnaprej, igralec jih mora oživiti in jih sprejeti kot svoja lastna pravila. Prehod od individualne igre k organizirani igri je prehod od konkretnega drugega, ki posreduje pri nastanku mojega sebstva, do posplošenega drugega. Hkrati s tem prehodom oziroma prehajanjem do vedno splošnejšega posplošenega drugega, se razvija tudi sebstvo – splošnejši ko je posplošeni drugi, širše in razvitejše je sebstvo. Ta proces razvoja sebstva lahko opišemo tudi kot proces nastajanja samega posplošenega drugega:

»Univerzalnost in neosebnost misli in razuma je iz behaviorističnega zornega kota rezultat tega, da posameznik prevzame naravnosti drugih do sebe in tega, da na koncu kristalizira vse te partikularne naravnosti v eno samo naravnost oziroma gledišče, ki bi mu lahko rekli gledišče 'posplošenega drugega'.« (str. 90)

Na eni strani je posplošeni drugi pogoj sebstva, na drugi strani posplošeni drugi nastane šele s tem, ko sebstvo abstrahira in posploši različne konkretne druge, s katerimi stopa v stik in katerih vloge privzema. Ta delitev na recimo subjektivni in objektivni posplošeni je le ena izmed distinkcij, ki bi jo lahko uvedli v Meadov pojem posplošenega drugega, Mead sam pa je ne uvede in preprosto vztraja v njegovi radikalni večznačnosti. Zaradi te večznačnosti ga lahko uporabi v najrazličnejših kontekstih in ga spremeni v model najrazličnejših konkretnih socialnih mehanizmov: v politiki se tako posameznik identificira s celo politično stranko in prevzame njeno organizirano naravnost. Tak tok razmisleka je nasploh značilen za Meada: razvije neko zelo splošno potezo, ki leži v temelju družbenosti in subjektivnosti (dražljaj-odziv, prevzemanje naravnosti drugega, posplošeni drugi), potem pa jo uporabi na nizu konkretnih procesov.

Dvojnost subjektivnega in objektivnega drugega lahko razumemo tudi takole: sebstvo in posplošeni drugi sta povezana eden z drugim in v nekem smislu lahko rečemo, da vznikneta sočasno. Sebstvo je rezultat istega procesa kot posplošeni drugi. Sebstvo samo sintetizira poenoteno naravnost, ki pa vendarle objektivno obstaja že pred tem. Gre za dve stopnji razvoja sebstva. V prvi posameznika konstituira organizacija posameznih naravnosti do njega

v socialnih dejanjih, v katerih je udeležen. V drugi fazi pa vznikne posplošeni drugi, ki je pravzaprav prva faza, le uzrta iz nove perspektive, iz perspektive celote. Kar so bile prej posamezne naravnosti, je zdaj uzrto kot enotni sistem naravnosti, kot enotnost posameznikov, kot posplošeni drugi. Čeprav se v nekem trenutku zazdi, da je posplošeni drugi le rezultat subjektivne sinteze posameznega sebstva in obstaja le v njegovi glavi, po Meadu ne smemo pozabiti na drugi aspekt, na objektivni obstoj posplošenega drugega:

»In le prek tega, da posamezniki prevzamejo naravnost oziroma naravnosti posplošenega drugega do sebe, je mogoč obstoj univerzuma diskurza kot tistega sistema splošnih oziroma socialnih pomenov, ki ga predpostavlja mišljenje.« (str. 156)

Posplošeni drugi je pogoj univerzalnosti kot take, pogoj abstraktnega pojmovnega mišljenja, posplošeni drugi je pogoj jezika in družbenosti; ni preprosto subjektivni proizvod, temveč je splošni pogoj družbenosti: »Kar želim posebej poudariti je časovni in logični pred-obstoj socialnega procesa pred samo-zavedanjem posameznika, ki se v njem pojavi« (str. 186), torej tudi konkretnega drugega, preko katerega se sebstvo v procesu svoje socialne geneze povzpne do posplošenega drugega.

### Razcep sebstva

Ko je enkrat vpeljal instanco sebstva in instanco posplošenega drugega, Mead sliko nekoliko zaplete. Sebstvo, ki je vpeljano tako, da privzame vlogo drugih, ni celotno sebstvo, temveč le en aspekt sebstva, imenovan »mene«, obstaja pa še drug aspekt sebstva, instanca, ki sebe vidi kot »mene«, in ta instanca je »jaz«. Ta razcep na jaz in mene dobi nato najrazličnejše interpretacije.

Pri razlikovanju jaz/mene Mead sledi Williamu Jamesu, ki razlikovanje vpelje leta 1890 v svojih *Principles of Psychology*. Tako kot Mead tudi James izhaja iz dejstva, da se posameznik lahko zaveda samega sebe in se v tem trenutku razdeli na subjekt, »I«, torej jaz, in na objekt, »Me«, zasilni prevod je mene. Le da je pri Jamesu jaz le zaporedje »stanj duha«, le čisto formalni tok zavesti, za katerim ni nobene substančne osnove. Mene pa razvije v cel niz podob, najprej v materialno (telo in v širši interpretaciji vse, kar je moje), socialno in duhovno (moje psihične lastnosti) mene. Najbližje Meadu je socialno



mene, ki je pri Jamesu pravzaprav podoba, ki jo imam sam o sebi ali jo imajo o meni drugi, ta podoba pa terja od mene ustrezno ravnanje. Ker hočem pripoznanje drugih in ker hočem spoštovati lastna načela, te podobe-zahteve postanejo tudi objektivna sebstva, ki jih je moč identificirati v mojem ravnanju. V tej fazi socialno mene ni več imaginarna podoba, pač pa postane družbena vloga, ki jo zasedam.

Glede na to distinkcijo Mead opravi redukcijo in poenotenje. Mene izpelje iz enotnega načela, jaz da substančno vsebino, čeprav je natančneje ne opredeli, samo distinkcijo jaz/mene pa interpretira na številne načine. Preko drugega smo vpeljali mene, »preko privzemanja naravnosti /drugega/ smo vpeljali 'mene', nanj pa reagiramo kot 'jaz'« (str. 174). Ko nase gleda iz optike drugih oziroma posplošenega drugega, se vidimo kot mene in nanj reagiramo kot jaz. Vpeljava posplošenega drugega v posameznikovo notranjost posameznika razcepi na mene in jaz. V nekem smislu bi morda lahko celo rekli, da je dvojica univerzalnosti mene in partikularnosti jaza transpozicija razlike med konkretnim drugim in posplošenim drugim v notranjost posameznika. Mene je pogled drugih na nas, ki je konvencionalen in fiksni, jaz pa je njegovo nasprotje. Mead tudi v odnosu jaz-mene uporabi model dražljaj-odgovor: »'Jaz' je odgovor organizma na naravnosti drugih, 'mene' je organiziran niz naravnosti drugih, ki jih posameznik privzame.« (str. 175) Jaz je tu opredeljen kot individualni odgovor organizma na socialnega drugega, odgovor, ki ima neko čisto nebiološko specifičnost. »Zaradi 'jaza' pravimo, da se nikdar povsem ne zavedamo, kaj smo, da nas presenetijo naša lastna dejanja.« (str. 174) Z jazom se identificiramo, in jaz je v nekem smislu čista točka delovanja (točka izjavljanja, ko gre za jezikovno delovanje), in ta točka je izginevajoča, je čisti sedaj, kajti jaz od zdaj je že postal mene. Jaz je moment, ki – vsaj v naših očeh – pomeni moment naključja, nepredvidljivosti, krnitev determinizma. »'Jaz' se v našem izkustvu pojavi v spominu. Šele po delovanju vemo, kaj smo naredili, šele potem, ko smo govorili, vemo, kaj smo povedali.« (str. 196) Jaz je skratka ujet v časovno zanko. Zanj vemo šele naknadno, a takrat že ni več jaz, temveč je že del mene. Vemo, da je bil nekoč jaz, zdaj pa ni več. Ko jaz je, se ga ne zavedamo, ko se ga zavedamo, ni več jaz.<sup>12</sup> A tudi takrat velja, da »nikdar nismo v celoti

12. S tem Mead v razmerje med jaz in mene vpelje nemožnost subjekta, da bi razumel samega sebe, ki ima vendarle vzporednico tudi v klasičnem trdem behaviorizmu. John Searle v *Rediscovery of the Mind* MIT Press, Cambridge 1992 navaja tole 'slabo šalo' o behavioristih: »First behaviorist to second behaviorist just after making love, 'It was great for you, how was it for me?'« Poanta šale pač meri na intuitivno neprepričljivost behaviorizma, a pove še

sami pred sabo. Včasih nam lahko kdo drug pove nekaj o nas, česar se ne zavedamo. Nikdar nismo gotovi o sebi in včasih s svojim ravnanjem sebe prese- netimo prav toliko kot druge.« (str. 203-204) Jaz je v sebstvu element negoto- vosti, presenečenja, drugosti v nas, ki je včasih bolj dostopna drugim kot pa nam samim – notranjosti, ki je bolj odprta navzven kot pa navznoter. Spomin pa nastopa kot garant kontinuitete in individualnosti posameznika.

Mene pri Meadu vse bolj postaja zastopnik skupnosti v sebstvu, jaz pa zastopnik posameznika, oba fazi sebstva pa sta v notranjem dialogu.<sup>13</sup> »Rojeni smo v določeno nacionalnost, umeščeni v določeno geografsko mesto, imamo take in take družinske povezave in take in take politične odnose. Vse to pred- stavlja določeno situacijo, ki vzpostavlja 'mene'.« (str. 182) Mene je tista stran sebstva, ki je določena: ta zunanja določenost se v sebstvu reflektira kot mene. Mene ni torej zgolj moja podoba, ki se je zavedam, ampak je določē- nost nasploh. »'Mene' je konvencionalni, običajni posameznik ... Mora imeti navade, odzive, ki jih ima vsakdo; drugače posameznik ne bi mogel biti član skupnosti.« (str. 197) Mene je vsakdo, anonimni član skupnosti, posameznik pred individualizacijo.

---

več; behavioristična vera je, da je za behaviorista vedenje načeloma – se pravi, ko bo znanost o vedenju dovolj razvita – popolnoma transparentno, toda ta vpogled v druge plača s tem, da se mu izmika razumevanje »zdaj« samega sebe. Behaviorizem velja v celoti le za drugega, za subjekta samega pa ne.

13. Pri opisu različnih vidikov razmerja med jazom in mene si Mead pomaga tudi s Freudom: »Če uporabimo freudovski izraz, je 'mene' v nekem smislu cenzor« (str. 210), pravi Mead in mene poveže z družbeno kontrolo, prepovedjo in cenzuro. Pri tem je treba spet opozoriti na večznačnost koncepta: mene je hkrati moja podoba v očeh drugih, ki se ji moram priljučiti, in sam pogled drugih, ki hoče videti to podobo. Freudovsko interpretacijo Mead priskrbi tudi za 'jaz': »V bolj ali manj fantastični psihologiji Freudove skupine misleci obravnavajo spolno življenje in samouveljavljanje v njunih nasilnih oblikah. Normalna situacija pa vključuje reakcijo posameznika v situaciji, ki je družbeno določena, vendar nanjo sam odgovori kot 'jaz'. V izkustvu posameznika je odziv izraz, s katerim je identificirano sebstvo. Ta odziv posameznika dvigne nad institucionaliziranega posameznika.« (str. 211) 'Jaz' je instanca, s katero se dvignemo nad zahteve 'mene', ki ima vlogo nadjaza. Jaz torej je freudovsko ono, kolikor je nenadzorovano in nepričakovano, in ni ono, kolikor ga Mead uvede kot nekaj, kar je sebstvo kot celota in kar je za posameznika neproblematično – kar nima, z Meadovimi besedami, Freudove nasilne oblike. 'Mene' je institucionalni posameznik, 'jaz' je moment ustvarjalnosti, novosti, spreminjanja institucij.

## Sklep

Mead sam večkrat ponovi bistvo svoje teorije:

»Načelo, ki sem ga predlagal kot temeljno za človeško socialno organizacijo, je komunikacija, ki vključuje participacijo v drugem. To zahteva nastopitev drugega v sebstvu, identifikacijo drugega s sebstvom, in nastanek samozavedanja skozi drugega.« (str. 253)

Gre torej za enotno načelo človeške družbe. To načelo vključuje komunikacijo, drugi se pojavi v sebstvu in je z njim identificiran, samozavedanje nastane s posredovanjem drugega. Prvo, osnovno načelo, iz katerega se da vse izpeljati, je komunikacija kot polje, v katerem drugi postane del sebstva. To je bistveno za Meadovo teorijo subjekta: imamo polje komunikacije, znotraj njega drugi postane del sebstva. Sebstvo nastane v polju drugega in s posredovanjem drugega. Ta drugi dobi različne podobe, od konkretnega drugega do posplošenega drugega, od posameznika do skupine, od posameznika nasploh do 'mene' kot institucionalnega sebstva. Ob srečanju s tem drugim nastane sebstvo, a se v istem trenutku tudi razcepi na drugega v meni, ki ga Mead poimenuje 'mene', in na 'jaz', čisto točko izjavljanja, na jaz, ki mu pripišemo odgovornost za delovanje, na jaz, ki odgovarja instanci 'mene', na jaz, ki ga 'mene' omejuje in nadzira. Jaz je tako čisti dejavnik, zgolj simbolna točka, na drugi strani pa je tudi izvir, ki se ga ne zavedamo in iz katerega izhaja vsa ta dejavnost.

In v čem je danes aktualnost Meadove teorije? Poglejmo si tipično današnje sklicevanje nanj pri teorijah simbolnega interakcionizma:

»Pregled temeljnih teoretskih pojmov obsega predvsem teoretske kategorije 'simbolnega interakcionizma', ki ga je v začetku stoletja razvil G. H. Mead. ... Z *identiteto* razpolagamo, če smo sposobni sebe videti kot enkratnega posameznika z vsemi posebnostmi, a tudi kot člana skupine in družbe, katerih lastnosti delimo z drugimi. V prvem primeru gre za *osebno* identiteto, v drugem za *socialno* identiteto. Za popolnoma razvito identiteto je potrebno lastne zahteve in pogosto protislovna pričakovanja drugih rešiti tako, da ne prizadenejo ne pripadnost pomembnim družbenim skupinam ne podobo samega sebe kot samostojnega, neponovljivega posameznika z lastnimi željami in zahtevami.«<sup>14</sup>

14. Micha Brumlik, Heinz Günter Holtappels: »Interakcionizem in teorija šole: Mead in delovanje šolskih akterjev«, v: Klaus-Jürgen Tillman (ur.), *Teorija šole*, Educa, Zagreb 1994, str. 103-104.



Takoj pade v oči, da je pri tej predstaviti nekaj izpadlo, še več, da je nekaj moralo izpasti, da bi bila taka podoba sebstva sploh mogoča. Sebstvo kot identično, avtonomno, ki obvladuje, to je le polovica Meada. Kaj izpade? Razcep sebstva na jaz in mene in koncept posplošenega drugega. Dva koncepta (oziroma trije), ki presegata današnjo recepcijo, sta pa pravzaprav tisto, kar je Mead v resnici proizvedel. Res pa je, da sta to tudi mesti, kjer Mead pove najmanj in največ, premalo in preveč. Že Düsingova mu očita,<sup>15</sup> da ne zna pojasniti spontanosti jaza, ki ni le mesto opazovanja sebe in drugih, pač pa tudi mesto delovanja in kreativnosti subjekta. Te točke, kjer Meadovo sebstvo krši behavioristični determinizem in onemogoča skupinsko dinamično manipuliranje s posameznikom, Mead ne zna prav pojasniti. Na drugi strani pa pove Mead preveč, ko govori o posplošenem drugem.<sup>16</sup> Poudarek na socialni genezi sebstva odpre možnost manipulacije s posameznikom. Ker se ta vzpostavi tako, da privzame optiko drugega, ponotranji njegov pogled, je s tem dan model, pa tudi legimitacija za vsa naknadna prilagajanja posameznika. Sicer razcep na jaz in mene vzpostavi neka meja, vendar ni zadosti artikulirana.

V čem je osnovna pomanjkljivost? V poglavju »Zlitje jaza in mene« Mead sam opiše situacije, ko notranja razlika propade in nastane enotno sebstvo, ki se popolnoma identificira z drugimi sebstvi. Meadova primera sta religija, patriotizem in skupinsko delo, torej situacije, ko nastopi močan in lahko razpoznaven posplošeni drugi. V tem trenutku propad notranje diferenciacije sebstva sovпада s kolapsom razlik med posamezniki, sebstvo izgubi relativno avtonomijo, ki mu jo daje jaz, in je v celoti prepuščeno vplivom socialnega posplošenega drugega – kritiki govorijo o padcu v behavioristično določanje.

15. Düsing, Edith: *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*, Verlag für Philosophie Jürgen Dinter, Köln 1986.

16. Posplošeni drugi ni le koncept, ki pojasni psihološko genezo osebnosti, pač pa splošni mehanizem, ki pojasni vse, od otrokove igre do mednarodne politike, vendar ta abstraktnost pri Meadu dobi tudi čisto konkretno določilo. Ko govori o naši reakciji do neznanca na ulici, pravi Mead: »On je drugi, organizirani, posplošeni drugi, če hočete.« (str. 196) Do neznanega človeka se obnašamo kot do utelešenja abstraktnosti skupnosti. Za nas nima individualnosti, nima jaza, temveč le mene, ki je ponotranjeni posplošeni drugi, zato lahko Mead postavi enačaj med konkretnim posameznikom in popolnoma abstraktnim posplošenim drugim. Žižek (»Krivoprišežna papiga...«, *Razpol* 6, str. 153-160) opozarja na nekoliko drugačno temetiziranost Drugega kot osebe kot take pri Lacanu: veliki Drugi pri Lacanu ni samo brezosebna struktura, temveč tudi – to je eksplicitno pri zgodnjem Lacanu – brezno osebe onkraj govornice – to brezno osebe, nedoumljivost Drugega je tisto, kar pri Meadu oseba ravno izgubi, ko postane anonimni posplošeni drugi. Nosilec te nedoumljivosti in enkratnosti posameznika je pri Meadu jaz.

Za kaj gre? V terapijah skupinske dinamike se posplošeni drugi naveže na nek subjekt, na vodjo *sensitivity training*, in subjekt s stapljanjem jaza in mene pri tem skupinskem delu postane popolnoma odvisen od te zunanje instance, ki terja prilagoditev. Nekatere oblike teorije interakcije se tej dominaciji enega skušajo izogniti z vztrajanjem pri radikalni enakovrednosti subjektov. Vse vplivanje na subjekt je vedno tudi medsebojno vplivanje, subjekt se vzpostavlja hkrati z drugimi subjekti, odnos med njimi je popolnoma simetričen, konstitucija posameznika (individualizacija) in skupine (socializacija) sta sočasni. Na eksplicitni ravni je torej vzpostavljena enakovrednost in ekvivalentnost subjektov, spregleda pa se, da se tovrstna subjektivnost in intersubjektivnost lahko vzpostavi le v prostoru, ki sam ni proizvod medsebojnega vplivanja subjektov, kljub temu pa določa le-to. V teoriji šole ta prostor lahko razumemo čisto dobesedno: učitelj si lahko še tako iskreno prizadeva biti enak učencem, razred je tisti meadovski posplošeni drugi, ki v navidezna enakovredna razmerja medsebojnega vplivanja vpelje temeljno nesimetričnost.

Rešitev težave gre po našem mnenju iskati v diferenciaciji v pojmu posplošenega drugega. Učinkovanje v skupini (v razredu) je vzajemno (je torej prava interakcija, pristen dialog, gre za korelativno vzpostavitev subjekta in intersubjektivnosti) le, če sledi načrtu, ki stoji na mestu posplošenega drugega. Jaz tu postane odvečni koncept, zadošča mene – ali bolje rečeno, spontanost in ustvarjalnost je seveda zaželjena, a le, kolikor se dogaja na terenu, ki ga določa mene. Kolikor je posplošeni drugi pri Meadu dojet kot ustreznik mene, je tisto, kar manjka, posplošeni drugi, ki ustreza jazu, posplošeni drugi, ki ga ni moč instrumentalizirati, da bi prilagajali subjekt. Tega koncepta, recimo mu koncept splošnega drugega, pa Mead ne razvije. Sami ga lahko najdemo v njem v podobi prostora, ki ga lahko zasede nek konkretni posplošeni drugi. Razlika med splošnim drugim in posplošenim drugim bi bila potemtakem v tem, da je splošni drugi prostor, ki ga lahko zasede neka konkretna upodobitev posplošenega drugega.<sup>17</sup> Do zlitja jaza in mene pa iz te perspektive ne pride takrat, ko jaz ni zadosti razvit oziroma zadosti močan, temveč takrat, ko se ukine razlika med splošnim drugim in posplošenim drugim – do ukinitve razlike v notranjosti pride, ko je ukinjena razlika v zunanosti.

17. Da je pri Meadu ključni koncept posplošenega drugega, ki pa ni zadosti artikuliran, priča tudi članek Seyle Benhabib »Posplošeni in konkretni drugi: nasprotja med Kohlbergom in Gilliganovo ter feministična teorija«, ki je preveden v tej številki. Benhabibova v njem kot ključni moment feministične teorije izpostavi feministično stavo na konkretnega drugega v nasprotju s posplošenim drugim, vendar ponovi Meadovo opustitev in o njunem razmerju ne pove praktično ničesar, niti tega ne, ali je brez posplošenega drugega sploh mogoč dostop do konkretnega drugega. Sicer pa je navezava polemike med Kohlbergom in njegovo bivšo sodelavko Carol Gilligan na Meada popolnoma upravičena, saj Kohlberg sam neke opozarja, da je bil Mead inspiracija njegove teorije razvoja sebstva.





Gorazd Korošec

## DRUŽBENA POGODBA IN JAVNO MNENJE – DVA POLITIČNA KONCEPTA RAZSVETLJENSTVA

### Kantov pojem »publicitete« v kontekstu razvoja koncepta »javnega mnenja«

Koncepta družbene pogodbe in javnega mnenja sta igrala bistveno vlogo v političnem samodojemanju evropskih družb celo vrsto stoletij. Sta proizvoda modernega evropskega racionalizma in tudi danes njun pomen v politični govorici neprestano narašča. Razume se ju kot temeljna kamna moderne svobode, pa čeprav v njenem nujnem razmerju z oblastjo. Torej bi si vprašanje politične organizacije današnje Evrope komajda lahko zamislili, če ne bi bilo artikulirano s pomočjo teh dveh konceptov ali vsaj v navezavi nanju. Zato bomo poskušali analizirati pomembno stopnjo v njunem razvoju, namreč obdobje razsvetljenstva, ko je s francosko revolucijo in politično javno razpravo, ki je pretresala njen pomen za politično zgodovino evropskega kontinenta, koncept družbene pogodbe, kot ga je nazadnje artikuliral Kant, zatonil v pozabo in prišel pod udar ostre kritike, medtem ko je v ospredje politične razprave in analize stopil koncept javnega mnenja in v tem času dobil nekatere od svojih najbolj značilnih in prepoznavnih lastnosti.

Oba koncepta sta igrala pomembni, čeprav različni vlogi v različnih političnih govoricah in bila na različne načine vključena v ideologije liberalizma, konservativizma, demokracije in socializma. Torej si bomo na hitro ogledali njihove medsebojne vplive in spreminjajoče se odnose.

Sir Henry Maine je v dobro znanem reku trdil, da so šle moderne družbe skozi proces preoblikovanja »od stanu k pogodbi«,<sup>1</sup> ki mu pomeni dosledno vladavino zakona. Politična teorija družbene pogodbe, s teoretiki, kot so bili Hobbes, Locke, Rousseau in Kant, je imela v tem prehodu pomembno vlogo, saj je poudarjala pomen pravne teorije v vzpostavitvi in delovanju sodobnih političnih družb.

---

1. Sir Henry Maine, *Ancient Law*, London 1861, str. 151.

Našo raziskavo bomo začeli s Kantovo teorijo, ki vsebuje natančno artikulacijo tako družbene pogodbe kot tudi pojma publicitete, torej javnega mnenja. Zato bomo najprej analizirali Kantovo razlikovanje med zasebno in javno uporabo lastnega razuma, zato da bi razjasnili značaj njegovega razlikovanja med javnim in zasebnim področjem, izpostavili težave in probleme te delitve in tako pojasnili razloge za zaton kantovske teorije družbene pogodbe. Zatem pa bomo njegovo teorijo primerjali s teorijami Burka, Benthama in Constanta ter si ogledali kritične pripombe, ki so jih naslovili na Kantov racionalizem, koncept prava ter razumevanje svobode in javnega mnenja.

Dobro znano je, da se je tradicija družbene pogodbe od Hobbesa (ali še boljše, Akvinskega) opirala na pojme soglasja, prostovoljnega sporazuma, legitimnosti ali zakonitosti, suverenosti, vladavine zakona, nujnih ali minimalnih pogojev civilne ali politične družbe, razmerja med razumom, oblastjo in svobodo, civilnim in moralnim zakonom itd. Družbena pogodba naj bi bila zagotovilo za varnost življenja, svobode in lastnine. Zato naj bi bili civilni zakoni racionalni, splošni, abstraktni in trajni. In najbrž ima Habermas prav, ko trdi, da je bil Hobbes tisti, ki je odprl tudi prostor za razvoj pojma javnega mnenja.

Z Lockom je družbena pogodba postala temelj ne le za zagovor in upravičevanje vladavine, ampak tudi upravičenega upora proti nezakoniti oblasti. Z Rousseaujem pa je postala opravičilo za razrušenje sleherne obstoječe politične ureditve. Razumljivo je, da so imele takšne teorije opazen vpliv, ki pa se je spet kazal na precej različne načine, na dogodke v angleški, ameriški in francoski revoluciji in pa na vzpon liberalizma.

A če je bil eden od poglobitvinih namenov razsvetljenstva vzpostaviti racionalno oblast, tako da bi oblast, ki jo je razsvetljenstvo razumelo kot izraz volje, podvrgli zahtevam razuma, ki jih narekuje javno mnenje ali pa ideja družbene pogodbe, pa moramo ugotoviti, da ima razsvetljsko gibanje tudi svojo drugo plat, ki si za svoj osnovni namen postavlja to, da bi spravilo pod nadzor nerazumne strasti ljudi, ki jih je prav tako potrebno podvreči zahtevam razuma. Ta drugi razsvetljski pogled pa v skladu s svojim namenom pojmom volje in razuma namenja drugačni mesti v teoriji oblasti, saj pojmuje razum kot lastnost oblasti, nerazumna dejanja volje pa so tista, ki opredeljujejo vladajoče. To je na primer Humovo mnenje, a pripomniti je treba, da Hume oblast oziroma vladavino že razume kot »vladavino zakonov« [»government of laws«], nujno omejeno z zakoni samimi, nikakor pa ne zgolj kot vladavino ljudi, torej oblast že razume kot racionalno. Vendar pa ima lahko ta drugi razsvetljski pogled na oblast, kot bomo kmalu videli pri Kantu, tudi precej nenavadno obliko.



Naš poglavitni namen je orisati in raziskati Kantov pojem publicitete in ga oceniti v kontekstu razvoja koncepta javnega mnenja. Glede na to, da Kantova teorija družbene pogodbe – nekaj njenih najpomembnejših problemov smo že orisali v prejšnjem poglavju – vsebuje iste temeljne argumente ali premise kot teorije njegovih predhodnikov, je jasno, da mora pojem publicitete v njej igrati osrednjo vlogo. Če naj njegova teorija odgovori na vprašanje »Katera temeljna načela morajo utemeljevati vsak pravni sistem, če naj bo zakonit?«<sup>2</sup>, mora izraziti zahtevo, da morajo biti zakoni javno objavljeni, predstavljeni publiko in podvrženi možnosti kritike. Če njihova javna predstavitev vzbudi nasprotovanje, potem niso pravični. Kant izrazi to trditev s sledečimi besedami: »Vsa dejanja, ki zadevajo pravice drugih ljudi, so nepravična, če njihova maksima ni skladna s publiciteto.«<sup>3</sup> Načelo publicitete, ki je samo le inačica zakona avtonomije, naj zagotovi pravičnost civilnih zakonov. Ti morajo ustrezati kategoričnemu imperativu v obliki »univerzalnega načela pravičnosti«: »Pravično je vsako dejanje, ki je samo na sebi ali po svoji maksimi takšno, da se v skladu z univerzalnim zakonom svobodna volja vsakogar lahko ujema s svobodo vseh.«

Zahtevam publicitete je seveda mogoče ugoditi le v pogojih udejanjene svobode govora. Zato Kant spodbuja svoje bralce z vzklikom: »Sapere aude!«, »Drznite si uporabljati svoj lasten razum!« in zahteva neokrnjeno javno uporabo razuma. Ta je nujna za svobodo kot tako in za razsvetljevanje javnosti same. Poleg tega pa Kant podaja natančnejši opis javne uporabe razuma:

»Z javno uporabo lastnega uma razumem tisto, ki jo kdo kot *učenjak* izvaja pred celotnim *svetom bralnega občinstva*. Privatno rabo uma pa imenujem tisto, ki si jo sme dovoliti na določenem zaupanem mu javnem *položaju* ali *kaki uradni službi*.«<sup>4</sup>

Do sem vse lepo in prav. Tu pa se začnejo problemi. Če vemo, da se Kantova formula pogojev, ki naj omogočijo svobodno javno uporabo uma, glasi: »*Rezoniraj*,

2. To je uvodno vprašanje Kantove *Metafizike npravnosti; Die Metaphysik der Sitten, Werkausgabe*, ur. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1974, zv. VIII. Vprašanje je seveda analogno temeljnemu vprašanju njegovih treh *Kritik*.
3. Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden, Werkausgabe*, zv. XI; slovenski prevod *K večnemu miru*, v: *Dve razpravi*, prev. Izidor Cankar, Slovenska Matica, Ljubljana 1937, str. 94.
4. I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, *Werkausgabe*, zv. XI; slovenski prevod *Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenje?*, prev. Mirko Hribar, v: *Vestnik IMS* 1, Ljubljana 1987, str. 10.



*toda ubogaj!*« ali »*Rezonirajte*, kolikor vas je volja in o čemer hočete, toda *bodite poslušni!*«,<sup>5</sup> nam v tem še ni treba videti česa prav nenavadnega. Pozitivne zakone je pač treba spoštovati, če naj pravo sploh obstaja.

Bolj pa nas preseneti druga stvar, namreč njegova precej nenavadna opredelitev zasebne ali privatne uporabe uma in razlikovanje med javno in zasebno sfero, ki iz nje izhaja. Ta problem si bomo ogledali pobliže, da bi dobili natančno sliko prednosti in pomanjkljivosti Kantove politične filozofije.

Vidimo lahko, da Kant nasprotuje omejitvam javne uporabe razuma, ki je koristna za svobodo duha, a sprejema omejitve *civilne, državljanske svobode*, ki jo je po njegovem mnenju mogoče v kar precejšnji meri omejiti, brez velike škode za človeško svobodo. In v civilnem življenju, trdi Kant, ljudje uporabljajo svoj razum na *zaseben, privaten* način. Tu je mogoče svobodo strogo omejiti, saj pri dejanjih v javnem ali občem interesu vlada lahko prisili posameznike in jih usmeri k javnemu smotru. Tu je posameznik le *kolo v stroju*, zato mora *ubogati, ne pa rezonirati*.<sup>6</sup> Celo močna vojska, ki naj prepreči državljansko neposlušnost, nereda in upore kot rezultate zlorabe zasebne uporabe uma in državljanskih svoboščin, je za Kanta zagotovilo svobode govora.

Posameznik nima torej nobene svobode pri izvajanju svoje birokratske vloge. V civilnem življenju, za razliko od duhovnega, mora *ubogati, ne rezonirati*, njegove državljanske svoboščine pa so lahko poljubno okrnjene. Kant tu uporablja besedo »zaseben« ali »privaten« [*privatus*] v njenem etimološkem pomenu, ki pomeni biti izločen iz javnosti, torej brez oblasti, oropan oblasti.<sup>7</sup> Poslušnost je zares popolna: državljan ima brezpogojno moralno in civilno dolžnost, da uboga celo nepravične zakone.<sup>8</sup> V zasebni sferi ni dovoljena nikakršna svobodna uporaba razuma, izražanje mnenja ali prizadevanje za zasebnimi interesi. Tako je *cena* za svobodno javno uporabo razuma opustitev zasebnih interesov in *zasebne svobode*.

Vsakdo naj zapusti svojo zasebnost in vstopi v javno sfero le kot učenjak, saj naj se v javni sferi izrazi splošna volja, neskaljena z zasebnimi interesi. Tako je svoboda tiska edini paladij človekove svobode, z omejitvijo, da se

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

7. Na to je opozoril Tine Hribar, »Paradoksnost razsvetljenstva«, *Vestnik IMS* 1, Ljubljana 1987, str. 89.

8. I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Werkausgabe*, zv. XI; slovenski prevod »O reklu: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso«, prev. Rado Riha, v: *Filozofski Vestnik* 2, 1990, str. 211.

seveda ne sme postavljati pod vprašaj poslušnosti oblastem. Kant zato tudi prepove razpravljanje o izvoru oblasti. Prav tako je Kant tudi oster nasprotnik kakršnihkoli tajnih združenj, pa čeprav so ta nastala zaradi cenzure. Če naj morala in razum izvajata vpliv na politiko, potem v javno področje ne sme vstopiti nobena zasebna morala (katere obstoj Kant tako ali tako zanika) ali zasebni interes.

Resnično precej stroga shema. Kantov posameznik, ki je sposoben izvajati zakonodajno vlogo tako, da daje pristanek k zakonom, tako preneha biti posameznik, zveden je na goli *homo noumenon*. Glede svobode misli Kant priznava, da je javna svoboda govora nujna za (zasebno) svobodo misli, saj lahko veljavnost lastnih misli preizkusimo le v komunikaciji, vendar pa ne opazi tudi nasprotnega vzročnega razmerja: ali če to povemo s Tocquevillovimi besedami, svoboda v velikih stvareh je nemogoča brez svobode v malih, zato je ta svoboda v malih stvareh pomembnejša; torej sta splošna svoboda govora in celo svoboda nekega naroda nemogoči brez zasebne svobode misli in brez državljanske, civilne svobode, svobode v vsakdanjih stvareh in opravilih, brez *svobode, ki postane navada*. Če poslušnost postane navada, je svoboda nepovratno izgubljena. To je Tocquevillov odgovor na Kantovo tipično razsvetljijsko iluzijo, da absolutna poslušnost in svoboda lahko soobstajata in da se svobodni razum ne bo okužil s slepo poslušnostjo. Čeprav Kant tu morda sledi Humu v skrbi, da ne bi zahteval prevelike mere svobode, pa je pri tem mnogo preveč prizadeven, kar ga vodi k pretirani omejitvi svobode.

Še natančnejši vpogled v ta problem lahko dobimo v Kantovem spisu *Spor fakultet*.<sup>9</sup> V njem lahko vidimo, da Kant akademski razum deli na svobodni in nesvobodni, pri čemer je prvi pridržan za filozofsko fakulteto (seveda je jasno, da naj po Kantovem mnenju v njej vodilno vlogo igra filozofski oddelek), ki služi le interesom *razuma*, medtem ko so ostale tri fakultete pri svoji uporabi razuma nesvobodne. Profesorji prava tako ne morejo svobodno uporabljati lastnega razuma: primorani so učiti v skladu s statuti, ki so proizvod samovoljne volje oblasti, tako da lahko uporabljajo svoj razum le na zaseben način. S tem je seveda zanikana avtonomija univerze (čeprav je tu filozofska fakulteta delno izzeta), z njo pa tudi neodvisnost pravne veje oblasti.

Kant tudi tu vztraja, da je vse subjektivne motive treba izključiti iz akademskih razprav in tako uvede nadaljne razlikovanje med civilno in učeno publiko. Tako napade ljudske tribune in govornike, ki se trudijo vplivati na strasti in

9. I. Kant, *Streit der Fakultäten, Werkausgabe*, zv. XI; slovenski prevod *Spor fakultet*, prev. Maila Golob, *Vestnik IMŠ* 1, 1987.



navade ljudstva oziroma publike in zahtevajo nove družbene ureditve ali anarhijo. Ker ljudstvo zavrača razum in je podvrženo strastem, je naloga fakultetnih nameščencev, da služijo državi tako, da publiko spoznajo z njenimi dolžnostmi in k njim usmerijo njena nagnjenja. To je zasebni namen zakonodajalca, ki pa kot tak seveda ne more biti zakon.

*Le razum sam naj bo namreč izvor zakonov in razsodnik o njih.* Zato da bi to dosegel, Kant predlaga ustanovitev parlamenta fakultet, v katerem bi člani filozofske fakultete branili stvar resnice. Postati bi morali svetovalci oblasti in kot svobodni učitelji prava razsvetljevati publiko o njenih dolžnostih in pravicah.

Jasno lahko vidimo, da je njegov idealni udeleženec v svobodni javni razpravi ali javni uporabi razuma, *filozof*. Ta je *edini pravi* »javni človek«, torej idealni zakonodajalec, ali tisti, ki lahko daje pristanek k zakonom in sodi o njih. Medtem ko celo profesor prava, čeprav uporablja svoj razum, to počne v imenu in na ukaz nekoga drugega, pa je edinole filozof sposoben opustiti svoje zasebne interese, ukrotiti svoje strasti in svobodno in prostovoljno delovati v dobro skupnosti.

Ta shema, še posebej pa njena tiha podmena, da je idealni državljani filozof, seveda takoj naleti na resne težave. Vemo, da Kant priznava položaj *aktivnega* državljanstva, ki ga opredeljuje sposobnost dajati soglasje k zakonom in udeležba v javnih razpravah, samo posestnikom lastnine, ki je sicer resda razumljena precej široko. Lastnik je tako tisti, ki mu njegova lastnina zagotavlja sredstva za življenje in torej tudi politično samostojnost ali neodvisnost. Tako ne služi nikomur razen skupnosti in v najslabšem primeru daje svojo lastnino v najem, da se preživlja. Nelastnik pa je nasprotno nekdo, ki mora pristati na izkoriščanje svoje delovne sile.

Kant si mora seveda prizadevati, da bi vključil učenjake med aktivne državljane, zato vztraja, da intelektualne sposobnosti prav tako štejejo kot lastnina. Pri tem res ni preveč prepričljiv, kot poudarja tudi Ryan,<sup>10</sup> saj se na primer trudi razločiti med privatnim učiteljem, ki po njegovem mnenju nima lastnine, saj dela po naročilu nekoga drugega in zatorej ni svoboden (saj posedovanje lastnine pomeni biti sam svoj gospodar), in pa univerzitetnim profesorjem, ki je svoboden in ima lastnino. Če si v tej luči ogledamo vlogo profesorja prava, kmalu naletimo na resne paradokse. Kot smo videli, profesor prava nima pravice, da bi pri svojem delu svobodno razmišljal, ampak mora delovati v skladu z zapovedmi države, ki usmerja njegovo delo k skupnemu dobru. Tako je najprej brez lastnine in svobode aktivnega državljanja, saj dela v imenu nekoga drugega,

10. Alan Ryan, *Property and Political Theory*, Basil Blackwell, Oxford 1984, str. 87.



čeprav služi skupnosti, to služenje pa je zasebni smoter zakonodajalca. Vendar pa v svojem prostem času, ko seveda obdrži vse svoje intelektualne sposobnosti, ki jih je zdaj mogoče razumeti kot lastnino, lahko kot učenjak sodeluje v javni uporabi razuma in na ta način prispeva k dobri skupnosti. Tako imamo na eni strani nekoga, ki se iz nelastnika v svojem prostem času na nepojasnen način prelevi v lastnika, na drugi strani pa služenje zgolj skupnosti, ki je na sebi samo zaseben smoter (zakonodajalca). In če si pobliže ogledamo primer zasebnega učitelja ali pa kakega drugega lastnika ali nelastnika, bomo naleteli na podobna protislovja.

Seveda obstaja rešitev tega aporetičnega sklepanja, ki izhaja iz Kantovih problematičnih opredelitev, in ta rešitev je na eni strani v odgovoru, da država ne služi skupnosti na čist, torej povsem umen način, in da tudi skupnost, ki ji služi, ni povsem umna, druga rešitev, ki smo jo že nakazali, pa postavlja pogoj, da lahko državljani sodelujejo v svobodni javni razpravi ne le zgolj kot učenjak, temveč celo samo kot filozof.

Iz tega sklepanja pa sledi tudi nadaljnji sklep, da lastniki, ki so del publike in ki si v področju svobodne menjave prizadevajo za svojimi zasebnimi interesi in na ta način služijo skupnosti, lahko vstopijo v javno področje le z opustitvijo prav teh istih interesov. Kdo bi se lahko naivno vprašal, ali posamezniki, razen kadar delujejo kot filozofi, ne uporabljajo svojega lastnega razuma pri prizadevanju za svojimi zasebnimi interesi. In kantovski odgovor je seveda negativen, saj prizadevanje zgolj za koristjo, ne glede na to, kako bistroumno je lahko, ne zasluži dostojanstva naziva umne dejavnosti. Še več, pripoznano je le, kolikor se ujema z dobrom skupnosti.

Če to vemo in se obenem spomnimo, da ima država na vseh drugih področjih razen na področju filozofske javne uporabe razuma, očiščenega zasebnih interesov, pravico usmerjati posameznika k dobri skupnosti, se nam obseg zasebne sfere pri Kantu nenadoma zazdi precej ozek, področje javnega oziroma vladnega nadzora pa precej široko. Kantovi pogledi o naravi civilnega prava potrjujejo to opažanje. Kant namreč ne dopušča nikakršnega privatnega prava, saj pravo, ki uravnava svobodne menjave zasebnih posameznikov in se običajno imenuje zasebno pravo, Kant imenuje javno pravo. Zasebno pravo ima zanj značilnosti predcivilnega stanja, medtem ko je v civilnem stanju vse pravo javno pravo. Njegove ideje o lastnini in lastninskih pravicah so seveda v skladu s temi pogledi. Njegova utemeljitev lastninskih pravic je podobna njegovi utemeljitvi pogodbe. Pravo mora zagotavljati lastnino posameznika, vendar pa to lastnino in iz nje izvirajoče pravice (prav tako kot tudi pravice, izvirajoče iz pogodbe) Kant razume

ne le kot fizično, ampak kot *racionalno* posedovanje, torej posedovanje v skladu s črko zakona, ki pa lahko tudi še ni dejansko. Njegovi pogledi na pravo temeljijo na rimskem pravu, vendar pa ne upoštevajo klasičnega rimskopravnega razlikovanja med *osebnimi* in *lastninskimi* pravicami oziroma odnosi, torej med *jus ad personam* in *jus in rem*, saj vse pravice in odnose zvedejo na lastninske.<sup>11</sup> V rimskem pravu je namreč lastnina *realna* pravica ali pravica *in rem*, saj predstavlja pravica do posedovane stvari neko dobro nasproti celemu svetu, medtem ko *osebna* pravica ali pravica *ad personam* izhaja iz zasebnih pogodb in je neko dobro zgolj nasproti osebi, s katero je nekdo sklenil pogodbo, torej nasproti drugi pogodbeni stranki.

Lastninske pravice v Kantovi teoriji tako tudi niso utemeljene na prilastitvi ali uporabi, kot pri Locku, ampak na *racionalni nameri* člana družbe, da si prilasti stvar in jo napravi za svojo posest s tem, da jo podvrže svoji *volji*. Družba mora pripoznati to racionalno namero svojega člana in ima torej pravico, da posameznikom dodeljuje lastninske pravice. Iz tega pa seveda sledi, da mora tudi država imeti določene posebne pristojnosti, da posega v razdelitev lastnine v imenu javnega dobra.

Spet vidimo, da Kant pravzaprav ne dopušča obstoja zasebnih pogodb, saj so vse pogodbe po njegovem mnenju odvisne od pripoznanja skupnosti, tako da ima vsaka *pogodba* nujno *družbeno* dimenzijo; vsaka pogodba je že družbena. Tudi človekove pravice Kant sicer res razume kot njegovo lastnino, a zopet kot racionalno lastnino, ki lahko dejansko tudi ne obstaja.

Zdaj lahko odgovorimo na vprašanje, zakaj je Kantovo razumevanje zasebne sfere tako ozko in njegovo pojmovanje javne sfere tako široko. Glede na pravkar povedano lahko v njegovi politični teoriji zlahka prepoznamo *merkantilistično* shemo javnega ali vladnega nadzora in uravnavanja področja zasebnega obnašanja in političnega ravnanja državljanov, s tem pa tudi področja ekonomskih odnosov, v skladu s katero je vlada zadolžena, da skrbi za javno dobro.

Klasičen pojem javnega mnenja se seveda opira na določeno razumevanje javne in zasebne sfere, od katerega pa se, kot smo videli, Kantove opredelitve teh dveh področij močno razlikujejo. Zavedati se namreč moramo, da je bilo v Nemčiji Kantovega časa javno mnenje še vedno na zgodnji stopnji razvoja, tako kot teoretski koncept kot tudi kot pojav v politični praksi. Javno mnenje v svoji klasični obliki, torej takšno, kot ga v glavnem razumemo še danes, se je

11. *Ibid.*, str. 83 sq.



pojavi se šele v 30-tih letih 19. stoletja<sup>12</sup> in je torej proizvod klasičnega liberalizma 19. stoletja. Takrat je našlo svoje mesto na zasebnih srečanjih in v časopisih, a celo takrat se je moralo spopadati s cenzuro.<sup>13</sup>

V Kantovem času in okolju je bil torej absolutizem še vedno močan, trden in nenačrt. Zato je pojem »javno« še vedno pomenil predvsem javno oblast in še ni obstajala ločena »zasebna« sfera, katere del bi predstavljali tudi tržni odnosi in bi bila osvobodjena državnega uravnavanja. Zasebna sfera kot taka se je torej šele začela razvijati in je bila še vedno podvržena *merkantilističnemu uravnavanju*.

Isto pa velja tudi za razvoj zasebnega prava, ki bo pozneje kodificirano s pomočjo procesa *pozitivacije naravnega prava*, takrat pa je bilo še vedno podvrženo številnim starim omejitvam in je potrebovalo še skoraj celo stoletje, da je dobilo svojo pravo vlogo in obliko.

V tem zgodovinskem kontekstu je torej treba razumeti Kantove politične ideje kot prizadevanje spodbuditi nadaljnji razvoj merkantilističnega uravnavanja javnega dobra pod absolutizmom v bolj razsvetljeno obliko, na način, ki se mu je pač zdel najbolj primeren. Kant je pri svojem zagovoru vloge razsvetljenega monarha delil prepričanja francoskih fiziokratov, ki so zagovarjali *legalni despotizem* kot sredstvo za vzpostavitev vladavine javnega mnenja.<sup>14</sup> Vedeti moramo namreč, da je bilo v Franciji in Nemčiji tistega časa javno mnenje celo po mnenju teoretikov strogo ločeno od kakršnekoli zakonodajne vloge, zato se jim je ta rešitev zdelo edina možna. Vendar pa je razsvetljeni monarh, kot je pripomnil tudi Habermas, ostal fikcija, utvara. Edina možna pot k vladavini prava in zakonodaji v skladu z javnim mnenjem je ostala krepitev zakonodajne vloge parlamenta kot telesa političnih predstavnikov ljudstva ali javnosti, to pa je mogoče doseči le z odkritim političnim bojem in z udeležbo javnosti pri izvajanju vpliva na politične in zakonodajne odločitve.

12. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Hermann Luchterhand Verlag, Berlin 1962; slovenski prevod *Strukturne spremembe javnosti*, prev. Ivo Štandeker, Studia Humanitatis, Ljubljana 1979, str. 87.

13. Tudi Kant je moral pri pisanju o tako spornih stvareh kot sta bili politika in vera, upoštevati možnost cenzure. Njegovo izkustvo s cenzuro v zvezi s knjigo *Religija v mejah čistega uma* je dovolj dobro znano. Svojemu prijatelju Mendelssohnu je tako pisal: »Popolnoma sem prepričan o mnogo stvareh, ki jih nikoli ne bom imel poguma izreči.« To seveda lahko v določeni meri pojasni nekatere njegove dvoumnosti, a vendarle ni dovolj, da bi spremenilo podobo njegove celotne politične filozofije.

14. Habermas, *op. cit.*, str. 97. Pocock ima verjetno prav, ko v nasprotju s tem političnim prepričanjem imenuje angleško politično gibanje tistega časa, ki ga je najizraziteje predstavljal Adam Smith, *legalni* ali *pravni humanizem*. J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, str. 50.



Prav to pa je tisto, kar manjka v Kantovi shemi, obenem pa tudi tisto, čemur se Kant želi izogniti. Tako namesto političnega parlamenta z zakonodajno vlogo zahteva politično nemočni parlament filozofov, ki naj razsvetlijo monarha. Res je sicer, da je v pogojih kraljevega absolutizma še toliko bolj pomembno dosledno vztrajanje na vladavini prava in zavračanje samovoljne oblasti, kar je bil tudi Kantov nedvoumni namen, kot je opazil tudi Hayek.<sup>15</sup> Vendar pa je problem Kantove teorije v tem, da ni sposobna ponuditi sredstev, ki bi zagotovila doseganje njenih ciljev, torej obstoj vladavine prava. Obenem pa Kantova vera v monarhovo odločenost, da bo razsvetljenstvo in svobodo ljudstvu priskrbel od zgoraj, odkrito nasprotuje Hayekovim prepričanjem o načrtovanju.

Vemo, da so se klasična oblika javnega mnenja in njegov vpliv na politiko, pa tudi pravne oblike zasebnega prava in ustanove svobodnega tržišča, ki so bistvene za moderno razumevanje zasebne sfere, prej razvile v deželah s pravno tradicijo običajnega prava (*common law*), torej v Britaniji in Ameriki, kot pa v državah z rimskopravno tradicijo, kot sta bili Francija in Nemčija.<sup>16</sup> Za to je bila v precejšnji meri zaslužna zakonodajna vloga parlamenta, ki je bila prav tako zasidrana v običajnem pravu (*common law*) in je omogočila vzpostavitev vladavine zakona v okviru omejene monarhije. Merkantilistično obdobje je bilo tam že preseženo, njegovo mesto pa so zasedle moderne liberalne vrednote obrambe zasebnosti, uveljavljanja zasebnih interesov, izvajanja vpliva na zakonodajo s pomočjo izvoljenih političnih predstavnikov in zavračanja vladnega vmešavanja v samouravnavaajoče se tržne odnose, ki sami na sebi kot vsota različnih tekmujočih interesov, prispevajo k napredovanju javnega dobra. Locke s svojo artikulacijo družbene pogodbe stoji na začetku tega modernega razvoja.

Ugotovimo pa lahko tudi, da se je v nasprotju s Kantovimi opredelitvami pojem *javnega mnenja* kot mnenja občje javnosti, ki je sicer nasprotna javni oblasti, a si prizadeva vplivati nanjo in jo nadzirati in usmerjati, zgodovinsko gledano razvil prav iz *zasebnega mnenja* državljanov, ki so postopoma vstopali v razprave v javni sferi, tako da se je *javno mnenje* najprej pojavilo v obliki razprav na *zasebnih* srečanjih in v kavarnah, kjer so *zasebno svobodo govora* ali zasebno uporabo razuma imeli za prav tako bistveno in nepogrešljivo kot vsakdanji kruh. V tem obdobju razvoja je bilo *javno mnenje* odvisno od svoje tajnosti; moralo je biti zaprto za javnost, zato da je preživelo, zaradi nevarnosti cenzure in kaznovanja.<sup>17</sup>

15. F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Routledge & Kegan Paul, London 1960, str. 196-7.

16. Habermas, *op. cit.*, str. 91.

17. Habermas, *op. cit.*, str. 49.

Če torej upoštevamo Kantovo zavrnitev javne in politične udeležbe zasebnih državljanov z zasebnimi, še huje, sebičnimi interesi, imamo lahko njegov sloviti primer organiziranja družbe hudičev v spisu *Večni mir* le za simptom.<sup>18</sup>

Ko smo tako orisali težave, ki jih razkrije natančna preučitev Kantove politične filozofije, lahko zdaj komentiramo tudi nekatere druge interpretacije Kantove politične filozofije, pokažemo na njihove pomankljivosti in navedemo naše protiargumente. Posebej nas bodo seveda zanimale tiste interpretacije, ki se osredotočajo na iste teme, kot smo jih obravnavali tudi sami.

Eden od interpretov, ki je obravnavane Kantove opredelitve razumel kot pomembno točko preobrata v razvoju moderne politične filozofije, je bil Foucault,<sup>19</sup> ki je trdil, da Kant v tem spisu predlaga monarhu posebno pogodbo, v skladu s katero naj bi nemočni um na koncu s posredovanjem razsvetljene previdnosti prevladal nad samovoljno voljo oblasti<sup>20</sup> in jo začel usmerjati. Foucault je tudi vztrajal, da je Kantov opis *javne* uporabe razuma natanko nasproten predhodnemu pojmu *zasebne* svobode vesti.

Vendar pa smo že pokazali, da si Kant z omejitvami, ki jih vgradi v ta svoj »predlog monarhu«, onemogoči izvedbo nameravane naloge. Prav tako smo pokazali, da si pojma javne in zasebne svobode govora oz. misli nista zoperstavljena, ampak se je prvi razvil iz drugega, zato med njima tudi ni točke preobrata, čeprav jo Kant sam morda vidi. Prav tako smo trdili, da *zakoni ne smejo biti samovoljni*, saj bi takšnim zakonom nasprotoval tudi sam Kant, pa tudi um ne sme biti povsem brez moči oziroma oblasti, saj bi bil tak pač neuporaben za nameravani smoter, obenem pa tudi iluzija sam na sebi.

Vendar pa je mogoče najti tudi druge, bolj temeljne razloge za Foucaultovo vztrajanje na takšni interpretaciji Kanta, ki razkriva vsaj toliko o njem samem, kot o Kantu.

Foucault se očitno navdušuje nad Kantovim konceptom zakona, nad njegovim pojmovanjem *zakona kot ukaza, ki zahteva popolno poslušnost*. In

18. I. Kant, *K večnemu miru*, str. 78. Si je hudiče mogoče zamisliti v vlogi filozofov? Burke se je npr. prej nagibal k nasprotni trditvi, saj je imel *philosophes*, ki so podpirali in pripravljali francosko revolucijo, za hudiče oziroma za nevarnost za družbo, kakršna je.

19. Michel Foucault, »What is Enlightenment?« v: *Foucault Reader*, London 1985; slovenski prevod »Kaj je razsvetljenstvo?«, v: *Vestnik IMŠ* 1, 1987.

20. Na isto razsežnost je opozoril tudi Mladen Dolar v tekstu »Kant in konec razsvetljenstva«, *Vestnik IMŠ*, Ljubljana 1987, vendar zato, da bi izpostavil mejo, ki jo za ta Kantov projekt predstavlja psihoanalitski koncept Nadjaza.



kot je pokazala Joan Copjec,<sup>21</sup> ima to globlje razloge v Foucaultovi filozofiji. Copjecova poda lacanovsko kritiko Foucaultovega razumevanja zakona, ki željo enači z zakonom in poslušnostjo zakonu in v skladu s katerim *biti* pomeni *ubogati*. Po tem pojmovanju naj bi bila želja izpolnitev zakona, ta pa bi bil njen nujni pogoj in vzrok, tako da bi bila zakon in želja v skladnem razmerju in zatorej zakon ne bi mogel zatirati oziroma potlačiti želje.

Nasprotno pa psihoanaliza vztraja, da je zakon utemeljen na prepovedi (incestne) želje. Subjekt se vzpostavi kot tisti, ki zavrača željo. Tako tudi Freud v svojem delu *Totem in tabu*<sup>22</sup> pokaže, da tovrstni pogledi, ki enačijo željo in zakon, ne morejo pojasniti niti obstoja *prepovedi*, niti obstoja *moralne zavesti*, torej ponotranjenja zakona.

Takšni pogledi torej odkrito nasprotujejo temeljnim postavkam Kantove praktične filozofije, čeprav je po drugi strani ta lik nedolžnega posameznika le zrcalna podoba Kantovega javno rezonirajočega filozofa, očiščenega nemoralnih interesov in želja in ukročenih strasti. Ta mu služi pri konstrukciji kategoričnega imperativa, ki pa se spet opira na prepričanje, da lahko razum sam spodbudi posameznika k delovanju. Kategorični imperativ v svoji čistosti je edini vir dobrega, vse onkraj njega pa je zlo. Tovrsten razsvetljenski racionalizem sta med drugimi kritizirala že Hobbes in Hume, ki sta vztrajala, da za vsakim dejanjem posameznika leži njegova želja, pa tudi Freudov temeljni argument je v bistvu enak.

Lakanovska perspektiva nam razkrije, da, čeprav bi moral služiti kot opora ali izraz posameznikove avtonomije, pravzaprav ruši iluzijo te njegove avtonomije, saj izključuje prav tisto, kar je posamezniku najbolj lastnega in intimnega, namreč njegovo željo, ki ni prevedljiva v javno sfero ali javno govorico. Zato predstavlja kategorični imperativ prav izbris posameznika kot individua. Pokazali smo že na nekatere problematične posledice takšne teorije na področju politike; druge moralne vrste pa so se razkrile na primer v Kantovi polemiki s Constantom.

Psihoanaliza v svojem izkustvu ne najde nikakršnega kategoričnega imperativa: še več, zagovarja trditev, da je ta pozicija nevzdržna in nedosegljiva. Psihoanaliza odkrije, pravi Lacan, zgolj Nadjazovski ukaz: »Uživaj!« Ta ukaz

21. Joan Copjec, »The Orthopsychic Subject: Film Theory and Reception of Lacan«, *October* 49, 1989; slovenski prevod: »Ortopsihični subjekt: filmska teorija in sprejemanje Lacana«, v: *Hitchcock II.*, Analecta, Ljubljana 1991.

22. Sigmund Freud, *Totem and Taboo, Pelican Freud Library*, zv. XIII, Penguin, Harmondsworth 1985.



vzdržuje nezvedljivost želje in obenem nalaga posamezniku krivdo za njegovo željo, ki je temelj njegove podvrženosti.

Vendar pa v nasprotju s tem, kar se pogosto trdi, Kant ni odkril funkcije Nadjaza, pač pa je le razkril eno od njenih razsežnosti s svojo brezpogojno zahtevo po popolni poslušnosti tako pozitivnim zakonom kot moralnemu zakonu. To mu je preprečilo, da bi jasneje videl možnost njunih konfliktov, prav tako pa je tudi spregledal dejstvo, da kategorični imperativ ne more biti način pobega pred željo, saj pred njo ni mogoče ubežati; in ker ponotranjenje zakona nikoli ne uspe povsem, se mora posameznik soočiti s svojo željo in jo pripoznati. Kantu je tako uspelo le absolutizirati posameznikovo podvrženost,<sup>23</sup> in ker je željo potlačil, se je moral pozneje soočiti z *vrnitvijo potlačenega*, ki je nastopila v obliki *radikalnega zla* v formi kategoričnega imperativa.

Če se je hotela Kantova razsvetljenska teorija znebiti zasebnih interesov, a ni mogla ponuditi zadovoljive rešitve, pa je politična teorija njegovega časa, npr. pri Adamu Smithu, razvila primernejše odgovore na vprašanje, kako se spoprijeti z željami in zasebnimi nagnjenji ljudi. Predlagala je njihovo pretvorbo v (ekonomske) interese, s čimer lahko ti postanejo zakoniti in koristni za družbo. Zato se bomo zdaj premaknili k političnemu in teoretskemu kontekstu, ki se je opiral prav na to pretvorbo želja v interese in ki je označeval naslednje obdobje v razvoju koncepta javnega mnenja.

Najprej si bomo ogledali poglede enega od najpomembnejših zagovornikov javnega mnenja, namreč Edmunda Burka. Analiza javnega mnenja zavzema osrednje mesto v njegovi politični teoriji in prav v njegovi teoriji dobi koncept javnega mnenja svojo klasično obliko. Tako je Burke o Ameriki kot primeru svobodne države, v katere političnem življenju igra javno mnenje nadvse pomebno vlogo, zapisal:

»V svobodni državi je vsakdo prepričan, da ga zadevajo vse javne zadeve; da ima pravico oblikovati in izraziti svoje mnenje o njih. Pazljivo jih pretresajo, tehtajo in razpravljajo o njih. So pozorni, zavzeti, skrbni in nezaupljivi; in ker predstavljajo te zadeve vsakdanjo temo njihovih razmišljanj in raziskovanj, jih zelo veliko te zadeve dovolj dobro pozna, nekateri pa celo izredno dobro (...) Nasprotno pa je v drugih deželah, kjer se nihče razen tistih, od katerih to zahteva uradna službena dolžnost, ne zanima za javne zadeve ali razmišlja o njih in si ne

23. Vredno je omeniti, da pojem *nevtralnega opazovalca* Adama Smitha, na katerem sta pri njem utemeljeni moralnost in razsojanje o javnih zadevah in ki Kantu služi kot model pri konstrukciji kategoričnega imperativa, nima takšnih absolutističnih implicacij.

upa razpravljati, polemizirati in izmenjevati mnenj z drugimi, sposobnost te vrste izjemno redka na vseh področjih življenja. V svobodnih državah je pogosto navzoče več resnične javne modrosti in preudarnosti in v trgovinah in manufakturah, kot pa v vladnih uradih vladarjev v državah, kjer si nihče ne upa imeti svojega mnenja, dokler ne vstopi vanje. Ves vaš družbeni vpliv je torej odvisen od neprestane, preudarne uporabe vašega lastnega razuma.«<sup>24</sup>

To mnenje, ki je že rezultat *zasebnega* rezoniranja in razmišljanj *zasebnih* posameznikov o javnih zadevah v javni razpravi in ima namero, da postane splošno javno relevantno, Burke imenuje »splošno mnenje« [»*general opinion*«], a je kmalu dobilo naziv *javno mnenje*, ki ga zasledimo že v Oxfordskem slovarju iz leta 1781. Za Burke je povezanost zasebnega in javnega mnenja samoumevna. Njegovi vneti in prizadevni razpravjalci nikakor niso kantovski učenjaki ali filozofi, dejstvo, da so nezaupljivi glede poteka političnih dogodkov, pa jasno kaže, da iz svojih preudarjanj ne izključujejo svojih zasebnih mnenj in interesov. Ne oklevajo niti pri izražanju svojega nestrinjanja z določenimi ravnanji vlade, ki so v nasprotju s tem splošnim mnenjem. Tako Burke ob drugi priložnosti opazi:

»Dovolite mi, prosim, pripomniti, da do upiranja ne prihaja samo zaradi posameznih vrst obdavčitve, ampak da tudi nobenega drugega dela zakonodajnih pravic ni mogoče izvajati brez oziranja na splošno mnenje tistih, ki naj bi jim bilo vladano. To splošno mnenje je temelj in glasnik zakonodajnega polnomočja.«<sup>25</sup>

Vpliv javnega mnenja na izvajanje vladanja je torej v Burkovem primeru precej bolj neposreden kot v Kantovem. Javnemu mnenju se ni potrebno podrežati zahtevam vlade, saj je temelj zakonodajne funkcije, tako da mora biti nasprotno zakonodaja sama izvajana v skladu z zahtevami in interesi javnega mnenja.

Čeprav so v splošno mnenje in dejanja javnosti vključeni zasebni interesi, pa je Burke prepričan, da javnost lahko razlikuje ustrezno izvajanje politične oblasti od njene zlorabe, tako da je za upor javnosti treba kriviti politike, ki se ne ozirajo na javno mnenje in njegove interese glede določenega vprašanja in tako izgubijo zaupanje vladanih. Tu ni niti sledu o Kantovi trditvi, da se lahko

24. *Burke's Politics*, ur. Hoffman in Levack, New York 1949, str. 119.

25. Edmund Burke, »On the Affairs of America«, v: *Burke's Politics*, str. 106.

ljudje celo nepravičnim zakonom države zgolj podredijo in ne smejo glede njih storiti ničesar drugega.

Seveda pa javno mnenje ni bilo Burkova edina skrb. Prav tako se je vpletel v polemiko o družbeni pogodbi in se za razliko od Kanta izognil njeni racionalistični utemeljitvi. V slovitem odlomku, ki ga ne sme spregledati noben pregled razvoja teorij družbene pogodbe, je tako zatrdil:

»Družba je pravzaprav nekakšna pogodba. Medtem ko lahko človek stranske pogodbe, ki ga zanimajo zgolj priložnostno, poljubno razdre, države ne bi smel imeti za navadni družabniški sporazum trgovcev s poprom, kavo, katumom in tobakom ali kako podobno nepomembno rečjo, kamor se lahko vključi zaradi trenutnih koristi in kjer lahko ta sporazum po želji obeh strank tudi uniči. Nanjo mora gledati z drugačnim spoštovanjem, kajti država ni družabništvo v zvezi z začasnimi in minljivimi stvarmi, ki so podvržene grobem živalskemu obstoju. Država je družabništvo v vseh znanostih in vseh umetnostih, družabništvo v sleherni kreposti in popolnosti. Ker cilja takega družabništva ni mogoče doseči niti v mnogih generacijah, država ni le družabništvo med živimi, ampak med živimi, mrtvimi in še ne rojenimi.«<sup>26</sup>

Ta odlomek razkriva pristen konservativen duh in je res postal eden od temeljnih sestavnih delov konservativnega nazora. Sam na sebi ni neposredna zavrnitev teoretskega okvira družbene pogodbe in na prvi pogled se zdi, da izvrši zgolj premik poudarka znotraj njega, vendar pa natančnejša preiskava razkrije vrsto precej bolj pomembnih razlik. Zato v njem ne bomo videli le tradicionalistične komponente, ki je sicer nedvomno prisotna, ampak bomo skupaj s Pocockom<sup>27</sup> opozorili, da Burke v tej svoji preinterpretaciji pojma družbene pogodbe ta pojem loči od *rimskopravnega* konteksta, katerega značilnost je razumevanje zakona kot ukaza, izraza volje zakonodajalca kot njegovega tvorca, torej konteksta, v katerega je bila pogodbeni teoriji umeščena vsaj od Hobbesa naprej. Ta kontekst zelo dobro služi Kantovim namenom, saj spodbuja prepričanje, da je ustrezen, obenem pa tudi edini primeren in mogoč način spreminjanja ali izboljšanja zakonov ta, da se suverenega monarha kot

26. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ur: J. G. A. Pocock, Hackett Publishing Company, Indianapolis and Cambridge 1987, str. 84-5; slovenski prevod *Razmišljanja o revoluciji v Franciji*, prev. M. Šimenc in T. Erzar, KRT, Ljubljana 1990, str. 160.

27. J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Reissue with a Retrospect*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.



zakonodajalca prepriča o potrebnosti spremembe zakonov z racionalnimi razsvetljenimi argumenti, obenem pa od podložnikov zahteva popolno poslušnost zakonom.

Burke pa loči pojem družbene pogodbe od tega konteksta in ga zavrne, družbeno pogodbo pa umesti v angleško *običajnopravno* (*common law*) tradicijo, tradicijo te posebne, samosvoje in značilno angleške pravne oblike, ki se je uporabljala in razvila na kraljevih sodiščih in se opirala na sojenje s pomočjo porote, ki je v pravnih zadevah predstavljala javnost oziroma skupnost, pravne oblike, ki jo je upošteval Spodnji dom pri sprejemanju svojih odločitev in statutov, in ki jo je pravnik Coke opredelil kot pradavno, uveljavljeno in zavezujoče pravo, tega angleškega pravnega Janusa z dvema obrazoma, kot *običajno pravo* poimenuje Pocock, saj ostaja vedno isto, a se obenem neprestano spreminja in prilagaja novim okoliščinam, če jih odobri pravno izkustvo. Običajno pravo in njegovi zakoni nimajo zakonodajalca, njegov izvor seže onstran spomina in je rezultat nakopičenega pravnega uma mnogih generacij, ki ga je potrdilo pravno izkustvo. Burke pa se prav tako navezuje tudi na *običajnopravni* mit *pradavne ureditve* (*ancient constitution*) kot zagotovila »angleških svoboščin« in ustavne vloge parlamenta v zakonodajni oblasti, ki obstaja od pradavnih časov kot ideal, ki ga je nujno potrebno ohraniti. In prav v tem kontekstu Hayek navaja Burkovo trditev, da »zakoni niso narejeni, ampak utemeljeni« [*laws are not made, but found*].<sup>28</sup> Prav tako pa lahko v okviru te ideologije Hume zanika, da so moralna pravila utemeljena na razumu.

Če upoštevamo konservativne konotacije *običajnopravnega* okvira, Burku seveda ni težko zagovarjati mnenja, da predsodki niso enostavno nekaj zoperstavljenega razumu, pač pa da vsebujejo zgoščeno modrost preteklosti, to razumevanje pa seveda prav tako kot *običajnopravno* razumevanje pravnega razuma kot običaja odkrito nasprotuje Kantovemu racionalističnemu napadu na predsodke. Zaradi vseh teh razlogov je Lévi-Strauss<sup>29</sup>, tako kot že Tocqueville in Montesquieu pred njim, dajal prednost angleškim svoboščinam, ki

28. Hayek, *op. cit.*, str. 458. Burkov citat seveda meri na to, da si zakonov ni mogoče poljubno izmišljati in jih sprejemati, saj so »utemeljeni« v delovanju družbe, njenih navadah, človeški naravi in seveda v določeni strukturi družbe, v kateri delujejo in ki jo je mogoče pomembno oblikovati prav z zakoni. Obenem pa meri tudi na to, da si zakonov ne moremo izmišljati povsem na novo, saj smo jih »prejeli« od naših prednikov, kar je drugi pomen besede *found*, pa tudi to, da so zakoni »spoznanja« o družbi in človeku.

29. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Librairie Plon, Pariz 1983; slovenski prevod *Oddaljeni pogled*, prev. Braco Rotar in dr., Studia Humanitatis, Ljubljana 1983, str. 348 sq.

temeljijo na kosu iracionalnega, na običajih, nepomembnih razlikah in družbenih kodih, pred francoskimi racionalističnimi svoboščinami, utemeljenimi na abstraktnih racionalističnih načelih – predsodkih racionalističnih pravnikov – v imenu katerih so bile odpravljene stare zgodovinske svoboščine med francosko revolucijo in ki jih kot ideal pojmuje tudi Kant.

Pustimo tu ob strani dejstvo, da Burke prav tako kot Kant v razsvetljskem duhu poziva k stalni in preudarni uporabi lastnega razuma, vendar pa hkrati ne zavrača možnosti upora nekega (npr. ameriškega) ljudstva, kot to stori Kant. To dejstvo je seveda mogoče razložiti na podlagi njunih bolj temeljnih razlik, ki izvirajo iz tega, da oba misleca zagovarjata dve precej različni politični ureditvi. Medtem ko Kant piše v pogojih in v prid *absolutne* monarhije, pa Burke zagovarja prednosti *omejene monarhije*, ki jo je vzpostavila Slavna revolucija, a ima precej daljšo tradicijo v britanski politični misli in praksi. Monarhija je bila namreč v Britaniji tistega časa omejena, saj je predstavljala resda najpomembnejši del, a vendarle le *del*, v ureditvi vladavine, organizirane na pravadnem republikanskem načelu *mešane vladavine*, sestavljene iz elementov monarhije, aristokracije in demokracije. Takšna oblika vladavine je dobila ime *britanska, mešana* ali *uravnotežena ureditev* [*British, mixed* ali *balanced constitution*], saj je bila oblast krone omejena z vlogo, ki sta jo imela v zakonodajnem procesu oba domova parlamenta, kar je obenem zagotavljalo *ravnotežje* delov oz. deležev oblasti vseh treh glavnih konstitutivnih sestavnih delov družbe. To obliko *uravnotežene vladavine* se je štelo za glavni pogoj vladavine zakona [*rule of law*] in edino zaščito pred nevarnostmi despotizma, tiranije, kraljevega absolutizma in vsake druge zlorabe oblasti, ki so vse posledica porušenega ravnotežja oblasti.

Kant pa je zaradi svojega načelnega republikanskega egalitarizma in zaradi nenaklonjenosti aristokraciji ter zavračanja političnih kompromisov nasprotoval *britanski ureditvi*, ki jo je imel za iluzijo, utemeljeno na lažni publiciteti in podvrženo korupciji, ne pa za pravo in svobodno republikansko ureditev. Vendar pa mu to ni preprečilo, da bi odobral proceduralno pravilo britanskega parlamenta, v skladu s katerim kralj predstavi svoje odločitve parlamentu posredno, prek govora enega od svojih ministrov, kar parlamentarnim predstavnikom omogoči kritiko ministrovih argumentov kljub dejstvu, da se kraljeve avtoritete in oblasti ne sme postavljati pod vprašaj. Kant se skliče na to pravilo pri utemeljevanju vloge filozofske fakultete v svojem parlamentu fakultet, ki naj bi bil edina resnično svobodna ustanova, saj pač zavrača politični zakonodajni parlament po angleškem vzoru.

Prav tako neprepričljivo je tudi njegovo zanikanje omejenosti britanske monarhije, ki po njegovem mnenju ostaja absolutna zaradi kraljeve pravice



odločanja o vstopu v vojno. Pri tem Kant spregleda dejstvo, da je moral prav v njegovem času angleški kralj, pravzaprav njegov minister, pod pritiskom javnega mnenja dejansko opustiti priprave za vojno z Rusijo in se torej odpovedati takšni odločitvi.

Videli smo, da imata Kant in Burke sicer precej različna mnenja o dopustnosti upora, vendar pa se očitno oba dovolj zavzeto ukvarjata s tem vprašanjem. In kot je opozorila Janet Hampton, se morajo vse teorije družbene pogodbe nujno soočiti z vprašanjem upora in pravice ljudstva do njega,<sup>30</sup> saj se mora glede na obseg oblasti, ki jo običajno zaupajo suverenu, to vprašanje prej ali slej zastaviti. Kant je imel to pravico do upora za notranje protislovno, saj bi se v takšnih konfliktnih pravic, ki običajno pripeljejo do upora, morala vzpostaviti neka zakoniti suverenovi oblasti nasprotna oblast ter določiti nek razsodnik, ki naj bi *razsodil med pravicami strani v sporu*, kar pa je Kant imel za nemogoče in nesprejemljivo.

Burke pa se nasprotno ni bal vsake možnosti upora, temveč ga je, če je bil posledica zlorabe oblasti in zahtev po zakoniti vladavini, celo odobral. Za najboljše zagotovilo legitimnosti in zakonitosti vladavine in zdravilo pred upori pa je imel *ravnotežje* politične oblasti in upoštevanje javnega mnenja kot glavnega pogoja učinkovitega vladanja. Prav *ravnotežje in delitev oblasti* pa sta bili temeljni načeli britanske in ameriške ureditve oziroma ustave. Kant ju je sicer zavračal, vendar pa se je morala politična filozofija po njem spet vrniti k njima.

Nekatere nenavadne poteze Kantove politične filozofije postanejo še razvidnejše, če njegove poglede primerjamo s pogledi Jeremyja Benthama, prav tako enega vodilnih zagovornikov javnega mnenja in njegovega vpliva na politično življenje. Bentham zavzeto vztraja, da mora publiciteta obstajati tako *znotraj* kot tudi *zunaj parlamenta*, saj lahko samo kot takšna zagotovi kontinuiteto političnega rezoniranja in omogoči izvajanje njene vloge, povečevati splošno srečo in prispevati k javnemu dobru. Parlamentarne razprave predstavljajo del javnega mnenja in morajo biti dostopne javnosti, ki jih potrebuje zato, da je na tekočem z javnimi zadevami. Prav tako pa lahko parlamentarne razprave izboljšajo javno mnenje, saj lahko argumenti državnikov omajejo moč vsakdanjih predsodkov, tako da se razum in duh raziskovanja razširjata po vsej družbi. V takšnih pogojih lahko tudi sama volilčeva izbira parlamentarnega kandidata predstavljala njegovo sodbo in sklep o neki javni in politični zadevi.

30. Janet Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, str. 256 sq.



A tudi parlament ima lahko korist od sodb publike. V parlamentu kot političnem telesu, sestavljenem iz izvoljenih predstavnikov, ki se redno menjavajo, je publiciteta celo bistvena, saj parlamentarnim predstavnikom ponuja možnost vpogleda v javne zadeve in mnenje javnosti o njih. Bentham tako pojmuje javno mnenje in njegovo kritiko kot stalen in najvišji *nadzor* nad izvajanjem politične oblasti, ki je podvržena različnim skušnjavam. Javnost predstavlja najpomembnejše *razsodišče*, ki je kljub temu, da vsebuje nasprotna mnenja, nepodkupljivo, neprenehoma teži k lastni razsvetlitvi in v sebi združuje vso modrost in pravičnost ljudstva, obenem pa stalno odloča o usodah državnikov, njegove kazni pa so neizogibne.

Javno mnenje kot živa moč tako, čeprav je še vedno zelo nepopolno, postaja vedno pomembnejše v primerjavi z mrtvimi predpisi in statuti, »saj je bolj razsvetljeno in ima zato večji vpliv.«<sup>31</sup>

Publiciteta je torej absolutno nepogrešljiv vodič vlade in zakonodaje, vendar pa seveda ni dovolj. Družbo morajo voditi zakoni, vse zakone pa mora v ustreznem zakonodajnem procesu odobriti vsako politično telo, ki ima svoj delež v zakonodajni oblasti, oblast vsakega od njih pa mora biti omejena in postavljena pod nadzor. Poleg tega morajo vsi zakoni prestati test racionalnosti in koristnosti, umetnost zakonodaje pa prav tako zahteva večščino in strokovno znanje zakonodajalca, torej njegovo poznavanje tako preteklih kot sedanjih zakonov in smotrov, ki naj jim služijo.

Vendar pa obstajajo, kot opazja Bentham, določena politična stališča in pogledi, ki jim manjka razuma. Zato se po Hobbesovem zgledu loti jezikovne analize politične govornice v prepričanju, da večina političnih konfliktov in neredov izvira iz pojmovne zmede, napačnega razumevanja in nesmislov. Tako zavrne koncepte naravnih pravic kot retorični nesmisel in nasprotuje pogledu, da bi vlada morala izvirati iz pogodbe, ampak nasprotno vztraja, da pogodbe izvirajo iz vlade. Pogodbe namreč prejemajo svojo zavezujočo moč prav od politične oblasti, katere poglavitna dolžnost je prav uveljavljati pogodbe in vzdrževati vladavino zakona.<sup>32</sup> Prav tako Bentham obsodi mnenje, da vsi zakoni predstavljajo zatiranje, saj vodi k proglasitvi neomejene pravice do upora. Vse te stvari so po njegovem mnenju gole *fikcije*, fantazije nevednih brez pravega pomena ali fizičnega referenta. Slavoj Žižek je pred kratkim pokazal,<sup>33</sup> da se

31. Jeremy Bentham, *An Essay on Political Tactics*, v: *The Works of Jeremy Bentham*, zv. II, ur. J. Bowring, Edinburgh 1843, str. 33.

32. J. Bentham, *Anarchical Fallacies*, v: *Works*, zv. II, str. 502.

33. Slavoj Žižek, »Zakaj Bentham?«, *Razpol* 7, Ljubljana 1992.

je Bentham pozneje zavedel nujnosti takšnih fikcij, saj je v pravni teoriji uporaba določenih konceptov, kot so npr. »pogodba«, ki jih je mogoče opredeliti le kot *racionalne fikcije*, nujna in neizogibna. Te *fikcije* torej v njegovi teoriji igrajo vlogo, ki je podobna tisti, ki jo imajo pri Kantu postulati in regulativne ideje uma, vendar pa je Bentham kljub temu precej bolj previden pri njihovi uporabi in pri preučevanju njihovih možnih posledic. Tako se lahko uspešno izogne npr. enačitvi zakona in razuma in nujni povezavi med razumom in poslušnostjo, ki ju srečamo pri Kantu.

Bentham je sicer znan po svojem reku »Svobodno ocenjuj in kritiziraj, a dosledno ubogaj« [*»Censor freely, but obey punctually«*]<sup>34</sup>, ki sicer precej spominja na obravnavano Kantovo vodilo in po Benthamovem mnenju razločuje med racionalnim ocenjevalcem zakonov, ki si lahko prizadeva za zakonito spremembo ali razveljavitev zakona, ki je po njegovem mnenju nesprejemljiv, a ga medtem kljub temu spoštuje, lahko pa tudi uporablja zakonite poti, da bi preprečil sprejem nekega nepravičnega zakona, in pa anarhistom, ki zavrača zakon kot tak. Vendar pa Bentham nikakor ne zagovarja popolne poslušnosti kateremukoli zakonu.

Ko podrobno analizira francosko *Deklaracijo pravic in dolžnosti človeka in državljana* iz leta 1795, se Bentham posmehne dejstvu, da je po dolgem in fiktivnem govorjenju o pravicah edina stvar, ki jo je avtor sposoben povedati o dolžnostih, da je človekova *dolžnost*, da *uboga zakone*, ki so seveda utemeljeni na razumu.

Bentham odločno zavrne takšne naivne redukcionistične poglede in poudari, da »ni treba *nerazlikovane poslušnosti* zakonom katerekoli države zahtevati prav nič bolj kot v omejeni monarhiji pasivne poslušnosti kralju.«<sup>35</sup> Ker v omejeni monarhiji zahteva po pasivni poslušnosti kralju prepoveduje le odkrit upor proti njegovi vrhovni oblasti in zatorej nikakor ni široka prepoved, bi bilo torej toliko bolj nespametno zahtevati *enako popolno* poslušnost do vsakega obstoječega zakona v državi.

Takšna absolutna zahteva bi povzročila le vsakodnevno odkrito kršenje zakona s strani tisočev državljanov, popolna ustava, utemeljena na takšni zahtevi, pa bi povzročila le državljansko vojno in anarhijo.

Zakoni so seveda nujno nepopolni in tudi angleško pravo, ki je kljub vsem svojim napakam vsaj tako blizu popolnosti kot katerokoli drugo, vsebuje

34. J. Bentham, *A Comment on the Commentaries*, ur. J. H. Burns in H. L. A. Hart, Athlone, London 1977, str. 399.

35. J. Bentham, *Anarchical Fallacies*, str. 528.



določene zakone, ki bi, če bi jih dosledno in splošno spoštovali, uničili državo. Zato mora biti odločitev o tem, katere zakone naj nekdó uboga bolj in katere manj ali se jim celo skuša izogniti, prepuščena lastni presoji vsakega posameznika. Bentham se pač dobro zaveda, da oblikovanje zakonov zahteva pravno modrost, izkušnje in opazovanje in da je pravo in njegove predpise treba pojmovati kot *običaje*. Dobri in ustrezni zakoni pač prerastejo v običaje, neustrezne in slabe pa pravno izkustvo razvrednoti. Nasprotno pa se Kant, ki bi kot filozof kategoričnega imperativa moral zaupati posameznikovi sposobnosti moralne presoje, iz strahu pred njeno zlorabo raje odloči za zahtevo po popolni poslušnosti.

Če bi zakon o tisku [*Law of Libel*] strogo spoštovali, nadaljuje Bentham, ne bi bilo »nič več svobode razpravljanja, objavljanja ali govora o političnih temah v Angliji, kot je je o verskih temah v Španiji«,<sup>36</sup> in vsi bi končali v ječi.

Zato je potrebno upoštevati razliko med *neposlušnostjo*, ki se jo v Angliji kaznuje milo, in *uporom*, ki zasluži resno kazen. Vendar pa vse kaže, da so v Franciji izgubili vsako mero in zato zanikajo vsako razliko med njima. V Angliji, pravi Bentham, pa je bilo tisto najboljše doseženo z neprestanim *kršenjem* in nedoslednim izvajanjem zakonov.

*Deklaracija* ima še eno očitno posebnost, ki zbode Benthama, namreč to, da ločuje med človekom in državljanom. Ta ločitev naj bi se navezovala na rousseaujevsko razlikovanje med civilno družbo in državo in tudi Kantova teorija je bila interpretirana v okviru tega razlikovanja. A če razmerje med državo in civilno družbo opredelimo na liberalen način in postavimo omejitve vmešavanju države v zadeve civilne družbe, je mogoče kaj hitro pokazati, da temu modelu ne ustreza niti Rousseaujeva niti Kantova teorija, saj, kot smo videli, Kant v zasebni sferi, ki bi kot področje civilne družbe morala biti svobodna, zahteva poslušnost, medtem ko svobodo umesti v javno področje. Zato bomo na tem mestu tudi glede ločevanja med človekom in državljanom pritrtili Ryanu, ki ugotavlja, da ni povsem jasno, kako si Kant prizadeva vzdrževati to razcepljeno vizijo človekove narave.<sup>37</sup> Poleg tega pa se interpretacije, ki skušajo na vsak način razločiti človeka od državljana, izpostavljajo tudi nevarnosti slavljenja »prave« človekove narave in razumevanja civilnih zakonov kot zatiranja, zaradi česar postavljajo pretirane zahteve po svobodi in spodkopujejo vladavino prava. In prav zato jim Bentham nedvoumno odgovarja: »Besede *človek*, kot nasprotne državljanu, tu raje ne bi bil videl.«<sup>38</sup>

36. *Ibid.*

37. Ryan, *op. cit.*, str. 76.

38. J. Bentham, *Anarchical Fallacies*, str. 402.



Takšni pogledi seveda lahko povzročijo le splošno pojmovno zmedo in so zato nesmiselni. Za Benthama obstaja le ena vrsta človeka in to je racionalen človek, ki živi v skladu z zakoni, ki omejujejo človekovo neomejeno svobodo, s tem pa mu omogočajo svobodo v okviru zakonov.

Bentham prav tako nasprotuje Kantovemu načelnemu egalitarizmu, ki je predvsem usmerjen proti aristokraciji, saj trdi, da so razlike v pravicah temeljne za obstoj družbe in njene organizacije in da bi jo enake pravice uničile.

V zaključni misli tega spisa Bentham ugotavlja, da francoska *Deklaracija* razglašča pravice, ki pa jih je mogoče omejiti s katerimkoli zakonom, ki ga sprejmejo revolucionarji, tako da v bistvu z eno roko ponuja tisto, za kar dovoli, da bo potem z drugo odvezto.<sup>39</sup> In tudi za Kantovo politično teorijo, še posebej za tisti njen del, s katerim smo se tu podrobneje ukvarjali, torej za njegova koncepta družbene pogodbe in publicitete, bi lahko rekli nekaj podobnega.

Kantovi politični teoriji torej, kot smo videli, manjka zahteva po omejitvi oblasti. Vendar pa je že njegov sodobnik Benjamin Constant, ki ga je francoska revolucija poučila o pomembnosti svobode in omejitve vladne oblasti, izdelal teorijo *garantizma*, ki temelji na prav tej zahtevi. Razvil je sistem omejitev in sredstev nadzora nad oblastjo, namenjenih zavarovanju *pravic posameznika* pred poseganjem države. Constant, ki je bil prav tako občudovalec britanske ureditve, je ostro *nasprotoval* vsakršni *absolutni* suverenosti, ne glede na to, kdo bi lahko bil izbran za suverena, in zahteval nujno *omejitev* suverenosti in vsake politične oblasti, ki jo je mogoče doseči z *delitvijo oblasti*, predstavniško vladavino in vplivom javnega mnenja, tako da bodo lahko pravice posameznika zagotovljene, kot je dejal v *Načelih politike*.<sup>40</sup>

Kant in Constant sta se, kot vemo, zapletla v polemiko o moralnih temeljih obstoja človeške družbe, ki je pokazala, da so njuni pogledi res daleč narazen. V tej polemiki je Constant postavil vprašanje, ali smo moralno obvezani povedati resnico tudi morilcu, ki sprašuje, kam je pobegnila njegova žrtev, in tako sodelovati pri umoru nedolžne žrtve, Kant pa je tudi v tem primeru zagovarjal absolutističen pogled na poslušnost moralnim pravilom ne glede na njene posledice, pa čeprav je med njimi lahko tudi krivda za resen zločin.<sup>41</sup>

39. *Ibid.*, str. 534.

40. Benjamin Constant, *Principles of Politics*, v: *Political Writings*, ur. Biancamaria Fontana, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

41. Kant odgovarja Constantu v svojem spisu *O dozdevni pravici do laganja iz človekoljubnih nagibov: Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, *Werkausgabe*, zv. VIII.

Pomemben Constantov prispevek k moderni politični teoriji pomeni tudi njegova opredelitev »moderne svobode«. O njej je zapisal:

»Najprej se vprašajte, gospodje, kaj Anglež, Francoz in državljani Združenih držav Amerike, danes razumejo pod besedo 'svoboda'.

Za vsakogar od njih je to pravica biti podrejen edinole zakonom in ne biti niti zaprt, niti pridržan, usmrčen ali na kakršenkoli način trpinčen zaradi samovolje enega ali več posameznikov. Je pravica vsakogar, da izrazi svoje mnenje, si izbere poklic in ga opravlja, da razpolaga s svojo lastnino ali jo celo zlorablja; da pride in gre brez dovoljenja in ne da bi moral pojasnjevati svoje motive ali početje. Je pravica vsakogar, da se združuje z drugimi posamezniki, da skupaj razpravljajo o svojih interesih, izpovedujejo religijo, ki so si jo oni in njegovi kolegi izbrali, ali celo enostavno zato, da zapolnijo svoje dneve ali ure na način, ki najbolj ustreza njihovim nagnjenjem in navadam. Končno je to pravica vsakogar, da izvaja določen vpliv na upravljanje oblasti, pa naj bo to z voljenjem vseh ali določenih uradnikov, ali pa s pomočjo predstavitev, peticij in zahtev, ki jim je oblast bolj ali manj dolžna posvečati pozornost.«<sup>42</sup>

In pozneje nadaljuje: »Osebna svoboda, ponavljam, je resnična moderna svoboda. Politična svoboda je njeno jamstvo, torej je politična svoboda nepogrešljiva.«<sup>43</sup>

Dovolj jasno je, da individualna svoboda te vrste, ki je vsaj v tolikšni meri kot s politično svobodo povezana tudi s svobodo pred politiko, nima mesta v Kantovi teoriji. In če svobodo razumemo tako, kot jo opredeli Constant, torej kot svobodo pred vmešavanjem državne oblasti v zasebno področje, se nam Kantovo razsvetljeno racionalistično politično stališče nenadoma zazdi precej neliberalno.

Tudi Isaiah Berlin je imel v mislih prav to opredelitev svobode kot odsotnosti prisilnih omejitev, ko je poudaril razliko med *pozitivno* in *negativno* svobodo, sklicujoč se na Constanta kot zagovornika slednje:

»Najizrazitejši zagovornik svobode in zasebnosti, Benjamin Constant, ki ni pozabil jakobinske diktature, je zatrdil, da bi morala biti pred samovoljnimi poseganjem zavarovana vsaj svoboda vere, mišljenja, govora ter lastnine. (...) Toda karkoli je že tisto načelo, po katerem naj bi bilo zarisano območje nevmešavanja,

42. B. Constant, *The Liberty of the Ancients Compared with That of the Moderns*, v: *Political Writings*, str. 310-1.

43. *Ibid.*, str. 323.



pa naj bo to naravni zakon, naravne pravice, koristnost, razglašanje kategoričnega imperativa, svetost družbene pogodbe ali katerikoli drug pojem, s katerim so ljudje skušali pojasniti in upravičiti svoja prepričanja, svoboda v tem smislu pomeni *svoboda od*; odsotnost vmešavanja onkraj premakljive, a vselej razpoznavne meje.«<sup>44</sup>

Berlin uporabi ta opis zato, da bi razložil *negativno* od *pozitivne* svobode, opredeljene kot *svoboda do*. To je mogoče opredeliti s kantovsko zahtevo, naj bo človek sam svoj gospodar, in pa z zahtevami, naj svobodno počne oz. ima pravico do določenih stvari. Ta pozitivna svoboda pa lahko postane nevarna, ko prevlada eno samo mnenje ali prepričanje o tem, kako je mogoče biti lastni gospodar, in ko te zahtevane pravice začnejo izključevati vse druge pravice. To je najprimernejša podlaga za najrazličnejše kolektivistične ideologije, ki bi rade dovolile samo en in edini predpisani način življenja.

Če se povrnemo h Kantu, lahko ugotovimo, da Kant pač spregleda, da se tudi njegovih univerzalnih in nevtralnih načel in mnenj, očiščenih zasebnih interesov, v skladu s katerimi naj bi se organizirala družba in oblikovali zakoni, drži pečat partikularnosti in torej kljub vsemu predstavljajo le eno izmed možnih skupin političnih in moralnih načel.

Kantova konstrukcija kategoričnega imperativa kot univerzalne in prazne forme moralnega zakona se sooči z istim problemom. Kant želi pojem kategoričnega imperativa, prav tako kot tudi pojem javne uporabe razuma, očistiti slehernih patoloških elementov in motivov. Težava pa je v tem, da so ti neodpravljivi in da Kant obenem spregleda notranjo performativno razsežnost samega kategoričnega imperativa, ki bi se lahko glasil tudi: »Delujem na tak in tak način, ker *želim, da bi maksima mojega dejanja postala* univerzalni zakon.« Razlika je tu seveda zgolj neznatna, vendar pa so njene posledice daljnosežne, saj se pravzaprav *vsa* dejanja, ne le dobra, temveč prav tako tudi zla, lahko skladajo s to formulacijo. Tukaj se patološki element pojavi v *sami formi* kategoričnega imperativa. To pa je tudi razlog, zakaj forma kategoričnega imperativa ustreza tako *čistim dobrim* kot tudi *radikalno zlim* dejanjem.<sup>45</sup> Tudi Heglova interpretacija zločina, ki ga pojmuje kot poskus vzpostavitve maksime zločinskega

44. Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969, str. 126; slovenski prevod *Dva koncepta svobode*, prev. Darko Štrajn, v: *Zbornik Sodobni liberalizem*, KRT, Ljubljana 1992, str. 73-74.

45. S tem vprašanjem se je podrobneje ukvarjala Alenka Zupančič, npr. v knjigi *Etika realnega. Kant, Lacan*, Analecta, Ljubljana 1993.



dejanja kot novega občega zakona, meri v isto smer. To pa je tudi nekaj, kar so vedno vedeli revolucionarji.

Našo raziskavo bomo končali z nekaj sklepnimi opombami. Schumpeter je opozoril na to, da je bila pravzaprav reformacija tista, ki je nasproti političnim teorijam sholastikov zgradila teorijo kraljevega absolutizma. Če obenem upoštevamo Pocockovo pripombo, da je absolutizem mogoče najuspešneje upravičiti in zagovarjati z razsvetljenimi in racionalnimi argumenti, se nam Kantova teorija *razsvetljenega absolutizma* pokaže v povsem novi luči. Na tem mestu se lahko spomnimo tudi Clarkove ugotovitve, da politična gibanja ali stranke, ki napadajo vlado in se pritožujejo nad njenimi zločini, v primeru uspešnega upora ob vzpostavitvi nove oblasti zase običajno zahtevajo še večji obseg oblasti, kot ga je imela prejšnja vlada, to pa opravičujejo s potrebo, da se prepreči podobne zločine.<sup>46</sup> Tako Clark razkrije notranjo logiko procesa krepitev državne oblasti, v katerem nikakor ne sodelujejo samo uporniki, pač pa tudi razsvetljeni reformisti, podobne težnje pa lahko zasledimo tako pri Kantu kot tudi npr. pri Hobbesu in v ameriški in francoski revoluciji.

Običajno se za največji dosežek Kantove filozofije šteje to, da je utemeljila moralnost in svobodo na kategoričnem imperativu. A če se spomnimo Montesquieujeve opredelitve sovobode, ki se glasi: »Svoboda ne pomeni, da človek počne, kar se mu zahoče, ampak da lahko stori, kar mora želeti in da nikakor ni prisiljen storiti tega, česar ne sme želeti«, potem se nam tudi Kantove trditve ne zdijo več tako radikalno nove in inovativne. Kot vodilni moderni teoretik *republikanizma*, Montesquieu opisuje dejavnega in krepostnega državljana kot patriotskega podložnika vladavine zakonov, ki ljubi zakone svoje države, ta ljubezen do zakonov pa je tudi motiv za njegovo politično delovanje. In videli smo že, da se Kantove težave začnejo pri drugi polovici Montesquieujeve opredelitve, torej ob državni prisili, da mora državljan opravljati določena dejanja.

Kot pripominja Pocock, obstaja pomembna razlika med teorijami družbene pogodbe in klasično republikansko teorijo.<sup>47</sup> Medtem ko se prva osredotoča na vprašanja suverenosti, zakona in pravic, ki jih ljudstvu podeljuje zakon suverena, pa ne more opredeliti osebnosti politično dejavnega državljana in sposobnosti, ki ga usposablja za udeležbo v izvajanju vladanja, na kar se osredotoča republikanska teorija. In medtem ko se pogodbeni teoriji sooča z vprašanjem upora,

46. J. C. D. Clark, *Revolution and Rebellion*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, str. 80.

47. J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, str. 44 sq.

pa je temeljni problem republikanske teorije tisto, kar imenuje *pokvarjenost* [*corruption*], namreč *porušeno ravnotežje* vladavine oziroma oblasti.

Montesquieu si je kot republikanski teoretik za model svoje politične teorije izbral *britansko uravnoteženo ureditev*, ki jo je imel za utelešenje republikanskih načel. In tudi Burkova teorija, ki republikanske *vrline* [*virtues*] interpretira kot *običaje* ali *manire* [*manners*], ki podpirajo moralo in predstavljajo novo obliko vrline, temelji na tej republikanski tradiciji.

Seveda pa je mogočih več načinov državljanovega sodelovanja v zadevah vladanja. Medtem ko se klasična republikanska teorija osredotoča na neposredno udeležbo v političnem življenju in na udeležbo v *predstavnih* ustanovah vladavine, pa se z Burkom, ki je sicer tudi teoretik političnega predstavnštva, razvije tudi druga oblika udeležbe v javnem in političnem življenju, namreč *javno mnenje* kot sredstvo vplivanja na izvajanje oblasti. Ker Burke na ta način združi dva različna pogleda na politično udeležbo znotraj moderne republikanske politične teorije, je lahko pozneje v razpravi o reformi parlamenta v letu 1832, ko se je razpravljalo o možnosti, da bi parlament odprli za večje število predstavnikov javnega mnenja, služil kot vir argumentov obema stranema v sporu.

Kant si je prizadeval združiti dva druga politična koncepta, namreč koncepta *družbene pogodbe* in *javnega mnenja*, ki pa sta se izkazala za precej težje združljiva, saj je spregledal pomen glavnega pogoja za učinkovitost javnega mnenja, to je republikanski koncept politične udeležbe s pomočjo političnega *predstavnštva*. Tako je naletel na resne težave in videli smo, kako mogočne prepreke je postavil javnemu mnenju.

Ugotovimo lahko torej, da koncept družbene pogodbe, ki zahteva nevtralne in *univerzalne* zakone, na eni strani, in koncept javnega mnenja kot nujno *nepopolnega* na drugi igrata dve različni vlogi v politični teoriji, ki bi ju lahko primerjali s kantovskima pojmom ideala ali celo *noumenalnega*, na eni strani, in *fenomenalnega*, na drugi strani. Obenem pa to pojasnjuje tudi, zakaj imata ta dva koncepta različni zgodovini in sta se v pomembni meri razvijala ločeno eden od drugega. Seveda lahko nastopata skupaj, a prav tako sta lahko tudi zoperstavljena, saj je vsakega od njiju mogoče artikulirati na zelo različne načine.

Omenili smo že, da Kant v svoji konstrukciji javnega mnenja ni dopuščal zasebnih interesov, prav tako pa so, kljub nekaterim njegovim zavajajočim trditvam, izven njegovega horizonta zahteve po *ravnatežju* ali dosledni *delitvi* ali *ločitvi* oblasti.<sup>48</sup>

48. Če seveda upoštevamo, da je *ločitev oblasti* kot različna od *ravnatežja oblasti* dosežek ameriške ustave.



Vendar pa je razvoj politične teorije šel po drugi poti in vzpostavil *delitve oblasti* kot nepogrešljivo načelo moderne politike. Madison je že videl, da frakcij in posebnih zasebnih interesov ni mogoče odstraniti in se je zato z njimi mogoče spoprijeti zgolj na ravni njihovih učinkov, tako da se jih zoperstavi in uravnoteži. Zato je vztrajal; da naj »častihlepe nadzira častihlepe« [»*ambition should check ambition*«] in razvil sistem sredstev nadzora in ravnotežij [*checks and balances*] kot temelj ustavnega prava. Pravilo, da »naj nihče ne bo razsodnik v lastni zadevi«, na katerega se sklicuje, pa prav tako nasprotuje Kantovi zahtevi, da naj bo kategorični imperativ temelj človekovih sodb o njegovih lastnih dejanjih.

Vemo, da je socializem dedič razsvetljenega absolutizma in številnih idej, na katere se je ta opiral. Prav tako je utemeljen na racionalističnem nazoru, omejitvi zasebnih interesov in javnega mnenja, kolikor sploh vsebuje njihove elemente, na številnih in širokih omejitvah zasebne in državljanske svobode in na zavrnitvi političnega predstavnštva, delitve oblasti in nadzora nad njo. Socializem je predstavljal zelo ozko in omejeno obliko družbene pogodbe, zahteval je popolno poslušnost in državljanom podelil le močno omejeno število sprejemljivih pravic. Čeprav je res, da socializem precej več dolguje vplivu Rousseauja, saj se dojema kot vladavina določene »splošne volje«, pa tudi Kantovega vpliva nanj ne gre podcenjevati.

Ko so prve socialistične ideje stopile na politično prizorišče, se je J. S. Mill čutil dolžnega opozoriti, da zdaj ni več najpomembnejše vprašanje, ali je treba javno mnenje upoštevati ali sploh celo dovoliti, saj je vladavina javnega mnenja že dejstvo, ampak kako *ustvariti kar najboljše možno javno mnenje*. In dobro vemo, da kantovski filozofi niso mogli ponuditi odgovora na to vprašanje.

Obstoj vroče razprave o Kantovi politični filozofiji v obdobju socializma nas torej ne more presenečati, še posebej glede na dejstvo, da je njegove argumente mogoče uporabiti tako za zagovor socialističnega absolutističnega režima kot tudi za njegovo kritiko. Vendarle pa velja pripomniti, da je pozicija kritičnih avtorjev, ki si prizadevajo ohraniti učenjaško nedolžnost in se bojijo vstopiti v umazano področje političnih kompromisov in odgovornosti, povsem neprimerna za uspešno kritiko socializma. Drugo vprašanje, ki ga odpira Kantova politična teorija, a ga pusti nerazrešenega in ki prav tako ni brez povezave s socializmom, pa je problem »decizionizma«, ki je spodbudil široko razpravo v zvezi s teorijo in delom Carla Schmitta, saj je njegova ideja o vladarju, ki sme edini sprejemati absolutno zavezujoče odločitve, precej blizu liku razsvetljenega absolutnega monarha.



Teorija *družbene pogodbe* je seveda preživela tudi v modernih liberalno demokratičnih političnih sistemih:<sup>49</sup> ti niso demokratični v tradicionalnem pomenu, saj vsi ljudje ne sodelujejo neposredno pri političnih odločitvah, pač pa to vlogo opravljajo njihovi *izvoljeni predstavniki*. Vladavina zakona, ki vključuje omejitve in nadzor nad oblastjo, sta nujna pogoja za tak sistem. Za zamenjavo in odpoklic vlade, ki ne uživa več zaupanja, pa obstajajo uveljavljene procedure, ki so vgrajene v njihove ustavne sisteme. Te procedure služijo kot rešitev problema odtujitve pravic vladanih, tako da *upor* ni več potreben. Tudi *javno mnenje* ima zelo pomembno vlogo pri izvajanju nadzora nad vlado in pri postavljanju zahtev, naj politiki sprejmejo odgovornost za svoja dejanja, če se to oceni kot potrebno.

Zaključili bomo z ugotovitvijo, da nam prepoznavanje teoretskega in političnega konteksta in konsekvenc Kantove teorije, ki smo si ga prizadevali podati na teh straneh, lahko omogoči tudi ustrežnejše ovrednotiti današnjo politično teorijo. Zato Rawlsa kot kantovskega pogodbenega teoretika ne moremo imeti za avtorja edine ustrezne sodobne politične teorije, ampak moramo kot nadvse relevantna avtorja upoštevati tudi Nozicka kot lockovca in Hayeka kot humovskega whigovskega liberalca. Obseg in neučinkovitost birokracije je prav gotovo problem, ki grozi teoriji prvega in o katerem imata druga dva teoretika veliko povedati.

In če se danes srečujemo z zahtevami po vrnitvi h Kantu, moramo tu pripomniti, da take ideje same na sebi nimajo nič večje vrednosti kot na primer ideje povratka k Hobbesu, Burku ali Benthamu. V vsakem od teh primerov nam poznavanje preteklosti omogoči bolje razumeti našo sedanost.

49. Janet Hampton, *op. cit.*, str. 284.

Jacques Derrida<sup>1</sup>

## GESCHLECHT

## Seksualna diferenca, ontološka diferenca

Rubenu Berezdivinu

Brez posebnih težav lahko opazimo, da Heidegger o spolu [*du sexe*] govori kar se le da malo in da o njem morda sploh nikoli ni govoril.<sup>2</sup> Morda s tem imenom, s temi imeni, pod katerimi jih poznamo, ni nikoli ničesar povedal o »seksualnem razmerju«, o »seksualni diferenci«, torej o »moškem in ženski«. Potemtakem lahko brez posebnih težav opazimo ta molk. Lahko se torej reče, da je opazka v zvezi s tem nekako lahka. Zadovoljila bi se z nekaj indici in se sklenila z »vse se dogaja tako, kot da...«. Brez težav, ne pa tudi brez tveganja, bi tako zaprli dosjé: vse se dogaja tako, kot da – če beremo Heideggra – seksualna diferenca ne bi obstajala, in kot da ničesar s te strani moškega, povedano drugače, s te strani ženske ne bi bilo treba preizprašati ali v to podvomiti, nič ni takega, kar bi bilo vredno vpraševanja, kar bi bilo *fragwürdig*. Vse se dogaja tako, kot da, če bi temu sledili naprej, seksualna diferenca ne bila na višini ontološke difference: v pogledu vprašanja smisla biti bi bila tako nepomembna kot katerakoli razlika že, kot določeno razločevanje, ontični predikat. Za nepomembno velja za *mišljenje*, četudi to ne drži za znanost ali za filozofijo. Toda kolikor se odpre vprašanju biti, kolikor ima do biti neki odnos, toliko bi

1. [Prevedeno po Jacques Derrida, »*Geschlecht*. Différence sexuelle, différence ontologique«, povzeto v *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Pariz 1987, str. 395-414; cf. op. 2.]
2. Kot esej, ki bo sledil, »La main de Heidegger, *Geschlecht* II«, tudi pričujoči esej (prvič objavljen v *Cahier de l'Herne*, ki je bil posvečen Heideggru in ga je uredil Michel Haar, Pariz 1983) poskuša – komajda preliminarno – začrtati prihodnjo interpretacijo, s katero bi želel na Heideggrovi mišljenjski poti umestiti *Geschlecht*. Na njegovi poti tako pisave kot vtisa vpis, ki je naznačen z besedo *Geschlecht*, ne bo nastopal brez posebne vloge. Spričo razlogov, ki se bodo morali izpostaviti v teku samega tega branja, puščam besedo v njenem jeziku. Gre pa za »*Geschlecht*« (za *besedo*, ki se uporablja za spol, raso, družino, generacijo, potomstvo, vrsto, rod) in ne za *neki Geschlecht*: ne bomo na tako enostaven način sami stvari (*Geschlecht*) pripisali znamka besede (»*Geschlecht*«), v kateri bo Heidegger dosti kasneje opazil odtis sunka ali udarca (*Schlag*). To bo storil v tekstu, h katerem bo usmerjeno to branje in o katerem tu ne bomo govorili, za katerega pa vem, da že privlači to branje: *Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht* (1953, v: *Unterwegs zur Sprache*, 1959, str. 36.)

v sami tej navezavi *Dasein* ne bilo seksuirano [*sexifère*]. Diskurz o seksualnosti bi bil tako prepuščen znanostim oziroma filozofijam življenja, antropologiji, sociologiji, biologiji, morebiti tudi religiji ali morali.

Seksualna diferenca ne bi bila na višini [*hauteur*] ontološke difference, smo rekli oziroma smo slišali reči. Naj še tako dobro vemo, da tu ne more iti za vprašanje višine, mišljenje difference nima nobene višine, pa kljub temu ta molk tu ne umanjka. Takšno vprašanje bi lahko celo imeli ravno za naduto [*hautain*], arogantno, provokantno v obdobju, v katerem postane seksualnost, ta obči topos vseh besedičenj, tudi običajna praksa filozofskih in znanstvenih »védenj«, neizogiben *Kampfplatz* etik in politik. Toda o tem Heidegger ne pove niti besedice! V tem prizoru svojeglave nemosti bi v samem središču razgovora, v tem neprekinjenem in raztresenem mrmranju kolokvija, lahko odkrili velik stil. Sama zase ima vrednost budnice [*éveil*] (toda o čem govorimo v zvezi s to tišino?) in vrednost prebujenja [*réveil*]: kdo okoli Heideggra in seveda pred njim ni razpravljal o seksualnosti kot taki in pod tem imenom, če se lahko tako izrazimo? To so počeli vsi tradicionalni filozofi med Platonom in Nietzschejem, ki so vsak po svoje neutrudno razpravljali o tej témi. Kant, Hegel in Husserl so ji zagotovili mesto in so jo v svojih antropologijah ali filozofijah narave, v resnici pa povsod, vsaj omenili.

Ali je neprevidno, če se zanesemo na ta navidezen Heideggrov molk? Ali bo zadevno ugotovitev v njeni prijetni filološki gotovosti zmotil kak znan ali neobjavljen odlomek, ko bo bralni stroj prečesal celotno Heideggrovo delo, prignal na plano to reč in iskani plen? Vendar pa bo treba misliti še na programiranje stroja, misliti, to premisliti in znati to uresničiti. Kakšen bo torej indeks? Na katere besede se zanesti? Samo na imena? In na katero vidno ali nevidno sintakso? Na kratko, s katerimi znaki boste lahko spoznali, da Heidegger trdi ali zamolči tisto, kar vi mirno imenujete seksualna diferenca? Kaj mislite pod temi besedami ali skozi njih?

Da bi danes lahko zaznamovali [*marquer*] tako impozantni molk, da bi ta molk nastopil kot tak, kot zaznamovan [*marqué*] in v oči bijoč [*marquant*], s čim bi se v večini primerov zadovoljili? Nedvomno z naslednjim: Heidegger ni ničesar povedal o seksualnosti pod tem imenom na mestih, na katerih bi najbolj poučena in najbolj opremljena »modernost« s svojo bojno opravo »vse-je-seksualno-in-vse-je-politično-in-obratno« (mimogrede pripomnimo, da Heidegger besedo »politika« uporablja le redko ali skoraj nikoli, in to zopet ni nepomembno) to vztrajno pričakovala. Celo pred statistiko se torej zdi, da je zadeva razvidna. Toda imeli bi dobre razloge, da temu verjamemo, in statistika



bo tu potrdila razsodbo: o tistem, kar neproblematično imenujemo seksualnost, je Heidegger molčal. Tranzitivni in pomenljivi molk (zamolčal je spol), ki spada – kot pravi o določenem *Schweigen* («*hier in der transitiven Bedeutung gesagt*») – k poti govora, za katerega se zdi, da ga prekinja. Toda katera so mesta te prekinitve? Kje je v tem diskurzu na delu molk? In katere so forme, določljivi obrisi [*les contours*] tega ne-povedanega?

Stavimo lahko, da se nič ne naredi za nepremično na teh mestih, ki bi jih ob pravem času določile puščice omenjene bojne oprave: opustitev, potlačitev, zanikanje, zavrnitev, sámo nemišljeno.

Mar ne bi, če bi stava morala biti izgubljena, sled te tišine zaslužila ovinka? Heidegger ne zamolči česarkoli že, molk ne prihaja od kjerkoli že. Toda čemu stava? Kajti preden vnaprej povemo, kaj je »seksualnost«, jo bomo že potrdili, treba se je sklicati na možnost, naključje, usodo.

Sprejmimo torej tako imenovano »moderno«  
branje, raziskovanje, ki je primerljivo s psihoanalizo, poizvedovanje, ki se opira na celotno antropološko kulturo. Kaj raziskuje? Kje raziskuje? Kdaj zase verjame, da upravičeno pričakuje vsaj nek znak, še tako eliptično aluzijo, napotitev [*un renvoi*] v smeri seksualnosti, seksualnega razmerja, seksualne difference? Najprej v *Sein und Zeit*. Mar eksistencialna analitika *Dasein* ni bila dovolj blizu fundamentalni antropologiji, da je lahko povzročila toliko dvoumnosti oziroma zmot o domnevni »človeški-stvarnosti«  
(*réalité-humaine*), kot se je to prevajalo v Franciji? Toda zdi se, da bi tudi v analizah biti-v-svetu kot biti-z-drugim, v analizah skrbi na sebi sami in kot »*Fürsorge*«, zaman iskali zametek diskurza o želji ali seksualnosti. Od tod bi lahko potegnili naslednji sklep: seksualna difference ni bistvena poteza, ne spada k eksistencialni strukturi *Dasein*. Tubit, biti *tu*, ta *tu* [od] biti kot tak na noben način ni seksualno zaznamovan. To potemtakem velja tudi za branje smisla biti, kajti – *Sein und Zeit* to jasno pove (§ 2) – *Dasein* ostaja za takšno branje eksemplarno bivajoče. Četudi rade volje priznamo, da s tem ni zabrisana sleherna referenca na seksualnost oziroma da ostaja implicitna, bi to držalo le, kolikor bi, med mnogimi drugimi, takšna referenca predpostavlja zelo splošne strukture (*In-der-Welt Sein als Mit- und Selbstsein, Räumlichkeit, Befindlichkeit, Rede, Sprache, Geworfenheit, Sorge, Zeitlichkeit, Sein zum Tode*). Vendar pa ni nikoli nepogrešljiva vodilna nit za privilegiran pristop k tem strukturam.

Zadeva je, bi rekli, razvidna. In vendar! *Und dennoch!* (Heidegger ta retorični izraz uporablja pogosteje kot bi si mislili: in vendar temu! Klicaj, v novo vrsto.)

In vendar je bila stvar tako malo ali tako slabo razvidna, da jo je moral Heidegger kmalu izčrpnjeje pojasnjevati. To je moral storiti na robu *Sein und Zeit*, če lahko imenujemo rob poletni seminar na Univerzi v Marburgu/Lahnu leta 1928.<sup>3</sup> Tu Heidegger opozori na nekatera »vodilna načela« v zvezi s »Problemom transcendence in problemom *Sein und Zeit*« (§ 10). Eksistencialna analitika *Dasein* se lahko dogaja le znotraj perspektive fundamentalne ontologije. Zato tu ne gre niti za »antropologijo« niti za »etiko«. Takšna analitika je zgolj »pripravljalna« in »metafizika *Dasein*« še ni »v središču« podvzetja, kar pa očitno dopušča misliti, da vendarle je na njegovem programu.

Z imenom *Dasein* bom tu vpeljal vprašanje seksualne diference.

Zakaj z *Dasein* poimenovati bivajoče, ki tvori témo te analitike? Zakaj daje *Dasein* tej tematiki svoj »naziv«? V *Sein und Zeit* je Heidegger utemeljil izbiro tega »eksemplarnega bivajočega« za branje smisla biti. »Na katerem bivajočem bo treba razbrati smisel biti...?« V zadnji instanci vodi odgovor k »modusom biti nekega določenega bivajočega, tistega bivajočega, ki smo mi sami, vprašujoči«. Če tvori izbira tega eksemplarnega bivajočega v njegovem »privilegiju« predmet neke utemeljitve (karkoli že s tem mislimo in kakršnokoli aksiomatiko že ima), se po drugi strani zdi, da Heidegger, kar zadeva poimenovanje tega eksemplarnega bivajočega, kar zadeva to, da se mu enkrat za vselej podeli njegov terminološki naziv, vsaj v tem odlomku postopa na način dekreta: »To bivajoče, ki smo mi sami in ki ima med drugim bistveno možnost vpraševanja (*die Seinsmöglichkeit des Fragens*), terminološko imenujemo tubit« [ga pojmuje, določamo, »terminološko« zajemamo kot tubit, *fassen wir terminologisch als Dasein*]. Nedvomno pride ta »terminološka« izbira do svoje najglobje utemeljitve v celotnem podvzetju in v celotni knjigi z razlago tega *tu* in *tu-biti*, ki je ne bi smela usmerjati nobena (skoraj nobena) druga vnaprejšnja določitev. Toda to tej uvodni trditvi, tej razglasitvi imena, ne jemlje odločujočega videza, grobega in eliptičnega videza. Nasprotno pa je v *Marburškem seminarju* naziv *Dasein* – njegov smisel kot tudi njegovo ime – bolj potrpežljivo opredeljen, razložen in ovrednoten. Prva poteza, ki jo izpostavi Heidegger, je *nevtralnost*. Prvo vodilno načelo: »Za bivajoče, ki tvori témo te analitike, nismo izbrali naziva 'človek' (*Mensch*), temveč nevtralni naziv 'das Dasein'«.«

Pojem nevtralnosti je sprva videti zelo splošen. Gre za to, da s to nevtralizacijo reduciramo ali odstranimo vsako antropološko, etično in metafizično

3. Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz*, Gesamtausgabe, 26. zv.

vnaprejšnje določilo, da bi s tem ohranili eno samo vrsto razmerja do sebe, golo razmerje biti do njenega bivajočega. To je razmerje do minimalnega sebe kot razmerje do biti, razmerje, ki ga bivajoče, ki smo mi sami kot vprašujoči, ohranja s samim seboj in s svojim lastnim bistvom. To razmerje do sebe seveda ni niti razmerje do nekega »Jaza« niti do nekega individua. *Dasein* tako označuje bivajoče, ki »v določenem smislu« ni indiferentno do svojega lastnega bistva oziroma do katerega njegova lastna bit ni indiferentna. Nevtralnost je torej na prvem mestu nevtralizacija vsega tistega, kar ni gola poteza tega razmerja do sebe, tega interesa za svojo lastno bit v najširšem smislu besede »interes«. Slednja implicira interes ali predhodno razumljeno odprtje za smisel biti in za vprašanja, ki se razvrščajo okoli njega. In vendarle!

In vendarle bo razlaga te nevtralnosti brez prehoda, in od naslednje postavke naprej (drugo vodilno načelo) bo preskočila k *seksualni* nevtralnosti in tudi k določeni *aseksualnosti* (*Geschechtslosigkeit*) tubiti. Skok je presenetljiv. In če je Heidegger nameraval podati primere med določili, ki jih je iz analitike *Dasein* potrebno odstraniti, posebej primere med antropološkimi potezami, ki jih je treba nevtralizirati, je imel že preveliko izbiro. Toda prične – in sicer zato, da bi se nanjo omejil – s seksualnostjo, natančneje, s seksualno diferenco. Ta torej ohranja nek privilegij in zdi se, da v prvi vrsti, če sledimo izjavam v logiki njihovega prepletanja, izhaja iz te »faktične konkretnosti«, ki bi jo morala analitika *Dasein* najprej nevtralizirati. Če je nevtralnost naziva »*Dasein*« bistvena, je to prav zato, ker mora biti interpretacija tega bivajočega – ki smo *mi* – začeta *pred* in *zunaj* tovrstne konkretnosti. Prvi primer »konkretnosti« bi bila torej pripadnost enemu ali drugemu od spolov. Heidegger ne dvomi v to, da sta spola dva: »Ta nevtralnost pomeni *tudi* [moj poudarek, J.D.] to, da *Dasein* ni nobenega izmed obeh spolov (*keines von beiden Geschlechtern ist*).«

Dosti kasneje, vsekakor trideset let za tem, bo beseda »*Geschlecht*« privzela svoje celotno polisemično bogastvo: spol, rod, družina, korenine, rasa, potomstvo, generacija. Heidegger bo v jeziku, preko nenadomestljivih utorov, za običajno prevajanje celo nedosegljivih, skozi labirintne, zavajajoče in negotove poti sledil odtisu poti, ki so pogosto nedostopne. Tu še vedno nedostopne preko dvojega [*le deux*]. Videti je, da se lahko dvojje nanaša le na spola, na tisto, kar imenujemo spola.

Poudaril sem besedo »*tudi*« (»ta nevtralnost pomeni *tudi*...«). Ta »*tudi*« s svojim mestom znotraj logičnega in retoričnega sklopa opozarja, da Heidegger sodi, da med številnimi pomeni te nevtralnosti ni nujno začeti s seksualno nevtralnostjo – zato pravi »*tudi*« – toda kljub temu je treba začeti *takoj* za



*edinim* splošnim pomenom, ki ga je doslej za témo analitike naznačil v tem odlomku, namreč *človeškim* značajem, nazivom »*Mensch*«. To je edino, kar je doslej izključil ali nevtraliziral. Tu torej obstaja nekakšna prenačlenjenost ali pospešitev, ki sama ne bi mogla biti nevtralna ali indiferentna: izmed vseh potez človeškosti človeka, ki so na ta način z antropologijo, etiko ali metafiziko nevtralizirane, je prva, na katero naj bi spomnila sama beseda nevtralnosti, vsekakor prva, na katero pomisli Heidegger, ravno seksualnost. Samoumevno je, da spodbuda za to ne more prihajati samo iz gramatike. Prehajati od *Mensch*, oziroma od *Mann* k *Dasein*, nedvomno pomeni preiti od moškega k nevtralnemu, in misliti ali izrekati *Dasein* in *Da* [od] *Sein* iz tistega transcendensa, ki je *das Sein* (»*Sein ist das Transcendens schlechthin*«, *Sein und Zeit*, str. 38), pomeni preiti k določeni nevtralnosti; in za nameček takšna nevtralnost izhaja iz negeneričnega in nespecifičnega značaja biti: »Bit kot temeljna téma filozofije ni rod (*keine Gattung*) bivajočega...« (*Ibid.*) Toda še enkrat poudarjam, če seksualna nevtralnost ne more biti brez razmerja z govorjenjem, govorom in jezikom, potem je ne bi mogli zvesti na gramatiko. Heidegger prej opisuje kot pa opisuje to nevtralnost kot eksistencialno strukturo *Dasein*. Toda zakaj na tem naenkrat vztraja s takšno vnemo? Medtem ko v *Sein und Zeit* o tem ni povedal ničesar, se tu aseksualnost (*Geschlechtslosigkeit*) pojavlja v prvem redu potez, ki jih moramo navesti, ko omenjamo nevtralnost *Dasein*, ali bolje, naziv »*Dasein*«. Zakaj?

Lahko pomislimo na prvi razlog. Sama beseda *Neutralität* (*ne-uter*) napeljuje k sklicevanju na binarnost. Če je *Dasein* nevtralno in če ni človek (*Mensch*), potem je *prva* konsekvence, ki jo moramo od tod potegniti ta, da se ne podreja binarni delitvi, na katero v tem primeru najbolj spontano pomislimo, namreč »seksualni diferenci«. Če »tubit« ne pomeni »človek« (*Mensch*), potem *a fortiori* ne označuje niti »moškega« niti »ženske«. Toda če je konsekvence tako priljudna zdravemu razumu, čemu potem opozarjati nanjo? In predvsem, čemu toliko truda okoli tega, da bi se v nadaljevanju *Seminarja* otesli neke tako jasne in dognane reči? Bi morali misliti, da seksualna diferenca ne izhaja čisto preprosto iz vsega tistega, kar analitika *Dasein* lahko in mora nevtralizirati, iz metafizike, etike in predvsem antropologije, pa tudi iz drugih domen ontičnega védenja, denimo biologije in zoologije? Ali moramo domnevati, da seksualne diference ni možno zvesti na neko antropološko ali etično témo?

Vsekakor Heideggerova previdna vztrajnost dopušča misliti, da stvari niso samoumevne. Ko smo enkrat nevtralizirali (fundamentalno ali nefundamentalno) antropologijo in pokazali, da ne more zastaviti vprašanja biti ali biti kot

taka vanj vpletena, ko smo enkrat opozorili, da se *Dasein* ne nanaša niti na človeško bit niti na jaz niti na zavest ali na nezavedno niti na subjekt niti na individuum, in tudi ne na *animal rationale*, tedaj bi lahko verjeli, da vprašanje seksualne diference nima nikakršne možnosti, da bi bilo merjeno ob vprašanju smisla biti ali ontološke diference, ter da njegova odsotnost sama ne zasluži nobene posebne obravnave. Toda nespodbitno se dogaja ravno nasprotno. Komajda je Heidegger omenil nevtralnost *Dasein*, že mora takoj zatem precizirati: *tudi* nevtralnost z ozirom na seksualno diferenco. Je morda tedaj odgovarjal na bolj ali manj eksplicitna, naivna ali jasna vprašanja s strani poslušalcev, študentov, kolegov, ki so se hote ali nehote še vedno zadrževali v antropološkem prostoru: kaj je s spolnim življenjem vašega *Dasein*, bi še vprašali. Potem ko je naravnost odgovoril na to vprašanje tako, da ga je kratkomalo zavrnil, potem ko je opozoril na aseksualnost tubiti, ki ni *ánthropos*, želi Heidegger kreniti naproti drugemu vprašanju in morebiti naproti novemu ugovoru. Tu se bodo težave pomnožile.

Naj gre za nevtralnost ali za aseksualnost (*Neutralität, Geschlechtslosigkeit*), pa besedi izrazito poudarjata negativnost, ki očitno ne nasprotuje tistemu, kar želi Heidegger na ta način označiti. Tu ne gre za jezikovne ali gramatikalne znake na površju smisla, ki bi sam ostal nedotaknjen. Preko tako izrazito negativnih predikatov se mora dati v branje tisto, kar Heidegger ne okleva imenovati »pozitivnost« (*Positivität*), bogastvo in celo – v kodu, ki je tu zelo obremenjen – »moč« (*Mächtigkeit*). Ta podrobnost daje misliti, da a-seksualna nevtralnost ne deseksualizira, nasprotno; ne razvija svoje *ontološke* negativnosti v pogledu *same seksualnosti* (ki bi jo prej osvobodila), temveč v pogledu znamenj razlike, natančneje, *seksualne dualnosti*. *Geschlechtslosigkeit* bi obstajala zgolj v pogledu »dvojega«; aseksualnost bi se kot taka opredeljevala zgolj, če bi s seksualnostjo neposredno razumeli binarnost ali seksualni razcep. »Toda ta aseksualnost ni indiferentnost prazne ničnosti (*die Indifferenz des leeren Nichtigen*), šibka negativnost indiferentnega ontičnega ničča. *Dasein* v svoji nevtralnosti ni katerakoli indiferentnost, temveč izvorna pozitivnost (*ursprüngliche Positivität*) in moč biti (ali bistva, *Mächtigkeit des Wesens*).«

Če kot tako *Dasein* ne spada k nobenemu izmed obeh spolov, pa to ne pomeni, da bi bilo *Dasein* kot bivajoče brez spola. Nasprotno, tu lahko pomislimo na pred-diferencirano, ali boljše, pred-dualno seksualnost, kar pa nujno še ne pomeni poenotujoče, homogene in nediferencirane seksualnosti, kot bomo lahko dokazali kasneje. In od te seksualnosti – ki je izvirnejša od diade – naprej lahko poskušamo v njenem izvoru misliti neko »pozitivnost« in

»moč«, ki se ju Heidegger otepa imenovati »seksualna«, nedvomno iz strahu, da bi vanju ponovno vpeljal binarno logiko, ki jo antropologija in metafizika vselej pripisujeta pojmu seksualnosti. Toda tu bi šlo za pozitivni in mogočni izvor vsake možne »seksualnosti«. *Geschlechtlosigkeit* bi ne bila nič bolj negativna kot *alétheia*. Spomnimo se, kaj Heidegger pove o »*Würdigung*« des »*Positiven*« im »*privativen*« *Wesen der Aletheia* (*Platons Lehre von der Wahrheit, in fine*).

Od tedaj nadaljevanje *Seminarja* sproža čisto posebno gibanje. Zelo težko je tu osamiti témo seksualne diference. Mika me, da bi jo razložil takole: z nekakšnim nenavadnim in zelo nujnim premeščanjem je seksualni razcep sam tisti, ki vodi do negativnosti, nevtralizacija pa je *obenem* učinek te negativnosti in izbrisanje, ki mu jo mora mišljenje podvreči, da bi lahko dopustilo pojavitev izvorne pozitivnosti. Seksualna binarnost je daleč od tega, da bi vzpostavila možnost, ki bi jo aseksualna nevtralnost *Dasein* izničila, temveč bi bila sama odgovorna – ali bolje, spadala bi k določilu, ki je sólo odgovorno – za to negativacijo. Če naj radikaliziramo ali prehitro formaliziramo smisel tega gibanja, še preden ga bolj potrpežljivo orišemo, bi lahko predlagali naslednjo shemo: sama seksualna diferenca *kot binarnost*, diskriminirajoča pripadnost enemu ali drugemu spolu, je tisto, kar vnaprej določa ali determinira (za) negativnost, ki jo je sedaj treba razložiti. Če bi šli še dlje, potem bi na ta način lahko celo povezali določeno seksualno diferenco (eden od dveh), negativnost in določeno »nemoč«. S tem, ko se vrnemo k izvornosti *Dasein*, tistega *Dasein*, o katerem pravimo, da je seksualno nevtralnno, lahko ponovno dojamemo »izvorno pozitivnost« in »moč«. Povedano drugače, videzu navkljub aseksualnost in nevtralnost, ki ju moramo v analitiki *Dasein* najprej odtegniti binarnemu in seksualnemu zaznamku, v resnici pripadata isti strani, strani *te* seksualne diference – binarnosti – za katero bi lahko bili prepričani, da sta ji preprosto nasprotna. Bi bila to preveč groba interpretacija?

Trije podparagrafi ali postavke, ki sledijo (3, 4 in 5), brez izrecnega sklicevanja na seksualno diferenco razvijajo motive nevtralnosti, pozitivnosti in izvorne moči, izvornosti same. »Moč« postane moč izvora (*Ursprung, Urquell*), in tudi sicer Heidegger ne bo nikoli neposredno povezal predikata »seksualno« z besedo »moč«, kajti prvi ostaja na preveč enostaven način zavezan celotnemu sistemu seksualne diference, tako da lahko brez pretirane bojazni, da bi se motili, rečemo, da je neločljiv od sleherne antropologije in sleherne metafizike. Bolje, vsaj kolikor vem, Heidegger pridevnika »seksualno« (*sexual, sexuell, geschlechtlich*) nikoli ne uporabi, z izjemo samostalnikov *Geschlecht* ali



*Geschlechtlichkeit*: to ni nepomembno, kajti ta dva samostalnika lažje merita na druga semantična področja. Kasneje bomo v zvezi s tem sledili drugim mišljenjskim potem.

Četudi ti podparagrafi neposredno ne govorijo o tem, pa kljub temu pripravljajo vrnitev k tematiki *Geschlechtlichkeit*. Najprej zabrišejo vse znake negativnosti, ki so pripeti na besedo nevtralnost. Ta ni praznina abstrakcije, ampak napeljuje na »moč izvora«, ki v sebi zajema notranjo možnost človeškosti v njeni konkretni faktičnosti. *Dasein* v njegovi nevtralnosti ne smemo zamenjevati z eksistirajočim. *Dasein* seveda obstaja le v svoji faktični konkretnosti, toda sama ta eksistenca ima svoj izvorni vir (*Urquell*) in svojo notranjo možnost v *Dasein* kot nevtralnem. Analitika tega izvora ne obravnava bivajočega samega. Natanko zato, ker jim predhodi, takšne analitike ni mogoče zamenjevati s filozofijo eksistence, modrostjo (ki bi se lahko razvijala le znotraj »metafizične strukture«), prerokovanjem ali kakim pridiganjem, ki uči takšno ali drugačno »vizijo sveta«. To potemtakem ni v ničemer »filozofija življenja«. Prav tako bi lahko rekli, da bi se diskurz o seksualnosti, ki bi pripadal temu redu (modrost, védenje, metafizika, filozofija življenja ali eksistence), pregrešil zoper vse zahteve analitike *Dasein* v sami njegovi nevtralnosti. Toda ali je diskurz o seksualnosti, ki ni spadal k nobenemu izmed teh registrov, sploh kdaj nastopil?

Treba je opozoriti, da seksualnost ni imenovana niti v tem zadnjem paragrafu niti v tistem, ki bo obravnaval (sem se bomo še vrnili) določeno »osamljenost« *Dasein*. Je pa omenjena v paragrafu iz *Vom Wesen des Grundes* (istega leta, 1928), kjer Heidegger razvija isti argument. Besedo najdemo med narekovaji, v neki postranski obravnavi. Logika tega *a fortiori* nekoliko zvišuje ton. Kajti če nenazadnje drži, da mora biti seksualnost toliko prej [*à plus forte raison*] nevtralizirana, kot pravi prevod Henryja Corbina, oziroma *a fortiori, erst recht*, čemu potemtakem vztrajati na njej? Kje bi lahko prišlo do nesporazuma? Razen če stvar ni zanesljivo samoumevna in če tvegamo ponovno zamešanje vprašanja seksualne diference z vprašanjem biti in vprašanjem ontološke diference? V tem kontekstu gre za določitev ipseitete *Dasein*, njegove *Selbstheit*, njegove biti-sebstvo. *Dasein* obstaja zgolj s samo-namenom, če se lahko tako izrazimo (*umwillen seiner*), vendar pa to ne pomeni niti zasebja zavesti niti egoizma niti solipsizma. Prav iz *Selbstheit* ima alternativa med »egoizmom« in »altruizmom« sploh možnost nastopa in pojavitve, in prav tako tudi že razlika med »biti-jaz« in »biti-ti« (*Ichsein/Dusein*). Kot vselej že predpostavljena je ipseiteta torej tudi »nevtralna« z ozirom na biti-jaz in biti-ti, in toliko prej z ozirom na »seksualnost« (*und erst recht etwa gegen die »Geschlechtlichkeit« neutral*).

Gibanje tega *a fortiori* je logično neoporečno le pod enim pogojem: zadevna »seksualnost« (med narekovaji) bi morala biti predikat, ki mu je zagotovljeno vse tisto, kar je omogočeno skozi ali po tej ipseiteti, tu na primer skozi ali po strukturah »jaz« in »ti«, toda kot »seksualnost« ne bi spadala k strukturam ipseitete, neke ipseitete, ki bi še ne bila določena kot človeška bit, jaz ali ti, zavedni ali nezavedni subjekt, moški ali ženska. Toda če Heidegger vztraja in poudarja (»toliko prej«), potem to pomeni, da ga nek dvom še naprej najeda: in kaj če je »seksualnost« že zaznamovala najizvirnejšo *Selbstheit*? Kaj če je to ontološka struktura ipseitete? Kaj če je *Da* [od] *Dasein* že »seksualen«? In če je seksualna diferenca že naznačena znotraj odprtja k vprašanju smisla biti in ontološki diferenci? In če nevtralizacija ni samoumevna, temveč je nasilna operacija? To »toliko prej« lahko prikrije najšibkejši razlog [*une raison plus faible*]. Vsekakor narekovaji vselej opozarjajo na neke vrste citat. Običajni smisel besede »seksualnost« je bolj »omenjen« kot pa »uporabljen«, bi rekli v govorici *speech act theory*; besedo se citira zato, da bi bila poklicana, je obtožena, če že ne obsojena. Predvsem pa je treba analitiko *Dasein* braniti pred nevarnostmi antropologije, psihoanalize, celo biologije. Morda pa ostaja za druge besede ali za drugo rabo in druga branja besede *Geschlecht*, če že ne za branje besede »seksualnost«, prehod odprt. Morda se bo neki drugi »spol«, ali bolje, neko drugo *Geschlecht* vpisalo v ipseiteto oziroma pretreslo red vseh izpeljank, denimo red izvirnejše *Selbstheit*, ki omogoča pojavitev *ega* ter tega ti. Pustimo to vprašanje ob strani.

Če je ta nevtralizacija implicirana v sleherni ontološki analizi *Dasein*, pa to ne pomeni, da je »*Dasein* v človeku«, kot to pogosto pravi Heidegger, neka »egoistična« singularnost ali »ontično izolirani individuum«. Izhodišče v nevtralnosti ne vodi k izoliranju ali k človekovi osamitvi (*Isolierung*), k njegovi faktični in eksistencialni samoti. Kljub temu pa izhodišče v nevtralnosti gotovo pomeni, Heidegger to jasno pove, določeno izvirno osamitev človeka: ne ravno v smislu faktične eksistence, »kakor da bi bila filozofirajoča bit središče sveta«, temveč kot »človekovo metafizično osamitev«. Analiza te osamitve tedaj povzroči ponovno pojavitev teme seksualne diference in dvojne cepitve v *Geschlechtlichkeit*. V osrčju te nove analize zelo fina diferenciacija določene leksike že kaže na prevajalske težave, ki se bodo za nas le še zaostriale. Nikoli jih ne bo mogoče obravnavati kot naključne ali sekundarne. V določenem trenutku bomo lahko celo opazili, da sta mišljenje *Geschlecht* in mišljenje prevoda po svojem bistvu isto. Tu leksikalni roj združuje (ali roji) serijo »razdružitev«, »razpršitev«, »raztros«, »razcep«, »razpršitev«. Ta *raz-* bi tedaj

prevajal – česar pa ne stori brez prenosa in premostitve – ta *zer-* od *Zerstreuung*, *Zerstreutheit*, *Zerstörung*, *Zersplitterung*, *Zerspaltung*. Toda neka notranja in dopolnilna meja še vedno cepi to leksiko: *raz-* in *zer-* imata včasih negativni smisel, včasih pa tudi nevtralni oziroma ne negativni smisel (tu bi okleval reči pozitivni ali afirmativni smisel).

Poskusimo prebrati, prevesti in interpretirati kar najbližje črki. *Dasein* na splošno skriva in v sebi čuva notranjo možnost disperzije ali faktične diseminacije (*faktische Zerstreuung*) znotraj lastnega telesa (*Leiblichkeit*) in »od tod znotraj seksualnosti« (*und damit in die Geschlechtlichkeit*). Vsako lastno telo je seksuirano in ne obstaja *Dasein* brez lastnega telesa. Toda uverženje, ki ga predlaga Heidegger, je videti zelo jasno: razpršujoča multipliciteta sprva ni odvisna od seksualnosti lastnega telesa; lastno telo samo, meso, *Leiblichkeit* je tista, ki na izvorni način požene *Dasein* v razpršitev in *s tem* v seksualno diferenco. Ta »s tem« (*damit*) vztraja skozi nekaj vrstic teksta, kot če bi *Dasein* moralo imeti ali biti *a priori* (kot njegova »notranja možnost«) telo, ki *se znajde* seksuirano skozi seksualni razcep in ki ga ta razcep aficira.

Tu vnovič naletimo na Heideggrovo vztrajno zahtevo, s katero opozarja, da kot nevtralnosti tudi disperzije (kot tudi celote pomenov na *raz-* ali *zer-*) ne smemo razumeti na negativni način. »Metafizična« nevtralnost osamljenega človeka kot *Dasein* ni prazna abstrakcija, ki se izvaja iz ali v smislu ontičnega, to ni »*niti-niti*«, ampak tisto, kar je v izvoru resnično konkretno, »še ne« faktične diseminacije, razdružitve, ločene biti ali faktične razdruženosti: tu gre za *faktische Zerstreutheit* in ne za *Zerstreuung*. Ta ločena, raz-vezana oziroma razdružena bit (kajti sovpada z »osamljenostjo« človeka kot *Dasein*) ni padeč ali naključje, ni nenadno vznikli propad. Izvorna struktura *Dasein* je tista, ki jo – skupaj s telesom in *potentakem* s seksualno diferenco – aficira z multipliciteto in razvezanjem, pri čemer ti dve določili ostajata v analizi diseminacije (*Zerstreutheit* ali *Zerstreuung*) razločeni, četudi povezani. Kot pripeto na telo je *Dasein* v svoji faktičnosti ločeno, podvrženo razpršitvi in razkosanju (*zersplittert*) in skladno s tem (*ineins damit*) vselej razdeljeno, neharmonično, razcepljeno, razdvojeno (*zweispältig*) s seksualnostjo v smeri določenega spola (*in eine bestimmte Geschlechtlichkeit*). Vsekakor imajo te besede sprva negativni prizvok: razpršitev, razkosanje, razdelitev, razdružitve, *Zersplitterung*, *Zerspaltung*, prav tako kot *Zerstörung* (razrušenje, uničenje), pojasnjuje Heidegger; ta prizvok je, gledano z ontičnega stališča, povezan z negativnimi pojmi. To neposredno sproža razvrednotujoči pomen. »Toda tu gre za nekaj povsem drugega.« Za kaj? Za tisto, kar naznačuje gubo »multiplikacije«.



Značilnost (*Kennzeichnung*), po kateri prepoznamo takšno multiplikacijo, lahko razberemo v osamljenosti in faktični singularnosti *Dasein*. Heidegger to multiplikacijo (*Mannigfaltigung*) ločuje od preproste multiplikativnosti (*Mannigfaltigkeit*), raznoterosti. Izogibati se je treba tudi predstavi o veliki izvorni biti, katere enostavnost bi se naenkrat znašla razcepljena (*zerspaltet*) na več posamičnosti. Gre bolj za osvetlitev notranje možnosti te multiplikacije, za katero lastno telo *Dasein* predstavlja »dejavnika organizacije«. Multiplikacija v tem primeru ni enostavna formalna pluralnost določil ali določenosti (*Bestimmtheiten*), temveč pripada biti sami. Neka »izvorna diseminacija« (*ursprüngliche Streuung*) »v skladu s svojim nevtralnim metafizičnim pojmom« že spada k biti [od] *Dasein* na splošno. Ta izvorna diseminacija (*Streuung*) postane s povsem določenega gledišča *disperzija* (*Zerstreuung*): težava prevajanja me tu obvezuje, da nekoliko poljubno razlikujem med diseminacijo in disperzijo, da bi tako konvencionalno označil subtilno potezo, ki ločuje *Streuung* in *Zerstreuung*. Slednja je močna določitev prve. Skladno z vsemi pomeni *Zerstreuung* (diseminacija, disperzija, razsipanje, razcepljenje, razpršitev, raztresenje) določa strukturo izvorne možnosti, diseminacijo (*Streuung*). Videti je, da beseda »*Streuung*« nastopi le enkrat in sicer z namenom, da bi opisala to izvorno možnost, to diseminacijo, če se lahko tako izrazimo. Nato pa je vselej *Zerstreuung* tista, ki bi dodala – vendar pa to ni tako preprosto – znamenje določitve in negacije, če nas Heidegger le trenutek poprej ne bi posvaril pred to vrednostjo negativnosti. Kljub temu, četudi ni na strogi način legitimna, pa se je težko izogniti določeni kontaminaciji z negativnostjo, oziroma z etično-religioznimi povezavami, ki bi to disperzijo povezale s padcem ali korupcijo čiste izvorne možnosti (*Streuung*), za katero se zdi, da jo tako aficira nek dopolnilni obrat. Prav tako bo potrebno osvetliti možnost ali usodnost te kontaminacije. Sem se bomo vrnil kasneje.

Nekaj zaznamkov te disperzije (*Zerstreuung*). V prvi vrsti, *Dasein* se nikoli ne nanaša na neki predmet, na en sam predmet. Če pride do tega, potem se to vselej dogaja na način abstrakcije ali abstinence z ozirom na druge bivajoče, ki se vselej istočasno so-pojavijo. Ta multiplikacija ne vznikne spričo tega, ker obstaja pluralnost predmetov, v resnici se zgodi prav nasprotno. Izvorno diseminacijo, disperzija *Dasein* je tista, ki omogoči to multiplikativnost. Isto velja za razmerje *Dasein* do sebe: je razpršeno, kar se sklada s »strukturo zgodovinskosti v najširšem smislu«, kolikor se *Dasein* dogaja kot *Erstreckung*, beseda, katere prevod je še tvegan. Beseda »razteznost« [*extension*] bi bila na preveč enostaven način povezana z »*extensio*«, s tistim, kar *Sein und Zeit* razlaga kot »temeljno ontološko določitev sveta« pri Descartesu (§ 18). Tu gre za

povsem drugo stvar. *Erstreckung* označuje uprostoritev, ki – »pred« določitvijo prostora *in extensio* – iz tega *tu* [od] biti *med* rojstvom in smrtjo poda ali razpotegne tubit. Temeljna dimenzija *Dasein*, *Erstreckung*, odpre ta *med*, ki ga obenem poveže z njegovim rojstvom in z njegovo smrtjo, odpre gibanje odloga, skozi katerega *se ohranja* in se sam tudi razprostre *med* rojstvom in smrtjo, in to dvoje je smiselno zgolj iz tega intervalnega gibanja. *Dasein* samo se aficira z njim in to samoaficiranje spada k ontološki strukturi njegove zgodovinskosti: »*Die spezifische Bewegtheit des erstreckten Sicherstreckens nennen wir das Geschehen des Daseins*« (§ 72). Peto poglavje *Sein und Zeit* natančno poveže to intervalno tenzijo in disperzijo (*Zerstreuung*) (še posebej v § 75, str. 390). *Med* rojstvom in smrtjo uprostoritev tega *med* hkrati zaznamuje razmik in razmerje, ampak razmerje skladno z nekakšnim zrahljanjem [*distension*]. Ta »med dvema« kot *razmerje* (*Bezug*), ki ima *odnos* do rojstva in smrti, spada k sami biti *Dasein*, »pred« denimo vsako biološko določitvijo (»*Im Sein des Daseins liegt schon das »Zwischen« mit Bezug auf Geburt und Tod*«, str. 374). Razmerje, ki je tako ohranjano [*entre-tenu*], zadrževano [*entre-tendu*] v, prek, skozi dis-tanco med rojstvom in smrtjo, se samo ohranja z disperzijo, razdružitvijo, razvezanjem (*Zerstreuung*, *Unzusammenhang* ipd., cf. denimo str. 390). To razmerje, ta *med* *bi se ne zgodil* brez njih. Toda interpretirati jih kot negativne sile bi pomenilo prehitovati z interpretacijo ali pa jo, denimo, dialektizirati.

*Erstreckung* je torej ena izmed določenih možnosti temeljne disperzije (*Zerstreuung*). Ta »med« bi ne bil možen brez disperzije, toda tvori zgolj eno od njenih strukturnih pritikin, namreč časovnost in zgodovinskost. Druga pritiklina, druga – ki je povezana s tem in je temeljna – možnost izvorne disperzije: izvorna prostorskost *Dasein*, njegova *Räumlichkeit*. Prostorska ali uprostorjajoča disperzija se na primer izraža v jeziku. Vsak jezik najprej določajo njegovi prostorski pomeni (*Raumbedeutungen*).<sup>4</sup> Pojav omenjenih uprostorjajočih metafor nikakor ni naključen oziroma zaobsegljiv z retoričnim pojmom »metafore«. To ni neka zunanja usodnost. Njegova temeljna nezvedljivost ne more biti pojasnjena izven eksistencialne analitike *Dasein*, njegove disperzije, njegove zgodovinskosti in njegove prostorsnosti. Od tod moramo torej potegniti sklepe, ki še posebej zadevajo samo govorico eksistencialne analitike: vse besede, ki jih uporablja Heidegger, tako na nujni način napotujejo na te *Raumbedeutungen*, začenši s pojmom *Zerstreuung*

4. Glede tega cf. tudi *Sein und Zeit*, str. 166.



(diseminacija, disperzija, distrakcija), ki navzlic temu poimenuje izvor uprostoritve v trenutku, ko se kot govorica podvrže njenemu zakonu.

»Transcendentalna disperzija«, tako jo namreč Heidegger še vedno imenuje, potemtako spada k bistvu *Dasein* v njegovi nevtralnosti. K »metafizičnemu« bistvu, precizira v *Seminarju*, ki je v tem obdobju predvsem metafizična ontologija *Dasein*, katerega analitika bi bila zgolj neki in nedvomno preliminarni stavek. To moramo upoštevati, da bi mogli umestiti predvsem tisto, kar Heidegger tu pove o seksualni diferenci. Transcendentalna disperzija je možnost vsake razdružitve in vsakega razkosanja (*Zersplitterung*, *Zerspaltung*) znotraj faktične eksistence. Sama je »utemeljena« na tem izvornem značaju *Dasein*, ki ga Heidegger tedaj poimenuje z *Geworfenheit*. Potrebno bi bilo biti potrpežljiv s to besedo, jo odtegniti številnim običajnim rabam, interpretacijam ali prevodom (denimo zapuščeno, biti-vržen [*déréliction*, *être-jeté*]). To bi bilo treba storiti z ozirom na to, kar interpretacija seksualne difference – ki bo kmalu sledila – od te *Geworfenheit* ohrani na sebi in z ozirom na na njej »utemeljeno« transcendentalno disperzijo. Ni diseminacije, ki ne predpostavlja te »vrženosti«, tega *Da* [od] *Dasein* kot vrženosti. Zavržen »pred« vsemi modusi vrženosti, ki bi ga določili, zasnova, subjekt, objekt, odpadek, zavrnitev, pot, izmeček; vrženost, ki je *Dasein* ne bi moglo narediti za svoje znotraj nekega projekta v smislu, v katerem bi se samo *zavrglo* kot metanja več subjekt. *Dasein* je *geworfen*: to pomeni, da je vrženo že pred vsakim njegovim projektom, toda to biti-vrženo še ni *podvrženo* alternativni med aktivnostjo in pasivnostjo, ki je še vedno preveč solidarna s parom subjekt-objekt in potemtako z njunim nasprotjem, lahko bi rekli z njunim ugovorom [*objection*]. Interpretirati zavrženo bit kot pasivnost pomeni ponovno vpisati jo v kasnejšo problematiko (aktivne ali pasivne) subjekt[ivit]ete [*subjecti[vi]té*]. Kaj pomeni »vreči« pred vsemi temi sintaksami? In kaj pomeni to biti-vrženo pred samo podobo padca, najsi gre za platonistični ali za krščanski padeč? Biti-vrženo *Dasein*-a obstaja celo »preden« se *pojavi*, povedano drugače, še preden se mu zgodi, tu, obstaja neka misel vrženja, ki se zvede na operacijo, aktivnost, pobudo. In to biti-vrženo *Dasein*-a ni vrženo v prostor, v že-tu kakega prostorskega elementa. Izvorna prostorskost *Dasein* izhaja iz vrženosti.

Natanko na tej točki lahko ponovno nastopi téma seksualne difference. Diseminalno vrženje tu-bitu (še vedno razumljene v njeni nevtralnosti) se še posebej izraža v tem, da »je *Dasein* *Mitsein* z *Dasein*«. Kot vedno v tem kontekstu, je tudi tokrat Heideggrova prva poteza ta, da opozori na red implikacij: seksualna diferenca oziroma pripadnost spolu mora biti pojasnjena



iz biti-skupaj, povedano drugače, iz diseminalnega vrženja, in ne obratno. Biti-skupaj ne vznikne iz neke faktične povezanosti, »se ne izrazi iz domnevno izvorne generične biti«, iz povezanosti biti, katere lastno telo bi bilo razcepljeno v skladu s seksualno diferenco (*geschlechtlich gespaltenen leiblichen Wesen*). Nasprotno, določena pulzija generičnega zbiranja (*gattungshafte Zusammenstreben*) in združitev spolov (njuno poenotenje, njuno zблиžanje, *Einigung*) imata za »metafizično predpostavko« diseminacijo *Dasein* kot takega, *in od tod* imata za to predpostavko tudi *Mitsein*.

Ta »mit« [od] *Mitsein* je eksistencial, ni kategorial, in isto velja za krajevne prislove (cf. *Sein und Zeit*, § 26). Tega, kar Heidegger tu imenuje fundamentalni metafizični značaj *Dasein*, ni moč izpeljati iz generične organizacije ali skupnosti živečih kot takih.

In zakaj je omenjeno vprašanje *reda* tako zelo pomembno za »položaj« seksualne diference? Zahvaljujoč previdni izpeljavi, ki sama za nas postane problem, lahko Heidegger témo seksualnosti na strogi način vsaj ponovno vpiše v ontološko vpraševanje in v eksistencialno analitiko.

Seksualno diferenco je potrebno premisliti takoj, kakor hitro jo več ne polagamo na skupno *dóxa* ali na takšno bio-antropološko znanost, ki se naslanjata na vnaprejšnjo metafizično interpretacijo. Toda kakšna je cena te previdnosti? Mar to ne pomeni oddaljiti seksualnost od vseh izvornih struktur? Mar to ne pomeni izpeljati jo? Ali pa to pomeni izpeljati jo in na ta način vsekakor potrditi najbolj tradicionalne filozofeme ter jih ponavljati z močjo neke nove strogosti? Se mar ni ta izpeljava pričela z nevtralizacijo, ki smo ji trudoma odrekli negativnost? In ko je ta nevtralizacija opravljena, mar ne pridemo spet do ontološke ali »transcendentalne« disperzije, do te *Zerstreuung*, glede katere smo se tudi trudili, da bi ji izbrisali negativno vrednost?

Nedvomno ostajajo navedena vprašanja v tej obliki le površno zastavljena. Toda ne bi se mogla razdelati v neki preprosti izmenjavi z odlomki iz *Marburškega seminarja*, ki imenuje seksualnost. Naj gre za nevtralizacijo, negativnost, disperzijo ali raztresenost (*Zerstreuung*), ki so, če sledimo Heideggru, tu nepogrešljivi motivi za postavitev vprašanja seksualnosti, pa je neizbežno *vrniti se k Sein und Zeit*. Četudi seksualnost tu ni imenovana, so ti motivi obravnavani na kompleksnejši, bolj diferenciran način, kar pa ne pomeni, da je to tudi najenostavnejši način, prav nasprotno.

Tu se moramo zadovoljiti z nekaj preliminarnimi naznačitvami. Nevtralizacija, ki v *Seminarju* spominja na metodični postopek, ni brez povezave s tistim, kar Heidegger v *Sein und Zeit* pove o »privatni interpretaciji« (§ 11).

Brž ko se Heidegger skliče na ontologijo, ki se dovrši skozi »pot« ali na »poti« neke privativne interpretacije, bi lahko govorili celo o metodi. Ta pot dopušča osvoboditev teh *a priori* – pravi v opombi na isti strani, ki jo posveti Husserlu – vemo pa, da je »apriorizem metoda vsake znanstvene filozofije, ki razume samo sebe«. V tem kontekstu gre natanko za psihologijo in biologijo. Kot znanosti obe predpostavljata ontologijo tubiti. Ta modus biti, ki je življenje, je bistveno dostopen zgolj preko tubiti. Prav ontologija življenja pa je tista, ki zahteva »privativno interpretacijo«: »življenje«, ki ni niti čisto »*Vorhandensein*« niti »*Dasein*« (Heidegger to trdi ne upošteva, da zadeva zahteva več kot le afirmacijo: videti je, da je samoumevna), k njemu pa lahko pristopimo le z delovanjem odtegnitve, le na negativni način. Sedaj se sprašujemo, kaj je bit življenja, ki je zgolj življenje, ki ni niti to niti ono, niti *Vorhandensein* niti *Dasein*. Heidegger ni nikoli razvil te ontologije življenja, toda lahko si predočimo težave, ki bi jih nakopičila ta ontologija, takoj ko »niti...niti«, ki jo pogojuje, izključi ali preseže (kategorialne ali eksistencialne) pojme, ki najbolj strukturirajo celotno eksistencialno analizo. Celotna sporna organizacija se tu znajde v precepu, prav tista, ki pozitivna védenja podvrže regionalnim ontologijam, in te ontologije fundamentalni ontologiji, medtem ko je slednja (v tem obdobju) predhodno odprla eksistencialna analitika *Dasein*. Ni naključje (enkrat več bi lahko to trdili in dokazali), da je modus biti *živečega*, oživljenega (torej tudi psihičnega) tisti, ki sproži in vzpostavi ta neizmerni problem oziroma mu v vsakem primeru podeli njegovo najbolj razpoznavno ime. Tu se ne moremo spustiti v to, toda ko poudarjamo njegovo prepogosto neopaženo nujnost, je potrebno vsaj opozoriti, da téma seksualne diference od tega ne more biti ločena.

■ Ostanimo za trenutek na tej »poti privacije«, izraz, ki ga Heidegger ponovno uporabi v § 12 in tokrat ponovno z namenom, da bi opisal apriorni pristop k ontološki strukturi *živečega*. Ko je to opozorilo enkrat podano, Heidegger razširi vprašanje teh negativnih izjav. Zakaj se negativna določila tako pogosto postavljajo znotraj te ontološke značilnosti? To nikakor ni »naključje«. To se zgodi, ker je izvirnost fenomenov potrebno odtegniti tistemu, kar jih je prikrilo, iznakazilo, premestilo ali ponovno prekrilo, treba jih je odtegniti *Verstellungen* in *Verdeckungen*, vsem tistim vnaprejšnjim interpretacijam, katerih negativni učinki torej morajo biti izničeni z negativnimi izjavami, katerih resnični »smisel« je v resnici »pozitiven«. To je shema, ki smo jo pravkar prepoznali. Potemtakem negativnost »značilnosti« ni nič bolj naključna od nujnosti spreminjanj ali prikrivanja, ki jih na neki način *metodično* korigira. *Verstellungen* in *Verdeckungen* sta nepogrešljivi gibanji v sami zgodovini biti in zgodovini



njene interpretacije. Ne moremo se jima več ogniti kot kontingentnima napakama, kot tudi neavtentičnosti (*Uneigentlichkeit*) ne moremo reducirati na napako ali greh, ki bi jima ne smeli podleči.

In vendarle. Če Heidegger tako zlahka uporablja besedo »negativ« ko gre za označitev izjav ali neke značilnosti, pa tega nikoli ne počne – tako se mi zdi (ali pa, če se izrazim previdneje, to počne redkeje in precej manj neproblematično) – z namenom, da bi označil prav to, kar v predhodnih interpretacijah biti temu navkljub te metodične korekcije negativne ali nevtralizirajoče forme dela za neizogibne. *Uneigentlichkeit*, *Verstellungen* in *Verdeckungen* ne spadajo k redu negativnosti (napaka ali zlo, zmota ali greh). In vidimo, zakaj se Heidegger v tem primeru izogiba govoriti o negativnosti. Ko stremi k »višjemu« od njih, se na ta način izogne religioznim, etičnim in celo dialektičnim shemam.

Torej bi morali reči, da noben negativni pomen ontološko ni vezan na »neutrarno« na splošno, predvsem pa ne na omenjeno transcendentalno disperzijo (*Zerstreuung*) *Dasein*. Ne da bi mogli govoriti niti o negativni vrednosti niti o vrednosti na splošno (znana je Heideggrova nezaupljivost do vrednosti vrednosti), pa moramo upoštevati diferencialen in hierarhizirajoč poudarek, ki v *Sein und Zeit* praviloma zaznamuje nevtrarno in disperzijo. V določenih kontekstih disperzija označuje najsplošnejšo strukturo *Dasein*. To smo videli v *Seminarju*, za to pa je šlo tudi že v *Sein und Zeit*, denimo v § 12, str. 56: »*In-der-Welt-Sein* [od] *Dasein* se je s faktičnostjo slednjega vselej že razpršilo (*zerstreut*) ali celo razkosalo (*zersplittert*) v določene moduse *In-Sein*.« In Heidegger predlaga spisek teh modusov ter spisek njihove nezvedljive multiplicitete. Toda drugje ta disperzija in raztrosenje (*Zerstreuung* v obeh pomenih) označujeta neavtentično ipseiteto *Dasein*, ipseiteto od *Man-selbst*, od tega *Se* [*On*], ki ga je »razlikoval« od avtentične, lastne (*eigentlich*) ipseitete (*Selbst*). Kot »se« je *Dasein* razpršeno ali raztrošeno (*zerstreut*). Poznamo celoto te analize, iz nje pa bomo vzeli zgolj tisto, kar se navezuje na disperzijo (§ 27), pojem, ki ga ponovno najdemo v središču analize radovednosti (*Neugier*, § 36). Naj spomnimo, da slednja tvori enega izmed treh modusov propadanja (*Verfallen*) *Dasein* v njegovi vsakdanji biti. Kasneje se bomo morali vrniti k Heideggrovim previdnostim: propadanje, odtujitev (*Entfremdung*), pa tudi padec (*Absturz*) bi tu ne bile teme neke »moralizirajoče kritike«, neke »filozofije kulture«, religiozne dogmatike padca (*Fall*) iz nekega »izvirnega stanja« (o katerem nimamo nobenega ontičnega izkustva in nobene ontološke interpretacije) ter »sprijenosti človeške narave«. Dosti kasneje se bomo morali spomniti teh previdnosti in njihovega problematičnega značaja, ko bo v Traklovem



»položaju« Heidegger interpretiral razkroj in razbistvenje (*Verwesung*), tj. tudi določeno sprijenost človekove podobe. Ponovno bo šlo, le da tokrat bolj eksplisitno, za mišljenje »*Geschlecht*« ali za mišljenje nekega *Geschlecht*. Sem postavljam narekovaje, ker izhaja *Geschlecht* iz imena toliko, kot izhaja iz tistega, kar poimenuje; kajti tu je nespametno tako razlikovati med njima kot tudi prevajati ju. Potrdili bomo, da to izhaja iz vpisa *Geschlecht* in iz tega *Geschlecht* kot vpisa, udarca in odtisa.

Disperzija je potemtakem naznačena *dvakrat*: kot splošna struktura *Dasein* in kot modus neavtentičnosti. Toliko bi lahko to trdili o nevtralnem: v *Seminarju ne zasledimo* nobenega negativnega ali peyorativnega zaznamka, ko gre za vprašanje nevtralnosti *Dasein*, toda v *Sein und Zeit* lahko »nevtralno« označuje »*se*«, namreč tisto, kar v vsakdanji ipseiteti postaja »kdo«: tedaj je »kdo« nevtralno (*Neutrum*), je »to *se*« (§ 27).

To kratko sklicevanje na *Sein und Zeit* nam je bržkone omogočilo bolje razumeti smisel in nujnost tega *reda implikacij*, ki ga poskuša Heidegger ohraniti. Med drugim lahko ta red tudi upošteva predikate, ki se jih poslužuje sleherni diskurz o seksualnosti. Ne obstaja seksualni predikat v pravem pomenu, ne obstaja seksualni predikat, ki, vsaj po svojem pomenu, ne napotuje na *obče* strukture *Dasein*. In da bi vedeli, o čem in na kakšen način govorimo, ko imenujemo seksualnost, se je treba zaustaviti natanko na tistem, kar opisuje analitika *Dasein*. Obratno, če lahko tako rečemo, prav ta dezimplikacija omogoča razumevanje seksualnosti oziroma obče seksualizacije diskurza: seksualne konotacije lahko zaznamujejo diskurz – dokler ne vdrejo vanj – le kolikor so istovrstne s tistim, kar implicira vsak diskurz, na primer topologijo teh nezvedljivih »prostorskih pomenov« (*Raumbedeutungen*), a tudi precej drugih potez, ki smo jih spotoma umestili. Kaj bi bil »seksualni« diskurz ali diskurz »o seksualnosti«, ki bi se ne skliceval na oddaljenost, na znotraj in zunaj, na disperzijo in na bližino, na tu in tam, na rojstvo in smrt, na med-rojstvom-in-smrtjo, na biti-z in na diskurz?

Ta red implikacij ponuja mišljenju seksualne diference, ki bi še ne bila seksualna dvojnost, razliko kot dualizem. Opozorili smo na tisto, kar je *Seminar* nevtraliziral, da je namreč to manj sama seksualnost kot pa »generično« znamenje seksualne diference, pripadnost enemu izmed obeh spolov. Mar odslej dalje, ko smo ponovno napoteni na disperzijo in multiplikacijo (*Zerstreuung*, *Mannigfaltigung*), ne moremo pričeti s premislekom seksualne diference (brez negativnosti, če smo natančni), ki bi ne bila zaznamovana z dvojim? Ki bi to še ne bila ali ki bi to ne bila več? Toda »še ne« in »ne več« bi še vedno in že pomenilo neko pripoznanje.

Umik diade napotuje k drugi seksualni diferenci. Prav tako lahko utre pot drugim vprašanjem. Denimo naslednjemu: kako se je razlika naselila znotraj dvojega? In nadalje, če bi poskušali označiti razliko znotraj dualnega nasprotja, kako se tedaj v razliki ustali multiplikacija? In kako se to zgodi v seksualni diferenci?

Spričo razlogov, ki smo jih podali, *Geschlecht* v Seminarju vselej označuje seksualnost, kot jo zaznamujeta *nasprotje* ali dualizem. Kasneje (in prej) ne bi bilo tako, in temu nasprotju se pravi razkroj.<sup>5</sup>

Prevedel Uroš Grile

1. Jacques Derrida, *Donner le temps*, Grifflin, Paris 1991, prva poglavje prevedeno v Jacques Derrida, *Enfants sans, Kix, Ljubljana 1994*, naslov II. Zgodnja oblika tega dela je izšla leta 1973-1975 na francoskem univerzitetnem kongresu po Gillespie Leclerc leta 1991 na univerzi v Chicago.
2. V predgovoru k *Donner le temps* Derrida govilo angl. izdaja problematično besno, kakor se mi je v različnih izvedbah tako ali drugače veljavala nizozemska verzija od njega neodvisnih avtorjev (prijateljev, soproga ali oči). Izgovorja, motiva "da" je oz. levemu afirmacija, dopolnjevanje, polnjenje, priložna odziva "pa" in "tudi", str. 105. V različni *Donner le temps*, tj. priložni v običnem delu, kot nasprotje časa, je to izgovorja in se delodajstva, izpustek - in v tem Derrida včasih pomeni delo, ki v njegovem prisotnosti viditi le nekaterim in nezamislivo od njega časa - tudi avtorizacija. Derridova razprava k problemu časa je razdeljena: «Cf. priložni, kjer je bil delodajstvo odziva in izpustitev različnih, ali priložni?», avtorizacija, str. 105, izpustitev, priložna pa avtorizacija, in priložni avtorizacija, avtorizacija, avtorizacija, avtorizacija, avtorizacija v *L'écriture et la différence* (dir. Scull, Paris 1967, str. 127 ff., 130, 151, 249, 295 ff., 423 ff.), *De la grammatologie* (Minuit, Paris 1967, str. 127 ff.), *La carte postale* (dir. Scull, Paris 1972, str. 127), *Motus - de la philosophie* (Minuit, Paris 1972, str. 27 ff.), *Épaves. Les styles de Nietzsche* (1972, Minuit, Paris 1978, str. 19 ff.), *Levinas, ou l'infinité - des conditions* (Gallimard, Paris 1971, str. 77), *Donner le temps* (Paris 1991, str. 105), *Levinas* (1974, str. 269 ff. in priložni) in v *Vérité et puissance*

5. Cf. *Psyché. Invention de l'autre*, str. 439 ff., in *De l'esprit. Heidegger et la question*, str. 137 ff.





## Uroš Grilc

### LASTNINJENJE DARU

Čeprav se Derrida šele v *Donner le temps*<sup>1</sup> povsem posveti problematiki daru, pa to delo zgolj poveže prej nakazane nastavke, ki jih je razvijal ob med seboj precej različnih vprašanjih. Ti nastavki so bolj ali manj eksplicitni ter bolj ali manj razdelani, vendar že od Derridajevih najzgodnejših del naprej jasno naznačujejo povsem specifično intenco.<sup>2</sup> Kakor je torej omenjeno delo sklop predhodnih nastavkov, tako je tudi dar sam pri Derridaju sečišče – Derrida pravi splet, vozlišče, *Geflecht* – nekaterih temeljnih tém, v katerih je bil dar obravnavan bodisi mimogrede, v kaki opombi ali robni opazki, bodisi je bil kot vprašanje vključen v širši problemski sklop. V *Donner le temps* se marginalnost vprašanja daru prelevi v osrednji problem. Še več, iz prejšnje marginalnosti se sedaj na predhodne velike teme – čas, bit, znak, pozaba – zre kot na

1. Jacques Derrida, *Donner le temps*, Galilée, Pariz 1991, prvo poglavje prevedeno v: Jacques Derrida, *Izbrani spisi*, Krt, Ljubljana 1994, odslej *IS*. Zgodnja oblika tega dela je istoimenski seminar iz let 1977-1978 na *Ecole normale supérieure*, kasnejša pa *Carpenter Lecture* leta 1991 na univerzi v Chicagu.
2. V predgovoru k *Donner le temps* Derrida poda krajši indeks problematike daru, kakor se mu je v različnih kontekstih tako ali drugače vsiljevala oziroma nastopala skozi od njega »nerazdružljivih motivov spekulacije, namena ali obljube, žrtvovanja, motiva 'da'-ja oz. izvorne afirmacije, dogodka, iznajdbe, prihoda oziroma 'pridi'« (*ibid.*, str. 10). S stališča *Donner le temps*, tj. premika v obravnavo daru kot samostojne teme, je ta zgodovina ne le določujoča, ampak – in v tem Derrida vnovič preseneti tiste, ki v njegovem podvzetju vidijo le nekoherentno in nesistematično nizanje tém – tudi zaobsegajoča. Derridajevo napotilo k problemu daru je naslednje: »Cf. povsod, kjer je bil dar lahko obravnavan z *lastnim* (polastitev, razlastitev, eks-polastitev), z ekonomijo, sledjo, imenom, predvsem pa z *ostankom*, se pravi skoraj stanovitno, vendar tudi bolj izrecno in v besednjaku daru še posebej v *L'écriture et la différence* (Le Seuil, Pariz 1967, str. 127 ff., 133, 151, 219, 395 ff., 423 ff.), *De la grammatologie* (Minuit, Pariz 1967, str. 157 ff.), *La dissémination* (Le Seuil, Pariz 1972, str. 150), *Marges – de la philosophie* (Minuit, Pariz 1972, str. 27 ff.), *Éperons. Les styles de Nietzsche* (1972, Flammarion, Pariz 1978, str. 89 ff.), »Economimesis«, v: *Mimesis – des articulations* (Aubier-Flammarion, Pariz 1975, str. 71). Pomembnejšo vlogo pa je ta tema igrala predvsem v *Glas* (Galilée, Pariz 1974, str. 269 ff. *ter passim*) in v *Vérité en peinture* (Flammarion, Pariz 1978, str. 32, 57, 313, 320, 333, 398 in *passim*).« (*Ibid.*) To je zgodovinski okvir, znotraj katerega se giblje Derridajeva tematizacija daru.

uvod v témo daru. Marginalnost je še enkrat prečila središče, le da se tokrat to prečenje dogaja znotraj samega podvzetja dekonstrukcije. Obrat navzven – in obravnavano delo s tega gledišča kaže tudi na pomenljiv preobrat v Derridajevi strategiji – je v resnici obrat navznoter: teme, ki so bile za pozicijo dekonstrukcije doslej dojete kot temeljne in konstitutivne (znak, čas, bit, *Anwesenheit* ipd.), tu niso presežene ali pozabljene, temveč nastopajo v vlogi dopolnjevanja neke druge teme, teme daru. Razmerje med dopolnilom in dopolnjenim se torej sprevrne tudi znotraj same dekonstrukcije, povedano drugače, na tej točki dekonstrukcija vzema nase samo-dekonstrukcijo.<sup>3</sup>

Okvir problema daru je bil od zgodnjih spisov dalje ostro določen; manjkala je le izčrpna izpeljava, toda ta manko je bil strukturni manko, tj. povezan z nujnostjo pridržka vprašanj o etičnem in političnem, ki so za Derridaja – *kot taka* – postala možna šele po dekonstrukciji klasičnih filozofemov.<sup>4</sup> Kakorkoli je že tvegano staviti na eno samo Derridajevo knjigo, pa je bolj ali manj jasno, da se omenjena dekonstrukcija dovrši z *De l'esprit. Heidegger et la question* (1987). Derrida odnos do Heideggra tu postavi na »nove« temelje; zaenkrat povejmo le, da je nasproti zgodnjim spisom, ki jih je posvetil Heideggru in ki so večinoma – izjema je bržčas le »Fines hominis« – zelo zadržano artikulirali Derridajevo lastno pozicijo nasproti Heideggrovi, Derridajev pristop tu tipično dekonstrukcijski: velike teme in klasično razpravo o njih zamenjajo na videz marginalne, malodane že obskurne teme – ki pri Heideggru včasih ne sežejo preko namigov, so le zapisi nekaterih besed z narekovaji ali v kurzivi ipd. –, namreč vprašanja duha, animalnosti, seksualne diference, vprašanje rabe metaforičnosti itd.<sup>5</sup> Vprašanje daru je v tem oziru vmesno, zavzema prostor med

3. O nujnosti tega obrata in nujnosti genitiva »dekonstrukcija dekonstrukcije« cf. denimo Jacques Derrida, »Pismo japonskemu prijatelju«, *Problemi-Eseji* 4/1993, Ljubljana, str. 5 ff.
4. Cf. Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida & Lévinas*, Blackwell, Oxford/Cambridge 1992.
5. Predlagamo enostavnejšo označitev Derridajeve strategije branja oziroma dela pisave. Ponavadi se slednje členi na tri momente, ob tem pa venomer poudarja, da jih med seboj ni možno povsem ločiti in da na koncu tako ali tako delujejo simultano itd. Bennington tako predlaga shemo naslednjih »treh« branj, ki naj bi jih našli pri Derridaju: afirmativno (Platon, Rousseau, Kant, Hegel, Saussure – pozabi pa na Husserla, do katerega je Derrida morda najbolj afirmativen), nato kritično (Heidegger, zlasti v *De l'esprit*) in negativno (Foucault, Lacan, Searle). Cf. Geoffrey Bennington, »Spirit's Spirit's Spirit«, v: *Legislations. The Politics of Deconstruction*, Verso, London 1994, str. 199 ff. Podobno Stefano Agosti v tekstu »Coup sur coup«, uvodu v *Eperons. Les styles de Nietzsche* (Flammarion, Pariz 1978, str. 14 ff.) navaja tri nivoje prakse pisave: materialni, pojmovni in metaoperacionalni. Zdi se nam, da prav pri Derridajevi obravnavi Heideggra ta shema ne terja treh členov; očitno je, da v



»velikimi« in »marginalnimi« témami fundamentalne ontologije. Poskušali bomo pokazati, kako ta »medprostor« funkcionira v Derridajevem opusu, kar povedano z drugimi besedami pomeni, da bomo skušali izpostaviti zarezo v njegovem odnosu do Heideggra, ki je bila na delu že od samega začetka in je omogočila kasnejši »odmik« od Heideggra. Vprašanje daru je namreč moment, kjer je ta odnos še zadržan, celo nejasen. To ponazarja nihanje Derridajeve strategije glede zajetja Heideggrovega zastavka daru, nihanje med klasičnim pristopom – na kar denimo kaže sklicevanje na spis »Ousía in grammé« kot na premiso razprave o daru (cf. *IS*, str. 171 ff.) – in pristopom, ki ga zaznamuje diseminacija, tj. ko po začetnem privzetju Heideggrovega horizonta sledi pretrganje z njim (cf. *IS*, str. 180).

Derridajev pristop k daru ima torej na bistveni način opraviti z »zasukom« njegovega odnosa do Heideggra. Šele z razmejitvijo slednjega, z odprtjem možnosti pristopa k Heideggru na tipično dekonstrukcijski način, prejme vprašanje daru eksplicitno formo. Ta sovisnost je očitna v heideggrovskem deležu znotraj obravnave daru: v njegovem privzetju in opustitvi. Tudi v tem primeru v celoti drži gornja trditev o sprejnitvi razmerja med marginalnostjo in središčem ter dopolnilom in dopolnjenim. Potemtakem je možno iz sledenja tistemu, kar je Heidegger povedal o daru, izluščiti neartikulirano jedro, ki bo kot slepa pega stalo na mestu *Geflecht* Derridajevega pristopa k Heideggru in k daru. Obenem je natanko to jedro, ki je bilo pri Derridaju sprva pridržano, in poskušali bomo pokazati, da iz te pridržanosti nujno izhaja, da omenjena »sprememba« v razmerju in pristopu ne spremeni ničesar, a je natanko zato nujna.

---

zgodnjih spisih Derrida k Heideggru pristopa z njegovim aparatom in v okviru njegovih tém, skratka, na klasičen način. Kasneje, od *De l'esprit* dalje, temu ni več tako: Derrida bo poskušal izločiti *quasi* transcendentalno ekonomijo dopolnila in pisave, ki je na delu v Heideggrovem tekstu. Šele tu lahko govorimo o dekonstrukciji Heideggrovega teksta, o »tipičnih« dekonstrukcijskih operacijah, ki jim je podvržen. Bolj kot vprašanje, ali gre poslej za kritiko, odmik ali premestitev Heideggrovega horizonta, je relevantno vprašanje samega prehoda. Tu je zadeva bolj zapletena. Trdimo namreč, da se ta prehod »dejansko« nikoli ne zgodi in da lahko nasproti njemu zgolj sledimo kontinuiteti posameznih momentov – momentu daru, temu *es gibt* in lastnemu – Derridajeve obravnave fundamentalne ontologije, kar bomo poskušali storiti v nadaljevanju. Kljub »tipično« dekonstrukcijskim operacijam se namreč celotna obravnava dogaja znotraj prvega, »klasičnega« horizonta, ki torej v nobenem trenutku ni opuščena. Po drugi strani pa natanko ta horizont že ponuja jasne nastavke za te kasnejše »druge« operacije.



Heidegger obširneje razpravlja o *das Gabe* zlasti v dveh spisih, v »Času in biti« ter »Anaksimandrovem izreku«. Oba tudi sicer pri Derridaju zavzemata posebno mesto v odprtju dekonstrukcijskega preboja, četudi Derrida črpa predvsem iz njune napetosti do *Biti in časa*. In kaj naj bi imelo vprašanje daru skupnega z vprašanjema časa in biti kot stalnima Heideggrovima preokupacijama? Že na prvi pogled je očitno, da jim je skupna zagata v zvezi z »njihovo« prisotnostjo in težava, kako jih določiti *kot take*. Začnimo z darom.

Problem daru je v prvi vrsti problem kroga ekonomije, na ozadju katerega smo primorani motriti dar, ki pa ga mora dar, če naj se postavi kot dar, ravno prekiniti. Krog je istočasno možnost in nemožnost daru. Tak krog kot hkratna možnost in nemožnost je skozi zgodovino filozofije določal že neki drugi pojem, pojem časa: »Čas naj bi bil vselej neki proces ali gibanje v formi kroga ali sfere«, pravi Derrida (*IS*, str. 170).

»Izkaže se (toda ta 'izkaže se' ne izraža naključnosti), da je struktura tega nemožnega daru tudi struktura biti – ki se daje misliti pod pogojem, da ni nič (nobeno prisotno-bivajoče) – in časa, ki je celo v tako imenovani 'vulgarni' določitvi od Aristotela do Heideggra vselej definiran v paradoksiji, ali bolje, aporiji tistega, kar je brez biti, kar ni nikoli prisotno ali pa je le komaj in slabo.« (*Ibid.*, str. 186.)

Težava prezence daru je torej za Derridaja v skrajnji točki težava aporetike časa, kot jo v svoji eksoteriki poda *Fizika IV*. Aporetika časa je aporetika biti časa (»časa..., ki je iz biti *brez biti*,« *ibid.*), od koder je v njej povzeta tudi aporetika biti daru. Celotna tematika iz »Ousía in grammé« tako postane premisa tematike daru. Kasneje bo Derrida od tod potegnil nadaljnje konsekvence. Po tej »zunANJI« vzporednosti med témami biti, časa in daru namreč pokaže na njihovo »notranjo« sovisnost: dar zahteva in jemlje čas, dar je dar le kolikor daje čas; gibanje daru/protidaru bi bilo vzporedno gibanju temporalizacije/temporacije; dana reč ni v času, ampak zahteva čas. Najprej trdi tole: »... povsod, kjer obstaja čas ... , kjer prevladuje čas *kot krog* ... , je dar nemožen« (*ibid.*, 171). V naslednjem poglavju *Donner le temps*, str. 60, pa trdi na videz ravno nasprotno in to celo zapiše v kurzivi: »*Tam, kjer obstaja dar, tam obstaja čas*. To, kar ono daje, dar, je čas, toda ta dar časa je tudi zahteva po času.« Videz

izključujočnosti obeh trditev ima za ozadje težavnost odnosa daru do prisotnega. Dar namreč obstaja le na meji prisotnosti, v prisotnem anticipira odsotno in obratno. Kot tak se dar nahaja v krogu, a zgolj kot vdor v krog, njegova prekinitev, odlog. Podobe kroga zato dar kot tak niti enostavno ne izključuje niti ne vključuje; dar je natanko meja prisotnosti same.

Izhodiščna zagata daru, kot jo prikaže Derrida, je torej v tem, da dar ne sme biti preprosto vključen v krog menjav in izmenjav, v ekonomijo. Prav tako ne sme biti preprosto izključen iz tega kroga, temveč mora v njem ohranjati »brezrazmerno razmerje domačne tujosti«. Dar bi namreč ne smel nastopiti ali se prezentirati kot dar, saj bi ga v nasprotnem že umestili v krog ekonomije. Dar je tujek ali ostanek kroga, je nemožno kroga ekonomije, toda kot dar vselej možen skozi in zaradi te nemožnosti. Nemožnost daru je njegova možnost. Kolikor bi namreč dar v kateremkoli trenutku mogli pripoznati za prisotnega, kolikor bi ga torej mogli pripoznati, bi ga pri priči izničili. Francoščina in angleščina pri tem zadevata na precejšnje težave, saj *le présent* in *present* hkrati pomenita prisotno, sedanje, sedanost in dar. Potemtakem je že na ravni jezika vez med darom in prisotnostjo neizbežna. Zopet pa dar ni kako enostavno odsotno. Če dar obstaja, potem »ni, ni prisotno ali pa je le komaj in slabo«, pravi Derrida, parafrazirajoč Aristotelovo aporijo časa iz *Fizike IV*, ki, kot smo videli, v sebi zgošča tudi aporijo biti in daru. Vse troje biva, kolikor ne biva kot prisotno-bivajoče, samó na neki čudni meji prezence: ni niti prisotno niti odsotno. Za dar lahko rečemo, da je njegov obstoj v tem, da se pojavlja kot simulakrum prisotnosti in da obstaja zgolj tedaj, ko v pojavljanju vsakokrat zadrži ta svoj status simulakruma. Vsak poskus počasovljenja – tj. določitve z ozirom na čas kot zdaj – je namreč za bit in dar destruktiven; prav tako časovnost ne sme oblikovati horizonta dojetja časa *kot takega*. Namesto tega dar in bit zahtevata pozabo (bivajočega), ki ni več kategorija *psyché*. Forma problema je tako pri vseh treh momentih ista.

Težava določitve časa, biti in daru je potemtakem v prvi vrsti težava, ki spremlja samo izrekanje. Prav zato se mora Heidegger z njo v »Času in biti« najprej spoprijeti na tej ravni. Ker o njiju ne moremo reči niti da sta ali bivata niti da sta stvari ali bivajoče, lahko rečemo le *es gibt Sein* in *es gibt Zeit*.<sup>6</sup> V običajnih okoliščinah zveza *es gibt* sicer pomeni preprosto »obstaja«, tu pa se

6. V *Grundbegriffe*, GA, zv. 51, str. 121, Heidegger glede tega poda nekolikaj drugačno rešitev: časa ne zajamemo s trditvijo »čas je...«, temveč smo mu bližje, če uporabimo obliko »je čas...« [*Es ist Zeit...*] Kakorkoli že, tudi tu nastopa *Es*.



Heidegger od običajnosti obrne k dobesednosti in odslej govori o »ono daje biti« in »ono daje čas«. Ko ta *Es* zapiše z veliko začetnico, postane jasno, da bo določitev biti in časa povsem odvisna od določitve »skrivnostnega« dajanja tega *Es*, Onega. Biti in čas sta namreč dar njegovega dajanja. Ono ju da in ob tem ohranja v njunem razmerju. To dajanje se odvija znotraj razkritja, ki je tu razloženo z »dopuščanjem prisostvovanja.« »Ono daje« je s tem že opredeljeno kot *tópos* resnice, kot hkratno razkritje in prikritje. Vendar pa Heidegger v »Času in biti« ne govori več o »resnici biti«, temveč uporablja različne sintagme, ki vsebujejo termina razkritje in prikritje. Sprememba govornice, ki jo izraža »Ono daje«, je namreč v službi spremembe samega mišljenja, ki naj bi se odtrgalo tradicionalnemu razumevanju biti – poskus, ki je denimo navzoč tudi pri »križnem prečrtanju« biti v *O vprašanju biti*. Ker pa ima dar sam vseskozi opraviti z vprašanji resnice, avtentičnosti in falsifikata, celo tehnike in preračunljivosti, bo temu zavezano tudi Heideggrovo *Gabe*. Pokazali bomo, da je ta zavezanost vzajemna in da paradokсна zaprečenost *alétheia* z razkritjem in prikritjem sama stoji na logiki, ki očitno obvladuje tudi sam dar.<sup>7</sup> Kljub temu pa je dajanje tega Ono paradokšno že pred zahtevo po spremembi izrekanja, kajti »daje, ne da bi karkoli dalo in ne da bi kdorkoli dal karkoli – le biti in čas (ki nista nič)« (*IS*, str. 181). Če hočemo misliti biti *kot tako*, pravi Heidegger, potem jo moramo misliti izven njene navezave na bivajoče. Premisliti biti *kot tako*, četudi biti v njeni lástnosti ne moremo nikoli dojeti kot neki zadnji temelj, pomeni premisliti jo v njeni resnici, in to »v korist v razkritju poigravajočega se dajanja, tj. tega Ono daje«. Vez med mišljenjem biti, mišljenjem resnice kot razkritja in mišljenjem daru je torej jasna: misliti resnico daru je isto kot misliti dar kot resnico. Obakrat je bit tisto, kar si to mišljenje nazadnje prizadeva določiti:

»Bit kot dar tega Ono daje spada v dajanje. Bit kot dar ni izrinjena iz dajanja. Bit, prisostvovanje je preobraženo. Kot dopuščanje prisostvovanja spada biti v

7. Beaufret opozarja, da Heidegger v *Biti in času alétheia* še razume kot neki *privativer Ausdruck*, in da šele po ukvarjanju s Platonom, tj. po letu 1942, poskuša v njej misliti tudi pozitivno tega *privativer*. Od tedaj naprej je *alétheia* enotnost dveh protislovnih polov, kajti pomeni »*dévoilement qui se voile*« oziroma označuje nekaj, kar »*ne se manifeste que dans son retrait*«. Povedano drugače, nepojavljanje je razumljeno kot modalnost samega pojavljanja. Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger. Philosophie grecque*, Minuit, Pariz 1973, str. 42 ff. Igra razkrivanja in prikrivanja, ki oblikuje Heideggrovo teorijo resnice je hkrati tudi igra, ki oblikuje dar v njegovem dajanju in jemanju. Dvojna oziroma podvojena logika gibanj teh dveh polov je tisto, kar ima nek skupni imenovalec. Dar je namreč *par excellence* vprašanje resnice – vprašanje po njem ni nič drugega kot vprašanje njegove resnice.



razkritje in je kot njegov dar vključena v dajanje. Bit *ni*. Bit daje Ono kot razkritje prisostvovanja.«<sup>8</sup>

Znotraj tega dajanja bit doživlja premeno, v kateri se kaže zgodovinskost biti, in to je edini možni način, da biti sploh pripišemo zgodovino. Ker pa »bit daje Ono kot razkritje prisostvovanja«, Heidegger zahteva, da bit najprej premislimo kot prisostvovanje, *Anwesen*. Ta zahteva je nujnost, ki jo, *prvič*, nalaga zgodovina filozofije oziroma dojemanje biti skozi zgodovino. Vendar je doseg prisostvovanja očitno tudi zunaj filozofske spekulacije, kajti, *drugič*, pred- in priročnost bivata kot načina prisostvovanja. Slednje ni nekaj, kar bi ju tiho utemeljevalo in postavljalo, temveč se kar najbolj očitno izkazuje skozi njuno. *Tretjič*, tudi in ravno odsotno, poudarek tega »ravno« je Heideggrov, je določeno po prisostvovanju. Zareza prisostvovanja je v odsotnem izrazitejša kot v prisotnem vsled tega, ker se mora prisostvovanje bolj izrecno izmuzniti ravno domeni prisotnega. Povedano drugače, ločnica *Anwesende/Abwesende* nas napoti na *Anwesen*, prisostvovanje, na tisto, od koder je to ločnico sploh možno postaviti. Bližina *Anwesende* z *Anwesen* je le videz, ki lahko zastre in celo zapre pristop k dejanskemu razmerju stvari, tj. ne izpostavi določujoče razprostranjenosti *Anwesen*. Odsotno je v tem oziru bližje prisostvovanju. Spričo te, na pogled nič kaj sovisne trojnosti, kjer je vsakokrat temeljna poteza, prisostvovanje na tej skrajni točki razmejitve svoje domene privzame podobo nekakšnega *Unheimliche*, kakor se izrazi sam Heidegger: tam, kjer je videti blizu, je v resnici nedosegljivo daleč, tam, kjer je videti izključeno, je v resnici čisto tu – bližina, ki je blizu temu, kar se godi z darom. Kar seveda ni naključje. Ta *Unheimliche* prisotnosti namreč zaznamuje tako dar kot tudi prisostvovanje, bit. Od tod lahko prisostvovanje, bit in »Ono daje« premislimo edino skupaj. Premislek biti se namreč spodvije v premislek *Es gibt* kot takega; in to na točki, ko Heidegger v grškem *ésti* pripozna delo tega »Ono daje«:

»Na začetku zahodnega mišljenja je bila mišljena bit, ne pa 'Ono daje' kot tako. Slednje se izmika v prid daru, ki ga daje Ono, in dar tega Ono bomo v bodoče mislili izključno kot bit z ozirom na bivajoče ter ga privedli do pojma. Darovanje, ki daje zgolj svoj dar, ki pa se samo ob tem zadrži in odtegne, takšno darovanje imenujemo usojanje [*Schicken*]. Skladno s tako mišljenim smislom darovanja je bit, ki jo daje ono, usojenost [*Geschickte*]. Tako je usojena vsaka njena premena.« (*Ibid.*, str. 202.)

8. Martin Heidegger, »Čas in bit«, *Problemi 1/2*, Ljubljana 1995, str. 200; odslej ČB.

Namesto premisleka *Es gibt* kot takega, točneje, namesto premisleka »njegovega« *kot takega*, ki ostaja vseskozi zaprečeno spoznanja, se moramo zadovoljiti s premislekom daru *Es gibt*.<sup>9</sup> Ta zamenjava je po Heideggru neizbežna, za to pa z njo premislek biti ne izgubi na svoji celovitosti, kajti bit in »Ono daje«, bit in dajanje Onega sta strukturno vpeta drug v drugega: »Moči biti pomeni: Bit dajati in dati.« (ČB, str. 202.) Nenavadni način darovanja Onega Heidegger poimenuje z usojanje; bit je usojenost tega usojanja. Toda kaj natanko je tisto, kar dela to darovanje za tako nenavadno? To, da se darovanje, ki ne more dati drugega kot lastni dar, ob dajanju tega pridrži; kot se pridržijo tako »usojanja, kot tudi Ono, ki usoja«. <sup>10</sup> Darovanje Onega iz tega pridržanja določa vsako premeno biti, jo usoja. Zato zgodovina biti ni nič drugega kot prav zgodovina tega usojanja.

Pridržanje darovanja ni motnja ali zastanek darovanja, pač pa njegova temeljna poteza, ki določa v prvi vrsti ravno dar tega darovanja, tj. bit. Omenjeno pridržanje, odtegotanje in prikrivanje – z eno besedo *epoché* – dajanja namreč preči bit in jo postavlja za temelj bivajočemu; temelj, ki se utemeljenemu prikriva in odteguje od njega kot nanj nezvedljivi ostanek. »Ono daje bit« je z ozirom na bivajoče dar, ki je natanko to, kar Ono ne more biti. Toda Ono daje to svoje lastno nemožno, pri tem pa odtegne svojo lástnost. Zato Heidegger pravi, da v »Ono daje bit« govori »samemu sebi prikrivajoče usojanje«, ki ga ne moremo pojasniti iz zgodovinskosti tubiti. Heidegger s tem nikakor ne trdi, da je tu mišljenje *Biti in časa* odpovedalo, nasprotno, nastavek za razrešitev te zagate je že navzoč prav tam, in sicer v navezavi na destrukcijo ontološkega nauka o biti bivajočega. S tem se torej niti ne pretrga z v *Biti in času* razvijanim mišljenjem, niti jezik, v katerem govori *Bit in čas*, sedaj ne postane naenkrat nezmožen zadovoljivega izrekanja dejanskega razmerja stvari. Res je le, da si tu z analitiko tubiti nimamo kaj pomagati, ker časovnost tubiti tu ne more biti več izhodišče za premislek izvirnejšega razmerja časa in biti. Ta preobrat v temelju sprevrne preobrnjeno. Razreševanje vprašanja biti in dajanja se na tej

9. Jacques Taminiaux v tekstu »Dialectique et différence« (v: *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Vittorio Klostermann, Frankfurt na Maini 1970, str. 325) trdi, da se z osredotočenjem na doslej nemišljeno *kot tako* Heidegger v »Času in biti« ne polasti ključev kakega trezorja, temveč ostaja izkustvo *kot takega* še naprej nejasno.

10. Kakor je pri manifestiranju skritega, razkrivanju skrivnosti, slednjo na neki način nujno ohraniti kot skrivnost – kar je možno le, če se pripozna nek pridržek, ki se ne manifestira. Jean-Louis Chrétien, »La réserve de l'être«, v: *Cahier de l'Herne. Heidegger, de l' Herne*, Pariz 1983, str. 248.



točki prevesi v razreševanje temeljnega problema predavanja »Čas in bit«, problema časa oziroma sklopa čas-bit:

»Toda kako naj mislimo to 'Ono', ki daje bit? Uvodna opomba o sopostavitvi 'časa in biti' opozarja, da naj bo bit kot prisotnost, kot sedanost v še ne določenem smislu prežeta z neko časovno značilnostjo in s tem s časom. Od tod domneva, da lahko Ono, ki daje bit in ki določa bit kot prisostvovanje in kot dopuščanje prisostvovanja, najdemo v tem, kar v naslovu 'Čas in bit' pomeni 'čas.'« (*Ibid.*, str. 203.)

Premislek časa je zaprečen z isto težavo, kot se je pokazala pri biti. Čas kot tak, lastno časa, se izmakne na račun bivajočega, časovnosti, časa kot sosledja zdajev; slednje grozi, da ta izmik pretvori v nepovratno izgubo lástnosti časa. Ker je izhodišče tega izmika obakrat isto, lahko Heidegger s postavitvijo sklopa čas-bit upa na opredelitev lástnosti obojega, tj. tako časa kot biti. Drugi razlog za ta sklop pa je v tem, da »bit *in* čas ter čas *in* bit poimenujeta razmerje obeh stvari, stanje stvari, ki skupaj ohranja obe reči in vzdržuje njuno razmerje« (*ibid.*, str. 199). Ta *in* bo nato postopno dobil ime *Ereignis*, dogodje. Dogodje ni nič drugega kot nevtralni *tantum* oziroma ta nevtralni *in* v naslovu »Čas in bit«. <sup>11</sup>

Preden se osredotočimo na samo vprašanje daru, omenimo še eno dopolnilo tega sklopa. Že v *Biti in času* Heidegger pove, da je »izvirni ontološki temelj eksistence tubiti časovnost (*Zeitlichkeit*)« (*ibid.*, str. 234). V *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927, GA, zv. 24.) je tubit še vedno označena s *Zeitlichkeit*, ker pa je naloga tega predavanja priti do vprašanja biti skozi vprašanje časa, mora označitev časovnosti biti prejeti drugo ime: namesto o *Zeitlichkeit* biti bo sedaj govora o *Temporalität* biti. <sup>12</sup> Sklop bit-čas ima torej opraviti s tem prehodom od *Zeitlichkeit* k *Temporalität*, ki je korelativen Heideggrovemu poskusu preseganja Husserlovega pojmovanja časa, utemeljenega v egu oziroma absolutni subjektivnosti, imenovani tudi »notranja zavest časa«. Toda skladno s potjo, ki jo napove *Bit in čas*, mora Heidegger najprej umestiti čas z ozirom na tubit ter pokazati na temeljno vez časa s tubitjo. »Čas in bit« to stori z označitvijo diskurza o prisostvovanju kot diskurza o bivanju in prebivanju. Z drugimi besedami to pomeni, da se mora tudi tu vzpostaviti pozicija tega »mi«

11. Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969, str. 47.

12. Cf. Robert J. Dostal, »Time and phenomenology in Husserl and Heidegger«, v zborniku *Heidegger*, ured. C. Guignon, Cambridge University Press, Cambridge 1993, str. 157 ff.



ali človeka, in sicer izhajajoč iz »zadevanja« prisostvovanja: »Govorjenje o pri-sostvovanju torej zahteva, da tako v trajanju kot v vztrajanju zaznamo bivanje in prebivanje. Prisostvovanje nas zadeva, sedanost pomeni: bivati drug nasproti drugemu, nam – ljudem.« (ČB, str. 204.) Ker prisostvovanje zadeva človeka in ker je problem prisostvovanja problem daru, je človek po tej poti že vpleten v *Geflecht* daru. Človekova stava v zvezi z darom je dvojna. Po eni plati je človek pasivni prejemnik daru iz tega »Ono daje« in bit tista, ki zadeva človeka. Po drugi pa se natanko skozi pasivnost sprejemanja, skozi človekov odnos odgovarjanja biti afirmira bit. Šele po tej afirmaciji se človek za nazaj postavi za človeka, ne da bi pri tem šlo za sukcesivnost obeh plati.<sup>13</sup> Gre natanko za njuno vzajemno pripadanje. Ta zareza med obema, tj. zareza med pasivnim sprejemanjem in afirmacijo, je mesto daru. Povedano drugače, podvojenost logike daru poveže obe plati, iz zadevanja naredi afirmacijo (cf. ČB, str. 205).

Da Heidegger izkorišča natanko to logiko daru, potrjuje tudi naslednji odlomek. Dajanje Onega je postavljeno v kontekst poenotenja časa, njegove štiridimenzionalnosti. Dvojna logika daru dobi izrecno definicijo: »razjasnjujoče-prikrivajoče doseganje«.

»Dajanje, ki daje čas, se določa iz odklanjajoče-krateče bližine. Slednja zagotavlja odprtost časa-prostora in hrani tisto, kar se v bivšem odkloni, kar ostane v prihodu krateno. Dajanje, ki daje pravi čas, imenujemo razjasnjujoče-prikrivajoče doseganje. Kolikor je samo doseganje neko dajanje, se dajanje prikriva v pravem času dajanja.« (*Ibid.*, str. 207.)

Heidegger opozori, da smo s to določitvijo dajanja sicer zajeli način bivanja časa oziroma biti, da pa ostaja »Ono, ki daje« še naprej nejasno, dasiravno je že razvidno, da lahko Ono določimo le iz tako razumljenega dajanja, tj. dajanja kot usojanja biti, kot razjasnjujočega-prikrivajočega doseganja. Iztek Heideggrove analize od tod dalje za nas ni več toliko pomemben, z izjemo enega momenta. Na mesto tega Ono, ki daje bit in čas, se nazadnje vrine dogodje, ki oboje ohranja v njunem sopripadanju kot njuni možnosti in ne kot kaki naknadni pritiklini. Mišljenje bi si tako zadalo nalogo premisleka biti kot dogodja oziroma dogodja kot načina biti. Stavek »dar prisostvovanja je lastnina dogodevanja« – prav ta stavek bo v marsičem odločilen pri umestitvi lastnosti – to nalogo od-

13. O sopripadanju človeka in biti, o tem, kako misliti to sopripadanje, ki ni več *nexus in conexio*, cf. Martin Heidegger, *Identiteta in diferenca*, Obzorja, Maribor 1990, str. 11 ff.

tegne dialektiki. Zavrne obrat, po katerem bi bila bit način dogodja, in poudari pripadnost, se pravi usojenost biti in časa v dogodevanju dogodja. Na mesto predhodnosti je postavljena temeljna sovisnost med bitjo, časom in dogodjem, in sicer na način, da se za dogodju pripadajoče pripozna *Enteignis*, odgodje. Pomembno je uvideti, da razmerje med dogodjem in odgodjem ni razmerje med nekim zunaj in znotraj, tj. razmerje drug od drugega ločenega razkritja in prikritja. Oboje namreč spada v dogodje, se dogaja edino znotraj dogodja in ga od znotraj konstituira. Odgodje je z ozirom na dogodje v odnosu nekega *Sich-Verbergen*. Na ta način Heidegger sledi izhodiščni zahtevi po opustitvi tradicionalnega načina mišljenja, ki je anticipirala iztek analize, da namreč »bit« ni dojeta kot poslednji temelj ali zadnji vzrok. Skozi svoje odgodje dogodje ne briše samega sebe, temveč šele vzpostavlja svoje lastno. Do lastnine prihaja skozi izgubo lastnine. Toda ponovno je – tokrat torej v zvezi z dogodjem – »razjasnjujoče-prikrivajoče doseganje«, se pravi logika daru, tisti okvir, znotraj katerega Heidegger rešuje ta problem. Ostaja pa odprto, koliko tako postavljeno dogodje ustrezno odgovarja na vprašanje biti.

Drugi primer odločilnega interveniranja logike daru je še precej bolj ekspliciten. Do njega pride ob utemeljevanju ontološke diference v »Anaksimandrovem izreku«. Znameniti dispozitiv dajanja, »*Kann es geben, was es nicht hat?*«, tu v najčistejši možni obliki vplete na svoje strani štrleče niti:

»Izrek ne pravi, da se vsakokrat prisotno izgubi v ne-skladju [*Un-Fuge*]. Izrek pravi, da vsakokratno z ozirom na ne-skladje *didónai díken*, daje skladje. Kaj pomeni tu dati? Kako lahko vsakokratno, ki biva v ne-skladju, daje skladje? Ali lahko daje tisto, česar nima? Če daje, ali potemtakem ne odda prav skladja? Kam in kako vsakokrat prisotni dajejo skladje? Vprašati moramo jasneje, tj. iz stvari same. Kako naj prisotni kot taki dajejo skladje svojega prisostvovanja? Tu navedeno dajanje lahko temelji edino na načinu prisostvovanja. Dajanje ni zgolj oddajanje [*Weggeben*]. Dajanje je izvornejše v smislu dodajanja [*Zugebens*]. Takšno dajanje dopušča, da nečemu drugemu pripada to, kar mu kot pripadajoče pripada. To, kar pripada prisotnemu, je skladje njegovega prebivanja [*Weile*], ki je dosegljivo v prihodu in preminutju. V skladju vsakokratno ohrani svoje prebivanje. Zato ga ne poskuša spraviti v ne-skladje praznega vztrajanja. Skladje spada k vsakokratnem, ki spada v skladje.«<sup>14</sup>

14. Martin Heidegger, »Der Spruch des Anaximander«, *Holzwege*, GA, zv. 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt na Maini 1977, str. 357.



Prva očitna paradoksnost, ki štrli iz tega odlomka, je, da dajanje omogoča lastnjenje, lastninjenje lastnega. Kar nečemu pripada, tj. lastno nečesa, zahteva dopolnilo, da se lahko konstituira kot lastno. V vlogo tega dopolnila je postavljeno dajanje, dajanje kot *Zugeben*. Prej navedeni stavek »dar prisostvovanja je lastnina dogodevanja« je znotraj navedenega konteksta precej lažje umestljiv. Paradoks je v tem, da naj bi običajno razumljeno dajanje moralo kar se da radikalno pretrgati z lastnino, lástnostjo, z vsakim prilaščanjem ter se vzpostaviti kot razlastitev, tj. naj bi imelo kar najmanj opraviti s kakršnimkoli polaščanjem. V prvi vrsti naj bi bilo torej ravno *Weggeben*. Nasproti temu Heidegger od dajanja zahteva, da ni zgolj oddajanje, temveč da je v izvornem smislu tisto dopolnilo, ki lastno nečesa afirmira v njegovi lástnosti. Takšno dajanje je potemtakem dispozitiv samega lastninjenja, je način razkritja lastnega v njegovem lástnjenju. Dar je dar lastnega.

Od kod ta diskrepanca med običajnim in izvornim razumevanjem dajanja, kot ju predstavi Heidegger? Do odgovora ni težko priti. Heidegger namreč dajanje prisotnega, *Anwesende* – se pravi dajanje prisostvovanja, *Anwesen*, s strani prisotnega –, poprej utemelji na načinu prisostvovanja: dajanje samo ni nikoli prisotno, ima pa na bistveni način opraviti s prisostvovanjem; dajanje prisotnega je način dajanja, ki sledi iz prisostvovanja. Tu leži prvi in bistveni odmik, ki utemeljuje dajanje kot *Zugeben* nasproti njegovemu običajnemu pomenu. Morda je presenetljivo, da se vprašanje daru tako neposredno vpisuje v osrednjo problematiko navedenih spisov. Morebiti pa je s tega vidika dar že možno postaviti za odločilni moment razreševanja osrednjega problema. K temu nas napotuje naslednje: ločnica med prisotnim in prisostvovanjem je tisto, na kar dar sicer šele odgovarja, toda dajanje tega daru je že opredeljeno po enem polu te ločnice, namreč po prisostvovanju.

Preden od tod potegnemo nadaljnje konsekvence, bomo citirano mesto iz »Anaksimandrovega izreka« primerjali s Heideggrovo zgodnejšo refleksijo Anaksimandrovega izreka v *Grundbegriffe* (GA, zv. 51). Že tu poskuša povedano v Anaksimandrovem izreku premisliti na izvorni, grški način. Vprašanje, za katerega gre, je, kaj je tisto, kar pripada vsakokrat prisotnemu, *pois oûsi* – pod slednjim Grki razumejo bivajoče. Takoj je treba povedati, da Heidegger v teh predavanjih k lastnemu prisotnega pristopa z nekoliko drugega zornega kota, kot to stori kasneje v »Anaksimandrovem izreku«: nanj namreč ne odgovarja neposredno z vpotegnitvijo dajanja, ampak poskuša do končnega odgovora na vprašanje razmerja med prisotnim in prisostvovanje, ki ga tu imenuje še *Anwesenung*, priti skozi razlago spleta pojmov, ki imajo v korenu



gehen in ki so kasneje v veliki meri nadomeščeni z izpeljankami iz *geben*.<sup>15</sup> Tu je odločilni odlomek:

»Čas je naznačitev prisotnega v njegovem vsakokratnem prisostvovanju [*Anwesenung*]. Čas je razprostrtje vedno razpoložljivega bivanja, ki je v skladu s prisotnim vedno vsako-kratno [*je-weiliges*]. Ko vsakokrat prisotno *autá*, iz samega sebe presega neskladje [*Unfug*], ustreza razpoložljivemu bivanju prehoda. Ko vsakokrat prisotno daje skladje [*Fug*] razpoložljivosti in izmenoma eno drugemu pripoznanje, ustreza naznačitvi bivanja. Da je bivajoče, ko vsakokrat v svoji 'biti' ustreza 'času', pomeni natanko naslednje: *bit sama je prebivanje, prisostvovanje.*« (*Grundbegriffe*, str. 121.)

»Ko prisotno daje skladje« in »Kako lahko vsakokratno, ko biva v ne-skladju, daje skladje?« – namera v obeh primerih sloni na isti predpostavki. Obakrat je skladje doseženo iz neskladja. Obakrat je bilo potrebno dati lastni manko: iz ne-skladja dati skladje. V tem Heidegger celotno izpeljavo razlike med prisotnim in prisostvovanjem opre na logiko daru, ki jo, glede na zahtevo po dajanju, ki daje tisto, česar nima, izrecno izpostavi in odtegne običajnemu razumevanju. Zato ostaja dajanje tu, kot tudi dajanje Onega v »Času in biti«, nedoločeno, in v

15. Pravimo »v veliki meri«, kajti v nasprotju s končnim odgovorom na pozabo razlike med prisostvovanjem in prisotnim ostajajo glede vpeljave te verige – *Entgehen, Weggehen, Hervorgehen, Hervorgang, Ausgang, Eingang, Übergang, Entgänglichis* ipd. – stvari tudi v kasnejšem tekstu nespremenjene. Vpeljava se dogaja skozi prevajanje dveh grških pojmov, ki ju Anaksimander uporablja na neobičajen način: *génésis* in *phthorá*. Anaksimander pravi *génésis éstin* in *phthorá gínetai*, kar Heidegger prevaja z *Entstehen ist* in *Vergehen ent-steht*, postajanje je in minevanje postaja. Vprašanje, za katerega Heideggeru tu gre in ki mora ostati še naprej odprto, je, ali je v obeh izrazih že poimenovana *tá ónta*, bivajoče samó. V kontekstu tega temeljnega vprašanja je treba opozoriti na razliko pri prevajanju *génésis* in *phthorá* v obeh tekstih. V *Grundbegriffe* Heidegger prvo prevaja s *Hervorgang*, drugo z *Entgänglichis*, pač v duhu izpeljave iz tu poudarjanega korena; cf. *ibid.*, str. 104. Od tod je umestitev prisostvovanja podana takole: »In die Anwesenheit hervor und aus ihr weg geht das Hervor- und Entgehende.« (*Ibid.*) V »Anaksimandrovem izreku« Heidegger od prevoda obeh grških terminov zahteva več. *Génésis* lahko po njem prevedemo z *Entstehen*, toda le, če *Entstehen* mislimo kot *Ent-gehen*; *phthorá* lahko prevedemo z *Vergehen*, toda le, če *Vergehen* mislimo kot *Gehen*; cf. *Holzwege*, str. 342. V obeh primerih gre za prehajanje v čisto določeni funkciji: je namreč prehajanje iz prikritega v neskrto in obratno. Prisostvovanje prisotnega je bilo torej v Anaksimandrovemu izreku dojet na način *lichtend-bergenden Versammlung* oziroma na način *entbergende Bergen*, tj. iz *alétheia*, toda obenem – skladno s premikom k premisleku izvirnega – tu ni več govora o resnici biti. Od tod sklep: »Das Anwesen wahrt das Anwesende, das gegenwärtige und das ungegenwärtige, in die Unverborgenheit.« (*Ibid.*, str. 348.)

tej svoji nedoločeni določujoče: je polje, znotraj katerega Heidegger poveže med seboj ločene pole. Zahteva po premisleku dajanja v izvirnejšem smislu, ko dajanje ni več oddajanje, ampak je mišljeno kot dodajanje, kot *Zugeben*, sovpada z zahtevo po premisleku biti in časa na izvirnejši način.

\*

\* \* \*

Drugje (*Parmenides*, GA, zv. 54 in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA, 29./30. zv.) Heidegger to izvirnejšo misel daru izpeljuje iz druge tematike, iz določitve roke. Heidegger tu o slednji ne preudarja kot o telesnem organu, temveč jo smatra za mišljenje samo, od tod pa za tisto človekovo lastno, ki ga ločuje od animalnosti. Takšna roka ne bi več spadala v pojmovni red, temveč prej k »bistvu daru, bistvu darovanja, ki bi dalo, če je to možno, na način, da ne bi nič vzelo«. <sup>16</sup> Taka opredelitev roke je v prvi vrsti v vlogi odmika človeka od animalnosti, kajti Heidegger trdi, da »opica poseduje organ prijemanja, ne pa tudi roke«. Roka ima dvojno funkcijo, funkcijo pokaza in dajanja, medtem ko »roka« opice lahko zgolj jemlje. To bo odločilno pri opredelitvi prisotnosti kot predročnosti in priročnosti. Ločnica med živaljo in človekom je po tej plati ločnica med dvema načinoma dajanja: človek lahko daje in vzema bivajoče *kot tako*, nasprotno pa žival na mora dajati tega *kot takega*, in je vsled svoje odtegnjenosti darovanju odtegnjena tudi bistvu bivajočega. <sup>17</sup> Derrida v obravnavi te problematike kot ključni moment Heideggrove razprave razume specifično tranzicijo, ki zadeva natanko dar: »Ta prehod od tranzitivnega daru, če lahko tako rečemo, k daru tistega, kar *se* daje, kar daje samega sebe kot možnost dati, ki daje dar, ta prehod od roke, ki daje nekaj, k roki, ki *se* daje, je očitno odločilen.« (*Psyché*, str. 430.) Nasprotje med dati in vzeti bo od tod določalo razmerje med govorom in roko, iz katerega Heidegger izpeljuje bistvo pisave kot *Handschrift*. Ko Heidegger pravi, da »*Das Wort als die Schrift aber ist die Handschrift*« in da (pisalni) stroj pisavo iztrga domeni roke, s tem pa besedi in

16. Jacques Derrida, »La main de Heidegger. *Geschlecht II*«, *Psyché*, str. 428. Za podrobno analizo obravnave roke pri Heideggru in Derridaju cf. Detlef Thiel, *Über die Genese philosophischer Texte*, Alber, Freiburg/München 1990, str. 288 ff.

17. Derrida to ločnico med humaniteto in animalnostjo, ki jo Heidegger postavlja iz razlikovanja med *weltlos*, *weltarm* in *weltbildend*, obširno razvija v *De l'esprit*, str. 74 ff.



govoru – povedano drugače, iztrga jo vsemu tistemu, kar je lastno človeku –, smo iz gornje ločnice med dati in vzeti nedvoumno napoteni na premislek nasprotja med govorom in pisavo. Če smo še bolj splošni, mesto tematizacije Heideggrovega *Es gibt* je tudi mesto tematizacije pisave. Ko Derridajeva obravnava Heidegggra doseže to točko, je torej zgodnjo, klasično obravnavo Heidegggra zamenjala obravnava, ki je »tipično« dekonstrukcijska in ki bo sledila ekonomiji dopolnila ter diseminacije v njegovem tekstu. Vprašanje pisave v Heideggrovih tekstih postane eksplicitno.

Kljub temu, da Heidegger naznači premislek dajanja in daru na nov, izvirnejši način, kjub temu, da zahteva premislek daru kot takega, pa v njegovem zastavku nastopa vrzel, fuga, ki ga trdno veže na natanko tisto, od česar se namerava oddaljiti. Prav razprava o roki in animalnosti je denimo za Derridaja tista, kjer Heidegger pušča povsem nedotaknjene temeljne aksiome humanistične metafizike (cf. tudi *De l'esprit*, str. 28). Težava tiči v lastnini, lastnjenju, lastnosti, lastnem, ki ga afirmira dajanje kot *Zugeben*. V tej afirmaciji je iskati vzrok, da Derrida ne more do konca sprejeti Heideggrove misli daru, tj. da heideggrovski zastavek ostane le premisa, in to na neki točki celo pridržana premisa. Ker pa smo z refleksijo daru kar najbližje refleksiji biti in časa, kaže zagata na odločnejši prelom, ki ni omejen le na vprašanje daru. Kljub temu Derrida poudarja, da to ne pomeni niti opustitev horizonta ontoloških vprašanj niti zavzetje stališča, po katerem sklop vprašanj v zvezi z lastnim ni več podrejen vprašanju biti.<sup>18</sup> Ta niti-niti zahteva rešitev na drugi ravni od obeh navedenih. Skratka, sklicevanje na polje lastnega, po katerem Derrida v razpravah o fundamentalni ontologiji vsakokrat poseže – najsi je to del same razprave ali pa le opomba –, ni *kritika* Heidegggra; za Derridaja je namreč to polje, ki pri Heidegggu nastopa kot določen presežek, ki ni nikoli podvržen njegovemu vpraševanju. Res pa je, da ta neartikulirani presežek kasneje napeljuje tudi k tistemu prelomu s Heideggrom, ki mu ni možno dati drugega imena kot »kritika«. Slednja je najbolj razdelana v *De l'esprit*, v obeh delih »*Geschlecht*«, v »*Comment ne pas parler*« in »*Le retrait de la métaphore*« v *Psyché*, ter v *Parages*. Za razumevanje Derridajevega razmerja do Heidegggra in vseh preobratov, ki so tu na delu, je torej ključno umestiti njegovo obravnavo lastnega pri Heidegggu. Takoj pa moramo omeniti kočljivo predpostavko, iz katere pri tej obravnavi izhaja Derrida. Ta je v tem, da leži v korenu verige terminov, ki izražajo lastnino, ta *eigen*, ki vsakič nedvoumno pomeni natanko to. Za večino členov verige to ni

18. Cf. Jacques Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Pariz 1978, str. 93.



sporno (na primer za *Eigen, Eignen, Eigentum, eigens, eigentlich*), ni pa povsem neproblematično denimo za *ereignen, Ereignis* in *Enteignis*, kolikor jih razumemo v njihovih utečenih pomenih. Prav našeti termini pa so kot modusi lastnjenja ključni členi te verige, kakor jo interpretira Derrida. Ni dvoma, da tudi Heidegger evidentno izkorišča natanko na to istost korena v nemščini in da termine odtegne njihovi običajni pomenskosti (cf. denimo ČB, str. 211). Od tod pa je Derridajev sklep skrajno oster: ekonomija *Ereignis* se meša s témo lastitve in razlastitve, obenem pa s témo razjasnitve: prvotni pomen *Ereignis* je namreč *Eraügnis*, uvid ali uočenje (cf. *Identiteta in diferenca*, str. 16). Toda celotni sklop lástnjenja je možen le ob predpostavki, da ima vrednost lastnine, ki jo zgošča ta *eigen*, v njem ireduktibilno vlogo. Rekli bomo, da ima vlogo ireduktibilnega razcepa, ki kot fuga zapolni vrzeli postavljenih opozicij. Derrida pokaže, v kolikšni meri je to zapolnjevanje v resnici možnost njihove konstitucije.

Z vprašanjem lastnega, nasprotja med lastnim in nelastnim je tesno povezano vprašanje bližine, nasprotja med bližino in oddaljenostjo. Vrednost bližine je iz te vezi v *Biti in času* pogojevala izbiro eksemplarnega bivajočega, tubiti: tubit je (ontično) najbližje, obenem pa (ontološko) najdlje. Razloček ontološko/ontično je torej na neki način skladen z gornjima razločkoma, vsekakor na način, da ta skladnost določa vprašanje biti. Po tej plati namerava Heidegger z vpeljavo tubiti pretrgati s fenomenološko subjektivno zavestjo, s čimer tubiti ne bi mogli več pripisovati predikata »človeška«. Po drugi strani pa Derrida pokaže, da natanko v izbiri eksemplarnega bivajočega, ki je opredeljeno s tem protislovnim notranjim razcepom bližine, da natanko v tem Heideggrovem poskusu odmika od fenomenološkega primata zavesti tubit še naprej ostaja določena »prisotnost v samoprisotnosti« in zato še vedno v biti fenomenološka.<sup>19</sup> Lástnost in bližina s samim seboj na tem mestu namreč zgoščata pot Husserlove »samotne duše« iz *Logičnih raziskav*, ki nastopa kot absolutna edinstvenost samo-afekcije, kot samoreferenčna operacija slišati se/razumeti se govoriti. Tu gre za poskus zabrisanja sleherne zunanosti označevalca, preprečenja vsakršnega padca označevalca v zunanost in reduciranja označevalca na samokonstitutivno notranjost oziroma samoprezentno označeno.<sup>20</sup> Ker pa je po Derridaju ta kritika Husserla kritika njegove metafizične zadolženosti, omenjeni zadolženosti na tej točki ne uteče niti Heidegger. Lastno in bližina skozi pretrganje vezi z metafiziko to vez na neki drugi ravni vnovič obnovita:

19. Jacques Derrida, »Fines homines«, *IS*, str. 84 ff.

20. Cf. Jacques Derrida, *Glas in fenomen*, Studia humanitatis, Ljubljana 1988, str. 85 ff.

jasno izpostavita, da vprašanje človeka, vprašanje tega *mi* ni ločljivo od vprašanja biti; bit in človek bosta določana iz njune bližine. Mišljenje biti je potemtakem še vedno mišljenje o človeku. Do tega lahko pridemo tudi po drugi poti: s pojmom *Erschlossenheit* skuša Heidegger preseči Husserlovo intencionalnost in predmetno predstavo. Heidegger skoznjo razume izjavo kot neki način *Erschlossenheit*, kot *Entdecken* in kot *Aufzeigen*, da bi tako lahko tematiziral *Gelichtetsein* ljudi, tj. moment, ki je pri Husserlu le impliciten.<sup>21</sup> Še bolj pa je pomenljiv drugi Heideggrov korak, po katerem je izvirnejši fenomen resnice razumljen kot *Erschlossenheit* tubiti kot biti-v-svetu, s čimer se vzpostavi odnos do izvorno danega, tj. »sveta' v smislu razsvetljave biti«. <sup>22</sup> Tu pridemo do subtilne meje, ki pa bi jo bilo zgrešeno razumeti tako, kot da sta oba pola lastnosti in bližine izključujoča ali povsem nasprotujoča si. Po Derridaju bi bilo celo tvegano zavzeti vsako stališče, ki bi iz navedene konstelacije potegnilo kaj več kot sklep o dvoumnosti, nedoločenosti razmerja med obema. Kajti »*Dasein*, če ni človek, zato še ni nekaj drugega kot človek... je ponovitev človekovega bistva, ki omogoča vrnitev tostran metafizičnih pojmov *humanitas*«. (IS, str. 86) Ta ponovitev kot obnovitev človekovega bistva gre z roko v roki z razkrivanjem bližine biti: prispetjem človeka v bližino biti, biti, ki je človeku sicer najbližje, a je ta bližina najdlje, biti, ki je »skrivnostna, preprosta bližina nevsiljivega vladanja«. <sup>23</sup> Iz te bližine je človekovemu bistvu vrnjena njegova digniteta, vrnjena mu je »domovina njegovega zgodovinskega bivanja«, pravi Heidegger, vrnjeno mu je njegovo lastno. Iz tako razcepljene bližine prejema človek svoje lastno, kajti »bit je bližnje človeku in človek je bližnje biti« (IS, str. 94). Bližina biti in človeka je neločljiva, skoznjo razcep med bližino in oddaljenostjo konstituira in afirmira bližino. Ta razcep je samopostavitev bližine, ki skozi vsako vrednost afirmira njej nasprotno; zato med bližino in oddaljenostjo ne gre za nasprotje. <sup>24</sup>

21. Ernst Tugendhat, »Heideggers Idee von Wahrheit«, v zborniku *Heidegger*, ured. Otto Pöggeler, Kiepenheuer & Witsch, Köln/Berlin 1970, str. 290.

22. Cf. *ibid.*, str. 294 ff. V *Identiteti in diferenci* Heidegger v zvezi z izrekanjem razlike in še prej v zvezi z izrekanjem biti na njima prikladen način navaja nujno »vmesno pripombo«, ki osvetljuje ta neobičajni in na običajni način neizrekljivi *Es gibt* biti. Vez med mišljenjem daru, jasnino, usodo biti in vlogo tega *mi* je v naslednjem odlomku povsem eksplicitna: »To, kako se bit daje, se samo vselej določa z načinom, kako se jasni. Ta način pa je zgodovinsko usodnoten, vsakokratna epohalna vtisnitev, ki kot taka biva za nas le, če jo sprostimo v njeni lastni bivšosti.« (*Ibid.*, str. 37.)

23. Martin Heidegger, »Pismo o humanizmu«, v: *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str. 201.

24. Cf. Jacques Derrida, *La vérité en peinture*, Flammarion, Pariz 1978, str. 408.



Derrida Heideggrovo igro bližine, v kateri vsaka vrednost ponuja dvojno luknjico (za vezalke na čevljih, *double oeillet*) za prehod, upodobitev ali povzdignjenje druge vrednosti, naveže na Freudov *fort/Da*. Da ne gre le za kako bežno analogijo, temveč za potezo, ki po Derridaju od *Biti in časa* naprej bistveno zadeva celotni heideggrovski diskurz, priča naslednji stavek: »Za Heideggrova celotna pot mišljenja ponovno vodi – preko oddaljevanja – k nekemu *Da* (tako k *Da* od *Sein*), ki ni enostavno blizu in katerega bližina dopušča, da se v njej poigrava oddaljenost tega *fort*.« (Ibid.) Kot je po Freudu otroško uprizarjanje oddaljevanja, izginjanja in vračanja zgolj način obvladovanja položaja, celotna igra se namreč odvija pod taktirko načela ugodja,<sup>25</sup> se tudi Heideggrovo mišljenje vrača na *Da*, ki zagotavlja igro bližine in oddaljevanja ter je pritenjeni gospodar te igre. Natanko to gospodovanje, ki je čisto metafizična predpostavka, je predmet dekonstrukcije fundamentalne ontologije. Če smo se že dotaknili »freudovskega« zastavka v Derridajevem branju fundamentalne ontologije, potem še enkrat omenimo *Unheimliche* prisostvovanja. Ko Heidegger v *Biti in času* prisotnost postavi v odnos do odsotnosti, to razmerje označi za *unheimliche*. Za Derridaja je to simptomatično: »*Unheimlichkeit* je pogoj – razumite to besedo kakor hočete – vprašanja biti, njene biti na poti, kolikor ona (ne) prehaja skozi nič.« (*La vérité en peinture*, str. 433.)

Skozi metaforiko bližine se torej razkriva neka dopolnilna poteza, presežna vrednost, intruzivno ponavljanje, ki privede do tega, da ontične metafore izrekanja naznačijo ontološko bistvo »bližine biti«. To ontološko bistvo je potemtakem proizvedeno skozi dopolnilo.<sup>26</sup> Ker pa o biti sami ne moremo govoriti

25. Cf. Sigmund Freud, »Onstran načela ugodja«, v: *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987, str. 251 ff.

26. To je téma Derridajevega spisa »Le retrait de la métaphore«, *Psyché*, Galilée, Pariz 1987. Nasproti Ricoeurju, ki znani Heideggrov stavek »metaforično obstaja le znotraj metafizike« razume kot maksimo ter proces metaforizacije na splošno razume znotraj pojma oziroma sheme rabe v smislu *devenir-usagé* ali *devenir usé*, Derrida zagovarja stališče rabe metafore v smislu produkcije njene presežne vrednosti (cf. *ibid.*, str. 71 ff). S tem zavrača Ricoeurjev očitek o metaforičnem prenosu od vidnega k nevidnem, od čutnega k inteligibilnem – »La mythologie blanche« je vseskozi postavljala pod vprašaj natanko ta prehod. Ta zavrnitev se nadaljuje v postavitev pod vprašaj Heideggrove trditve o metafori. Derrida trdi, da metaforična moč Heideggrovega teksta presega njegovo trditev o metafizičnosti metafore. Metafizika ni le tista, ki oblikuje pojem metafore, ampak je v tropičnem odnosu do biti in do mišljenja biti: »Ta metafizika kot tropika, in še zlasti kot metaforični ovinek, bi ustrezala bistveni odtegnitvi [retrait] biti...« (*ibid.*, str. 79.). *Sich Entziehung* biti je tisto, kar omogoča tako metafizični pojem metafore kot tudi odtegnitev tega pojma, zato po Derridaju to ni *strictu sensu* niti metaforična niti nemetaforična sintagma. »Da bi mislili bit v njeni odtegnitvi, bi



metaforično, kajti s tem bi ji pripisali ontične attribute, prav tako pa o njej ne moremo govoriti na njej lasten način, preostane po Derridaju zgolj neka *quasi*-metaforika, produkcija te dopolnilne gube, ki je obenem ekonomija umika oziroma odtegnitve biti. Vsak umik metaforičnega bi že imel tudi smisel ponovitve in vračanja, znova bi dobil potezo metafore. Presežek metafore kot navznoter upognjena guba vnaprej predeterminira to odtegovanje in vračanje. »Bližino« gre torej razumeti na način te *quasi*-metaforičnosti. Slednja funkcionira kot vrez med ontičnim in ontološkim, ki je sam brez fenomenalnosti, brez izvornosti, brez sleherne svoje lastnosti. Je vrinek, ki ne predhodi tistemu, med kar se bo vrinil, je poteza, ki se *a priori* odteguje. Natanko ta poteza vreza zaznamuje dogodje: »Poteza vreza zaznamuje *Ereignis* kot lastitev, kot dogodek lastitve« (*ibid.*, str. 88). Toda ta lastitev je istočasno tudi razlastitev. Lastitev dogodja se dogaja na način razlastitve, lastitev nastopa le kot svoj lastni zabris; razlastitev ne sledi lastitvi, ni nekaj sekundarnega, temveč je lastitev že razlastitev. Na tej točki je ta prikrita poteza vreza med obema poloma po Derridaju izenačena z ekonomijo sledi oziroma razliko (*ibid.*). Tako smo prišli do tiste tihe intence Derridajevega branja, ki v obravnavi daru botruje njegovemu odmiku od Heideggra.

Iz vprašanja biti ni možno postaviti vprašanja lastnega, lastitve, dogodja ipd. zato, ker je vprašanje biti že vpisano vanj. To je moment, na katerega meri Derrida vse od zgodnjih spisov naprej. Toda ta obrat še zdaleč ni enostavna zamejitev nekega primata in prav tako ni obrat, ki bi sledil *Kehre*. Gre za vpeljavo »druge forme organizacije«, ki se dogaja skozi nastop vrednosti lastnega ter njemu korelativne bližine. Skoznjjo naj bi se razkrila meja biti same: »Določeno vrednotenje lastnega in *Eigentlichkeit* – vrednotenje samo – ni nikoli pretrgano. Tu leži vztrajnost, ki jo je potrebno upoštevati in katere nujnost mora biti nenehno preizpraševana.« (*Éperons*, str. 96.) Derrida trdi, da je tu na delu gibanje, ki bit, resnico biti vpisuje v lastno, ki skratka vedno

bilo torej potrebno pustiti si *produzvesti* ali si *reducirati* odtegnitev metafore, ki bo kljub temu – ne da bi dopuščala karkoli, kar *nasprotuje* ali kar je možno zoperstaviti metaforičnemu – brezmejno razvila in z dopolnilno presežno vrednostjo obremenjevala vsako metaforično potezo.« (*Ibid.*, str. 81.) To ekonomijo metaforičnosti Derrida nadalje razvija na primerih drugih znanih Heideggrovih uporab metafor, da bi tako na koncu prišel do neke retorike retorike, metafore metafore, ki se vrezuje v samo ontološko diferenco: »Zareza *Aufriss* ni niti pasivna niti aktivna, ni niti eno niti množstvo, niti subjekt niti predikat, nič bolj ne ločuje kot združuje. Vsa nasprotja vrednosti imajo svojo možnost v razliki, v tem med njenega razmika, ki usklajuje prav toliko kot razmejuje. Kako govoriti o tem? Katere pisavo je potrebno iznajti?« (*Ibid.*, str. 92.)

znova sproža vpotegnitev vrednosti lastnega, sprošča potrebo po lastnem in napotuje na breztemeljno strukturo lastnega: na površinsko, netemeljno, plitvo strukturo, ki pa natanko kot takšna konstituira temelj. Preko verige solidarnih pojmov, ki vključujejo motiv lastitve, tudi produkcija *Ereignis* z odtrganjem od logike in ontologije skozi lastnost napotuje ne tisto, kar ni lastno nikomur, na nelastnost tega *Ab-grund* resnice kot ne-resnice, razkritja kot prikritja itd. (cf. *ibid.*, str. 98). To, da *Ereignis ereignet* ali da *Die Zeitlichkeit zeitigt sich*, bi skladno s tem pomenilo, da se tu odvija neki breztemeljni proces, ki razpira prostor, v katerem bo razkritje možno pojmovati kot prikritje, bližino kot oddaljenost in kjer bo *Ereignis* obenem že *Enteignis*. Povedano drugače, vzpostavi se prostor, v katerem je nedoločnost oscilacije med protislovnima poloma konstitutivna. Prav takšna oscilacija je konstitutivna tudi za dar: »Dar – bistveni predikat ženske – ki bi se pojavljal v nedoločljivi oscilaciji med dati se/dati se za, dati/vzeti, pustiti-vzeti/polastiti se, ima vrednost ali ceno strupa. Ceno *pharmakona*.«<sup>27</sup> Čemu natanko Heidegger podredi vprašanje biti, za Derridaja tako ni več sporno:

»Tej enigmatični operaciji breztemeljnega daru (dar-zadolžiti se, dar brez dolga) Heidegger *podredi* vprašanje biti v 'Času in biti' (1962) (...) Enako kot ne obstaja bit ali bistvo ženske ali seksualne diference, tudi ne obstaja bistvo tega *es gibt v es gibt Sein*, ne obstaja bistvo daru in darovanja biti.« (*Ibid.*, str. 100.)

Zato, nadaljuje, *Geben in Gabe* v »Času in biti« ne moremo več misliti znotraj horizonta biti, njenega smisla in resnice. Navzlic Heideggrovi vseskozni zahtevi

27. *Éperons*, str. 98. To delo ima za predmet Nietzschejev nauk o resnici in znamenito mesto ženske v njej. Seveda Derrida tu ne more mimo Heideggrovega branja Nietzscheja in določene zapreke, na katero to branje naleti. Navajamo le ključno tezo: »Heideggrovsko branje je zastalo – toda mi smo izhajali iz enigem tega zastanka – v trenutku, ko je zgrešilo žensko v nauku v resnici; ni postavilo seksualnega vprašanja oziroma ga vsaj podvrglo običnemu vprašanju resnice biti.« (*Ibid.*, str. 89.) Kljub tej kritiki Derrida vztraja na pomembnosti ontoloških vprašanj pri branju Nietzscheja. Po drugi strani pa bo kasneje vprašanje seksualne diference zanj postalo velika téma tudi znotraj same fundamentalne ontologije: iz nekaj robnih pripomb, nekaterih nenavadnih rab termina *Geschlecht* najprej opozori na prisotnost tega vprašanja pri Heideggru, nato pa pokaže, kako se nevtralnost tubiti »meri« po nevtralnosti glede na seksualno diferenco in kako se seksualna diferenca vpisuje v ontološko diferenco. Tudi tu je izhodišče podobno kot pri vprašanju lastnega: tubit ne spada k nobenemu izmed spolov, a zato še ni brez spola; nasprotno, možno jo je misliti kot neko prediferencirano seksualnost. Cf. spodaj prevedeni tekst »*Geschlecht*. Seksualna diferenca, ontološka diferenca«.

iz »Časa in biti«, da moramo bit dojeti iz *Es gibt*, dar biti nazadnje ni poslednji in trdni temelj, iz katerega je bit lahko povsem dojeta. Še manj bi bil na mestu obrat, po katerem bi bit naredili za rod dogodja, lastnjenja. Heidegger sam svari pred tem preobratom. Struktura lastnjenja namreč ostaja odprta, nedoločena, toda natanko v tej odprtosti je po Derridaju iskati njeno konstitutivnost.

Lacan je obravnaval *Hamleta* in *Antigono* v dveh zaporednih seminarjih na koncu petdesetih let, ki ponekod padelci v svoji prvi knjigi *Žeje* (Upravično lahko trdim), da je preko njega skušal na novo preučiti vsebnost svojega učila. *Antigona* je bila vse življenje v središču Hegelovega razmisleka, interpretacija *Hamleta* v *Razlogi sanj* pa neposredno sledi interpretaciji *Antigone*. Celoten članek skuša sistematizirati Lacanova izvajanja, napisana v njegovem progovorno zmuzglivem in velepomen-kem jeziku. Interpretacijo obeh seminarjev je in ureje podal še Slavoj Žižek (gle bibliografijo), tako da sem v veliki meri le razčlenil njegova spoznanja. Jasno je, da zadere razlaga Lacana ob podobne probleme kot interpretacija literature nasploh: »filozofska«-struktura besedila se prevaja na karanačno, poudarjavljeno »mitov shemo«. Idealizirano je velepomenost izvirnega teksta na eni in koherentno razlagalnega teksta na drugi strani se tako lahko le približujemo.

### *Hamlet: tragedija žalje*

—Mec—

*Hamleta* je Lacan obravnaval v okviru seminarja *Žeje in njena interpretacija* (1958-1959). Na začetku v celoti povzame Freudovo interpretacijo *Hamleta iz Razlogi sanj* (Freud zavrne misl, ki so jo zagovarjali mnogi (med drugimi tudi Goethe), da je Hamlet »scatološka dejanja«-in zato svojo igro odlašal malčevanje; Hamlet poide v svoj kofleskranca in Odišenostna iz-sibije Polonja. Umor kot tak se torej Hamletu ne uprek; kar ga ovira, je

—urava Handerovo naloga. Hamlet lahko deluje, ne more pa se maščovati. Človeku, ki je odločil, kaj je vredno, sprejema smrti pomen, človeku, ki mu pekaše realnosti, najprej p-čudenih stroških žalje. Nikaj, kar bi ga moralo gnati v malčevanje, je njeg-voščena z očitki, s skregami vesti, kar ga





Samo Kutoš

## TRAGEDIJA Z LACANOM

Lacan je obravnaval *Hamleta* in *Antigono* v dveh zaporednih seminarjih na koncu petdesetih let, ki pomenita prehod v njegovo »tretjo« fazo. Upravičeno lahko trdimo, da je preko njiju skušal na novo premisliti temelje svojega nauka: *Antigona* je bila vse življenje v središču Heglovega zanimanja, interpretacija *Hamleta* v *Razlagi sanj* pa neposredno sledi interpretaciji *Kralja Ojdipa*. Celoten članek skuša sistematizirati Lacanova izvajanja, napisana v njegovem pregovorno zmuzljivem in večpomenskem jeziku. Interpretacijo obeh seminarjev je *in nuce* podal že Slavoj Žižek (gl. bibliografijo), tako da sem v veliki meri le razčlenil njegova spoznanja. Jasno je, da zadene razlaga Lacana ob podobne probleme kot interpretacija literature nasploh: »življenska« struktura besedila se prevaja na enoznačno, poenostavljeno »mrtvo« shemo. Idealu ohranjanja večplastnosti izvirnega teksta na eni in koherence razlagalnega teksta na drugi strani se tako lahko le približujemo.

### **Hamlet: tragedija želje**

Mati

*Hamleta* je Lacan obravnaval v okvirju seminarja *Želja in njena interpretacija* (1958-1959). Na začetku v celoti povzame Freudovo interpretacijo *Hamleta* iz *Razlage sanj*. Freud zavrne tezo, ki so jo zagovarjali mnogi (med drugimi tudi Goethe), da je Hamlet »nezmožen dejanja« in zato vso igro odlaša maščevanje: Hamlet pošlje v smrt Roženkranca in Gildensterna ter ubije Polonija. Umor kot tak se torej Hamletu ne upira; kar ga ovira, je

...narava Hamletove naloge. Hamlet lahko deluje, ne more pa se maščevati človeku, ki je odstranil očeta in zavzel njegovo mesto poleg matere, človeku, ki mu pokaže realizacijo njegovih potlačenih otroških želja. Nekaj, kar bi ga moralo gnati v maščevanje, je nadomeščeno z očitki, s skrupuli vesti, kar ga

spominja, da ni tudi sam dobesedno nič boljši od grešnika, ki ga mora kaznovati... Averzija do seksualnosti, ki jo Hamlet izrazi v pogovoru z Ofelijo, se s tem zelo dobro ujema... (Freud 1991a, 366-368)

Jasna je paralela med *Hamletom* in *Kraljem Ojdipom* (ki ga Freud obravnava tik pred tem); razlika je seveda v tem, da Ojdip »otroške želje« do matere uresniči, Hamlet pa jih potlači in jih uresniči Klavdij. Freud postavi središče na os Hamlet-mati; enako stori tudi Lacan, ki že kmalu pove: »Ključna točka je materina želja.« (H 27)

Tudi Lacan že na začetku poudari, da je Hamletovo omahovanje nerazložljivo: »Skozi vse delo se izraža ta temeljna pozicija, ki je v angleščini dosti pogosteje uporabljena kot v francoščini, procrastination, odlaganje na jutri.« (H 13) Podobno kot Freud tudi Lacan zavrže »psihološke« (da je Hamlet nevraštenik; da je »intelektualec«, ki mu preobilica dvomov/misli hromi dejavnost...) in »zunanje« vzroke (težko bi Dancem dokazal, da je bil Klavdij res zahrbtn morilec) za *procrastination*. Opozori tudi na tretji prizor tretjega dejanja, ko Klavdij moli in kaže hrbet Hamletu, tako da bi ga lahko na mestu ubil. Vendar Hamlet tega ne stori: Klavdij je v tem trenutku spokorjen in če ga sedaj ubije, bi šla njegova duša v nebesa. To pa ne bi bilo pravo maščevanje:

Spravi se meč, za strašnejši trenutek:

Kadar zaspi pijan; ko bo besnel;

ali pa se naslajal v krvoskrunstvu;

pri igri, ko preklinja; pri dejanju,

ki za vselej zveličanje odpiše,

takrat ga pokončaj, da s peto butne

v nebo in bo preklet v to dušo črno

kot sam pekel: tja pojde.

(*Hamlet*, str. 142)

Lacan to komentira tako: »Hamlet zelo jasno pojasni, da bi ga rad presenetil v čezmernosti njegovih ugodij, drugače rečeno, v njegovem razmerju s tisto, ki je kraljica.« (H 27)

Temu sledi zelo buren prizor z materjo, kjer Hamlet primerja umorjenega očeta s Klavdijem in se zgraža nad njeno »krvoskrunsko« zamenjavo: »Ni vam do lepe paše več v planini / rajši v močvaru, res?« Nato pa cel plaz izjemno grobih in »konkretnih« aluzij na materino »ničvredno« spolnost:



A vendarle – življenje  
v lojnate postelje gnilobnem znoju,  
odurno scmarjene, nežnost, paritev  
v *gnusnem svinjaku*...

Podlež in morilec,  
nevreden dvajsetine desetine  
poprejšnjega moža – pavliha kralj,  
mali zmikavt kraljestva in dežele,  
s police sune krono dragoceno  
in jo pobaše v žep...  
Tale kralj iz krp in cunj...

(Str. 147-149)

Tedaj nastopi duh Hamletovega očeta, ki Hamleta še enkrat opomni na njegovo nalogo; hkrati pa opomni Hamleta, da je mati zgrožena nad njegovo divjostjo in da naj jo pomiri: »o, stopi mednjo in nje burno dušo«. Hamlet se pomirjen obrne k materi in jo v precej bolj spravljivem tonu prosi, naj se odvrne od Klavdija. A takoj za tem spet cinično zanika svojo prošnjo:

Nikar ne tega, kar vam rečem jaz:  
Naj vas oholi kralj spet zmami v postelj,  
kot frkljo ščiplje v lica, kliče 'miška',  
in vi za usmajene tri poljube,  
vtem ko vam boža vrat z gnusnimi prsti -  
razkrijte mu lepo, da pri vsem tem  
jaz pravzaprav sploh nisem blazen, ampak  
je golj zvijača.

(Str. 148-149)

Tu se razpre Hamletova obsesija z materino željo. »Najbolj gotova in najbolj očitna reč Hamletove vloge je, da je fiksiran na svojo mater.« Namen Hamletovega patetičnega pridiganja je v tem, da mater odvrne od Klavdija – in to v imenu dostojanstva, čednosti in spodobnosti (Hamlet naravnost pravi: »Lahko noč; a nikar v stričevo posteljo. / Naj vodi vas krepost, če v vas je ni« (152)).

Ta prizor je ključen za Lacanovo interpretacijo: tu se namreč »Hamleta poloti dvom glede želje njegove matere – kaj pravzaprav hoče njegova mati?

*Kaj če mati v resnici uživa v umazanem, krvoskrunkem razmerju s stricem?*« (Žižek 1988, 136-138) Hamleta je groza materinega uživanja, materine želje, boji se, da je mati le »...bedasta pohotnica. Ko eden odide, pride drugi.« (H 41)

Kako to razložiti? Po Slavoju Žižku<sup>1</sup> imamo na začetku »interpelacijo: duh kralja-očeta interpelira Hamleta-subjekta, s tem ko se Hamlet prepozna v naloženi mu nalogi (maščevati umor očeta).« (Žižek 1988, 136); ta interpelacija duha očeta<sup>2</sup> pa je analogna interpelaciji velikega Drugega, podelitvi »mandata« oz. mesta, ki ga zasedamo v simbolnem redu (npr. »študent«, »mož«, »žena« ali pri Hamletu »Danec«, »princ«, »maščevalec«) – simbolni identifikaciji. Nasproti ji stoji imaginarna identifikacija, ki ima podoben pomen, kot ga ima beseda identifikacija v vsakdanji rabi: gre za identifikacijo s podobo, »v kateri smo si všeč«. Če se z nekom/nečim identificiramo, hočemo biti »taki kot on«. Lacanova poanta pa je, da ima »teater« imaginarne identifikacije tudi svojega gledalca, namreč velikega Drugega, natančneje, mesto, ki ga subjekt zaseda v simbolnem redu. V človeka je vpisano »krožno gibanje med simbolno in imaginarno identifikacijo« (ibid., 128): človek je fasciniran nad (imaginarno) podobo samega sebe, ki mu je všeč, hkrati pa gleda samega sebe s (simbolnega) mesta, od koder si je všeč. A hkrati se subjektu postavi tudi vprašanje, na podlagi česa je veliki Drugi določil njegovo mesto. Temu vprašanju pravi Lacan histerično vprašanje:

...kaj je histerija v zadnji instanci drugega kot izraz nemožnosti subjekta, da bi izvršil simbolno identifikacijo, da bi brez zadržka vzel nase simbolni mandat – kot pravi Lacan, je histerično vprašanje prav »Zakaj sem to, kar praviš, da sem?«, tj. kateri je tisti presežni objekt v meni, zaradi katerega me Drugi interpelira kot... (kralja, učitelja, ženo...)? Histerično vprašanje odpre tisto, kar je v subjektu »več kot subjekt«, objekt v subjektu, ki se upira interpelaciji, podreditvi subjekta simbolni mreži. (Ibid., 131)

Tudi v *Hamletu* Lacan poudari ta manko:

...nisem tisti, ki mislim, da sem, in to iz povsem preprostega razloga – ker tedaj, ko mislim, da sem, mislim namesto/ na mestu Drugega (*au lieu de l'Autre*).

1. Procese, ki bodo sedaj opisani, je Lacan ponazoril s svojimi znamenitimi »grafi želje«. Vse štiri grafe in njihov pomen je razložil Slavoj Žižek v citiranem članku, ki mu ta razprava marsikaj dolguje.
2. To, da gre za duha, ne pa za »pravega« očeta iz mesa in krvi, seveda kaže na dodatno vzporednico med Shakespearom in Lacanom: očetov duh je »le« Ime Očeta.

Sem nekdo drug od tistega, ki misli, da sem... V Drugem ni nobenega označevalca, ki bi mi lahko priložnostno odgovoril, kdo da sem. (H 50; poud. S. K.)

Krožno imaginarno/simbolno gibanje se nikoli ne izide do kraja – vedno je še nek preostanek, neka »zev«, ki je zev histeričnega vprašanja »Che vuoi?«: »Kaj pravzaprav hoče veliki Drugi, da me je postavil na to mesto v strukturi? Zakaj me je postavil na to mesto?« »Prav v razdalji, ki jo subjekt zmore vzdrževati med dvema črtama [imaginarne in simbolne identifikacije – op. S. K.], namreč diha ves tisti čas, ki mu je še preostal v življenju. To je tisto, kar imenujemo želja«. (H 51) Preostanek subjekta, ki ne more biti simboliziran, je želja. Želja Drugega je prav to neodgovorjeno vprašanje »Che vuoi?«. Bistveno pa je, da je to vprašanje tudi *neodgovorljivo*: preostanek, *zev* je *zev* želje Drugega, *zev* je ta želja sama. Sam veliki Drugi ne ve, zakaj me je postavil prav na to mesto v simbolnem redu. V tej »histerični«, »obupani« ugotovitvi je pomen enega Lacanovih aforizmov, »velika skrivnost psihoanalize – **ni Drugega od Drugega**«. (H 50; poud. S. K.) Da bi subjekt zapolnil manko, skonstruira fantazmo: »...fantazma nastopi torej kot odgovor na 'Che vuoi?', na neznosno enigma želje Drugega, manka v Drugem, hkrati pa je fantazma tista, ki tako rekoč daje koordinate našemu zelenju, ki konstruira okvir, znotraj katerega sploh lahko nekaj želimo. V tej vmesnosti je paradoks fantazme: je okvir, ki koordinira naše zelenje, hkrati pa je obramba pred 'Che vuoi?', pred željo Drugega, **ekran, ki zastira zev želje Drugega**«. (Žižek 1988, 134; poud. S. K.) Ne gre za to, da ne »znamo« odkriti objekta želje drugega: ta objekt-razlog manjka že samemu Drugemu: fantazma je prikrivanje tega, da ni Drugega od Drugega, prikrivanje manka Drugega.

Pri Hamletovi materi pa gre prav za *razkrivanje* manka: materino »izdajstvo« popolnega kralja, njeno pajaštvo s Klavdijem-»pavliho kraljem«, je za Hamleta »nenadomestljivo, absolutno, nedoumljivo izdajstvo ljubezni. In to najčistejše ljubezni, ljubezni tistega kralja, ki je navsezadnje kot vsi možje morda celo bil pridanič, ki pa je v odnosu do tistega bitja, ki ga je predstavljala njegova žena, šel celo tako daleč, da se dih neba ni smel preostro dotakniti njenih lic – vsaj po Hamletovih besedah sodeč. Kar torej doseže Hamleta, je oznanilo neke **absolutne lažnosti tistega, kar je sam imel za najvišje pričevanje o lepoti in resnici, celo o samem bistvu**. Hamletova resnica je brezupna resnica.« (H 49) Razkrivanje manka se kaže skozi materino »nečednost«:

Ta želja, želja matere, se po svojem bistvu prikazuje tako, da ne izbere med eminentnim, idealiziranim, povzdignjenim objektom, se pravi Hamletovim



očetom, in med tem razvrednotenim objektom, ki ga predstavlja Klavdij, njegov zločinski in prešuštni brat. Mati *ne izbere* zaradi nečesa, kar je navzoče v nji v obliki neke instinktne požrešnosti. To, čemur v naši sodobni terminologiji pravimo posvečeni genitalni objekt, njej nastopa kot *objekt nekega uživanja*, ki je zares *direktna zadovoljitev neke potrebe* in nič več. (H 57; poud. S. K.)

Ta citat je ključen: Hamletovi materi gre za užitek »v lojnati postelji« s »pavliho kraljem«. V *Hamletu* se nam razpre »**brezno grozljivega, gnusnega uživanja**. Če je *Ime-Očeta tisto, ki nastopa kot instanca interpelacije oziroma simbolne identifikacije, pa je potemtakem materina želja tista, ki s svojim brezdanjim 'Che vuoi?' zaznamuje mejo, ob kateri interpelacija nujno spodleti.*« (Žižek 1988, 138; poud. S. K.) Hamletovo plastično predstavljanje materinega uživanja je posledica groze pred razkritjem nekonsistentnosti Drugega.

### Ofelija

O vlogi, ki jo ima Ofelija v Hamletovem življenju, spregovori že Polonij, ko meni, da bi lahko bila vzrok njegove žalosti. Ofelija mu namreč opiše svoje srečanje s Hamletom takoj za tem, ko je ta srečal očetovega duha (drugo dejanje, prvi prizor). Polonij na to pripomni: »*To je resnična blaznost od ljubezni.*« Lacan se s tem v celoti strinja: Ofelijo kot objekt ljubezni naveže na to, kar subjekt zgubi, ko vstopi v simbolni red – na falos:

...subjekt je navzoč v fantazmi. Objekt pa je objekt želje zgolj po tem, da je člen fantazme. Objekt, če naj tako rečem, zavzame mesto tistega, kar je subjektu na simbolni ravni odvzeto... Kaj je tisto, brez česar je subjekt, kar mu je odvzeto? To je falos, in od falosa objekt prejme funkcijo, ki jo ima v fantazmi, skozi falos se želja konstituira tako, da se opre na fantazmo. (H 60)

Lacan hkrati opozori na to, da je v Hamletovem dolgem molku pred Ofelijo lahko zaznati oklevanje pred objektom ljubezni; pravi, da gre že tu za neko *potujitev* od Ofelije-objekta ljubezni. Ta potujitev pa se še radikalizira v prvem prizoru tretjega dejanja: tu ni Hamlet do Ofelije nič manj ciničen, kot bo kasneje do matere:

*Ja gotovo; saj moč lepote prej spremeni krepost iz tega, kar je, v brezsranje, kot zmore krepost lepoto približati svoji podobi. Svojtčas je bil to paradoks,*

*danes je dokazano. Ljubil sem vas... Pojdi v samostan. Ne bi menda rada rodila grešnikov?... Precej sem se naslišal o vaši slikarji. Bog vam je dal en obraz in ve si delate drugega. Skakljate, kopitljate, šušljate in božjim stvarom vzdevate imena; poželjenje pa odevate v nevednost. (Str. 111-112; poud. S. K.)*

Po Lacanu gre tu za »destrukcijo« objekta Hamletove ljubezni. Hamlet zavrača Ofelijino plodnost, ali, kot pravi Lacan, življensko nabreklost: »*Ves njegov dialog z Ofelijo meri na žensko kot na nosilko življenske nabreklosti, ki jo preklinja in za katero si želi, da bi usahnila.*« (H 68) Analogije s falosom so več kot očitne – Lacan tudi izrecno pove: »*Ofelija je tukaj falos, ki ga je subjekt povnanjil, zavrnil kot označevalni simbol življenja.*« (Ibid., 67; poud. S. K.)

Hamletu se ljubezen do Ofelije povrne, ko je mrtva, v trenutku, ko Laert skoči v grob:

Ofelijo sem ljubil. Tisoč bratov  
in vsa ljubezen njihova ne more  
doseči moje. Kaj boš storil zanjo?

(Str. 214)

Se pravi: za Hamleta postane Ofelija spet objekt njegove ljubezni, ko ni več dostopna. Objekt ljubezni je tu objekt žalovanja. »*Laert skoči v grob in objame objekt, katerega izginotje je vzrok njegove bolečine, objekt, ki doseže toliko bolj absolutno eksistenco, kolikor ne ustreza ničemur več.*« (H 80; poud. S. K.): se pravi, ne ustreza nobenemu označevalcu več, izpade iz simbolnega in se »*znova pojavi v realnem.*«

...luknja izgube v realnem mobilizira označevalec. Ta luknja ponuja mesto, kamor se projicira manjkajoči označevalec, ki je bistven za strukturo Drugega. Prav zaradi odsotnosti tega označevalca vam Drugi ne more dati odgovora; gre za tisti označevalec, ki ga lahko plačate le s svojim mesom in krvjo, tisti označevalec, ki je po svojem bistvu falos pod zagrinjalom.

Ta označevalec tu dobi svoje mesto. Hkrati pa ga ne more dobiti, ker se na nivoju Drugega ne more artikulirati. Tedaj tako kot v psihozi – in po tej plati je žalovanje sorodno psihozi – njegovo mesto zapolnijo podobe, iz katerih se porajajo elementi žalovanja. (H 80)

Lacan še dodaja: »*Delo žalovanja najprej odgovarja neredu, ki nastane zaradi nezadostnosti označevalnih elementov, da bi se soočili z luknjo, ki je*

nastala sredi eksistence. Z najmanjšim žalovanjem je namreč postavljen pod vprašaj celotni označevalni sistem.« (Ibid., 81)

Pri žalovanju se, tako kot pri užitku, pokaže nekonsistentnost Drugega. Žalovanje ob smrti »ogrozi« simbolni red. Funkcija *žalnega obredja* je, da to nevarnost odvrne s tem, da tudi samo smrt vključi v simbolni red (žalovanje dobi »socialno« funkcijo). Tu gre za ukročeno žalovanje, ki naj znova zapre zev, ki se je odprla z »realnim« žalovanjem: »*Obred vpelje neko posredovanje v primeri s tistim, kar žalovanje razpre kot zev. Natančneje, njegovo delovanje je v tem, da privede do sovpada med zevjo, ki jo je razprlo žalovanje, in glavno vezjo, točko x, simbolnim mankom.*« (82; poud. S. K.)

In kaj se zgodi, če obredi niso izpeljani? Tedaj vznikne duh, *ghost*, »*tista podoba, ki lahko preseneti dušo vseh in vsakogar, kadar izginotja kake osebe ne pospremiijo zahtevani rituali.*«

Natanko takšno situacijo imamo v *Hamletu*:

Tako mi v spanju je bratova roka  
življenje, krono in kraljico vzela,  
odrezala me ob cvetočem grehu,  
brez spovedi, obveze, obhajila,  
takšen, z neporavnanimi računi,  
sem bil poslan pred sodbo: nepripravljen.

(Str. 52)

Izvor *Hamleta* je blasfemično dejanje, kršitev pravil o obredju – natanko tako kot v *Antigoni*. V tem smislu sta obe tragediji, kot pravi Lacan, *tragediji podzemnega sveta*.

### Laert

Za sintezo vseh spoznanj je potrebna primerjava s *Kraljem Ojdipom*. Pri Sofoklovi tragediji gre za začetni zločin, ki ga stori nevedni in zato nedolžni Ojdip. Njegov očetomor je na koncu (samo)kaznovan s samooslepitvijo: »*Kazen prevzame sam nase, na koncu pa je videti skopljen.*« (Ibid., 84) Ojdip je torej »*poravnal dolg*« (Ibid., 86), izvršil kazen, se pravi, bil kastriran. Umor očeta in združitve z materjo pripelje do izgube falosa kot kazni. V *Hamletu* je zločinu



navkljub falos še vedno tu: »*Ves čas gre namreč za Klavdijev realni falos. Kaj pravzaprav Hamlet očita materi drugega, če ne tega, da je nasičena s falosom?*« (Ibid., 92) »Hamletov kompleks« je torej v tem, da prvotni zločin ni pripeljal do kazni: oziroma, ojdipska navezanost na mater ni pripeljala do kastracije. Vidimo, da se na koncu svoje interpretacije Lacan spet *implicite* naveže na Freudovo: Hamlet dejansko ni nič boljši od Klavdija, Klavdij uresničuje njegovo željo po materi. To tudi pomeni, da ni prišlo do zatona, ampak do realizacije Ojdipovega kompleksa skozi Klavdija. Lacan tu citira Freudovo razpravo *Zaton Ojdipovega kompleksa*. Po Freudu želja po spolni zadovoljitvi v ojdipski fazi nujno prinaša s seboj kastracijo (pri moškem kot kazen, pri ženski kot predpostavka, »*izvršeno dejstvo*«, zaradi katerega se njen Ojdipov kompleks prenese na željo, da bi očetu rodila otroka): »*Če je penis cena za ljubezensko zadovoljitev na terenu Ojdipovega kompleksa, mora priti do konflikta med narcističnim interesom za ta telesni del in libidinalno investicijo v objekte, starše. V tem konfliktu običajno zmaga prva sila; otrokov Jaz se odvrne od Ojdipovega kompleksa.*« (Freud 1991b, 8) Bistvo Ojdipovega samokaznovanja je prav v odpovedi narcističnemu interesu, po Lacanovo imaginarni navezavi na telo: kastracija (pri Sofoklesu samooslepitev) kot kazen za realizacijo kompleksa lahko spet vzpostavi nadjazovski zakon, torej simbolni red.

Tu je točka, kjer lahko povežemo vse niti razpravljanja: *s kaznovanjem/kastracijo se pri Ojdiru spet vzpostavi Zakon, veliki Drugi, »vsi računi so poravnani*«. Pri Hamletu pa računi še niso poravnani:

Drug se že takoj na začetku pokaže kot zaprečeni Drugi. Oče namreč ni zbrisan z zemeljskega površja, ampak še več, onemogočeno mu je bilo tudi pravično plačilo. Po smrti je namreč vstopil v območje pekla, obremenjen z neporavnanim dolgom, z dolgom, ki ga, kot pravi, ni mogoče poravnati. In prav v tem je za Hamleta najbolj zastrašujoči smisel očetovega razodetja. (H 85)

Tragedija *Hamlet* torej prikazuje izpolnitev otroških želja, ki ne pripelje do kastracije, prikazuje vdor v velikega Drugega. Prav iz tega vdora realnega izvira tudi grozljivi materin užitek, o katerem smo govorili zgoraj: njeno uživanje izvira prav iz *kršitve* simbolnega reda: »*Splošni rezultat je jasen: uživanje, ki gre skozi mrežo-sito označevalca, je podvrženo kastraciji, užitek je iz telesa 'evakuiran', telo 'preživi' kot razkosano, omrtvičeno. Drugače povedano, red označevalca (velikega Drugega) in red uživanja (Stvari kot njegovega utelešenja) sta si radikalno heterogena, konsistentna usklajenost med njima ni možna... čim uživanje vdre v polje označevalca, naredi to polje nekonsistentno,*

*luknjičavo – uživanje je tisto, česar se ne da simbolizirati...» (Žižek 1988, 138) Uživanje je možno s Stvarjo, ki presega simbolni red – kot pravi Hamlet, *The King is a thing*.*

Hamlet privoli, da se bo bojeval z Laertom. Dvoboj je, kot vemo, Klavdijeva in Laertova past. Hamlet pade (»privoli«) vanjo, ker vidi v Laertu enakovrednega zastopnika. To se pokaže že ob Ofelijinem grobu:

...Ampak gospod,  
kaj pa je razlog, da ste takšni z mano?  
Jaz sem imel vas rad. Pa nič za to.  
Herkul stori naj, kar se zdi mu prav -  
muc mjavka, pes po svoje je žival.

(Str. 215)

Hamlet občuduje Laerta: še jasneje postane to ob dvogovoru z Osrikom, ko pravi o Laertu, »*da je njegov pravi prikaz edinole zrcalo.*« (Str. 222) Zrcalo pa seveda asociira na imaginarno identifikacijo: *Hamlet obravnava Laerta kot sebi (imaginarno) enakega*. A hkrati se nanj tudi naveže »*točka agresivnosti:* »*Kogar najbolj občudujemo, s tem se borimo. Kdor nam je ideal jaza, je tudi tisti – po Heglovi formuli o nemožnosti sožitja – ki ga je treba ubiti.*« (H 75) Končni dvoboj z imaginarnim dvojnikom Laertom pomeni Hamletovo odpoved imaginarni navezanosti na telo. Maščevanje, ki ga smrtno ranjeni Hamlet končno izvrši, je analogno kastraciji kot kazni za »*presežni*« materin užitek. Hamlet z umorom Klavdija poravnava neskljenjene očetove račune, zapolni zaprečenost Drugega. Drugi se vzpostavi skozi izgubo: »*Subjekt je bil simbolno kastriran na ravni svojega položaja govorečega subjekta in ne na ravni svojega bitja. Njegovo bitje se mora sprijazniti s tem, da tistega, kar je subjekt daroval, žrtvoval funkciji manjkajočega označevalca, pač nima.*« (H 90)

### **Antigona: dve smrti**

#### *Áte*

Lacan je interpretacijo (komentar) *Antigone* vključil v VII. seminar z naslovom *Etika psihoanalize* leta 1960. V Millerjevi redakciji so ta štiri predavanja združena v poglavje z naslovom *Bistvo tragedije – Komentar Sofoklove »Antigone«*.

V prvi polovici seminarja Lacan razvije koncept »dveh smrti«, ki je ključen tudi za njegovo razumevanje *Antigone*. Razvije ga na podlagi knjige markiza de Sade *Juliette*. V grobem je Sadova ideja takšna<sup>3</sup>: za naravo je značilen nenehen krogotok življenja, preobrazba-reprodukcija življenskih oblik ene v drugo. Tej reprodukciji vladajo zakoni, njena posledica pa je, da smrt le prehod iz ene oblike v drugo, ki poteka skozi fizični razkroj. Tej naravni smrti pravi Lacan *prva smrt*. Sade se nato vpraša, ali je mogoče naravo iztrgati iz tega krogotoka in njenim lastnim zakonom. Se pravi: je mogoče izničiti sam krogotok? S tem bi se namreč omogočilo (»pomagalo«) naravi, da »začne znova«, iz nič, ki bi nastal po tej *absolutni* smrti, smrti kot iz-ničenju, da bi torej lahko narava svet ustvarila na novo. Sadeov odgovor je pozitiven: izvršitvi smrti, iz-ničenju samega reprodukcijskega kroženja pravi Sade *radikalni zločin*. Vendar: da bi lahko izničili reprodukcijsko kroženje, katerega del smo, moramo iz njega izstopiti: šele iz neke zunanje točke ga lahko prekinemo. Dokler smo sami (imaginarni) del kroženja, ga tudi ne moremo izničiti. Do njega je treba vzpostaviti neko distanco. Vzpostavitev neke distance pomeni: *simbolizacija tega kroženja, njegova vključitev v simbolno označevalno mrežo*. Ta mreža pa v sebi ohranja neko »prazno«, nesimbolizirano mesto, okrog katerega se nato lahko šele strukturira. To mesto, ki je »izvor« mrež, pa je hkrati tudi pozicija, iz katere se lahko mreža izniči. Se pravi: izničenje reprodukcijskega kroženja je možno le, če je to kroženje del simbolnega reda, *izničenje pa je lahko le izničenje simbolnega*.

Med naravno in absolutno smrtjo je neko vmesno območje, območje, v katerem se nahajajo žrtve v Sadeovih romanih. Njihova osrednja značilnost je, da so podvržene najneznosnejšim in najokrutnejšim mukam, da pa njim navkljub ne umrejo. Sadeovske žrtve so neuničljive žrtve, tako da so lahko podvržene neskončnemu mučenju – in prav zaradi tega so hkrati tudi lepe. Imajo telo, ki je neuničljivo zato, da bi lahko bilo podvrženo mučenju in ob tem ohranilo svojo lepoto – *sublimno telo*. Še več: lepota tega telesa izvira prav iz možnosti, da ga v neskončnost mučimo. Navadno, »naravno« telo, podvrženo zakonom naravnega reprodukcijskega krogotoka, bi zaradi mučenja že zdavnaj umrlo; sublimno telo pa naravnim zakonom ni podrejeno, je onstran naravne smrti – in iz tega izvira njegova lepota.

Prav ta sublimna lepota je točka, na kateri Lacan pristopi k Antigoni: govori o njenem slepilnem blesku, ki nas (bralce, gledalce, Zbor) hkrati privlači in

3. Od tu dalje se navezujem na članek Slavoj Žižka »Izmeček v zgodovini: med dvema smrtema« (Žižek 1985).



odbija. Antigonin slepilni blesk izvira iz mesta, na katerem se nahaja. To mesto pa lahko najbolje ponazorimo z besedami Zbora: »*Sama, pokorna svojim zakonom, / živa odhajaš v smrt.*« (v. 822-823).

Osrednjo tretjino igre tvori ta manifestacija, ta apofanija, ta drobec tistega, kar pomeni pozicija življenja, ki se staplja z neizbežno smrtjo, pozicija vnaprej doživete smrti, če lahko tako rečemo, pozicija smrti, ki posega v življenje, pozicija življenja, ki posega v smrt. (A 247)

Izvor *Antigone* je tak kot pri *Hamletu*: neki »realni« smrti (Hamletovega očeta) *ne* sledi tudi obred žalovanja, se pravi vključitev te smrti v simbolni red. Normalen položaj je ta, da se realna in simbolna smrt prekrivata. Če pride do realne smrti, ne da bi prišlo do simbolne (ne da bi realno umrli poravnal simbolne račune), pride do »strašenja« (duha Hamletovega očeta), dokler ti dolgovi niso poravnani. Če pa nekdo umre simbolno, se pravi, če je iztrgan iz simbolnega reda živih, pa prestopi v polje med dvema smrtima, polje, ki izničuje (simbolni) krogotok, in postane s tem sublimen – »zaslep-ljujoč«. To seveda velja za Antigono:

Joj, jaz nesrečnica, ki nimam doma  
med živimi in ne med mrtvimi,  
ne med ljudmi in ne med sencami!

(v. 851-852)

Osrednji pojem, okrog katerega se vrti Lacanova interpretacija, je *áte* – *zmota, nesreča, kazen, poguba*. Ta nesreča, ta *áte* je meja, ki je človek ne bi smel prestopiti. Natančneje: človek tu ne more preživeti dalj časa, in prav tja si želi Antigona. Antigona vstopi v območje *áte*, v območje med-dvema-smrtima.

Kako je prestopila to mejo? Tako, da je posula Polinejkovo truplo s tanko plastjo prahu, le toliko, da ni bil več viden:

Mrlič ni bil zagreben, le posut  
s prstjo, ki naj ga varuje skrunitve.  
Sledi nobene, da kak pes, da zver  
bi trupla dotaknila se

pravi stražnik (v. 257-260). Bistvo Antigoninega dejanja je *zgolj* v tem, da prepreči, da bi truplo razpadlo *vsem pred očmi*. To, kar se dogaja onstran meje prve smrti, mora ostati skrito očem. Pokop je simbolizacija smrti kot odločilnega momenta procesa reprodukcije. Pokopavanje mrtvih je temeljni akt, ki ohranja označevalno mrežo simbolnega.

To povezavo utrdi Lacan še z opisom Antigoninega razkritja: ko stražarji spet počistijo prah z »gnijočih udov«,

kar iznenada divji piš se dvigne,  
vrtinči pesek, puli listje z vej,  
besni, pošastno pleše čez ravan,  
ozrače vse v oblak prahu zagrne.

(v. 418-421)

Ko se vihar poleže, se prikaže Antigona:

tam stalo je dekle in vzdihovalo  
z bridko predirnim glasom, kakor ptica,  
ko najde gnezdo oropano mladičev.  
Tako je tarnala, ko je uzrla  
razkrito truplo, vmes pa klicala  
bogov prekletstvo nad skrunitelje.

(v. 424-429)

To naveže Lacan na podoben prizor iz Evripidovih *Feničank* in poudari, da je bila podoba »jadikujočega« ptiča v poganskih mitih povezana s podobo metamorfoze, torej reprodukcije.

### *Kreon*

Tu je treba navesti znamenito hvalnico človeku. Prva dva verza, ki ju Gantar prevaja kot »*Mnogo je nedoumljivih skrivnosti, / in vendar – ni globlje skrivnosti kot človek*«, Lacan radikalizira: »*Na svetu je mnogo neznanskih stvari, / toda nič ni bolj strašnega kot človek*. [poud. S. K.]« Del tega speva so tudi verzi

Kadar spoštuje domače zakone  
 in svete pravice bogov,  
 je mestu ponos in branik.  
 A mesta izmeček, če v svoji se trmi  
 z nesrečo pajdaši!  
 Kdor mi to počenja,  
 naj z mano ne stopa k oltarju,  
 naj v srcu ne najde sočutja!

(v. 368-375)

Glavni interpretacijski problem je seveda, ali se ta del nanaša na Antigono ali Kreona. Po eni strani Kreon (svoje) mestne zakone enači z božjim pravom, po drugi pa se Antigona vmešava v domače zakone. Spomniti se moramo na konec tragedije, ko pride Kreon na oder s Haimonovim truplom. Zbor je tu navdse jasen:

Tu bliža se sam gospod, naš kralj,  
 zgovoren dokaz v rokah noseč  
 - če povedati smem – ne tujih zločinov:  
 pogubo zagrešil je sam!

(v. 1257-1260)

Grški izraz je *autòs hamartón*, kar je etimološko povezano s *hamartío*, ki po Aristotelu tragičnega junaka zapelje v pogubo. Lacan to zavrne: to drži le za tragičnega antijunaka – Kreona. Sklicuje se na Goetheja, ko pravi, da Kreon ni nosilec neke (državne) pravice, ki bi bila enakovredna Antigonini (družinski, božji) pravici, ampak je kvečjemu nosilec neke krivice. Kreonova *hamartía* (oz. zmota v sklepanju) je, da razmišlja povsem »praktično«: »*branilcev in napadalcev domovine pač ni moč častiti na enak način.*« (A 258) Izvor tega praktičnega razmišljanja pa je povsem etičen: Kreon hoče »dobro za vse« ali pa vsaj za člane svojo domovine, *polis*a. Jasno je, da ni mogoče enako obravnavati tistih, ki ta *polis* branijo (Eteokles) in tistih, ki ga napadajo (Polinejk). Vendar: »*Dobro namreč ne more vladati vsemu, ne da bi prišlo do nekega ekscesa, katerega usodne posledice nam naznanja tragedija.*« (Ibid.)

Antigona kot prava tragična junakinja je drugačna: ne gre ji za skupno dobro, nasprotno, »gre« ji za zločinskega Polinejka. Lacan pravi, da je Polinejk



nosilec absolutne individualnosti: ne glede na to, ali je zločinec ali ne, je na koncu to, kar je, in potrebno mu je izkazati pogrebne časti. Še več: morda bo tudi v Hadu Polinejk obravnavan drugače kot Eteokles – a za Antigono *hic et nunc* ima vrednost prav zato, ker je njen brat. (Tu je pač jasna opozicija Kreonovemu praktičnemu, zemeljskemu pojmovanju.) Se pravi: rojen v isti maternici (etimološko *autádelphos*) in, kar je pomembneje: je otrok istega očeta. Antigona in Polinejk sta otroka Ojdipa, torej tistega očeta, katerega zločin visi nad vso družino. To je tisto, kar ju tako usodno povezuje, da so še mož in otroci »manj pomembni«, ker so »nadomestljivi«, ker ne morejo biti sinovi istega očeta. Ta lastnost je hkrati tudi tista stalnica, ki obstane nenehnemu naravnemu procesu reprodukcije navkljub. Človek, rojen iz iste maternice, pripada *simbolnemu »registru biti«*; da bi ga na nek način ohranili v tem registru po (prvi) smrti, je potreben pogreb. Namen pogreba je, da izniči fizično izničenje, propadanje telesa, da »*radikalno vzdržuje enkratno vrednost njegove biti*«. (A 282) Ta vrednost je, kot se za Lacana spodobi, označevalna: »absolutna individualnost« pomeni, da je nek individuum dragocen zgolj zaradi tega, ker je, ne glede na njegove lastnosti, ne glede na to, ali je heroj ali izdajalec: za Antigono je Polinejkos »čisti označevalec«, označevalec-brez-označenca, »čisti simbolni zaznamek ne glede na svoje realne lastnosti« (Žižek 1985, 147). Kreontova *hamartía* je torej v tem, da tudi ta čisti označevalec še vedno dojema kot označevalec z označencem: Polinejka (katerega ime je »označevalec«) obravnava zaradi njegovih lastnosti, dejanj, izdajalstva (»označenec«). Antigona je varuh biti, pa čeprav zločinske: medtem ko se za herojsko Eteoklovo bit zavzema mesto, se mora za Polinejkovo zločinsko zavzemati Antigona. Na nek način ni Polinejk nič – razen lastnega, »vedno istega«, absolutno identičnega imena; prazno mesto, okoli katerega se šele lahko strukturira simbolno.

### Etični nagon

V tretji fazi Lacanovega razvoja (ki jo odpira prav ta seminar, prim. Žižek 1985, 151), zaznamuje to prazno, nesimbolizabilno mesto nagon smrti. Antigona namreč živi za mrtve – iz tega izvira »učinek lepote, ki je učinek zaslepitve«. Antigona pomeni *ilustracijo nagona smrti*: njena pozicija med realno in simbolno smrtjo je nesimbolizirano mesto. In ker iz tega mesta »izvira« simbolni red, je nagon smrti le druga plat kreacije *ex nihilo*. (O tesni povezavi med »kreacijo« življenja in nagoni smrti je govoril seveda že Freud.) V sloviti

žalostinki je to ponazorjeno s tremi primeri iz mitologije (Danae, Nioba, Fineus), ki jih družijo skupna tema razmerja smrtnikov z bogovi. V tem razmerju, v tej igri, je človek navsezadnje poražen.

V čem je torej etični pomen Antigoninega dejanja? Antigona zavrne Kreona z znamenitimi besedami:

Saj ni bil Zevs, ki dal je tak razglas.  
Pravičnost, ki z bogovi biva v Hadu,  
ni takšnih vsilila ljudem zakonov.  
Vem, da razglas minljivega človeka  
nima moči, da omaje neomajne  
in nenapisane bogov zakone.  
Njih zakon ni od danes ne od včeraj,  
na vek velja, nihče ne ve, od kdaj.

(v. 451-458)

Tu je zelo pomembno, da zlasti prvi verz Lacan prevaja drugače: »*Kajti nikakor ni bil Jupiter [!] tisti, ki je razglasil te stvari meni.* [Poud. S. K.]« Se pravi: *njej* ni naložil, da opravi *svojo* dolžnost. V tej luči dobi njen zagovor povsem drugačno luč od te, ki jo ponavadi ima: Antigona sploh ni »nosilka«, »varuhinja« nekih božjih zakonov. Njeni vzgibi prihajajo od drugod, iz območja *áte*: »...grozljivost njenega položaja ni v tem, da bi jo država, javna oblast, obsodila, ker bi zastopala pravo družinskih, podzemskih bogov, marveč v tem, da se znajde v orisanem vmesnem prostoru med življenjem in smrtjo oz. med dvema smrtema.« (Žižek 1985: 145). Etični smisel Antigoninega dejanja je prav v *dejanju samem*: za razliko od večine interpretov Lacan ne trdi, da Antigona nasprotuje Kreonovemu ukazu s sklicevanjem na neke druge ukaze (bogov, narave, polisa itd.): Antigoni gre za »čisto« zanikanje (*kakršnegakoli*) *simbolnega reda* (prim. Žižek 1992, 77ss.). To dejanje pomeni hkrati nepreklicno izključitev iz reda in vstop v območje, ki sem ga opisal zgoraj. To dejanje je po Lacanu resnično *etično dejanje*: »dejanje, ki seže do zunanje meje prvotne vsiljene [simbolne – op. S. K.] izbire in jo ponovi v obratnem smislu.« (Ibid.) Njeno dejanje je »škandalozno«: Antigona ni varuhinja domačega ognjišča, za kar jo je imel (pozni) Hegel<sup>4</sup>, niti ni nositeljica nekega

4. V *Fenomenologiji duha* ima Hegel precej radikalnejšo Antigono, ki je na nek način bližja Lacanovi: »*Nekaj ni prav zato, ker imam to za neprotislovno; temveč je prav, zato ker je*

pravičnejšega, božjega normativnega reda (kakor jo je razumel npr. Goethe). Po Lacanu je pomen njenega dejanja prav v odtujitvi Antigone od *vsakršnega* simbolnega reda (kar spet kaže na nagonsko naravo njenega dejanja).

Na koncu lahko podam še paralelo med *Hamletom* in *Antigono*: na prvi pogled je jasno, da gre pri obeh za »nepravilen pokop«. Pri Shakespearu imamo najprej seveda Hamletovega očeta, poleg njiju pa še vsaj Polonija in Ofelijo: v tem smislu sta oba predhodni, nadomestni »žrtvi«, delno plačilo za vstop v prepovedano območje med realno in simbolno smrtjo. Iz tega območja izvirajo tako nedoumljivo uživanje Hamletove matere kot Antigonino (»edino«) etično dejanje. V obeh tragedijah, ki ju ločujejo stoletja, je prikazana *Áte*, območje, kjer realno »vdira« v simbolno, bolje, kjer se pokaže sama nekonsistentnost simbolnega. V tem smislu obe prikazujeta človekovo sizifovsko delo, ko s krpanjem simbolnega ustvarja zeve realnega. »...to nekaj več pa je resničen motiv, resnična os, okrog katere kroži vsa Antigonina tragedija. Antigona nadaljuje, ovekovečuje to *Áte* in jo dela nesmrtno.« (A 288)

## Viri in literatura

### I. Tragediji

- Sofokles (1994), *Antigona. Kralj Ojdipus* (prev. Kajetan Gantar), Ljubljana: Mladinska knjiga (Zbirka Klasiki Kondor, III).  
 William Shakespeare (1995), *Hamlet* (prev. Milan Jesih), Ljubljana: Mladinska knjiga.

### II. Lacan

- Lacan, Jacques (1988a), *Etika psihoanalize* (več prevajalcev), Ljubljana: Delavska enotnost (zbirka Analecta). Citirano kot A.  
 - (1988b), *Hamlet* (več prevajalcev), Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo (zbirka Analecta). Citirano kot H.  
 - (1994a), »Kant s Sadom« (prev. Stojan Pelko), v: *Spisi*, Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo (Zbirka Analecta).  
 - (1994b), »Subverzija subjekta in dialektika želje v freudovskem nezavednem« (prev. Stojan Pelko), v: *Spisi*.

---

*prav [weil es das Rechte ist, ist es Recht].*« Prim. Dolar 1992, 149. Svojo »pozno« koncepcijo Antigone je Hegel razvil zlasti v predavanjih o filozofiji religije (gl. Steiner).





## **PROBLEMI 4-5/1995, letnik XXXIII**

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

Vloga Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

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

**Sekretar uredništva:** Uroš Grilc

**Naslov uredništva:** Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«)

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

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

**Tisk:** Cicero

**Stavek:** Klemen Ulčakar

**Oblikovanje:** VSSD

**Naklada:** 1050 izvodov

**Naročnina za leto 1995:** 5250,00 SIT

**Cena te številke:** 1250,00 SIT. V ceno je vračunan prometni davek.

Revijo denarno podpira Ministrstvo za kulturo.

Po sklepu Ministrstva za kulturo, št. 415-493/94, z dne 14. 6. 1994, šteje revija med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov.













